РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ (ПУШКИНСКИЙ ДОМ)

Труды Отдела древнерусской литературы

LVI

С.-ПЕТЕРБУРГ
2004

ББК 8 3 (2Рос=Рус)1
Т 78

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

«ТРУДОВ ОТДЕЛА ДРЕВНЕРУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ»

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

Редколлегия

Д М Буланин, М А Салмина, С А Семячко, О В Творогов (отв ред)

Рецензенты

А Г Бобров, О П Лихачева

Издание подготовлено при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда согласно проекту № 03-04-00143а

Издание осуществлено при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда согласно проекту № 03-04-16238д

Серия основана в 1934 г

ISBN 5-86007-424-7

© Институт русской литературы (Пушкинский Дом) Российской Академии наук, 2004
© Издательство «Дмитрий Буланин», 2004

ИССЛЕДОВАНИЯ

О В ТВОРОГОВ

Древнерусская книжность XI—XIV веков: Каталог памятников

Светлой памяти
Ольги Петровны Лихачевой

В 1983 г был поставлен вопрос о необходимости создания наряду с каталогом рукописей каталога памятников древнерусской литературы XI—XIII вв , что позволило бы нам более отчетливо представить объем и жанровую структуру древнерусской книжности этого периода [1] Впоследствии, раздвинув границы анализируемого периода до рубежа XIV—XV вв , в рамках этой темы было осуществлено описание состава древнейших четьих сборников указанного периода [2] При этом выяснилась любопытная и тревожная деталь из 32 взятых для рассмотрения древнейших сборников (на этом этапе исследования были оставлены в стороне Изборник 1073 г и Изборник 1076 г , достаточно хорошо изученные) только 7 привлекали внимание исследователей, остальные же сборники были лишь описаны и некоторые из них — чрезвычайно кратко Теперь есть возможность сделать следующий шаг — составить Каталог памятников, созданных или переведенных в XI—XIV вв и дошедших до нас в списках этого же периода

Сразу же следует подчеркнуть, что составляемый Каталог будет, естественно, неполон он охватит лишь какую-то часть реального репертуара памятников письменности указанного периода Во-первых, хорошо известно, что дошедшие до нас рукописи, составляют доли процента былого книжного богатства Руси XI—середины XIII вв [3] Количество сохранившихся рукописей второй половины XIII—XIV в несомненно больше, но и оно едва ли превышает несколько процентов от былого книжного фонда [4] Во-вторых, несомненно суще-

[1] Творогов О В Древнерусская книжность XI—XIII веков (О Каталоге памятников) // Духовная культура славянских народов Литература Фольклор История Сб статей к IX Международному съезду славистов Л , 1983 С 5—18

[2] Творогов О В 1) Древнерусские четьи сборники XII—XIV вв (Статья первая) // ТОДРЛ Л , 1988 Т 41 С 197—214, 2) Древнерусские четьи сборники XII—XIV вв (Статья вторая Памятники агиографии) // ТОДРЛ Л , 1990 Т 44 С 196—255, 3) Древнерусские четьи сборники XII—XIV вв (Статья третья Сказания и гомилии на сюжеты священной и церковной истории) // ТОДРЛ СПб , 1993 Т 47 С 3—33, 4) Древнерусские четьи сборники XII—XIV вв (Статья четвертая Дидактические гомилии) // ТОДРЛ СПб , 1999 Т 51 С 20—42

[3] См Сапунов Б В Книга в России в XI—XIII вв Л , 1978 С 29

[4] Говоря об утратах книжных сокровищ, мы прежде всего вспоминаем о гибели книг в Древней Руси во время войн, пожаров, стихийных бедствий и т д Но не следует забывать, что в XVIII, XIX, да и XX вв древние, в частности пергаменные, рукописи уничтожались, при этом не только из идео

© О В Творогов, 2004

ственно искажено соотношение книг разных жанров: богослужебные рукописи, хранившиеся в какой-то своей части в каменных церквах и окруженные большей заботой и почитанием, сохранились лучше, чем четьи рукописи из монастырских и личных библиотек. В-третьих, ограничена сама «территория» рукописных фондов. Мне представилось целесообразным предусмотреть в работе над Каталогом три этапа. На первом этапе, результаты которого и отражает данная работа, учитываются только древнерусские рукописи, хранящиеся в библиотеках и архивах России. Вторым этапом может стать привлечение рукописей, хранящихся в архивах стран ближнего зарубежья, и прежде всего в собраниях Украины. Наконец, на третьем этапе желательно будет учесть древнерусские рукописи, находящиеся в зарубежных хранилищах. Разумеется, подавляющее большинство рукописей находится в России, и поэтому уже первый этап работы позволит получить достаточно репрезентативные сведения, а осуществление второго и особенно третьего этапов, вероятно, растянется на продолжительное время, и едва ли есть смысл задерживать работу до завершения этого конечного этапа Кроме того, как показал опыт составления предварительных списков рукописей, в процессе работы над ними постоянно возникают разного рода дополнения и поправки находятся новые рукописи, уточняется датировка, появляются новые возможности для определения и идентификации памятников и т. д. Наша работа будет протекать одновременно с составлением Сводного каталога рукописей XIV в., первый выпуск которого только что вышел в свет [5] Но эта дублировка, думается, пойдет лишь на пользу общему делу, так как оба каталога будут дополнять и корректировать друг друга.

На первый взгляд может показаться, что прообразом нашего Каталога является составленный Л. П. Жуковской перечень памятников славяно-русской письменности XI—XIV вв.[6] или сумма «указателей названий рукописей, произведений и авторов», которые будут сопровождать все тома Сводного каталога по мере их выхода в свет. Но перечень, составленный Жуковской, регистрирует лишь единицы хранения, не раскрывая состава сборников, а в Сводном каталоге, как можно судить по описанию сборников в его первом выпуске,[7] их состав хотя и раскрыт постатейно, но описание все же кратко: в частности, не приводятся инципиты, которые необычайно важны для идентификации гомилий (разные памятники могут иметь одни и те же названия и в то же время различные заголовки может иметь одна и та же гомилия). Как можно видеть, только Каталог памятников может помочь с большей полнотой описать состав древнерусской книжности, основную массу репертуара которой составляют именно «статьи» сборников.

Создаваемый Каталог будет построен по следующим принципам. Он призван отразить по возможности все памятники — представленные отдельными кодексами (например, богослужебные книги, летописи, авторские подборки ти-

---

логических соображений, но и вследствие элементарного невежества мы располагаем многочисленными свидетельствами уничтожения и использования для хозяйственных нужд пергаменных (следовательно — древнейших) книг даже в монастырях с их многовековой традицией собирания библиотек См об этом в названной выше книге Б В Сапунова С 21—23

[5] Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в России, странах СНГ и Балтии XIV век М , 2002, Вып 1 (далее — СК-2) Рукописи, включенные в раздел «Рукописи XII—XIII вв , не вошедшие в „Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР XI—XIII вв “», обозначены номерами с предшествующей буквой «д»

[6] Жуковская Л П Памятники русской и славянской письменности XI—XIV вв в книгохранилищах СССР // Советское славяноведение 1969 № 1 С 57—71

[7] Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР XI—XIII вв М , 1984

па Лествицы Иоанна Синайского, Паренесиса Ефрема Сирина, Пандектов Антиоха, патериков, Пролога) или являющимися статьями в сборниках смешанного состава. Каталог основан на «Предварительном списке славяно-русских рукописей XI—XIV вв.»[8] с учетом всех дополнений и коррективов, внесенных после его публикации Л. П. Жуковской, А. А. Туриловым и Н. А. Охотиной, составителями описаний рукописей, вышедших в последние годы, а также уточнений и дополнений, содержащихся в Приложениях к СК-2.[9] Поэтому в каждой статье Каталога после названия памятника обязательно указывается в скобках номер рукописи (сборника, если речь идет о статье) по ПС. Если рукопись в ПС отсутствовала, то указывается ее номер по иному описанию: это может быть Приложение к Предварительному списку рукописей XV в.,[10] указанные выше Дополнения, не учтенные в ПС описания рукописных собраний. Если рукопись, отраженная в ПС, была впоследствии передатирована, т. е. отнесена к XV или XVI в., то в Каталог она не включается, однако ее отсутствие специально оговаривается.

Каталог разбит на разделы по жанрово-тематическому принципу, что должно систематизировать материал и облегчить поиск интересующих памятников. Тематическая рубрикация в описаниях рукописей создает неудобства прежде всего потому, что в эту рубрикацию не укладываются сборники и дополнительные статьи, присоединенные к богослужебным книгам или сборникам устойчивого состава,[11] но в нашем случае, когда единицей описания является не только отдельная рукопись, но и (чаще всего!) отдельная статья, это затруднение оказывается несущественным. И хотя предложенная схема не лишена субъективизма и условности, все же этот путь показался мне предпочтительней общего алфавитного перечня памятников.

Первый раздел Каталога — Книги Священного Писания. Сюда войдут все три типа библейских книг — четий, служебный (поместить соответствующие памятники именно здесь, а не в разделе богослужебных книг, показалось мне целесообразным) и толковый, а также отдельные фрагменты этих книг в составе сборников.

Второй раздел — Богослужебные книги, включающий как отдельные рукописи, так и извлечения из них в составе сборников.

Третий раздел — Сборники. Этот раздел имеет вспомогательный характер, так как отдельные статьи, входящие в их состав, рассматриваются в соответствующих разделах. Здесь же представлены общие сведения о сборниках: их описаниях, изданиях и исследовательских статьях, посвященных сборникам в целом.

---

[8] Предварительный список славяно-русских рукописей XI—XIV вв , хранящихся в СССР (для Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР, до конца XIV в включительно) // АЕ за 1965 г М , 1966 С 177—272 (далее — ПС)

[9] См Дополнения к «Предварительному списку славяно-русских рукописных книг XV в , хранящихся в СССР» (М , 1986) / Составители Н А Охотина, А А Турилов М , 1993 (далее — Доп), Турилов А А Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР XI—XIII вв Часть 1 *Исправления и уточнения* // AION Slavistica (Annali dell' Instituto universitari Orientale di Napoli) 5 1997—1998 2000 P 469—504

[10] Приложение Рукописные книги XIII—XIV вв , не вошедшие в «Предварительный список славяно-русских рукописей XI—XIV вв , хранящихся в СССР» // Предварительный список славяно-русских рукописных книг XV в , хранящихся в СССР (для Сводного каталога рукописных книг, хранящихся в СССР) / Составитель А А Турилов М , 1986 С 367—374 (далее — Прил , сам Предварительный список далее — ПС XV)

[11] См об этом Творогов О В Рукописные собрания России состояние изучения и описания // ТОДРЛ СПб , 2001 Т 52 С 713—714

Четвертый раздел — Патристика. Здесь собраны по преимуществу гомилии и аскетические сочинения, а также памятники иных жанров, атрибутируемые в рукописях отцам церкви, клирикам, монахам и т. д., как переводные, так и оригинальные. Хорошо известно, что эти атрибуции весьма условны· достаточно напомнить об огромном пласте сочинений, приписываемых Иоанну Златоусту, но ему не принадлежащих,[12] о спорности атрибуций некоторых гомилий Клименту Охридскому,[13] о идентификации Кириллов-авторов в написаниях рукописей с конкретными носителями этого имени[14] и т. д. В этом и других разделах Каталога, посвященных отдельным памятникам, актуальной становится проблема названий и инципитов Название в Каталоге (как и в большинстве описаний рукописных собраний) — это во многих случаях общепринятое научное наименование памятника или сокращенное его наименование с включением существенных для атрибуции элементов самоназвания. Это вызвано прежде всего тем, что в Каталоге зачастую собраны сведения о нескольких списках произведения, имеющих, как это обычно в средневековой традиции, индивидуальные и порой отличные друг от друга наименования, а цель Каталога — идентифицировать памятники и собрать их списки в одной рубрике Кроме того, нередко самоназвания бывают весьма пространны и содержат порой лишь смутный намек на общепринятое научное наименование.[15] Именно для облегчения определения памятника и отождествления его разных списков инципиты могут приводиться в орфографически упрощенной и унифицированной форме, в частности «ять» во всех случаях заменяется на «е». Это также необходимо, ибо вариативность инципитов бывает чрезвычайно велика и основным в Каталоге приходится порой избирать не вариант древнейшего списка, а наиболее традиционный, иногда закрепленный традицией (например, читающийся в данной гомилии в составе ВМЧ). Указанные выше сложности и побуждают объединить в одном разделе, название которого, естественно, условно (к отцам церкви как бы приравниваются все средневековые авторы), сочинения, наиболее устойчивой приметой которых является их атрибуция

Пятый раздел включает анонимные слова, поучения и другие дидактические сочинения, построенный по тем же принципам, что и предыдущий.

Шестой раздел — Жития и патерики. Для житий приняты два вида заголовков — Житие и Мучение (в рукописях может быть — «страсть»). Инципиты агиографических памятников не приводятся. мы ограничиваемся отсылкой к обзору, где приводятся эти инципиты, при этом в разных вариантах, встречающихся в рассматриваемых в Каталоге рукописях [16] В этом же разделе учитываются выписки из патериков, часто встречающиеся в сборниках Спецификой их является отсутствие заголовков, поэтому указанный раздел Каталога в свою

---

[12] См Иоанн Златоуст в древнерусской и южнославянской письменности XI—XVI веков Каталог гомилий / Составители Е Э Гранстрем, О В Творогов, А Валевичюс СПб , 1998

[13] См Климент Охридски Събрани съчинения / Обработ Б Ст Ангелов, К М Куев, Хр Кодов София, 1970 Т 1, То же / Обработ Б Ст Ангелов, К М Куев, Хр Кодов, Кл Иванова София, 1977 Т 2

[14] Петухов Е К К вопросу о Кириллах-авторах в древней русской литературе // СОРЯС СПб , 1887 Т 42, № 3

[15] См , например, самоназвание Слова Епифания Кипрского о погребении Христа и об Иосифе Аримафейском «Иже во святых отца нашего Епифана Купрейскаго архиепископа слово в святую великую субботу о погребении тела Господа нашего Исуса Христа, и о Иосифе, яже от Аримофея, и о Никодиме, и о успении Господа нашего Иисуса Христа гробнем, по Спасове страсти дивне бывшю»

[16] Творогов О В Древнерусские четьи сборники XII—XIV вв (Статья вторая Памятники агиографии)

очередь делится на три части жития, где памятники расположены в алфавитном порядке имен святых, патерики — в алфавитном порядке их научных наименований и выписки из патериков в алфавите начальных слов Следует сразу же признать, что на данном этапе работы не удалось в большинстве случаев точно определить, какой именно патерик явился источником выписки, а поспешные и приблизительные привязки по начальным словам могут быть ошибочны и направить исследователя по ложному пути

Седьмой раздел — Сказания и гомилии на сюжеты священной и церковной истории В этом разделе помещаются памятники, традиционно причисляемые к числу апокрифических (Откровение Авраама, Паралипомен Иеремии, Послание Пилата к Тиверию и под), гомилии на праздники солнечного цикла (на Воздвижение креста, на Введение во храм, Рождество, Успение Богородицы и др) Из гомилий триодного цикла в раздел включены лишь две, отличающиеся повествовательным характером, это Слово Евсевия Александрийского «о вшествии Иоанна Предтечи в ад», обычно приурочиваемое к Великому четвергу, и приурочиваемое к Великой субботе «Слово Епифания Кипрского о погребении Христа и об Иосифе Аримафейском» Памятники этого раздела располагаются в алфавите их научных заглавий

Восьмой раздел — Летописи и хроники

Девятый раздел — Памятники церковного и гражданского права Сюда включены как отдельные кодексы, так и рассыпанные по сборникам выписки и отдельные статьи

Десятый раздел — Церковные уставы

Одиннадцатый — Статьи энциклопедического содержания, в этом же разделе рассматриваются азбуковники

Наконец, в последнем разделе рассмотрены памятники, не вошедшие ни в одну из предшествующих рубрик Его содержание будет определено в процессе работы над Каталогом

Непосредственно после шифра рукописи и номера ее по ПС через тире приводятся сведения о существующих описаниях Это прежде всего описания в составе СК и СК-2, а для рукописей, в эти Каталоги не вошедших, указывается обычно одно, наиболее полное и квалифицированное печатное описание Отсутствие такого указания означает, что рукопись описана только в служебных машинописных каталогах библиотек и архивов

Литература о рукописях или отдельных статьях, вошедших в Каталог, приводится дифференцированно, в зависимости от характера описываемого источника Так, в разделах I—III о памятниках, вошедших в СК или СК-2, приводятся только те работы (включая публикации текста), которые вышли в свет после названных каталогов или по каким-либо причинам в них не отмечены Подобным же образом я поступаю с описаниями рукописей РГАДА, книгой Г И Вздорнова и Каталогом гомилий Иоанна Златоуста [17] называя эти труды в пристатейной библиографии, я не повторяю сведения о литературе, приведенные в этих книгах

Для рукописей, в названных книгах и каталогах не учтенных (т е рукописях XIV в , названия которых начинаются с буквы М и которые войдут во второй и третий выпуски СК-2), по возможности учитывается вся литература источниковедческого, кодикологического и палеографического характера Однако не на-

[17] См Вздорнов Г И Искусство книги в Древней Руси Рукописная книга Северо Восточной Руси XII—начала XV веков М , 1980, Каталог славяно русских рукописных книг XI—XIV вв , хранящихся в ЦГАДА СССР М 1988 Ч 1—2, Иоанн Златоуст в древнерусской и южнославянской письменности

зываются работы, содержащие лишь упоминания рукописей без какой-либо дополнительной о них информации, а также обзорные и популярные труды, сообщающие самые общие сведения.

В разделах Каталога, содержащих сведения по премуществу о статьях сборников или извлечениях из них, литература приводится более полно: указываются все существующие публикации памятников по данному списку (за исключением извлечений из них в составе учебных хрестоматий), вся исследовательская литература о них.

КАТАЛОГ

I. БИБЛЕЙСКИЕ КНИГИ (КОДЕКСЫ И ФРАГМЕНТЫ)[1]

Ветхий Завет

Книга Бытия.

Тр. 1 (743), л. 1 — СК-2, № 63; изд. фрагмента: *Срезневский.* Сведения и заметки. № 91. С. 1—15, лит.: *Михайлов.* С. XLVIII—LXIII.

Книга Исход.

Изб. 1073 (4), л. 64б. «От Исхода» («Ту положи Господь Моусеови оправьдания и суды...»); изд.: Изборник 1073 г. Л. 64б—в.

Изб. 1073 (4), л. 102а. «От Исхода» («Рече Господь к Моусии: Вьсякыя въдовы и сироты...»); изд.: Изборник 1073 г. Л. 102а.

Изб. 1073 (4), л. 189г. «От Исхода» («Ръпъшташе же всь събор сынов издраилев...»); изд.: Изборник 1073 г. Л. 189г—190а.

Изб. 1073 (4), л. 196г. «От Исхода» («И рече Господь к Моусии: Глаголи къ сыном Израилевом...»); изд.: Изборник 1073 г. Л. 196г—197а.

Тр. 15 (639), л. 17. «Слово от Исхода» («Рече Господь к Моисеове: Сбери ми от муж, от старец...»); изд.: Мерило праведное. С. 33—34.

Чуд. 21 (857), л. 234г. «От Исхода» («Рече Господь к Моисееви: Всяку вдову и сироту озлобисте...»).

Тр. 1 (743), л. 56 об. — СК-2, № 63.

РГАДА, ф. 135, отд. V, рубр. 1, № 1 (746), л. 81, отр.

Книга Левит.

Изб. 1073 (4), л. 102а. «От Левитика» («Рече Господь к Моусии: Аште по заповедьм моим ходите и повеления моя храните...»); изд.: Изборник 1073 г. Л. 102а—103а.

Тр. 1 (743), л. 91 об. — СК-2, № 63.

Чуд. 21 (857), л. 235. «От Левит» («Аще в повеленьи моих ходите и заповедь моя схраните...»).

Книга Числа.

Изб. 1073 (4), л. 46а. «От Чисел» («И глагола Господь к Моисии, рекыи: Глаголи сыном израилевом...»); изд.: Изборник 1073 г. Л. 46а.

Тр. 1 (743), л. 110 — СК-2, № 63.

Книга Второзаконие.

Изб. 1073 (4), л. 28а. «От Второзакония» («И ныня Израилю чесо Господь Бог твои просит от тебе...»); изд.: Изборник 1073 г. Л. 48а

---

[1] По заключению А Л Лифшица и А А Турилова, библейские книги Тр 1 (743) и Тр 2 (1302) датируются началом—первой четвертью XV в См СК-2 С 556

Изб. 1073 (4), л. 46в. «От второзакония» («И помянеши всяк путь, по немуже ведеть тя Господь Бог...»); изд.: Изборник 1073 г. Л. 46в.

Тр. 1 (743), л. 135 об. — СК-2, № 65.

Книга Иисуса Навина.

Тр. 2 (1302), л. 1 об. — СК-2, № 65.

Книга Судей.

Изб. 1073 (4), л. 64в. «От Судии» («И остави Господь языкы сия, якоже не погубити их въскоре...»); изд.: Изборник 1073 г. Л. 64в—г.

Тр. 2 (1302), л. 55 об. — СК-2, № 65.

Книга Руфь.

Тр. 2 (1302), л. 112 — СК-2, № 65.

Третья книга Царств.

Изб. 1073 (4), л. 154г. «От третьяго царства» («Умножися мудрость Соломоня зело, паче мудрости всех человек...»); изд.: Изборник 1073 г. Л. 154г.

Четвертая книга Царств.

Изб. 1073 (4), л. 96в. «От царства четвьрьтаго» («И глагола Господь: В руце раб его Господь глаголет...»); изд.: Изборник 1073 г. Л. 96в.

Книга Есфирь.

Тр. 2 (1302), л. 120 об. — СК-2, № 65.

Книга Иудифь.

Изб. 1073 (4), л. 65а. «Иудифино» («Благодарим Господа Бога нашего, иже искушает ны...»); изд.: Изборник 1073 г. Л. 65а.

Книга Иова.

Изб. 1073 (4), л. 46а. «Иововo» («Аште помыслить чловек сердцемь обратитися к Господеви...»); изд.: Изборник 1073 г. Л. 46а—б.

Изб. 1073 (4), л. 76б. «Иововo» («Богатьство неправедьне събираемо извеется...»); изд.: Изборник 1073 г. Л. 76б.

Изб. 1073 (4), л. 103б. «Иововo» («В день погыбели обльчаеться зълому...»); изд: Изборник 1073 г. Л. 103б.

Книга Иова с толкованиями Олимпиодора.

Чуд. 6 (563) — СК-2, № 352.

Псалтырь.[2]

Изб. 1073 (4), л. 28а. «Дауиофово» («Любяштии Господа ненавидите зълыих, хранить Господь вься любяштяя его...»); Изборник 1073 г. Л. 28а.

Изб. 1073 (4), л. 64г. «Даувыфово» («Покуси мя, Господи, и искуси мя, и наказая наказа мя...»); изд.: Изборник 1073 г. Л. 64г.

Изб. 1073 (4), л. 76в. «Дауифово» («Узърять правьдьнии и убояться...»); изд.: Изборник 1073 г. Л. 76в.

РНБ, Q.п.I.73, отр. (28). «Бычковская псалтырь» [с гадательными приписками] — СК, № 28; СК-2. Прил. 1. С. 560—561; лит.: *Тодоров А.* Псалмы новой части Бычковской псалтыри (Sin. 6/№) // Palaeobulgarica — Старобългаристика. 1990. № 1. С. 49—71; *Турилов.* С. 471.

РНБ, Q.п.I.37, отр. (119) — СК, № 95.

Син. 235 (195) — СК, № 188; лит.: *Столярова 1998.* С. 316—321.

Хлуд. 3 (225). «Симоновская» или «Хлудовская псалтырь» — СК, № 384; СК-2. Прил. 1. С. 584; лит.: *Зарубин Л. А.* Сходные изображения солнца и зорь у индоарийцев и славян // Сов. славяноведение. 1971.

---

[2] Псалтыри, упомянутые в ПС под № 1184 и 1190, датируются XV в. Сообщено А. А. Туриловым.

№ 6 С 70, *Лазарев В Н* Византийская живопись М , 1971 С 240—245, *Вагнер Г К* Древние черты во Владимиро-Суздальской скульптуре XIII века как элементы нового стиля // Древнерусское искусство Художественная культура домонгольской Руси М , 1972 С 162—197, *Розов Н Н* Музыкальные инструменты и ансамбли в миниатюрах Хлудовской (русской) Псалтыри // Древнерусское искусство проблемы и атрибуции М , 1977 С 91—105, *Попова О С* Искусство Новгорода и Москвы первой половины четырнадцатого века Его связи с Византией М , 1980 С 38—64, *Поветкин В И* «Русский» изобразительный канон на музыкальные инструменты // ПКНО 1989 М , 1990 С 136—145, *Пуцко В* История Давида в «синефонных» миниатюрах Хлудовской (Симоновской) псалтыри (Москва ГИМ Хлудов 3) // Byzantinoslavica 1991 Т 52 S 130—135

РНБ, F п I 1 (345) — СК, № 300

Пог 6, отр (346) — СК, № 473, Кат Пог Вып 1 С 25—26 и Соф 62, отр (460) — СК, № 474, СК-2 Прил 1 С 590

Тип 27 (347) — СК, № 302, Кат РГАДА С 104—106

Музейск 4040 (564) — *Щепкина Протасьева* С 177—178, лит *Вздорнов* С 106

ОЛДП, F 6 (565) «Киевская псалтирь» — *Грангстрем* (Описание) С 36—37, лит *Вздорнов* С 94—98, 105, 106, 110, 112, 135, [49, библиография], *Chernetsov A V* Medieval Russian Pictorial Materials on Paganism and Superstitions // Slavica Gandensia 1980/81 N 7—8 P 99—112, *Muller L* Erganzende Bemerkungen zu Onasehs Besprechung der Ausgabe des Kieven Psalters duren V Vzdornov [Рец на издание Киевской псалтыри М , 1978] // Russia Medievalis 1984 T 5 N 1 P 222—226, *Шкуров В А* Роль маргиналий в языке Киевской Псалтири // Резюме сообщений XVIII Международный конгресс византинистов М , 1991 Т 2 С 1050—1051, *Столярова 1998* С 372—373

РНБ, Q п I 18 (353), л 64 об «А се от Псалтыре» («Аще не обратите ся оружье свое очистить »), изд Сб толкований Л 64—124

Тр 15 (639), л 11 об «Сказание от псаломника, еже судити Божий сан есть и Бога единого достоин Сведено въкратце» («Бог ста в сборе богом, посреде же Бог и расудить »), изд Мерило праведное С 22—24

Тр 15 (639), л 12 «Того же [Давида] Кому поручил Бог сан и суд свой » («Боже, суд свой цесареви дажь и правду твою сынови цесареву »), изд Мерило праведное С 24—25

Тр 15 (639), л 13 «Того же Давида цесаря о Божиих судех и о собе, по вся дни и нощи дивяся радовашеся с боязнью» («Аз же поставлен есмь цесарем от него над Сиономь, горою святою его »), изд Мерило праведное С 25—27

Тр 15 (639), л 14 «То же Давид цесарь и пророк молит о собе и просит у Бога суда его праведнаго и мьсти от враг своих и о правде своей » («Боже, во имя твое спаси мя и в силе твоей суди мя »), изд Мерило праведное С 27—28

Тр 15 (639), л 14 об «То же Давид цесарь и пророк учит и претит не на лиця судити, ни по мьзде, ни оклеветати» («Право судите, судите, сынове человечьстии »), изд Мерило праведное С 28—29

Тип 28 (655) — Кат РГАДА С 382—383

ОИДР 167 (737) — *Строев* С 59—60

Рум. 327 (738) — *Востоков.* С. 463—464
Тр. III 7 (740) — *Леонид* (Слав. рук.). С. 24—26.
Яр. муз. 15482 (742) — *Лукьянов* (Кр. описание), № 824. С. 203—204; лит.: *Вздорнов.* С. 120.
Тип. 35 (849) — Кат. РГАДА. С. 286—288.
Барс. 18, отр. (1169) — *Щепкина, Протасьева.* С. 184.
Барс. 19, отр. (1170) — *Щепкина, Протасьева.* С. 184.
Барс. 20, отр. (1169) — *Щепкина, Протасьева.* С. 184.
Воскр. 6 перг. (1173) — *Леонид* (Описание). С. 27; *Амфилохий*, № 6. С. 8—10; *Щепкина, Протасьева.* С. 184.
Музейск. 2887 (1174) — *Щепкина, Протасьева.* С. 185.
РНБ, F.п.I.2 (1178) — *Гранстрем* (Описание). С. 51.
РНБ, F.п.I.3 (1179) — *Гранстрем* (Описание). С. 51—52; лит.: *Рыбаков Б. А.* Стригольники: Русские гуманисты XIV столетия. М., 1993. С. 167—202.
РНБ, F.п.I.4 (1180) — *Гранстрем* (Описание). С. 52.
ОЛДП, 0.136/1, отр. (1182) — *Гранстрем* (Описание). С. 53.
Пог. 2 (1183) — Кат. Пог. Вып. 1. С. 23—24.
Соф. 63 (1185) — СК-2, № д61.
Соф. 64 (1186) — *Гранстрем* (Описание). С. 52.
Тип. 29 (1188) — Кат. РГАДА. С. 288—291.
Тип. 32 (1189) — Кат. РГАДА. С. 292—293.
РС 820 (старый шифр — 3) отр. (1191) — Кат. РГАДА. С. 291—292.
Тип. 30 (1463) — Кат. РГАДА. С. 285—286.
Тип. 31 (1464) — Кат. РГАДА. С. 294—295.
Тип. 34 (1465) — Кат. РГАДА. С. 283—284.
НБ Моск. ун-та, Укр.-Молд. 1491 (Прил., № 23).
ГММК, 3519/879 КП (Прил., № 55), л. 1, отр.

Псалтырь гадательная.

Соф. 60 (1187) — *Гранстрем* (Описание). С. 52—53.

Псалтырь следованная.[3]

Черт. 251 (1176) — *Черниловская, Шульгина,* С. 63.
РНБ, 0.I.1298 (ПС XV, № 1284; Доп. С. 45) — Отчет имп. Публичной библиотеки за 1899 г. СПб., 1903. С. 41—44.

Псалтырь толковая с толкованиями Псевдо-Афанасия Александрийского. См. также: Афанасий Александрийский. «А се от псалтыре...» (раздел IV).

Пог. 9, отр. (29) — СК, № 30; Кат. Пог. Вып. 1. С. 26—27 и БАН, 4.5.7, отр. (30). «Псалтырь Евгеньевская» — СК, № 29; Кат. перг. БАН. С. 8.
РНБ, F.п.I.23 (44) «Псалтырь Толстовская» — СК, № 47.

Псалтырь толковая с толкованиями Феодорита Киррского.

Чуд. 7 (31) — СК, № 31; *Протасьева* (Чуд.). С. 8.
Барс. 96 (1172).
Чуд. 177 (Прил. 37) — *Протасьева* (Чуд.). С. 93—94.
Чуд. 179 (Прил. 67) — *Протасьева* (Чуд.). С. 94—95.

Толкования на Псалтырь.

РНБ, Q.п.I.18 (353/309), л. 64 об. («А се от псалма»); изд.: Сб. толкований. Л. 112 об. 124.
См. также: Василий Великий, Григорий Богослов, Иоанн Златоуст (раздел IV).

---

[3] Псалтыри, упомянутые в ПС под № 850 и 1460, датируются XV в Сообщено А А Туриловым

Книга Песнь Песней с толкованиями Филона Карпафийского, Ипполита Римского и Григория Нисского.

ОИДР 171 (220), л. 21 — СК, № 357; СК-2. Прил. 1. С. 583; изд.: *Алексеев А. А.* Песнь песней в древней славяно-русской письменности. СПб., 2002.

Чуд. 8 (1126) — *Протасьева* (Чуд.). С. 8; лит.: *Алексеев А. А.* К истории русской переводческой школы XII в. // ТОДРЛ. Л., 1988. Т. 41. С. 157; *Вздорнов.* С. 80.

«Соломоново».

Изб. 1073 (4), л. 28 б. «Соломоне» («Мьрзость Господеви путие развращени, прияти же ему вьси непорочьнии...»); изд.: Изборник 1073 г. Л. 28б-в.

Изб. 1073 (4), л. 36в. «Соломоне» («Седмишьды падется правьдьныи и въстанеть...»); изд.: Изборник 1073 г. Л. 36в—г.

Изб. 1073 (4), л. 46б. «Соломоне» («Отъкрываеть своя грехы доброразумивыи в съборе...»); изд.: Изборник 1073 г. Л. 46б.

Изб. 1073 (4), л. 64г. «Соломоне» («Малы наказани бывъше святии и велику благодеть приимут...»); изд.: Изборник 1073 г. Л. 64г—65а.

Изб. 1073 (4), л. 76б. «Соломоне» («Богатеють же правьдьнии богатьствомь нечьстивыих...»); изд.: Изборник 1073 г. Л. 76б.

Изб. 1073 (4), л. 82а. «Соломоне» («Творити правьдьно и истиновати въгодьно...»); изд.: Изборник 1073 г. Л. 82а.

Изб. 1073 (4), л. 103б («Вься дела Господня с правдою...»); изд.: Изборник 1073 г. Л. 103б.

Книга Премудрости Соломона.

Тр. 15 (639), л. 8 об. «От премудрости Соломоня» («Сие ты премудрость проповежь, да премудрость тебе послушаеть...»); изд.: Мерило праведное. С. 16—20.

Книга Притч Соломона.

РНБ, Q.п.I.18 (353), л. 172 об. («Трое есть еже не мощьно ми разумети...»); изд.: Сб. толкований. Л. 172—176.

«От Еклисиаста с екисисеньемь» [с толкованием].

РНБ, Q.п.I.18 (353), л. 152. Фрагмент («Чьстно мало мудрости паче славы великы безумьиа...»); изд.: Сб. толкований. Л. 152—153.

Книга премудрости Иисуса, сына Сирахова.

Изб. 1073 (4), л. 28в. «Сирахово» («Не рьци: Бог мя есть създал...»); изд.: Изборник 1073 г. Л. 28в.

Изб. 1073 (4), л. 36г. «Сирахово» («Омываяися от мьртвьца и пакы прикасаяся к нему...»); изд.: Изборник 1073 г. Л. 36г.

Изб. 1073 (4), л. 41б. «Сирахово» («Възърите на пьрвыя роды и видите, къто верова к Господу...»); изд.: Изборник 1073 г. Л. 41б.

Изб. 1073 (4), л. 65а. «Сирахово» («Вьсе, елико нанесеть ти ся, приими и въпремену съмерения твоего търпи...»); изд.: Изборник 1073 г. Л. 65а—б.

Изб. 1073 (4), л. 76б. «Сирахово» («Събирая и от душа своея събираеть...»); изд.: Изборник 1073 г. Л. 76б—в.

Изб. 1073 (4), л. 82а. «Сирахово» («Требу полагая и от неправьдьныих требу огнушену...»); изд.: Изборник 1073 г. Л. 82а—б.

Изб. 1073 (4), л. 103б. «Сирахово» («Творяи злая въвалиться въ ня...»); изд.: Изборник 1073 г. Л. 103б—в.

Изб. 1076 (5), л. 182—187 об., 184—141 об., 158—181 об., 142—157 об., 80—85. Фрагмент («Вьсяка мудрость от Господа...»); изд.: Изборник 1076 г. С. 309—427, 753—793; лит.: *Пичхадзе А. А.* Книга Иисуса Сирахова в Изборнике 1076 года // Лингвистическое источниковедение и история русского языка. М., 2003. С. 7—26.

Изб. 1076 (5), л. 268. Фрагмент («Делатель пианица не об[огат]еeть...»); изд.: Изборник 1076 г. С. 685—686; 823—824.

Тр. 15 (639), л. 18. об. «Слово Сирахово на немилостивые князи, иже не в правду судять...» («Слышите, князи, и разумейте, внушите, держащии власть...»; изд.: Мерило праведное. С. 36—37.

Книга пророка Исаии.

Изб. 1073 (4), л. 28а. «Исаиево» («Приближають ми ся людие си, но устьнами мя чьтуть, сердце же их далече...»); изд.: Изборник 1073 г. Л. 28а—б.

Изб. 1073 (4), л. 36в. «Исаиево» («Горе безаконьнику, зълая по делом руку его...»); изд.: Изборник 1073 г. Л. 36в.

Изб. 1073 (4), л. 41а. «Исаиино» («Възиштете Господа и егда обретъше и призывайте...»); изд.: Изборник 1073 г. Л. 41а—б.

Изб. 1073 (4), л. 56б. «Исаиино» («Горе привлачаштиим грехы своя акы ужьмь...»); изд.: Изборник 1073 г. Л. 56б.

Изб. 1073 (4), л. 65в. «Исаиино» («Ныня въстеню и утешуся сам...»); изд.: Изборник 1073 г. Л. 65в—г.

Изб. 1073 (4), л. 76б. «Исаиино» («Аз есмь любяи правьду и ненавидя грабления...»); изд.: Изборник 1073 г. Л. 76в.

Изб. 1073 (4), л. 96б. «Исаиино» («И поставлю юношу князя их...»); изд.: Изборник 1073 г. Л. 96б.

Q.п.I.18 (353), л. 130. «Исаия рече» («Страха ради твоего, Господи, в чреве прияхом...»); изд.: Сб. толкований. Л. 130—131.

Тр. 15 (639), л. 15. «От пророчьства Исаина» («Тако глаголеть Господь: Аз въздвигох с правдою цесаря...»); изд.: Мерило праведное. С. 29—32.

Тр. 15 (639), л. 18. Слово «к немилостивым князем и злым судьям» («Сице глаголет Господь вседержитель: Суд праведен судите...»); изд.: Мерило праведное. С. 35—36.

Ув. 589 (1200), л. 75 («Пророчество Исаино, сына Амосова»).

Ув. 589 (1200), л. 117 («Бысть в лето, в неже умре Озия царь...»).

Соф. 1262 (1473), л. 87в. «Слово пророка Исайи истолковано» («Тако глаголеть Бог: Аще обрящется ягода в грезне, то не погублю грезна...»).

Соф. 1262 (1473), л. 7в, 7г, 8а, 8в, 103г. Выписки с толкованием.

Книга пророка Исаии в редакции Толковых пророчеств.

Муз. 640.2 (139) — СК, № 123.

Книга пророка Иеремии.

Изб. 1073 (4), л. 56б. «Иеремиино» («Сынове безумьни суть, а не съмысльни хытри суть...»); изд.: Изборник 1073 г. Л. 56б.

Изб. 1073 (4), л. 65г. «Иеремиино» («Чада, потърпите от Бога нашьдъшии на вы...»); изд.: Изборник 1073 г. Л. 65г—66а.

Изб. 1073 (4), л. 96б. «Иеремиино» («Тако глаголеть Господь людьм сим: Възлюбиша подвизати нозе свои...»); изд.: Изборник 1073 г. Л. 95б—в.

Соф. 1262 (1473), л. 4г. «Еремьино о новом законе» («Се денье граду ть глаголеть Господь: Завещаю дому Израилеву»).

Книга пророка Иезекииля.

Изб. 1073 (4), л. 82б. «Иезекиилово» («Тако глаголеть Господь: Святителие, преобидящя закон мои...»); изд.: Изборник 1073 г. Л. 82б.

Изб. 1073 (4), л. 103в. «Иезекиилово» («Тако глаголеть Господь: Земля, аште съгрешить ми...»); изд.: Изборник 1073 г. Л. 103в—104г.

Соф. 1262 (1473), л. 8в, 103г. Выписки с толкованием.

Книга пророка Даниила.

Тр. 15 (639), л. 38 об. «Данила пророка суд о Сусане» («Бысть мужь в Вавилоне именемь Яким...»); изд.: Мерило праведное. С. 76—81.

Книга пророка Даниила с толкованием Ипполита.

Изб. 1073 (4), л. 163а. «Иполутово от того еже о Данииили» («Железныим бо голеньм, яже ныне владуть на плесне...»); изд.: Изборник 1073 г. Л. 163а—б.

Чуд. 12 (66), л. 68 об. «Того же. От Данила съказание о видении 4» («В лето вьторое царьства Навуходоносора сън виде Навуходоносор...»); изд.: *Срезневский И. И.* Сказания об Антихристе в славянских переводах с замечаниями о славянских переводах творений св. Ипполита: Разбор книги о них К. И. Невоструева. СПб., 1874. С. 5—14.

Чуд. 12 (66), л. 87. «Видение четвьртое Данила пророка о образе и о трех отроцех» («В лето осмое на десяте Навуходоносор царь сътвори образ злат...»); изд.: *Срезневский И. И.* Сказания об Антихристе в славянских переводах... С. 14—35.

РНБ, Q.п.I.18 (353), л. 124. «О видении Данилове» («Видение, еже виде пророк Данил: И се четыре велиции ветри...»); изд.: Сб. толкований. Л. 124.

Книга пророка Осии.

Изб. 1073 (4), л. 65в. «Осиино» («Почьто премълчасте о нечьстии и плоды ея объимасте...»); изд.: Изборник 1073 г. Л. 65в.

Изб. 1073 (4), л. 96б. «Осиино» («Въцаришася, но не мною власть имеша...»); изд.: Изборник 1073 г. Л. 96б.

Изб. 1073 (4), л. 104г. «Осиино» («Рать на чады неправьды придеть, наказает их...»); изд.: Изборник 1073 г. Л. 104г.

Книга пророка Амоса.

Соф. 1262 (1473), л. 8а. Выписка с толкованием.

Книга пророка Ионы.

Соф. 1262 (1473), л. 7г. Выписка с толкованием.

Книга пророка Михея.

Изб. 1073 (4), л. 40г. «Михеино» («Поведано ти есть, человече, что е добро...»); изд.: Изборник 1073 г. Л. 40г—41а.

Соф. 1262 (1473), л. 8г. Выписка с толкованием.

Книга пророка Наума.

Изб. 1073 (4), л. 65б. «Наумово» («Благ Господь търпящиим его в днь скърбныи...»); изд.: Изборник 1073 г. Л. 33б—в.

Книга пророка Аввакума.

Тр. 15 (639), л. 19. «Слово Амбакума пророка на обидящая и насильствующая» («Видите обидливии чюдитеся чюдеси...»); изд.: Мерило праведное. С. 37—38.

Соф. 1262 (1473), л. 7г, 8г. Выписки с толкованиями.

Книга пророка Софонии.

Соф. 1262 (1473), л. 4г, 7г. Выписки с толкованием.

Книга пророка Захарии.

Изб. 1073 (4), л. 41а. «Захариино» («Сице глаголеть Господь: Вься дьржаи там суд правьдьн...»); изд.: Изборник 1073 г. Л. 41а.

Соф. 1262 (1473), л. 7г. Выписка с толкованием.

Книга пророка Малахии.

Изб. 1073 (4), л. 82б. «Малахиино» («Вы святителе, хуляштеи имя мое, вьносите грабления...»); изд.: Изборник 1073 г. Л. 82б.

Паремейник см.: Богослужебные книги.

Новый Завет

Евангелие-тетр. [4]

Син. 404 (51). «Галицкое евангелие» — СК, № 53; СК-2. Прил. 1. С. 562—563.

БАН, 4.9.1, отр. (87) — СК, № 69.

БАН, 4.9.2, отр. (88) — СК, № 70.

Тип. 1 (90) — СК, № 72; Кат. РГАДА. С. 55—57.

Тип. 2 (496). «Явилово евангелие» — СК-2, № 244.

Син. 742 (543) — СК-2, № 297.

БАН, 34.5.20 (632),[5] «Микулино евангелие» — СК-2, № 298.

Рум. 117 (698) — СК-2, № 293.

НБ Моск. ун-та 2 Bg 42 (704) — СК-2, № 307.

Тр. III 6 (806), «Первое Евангелие Никона Радонежского» — СК-2, № 303.

РНБ, F.п.I.14 (1014) — СК-2, № 308.

Пог. 21 (1017) — СК-2, № 309.

Соф. 9 (1018) — СК-2, № 311.

Тип. 3 (1023) — СК-2, № 269.

Рог. 136 (1316) — СК-2, № 320.

Евангелие от Матфея.

Изб. 1073 (4), л. 88в. «От того, еже от Матфеа» («Елико бо аще кто благодеть прииметь...»); изд.: Изборник 1073 г. Л. 88в—89б.

РНБ, Q.п.I.18 (353), л. 47 об. «Евангелие от Матфея» («В оно время слышав Иоан в узилищи дела Христова...»); изд.: Сб. толкований. Л. 47—48.

Соф. 1262 (1473), л. 64а. Толкование на Евангелие от Матфея («В оно время посла Иисус 12 ученик своих...»).

Соф. 1262 (1473), л. 77а. Толкование на Евангелие от Матфея («Вниде Иисус в церковь Божию и изгна вся продающая...»).

Евангелие от Матфея с толкованиями Феофилакта Болгарского.

БАН, 4.9.11, отр. (259).

Евангелие от Марка.

РНБ, Q.п.I.18 (353), л. 153. Толкование на Евангелие от Марка («В оно время призва Иисус вьсь народ: Послушайте мене вси...»); изд.: Сб. толкований. Л. 153—153 об.

Соф. 1262 (1472), л. 77б. Толкование на Евангелие от Марка («В оно время придоша паки в Ерусалим, и вниде Иисус в церковь...»).

Евангелие от Луки.

Изб. 1076 (5), л. 268 об. Фрагмент («Рече Господь: Блюдете себе...»); изд.: Изборник 1076 г. С. 686, 823—824.

---

[4] Евангелия, упомянутые в ПС под № 427, 1016, 1024, 1315, 1318, 1319 и 1321, датируются XV в. СК-2. С. 753—759. Евангелие под № 561 см. Евангелие-апракос СК-2, № 176.

[5] В ПС ошибочно указан шифр 34.5.40.

РНБ, Q п I 18 (353), л 54 «От Лукы» (с толкованием) («В оно время в лето 15 владущю Тиверию цесарю »), изд Сб толкований Л 54—59

Соф 1262 (1473), л 50а Толкование на Евангелие от Луки («В оно время, егда приближишася Иисус »)

Соф 1262 (1473), л 65а Толкование на Евангелие от Луки («В оно время, егда приближишася Иисус »)

Соф 1262 (1473), л 77г Толкование на Евангелие от Луки («В оно время вшьд Иисус в церковь, начат изгонити продающая »)

Евангелие от Иоанна

Тр 15 (639), л 41 Фрагмент («Иисус иде в гору Елеоньскую, заутра же паки приде в церковь »), изд Мерило праведное С 81—82

Ув 589 (1200), л 23 Фрагмент («В оно время слишав Иоан в узилищах »)

Соф 1262 (1473), л 4г Иоанна Богослова «О святемь дусе» («Имже убо образомь извещаемое слово »)

Соф 1262 (1473), л 77г Толкование на Евангелие от Иоанна («В оно время прииде Иисус паки в Ерусалим и обрете продающая »)

Соф 1262 (1473), л 107в Толкование на Евангелие от Иоанна («Аминь, глаголю вам, не входяи дверми в двор »)

Евангелия от Иоанна, Луки и Матфея с толкованиями Феофилакта Болгарского.

Пог 175 (ПС нет) — СК-2, № 324

Евангелие.

Изб 1073 (4), л 37б «Еуаггелииское» («Егда нечистыи дух изидеть от человека »), изд Изборник 1073 г Л 37б

Изб 1073 (4), л 66а «Еуаггелииское» («Рече Господь, яко въсплачете и рыдаете вы, мир же вьсь въздрадуеться »), изд Изборник 1073 г Л 66а—б

РНБ, Q п I 18 (353), л 4 об «От Евангелия» [с толкованием] («Рече Господь Идеже будете два или трье съвъкуплени в имя мое »), изд Сб толкований Л 4 об

РНБ, Q п I 18 (353), л 24 об «А се от Евангелья с тълкъмь» («Рече Господь Изиде сеяи сеят и въсеявъщю ему доброе семя »), изд Сб толкований Л 24

РНБ, Q п I 18 (353), л 40 «От Евангелия» (с толкованием) («Рече Господь Отец мои делатель есть доже и доселе »), изд Сб толкований Л 40—42

РНБ, Q п I 18 (353), л 44 «Суббота сыропустная Еваггелие» («Вънемлете милостыня ваша »), изд Сб толкований Л 44—45

РНБ, Q п I 18 (353), л 45 «Егда Христос воскреси Лазоря» («Господь рече Тако убо молитеся »), изд Сб толкований Л 44—45

Ув 589 (1200), л 38, отр

РГАДА, собр Антониево-Сийск мон , оп 5, № 1а, отр (ПС нет) — СК, № 152

Евангелие-апракос.[6]

РНБ, F п I 5 (3) «Остромирово евангелие» — СК, № 3, лит *Пуцко В Г* 1) Функциональная роль и художественная концепция декора Остромирова евангелия // Palaeobulgarica — Старобългаристика 1983 № 1 С 21—34, 2) Этюды об Остромировом евангелии I Византий-

---

[6] Евангелия апракос, упомянутые в ПС под № 558, 605, 695, 697, 788, 792, 795, 796, 801, 802, 923, 935, 939, 949, 964 975, 984, 1308 1310, 1421, 1422, 1423 и 1425, датируются XV в Рукописи под № 689 и 788 см под № 270 Сообщено А А Туриловым

ские и западные элементы иконографии миниатюр // Преслав Варна, 1983 Сб 3 С 27—68, 3) Этюды об Остромировом евангелии (Инициалы) // Etudes balkaniques 1981 N 4 S 70—91, 4) Славянская письменность и развитие книжного искусства домонгольской Руси // Проблемы изучения культурного наследия М , 1985 С 65—73, 5) Остромирово евангелие и декор глаголической книги X—XI вв // Palaeobulgarica — Старобългаристика 1988 № 2 С 66—74, 6) Эмальерный стиль в художественном оформлении киевских рукописей XI в // Книжные центры Древней Руси XI—XVI вв СПб , 1991 С 32—37, *Мурьянов М Ф* К истории культурных связей Древней Руси по данным календаря Остромирова евангелия // Древнейшие государства на территории СССР Материалы и исследования 1982 г М , 1984 С 130—138, *Розов Н Н* 1) Об особенностях художественного оформления литургических и певческих рукописных книг // ТОДРЛ Л , 1985 Т 38 С 424—428, 2) Остромирово евангелие как памятник истории русского искусства // Исследование памятников письменной культуры в собраниях и архивах Отдела рукописей и редких книг Сб науч трудов [ГПБ] Л , 1985 С 5—10, *Загребин В М* Палеографические наблюдения над экфонетическими знаками Остромирова евангелия // Динамика русского слова Межвузовский сб статей к 60-летию проф В В Колесова СПб , 1994 С 101—107

Муз 1366 (6) «Архангельское евангелие» — СК, № 6, изд Архангельское евангелие 1092 года Исследования Древнерусский текст Словоуказатели М , 1997, лит *Калугин В В* «Кончах в лето 6600» // Книжные сокровища мира Из фондов Гос библиотеки СССР им В И Ленина / Сост Е И Левит М , 1989 Вып 1 С 7—23, Архангельскому евангелию 1092 года — 900 лет Матер науч конф М , 1995

РНБ, F п I 58, отр (17) «Куприяновские» или «Новгородские» листки — СК, № 12, лит *Мошин В* Новгородски листићи и Остромирово јеванђеље // Археографски прилози Београд, 1983 № 5 С 7—64

Рум 103 (53) — СК, № 55 «Добрилово» или «Симеоново» евангелие — СК, № 55, лит *Попова О С* Русская книжная миниатюра XI—XV вв // Древнерусское искусство Рукописная книга М , 1983 Сб 3 С 23, *Щапов Я Н* Новое о русском книгописце Добре, современнике «Слова о полку Игореве» // «Слово о полку Игореве» и его время М , 1985 С 375—384, *Столярова 1998* С 293—294

Син 1203 (53) «Мстиславово евангелие» — СК, № 51, лит [Рец на кн Апракос Мстислава Великого М , 1983 *Феринци И И* // Материалы и сообщения 1984 Т 16 237—242, *Чешко Е В* // ВЯ 1985 № 2 С 142—145, *Vrana J* // Slovo 1985 Br 35 S 190—192, *Тот И Х* // Studia Slavica 1986 Т 31, fasc 3/4 S 393—400], *Попова О С* Русская книжная миниатюра X—XV вв // Древнерусское искусство Рукописная книга М , 1983 Сб 3 С 20—22, *Жуковская Л П* Несколько страничек из истории филологической науки Русские академики и издание Мстиславова евангелия // Восточные славяне Языки История Культура М , 1985 С 249—252, *Калугин В В* Запись Наслава на Мстиславовом евангелии и древнерусская лексика книжного дела // Древнерусский литературный язык в его отношении к старославянскому М , 1987 С 111—117, *Пуцко В Г* Эмальерный стиль в ху-

дожественном оформлении киевских рукописей XI в. // Книжные центры Древней Руси. XI—XVI вв. СПб., 1991. С. 42—43.

Син. 1003 (56). «Юрьевское евангелие» — СК, № 52; лит.: *Пуцко В.* 1) Художественный декор Юрьевского евангелия // Byzantinoslavica. 1979. N 1. S. 7—21; 2) Славянская письменность и развитие книжного искусства домонгольской Руси // Проблемы изучения культурного наследия. М., 1985. С. 71.

БАН, 4.5.2, отр. (80) — СК, № 149.

БАН, 4.5.22, отр. (81) — СК, № 115.

Тип. 6 (82) — СК, № 67; Кат. РГАДА. С. 52—54.

Рум. 104 (137) — СК, № 145.

Унд. 962, отр. (138) — СК, № 144.

БАН, 24.4.7, отр. (145) — СК, № 151.

Пог. 11 (146) — СК, № 142; Кат. Пог. Вып. 1. С. 27.

Соф. 1 (147). «Пантелеймоново евангелие» — СК, № 146; лит.: *Столярова Л. В.* К вопросу о происхождении «Пантелеймонова евангелия» конца XII—начала XIII в. // Проблемы истории и культуры. Ростов, 1993. С. 13—32; *Столярова 1998*. С. 291—293.

РНБ, F.п.I.7 (179) — СК, № 117; лит.: *Попова О. С.* Русская книжная миниатюра XI—XV вв. // Древнерусское искусство: Рукописная книга. М., 1983. Сб. 3. С. 22—23.

РНБ, F.п.I.64 (184) — СК, № 179; лит.: *Столярова 1998*. С. 301—302.

Унд. 964, отр. (196) — СК, № 196 и НБ Моск. ун-та, Ag 80 (279) — СК, № 197.

Арх. соб. 1 (197) — СК, № 198.

Яр. муз. 15690 (208) — СК, № 199.

Волок. 1 (230) — СК, № 335.

Хлуд. 170 д (231) — СК, № 338.

Археогр. ком. 159, отр. (255) — СК, № 143.

Рум. 106 (257) — СК, № 337.

Щук. 6, отр. (260) — СК, № 237.

Пог. 13 (262) — СК, № 241; Кат. Пог. Вып. 1. С. 28—29.

РНБ, Q.п.I.1. (263) — СК, № 144.

РНБ, F.п.I.6 (264) — СК, № 238; СК-2. Прил. 1. С. 572—573.

РНБ, F.п.I.13 (265) — СК, № 232; СК-2. Прил. 1. С. 572.

РНБ, F.п.I.66 (266) — СК, № 239; СК-2. Прил. 1. С. 573.

РНБ. F.п.I.118 (267) — СК, № 240.

РНБ, F.п.I.96, отр. (268) — СК, № 250.

Бычк. 3665, отр. (269) — СК, № 151.

ОЛДП, F.92/1, отр. (270) — СК-2, № 163, Муз. 1417 (689) — СК-2, № 162 и Барс. 46, отр. (788) — СК-2, № 161.

Тит. 380, отр. (271) — СК, № 251.

Тит. 381, отр. (272) — СК, № 242.

Тип. 7 (276) — СК, № 243; Кат. РГАДА. С. 94—96.

РС 816 (277) — СК, № 233; Кат. РГАДА. С. 96—97.

РС 817, отр. (278) — СК, № 252; Кат. РГАДА. С. 97—98.

Муз. 11101, отр. (ПС нет) — СК, № 343.

БАН, 4.9.4, отр. (418) — СК, № 441.

РНБ, F.п.I.10 (419) — СК, № 435.

РНБ, F.п.I.57 (420) — *Граншрем* (Описание). С. 31.

Пог. 12, отр. (421). «Полоцкое евангелие» — СК, № 195; Кат. Пог. Вып. 1. С. 27—28 и Унд. 962, отр. (138) — СК, № 194; лит.: *Шулаева Д. П.* 1) К вопросу о датировке и локализации отрывка из Евангелия-апракоса Унд. 962 (ГБЛ) // Проблемы исторического языкознания. Вып. 5. История русского языка. Среднерусский период: Межвуз. сб. Л., 1982. С. 148—152; 2) Пропуск буквы «и» в рукописном памятнике XIII века (Рукопись ГПБ Пог. 12) // Проблемы развития языка: Лексические и грамматические особенности древнерусского языка: Межвуз. науч. сб. Саратов, 1984. С. 155—159.

Соф. 6 (422) — СК, № 436; лит.: *Турилов.* С. 493.

Яр. муз. 15718 (428). «Федоровское евангелие» — СК-2, № 130.

Лих. 298/1, отр. (438) — СК, № 426; лит.: *Турилов.* С. 492.

Владимиро-Сузд. музей-заповедник, В 4107 (2) (473) — СК-2, № 224.

Син. 740 (480) — СК-2, № 111.

БАН, 34.5.22 (486). «Пантелеймоново евангелие» — СК-2, № 115.

Хлуд. 29 (488) — СК-2, № 116.

Соф. 2 (490) — СК-2, № 114.

Археогр. ком. 189 (494). «Сийское евангелие» — СК-2, № 119 и Государственный Русский музей, Др. Гр. 8 (ПС нет) — СК-2, № 120.

Тр. III (498). «Евангелие Симеона Гордого» — СК-2, № 59.

Син. 67 (507). «Переяславское Евангелие» — СК-2, № 140.

Син. 70 (508) — СК-2, № 141.

Син. 68 (512). «Галическое Евангелие» — СК-2, № 142.

Син. 69 (513) — СК-2, № 143.

Тип. 8 (514) — СК-2, № 144.

Соф. 3 (517) — СК-2, № 145.

РНБ, F.п.I.90 (559) — СК-2, № 225.

РНБ, F.п.I.18 (561. Евангелие-тетр) — СК-2, № 176.

Тип. 15 (569) — СК, № 437; Кат. РГАДА. С. 107—109.

Рум. 108 (579) — СК-2, № 99.

Ув. 293 (580) — СК-2, № 123.

ГТГ К 5348 (581) — СК-1, № 147.

РГБ, собр. материалов из Дворцовых библиотек, № 183, отр. (605) — СК-2, № 122 и Барс. 47, отр. (931) — СК-2, № 121.

Овч. 1 (606) — СК-2, № 126.

Рум. 107 (607) — СК-2, № 102.

Рум. 109 (608) — СК-2, № 127.

Тихомир. 1 (610). «Друцкое Евангелие» — СК-2, № 187.

Больш. 434 (627) — СК-2, № 125.

Рум. 113 (628). «Микитино Евангелие» — СК-2, № 135.

НБ Моск. ун-та 2 Bg 45 (631) — СК-2, № 206.

Арханг. Д 1 (686) — СК-2, № 148.

Больш. 17 (687) — СК-2, № 160.

Муз. 4432 (688) — СК-2, № 207.

Рум. 111 (691) — СК-2, № 164.

Рум. 112 (692). «Луцкое евангелие» — СК-2, № 165.

Тр. 5 (693) — СК-2, № 166.

Унд. 1206 (694) — СК-2, № 167.

Син. 401 (696) — СК-2, № 101.

Рум. 110 (785) — СК-2, № 181.

Рум. 114 (786) — СК-2, № 198.

Тр III 2 (787) — СК-2, № 182
Воскр 2, перг (789) — СК-2, № 201
Музейск 3450 (791) — СК-2, № 132
Син 64 (793) — СК-2, № 106
Син 65 (794) — СК-2, № 178
Ув 269 (797) — СК-2, № 190
Хлуд 3 д, отр (798) — СК-2, № 203
Черт 81 (799) — СК-2, № 204
Черт 236 (800) — СК-2, № 109
НБ Моск ун-та 1367 (803) «Евангелие князя Горчакова» — СК-2, № 185
БАН, 4 9 5, отр (922) — СК-2, № 147
БАН, 12 7 20, отр (924) — СК, № 440
БАН, 16 4 10, отр (925) — СК-2, № 216
БАН, 4 9 48, отр (926) — СК-2, № 226
БАН, 24 4 3, отр (927) — СК-2, № 227
Тек пост 1166, отр (929) — СК-2, № 149
Музейск 3448 (932) — СК-2, № 151
Музейск 3651 (933) — СК-2, № 146
Ув 379 (936 Евангелие и апостол) — СК-2, № 61
Хлуд 30 (937) — СК-2, № 133
РНБ, F п I 8 (942) — СК-2, № 175
РНБ, F п I 9 (943) — СК-2, № 113
РНБ, F п I 11 (944) — СК-2, № 168
РНБ, F п I 12 (945) — СК-2, № 208
РНБ, F п I 15 (946) — СК-2, № 169
РНБ, F п I 16 (947) — СК-2, № 136
РНБ, F п I 17 (948) — СК-2, № 170
РНБ, F п I 52, отр (950) — СК-2, № 183
РНБ, F п I 53, отр (951) — СК-2, № 199
РНБ, F п I 61 (952) — СК-2, № 171
РНБ, F п I 65, отр (953) — СК-2, № 213
РНБ, F п I 97, отр (954) — СК-2, № 138
Бычк 3668, отр (956) — СК-2, № 226
Вяз F 124/2, отр (957) — СК-2, № 128
Кир -Бел 1 (1) (958) — СК-2, № 108
Пог 15 (959) — СК-2, № 200
Пог 16 (960) — СК-2, № 105
Пог 17 (961) — СК-2, № 173
Соф 4 (962) — СК-2, № 174
Соф 5 (963) — СК-2, № 129
Соф 8 (965) — СК-2, № д20
Соф 22а, отр (966) — СК-2, № 184
Тип 9 (971) — СК-2, № 154
Тип 11 (972), без нач — СК-2, № 192
Тип 12 (973) — СК-2, № д15
Тип 10 (974) — СК-2, № 103
Тип 16 (976) — СК-2, № 155
Тип 18 (977) — СК-2, № 156
Тип 19 (978) — СК-2, № 134
Тип 20 (979) — СК-2, № 157
Тип 21 (980) — СК-2, № 158 и Тип 182в, отр (983) — СК-2, № 212

Тип 22 (981) — СК-2, № 159
РО МГАМИД 759 (982) — СК-2, № 180
Вологод муз 526 (985) — СК-2, № д18
ИРЛИ, Отд пост , оп 25, № 3, отр (987) — СК, № 434
РНБ, О п I 13, отр (1015) — СК-2, № 172
Вологод собр 1 (1295) — СК-2, № 195 и Пог 25, отр (1424) — СК-2, № 196
Беляев 62, отр (1303) — СК-2, № 193 и Унд 1275, отр (1311) — СК-2, № 194
Егор 108 (1306) — СК-2, № 107
Муз 8220 (1307) — СК-2, № 197
Тр III 3 (1309) «Евангелие Хитрово» — СК-2, № 186, лит *Смирнова Э С* Миниатюристы Евангелия Хитрово // Хризограф Сб статей к юбилею Г З Быковой М , 2003 С 107—127
Син 66 (1312) — СК-2, № 202
НБ Казан ун-та 2072 (1314) — СК-2, № 153
Пог 25, отр (1424) — СК-2, № 196
ИРЛИ, Отд пост , оп 25, № 30, без кон (Прил , № 21) — СК-2, № 152
Музейск 4, отр (Прил , № 43) — СК-2, № 228
Музейск 6, отр (Прил , № 44) — СК-2, № 218
БАН, Устюжск собр , 89 (ПС нет) — СК-2, № 100
Щук 10а, отр (ПС нет) — СК-2, № 191.
Историко-культур музей-заповедник КП, № 35722/РК 128, отр (ПС нет) — СК-2, № 211
Муз 11101, отр (ПС нет) — СК, № 343
РГБ, Архив Никона, архиеп , картон 14, № 16, отр (ПС нет) — СК-2, № 442
БАН, собр Колобова, 617а (ПС нет) и Муз 763 (ПС нет) — СК-2, № д13 и д14
РНБ, F п I 99 (ПС нет, «Евангелие Верковича») — СК-2, № д16
Забел 702а (ПС нет) — СК-2, № д19
Муз 3180 (ПС нет) — СК-2, № д21
Тип 246/2, отр (ПС нет) — СК-2, № д28
Науч библ Томского ун-та, ОРРК, В-21059, отр (ПС нет) — СК-2, № д29

Евангелие учительное см Константин Болгарский (раздел IV)

Апостол.[7]

БАН, 45 8 128, отр (893) — СК-2, № 28
Пог 27 (906) — СК-2, № 25
Тип 26 (914) — СК-2, № 27

Апостол толковый.[8]

Син 7 (181) — СК, № 175, лит *Столярова* Свод С 113—115
Пог 30 (784) — СК-2, № 56

Апостол-апракос.[9]

Щук 890 (228) — СК, № 328
РНБ, Q п I 5 (247) — СК, № 429
РНБ, F п I 81, отр (248) — СК, № 224

---

[7] Апостолы, упомянутые в ПС под № 557, 1299, датируются XV в Сообщено А А Туриловым
[8] Толкования на апостолы, упомянутые в ПС под № 1401 датируются XV в Сообщено А А Туриловым
[9] Апостолы, упомянутые в ПС под № 554, 780, 901, 907, датируются XV в Сообщено А А Туриловым

Соф. 32, отр. (249) — СК, № 140.
Барс. 66, отр. (258) — СК, № 225.
РНБ, F.п.I.22 (414) — СК, № 425; лит.: *Вздорнов.* С. 104.
Тип. 23 (415), без нач. и кон. — СК-2, № 33.
Лих., № 298.1 (438) — СК, № 426; СК-2. Прил. 1. С. 587.
Син. 722 (479) — СК-2, № 29.
Син. 15 (482) — СК-2, № 30.
Тр. III 1 (498), апостол — евангелие — СК-2, № 59.
Пог. 26 (557) — СК-2, № 40.
Егор. 84 (678) — СК-2, № 39.
Хлуд. 33 (680) — СК-2, № 47.
ИРЛИ, Отд. пост., оп. 28, № 1 (683) — СК-2, № 42.
Ув. 317 (779) — СК-2, № 41.
БАН, 4.9.8, отр. (893) — СК-2, № 53.
БАН, 4.9.9, отр. (894) — СК-2, № 44.
БАН, 4.9.10 (895) — СК-2, № 45.
БАН, 4.9.45 (896) — СК-2, № 52.
Арх. соб. 3 (899) — СК-2, № 38.
Воскр. 5, перг. (900) — СК-2, № 37.
Пог. 14 (905) — СК-2, № 43.
Тип. 24 (913), без кон. — СК-2, № 34.
Тип. 25 (914), без нач. и кон. — СК-2, № 36.
Вологод. муз. 10715 (916) — СК-2, № 46.
Ув. 379 (936), апостол и евангелие — СК-2, № 61.
Пог. 28 (1417) — СК-2, № 48.

«А се от Апостола», «От Апостола», «Заповедь Павла апостола», «От апостола» см. раздел XIII.

Послание апостола Иакова.

Изб. 1073 (4), л. 66б. Фрагмент («Блажен муж, иже подъиметь напасть...»); изд.: Изборник 1073 г. Л. 66б.

Послания апостола Петра.

Изб. 1073 (4), л. 37б. Фрагмент («Аште отъбегъше нечистот мирьскыих в разумении Господа нашего...»); изд.: Изборник 1073 г. Л. 37б.

Изб. 1073 (4), л. 66б. Фрагмент («Се бо есть благодеть, аште съвести ради Божия тьрпить...»); изд.: Изборник 1073 г. Л. 66б—в.

Послания апостола Павла к коринфянам и ефесянам.

Изб. 1076 (5), л. 276. «Апостола Павла» («Не упиваитеся винъмъ, [в н]емьже несть спасения...»); изд.: Изборник 1076 г. С. 684—685, 823—824.

Послание апостола Павла к Тимофею с толкованиями.

РНБ, Q.п.I.18 (353), л. 141. Фрагмент («Чадо Тимофею, се прежне разумеваи, яко в последняя дни настануть времена бедне...»); изд.: Сб. толкований. Л. 141—149.

Апокалипсис с толкованиями Андрея Кесарииского.[10]

Никол. 1 (73) — СК, № 223.
Тр. 119 (776), л. 1об. — СК-2, № 3.
Ув. 81 (777) — СК-2, № 4.
Рум. 8 (891) — СК-2, № 1.

---

[10] Апокалипсис, упомянутый в ПС под № 1297, датируется XV в. См. СК-2. С. 759.

II БОГОСЛУЖЕБНЫЕ КНИГИ[11]

Богородичник.

Егер 1 (1331) — СК-2, № 69

Ирмологий.

Воскр 28, перг (63) — СК, № 120

Тип 149 (96) — СК, № 121, Кат РГАДА С 59—61, лит *Столярова* Свод С 99

РНБ, Q п I 75 — отр (97) — СК, № 203 и Григ 37, отр 199 — СК, № 202

Пог 55, отр (296) — СК, № 267

Син 932 (499) — СК-2, № 339

РНБ, Q п I 65, отр (1036) — СК-2, № 341

Тип 150 (1037) — СК, № 122, Кат РГАДА С 57—59

Тр 19 (1328) — СК-2, № 340

Канонник.

Ув 451 (1040) — СК-2, № 349

РНБ, О п I 6 (1042) — СК-2, № 348

Кондакарь.

РНБ, Q п I 32 (36) и Одесская гос науч библ 1/93, «Благовещенский кондакарь» — СК, № 153 и 154

ОИДР 107 (64) — СК, № 124 и Пог 43 (98) — СК, № 125

Тр 23 (140) — СК, № 204

Усп 9 (178) — СК, № 173, лит *Столярова* Свод С 106

Син 777 (299) — СК, № 205

ГТГ К-5349, л 24 об (383) — СК, № 50

Минеи (неустановленного типа).[12]

Соф 927, отр (319) — см Минея служебная

Соф 198, март (521) — *Куприянов* С 67, *Гранстрем* (Описание) С 33—34, лит *Вздорнов* С 57, *Столярова 1998* С 350—351, *Столярова* Свод С 297—298

Соф 189, октябрь (524) — *Гранстрем* (Описание) С 34, лит *Вздорнов* С 57, *Столярова 1998* С 351—352

Соф 208, июль (1072) — *Гранстрем* (Описание) С 48

РНБ, F п I 34, ноябрь (1081) — *Гранстрем* (Описание) С 48

Минея праздничная.[13]

Тип 131, сентябрь—февраль (100) — СК, № 76, СК-2 Прил 1 С 565—566, *Верещагин Е М* Наблюдения над языком и текстом архаичного источника Ильиной книги // Лингвистическое источниковедение и история русского языка М , 2003 С 75—120

Тип 98, декабрь—январь (156 — минея служебная) — СК, № 207, СК-2 Прил 1 С 569

Тип 100, январь (173 — минея служебная) — СК, № 77, Кат РГАДА С 61—62

Син 895, февраль—август (182 — трефологий) — СК, 176, СК-2 Прил 1 С 567—568

---

[11] При классификации богослужебных книг я с благодарностью учел рекомендации рецензента О П Лихачевой

[12] Минея, упомянутая в ПС под № 832, датируется XV в Сообщено А А Туриловым

[13] Минеи упомянутые в ПС под № 1336, 1438, 1439, датируются XV в Сообщено А А Туриловым

Соф 382, май—август (434) — СК, № 454, СК-2 Прил 1 С 589
Соф 907а, отр (437) — СК, № 455
Рум 483 1, отр (641)
Музейск 1071 (828) — *Щепкина Протасьева* С 195
Музейск 3473 (878 — трефологий) — *Щепкина Протасьева* С 199, лит *Столярова* Свод С 421
РНБ, F п I 37 (1048) — СК-2, № д35
Тип 130, ноябрь—январь (1059) — СК, № 155, СК-2 Прил 1 С 566
Тип 134, сентябрь—август (1051) — Кат РГАДА С 176—178, лит *Столярова* Свод С 392
Тип 136, сентябрь—апрель, июль—август (1052) — Кат РГАДА С 178—179, лит *Столярова* Свод С 418
ОЛДП, Q 180, отр (1064 минея) — СК-2, № д37
Пог 56, отр (1078) — Кат Пог Вып 1 С 51
РС 818, отр (ПС нет) — Кат РГАДА С 179—180
Тип 133 (ПС нет) — СК-2, № д36

Минея служебная [14]

Тип 84, сентябрь (7) — СК, № 7, Кат РГАДА С 37—40, лит *Столярова* Свод С 42—49
Тип 89, октябрь (8) — СК, № 8, Кат РГАДА С 32—34, лит *Столярова* Свод С 49—51
Тип 91, ноябрь (9) — СК, № 9, Кат РГАДА С 34—37, лит *Столярова* Свод С 51—55
Соф 202, май (10) «Путятина минея» — СК, № 21, изд *Щеголева Л И* Путятина минея (XI век) в круге текстов и истолкований 1—10 марта М , 2001 Лит *Розов Н Н* Об особенностях художественного оформления литургических и певческих рукописных книг // ТОДРЛ Л , 1985 Т 38 С 429—430, *Пуцко В Г* Византия и становление искусства Киевской Руси // Южная Русь и Византия Киев, 1991 С 79—98, *Матвеенко В А , Щеголева Л И* О реконструкции протооригинала Путятиной минеи // Резюме сообщений XVIII Международный конгресс византинистов [М], 1991 Т 2 С 741—742, *Щеголева Л И* «Путятина минея» от текста к истолкованию // Герменевтика древнерусской литературы М , 1992 Сб 5 С 413—497 (с изд службы св Пелагие), *Нечунаева Н А* 1) Минейный список XII века на фоне синхронных древних текстов // Русский язык донационального периода СПб , 1993 С 188—198, 2) Майская минея Текст и язык // Динамика русского слова СПб , 1994 С 94—101, *Столярова* Свод С 66
Муз 1337, март, отр (14) — СК, № 20
РНБ, F п I 36, июль (25), «Минея Дубровского» — СК, № 22, СК-2 Прил 1 С 560, изд Das Dubrovskij-Menaum / Edition der Handschrift F п I 36 (RNB) besorgt und kommentiert von M F Mur'janov, hereausgegeben von Hans Rothe Opladen, Wiesbaden, 1999
Тип 99, январь (37) — СК, № 39, СК-2 Прил 1 С 561, лит *Мурьянов М Ф* Страницы гимнографии Киевской Руси // Традиции древнейшей славянской письменности и языковая культура восточных славян М , 1991 С 87—102, 108—129 (изд фрагмента)

---

[14] Служебные минеи упомянутые в ПС под № 435 714 717 719 721 723 1063 1080 1388 1339 1340 и 1442 датируются XV в Сообщено А А Туриловым

Тип 103, февраль (38) — СК, № 40, Кат РГАДА С 42—44
Тип 110, апрель (39) — СК, № 41, Кат РГАДА С 44—46, лит *Столярова* Свод С 31—33, 168
Тип 121, июль (40) — СК, № 42, Кат РГАДА С 46—48, лит *Столярова* Свод С 33—35
Тип 125, август (41) — СК, № 41, Кат РГАДА С 48—49, лит *Столярова* Свод С 61—64
Новг муз 390—391, сентябрь, отр (42) — СК, № 37
БАН, 16 13 54, октябрь, отр (45) — СК, № 38, Кат перг БАН С 8—9
РНБ, Q п I 12, сентябрь—ноябрь (99 — минея праздничная) — СК, № 126
Син 163, январь (101) — СК, № 84, СК-2 Прил 1 С 566, лит *Мурьянов М Ф* Страницы гимнографии Киевской Руси // Традиции древнейшей славянской письменности и языковая культура восточных славян М , 1991 С 75—36, *Столярова* Свод С 101—102
Син 164, февраль (102) — СК, № 85
Тип 104, февраль (103) — СК, № 86, Кат РГАДА С 65—66
Син 165, апрель (104) — СК, № 87
Соф 199, апрель (105) — СК, № 88
Син 166, май (106) — СК, № 89
Соф 203, май (107) — СК, № 90
Син 167, июнь (108) — СК, № 91
Соф 206, июнь (109) — СК, № 92, лит *Столярова* Свод С 172—173
Тип 122, июль (110) — СК, № 93, Кат РГАДА С 66—67, лит *Столярова* Свод С 99
Син 168, август (111) — СК, № 94
Син 159, сентябрь (112) — СК, № 78
Соф 188, сентябрь и октябрь (113) — СК, № 63
Син 160, октябрь (114) — СК, № 80
Син 161, ноябрь (115) — СК, № 81
Син 162, декабрь (115) — СК, № 83
Бычк 3664, сентябрь, отр (135) — СК, № 79
Алекс -Свир 37, май (152) — СК, № 211, СК-2 Прил 1 С 569
Тип 85, сентябрь (153) — СК, № 158, Кат РГАДА С 84—85
Тип 92, ноябрь (154) — СК, № 83, Кат РГАДА С 67—69
Тип 96, декабрь (155) — СК, № 159, Кат РГАДА С 85—86, изд Служебная минея за декабрь в церковнославянском переводе по русским рукописям Gottesdienstmenaum fur dei Monat Dezember nach den slavischen Handschriften des 12 und 13 Jahrhunderts Facsimilie den Handschriften CGADA, f 381, N 96 und N 97 / Hrsg von H Rothe und E M Vereščagin Koln, Weimar, Wien, 1993
Тип 87, сентябрь—октябрь (174) — СК нет, Кат РГАДА С 181—182
БАН, 24 4 22е, август, отр (ПС нет) — СК, № 237
БАН, 4 9 14, январь, отр (306) — СК, № 276
РНБ, Q п I 53, февраль, отр (307) — СК, № 278, лит *Столярова* Свод С 163—164, *Мошкова Турилов* С 52—54
Тип 106, март (309) — СК, № 280, СК-2 Прил 1 С 575—576
Тип 113, май (312) — СК нет, Кат РГАДА С 189—190, лит *Столярова* Свод С 425
ЛГУ, каф , июль, отр (314) — СК нет
Археогр ком 160, декабрь, отр (317) — СК, № 418

Тип. 97, декабрь (318) — СК, № 275; Кат. РГАДА. С. 101—102; см.: Тип. 96, декабрь (155).
Соф. 927, отр. (319, минея) — СК, № 283; СК-2. Прил. 1. С. 576.
БАН, 16.14.13, май (435) — Кат. перг. БАН. С. 106—107; лит.: *Вздорнов.* С. 142. Датируется XV в. Сообщено А. А. Туриловым.
Соф. 204, май (436) — СК, № 282.
Воскр. 17, перг., июль (518) — *Леонид* (Описание). № 41. С. 28; *Амфилохий,* № 17, С. 24—25.; лит.: *Столярова.* Свод. С. 291—292.
БАН, 34.7.5, апрель (567) — Кат. перг. БАН. С. 105—106; *Вздорнов*; С. 120; лит.: *Столярова.* Свод. С. 387—388; *Мошкова, Турилов.* С. 72—73.
Унд. 968, отр. (586) — СК-2, № 239.
БАН, 16.14.10, февраль (714) — Кат. перг. БАН. С. 104. Датируется XV в. Сообщено А. А. Туриловым.
Археогр. ком. 161, январь, отр. (1054) — Кат. перг. БАН. С. 122.
Тип. 101, январь (1056) — Кат. РГАДА. С. 184—185.
Тип. 105, февраль (1057) — Кат. РГАДА. С. 185—186.
Тип. 107, март (1059) — Кат. РГАДА. С. 186—187.
Барс. 1206, апрель (1060).
Тип. 111, апрель (1061) — Кат. РГАДА. С. 187—188; лит.: *Столярова.* Свод. С. 413—414.
Тип. 112, май (1062) — Кат. РГАДА. С. 188—189.
Тип. 116, июнь (1066) — Кат. РГАДА. С. 191—192; лит.: *Калугин 1995.* С. 104—122; *Столярова.* Свод. С. 415—417.
Тип. 117, июнь (1067) — Кат. РГАДА. С. 193.
Тип. 118, июнь (1068) — Кат. РГАДА. С. 193—194.
Тип. 120, июнь—июль (1069) — Кат. РГАДА. С. 194—196.
Унд. 1205, июль (1071) — *Ундольский,* раздел III, № 8. С. 7.
Тип. 123, июль (1069) — Кат. РГАДА. С. 196—197.
Тип. 126, август (1074) — Кат. РГАДА. С. 199—200.
Тип. 127, август (1075) — Кат. РГАДА. С. 198—199.
Пог. 47, октябрь, отр. (1076) — Кат. Пог. Вып. 1. С. 48.
Тип. 90, октябрь (1077) — Кат. РГАДА. С. 182—183; лит.: *Столярова.* Свод. С. 402.
Археогр. ком. 158, ноябрь, отр. (1079) — Кат. перг. БАН. С. 105.
Археогр. ком. 200, ноябрь (1227) — Кат. перг. БАН. С. 104—105.
Тип. 124, июль (1440) — Кат. РГАДА. С. 197—198; лит.: *Столярова.* Свод. С. 403.
Тип. 128, август (1441) — Кат. РГАДА. С. 200—202.
Соф. 193, декабрь (1443) — *Граншрем* (Описание). С. 57.
Тип. 246/1, отр. (ПС нет) — СК-2, № д38.
БАН, 24.4.22д, сентябрь, отр. (Прил., № 49 — ошибочно 24.4.22а) — Кат. перг. БАН. С. 103.
ГММК 3519/879 КП, март, отр. (Прил., № 55).
Ув. 1176/793, март, отр. (ПС XV, № 999; Доп. С. 43).
Кир.-Бел. 359/616 (ПС XV, № 974; Доп. С. 44).

Молитвенник см. Служебник.

Молитвослов и Часослов.

Яр. муз. 15481 (221) — СК, № 387 и Барс. 347, отр. (323) — СК, № 386.

Молитвы заклинательные.

Барс. 2477, отр. (1039).

Обиход церковный.[15]

Рум. 284 (614) — *Востоков,* № 284. С. 404—406.

Соф. 389 (1091) — *Гранстрем* (Описание). С. 49.

Соф. 1052 (1092) — *Гранстрем* (Описание). С. 49.

Октоих изборный.[16]

Соф. 122 (439) — СК, № 284; лит.: *Крашенинникова.* С. 304, 306.

Тип. 67 (ПС 533 — шестоднев) — Кат. РГАДА. С. 137—140; лит.: *Калугин 1995.* С. 104—122; *Столярова Л. В.* Из истории книжной культуры русского средневекового города (X—XVII вв.). М., 1999. С. 105—120; *Столярова.* Свод. С. 298—313.

БАН, 4.9.16, отр. (1093) — Кат. перг. БАН. С. 112.

БАН, 4.9.17а, отр. (1094) — Кат. перг. БАН. С.109—110.

Дмитр. 42, отр. (1095) — Кат. перг. БАН. С. 113.

Барс. 1236, отр. (1098) — *Щепкина, Протасьева.* С. 183.

РНБ, Q.п.I.66, отр. (1104) — *Гранстрем* (Описание). С. 48.

Соф. 123 (1105) — *Гранстрем* (Описание). С. 49; лит.: *Крашенинникова.* С. 304, 306.

Соф. 124 (1106) — *Гранстрем* (Описание). С. 49—50; лит.: *Столярова.* Свод. С. 353—355; *Мошкова, Турилов.* С. 67—71.

Соф. 126 (1108) — *Гранстрем* (Описание). С. 50; лит.: *Крашенинникова.* С. 304—306.

Тип. 74 (ПС 1244 — стихирарь) — Кат. РГАДА. С. 201—202; лит.: *Крашенинникова.* С. 304—306.

Тип. 68 (ПС 1285 — шестоднев) — Кат. РГАДА XV в. Прил. С. 366—367.

Археогр. ком. 122 и 122а, отр. (1288) — Кат. перг. БАН. С. 110—111 и 112.

РС 821, без нач. и кон. (ПС 1210 — сборник богослужебный) — Кат. РГАДА. С. 204—205.

Тип. 75 (ПС 1485 — стихирарь) — Кат. РГАДА. С. 202—204; лит.: *Крашенинникова.* С. 304, 306; *Столярова.* Свод. С. 432—434.

Тип. 182 г, отр. (ПС нет) — Кат. РГАДА. С. 205—206.

Пог. 51, отр. (ПС XV, № 1018; Доп. С. 44) — Кат. Пог. Вып. 1. С. 49—50.

Параклитик.[17]

Муз. 11074, отр. (ПС нет) — СК, № 127.

Тип. 80, без нач. и кон. (ПС 151 — каноны) — СК, № 160; СК-2. Прил. 1. С. 566—567; *Лозовая И. Е.* Древнерусский нотированный параклитик конца XII—начала XIII века: Предварительные заметки к изучению певческой книги // Герменевтика древнерусской литературы. М., 1993. Сб. 6, ч. 2. С. 407—432.

Барс. 1256, отр. (ПС 388 — шестоднев служебный) — СК, № 286.

Соф. 127 (ПС 462 — каноны из октоиха) — СК, № 433.

Муз. 1364 (497) — Музейн. собр.-1. С. 192—194.

Син. 837 (522) — *Горский, Невоструев.* Отд. III, ч. 1, № 419. С. 465—474; лит.: *Столярова.* Свод. 292—295.

Син. 838 (546) — *Горский, Невоструев.* Отд. III, ч. 2, № 420. С. 474—483; лит.: *Калугин 1995.* С. 104—122; *Столярова.* Свод. С. 352—353; *Мошкова, Турилов.* С. 67.

Тип. 78 (ПС 1043 — каноны) — Кат. РГАДА. С. 208—209.

---

[15] Обиход, упомянутый в ПС под № 1343, датируется XV в. Сообщено А. А. Туриловым.

[16] Октоихи, упомянутые в ПС под № 1102, 1103, 1107, 1344, 1348, 1349, 1350, датируются XV в. Сообщено А. А. Туриловым.

[17] Параклитик, упомянутый в ПС под № 1357, датируется XV в. Сообщено А. А. Туриловым.

Тип. 73 (1112) — Кат. РГАДА, С. 206—207; лит.: *Столярова.* Свод. С. 400—402.

Тип. 79 (1432 — каноны) — Кат. РГАДА. С. 207—209.

Тип. 83 (ПС нет) — Кат. РГАДА XV в. Прил. С. 367—339.

Паремейник.[18]

РНБ, Q.п.I.13 (186). «Захарьинский паремейник» — СК, № 181; лит.: *Столярова Л. В.* К истории рукописной книги XIII в. (О месте создания и заказчике Захариинского паремейника 1271 г.) // 40 лет Научному студенческому кружку источниковедения истории СССР. М., 1990. С. 113—121; *Пичхадзе 1991.* С. 147—173; *Столярова.* Свод. С. 125—130.

Унд. 1233, отр. (237) — СК, № 371 и Соф. 53, (отр. (331) — СК, № 372; лит.: *Афанасьева, Шварц.* С. 7—32 (изд. в разночтениях); *Пичхадзе 1991.* С. 147—173.

ОЛДП, F.167, отр. (330) — СК, № 465; СК-2. Прил. 1. С. 590.

РНБ, Q.п.I.20, отр. (376 — триодь постная) — СК, № 288.

Тип. 51 (441) — Кат. РГАДА. С. 218—219; лит.: *Пичхадзе 1991.* С. 147—173; *Столярова.* Свод. С. 408.

Тип. 61 (484) — Кат. РГАДА. С. 126—219 и Син. 172 — *Щепкина, Протасьева.* С. 210; лит.: *Покровский.* С. 149; *Калугин 1991.* С. 46, 49—52, 60; *Пичхадзе 1991.* С. 147—173; *Калугин 1995.* С. 104—122; *Столярова.* Свод. С. 198—213.

Тип. 52 (504) — Кат. РГАДА. С. 130—132; лит.: *Пичхадзе 1991.* С. 147—173; *Столярова.* Свод. С. 271—276.

Рум. 302 (525) — *Востоков.* С. 425—426; лит.: *Михайлов.* С. XCIX—C; *Пичхадзе 1991.* С. 147—173; *Столярова.* Свод. С. 295—296.

Унд. 1207 (536) — *Ундольский.* С. 5; лит.: *Михайлов.* С. XCVI—XCVIII; *Пичхадзе 1991.* С. 147—193.

Рум. 303 (725) — *Востоков.* С. 425—427; лит.: *Михайлов.* С. XCVIII—XCIX; *Пичхадзе 1991.* С. 147—173.

Тр. 4 (726) — *Иларий, Арсений.* Ч. 1. С. 3; лит.: *Пичхадзе 1991.* С. 147—193.

Барс. 16, отр. (1113).

Музейск. 3885 (1114) — *Щепкина, Протасьева.* С. 183.

РНБ, F.п.I.94, отр. (1116) — *Бычков* (Богд.). Вып. 1. С. 7; лит.: *Евсеев 1897.* С. 44—45; *Пичхадзе 1991.* С. 147—173.

РНБ, F.п.1.95, отр. (1117) — *Бычков* (Богд.). Вып. 1. С. 7; лит.: *Евсеев 1897.* С. 45; *Пичхадзе 1991.* С. 147—173.

Пог. 57 (1118) — Кат. Пог. Вып. 1. С. 52; лит.: *Афанасьева, Шварц.* С. 7—32, изд. в разночтениях; *Пичхадзе 1991.* С. 147—173.

Тип. 49 (1119) — Кат. РГАДА. С. 214—215; лит.: *Пичхадзе 1991.* С. 147—173.

Тип. 50 (1120) — СК-2, № д48; *Столярова.* Свод. С. 434—435; *Князевская О. А., Коробенко Л. А.* Древнейшая славянская рукопись Паремийника (РГАДА, ф. 381, № 50) // Хризограф: Сб. статей к юбилею Г. З. Быковой. М., 2003. С. 33—43.

Тип. 54 (1121) — Кат. РГАДА. С. 217—218; лит.: *Пичхадзе 1991.* С. 142—173.

---

[18] Паремейники, упомянутые в ПС под № 1115, 1359, датируются XV в. Сообщено А. А. Турило-вым.

Тип 55 (1122) — Кат РГАДА С 215—217, лит *Пичхадзе 1991* С 147—173, *Столярова* Свод С 408—409

Тип 60 (1123) — СК, № 373, лит *Пичхадзе 1991* С 147—153

Тип 62 (1124) — Кат РГАДА С 211—213, лит *Пичхадзе 1991* С 147—173, *Столярова* Свод С 389—390

Тип 63 (1125) — Кат РГАДА С 213—214, лит *Пичхадзе 1991* С 147—173

БАН, Белокриниц 62, отр (ПС нет) — СК-2, № д50

ОЛДП, F 573 (ПС нет) — СК-2, № д49

Григ 3, отр (1358) — *Викторов* (Григор), № 3 С 5

Тихонр 203 (1360) — *Георгиевский* (Тихонр) С 30

Тип 56 (1449) — Кат РГАДА С 220—221, лит *Пичхадзе 1991* С 147—173

Тип 59 (1450) — Кат РГАДА С 221—223, лит *Пичхадзе 1991* С 147—173

Тип 57 (ПС XV, № 1107, Доп С 45) — Кат РГАДА XV в С 371—373, лит *Пичхадзе 1991* С 147—173

Тип 58 (ПС XV, № 1108, Доп С 45) — Кат РГАДА XV в С 370—371, лит *Пичхадзе 1991* С 147—173

Служебник.

Син 604 (67) «Служебник Варлаама Хутынского» — СК, № 167, лит *Афанасьева* С 35—37

Соф 518 (361) — СК, № 312, лит *Афанасьева* С 35—37

Соф 519 (362) — СК, № 313, лит *Розов 1969* С 59, *Столярова* Свод С 162—163, *Афанасьева* С 35—37

Сол 1125/1016 (363) — СК, № 310, лит *Афанасьева* С 35—37

Сол 1126/1017 (364) — СК, № 311

РНБ, Q п I 67 (466) — СК, № 479, лит *Афанасьева* С 37—46

Соф 525 (467) — СК, № 314, лит *Розов 1969* С 59, *Афанасьева* С 35—37

Яр муз 15472 (469) — *Лукьянов* (Кр описание) № 832(13) С 202—203, лит *Вздорнов* С 120 [93]

Воскр 7 перг (537) — *Амфилохий*, № 7 С 10—14, *Столярова* Свод С 330—331

Тр III 8 (542) «Служебник Никона Радонежского» — *Леонид* (Слав рук) С 26—27, лит *Вздорнов* С 84, 90—91, 97, [44], *Столярова* Свод С 346, *Гальченко 2001* С 235

Син 600 (575) «Служебник архиерейский Хутынского монастыря» — *Горский Невоструев* Отд III, ч 1 № 348 С 35—37, лит *Вздорнов Г И* Рукописи новгородского писца Федора (1400 г) // ПКНО 1974 М , 1975 С 252—264, *Столярова* Свод С 388—389

Син 605 (598) «Служебник Антония римлянина» — *Горский, Невоструев* Отд III, ч 1 № 342 С 1—4 (ошибочно показан XII в)

БАН, 17 12 1 (659) — Кат перг БАН С 115

Рум 399 (751) — *Востоков* С 604—605

Щук 745 (752) — *Щепкина, Протасьева* С 189

Рог 566 (866) — Выставка «История русской культуры XI—XVII вв в памятниках письменности» М , 1959 № 47 С 28—29

Рум 398 (867) — *Востоков* С 604

Син 598 (868) — *Горский, Невоструев* Отд III, ч 1 № 345 С 20—26, лит *Покровский* С 171, *Афанасьева* С 35—37

Син. 601 (869). «Служебник митрополита Киприяна — *Горский, Невоструев.* Отд. III, ч. 1. № 344. С. 11—20; лит.: *Вздорнов 1968.* С. 174; *Столярова.* Свод. С. 316—318, 423—425.

Син. 952 (870). «Служебник Сергия Радонежского» — *Горский, Невоструев.* Отд. III, ч. 1. № 347. С. 28—35; лит.: *Вздорнов.* С. 84 [71]; *Гальченко 2001.* С. 233—235.

РНБ, О.п.I.4 (1086) — *Granstrem* (Описание). С. 48—49.

РНБ, О.п.I.5 (1087) — *Granstrem* (Описание). С. 49.

Воскр. 8, перг. (1231) — *Амфилохий,* № 8. С. 14—21.

Син. 892 (1232) — *Горский, Невоструев.* Отд. III, ч. 1. № 346. С. 26—28; лит.: *Афанасьева.* С. 35—37.

РНБ, Q.п.I.7, отр. (1234) — *Granstrem* (Описание). С. 54.

РНБ, F.п.I.73, отр. (1235) — *Granstrem* (Описание). С. 53—54; лит.: *Вздорнов.* С. 38, [14].

Соф. 520 (1236) — *Granstrem* (Описание). С. 54.

Соф. 521 (1237) — *Granstrem* (Описание). С. 54; лит.: *Афанасьева.* С. 35—37.

Соф. 522 (1238) — *Granstrem* (Описание). С. 55.

Соф. 526 (1239) — *Granstrem* (Описание). С. 55; лит.: *Розов 1969.* С. 59; *Афанасьева.* С. 35—37.

Соф. 1129 (1240) — *Granstrem* (Описание). С. 55.

Пог. 36 (1478) — Кат. Пог. Вып. 1. С. 42.

Соф. 523 (1479) — *Granstrem* (Описание). С. 60; лит.: *Розов 1969.* С. 59.

Соф. 524 (1480) — *Granstrem* (Описание). С. 61.

Тип. 40 (1481) — Кат. РГАДА. С. 311—312; лит.: *Афанасьева.* С. 35—37.

Тип. 41 (1482) — Кат. РГАДА. С. 309—310.

Тип. 42, без кон. (1488) — Кат. РГАДА. С. 312—313.

Тип. 43 (ПС нет) — Кат. РГАДА. С. 310—311.

Ув. 46/628 (ПС XV, № 1531; Доп. С. 45) — *Леонид* (Увар.). Ч. 2. С. 10.

Стихирарь.

БАН, 4.9.13, отр. (47) — СК, № 48.

Соф. 384 (52) — СК, № 54; лит.: *Столярова.* Свод. С. 87.

Син. 278 (60) — СК, № 135.

Григ. 47, отр. (68) — СК, № 130.

БАН, 34.7.6 (121) — СК, № 98.

БАН, 12.7.22, отр. (122) — СК, № 97.

Дмитр. 44, отр. (123) — СК, № 133.

Син. 589 (124) — СК, № 100.

Син. 572 (125) — СК, № 99.

Син. 279 (126) — СК, № 131.

РНБ, Q.п.I.15 (127) — СК, № 101.

Соф. 96 (128) — СК, № 220; лит.: *Столярова.* Свод. С. 162.

РНБ, Q.п.I.39, отр. (129) — СК, № 134.

СПбДА А 397, отр. (130) — СК, № 102.

Тип. 147 (131) — СК, № 168; Кат. РГАДА. С. 77—80.

Тип. 145 (164) — СК, № 103; Кат. РГАДА. С. 73—75; лит.: *Столярова.* Свод. С. 94—95; *Мошкова, Турилов.* С. 44.

Тип. 148 (165) — СК, № 170; Кат. РГАДА. С. 88—90.

Тип. 152 (166) — СК, № 104; Кат. РГАДА. С. 75—77; лит.: *Столярова.* Свод. С. 102.

ОР 740 (205) — СК, № 219.

Усп. 8 (365) — СК, № 315.

Соф. 85 (367) — СК, № 316; лит.: *Столярова.* Свод. С. 115—116; *Мошкова, Турилов.* С. 44—45.

БАН, 24.4.22з, отр. (ПС нет) — СК, № 480; СК-2. Прил. 1. С. 591; лит.: *Турилов.* С. 495.

Тр. 22 (538) — *Иларий, Арсений.* Ч. 1. С. 36—37 (ошибочно — 1303 г. вместо 1380 г.); лит.: *Металлов.* С. 87—88; *Вздорнов.* С. 83, 85, 87, [20]; *Фролов С. В.* Новые аспекты изучения Стихираря 1380 г. собрания Троице-Сергиевой лавры № 22 // ТОДРЛ. СПб., 1996. Т. 50. С. 196—207; *Столярова.* Свод. С. 331—341; *Гальченко 2001.* С. 227—238; *Лифшиц А. Л.* О датировке Стихираря из библиотеки Троице-Сергиевой лавры // Хризограф: Сб. статей к юбилею Г. З. Быковой. М., 2003. С. 96—101.

Волок. 3 (754) — *Иосиф.* С. 1; лит.: *Металлов.* С. 88.

Вологод. собр. 117, отр. (872) — *Кудрявцев И. М.* Новые поступления в 1953 г. // Зап. ОР ГБЛ. М., 1954. Вып. 16. С. 160—161, № 294; лит.: *Вздорнов.* С. 124.

РНБ, 0.1.418 (873) — *Бычков* (Буслаев). № 10. С. 12.

Соф. 157 (1205) — *Granstrem* (Описание). С. 53.

Никиф. 1, отр. (1243) — *Granstrem* (Описание). С. 55.

Рум. 420 (1397) — *Востоков.* С. 650—651; лит.: *Металлов.* С. 89.

Требник.

Чуд. 5 (618) — *Протасьева* (Чуд.). С. 7; лит.: *Столярова.* Свод. С. 399.

Тр. 229 (769) — *Иларий, Арсений.* Ч. 2. С. 17.

БАН, 45.8.157, отр. (1247) — Кат. перг. БАН. С. 115—116.

Соф. 1056 (1248) — *Granstrem* (Описание). С. 55.

РС 819 (1250) — Кат. РГАДА. С. 313—314; изд.: Книга Потребник-Требник. Изд. ОЛДП. СПб., 1878—1879. № XXIV и LXIII; лит.: *Столярова.* Свод. С. 406—407.

Пог. 75а (ПС XV, № 1613; Доп. С. 46) — Кат. Пог. Вып. 1. С. 64—65.

РНБ, 0.1,469 (ПС XV, № 1618; Доп. С. 46) — Отчет имп. Публичной библиотеки за 1899 г. СПб., 1903. С. 39—40.

Триодь постная.[19]

Син. 319 (133) — СК, № 106; лит.: *Момина 1983.* С. 31; *Столярова.* Свод. С. 98—99.

БАН, 4.9.15, отр. (374) — СК, № 403; СК-2. Прил. 1. С. 585.

НБ Сарат. ун-та 116, отр. (377) — *Дмитриев Л. А.* Собрание рукописей Научной библиотеки Саратовского университета им. Н. Г. Чернышевского // ТОДРЛ. М.; Л., 1960. Т. 14. С. 557.

Пог. 41, без нач. (470) — СК, № 488; Кат. Пог. Вып. 1. С. 45; лит.: *Момина 1983.* С. 31.

РНБ, F.п.I.124 (662).

Никиф. 693, отр. (757) и Унд. 1196 (758) — *Викторов* (Унд.). С. 7.

РНБ, F.п.I. 680 (760) — *Бычков* (Богд.). Вып. 1. С. 37—38; лит.: *Момина 1983.* С. 31.

БАН, 4.9.17, отр. (1251) — Кат. перг. БАН. С. 116.

БАН, 4.9.18, отр. и 4.9.18а, отр. (1252) — Кат. перг. БАН. С. 116—117.

Воскр. 21, перг. (1268) — *Амфилохий.* С. 26—28.

Музейск. 3096, отр. (1260) — *Щепкина, Протасьева.* С. 186.

---

[19] Триоди, упомянутые в ПС под № 882, 1404 и 1408, датируются XV в. Сообщено А. А. Туриловым.

Соф. 84 (1262) — *Куприянов.* С. 110—111; лит.: *Момина 1983.* С. 31.
Попов 102, отр. (1405).
Тр. 25 (1407) — *Иларий, Арсений.* Ч. 1, С. 38; лит.: *Столярова.* Свод. С. 429.
Воскр. 23, перг. (1409) — *Амфилохий.* С. 32—34.
Тип. 182е, отр. (1410) — Кат. РГАДА. С. 314—316.
Пог. 52, отр. (1487) — Кат. Пог. Вып. 1. С. 50.
Археогр. ком. 244 (Прил., № 24) — Кат. перг. БАН. С. 207—208.

Триодь постная и цветная.

Тип. 137 (169). «Триодь Моисея Киянина» — СК, № 170; лит.: *Момина 1983.* С. 31; *Столярова.* Свод. С. 103—105; *Гальченко 2001.* С. 28—45.
Воскр. 26, перг. (1259) — *Амфилохий.* С. 38—41.

Триодь цветная.

Тип. 138 (48) — СК, № 49; СК-2. Прил. 1. С. 562; лит.: *Момина 1983.* С. 31; *Столярова.* Свод. С. 92—93.
Воскр. 27, перг. (69) — СК, № 136.
Пог. 46, отр. (170) — СК, № 171.
Тип. 139 (175) — СК, № 64; лит.: *Момина 1983.* С. 31; *Столярова.* Свод. С. 429.
Соф. 385, отр. (350) — СК, № 218.
Син. 896 (483) — *Горский, Невоструев.* Отд. III, ч. 1. № 428, С. 525—530; лит.: *Столярова.* Свод. С. 191—192.
БАН, 33.15.130, отр. (620) — Кат. перг. БАН. С. 120.
Барс. 1241, отр. (883).
Дмитр. 47, отр. (1264) — Кат. перг. БАН. С. 120—121.
Пог. 44, отр. (1266) — Кат. Пог. Вып. 1. С. 47.
Соф. 116 (1267) — *Гранстрем* (Описание). С. 55.
Соф. 110 (1488) — *Гранстрем* (Описание). С. 61; лит.: *Момина 1983.* С. 31.
БАН, 24.4.226 (Прил., № 59) — Кат. перг. БАН. С. 121—122.

Часослов.

БАН, 13.7.9, отр. (384) — СК, № 320.
РНБ, Q.п.I.57 (385) — СК, № 322 и РНБ, Q.п.I.38 (355) — СК, № 321; лит.: *Слива 1998.* С. 185—197; *Слива 1999.* С. 91—96.
БАН, 4.9.47, отр. (1273) — Кат. перг. БАН. С. 123.
Барс. 1235, отр. (1275) — *Щепкина, Протасьева.* С. 186.
РНБ, О.п.I.2 (1277) — *Гранстрем* (Описание). С. 56; лит.: *Слива 1999.* С. 91—106.
Тип. 45, л. 1—50 (1278) — Кат. РГАДА. С. 318—320.
Тип. 46 (1279) — Кат. РГАДА. С. 295—298; лит.: *Слива 1999.* С. 91—106.
Тр. 18, отр. (1414) — *Иларий, Арсений.* Ч. 1. С. 35—36 и Унд. 969, отр. (1415) — *Викторов* (Унд.). С. 7.
Тип. 47 (Прил., № 73) — Кат. РГАДА. С. 317—318; лит.: *Слива 1999.* С. 91—106.
Тип. 76, л. 133 (ПС нет) — Кат. РГАДА. С. 123—126; *Слива 1999.* С. 91—106.
Тип. 48 (ПС нет) — Кат. РГАДА. С. 320—322; лит.: *Слива 1999.* С. 91—106; *Столярова.* Свод. С. 408.
РНБ, 0.1.1114 (ПС XV, № 1750; Доп. С. 46) — Отчет имп. Публ. библиотеки за 1891 г. СПб., 1894. С. 35—36.

Шестоднев служебный.

Тип. 46, л. 50 об. (1278 — Часослов) — Кат. РГАДА. С. 295—298.
Тип. 48, л. 54 об. (ПС нет) — Кат. РГАДА. С. 320—322.

Тип. 69 (1286) — Кат. РГАДА. С. 322—326.
Тип. 70 (1287) — Кат. РГАДА. С. 328—329.
Тип. 77 (1486 — Стихирарь) — Кат. РГАДА. С. 329—331; лит.: *Столярова*. Свод. С. 409—413.
Тип. 71 (1490) — Кат. РГАДА. С. 331—334.
Тип. 72 (1491) — Кат. РГАДА. С. 326—328.
Тип. 76 (ПС нет) — Кат. РГАДА. С. 123—126; лит.: *Калугин 1991*. С. 46, 53—54, 60; *Столярова*. Свод. С. 192—198; *Мошкова, Турилов*. С. 59.

Фрагменты и отрывки богослужебных книг

Блаженны.
Тип. 182д, отр. (ПС нет) — СК-2, № 67.
Богослужебная книга.
БАН, 24.4.22и, отр. (ПС нет) — СК-2. Прил. 2. № д9.
Каноны.
БАН, 32.5.19 (611) — СК-2, № 343.
Вологод. 241 (636) — СК-2, № 350.
Барс. 1232, отр. (1039).
Ув. 451 (1040) — *Леонид* (Увар.). Ч. 2. С. 92—93.
Щук. 896, отр. (1329) — *Щепкина, Протасьева*. С. 200.
РНБ, Q.п.I.671, отр. (1330).
Тип. 79 (1432) см. Параклитик.
БАН, 24.4.22.б, отр. (ПС нет) — СК-2, № 351.
Ув. 1176/3 (ПС нет) — СК-2, № д32.
Молитвы заклинательные.
Барс. 2477, отр. (1039).
Песнопение Богородице.
Кир.-Бел. 78/355, отр. (333) — СК, № 290.
Помянник.
Дур. 52, отр. (1127).
Праздники.
Соф. 385 (350 — сборник богослужебный) — СК, № 218.
Тип. 132 (1050 — минея праздничная) — Кат. РГАДА. С. 223—224.
Синоксарь.
Яр. муз. 15470а (748) — *Лукьянов* (Кр. описание), № 823 (12). С. 203.
Службы.
Син. 139 (175), л. 1, 82, 92, 99, 104 А, 116, 118, 129, 140 об., 147, 153 об., 162, 171 — СК, № 64.
Музейск. 1155, отр. (1228) — *Щепкина, Протасьева*. С. 185.
Григ. 40 (М. 1723), отр. (1395) — *Викторов* (Григ.). С. 33.
РНБ, Q.п.I.42, отр. (1477) — *Гранстрем* (Описание). С. 53.
Стихиры из Октоиха.
Берестяная грамота № 419. Новг. муз. Экспозиция (ПС нет) — СК-2, № д66.
Фрагменты из Триоди.
Тип. 135 (1489), л. 58 — Кат. РГАДА. С. 180—181.
Чин елееосвящения.
Соф. 1053 (1280) — *Гранстрем* (Описание). С. 56.
Соф. 1054 (1281) — *Гранстрем* (Описание). С. 53.
Соф. 1055 (1282) — *Гранстрем* (Описание). С. 56.
Тип. 44 (1283) — Кат. РГАДА. С. 322.

Чин погребения.

Барс. 1159 (ПС XV, № 1756; Доп. С. 46).

III. СБОРНИКИ

А. Сборники устойчивого состава.[20]

Златая цепь.

Тр. 11 (1327) — СК-2, № 335; изд.: Златая цепь. Тексты, исследования, комментарии / Сост., вступ. статья, изд. текста, коммент. М. С. Крутовой. М., 2003.

Златоструй.

РНБ, Q.п.I.74 (24), «Златоструй А. Ф. Бычкова» — СК, № 18; СК-2. Прил. 1. С. 560.

РНБ, F.п.I.46 (95) — СК, № 74; СК-2. Прил. 1. С. 563—565.

БАН, 4.9.40, отр. (293) — СК, № 263.

БАН, 4.9.41, отр. (294 и 295) — СК, № 264.

БАН, 4.9.42, отр. (359 — Слова Иоанна Златоуста) — СК, № 265.

Измарагд.

Рум. 186 (708) — СК-2, № 338.

Пролог.[21]

Соф. 1324, сентябрь—февраль (158) — СК, № 162; СК-2. Прил. 1. С. 567; лит.: *Жуковская Л. П.* Ранняя редакция древнерусского Пролога // Тезисы докладов и сообщений конференции по итогам научно-исследовательской работы Гос. библиотеки СССР им. В. И. Ленина за 1988 г. (21 апреля 1989 г.). М., 1989. С. 106—108; *Давыдова 1990.* С. 263, 264, 267; *Давыдова 1998.* С. 204—212.

Хлуд. 187, сентябрь—январь (189). «Лобковский» — СК, № 177; СК-2. Прил. 1. С. 568.

Никол. 324, апрель, отр. (ПС 291 — Житие Никиты Исповедника) — СК, № 295.

РНБ, F.п.I.47, март—июль (338) — СК, № 294; СК-2. Прил. 1. С. 577.

БАН, 4.9.31, март—август (337) — СК, № 296.

БАН, 4.9.19, сентябрь—февраль, отр. (338) — СК, № 380.

БАН, 4.9.20, сентябрь—февраль, (339) — СК, № 377; СК-2. Прил. 1. С. 583.

БАН, 4.9.21, сентябрь—февраль, отр. (340) — СК, № 293; СК-2. Прил. 1. С. 577.

Пог. 60, март—апрель (444) — СК, № 471; СК-2. Прил. 1. С. 590.

Тип. 168, март—август, без кон. (446) — Кат. РГАДА. С. 266—268.

Тип. 169, март—август, без кон. (447) — Кат. РГАДА. С. 273—275.

Тип. 170, март—август, без нач. и кон. (448) — Кат. РГАДА. С. 279—280.

Тип. 171, март—август, без нач. (449) — Кат. РГАДА. С. 268—273.

Тип. 153, сентябрь—февраль (450) — Кат. РГАДА. С. 245—248.

Тип. 154, сентябрь—февраль, без кон. (451) — Кат. РГАДА. С. 233—236.

Тип. 155, сентябрь—февраль, без нач. и кон. (452) — Кат. РГАДА. С. 229—231.

---

[20] Все сборники, кроме Пролога, расписаны постатейно.

[21] Указаны лишь основные работы, в которых названные далее списки Пролога явились предметом специального анализа. Отрывки из Пролога, упомянутые в ПС под № 1226 и в Прил. под № 53, датируются XV в. Сообщено А. А. Туриловым.

Тип. 156, сентябрь—февраль, без нач. и кон. (453) — СК, № 379; Кат. РГАДА. С. 102—104; лит.: *Столярова.* Свод. С. 172; *Шевчук О. П.* Пролог XIII века (РГАДА. Тип. 156) — древнейшая псковская рукопись // Древняя Русь: Вопросы медиевистики. 2002. № 3 (9). С. 79—87.

Тип. 158, сентябрь—февраль (454) — Кат. РГАДА. С. 253—255.

Тип. 164, октябрь—ноябрь, без кон. (455) — Кат. РГАДА. С. 227—229; лит.: *Столярова.* Свод. С. 392.

Тип. 166, декабрь—февраль, без кон. (457) — Кат. РГАДА. С. 231—233.

Пог. 62, август, отр. (469) — СК, № 472; СК-2. Прил. 1. С. 590. (С. 62 Кат. Пог. указана ошибочно, следует — с. 56.)

Син. 239, сентябрь—февраль (485) — *Щепкина, Протасьева.* С. 169—170; лит.: *Калугин 1991.* С. 46, 54—56, 60—61; *Калугин 1995.* С. 104—122; *Столярова.* Свод. С. 213—221.

Тип. 163, сентябрь—февраль (511) — Кат. РГАДА. С. 132—136; лит.: *Вздорнов.* С. 163; *Столярова.* Свод. С. 285—286.

Тип. 172, март—август (544) — Кат. РГАДА. С. 140—143; лит.: *Столярова.* Свод. С. 347—348.

Син. 240, март—сентябрь (574) — *Щепкина, Протасьева.* С. 178—179.

БАН, 4.5.3, отр. (592) — Кат. перг. БАН. С. 155.

Син. 245, март и май (731) — *Щепкина, Протасьева.* С. 188.

Син. 246, март и май (732) — *Щепкина, Протасьева.* С. 188; лит.: *Вздорнов.* С. 54, 78, [19].

Муз. 11031, сентябрь—февраль, отр. (733).

Син. 247, сентябрь—февраль (734) — *Щепкина, Протасьева.* С. 188—189; лит.: *Вздорнов.* С. 119—120, [91].

Тр. 33, сентябрь—ноябрь (753) — *Иларий, Арсений.* Ч. 1. С. 40 и БАН, 17.11.4 (ПС нет) — Кат. перг. БАН. С. 124—146; *Клосс 1993.* С. 18—19; *Гальченко 2001.* С. 224 и 232.

Син. 244, сентябрь—ноябрь (736) — *Щепкина, Протасьева.* С. 187.

Ув. 96, сентябрь—март (845) — *Щепкина, Протасьева.* С. 191.

Ув. 83, сентябрь—январь (848) — *Щепкина, Протасьева.* С. 196.

БАН, 4.9.32, март—август, отр. (1131) — Кат. перг. БАН. С. 148.

БАН, 4.9.34, март—август, отр. (1133) — Кат. перг. БАН. С. 160—162.

БАН, 4.9.35, март—август, отр. (1134) — Кат. перг. БАН. С. 149.

Тип. 174, март—август (1136) — Кат. РГАДА. С. 263—266; лит.: *Калугин 1995.* С. 104—122; *Столярова.* Свод. С. 393—398.

Тип. 177, март—август, без нач. и кон. (1137) — Кат. РГАДА. С. 255—259; лит.: *Калугин 1991.* С. 46, 55—60; *Калугин 1995.* С. 104—122; *Столярова.* Свод. С. 232—235.

Тип. 178, март—август, без кон. (1138) — Кат. РГАДА. С. 277—279.

Тип. 180, март—август, без кон. (1139) — Кат. РГАДА. С. 275—277.

БАН, 4.9.22, сентябрь—февраль, отр. (1141) — Кат. перг. БАН. С. 155—156.

БАН, 4.9.23, сентябрь—февраль, отр. (1142) — Кат. перг. БАН. С. 157.

БАН, 4.9.24, сентябрь, отр. (1143) — Кат. перг. БАН. С. 154.

БАН, 4.9.25, сентябрь—февраль, отр. (1145) — Кат. перг. БАН. С. 152—153.

БАН, 4.9.27, сентябрь—февраль, отр. (1146) — Кат. перг. БАН. С. 153—154.

БАН, 4.9.27а, сентябрь—февраль, отр. (1147) — Кат. перг. БАН. С. 157.

БАН, 4.9.21б, январь, отр. (1148) — Кат. перг. БАН. С. 154—155.

БАН, 4.9.28, сентябрь—февраль, отр. (1149) — Кат. перг. БАН. С. 150—152.

БАН, 4.9.29, сентябрь—февраль, отр. (1150) — Кат. перг. БАН. С. 158—159.

Соф. 1325, сентябрь—февраль (1151) — *Гранстрем* (Описание). С. 51; лит.: *Давыдова 1998*. С. 204—212.

Тип. 157, сентябрь—февраль, без кон. (1152) — Кат. РГАДА. С. 224—227; лит.: *Калугин 1995*. С. 104—122; *Столярова*. Свод. С. 222—227.

Тип. 159, сентябрь—февраль, без кон. (1153) — Кат. РГАДА. С. 250—253.

Тип. 160, сентябрь—февраль (1154) — Кат. РГАДА. С. 240—241.

Тип. 161, сентябрь—февраль (1155) — Кат. РГАДА. С. 241—245; лит.: *Столярова*. Свод. С. 417—421.

Тип. 162, сентябрь—февраль (1157) — Кат. РГАДА. С. 248—250.

Ув. 325, сентябрь—март (1157) — *Щепкина, Протасьева*. С. 183—184.

Ув. 326, сентябрь—март (1158) — *Щепкина, Протасьева*. С. 184.

Тип. 165, октябрь—декабрь, без нач. и кон. (1160) — Кат. РГАДА. С. 236—237.

БАН, 4.9.44, февраль, отр. (1161) — Кат. перг. БАН. С. 158.

Щук. 97, отр. (1162) — СК-2, № д60.

Зык. оп. 4, 31, отр. (1163) — СК, № 470.

Тек. пост. 101, сентябрь, отр. (1197) — Кат. перг. БАН. С. 146—147.

Тек. пост. 1165, ноябрь, отр. (1226) — Кат. перг. БАН. С. 147.

Рог. 511 , март—август (1369).

Музейск. 4063, март (1370). «Калязинский» — *Щепкина, Протасьева*. С. 200.

Рог. 511, сентябрь—февраль (1371).

РНБ, Q.I.314, ноябрь—февраль (1372) — *Калайдович, Строев*. Отд. 2, № 163. С. 315—316.

Тип. 167, январь—март, без нач. и кон. (1453) — Кат. РГАДА. С. 237—240.

СПбПДА А.1.164. Т. 1, март—август (1455) и А.1.165. Т. 2, сентябрь—февраль (1459) — *Гранстрем* (Описание). С. 58; лит.: *Столярова*. Свод. С. 429—431.

Тип. 176, март—август, без кон. (1456) — Кат. РГАДА. С. 281—282.

Тип. 179, март—август (1457) — Кат. РГАДА. С. 259—262, лит.: *Калугин 1995*. С. 104—122.

Пог. 59, сентябрь—февраль (1458) — Кат. Пог. Вып. 1. С. 54—55; лит.: *Столярова*. Свод. С. 389.

Тек. пост. 1190, апрель, отр. (Прил., № 53) — Кат. перг. БАН. С. 148—149.

Тип. 175, март—август, без кон. (ПС нет) — Кат. РГАДА XV в. Прил. С. 373—376.

Ферапонтово. Муз. фресок Дионисия. Без номера, отр. — СК-2, № д59.

Пролог стишной.

Чуд. 17, март—август (847) — *Протасьева* (Чуд.). С. 12; лит.: *Вздорнов*. С. 80.

Б. Сборники смешанного состава.[22]

Изборник 1073 г. Син. 1043 (4) — СК, № 4; изд.: Из Изборника 1073 года / Подгот. текста, пер. и коммент. Г. М. Прохорова // БЛДР. СПб., 1999. Т. 2. XI—XII века. С. 136—167, 520—522; лит.: *Быкова Г. З.* Тех-

[22] Все сборники смешанного состава расписаны постатейно, статьи включены в последующие разделы Каталога. Здесь указываются только работы о сборниках в целом, не вошедшие в СК. Сборники, упомянутые в ПС под № 1211, 1302, 1388 и 1474, датируются XV в. Сообщено А. А. Турило́вым.

нико-технологические особенности рукописи Изборника 1073 г // Древнерусское искусство Рукописная книга М , 1983 Сб 3 С 101—108, *Быкова Г , Костюхина Л , Шульгина Э* Возрождение уникума Исследование и реставрация древнейшей рукописной книги Изборника 1073 г // Сов музей 1983 № 27 С 62—66, *Костюхина Л М Шульгина Э В* Изборник 1073 г Палеографический анализ и реконструкция рукописи // Древнерусское искусство Рукописная книга М , 1983 Сб 3 С 90—100, *Наумова М М* Пигменты миниатюр Изборника 1073 г // Там же С 109—112, *Подобедова О И* Еще один аспект изучения миниатюр Изборника Святослава // Там же С 75—89, *Пуцко В Г* 1) Знаки Зодиака на полях Изборника Святослава 1073 // Palaeobulgarica — Старобългаристика 1984 № 2 С 65—77, 2) Эмальерный стиль в художественном оформлении киевских рукописей XI в // Книжные центры Древней Руси XI—XVI вв СПб , 1991 С 37—40, *Жуковская Л П* Загадки Записи Изборника Святослава 1073 года // Древнерусский литературный язык в его отношении к старославянскому М , 1987 С 45—62, *Пентковский А М* Календарные понятия в Изборнике Святослава 1073 года и их наименования // Там же С 73—77, *Баранкова Г С Бахтурина Р В , Владимирова Л А , Жуковская Л П , Молдован А М , Пичхадзе А А* Изборник 1073 г Некоторые древнерусские и южнославянские черты рукописи // Славянское языкознание X Международный съезд славистов София, сентябрь 1988 г Доклады советской делегации М , 1988 С 3—17, *Левочкин И В* 1) Изборник 1073 г Энциклопедия или хрестоматия? // Сов славяноведение 1988 № 5 С 70—74, 2) О первоначальном оформлении Изборника 1073 г // Palaeobulgarica — Старобългаристика 1988 № 4 С 59—63, 3) Киевские книгописные мастерские XI в и Изборник Святослава 1073 г // Рукописные фонды Центральной научной библиотеки им В И Вернадского АН УССР Киев, 1989 С 118—124, 4) Изборник Святослава (Симеона) в отечественной историографии 80-х годов XX века // Письменная культура М , 1998 С 55—63, *Розов Н Н* Десять веков искусства русской рукописной книги // Книга Исследования и материалы М , 1988 Сб 56 С 76—88, *Лихачева В Д* Художественное оформление Изборника 1073 г // Византия и Русь М , 1989 С 313—320, *Бибиков М В* 1) Сравнительный анализ состава «Изборника Святослава 1073 г » и его византийских аналогов // ВВ М , 1990 Т 51 С 92—102, 2) «Изборник Святослава» 1073 г и его византийские прототипы Итоги и задачи изучения (Историографический обзор) // Древнейшие государства на территории СССР 1990 год М , 1991 С 204—218, 3) Византийский прототип древнейшей славянской книги (Изборник Сятослава 1073 г) М , 1996, *Крутова М С* Изборник Святослава 1073 г и Златая цепь (Сопоставительный анализ) // Традиции древнейшей славянской письменности и языковая культура восточных славян М , 1991 С 53—64, *Лихачев Д С* Судьба рукописи Изборника 1073 г в XIV в // ТОДРЛ СПб , 1996 Т 49 С 297—299, *Столярова* Свод С 19—29

Изборник 1076 г Эрм 20 (5) — СК, № 5, изд Из Изборника 1076 года / Подгот текста, пер и коммент В В Колесова // БЛДР СПб , 1999 Т 2 XI—XII века С 406—479, 549—551, лит *Федер У* К изучению орфографии Изборника 1076 г и его антиграфа // Славянска палео-

графия и дипломатика. София, 1985. Т. 2. С. 145—166; *Кусков В. В.* Поэтическая фразеология Изборника 1076 г. // Герменевтика древнерусской литературы. М., 1989. Сб. 1. С. 52—75; *Бондарь С. В.* Философско-мировоззренческое содержание «Изборников» 1073 и 1076 годов. Киев, 1990; *Буланин Д. М.* Неизвестный источник Изборника 1076 г. // ТОДРЛ. Л., 1990. Т. 44. С. 161—178; *Лихачев Д. С.* Назначение Изборника 1076 г. // Там же. С. 179—184; *Столярова.* Свод. С. 29—31; *Мошкова, Турилов.* С. 35—36.

Выголексинский сборник. Муз. 1832 (62) — СК, № 119; лит.: *Творогов 1998.* С. 198.

Златоструй и отрывок Торжественника. РНБ, F.п.I.46 (95) — СК, № 74; СК-2. Прил. 1. С. 563—565; лит.: *Творогов 1988.* С. 198—199; *Турилов.* С. 473—476. См. также: Сборники устойчивого состава. Златоструй.

Сборник слов и поучений. Унд. 1352, отр. (ПС нет) — СК № 128.

Успенский сборник. Усп., 4 перг. (141) — СК, № 165; лит.: *Bláhova E.* Библейские цитаты в Успенском сборнике // Cyrillomethodianum. 1982. Т. 6. S. 67—79; *Дмитренко С. Н.* Соотношение древнерусских и старославянских черт в двух памятниках XII—XIII вв. // Древнерусский литературный язык в его отношении к старославянскому. М., 1987. С. 124—129; *Припадчев А. А.* Межуровневые связи в древнерусском книжном языке XII—XIII вв. (На материале Успенского сборника) // Там же. С. 209—211; *Творогов 1988.* С. 199—200; *Русинов В. Н.* Из наблюдений над языковыми особенностями Успенского сборника // Русский язык донационального периода. СПб., 1993. С. 97—113.

Сборник. Греч. 70 (161) — СК, № 166; СК-2. Прил. 1. С. 567.

Сборник молитв. Яр. муз. 15481 (221) — СК, № 387; лит.: *Рогачевская Е. Б.* 1) Цикл молитв Кирилла Туровского: История текста // Начало: Сб. работ молодых ученых. М., 1993. Вып. 2. С. 44—54; 2) Цикл молитв Кирилла Туровского: Тексты и исследования. М., 1999 (изд. текста — с. 37, 177—191).

Сборник слов и поучений. Тр. 12 (143) — СК, № 163 и Унд. 963 (144) — СК, № 164; изд.: Троицкий сб.; лит.: *Творогов 1988.* С. 200; *Столярова.* Свод. С. 425—426.

Сборник слов и поучений. БАН, 4.9.37, отр. (160) — СК, № 388; Кат. перг. БАН. С. 65—66 (в СК ошибочно — с. 65—68).

Сборник. Хлуд. 10д (253) — СК, № 229; лит.: *Турилов.* С. 480—481.

Сборник поучений. БАН, 4.9.39, отр. (348) — СК, № 306; Кат. перг. БАН. С. 64.

Сборник слов и поучений. РНБ, F.п.I.39 (352) — СК, № 391; лит.: *Творогов 1988.* С. 200.

Сборник толкований, преимущественно на тексты библейских книг. РНБ, Q.п.I.18 (353) — СК, № 309; изд.: Сб. толкований.

Сборник с псалтырью, шестодневом и службами. Син. 325 (754) — *Горский, Невоструев.* Отд. III, ч.1, № 431. С. 537—573.

Сборник юридический. РГАДА, Древлехранилище хартий и рукописей, отд. V, рубр. 1, № 1 (746) — Кат. РГАДА. С. 305—307.

Сборник житий, слов и патериковых повестей. Тр. 744 (768) —*Иларий, Арсений.* Ч. 3. С. 136—137; лит.: *Творогов 1988.* С. 201.

Сборник. Тр. 119 (776) — *Иларий, Арсений.* Ч. 3. С. 136—137; лит.: *Творогов 1988.* С. 201.

Сборник слов, патериковых повестей и поучений. Беляев 54 (851) — *Викторов* (Беляев). С. 37—42; лит.: *Творогов 1988*. С. 201.

Сборник житий. Чуд. 23 (854) — *Протасьева* (Чуд.). С. 15; *Творогов 1988*. С. 201.

Сборник житий и поучений. Чуд. 22 (855) — *Протасьева* (Чуд.). С. 14—15; лит.: *Творогов 1988*. С. 201.

Сборник житий, слов и поучений. Чуд. 20 (856) — *Протасьева* (Чуд.). С. 13—14 лит.: *Попов*. Чуд. сб.; *Творогов 1988*. С. 201—202; *Творогов 1990*. С. 196—197.

Сборник житий и поучений. Чуд. 21 (857) — *Протасьева* (Чуд.). С. 14; лит.: *Творогов 1988*. С. 202.

Сборник бесед и выписок из патерика. РНБ, 0.1.59 (858) — *Калайдович, Строев*. Отд. 3, № 46. С. 580—581; лит.: *Творогов 1998*. С. 202

Сборник слов и поучений. Археогр. ком. 163, отр. (1194) — Кат. перг. БАН. С. 173.

Сборник с «Главизнами» Максима Исповедника. Никол. 323, отр. (1195) — Кат. перг. БАН. С. 65.

Сборник. Ув. 589/1770 (1200) — *Леонид* (Увар.). Ч. 4. С. 7—12; лит.: *Творогов 1988*. С. 202.

Сборник. Хлуд. 30д (1201) — *Попов* (Хлуд. Приб.). С. 25—27; лит.: *Творогов 1988*. С. 203.

Сборник житий. Пог. 716 (1203) — Кат. Пог. Вып. 1. С. 61—32; лит.: *Творогов 1988*. С. 203; *Творогов 1990*. С. 197; *Столярова*. Свод. С. 76—78; *Бобров А. Г.* Монастырские книжные центры Новгородской республики // Книжные центры Древней Руси: Севернорусские монастыри. СПб., 2001. С. 17—21; *Мошкова, Турилов*. С. 38—41.

Сборник богослужебный. Соф. 128 (1204) — *Гранстрем* (Описание). С. 53.

Сборник богослужебный. Соф. 157 (1205 — каноны и стихирарь) — *Гранстрем* (Описание). С. 53.

Сборник богослужебный. Соф. 398 (1206) — *Гранстрем* (Описание). С. 53.

Сильвестровский сборник. Тип. 53 (1209) — Кат. РГАДА. С. 298—301; лит.: *Творогов 1988*. С. 203; *Творогов 1990*. С. 204; *Грибов Ю. А.* Значение палеографических особенностей для определения состава и генеалогии четьих сборников // История и палеография. М., 1993. Вып. 1. С. 34—55.

Сборник служб. ЦГИАЛ. Син. 3812 (1214) — *Никольский*. Т. 2, вып. 2. С. 600—602.

Сборник. РНБ, F.п.I.45 (1223) — *Гранстрем* (Описание). С. 47; лит.: *Творогов 1988*. С. 203.

Сборник канонический. Пог. 31 (1271 — устав церковный) — Кат. Пог. Вып. 1. С. 39.

Сборник. МДА, фунд. 45 (1324) — *Леонид* (Сведения). Вып. 1. С. 15; лит.: *Творогов 1988*. С. 204.

Сборник житий святых. Тр. 34 (1324) — *Иларий, Арсений*. Ч. 1. С. 40; лит.: *Творогов 1988*. С. 204; *Творогов 1990*. С. 198; *Клосс 1993*. С. 18—19; *Гальченко 2001*. С. 232—233.

Сборник. Тр. 11 (1327) см. Сборники устойчивого состава. «Златая цепь».

Сборник. Рум. 357 (1382) — *Востоков*. С. 507—508; лит.: *Творогов 1988*. С. 204.

Сборник. Тр. 9 (1384) — *Иларий, Арсений*. Ч. 1. С. 11—14; лит.: *Черторицкая 1980*. С. 96—114; *Творогов 1988*. С. 204—205, 212—214.

Сборник Тр 13 (1385) — *Иларий, Арсений* Ч 1 С 22—23, лит *Творогов 1988* С 205

Сборник Тр 758 (1386) — датируется XV в Сообщено А А Туриловым

Сборник служб Ув 341 (1389) — *Леонид* (Увар) Ч 2 С 149—150

Сборник ИРЛИ, собр Перетца, 3, отр (фрагмент Торжественника?) (1392) — *Малышев* С 99

Сборник аскетический Пог 34 (1436) — Кат Пог Вып 1 С 41

Сборник слов и житий Пог 66 (1457) — Кат Пог Вып 1 С 57—58, лит *Творогов 1988* С 205

Сборник богослужебный Соф 97 (1468) — *Грангстрем* (Описание) С 61

Сборник богослужебный Соф 383 (1469 — Минея Праздничная) — *Грангстрем* (Описание) С 59

Сборник богослужебный Соф 397 (1470) — *Грангстрем* (Описание) С 59

Сборник житий и слов Соф 1365 (1471) — *Абрамович* Вып 3 С 51—54, лит *Творогов 1988* С 205

Сборник поучений Кирилла Туровского, слов и чудес Соф 1261 (1472) — *Куприянов* С 94—96, *Грангстрем* (Описание) С 59, лит *Творогов 1998* С 205

Сборник церковно-полемический Соф 1262 (1473) — *Грангстрем* (Описание) С 60, Библиотека Новгородского Софийского собора Опись Л , 1984 С 759—763 (машинопись), лит Летописи Тихонравова М , 1862 Т 4 С 86—88, *Каринский Н М* Язык Пскова и его области в XV в СПб , 1909 С 129—130, *Седельников А Д* Следы стригольнической книжности // ТОДРЛ Л , 1934 Т 1 С 130—136, *Клибанов А И* Реформационные движения в России в XIV—первой половине XVI вв М , 1960 С 13—33, *Рыбаков Б А* Стригольники Русские гуманисты XIV столетия М , 1993 С 167—202

Лествица Иоанна Синайского и Поучения аввы Дорофея с добавлениями Пог 1054 — СК-2, № 365

Сборник патеричных повестей и поучений Пог 876 (Прил , № 35) — *Иванова К* Български, сръбски и молдо-влахийски кирилски ръкописи в сбирката на М П Погодин София, 1981 С 451—452

В данном выпуске Каталога приняты следующие сокращенные обозначения

1 Архивы, рукописные собрания и отдельные рукописи

Алекс Свир	— БАН, собр Александро Свирского монастыря
Арханг	— БАН, Архангельское собр
Археогр ком	— БАН, собр Археографической комиссии
Арх соб	— ГИМ, собр Архангельского собора
БАН	— Основное собр БАН
Барс	— ГИМ собр Е В Барсова
Беляев	— РГБ, собр И Д Беляева
Больш	— РГБ, собр Т Ф Большакова
Бычк	— РНБ, собр А Ф и И А Бычковых
Вологод муз	— собр Вологодского областного краеведческого музея
Вологод собр	— РГБ, Вологодское собр
Волок	— РГБ собр Иосифо Волоколамского монастыря
Воскр	— ГИМ, собр Воскресенского Ново Иерусалимского монастыря
Вяз	— РНБ, собр П П Вяземского
ГАПО	— Государственный архив Псковской области
ГАТО	— Государственный архив Тверской области
ГАЯО	— Государственный архив Ярославской области

ГММК — Собр. Государственных музеев Московского Кремля.
Греч. — РНБ, собр. греческих рукописей (ф. 906).
Григ. — РГБ, собр. В. И. Григоровича.
ГТГ — Государственная Третьяковская галерея.
Дмитр. — БАН, собр. А. А. Дмитриевского.
Дур. — РГБ, собр. Н. П. Дурова.
Егер. — РГБ. собр. В. В. Егерева.
Егор. — РГБ, собр. И. Е. Егорова.
Епарх. — ГИМ, Епархиальное собр.
Забел. — ГИМ, собр. И. Е. Забелина.
Зык. — Древлехранилище ИРЛИ, колл. В. Г. Зыкина.
Изб. 1073 — Изборник 1073 г. Рукопись ГИМ, Синодальное собр., № 1043.
Изб. 1076 — Изборник 1076 г. Рукопись РНБ, Эрмитажное собр., № 20.
ИРЛИ, Отд. пост. — ИРЛИ, собр. Отдельных поступлений.
Кир.-Бел. — РНБ, Кирилло-Белозерское собр.
ЛГУ, каф. — Рукописное собр. Кафедры русского языка СПбГУ.
Лих. — СПбИИ, колл. Н. П. Лихачева, оп. 1.
Лук. и Марк. — РГБ, собр. И. Я. Лукашевича и Н. А. Маркевича.
Маз. — ГИМ, собр. Ф. Ф. Мазурина.
МДА, фунд. — РГБ, собр. Московской духовной академии, фундаментальная библиотека.
Муз. — РГБ, Музейное собр.
Муз. Андр. Рублева — Собр. Центрального музея древнерусской культуры и искусства им. Андрея Рублева.
Музейск. — ГИМ, Музейское собр.
НБ Казан. ун-та — Научная библиотека Казанского университета.
НБ Моск. ун-та — Научная библиотека Московского университета.
НБ Сарат. ун-та — Научная библиотека Саратовского университета.
Никиф. — РГБ, собр. П. Н. и Н. П. Никифоровых.
Никол. — БАН, собр. Н. К. Никольского.
Новг. муз. — Новгородский государственный объединенный историко-архитектурный и художественный музей-заповедник.
Оболен. — РГАДА, собр. М. А. Оболенского.
Овч. — РГБ, собр. П. А. Овчинникова.
ОИДР — РГБ, собр. Общества истории и древностей российских.
ОЛДП — РНБ, собр. Общества любителей древней письменности.
ОР — РГБ, фонд Отдела рукописей.
Писк. — РГБ, собр. Д. В. Пискарева.
Пог. — РНБ, собр. М. П. Погодина.
Попов — РГБ, собр. А. Н. Попова.
РНБ — РНБ, Основное собр.
Рог. — РГБ, собр. Рогожского кладбища.
РО МГАМИД — РГАДА, собр. Рукописного отдела Московского государственного архива Министерства иностранных дел.
РС — РГАДА, фонд Рукописного собр.
Рум. — РГБ, собр. Н. П. Румянцева.
Сильв. — Сильвестровский сборник. Рукопись РГАДА, Тип., № 53.
Син. — ГИМ, Синодальное собрание.
Сол. — РНБ, собр. Соловецкого монастыря.
Соф. — РНБ, Софийское собр.
СПбДА — РНБ, собр. Санкт-Петербургской духовной академии.
Тек. пост. — БАН, собр. Текущих поступлений.
Тип. — РГАДА, собр. рукописного отдела библиотеки Московской Синодальной типографии.
Тит. — РНБ, собр. А. А. Титова.
Тихомир. — ГПНТБ, собр. М. Н. Тихомирова.
Тихонр. — РГБ, собр. Н. С. Тихонравова.
Тр. — РГБ, собр. Троице-Сергиевой лавры.
Тр. III — РГБ, собр. Троице-Сергиевой лавры (ризница).

Ув.	— ГИМ, собр. А. С. Уварова.
Унд.	— РГБ, собр. В. М. Ундольского.
Усп.	— ГИМ, собр. Успенского собора.
Усп. сб.	— Успенский сборник. Рукопись ГИМ. Усп. 4 перг.
Фад.	— РГБ, собр. И. М. Фадеева.
Хлуд.	— ГИМ, собр. А. И. Хлудова.
Черт.	— ГИМ, собр. А. Д. Черткова.
Чуд.	— ГИМ, собр. Чудова монастыря.
Щук.	— ГИМ, собр. П. И. Щукина.
Яр. муз.	— Собр. Ярославского историко-художественного музея-заповедника.

2. Описания рукописей.

Абрамович — Абрамович Д. И. Описание рукописей С.-Петербургской духовной академии: Софийская библиотека. СПб., 1900—1905. Вып. 1—3.

Амфилохий — Амфилохий, архим. Описание рукописей Воскресенского ставропигиального первоклассного, именуемого Новый Иерусалим монастыря, писанных на пергамине и бумаге. М., 1875.

Бычков (Богд.) — Бычков И. А. Каталог собрания славяно-русских рукописей П. Я. Богданова. СПб., 1891. Вып. 1—2.

Бычков (Буслаев) — Бычков И. А. Каталог собрания рукописей Ф. И. Буслаева. СПб., 1897.

Викторов (Беляев) — Викторов А. Собрание рукописей И. Д. Беляева. М., 1881.

Викторов (Григ.) — Викторов А. Е. Описание рукописей В. И. Григоровича. М., 1879.

Викторов (Писк.) — Викторов А. Е. Каталог славяно-русских рукописей, приобретенных Московским публичным и Румянцевским музеями в 1868 г. после Д. В. Пискарева. М., 1871.

Викторов (Унд.) — Очерк собрания рукописей В. М. Ундольского в полном составе [составлен А. Е. Викторовым]. См. *Ундольский*. С. 1—64 второй пагинации.

Востоков — Востоков А. Х. Описание русских и славянских рукокописей Румянцевского музеума. М., 1842.

Георгиевский (Больш.) — Георгиевский Г. П. Рукописи Т. Ф. Большакова, хранящиеся в Московском публичном и Румянцевском музеях: Описание русских рукописных собраний. Пг., 1915.

Георгиевский (Тихонр.) — Георгиевский Г. П. Собрание Н. С. Тихонравова. М., 1913. [Ч.] 1.

Горский, Невоструев — Горский А. В., Невоструев К. И. Описание славянских рукописей Московской синодальной (патриаршей) библиотеки. М., 1855—1917. Отд. I—III.

Гранстрем (Описание) — Гранстрем Е. Э. Описание русских и славянских пергаменных рукописей: Рукописи русские, болгарские, молдовлахийские, сербские. Л., 1953.

Иларий, Арсений — [Иларий, иеромон., Арсений, иеромон.]. Описание славянских рукописей библиотеки Свято-Троицкой Сергиевой лавры. М., 1878—1879. Ч. 1—3.

Иосиф — [Иосиф, иеромон.]. Опись рукописей, перенесенных из библиотеки Иосифова монастыря в библиотеку Московской духовной академии. М., 1882.

Калайдович, Строев — Калайдович К. Ф., Строев П. М. Обстоятельное описание славяно-российских рукописей, хранящихся в Москве, в библиотеке графа Ф. А. Толстого. М., 1825.

Кат. перг. БАН — Пергаменные рукописи Библиотеки Академии наук СССР / Составители Н. Ю. Бубнов, О. П. Лихачева, В. Ф. Покровская. Л., 1975.

Кат. Пог. — Рукописные книги собрания М. П. Погодина: Каталог. Л., 1988—1992. Вып. 1—2.

Кат. РГАДА — Каталог славяно-русских рукописных книг XI—XIV вв., хранящихся в ЦГАДА СССР / Составители О. А. Князевская, Н. С. Коваль, О. Е. Кошелева, Л. В. Мошкова. М., 1988. Ч. 1—2.

Кат. РГАДА XV в. Прил. — Каталог славяно-русских рукописных книг XV века, хранящихся в Российском государственном архиве древних актов / Составители И. Л. Жучкова, Л. В. Мошкова, А. А. Турилов. М., 2000. С. 363—386.

Конюхова — Конюхова Э. И. Славяно-русские рукописи XIII—XVII вв. Научной библиотеки им. А. М. Горького Московского государственного университета: Описание. М., 1964.

Леонид (Описание) — Леонид, архим. Описание славяно-русских рукописей книгохранилища ставропигиального Воскресенского, Новый Иерусалим именуемого монастыря и заметки о старопечатных церковнославянских книгах того же хранилища // ЧОИДР. 1871. Кн. 1.

Леонид (Сведения) — Леонид, архим. Сведения о славянских пергаминных и бумажных рукописях, поступивших из книгохранилища Свято-Троицкой Сергиевой лавры в библиотеку Троицкой духовной семинарии в 1747 г. (ныне находящейся в библиотеке Московской духовной академии). М., 1887. Вып. 1—2.

Леонид (Слав. рук.) — Леонид, архим. Славянские рукописи, хранящиеся в ризнице Свято-Троицкой Сергиевой лавры. М., 1880.

Леонид (Увар.) — Леонид, архим. Систематическое описание в 4-х частях, с 13 снимками славяно-русских рукописей собрания графа А. С. Уварова. М., 1893—1894. Ч. 1—4.

Лопарев — Лопарев Х М Описание рукописей Общества любителей древней письменности СПб , 1892—1899 Ч 1—3

Лукьянов (Кр описание) — Лукьянов В В Краткое описание коллекции рукописей Ярославского областного краеведческого музея Ярославль, 1958

Малышев — Древнерусские рукописи Пушкинского Дома (обзор фондов) / Сост В И Малышев М , Л , 1965

Музейн собр -1 — Музейное собрание рукописей Описание (№ 1—3005) / Под ред И М Кудрявцева М , 1961

Музейн собр -2 — Музейное собрание Описание Т 2 (№ 3006—№ 4500) / Изд подгот Т А Исаченко М , 1997

Музейск собр -1 — *Каталог рукописей Музейского собрания Отдела рукописей ГИМ* Ч 1 № 1—400 // Вопросы источниковедения и палеографии М , 1993 С 6—131 (Труды ГИМ № 78)

Музейск собр -2 — Каталог рукописей Музейского собрания Отдела рукописей ГИМ Ч 2 № 401—600 // Русская книжность Вопросы источниковедения и палеографии М , 1998 С 196—270 (Труды ГИМ № 95)

Никольский — Никольский А Описание рукописей, хранящихся в архиве святейшего правительствующего Синода СПб , 1904—1910 Т 1—2

Попов (Хлуд) — Попов А Н Описание рукописей и каталог книг церковной печати библиотеки А И Хлудова М , 1872

Попов (Хлуд Приб) — Попов А Н Первое прибавление к описанию рукописей и каталогу книг церковной печати А И Хлудова М , 1875

Прил РГАДА — Приложение Рукописи XIII—XIV веков, не вошедшие в «Каталог XI—XIV вв ЦГАДА» // Каталог славяно-русских рукописных книг XV века, хранящихся в Российском государственном архиве древних актов / Составители И Л Жучкова, Л В Мошкова, А А Турилов М , 2000 С 363—386

Протасьева (Синод) — Протасьева Т Н Описание рукописей Синодального собрания (не вошедших в описание А В Горского и К И Невоструева) М , 1970—1973 Ч 1—2

Протасьева (Чуд) — Протасьева Т Н Описание рукописей Чудовского собрания Новосибирск, 1980

СК — Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР XI—XIII вв / Редколл Л П Жуковская, Н Б Тихомиров, Н Б Шеламанова М 1984

СК-2 — Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в России, странах СНГ и Балтии XIV век Вып 1 (Апокалипсис—Летопись Лаврентьевская) / Редколл О А Князевская, Н А Кобяк, А Л Лифшиц, Н Б Тихомиров, А А Турилов, Н Б Шеламанова М , 2002

Срезневский, Покровский — Срезневский В И , Покровский Ф И Описание Рукописного отделения Библиотеки Академии наук СПб —*Пб* , 1910—1915 Т 1—2

Строев — Строев П М Библиотека имп Московского общества истории и древностей российских М , 1845

Ундольский — Славяно-русские рукописи В М Ундольского, описанные самим составителем и бывшим владельцем собрания с № 1-го по 579-й С приложением Очерка собрания рукописей В М Ундольского в полном составе [составленного А Е Викторовым] М , 1870

Черниловская, Шульгина — Описание рукописей собрания Черткова / Составители М М Черниловская, Э В Шульгина Новосибирск, 1986

Щепкина, Протасьева — Щепкина М В , Протасьева Т Н , Костюхина Л М , Голышенко В С Описание пергаментных рукописей Государственного исторического музея Ч 1 Русские рукописи // АЕ за 1964 г М , 1965 С 135—234

3 Литература

Афанасьева — Афанасьева Т И К истории текста Литургии Преждеосвященных даров в славянской рукописной традиции XII—первой половины XIV в // Опыты по источниковедению Древнерусская книжность СПб , 2001 С 34—46

Афанасьева, Шварц — Афанасьева Е В , Шварц Е М Древнейший славянский перевод книги Иова (по пергаменным рукописям) // Источниковедение литературы Древней Руси Л , 1980 С 7—32

Вздорнов — Вздорнов Г И Искусство книги в Древней Руси Рукописная книга Северо Восточной Руси XII—начала XV веков М , 1980 В квадратных скобках указаны номера фотовоспроизведений

Вздорнов 1968 — Вздорнов Г И Роль славянских монастырских мастерских письма Константинополя и Афона в развитии книгописания и художественного оформления русских рукописей на рубеже XIV—XV вв // ТОДРЛ Л , 1968 Т 23 С 171—198

Гальченко 2001 — Гальченко М Г Книжная культура Книгописание Надписи на иконах Древней Руси Избранные работы М , СПб Алетейя, 2001

Давыдова 1990 — Давыдова С. А. Патериковые чтения в составе древнерусского Пролога // ТОДРЛ. Л., 1990. Т. 43. С. 263—281.

Давыдова 1998 — Давыдова С. А. Славяно-русский Пролог и церковный Устав // Русь и южные славяне. СПб., 1998. С. 204—212.

Доп. — Дополнения к «Предварительному списку славяно-русских рукописных книг XV в., хранящихся в СССР» (М., 1986). М., 1993.

Евсеев 1897 — Евсеев И. Книга пророка Исайи в древнеславянском переводе. СПб., 1897.

Изборник 1073 г. — Изборник Святослава 1073 года: Факсимильное издание. М., 1983.

Изборник 1073 г. (Аппарат) — Изборник Святослава 1073 года: Научный аппарат факсимильного издания / Науч. ред. Л. П. Жуковская. М., 1983.

Изборник 1076 г. — Изборник 1076 года / Изд. подгот. В. С. Голышенко, В. Ф. Дубровина, В. Г. Демьянов, Г. Ф. Нефедов. М., 1965.

Калугин 1991 — Калугин В. В. Андрей Микулинский и Козьма Попович — псковские писцы XIV в. // Книжные центры Древней Руси. XI—XVI вв.: Разные аспекты исследования. СПб., 1991. С. 46—61.

Калугин 1995 — Калугин В. В. Отношение к книге в Древней Руси: По материалам псковских записей XIV в. // Записки Отдела рукописей [РГБ]. М., 1995. Вып. 50. С. 104—122.

Клосс 1993 — Клосс Б. М. К изучению традиций книгописания в Троице-Сергиевом монастыре // История и палеография. М., 1993. С. 17—33.

Крашенинникова — Крашенинникова О. А. Древнерусские октоихи XIV века и проблема типологии гимнографических рукописей // Герменевтика древнерусской литературы. XI—XIV вв. М., 1992. Сб. 5. С. 304—315.

Куприянов — Куприянов И. Обозрение пергаменных рукописей Новгородской Софийской библиотеки // Изв. 2-го Отделения имп. АН. СПб., 1857. Т. 6, вып. 1 и 6 (отд. изд.: СПб., 1857).

Летописи Тихонравова — Летописи русской литературы и древностей, издаваемые Николаем Тихонравовым. М., 1859—1863. Т. 1—5.

Материалы и сообщения — Acta Universitatis Szegediensis de Atila József nominatae. Dissertationes slavicae. Slavistische Mitteilungen. Материалы и сообщения по славяноведению. Szeged, 1962.

Мерило праведное — Мерило праведное по рукописи XIV века / Издано под наблюдением и со вступ. статьей академика М. Н. Тихомирова. М., 1961.

Металлов — Металлов В. М. Русская семиография: Из области церковно-певческой археологии и палеографии. [М.], 1912.

Михайлов — Михайлов А. В. Опыт изучения текста книги Бытия пророка Моисея в древнеславянском переводе. Ч. 1. Паримейный текст. Варшава, 1912.

Момина 1983 — Момина М. А. Вопросы классификации славянской Триоди // ТОДРЛ. Л., 1983. Т. 37. С. 25—38.

Мошкова, Турилов — Мошкова Л. В., Турилов А. А. «Плоды ливанского кедра». [М.], 2003.

Пичхадзе 1991 — Пичхадзе А. А. К истории славянского Паримейника (паримейные чтения книги Исход) // Традиции древнейшей славянской письменности и языковая культура восточных славян. М., 1991. С. 147—173.

Покровский — Покровский А. А. Древнее псковско-новгородское письменное наследие: Обозрение пергаменных рукописей Типографской и Патриаршей библиотек в связи с вопросом о времени образования этих книгохранилищ. М., 1916.

Попов. Чуд. сб. — Библиографические материалы А. Н. Попова. № 20, напечатал В. Щепкин: *Описание сборника № 20 Московского Чудова монастыря* // ЧОИДР. 1889. Кн. 3.

Прил. — Приложение: Рукописные книги XII—XIV вв., не вошедшие в Предварительный список славяно-русских рукописей XI—XIV вв., хранящихся в СССР // ПС XV. С. 367—374.

ПС — Предварительный список славяно-русских рукописей XI—XIV вв., хранящихся в СССР (для Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР, до конца XIV в. включительно) // АЕ за 1965 г. М., 1966. С. 172—272.

ПС XV — Предварительный список славяно-русских рукописных книг XV в., хранящихся в СССР (для Сводного каталога рукописных книг, хранящихся в СССР) / Сост. А. А. Турилов. М., 1986.

Розов 1969 — Розов Н. Н. Служебники Новгородско-Софийской библиотеки: (состав, приписки, записи, пометы) // Изучение русского языка и источниковедение. М., 1969. С. 55—67.

Сб. толкований — Watróbska H. The Izbornik of the XIII-th Century (cod. Leningrad. GPB. Q.p.I.18). Text in Transcription — Приложение к кн.: Полата кънигописьная. Nijmegen, 1987. N 19/20.

Слива *1998* — Слива Е. Э. О некоторых церковнославянских Часословах XIII—XIV вв. (особенности состава) // Русь и южные славяне. СПб., 1998. С. 185—197.

Слива 1999 — Слива Е. Э. Часословы студийской традиции в славянских списках XIII—XV веков: (классификация по особенностям состава) // ТОДРЛ. СПб., 1999. Т. 51. С. 91—106.

Срезневский. Сведения и заметки — Срезневский И. И. Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках // СОРЯС. 1867. Т. 1. № 6—9 (№ I—XL); 1874. Т. 12. № 1 (№ XLI—

LXV), 1876 Т 15 № 1 (№ LXVI—LXX), 1879 Т 20 № 4 (№ LXXXI—XC), 1881 Т 22 № 5 (№ XCI), то же СПб , 1867 [т 1] (№ I—XL), 1876 [т 2] (№ XL—LXXX), 1881 [т 3] (№ LXXXI—XCI) Указываются номера по Срезневскому

Столярова Свод — Столярова Л В Свод записей писцов, художников и переплетчиков древнерусских пергаменных кодексов XI—XIV веков М , 2000

Столярова 1998 — Столярова Л В Древнерусские надписи XI—XIV веков на пергаменных кодексах М , 1998

Творогов 1988 — Творогов О В Древнерусские четьи сборники XII—XIV вв (Статья первая) // ТОДРЛ Л , 1988 Т 41 С 197—214

Творогов 1990 — Творогов О В Древнерусские четьи сборники XII—XIV вв (Статья вторая памятники агиографии) // ТОДРЛ Л , 1990 Т 44 С 196—225

Троицкий сб — Popovski J , Thomson F J , Veder W R The Troicky sbornik (Cod Moskva, GBL, F 304 (Troice-Sergieva Lavra) N 12) — Приложение к кн Полата книгописьная Nijmegen, 1980 N 21—22

Турилов — Турилов А А Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР XI—XIII вв Часть 1 Исправления и уточнения // AION Slavistica (Annali dell' Instituto universitari Orientale di Napoli) 5 1997—1998 2000 P 469—503

Хрестоматия Буслаева — Буслаев Ф И Историческая хрестоматия церковнославянского и древнерусского языков М , 1861

Черторицкая 1980 — Черторицкая Т В О начальных этапах формирования древнерусских литературных сборников Златоуст и Торжественник (триодного типа) // Источниковедение литературы Древней Руси Л , 1980 С 96—114

Черторицкая 1990 — Черторицкая Т В Предварительный каталог церковнославянских гомилий подвижного календарного цикла по рукописям XI—XVI вв преимущественно восточнославянского происхождения / Составлен Татьяной В Черторицкой, Под редакцией Хаинц Миклас Б м , 1994 Указываются номера гомилий

Раздел IV Каталога предполагается опубликовать в ТОДРЛ Т 57

А. А. АЛЕКСЕЕВ

Византийско-славянский профитологий

(формирование состава)

Посвящаю
Христиану Ханнику

Возникшее в начале XX в. в бельгийском бенедиктинском монастыре Кейзерсберг так называемое литургическое движение отразило глубокий интерес европейских христиан к литургической традиции православия; оно обусловило интенсивность исследований в области литургических текстов и привело впоследствии к известным реформам 2-го Ватиканского собора.[1] В России отражением его стала наука о литургическом богословии, сложившаяся по преимуществу в русской зарубежной среде,[2] но ныне проникающая и в русские академические сферы.[3] Литургическое чтение Св. Писания в православном богослужении уже получило описание как в историческом, так и богословском аспекте.[4] Это открывает возможности для изучения условий формирования и особенностей функционирования многочисленного разряда богослужебных сборников, известных древней византийской и славянской литературам, многие из которых позднее вышли из употребления. Исчезновение канонаря, новозаветного апракоса или ветхозаветного профитология (паримийника), возможно, не было обусловлено изменением литургического устава или богослужебного ритуала, тогда как их появление было следствием серьезных литургических нововведений.

Действительно, к концу I тыс. христианской эры богослужение византийской церкви приобрело известную законченность и стабильность, которые сохраняются во все последующее время вплоть до сегодняшнего дня, претерпевая сравнительно незначительные изменения. В течение VI—VIII вв. складываются важнейшие жанры и виды богослужебной литературы, такие как акафист, канон, трипеснец, октоих, и происходит разделение приходского и монастырского богослужения, что закрепляется богослужебными уставами. Богослужение

---

[1] См.: Michelis G. L'abbaye centenaire du mont Cesar (Keisersberg) et le mouvement litourgique: Un bilan // Questiones liturgiques. 1999. Vol. 80. P. 157—193. Данный том журнала целиком посвящен результатам «литургического движения» за столетие его существования.

[2] Киприан (Керн), иером. 1) Крины молитвенные. Сб. статей по литургическому богословию. Белград, 1928; 2) Литургика: Гимнография и эортология. М., 1999 [перепечатка парижского издания 1959 г.]; Шмеман А. Введение в литургическое богословие. Париж, 1961.

[3] Стойков В. Литургическое богословие // Православное богословие на пороге Третьего тысячелетия. Москва, 7—9 февраля 2000 г. М., 2000. С. 124—139.

[4] Kniazeff A. La lecture de l'Ancien et du Nouveau Testament dans le rite byzantin // La Prière des Heures / Ed. by Mgr. Cassien et Dom Bernard Botte. Paris, 1963. P. 201—251; Barrois G. Scripture Readings in Orthodox Worship. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1977.

© А. А. Алексеев, 2004

предшествующего времени может быть описано лишь приблизительно, потому что до нас не дошло надежных документов и потому что, по всей вероятности, в процессе развития оно постоянно меняло свои формы О чтении Св. Писания в ранний период можно судить по лекционариям, происходящим из Италии, Испании, Галлии, Сирии, Армении и Грузии. Все они восходят к иерусалимскому типу богослужения и в общем согласуются с картиной, нарисованной паломницей Эгерией около 380 г.[5]

1. Структура профитология

Можно догадываться, что в начальный период богослужение заключалось в двух главных формах — пении псалмов и чтении Писания. Писание читалось сравнительно большими порциями (longiores lectiones) и не было регламентировано каким-либо уставом. После паломничества в 320 г. царицы Елены в Палестину по святым местам были воздвигнуты церкви, что привело в IV в. к формированию в Иерусалиме стационального богослужения (от лат. statio «стояние» или «место», а также «собрание»).[6] Оно заключалось в проведении по определенным дням крестных ходов (*литий или литаний*, греч. λιτή, λιτανεία «молитва») к определенным святым местам с чтением соответствующих новозаветных отрывков в память известного события, совершившегося в данном месте. Так возникают lectiones solemnis, т. е. праздничные, торжественные чтения. Соотнесение чтения с событием, повторяясь ежегодно, приводит к формированию соответствующей традиции, что создает условия для создания лекционарных указателей и самих лекционариев, т. е. сборников, которые содержат тексты Писания в том порядке и объеме, как они читаются в течение годового круга

Иерусалимский лекционарий не сохранился в своей оригинальной форме на греческом языке, но известен по отражению в сирийских, армянских и грузинских версиях [7] Эти книги содержат или сами чтения, или указания на начала и концы чтений, в них сочетаются ветхозаветные и новозаветные перикопы. До формирования миссала и бревиария в X—XI вв в Римском патриархате в ходу были лекционарии, построенные по образцу иерусалимского, древнейший из них датируется V в [8] До появления типикона, богослужебного устава лекционарии способствовали стабилизации богослужения. В них нуждались прежде всего небольшие приходы, которые стремились обходиться одной книгой для отправления богослужения. Все фрагментарно сохранившиеся греческие лекционарии старше VIII в. не могут быть отнесены к иерусалимскому типу, равным образом они не относятся к известному в рукописях с VIII в византийскому новозаветному лекционарию.[9]

---

[5] Латинский текст с русским переводом опубликован И В Помяловским (Паломничество по святым местам конца IV в СПб , 1889)

[6] B a l d o v i n J F The Urban Character of Christian Worship The Origins, Development, and Meaning of Stational Liturgy Roma, 1987 P 143—144

[7] См К е к е л и д з е К С Иерусалимский канонарь VII века (грузинская версия) Тифлис, 1912, G a r i t t e G La calendier palestino-georgien du Sinaiticus 34 (X^e siecle) Bruxelles, 1958, R e n o u x A Un manuscrit du lectionnaire armenien de Jerusalem (cod Jerus arm 121) // Le Muscon 1961 T 74 P 377—381

[8] См U r e n e r H Lektionar // Die Religion in Geschichte und Gegenwart 3 Auflage Tubingen, 1986 Bd 4 S 311—312

[9] J u n a c k K Zu den griechischen Lektionaren und ihrer Uberlieferung der katholischen Briefe // Die alten Ubersetzungen des Neuen Testaments, die Kirchenvaterzitate und Lektionare Der gegenwartige Stand ihrer Erforschung und ihre Bedeutung für die griechische Textgeschichte / Hrsg von K Aland Berlin, New York, 1972 S 506—513 Cp A l a n d K , A l a n d B Der Text des Neuen Testaments Einführung in die wissenschaftlichen Ausgabe sowie in Theorie und Praxis der Modernen Textkritik 2te Ausgabe Stuttgart, 1989 S 172—178

В числе книг, возникших в Константинополе в эпоху крупных литургических преобразований, находится и сборник ветхозаветных чтений — профитологий или паримийник. Первое название закрепилось в византийской и научной традиции, второе — в славянской, как церковной, так и научной; оба они подчеркивают значимость двух составляющих книгу элементов — пророческих чтений и чтений из книги Притч. Как особая книга профитологий появляется в VIII в. и начинает выходить из употребления с XII в., когда его части входят в Триодь и служебную Минею.[10] Благодаря критическому изданию памятника есть возможность описать структуру этого сборника и вместе с тем состав и последовательность ветхозаветных чтений православного богослужения.[11] Издание Хега—Цунца и Энгберг основано на 71 рукописи IX—XIV вв. из общего количества сохранившихся 174 источников греческого текста, известных сегодня;[12] колебания по составу незначительны и принципиального характера не имеют.

Профитологий делится на три части.

1) Отдел рождественско-богоявленский. Здесь собраны паримьи на два больших праздника: Рождество Христово, 25 декабря, и Богоявление (или Крещение, Просвещение, греч. Ἐπιφανία, Θεοφανία), 6 января.

2) Триодный отдел. Называется так потому, что время его чтения совпадает со службой по Постной и Цветной триодями. Постная триодь используется в период шести недель Великого поста и подготовительной к нему недели — Мясопустной (в современном богослужении подготовка к посту начинается двумя неделями раньше — в неделю о Мытаре и фарисее, но чтения Ветхого Завета ранее Мясопустной недели не производятся),[13] а также Страстной недели. Служба по Цветной триоди (называемой также Пентикостарий) начинается с первого дня Пасхи и длится до 1-го воскресенья после Пятидесятницы, называемого Неделей всех святых. В ходе подготовительной Мясопустной недели перед Великим постом Ветхий Завет читается в среду и пятницу на 6-м часе, в эти два дня литургия не отправляется. В течение шести недель поста ветхозаветные чтения читаются на 6-м часе и вечерне с понедельника по пятницу. В субботу и воскресенье, когда отправляется литургия с чтением Нового Завета, нет чтения Ветхого Завета. Таким образом чтения из Нового и Ветхого Заветов в течение поста находятся в отношении дополнительного распределения; отсутствие литургии в будние дни этого периода является древней исконной чертой, относящейся к

---

[10] *Издание части греческого текста было осуществлено в Венеции в 1595/96 г. и полностью в* Санкт-Петербурге (Παροιμιάριον, τουτέστι τῶν παροιμιῶν συναγωγή. I—II. Πετρούπολι, 1890, 1893). Одновременно был издан и славянский Паримийник (Паримийник, си есть собрание паримий на все лето. СПб., 1890). Оба русских издания имеют сводный характер, собирая ветхозаветнй материал изо всех доступных источников, т. е. рукописей профитология и паримийника, а также триодей и миней.

[11] H ø e g C., Z u n t z G. Prophetologium. Hauniae, 1939—1970. Fasc. 1—6; E n g b e r g G. Prophetologium. Pars altera: Lectiones anni immobilis. Hauniae, 1980—1981. Fasc. 1—2 (Monumenta Musicae Byzantinae. Lectionaria. Vol. 1).

[12] В свое время А. Ральфс описал около 160 рукописей. См.: R a h l f s A. Die alttestamentlichen Lektionen der griechischen Kirche // Nachrichten von der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttinen. Philologisch-historische Klasse. Berlin, 1915. S. 28—136. Здесь же дан обзор сирийской версии профитология. Число в 174 рукописи названо в работе издателя синаксарной части протифотология: E n g b e r g S. G. The Greek Old Testament Lectionary as a Liturgical Book // Cahiers de l'Institut du Moyen Âge grec et latin. 1987. T. 54. P. 39.

[13] Эта особенность профитология является датирующим признаком, поскольку Мясопустная неделя была прибавлена в VII в. при императоре Ираклии (R a h l f s A. Die alttestamentlichen Lektionen... S. 202—205), тогда как две другие — О блудном сыне и О мытаре и фарисее — в IX—X и XII вв. соответственно (K n i a z e f f A. La lecture... P. 227—228). В Риме три подготовительные недели — Septuagesima, Sexagesima и Quinquagesima — были прибавлены уже в VI в.

эпохе формирования Великого поста, т. е. не младше IV в. По окончании Великого поста чтения располагаются следующим образом: чтения в Вербную субботу, ежедневные чтения с понедельника до субботы Страстной недели, затем Преполовение Пятидесятницы (т. е. 25-й ее день), Вознесение (т. е. 40-й день), память I Вселенского собора (7-е воскресенье Пятидесятницы), в субботу накануне Пятидесятницы, на вечерне самой Пятидесятницы, затем воспоминание о каком-то землетрясении после Пятидесятницы и, наконец, в Неделю всех святых, т. е. 1-е воскресенье после Пятидесятницы.

3) Месяцеслов (менологий, называемый также синаксарь) включает чтения на памятные даты неподвижного календарного цикла (см. Приложение. Таблица 3). Сравнительно с византийским новозаветным лекционарием, который в VIII в. имел памяти уже для 143 дней церковного года,[14] набор дат невелик, их менее 30. Среди них памяти новозаветных событий — Рождества Богородицы, Воздвижения креста, Введения во храм, Обрезания, Сретения, Благовещения, Рождества Иоанна Крестителя, Преображения, Успения Богородицы, Усекновения главы Иоанна Крестителя, памятей Иоанна Богослова (26 сентября и 8 мая), апостолов Петра и Павла; церковные памяти — Григория Богослова, Иоанна Златоуста (27 января и 13 ноября), IV и VII Соборов, архангела Михаила и Димитрия Солунского; несколько гражданских событий — Новый год (1 сентября), основание Константинополя (11 мая), великое землетрясение (17 марта), избавление города (5 июня). Ветхозаветных пямятей всего одна — пророка Илии (20 июля), но и та находится здесь по своей связи с Новым Заветом через фигуру Иоанна Предтечи — нового Илии.

Воспоминание VII Собора (787 г.) и некоторых константинопольских событий говорит о позднем формировании месяцеслова. В издании Гудрун Энгберг под 16 августа включена также память перенесения нерукотворного образа из Эдессы в Константинополь; но это событие, имевшее место в 944 г., конечно, не может служить датировке профитология.

С другой стороны, в структуре профитология имеются и архаические черты. Прежде всего это включение новозаветного материала в службу царских часов Страстной пятницы и на память апостолов Иоанна, Петра и Павла. Эта особенность сближает византийский профитологий с его несомненным предшественником — иерусалимским лекционарием, содержавшим как новозаветный, так и ветхозаветный материал. В новозаветном византийском лекционарии смешение чтений из двух Заветов полностью устранено. Кроме того, в отличие от последнего, организованного по пасхальному календарному циклу, профитологий, подобно старым иерусалимским лекционариям, сохраняет связь с рождественским календарем, в согласии с которым построена его первая часть. В современной богослужебной практике рождественско-богоявленский отдел входит в месяцеслов, теряя свою историческую связь с прежним началом богослужебного года от Рождества (сентябрьское начало года было закреплено в Византии в VII в.).[15]

2. Чтения праздников

В православном богослужении Ветхий Завет читается почти исключительно в навечерия праздников, таким образом Рождество начинают праздновать уже

---

[14] Сергий (Спасский), архиеп. Полный месяцеслов Востока. Владимир, 1901. Т. 1. С. 94. Ср.: Скабалланович М. Толковый Типикон. Киев, 1910. Вып. I. С. 441.

[15] Leclerq H. Ère // Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie. Paris, 1922. T. 5/1. P. 357—358, 362.

24 декабря вечером, а Богоявление — 5 января вечером Поскольку следующая календарная дата наступала в древнем мире с заходом солнца, вечерняя служба со всеми своими чтениями открывала следующий день и относилась к нему [16] Возможно, однако, что такое положение ветхозаветных чтений не было исходным В древней церкви чтение Писания сопровождало евхаристию, которая проводилась вечером С конца III в церковь оставляет старую практику «вечери любви» (агапы) и переносит евхаристию на утро [17] На утро же переносится чтение Нового Завета, тогда как Ветхий остается на своем прежнем месте в суточном богослужебном круге С другой стороны, согласно так называемым Апостольским правилам (составленным в Сирии около 400 г), на литургии положено два ветхозаветных и три новозаветных чтения, в служении Иоанна Златоуста на литургии читалось одно чтение из Ветхого Завета и два из Нового, равным образом Ветхий Завет читался за евхаристической службой при Максиме Исповеднике († 662) [18] Поэтому можно думать, что отделение Ветхого Завета от евхаристии и перенос его на вечер были осуществлены позже и в других условиях, например, под влиянием римской практики, где Ветхий Завет до IX в не читался вовсе [19] Ветхозаветные чтения соединялись также со службой Преждеосвященных даров, которая в определенные дни восполняла отсутствие литургии и проводилась вечером, но со временем и она была перенесена на утро [20] Так создается различие в сакральном статусе между Новым Заветом и Ветхим Если в первые два века христианства Писанием был прежде всего или даже исключительно Ветхий Завет, то в ходе исторического развития главной частью Писания становится Новый Завет, и это обстоятельство закрепляется наиболее очевидно в литургической практике, прежде всего в ее центральной части — евхаристической службе В современном богослужении новозаветные чтения произносятся как священником, так и диаконом, ветхозаветные — исключительно диаконом

Стандартный набор чтений, посвященных празднику, состоит из трех паримий, но в некоторых случаях включает в себя более значительное их число Например, на Рождество читается 8 паримий, на Богоявление — 16 Их список с раскрытием содержания чтения дан в Приложении (Таблица 1)

Паримии не отличаются большим размером, некоторые построены как центон, т е содержат набор отдельных стихов или пассажей на определенную тему, такова же структура чтений новозаветного византийского лекционария Тематика чтений связана с праздником и в характерной для христианской практики манере толкует Ветхий Завет как типологическое (прообразовательное) изло-

---

[16] Во всяком случае, таков счет времени в Библии Ср Быт 1 5 «И был вечер, и было утро день один» Упуская это обстоятельство, большинство переводчиков неточно передает Деян 20 7 где буквально сказано, что при наступлении первого дня недели община Троады собралась для преломления хлеба (εν δε τῇ μιᾷ των σαββατων συνηγμενων ημῶν κλασαι αρτον) По нашему счету времени, событие это произошло в субботу вечером после захода солнца Буквализм Синодального перевода («В первый же день недели»), которому следуют другие русские переводы, сегодня вводит читателя в заблуждение Ср попытку естественной передачи в современном английском переводе, называемом Today's English Version «On Saturday evening», или в одном из новейших русских переводов «Вечером по окончании субботы» (Церковь и время Научно богословский и церковно общественый журнал 2000 № 4[13] С 212) См также R o r d o r f W Der Sonntag Geschichte des Ruhe- und Gottesdiensttages im altesten Christentum Zurich, 1962 S 198—199

[17] С к а б а л л а н о в и ч М Толковый Типикон Вып 1 С 79 94

[18] K n i a z e f f A La lecture P 208

[19] С к а б а л л а н о в и ч М Толковый Типикон Вып 1 С 176—178

[20] Службу Преждеосвященных даров часто называют литургией, хотя в ней нет главной части литургии — евхаристического канона Но функционально эта служба соответствует литургии и заменяет ее

жение новозаветных событий. На Рождество собран далеко не весь набор мессианских пассажей Ветхого Завета; например, отсутствует такое важное христологическое пророчество, как Иер. 23:6,[21] которое в этот день читается в грузинском канонаре.[22] Поскольку у грузинского канонаря и византийского профитология на праздник Рождества есть несколько общих чтений (Быт. 1:1—13, Мих. 5:2—7, Ис. 9:5—6), можно думать об общем происхождении этого комплекса чтений и о том, что устранение в Константинополе Иер. 23 и некоторых других чтений сделано было намеренно.

Рождественских паримий меньше, чем богоявленских, что отражает меньшую значимость этого праздника для византийской традиции. Близость нескольких чтений Рождества и Богоявления говорит об общем истоке обоих праздников. Ведущая тема всех рождественских паримий представляет собою смысловое развитие пророчества Лк. 1:33 «...и будет царствовать над домом Иакова вовеки, и Царству Его не будет конца». Однако этот пассаж из Евангелия от Луки читается только на Благовещение. Зато чтение из пророка Михея 5:2 («И ты, Вифлеем-Ефрафа, <...> из тебя произойдет Мне Тот, Который должен быть владыкою в Израиле») прямо отвечает главному новозаветному чтению Рождества (Мф. 2:1—12), где говорится о происхождение Иисуса из Вифлеема (Мф. 2:1).[23]

С особой тщательностью подобраны паримии Богоявления, почти все они посвящены воде, т. е. рассматривают праздник в перспективе крещения; равным образом и новозаветные чтения праздника — 1 Кор.10:1—4 и Мк. 1:9—11 — посвящены крещению; тема воды присутствует и в сопровождающих службу часов стихах из Псалтыри.[24] Все вместе отражает важный элемент праздничного ритуала — водосвятие.

В отдельных случаях привлечение той или другой перикопы основано на ключевом слове или понятии, даже если общее содержание отрывка мало связано с событием. Так, начальное чтение обоих праздников Быт. 1:1—13 содержит ключевое для родословия Иисуса слово «семя» (в стихах 11 и 12).[25] Это же слово употреблено в пророчестве Валаама, ср. Числ. 24:7 «изыдет человек от семени его и завладеет народами многими». Включение молитвы Исаака в службу Богоявления связано, по всей вероятности, с выраженим стиха 10 «ибо я с посохом моим перешел этот Иордан, а теперь у меня два стада»; вместе с тем она перекликается с тематикой рождественских чтений. Если общая трактовка ветхозаветных чтений в богослужении Рождества и Богоявления стремится раскрыть духовную сущность ветхозаветных событий, следуя тем самым принципам Антиохийского умозрения (theoria),[26] то некоторые из перечисленных случаев скорее напоминают практику глоссирования, также не чуждую антиохийцам, в частности Феодориту Кирскому в его толкованиях на Ветхий Завет.[27] О неиз-

---

[21] Ср.: «Во дни Его Иуда спасется и Израиль будет жить безопасно; и вот имя Его, которым будут называть Его: „Господь оправдание наше!“». Ср. также Иез. 34: 29, Мал. 3: 1 и сл., Зах. 6: 12, которые также могли бы читаться на Рождество.

[22] См.: Кекелидзе К. С. Иерусалимский канонарь...

[23] Barrois G. Scripture Readings... P. 149.

[24] Ibid. P. 156.

[25] *Впрочем, в перспективе Богоявления таким ключевым понятием может быть и вода из* Быт. 1: 2 «дух Божий носился над водами» (Barrois G. Scripture Readings... P. 157).

[26] Nassif B. «Spiritual Exegesis» in the School of Antioch // New perspectives on hictorical Theology: Essays in Memory of John Meyendorff / Ed. by B. Nassif. Grand Rapids, 1996. P. 343—377; Mihok V. The Actuality of Church Father's Biblical Exegesis // Auslegung der Bibel. Tübingen, 2000. P. 14—17.

[27] Ср.: Guinot J.-N. Un évêque-exégète: Théodoret de Cyr // Le monde grec ancien et la Bible / Sous la direction de C. Mondésert. Paris, 1984. P. 335—360.

бежности обращения к такого рода экзегезе говорит и практика сочетания синагогальных чтений, при которой к чтениям из Торы подбирались чтения из пророков с целью вскрытия мессианского смысла Писания, но в ряде случаев сходство ограничивалось лишь общей лексикой.[28]

Праздничные чтения закрепляют богословскую интерпретацию того или иного события и вскрывают прообразовательный смысл ветхозаветных писаний. Так, в Богородичные праздники читаются следующие паримии:

Быт. 18:1—10. Посещение Авраама тремя ангелами. Обычно понимается как образ ветхозаветной Троицы, но здесь, вероятно, имеется в виду прообраз Благовещения.

Быт. 28:10—17. Лестница Иакова. В Акафисте прямо сказано «Радуйся, лествице, еюже сниде Бог».[29] Богородица понимается как дом Божий и Врата небесные.[30]

Исх. 3:1—8. Купина неопалимая. Прообраз нетленного девства.

Иез. 43:27—44: 4. Восточные ворота святилища. Поскольку этими воротами в Святая святых входит один лишь Господь, речь, очевидно, идет о непорочном зачатии [31] Именование Богородицы *одушевленным храмом* известно Акафисту[32] и может быть связано также с чтением Притч 9:1—11.

Притч 8.22—30. «Господь имел меня началом пути Своего» и 9:1—11 «Премудрость создала себе храм». Отождествление Софии, Премудрости Божией, и Богородицы. Интересно, однако, что Притч 8:22—30, описывающее отношение между Отцом и предвечным Словом, оказывало влияние на формирование учения о Троице уже со времени Оригена.[33] Соседство этой паримии с Быт. 18:1—10 отражает всю сложность богословской концепции Премудрости как одной из троических ипостатей.

Естественно, что сходные по содержанию праздники имеют тождественный набор паримий. Так, чтения Рождества Богородицы повторяются на Благовещение, Успение и Введение во храм. Кроме того, в праздник Введения прибавляется Исх. 40:1—5, 9, 11, 34—35 «Скиния собрания» и 3 Цар. 8:1, 3—7, 9—11 «Внесение ковчега в Скинию собрания», которые связывают празднуемое событие с ветхозаветным Храмом.

При сравнении с чтениями иерусалимского типикона 630-х гг., сохранившегося в грузинской версии,[34] бросается в глаза громадная разница в интерпретации Богородичных праздников. Так, на Благовещение грузинский канонарь содержит следующие чтения: Притч 11:30—12: 4 «От плода правды древо жизни произрастает», Зах. 2:10—13 «Красуйся и веселись, дочь Сиона, ибо Я гряду и

---

[28] W a c h o l d e r B Z Prolegomenon // Mann J The Bible as Read and Preached in the Old Synagogue New York, 1971 Vol 1 P XXXIII.

[29] Неясно, откуда шло влияние от литургического чтения или Акафиста И Карабинов (Постная триодь Исторический обзор ее плана, состава, редакций и славянских переводов СПб , 1910 С 41) склонен считать это *ублажение* более поздней прибавкой в Акафисте

[30] Богословское толкование Дж Бэрроуза сложнее и не кажется убедительным Ср «[Лесницею Иакова] нам дано понять, что откровение открыло Иакову двойной канал связи между небом и землей < > через служение ангелов Реальность, открываемая этим образом, заключена в новой икономии спасения, которое пришло всем людям заступничеством Сына Божиего До воплощения были обещание и надежда, после воплощения полная реальность» (B a r r o i s G Scripture Readings P 139)

[31] Ср «Символизм ворот двойствен это и судейской место правителя, и вход, которым торжественно входит царь» (B a r r o i s G Scripture Readings P 140)

[32] К а р а б и н о в И Постная триодь С 43

[33] P e l i k a n J The Emergence of the Catholic Tradition (100—600) The University of Chicago Press, 1971 P 61, 186, 191—193

[34] Исследование и издание см К е к е л и д з е К С Иерусалимский канонарь

вселюся посреди тебя», Мал. 3:1—2 «Се, Аз посылаю ангела Моего, <...> и кто стерпит день пришествия его?», Ис. 52:7—10 «Коль красны на горах ноги благовествующих мир! <...> И узрят все концы земли спасение, которое от Бога нашего». В рождество Богородицы читается Прем. 8:2—4 «Сию (Премудрость. — *А. А.*) возлюбил и взыскал от юности моей», Ис. 11:1—10 «Изыдет жезл из корня Иессеева» (чтение Рождества Христова). В Успение Богородицы читается Притч 31:30—32 «Многие дщери стяжали богатство, многие сотворили силу, ты же преуспела и вознеслась над всеми», Иез. 44:1—4 «Сии врата заключенными будут и не отворятся».[35] Все иерусалимские чтения подобраны по принципу типологической интерпретации Ветхого Завета и далеки от того ученого богословия, каким наполнены богородичные чтения византийского профитология.

В отдельных случаях при подборе праздничных паримий предпринимаются попытки разносторонней характеристики празднуемого события. Так, в Сретение, 2 февраля, ветхозаветные чтения повествуют о законах очищения 40-го дня, предлагая тем самым реальный комментарий, но также освещают тему исхода евреев из египетского рабства, характеризуя тот прообразовательный смысл, какой можно видеть за этим ветхозаветным событием. Ср.: Исх. 12:51—13:2 «Исход», 10—12, 14—16 «Первенцы», 22:28 (29) «Отдай первенца»; Лев. 12:2—4, 6, 8 «Дни очищения»; Числ 8:16—17 «Первенцы»; Ис. 19:1, 3—5, 12, 16, 19—21 «Наказание Египта»; Ис. 35:1—6, 10, 12:6 «Веселится пустыня при возвращении народа на Сион». Все три паримии имеют структуру центона, которая может быть скорее обусловлена богословским замыслом, чем литургической практикой и, следовательно, свидетельствовать об относительно позднем их происхождении.

Специфический характер имеют паримии святителям Григорию Богослову (25 января), Василию Великому (1 января) и Иоанну Златоусту (13 ноября и 27 января). Их основу составляет чтение Прем. 4:7—15 «Благодать и милость со святыми Его» с добавлением центонов из Притч и Премудрости. Григорию Богослову прибавляется также весьма выразительное чтение Иер. 1:4—7 и 9 «Я освятил тебя, пророком для народов поставил тебя». В память всех святых (первое воскресенье после Пятидесятницы) с паримией из Ис. 43:9—14 «Вы свидетели мои» соединяются две паримии из Премудрости Соломона: 3:1—9 «Души праведных в руке Божией» и 5:15—6: 3 «Праведники живут во веки, награда их в Господе». Очевидно, что учительным книгам приписывался специально монашеский характер, поскольку соответствующему сословию вменялось в обязанность следование и постижение божественной мудрости. Об этом с особой ясностью свидетельствуют паримии обряда пострижения в схиму: Сир. 6:18—7: 2 «Наложи на ноги твои путы Премудрости», Иез. 18:21—32 «Сотворите себе новое сердце и новый дух», Притч 4:20—27 «Храни сердце твое».[36] Стоит при этом напомнить, что ни Премудрость Соломона, ни Иисус Сирахов не входят в библейский канон. В иерусалимском типиконе 630-х гг.[37] весь этот материал отсутствует, и на память святителей читаются только новозаветные пассажи.

Интересен набор паримий, помещенных при начале индиктиона 1 сентября, т. е. нового года византийского календаря. Их основу образуют два чтения, непосредственно посвященные новому счету времени, а именно Ис. 61:1—10 «Лето Господне благоприятное» и Лев. 26:3—12, 14—17, 19—20, 22, 33, 23—24

---

[35] Там же. С. 55, 124, 128.

[36] О связи одного из главных экклезиологических понятий παιδεία (= disciplina) с учительными книгами см.: De Lubac H. Medieval Exegesis / Translated by M. Sebanc. Edinburgh, 1998. Vol. 1. P. 15—24.

[37] См.: Кекелидзе К. С. Иерусалимский канонарь...

«Исполнение заповедей обеспечивает благополучие жизни». Как рассказывает евангелист Лука (4:16—22), данное место из книги Исаии (61:1—2) читает Иисус в синагоге, приступая после сорокадневного искушения в пустыне к своей миссии в родном Назарете. Его толкование заключается в словах «Ныне исполнилось Писание сие». Само Евангелие от Луки в указанном объеме читается 1 сентября на литургии.[38] В этом сочетании можно видеть одно из удачных соединений чтения из Писания и празднуемого события. Но на 1 сентября приходится также только что охарактеризованный набор чтений из Премудрости Соломона (3:1—9, 4:7—15, 5:15—6:3). Объясняется это тем, что в этот день вспоминают Симеона Столпника († 459), так что паримии из Премудрости должны быть отнесены к нему. Подобным образом и 1 января, когда совпадают празднования обрезания и памяти Василия Великого, лишь две паримии относятся собственно к обрезанию (Быт. 17:1—2, 5—8, 3, 9—12, 14, 23 и Нав. 5:2—9), тогда как две другие принадлежат святителю (Притч 8:22—30 и центонный монтаж стихов из Прем.), при том что паримия из Иисуса Навина, посвященная обрезанию, в рукописях нередко опускается. Такой набор чтений сентябрьского и январского нового года окрашивает чисто календарный праздник в монастырские тона. Соединение календарного и церковно-литургического, а вернее монастырского, начал возникло, надо думать, совсем не случайно; это видно из того, что в праздниках, посвященных истории Константинополя (о которых речь идет ниже), такое сочетание отсутствует. Какие-либо специально календарные чтения 1 сентября и 1 января в грузинском канонаре отсутствуют.

В 7-е воскресенье после Пасхи на память отцов Никейского собора, состоявшегося в 325 г., приведен набор паримий, содержанием которых является авторитет церковных властей. Ср.: Быт. 14:14—20 «Мелхиседек», Втор. 1:8—11, 15—17 «Мудрые взяты начальниками», Втор. 1: 21—26, 17 «Суд дело Божие», Втор. 10:14—21 «Господа Бога твоего бойся и Ему служи». Эти чтения целиком повторяются 16 июля при воспоминании IV (Халкидонского) Собора 451 г., празднование которого установлено в 518—527 гг. Совсем иной набор паримий получает при воспоминании 11 октября последний Вселенский собор, состоявшийся в 787 г., а именно: Исх. 25:8—21 «Устройство ковчега Завета», 3 Цар. 6:20—23 «Устройство давира», Иез. 40:1—2, 41: 1, 16—25 «Устройство нового Храма». Перед нами очевидное отождествление Собора и ветхозаветного Храма, что означает полноту выражения существа церкви через собор.

Особый набор праздников связан с историей Константинополя. Он включает в себя празднование 11 мая, на память священномученика Мокия, дня основания города со следующими ветхозаветными чтениями: Ис. 54:9—15 «Сделаю основание твое из сапфиров», Ис. 61:10—62:5 «Назовут Иерусалим новым именем», Ис.65: 18—24 «Я творю Иерусалим радостью». Еще один набор чтений из Исаии находим в праздник августа, без указания даты, в воспоминание избавления от варваров: Ис. 7:1—14 «Приход сирийцев на Иерусалим», Ис. 36:1, 37:9—10, 14—18, 20—21, 33—37 «Спасение Иерусалима от Ассирии», Ис. 49:13—16 «Утешил Господь народ Свой». Другое аналогичное событие избавления от врагов празднуется 5 июня.[39] Здесь читается паримья из Исаии о спасении Иеру-

[38] Ср.: Barrois G. Scripture Readings... P. 135—136.

[39] Не ясно, о каких двух военных событиях идет речь. 7 августа праздновалось избавление Царьграда от аваров в 626 г.; 16 августа вспоминали избавление от арабов в 716 или 717 г. Кроме того, речь может идти о снятии семилетней осады при имп. Константине Погонате (668—685), разгроме варваров в 821 г. и избавлении от нашествия славяно-варягов под водительством Аскольда и Дира в 860 г. См.: Сергий (Спасский), архиеп. Полный месяцеслов Востока. Т. 2. С. 239; Т. 3. С. 210—211. Engberg G. Prophetologium. Pars altera... P. 303.

салима от Ассирии, а также Вар. 4:21—29 «Дерзайте и взывайте к Богу» (снова неканонический текст!) и Дан. 9:15—19 «Да отвратится гнев Твой от града Твоего Иерусалима». 17 марта, на память великого труса (имеется в виду либо землетрясение, бывшее при Константине Великом, т. е. между 306 и 337 гг., либо при Константине VI в 790 г.[40]), только что названные паримьи из Варуха и Даниила сопровождаются чтением из Ис. 63:15—64:4, 7—8 «Моление о милости». Этот же набор паримий дан вечером в Пятидесятницу безо всякого заголовка. Вероятно, и это чтение посвящено землетрясению, случившемуся некогда в Константинополе на другой день после Пятидесятницы.[41] Однако в других рукописях под рубрикой «на великий трус» после Пятидесятницы приведен совсем иной набор паримий, а именно три пассжа из Иер. 1:1—8 «Призвание Иеремии», 1:11—17 «От севера откроется бедствие», 2:2—12 «Буду судиться с вами». По смыслу они мало подходят к воспоминаемому событию и, скорее, соответствуют нашествию варваров, как и надписано в одной из рукописей.[42] Таким образом, во всех чтениях по случаю исторических событий проводится отождествление Константинополя и Иерусалима. Здесь, конечно, не приходится видеть типологической интерпретации Ветхого Завета, но проявляется метафорическое использование его.

3. Чтения Великого поста и Страстной недели

Чтения Великого поста (см. Приложение. Таблица 2а) представляют собою особый интерес, поскольку организованы по иному принципу, чем чтения праздников, и крайне редко могут быть истолкованы в типологическом (прообразовательном) смысле. Если праздничные чтения формировались каждое в отдельности и являются результатом определенного исторического развития, то распределение библейского текста по шести неделям поста было осуществлено за один раз, о чем говорит простая и четкая структура чтений этого периода. Каждое чтение состоит из трех паримий, читаемых в следующем порядке: Исаия, Бытие, Притчи. Книга пророка Исаии читается собственно на 6-м часе, тогда как две другие на вечерне, но в профитологиях они выписываются одно за другим и так же звучат в богослужении. Чтение этих трех книг начинается в понедельник 1-й недели поста и завершается в пятницу 6-й недели накануне Вербной (Лазаревой) субботы.[43]

В отличие от прочих недель подвижного календарного цикла, Страстная неделя не представляет собою литургического единства: ее первые три дня следуют модели, принятой для будней Великого поста, тогда как пятница и суббота непосредственно связаны с темами христианской Пасхи — Распятием, Воскресением и Крещением. В этой цепочке четверг служит переходным звеном (см. Приложение. Таблица 2б). Такое разделение Страстной недели объясняется соединением в ее пределах двух постов — Предпасхального и Великого. Первый является, возможно, самым древним христианским постом, потому он непродолжителен, как все древние посты, охватывая лишь пятницу и субботу.[44] Вели-

---

[40] См.: Сергий (Спасский), архиеп. Полный месяцеслов Востока. Т. 2. С. 77.

[41] Høeg C., Zuntz G. Prophetologium. P. 559; Сергий (Спасский), архиеп. Полный месяцеслов Востока. Т. 1. С. 468.

[42] Høeg C., Zuntz G. Prophetologium. P. 559.

[43] Вербная суббота и Вербное воскресенье не входят в 40-дневный Великий пост, но как два праздничных дня отделяют его от 6-дневного Предпасхального поста.

[44] Карабинов И. Постная триодь... С. 4, 13.

кий пост со времени его установления в начале IV в. должен был продолжаться 40 дней.[45] Согласно Евсевию Кесарийскому († 340), на Великий пост приходились целиком 6 недель перед Пасхой, что составляет 42 дня, но за отнятием двух дней Пасхального поста остается необходимое число в 40 дней.[46] Со временем Пасхальный пост захватил все шесть дней Страстной недели, Великий сдвинулся на предшествующее время, а граница между ними потеряла свою определенность. Существование исторических различий в счете Великого и Пасхального постов отразилось на структуре богослужения. Так, согласно Триоди, Великий пост заканчивается в пятницу 6-й недели, когда поется стихира «Душеполезную совершив четыредесятницу». Но с другой стороны, счет псалтырных стихов (прокимнов), исполняемых перед чтением Св. Писания, продолжается без перерыва от пятницы 6-й недели Поста к понедельнику Страстной недели и далее: в пятницу последний прокимен взят из 124-го псалма, в понедельник первый прокимен взят из 125-го псалма, следующий из 126-го и т. д.; этот ряд завершается в среду 137-м псалмом. Согласно типикону, отпуст сорокадневного поста совершается в среду Страстной недели перед литургией.[47]

Таким образом, в понедельник, вторник и среду Страстной недели в профитологии выдержан тот же принцип, какой использован для организации ветхозаветных чтений Великого поста: читаются по три паримии, а материал берется из Иезекииля, Исхода и Иова, начиная с первых стихов соответствующих книг. Как и в период поста, в эти три дня отправляется не литургия, а служба Преждеосвященных даров. Очевидно, что при выборе чтений трех первых дней Страстной недели еще живо было воспоминание о том, что некогда эти дни относились к Великому посту, но практического значения это уже не имело, иначе бы чтение книг Исаии, Бытия и Притчей не закончилось накануне Лазаревой субботы, а захватило бы и первые три дня Страстной недели. Составителю профитология казалось желательным создать еще один набор чтений по образцу Великого поста, но, признав полную невозможность представить хоть в какой-то полноте вновь начатый цикл, он спешно свернул книгу Иова и в чтениях Страстных четверга и пятницы дал два завершающих пассажа книги, несмотря на то что они вошли в очевидное противоречие с содержанием литургических событий.[48] Равным образом и чтения из книги Исход четверга и пятницы Страстной недели не имеют ясной связи с воспоминаемыми в эти дни крестными муками Спасителя.

В четверг и пятницу организация паримийных чтений меняется: остается по два рядовых[49] чтения из Исхода и Иова, но к ним прибавляются страстные чтения из пророков Исаии, Иеремии и Захарии. Особую значимость богослужению пятницы придают так называемые царские часы, когда ветхозаветные паримьи, посвященные распятию, перемежаются апостольскими и евангельскими чтениями.

В Страстную субботу набор паримий столь же велик, как в Рождество и Богоявление. Чтение из Иез. 37:1—14, рассказывающее о долине сухих костей, произносится на утрене и, завершая скромный набор паримий из этой книги,

---

[45] Первое упоминание «четыредесятницы» (τεσσαρακοστή) находится в 5-м каноне Никейского собора 325 г. См.: Sophocles E. A. Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods (from B. C. 146 to A. D. 1100). Boston, 1870, s. v.

[46] Карабинов И. Постная триодь... С. 13.

[47] Там же. С. 20.

[48] Пять паримий из книги Иова могут читаться на память этого библейского персонажа 5 мая.

[49] Рядовым называется чтение из Св. Писания, положенное данному дню в силу требований календарного цикла, а не в воспоминание какого-либо события или лица. Этот другой род чтений называется праздничным.

относится непосредственно к событию дня — гробу с мертвым телом Иисуса, выставленному на пятницу и субботу в центр храма. Но темой Воскресения оно принадлежит празднику Пасхи и в иерусалимском богослужении входило в чтение вечерни этого дня. Паримии вечерни посвящены или установлению Пасхи и Воскресению, или же крещению оглашенных, которое имело в этот день массовый характер. К числу первых И. Карабинов относит Исх. 12, Нав. 5, а также Иону, Исх. 13, 3 и 4 Цар., Быт. 22, к числу вторых — Соф., Ис. 61 и 63, Иер. и Дан.; паримьи Быт. 1 и Ис. 60 он без серьезной аргументации рассматривает как рядовые чтения.[50] По другому мнению, Быт. 1 является напоминанием о первичном хаосе и тем самым о трехдневной смерти Иисуса;[51] кроме того, отмечается, что и для иудаизма, и для христианства Пасха и Творение мира взаимосвязанные события,[52] чем объясняется помещение здесь этой паримьи, возглавляющей также чтения Рождества, Богоявлени и Великого поста. Чтения пятницы и субботы Страстной недели претерпели меньше всего исторических изменений и известны византийскому профитологию в том же наборе, что и армянскому лекционарию, грузинскому канонарю,[53] испанским и французским типиконам VII в.[54]

Уже из только что приведенного собрания мнений о смысле паримьи Быт. 1:1—13 видно, что богословское осмысление такого рода литургического материала не всегда достигает однозначной определенности. В свое время И. Карабинов пытался найти богословские обоснования распределению ветхозаветных книг для периода Великого поста и рядовых чтений Страстной недели. Вот что писал он по этому поводу: «Книга Бытия назначена была для 40-цы, во-первых, вероятно, потому, что это наиболее подходящая из законоположительных книг для непрерывного чтения в течение такого длинного ряда богослужебных дней, как 40-ца. Прежде всего, она — чисто исторического содержания и притом имеющего общечеловеческое значение, тогда как в других Моисеевых книгах больше законодательного элемента, предназначавшегося для ветхозаветных евреев. Затем, несомненно, что история грехопадения, потопа и проч. является чтением, наиболее соответствующим покаянному характеру 40-цы. С другой стороны, личности патриархов, события их жизни дают массу назидательного материала в понятной, пластичной, легко запоминаемой форме».[55]

В выборе чтений из Исаии на дни Великого поста И. Карабинов увидел попытку описать ситауцию Византии в эпоху царя Ираклия (610—641) через соответствующие библейские сцены. «Если перечитать все паримии подряд, то пред нами восстанет вся персидская война при Ираклии — только в событиях жизни Иудеи времен пророка Исаии. Его книга представляла удивительно подходящий для этой цели материал».[56]

Что касается книги Исход, то она была «взята для Страстной седмицы, несомненно, ввиду того, что личность Моисея, событие исхода евреев из Египта и установление ветхозаветной Пасхи суть прообразы Христа, совершенного им спасения и новозаветной Пасхи».[57] Выбор книги Иова определен, по всей веро-

---

[50] Карабинов И. Постная триодь... С. 56—60. То же: Kniazeff A. La lecture... P. 218.

[51] Barrois G. Scripture Readings... P. 98.

[52] Talley T. The Origins of the Liturgical Year. New York, 1986. P. 49—50.

[53] См.: Приложение. Таблица 2б.

[54] Приведены И. Карабиновым (Постная триодь... С. 56—57) и воспроизведены А. Князевым (Kniazeff A. La lecture... P. 218—219).

[55] Карабинов И. Постная триодь... С. 63.

[56] Там же. С. 45—50.

[57] Там же. С. 63.

ятности, страданиями этого персонажа, которые прообразуют крестные муки Христа[58] и потому вспоминаются на Страстной неделе; сама книга, однако, играет в составе чтений первых трех дней ту же дидактическую роль, какую в предыдущие недели играла книга Притчей.[59] Книга пророка Иезекииля явно опередила здесь Иеремию, что также нуждается в объяснении. По мнению А. Князева, предпочтение Иезекииля объясняется паримией о поле сухих костей (Иез. 37:1—14), которая, возглавляя чтения Страстной субботы, с исключительной полнотой выражает скорбь смерти и надежду воскресения.[60]

Суждения такого рода, направленные на то, чтобы выявить смысловые мотивировки в распределении материала, лишены, однако, полной убедительности, ибо рассматривают причины явления вне исторических условий, которыми они порождены. Сравнение с той системой ветхозаветных чтений Великого поста и Страстной недели, какая была принята в Иерусалиме в V—VII вв., дает, как кажется, гораздо больше для понимания положения дел. Надежными свидетелями иерусалимского богослужения являются армянские и грузинские источники: армянские рукописи X—XIII вв. воспроизводят систему богослужения V в.,[61] грузинские рукописи IX—X вв. отражают особую разновидность иерусалимского типикона, которая была создана при патриархе Софронии (634—638).[62] Не вдаваясь в полный анализ совпадений и расхождений между этими источниками, следует отметить, что чтения Великого поста, как они зафиксированы в них, имеют другой принцип распределения, чем тот, что использован для византийского профитология, что видно из Таблицы 4 (см. Приложение). Во-первых, в иерусалимском ритуале ветхозаветных чтений количественно меньше, поскольку наличие трех паримий отмечается в единичных случаях. Во-вторых, набор цитируемых книг гораздо шире, что также снижает удельный вес каждой из них.

Составители византийского профитология в своей работе опирались на иерусалимский лекционарий; это видно по тому, что чтения Страстной пятницы и субботы в основном усвоили иерусалимскую практику. Но иерусалимская служба 12 тропарей при переработке ее в царские часы была сокращена за счет того, что паримья Иер. 11 была перенесена на 1-й час четверга, Ис. 63 на субботу, тогда как Ис. 9 и Ам. 8 исключены совсем. Обе эти паримьи, содержащие пророчества о будущих бедах и казнях, кажутся слабо связанными с событиями Страстной недели.

В IX в. отмечено возвратное влияние византийского ритуала на иерусалимский, что выразилось в механическом совмещении прежней собственной традиции с новой, византийской, так что в отдельные дни Страстной недели число читаемых паримий доходило до 9, но были они короче. Это сопровождается расширением круга библейских книг, включенных в церковный обиход. Так, в чин совершения св. мирра Страстного четверга введено даже чтение из Песни песней (1: 2—4); это единственный известный случай употребления этой книги в православном богослужении.[63]

---

[58] Там же. С. 64; K n i a z e f f A. La Théodicée de Job dans les offices byzantins de la Semaine Sainte // Théologie (Афины). 1955. Т. 26. С. 107 и след.

[59] K n i a z e f f A. La lecture... P. 248.

[60] Ibid. P. 225.

[61] R e n o u x A. Un manuscrit du lectionnaire arménien de Jérusalem (cod. Jérus. arm. 121) // Le Muséon. 1961. T. 74/3—4. P. 361—385.

[62] К е к е л и д з е К. С. Иерусалимский канонарь...

[63] См.: Д м и т р и е в с к и й А. Богослужение Страстной и Пасхальной седмиц в св. Иерусалиме в IX—X вв. Казань, 1894. С. 336—337; М и х а й л о в А. В. Греческие и славянские паримейники. Варшава, 1908. С. 19.

Чтение трех паримий и именно из книг Бытия, Притч, Исаии нашло себе место в иерусалимском лекционарии во вторник и среду Страстной недели. Возможно, именно здесь составители византийского профитология обнаружили тот принцип, который использовали для организации чтений Великого поста, значительно увеличив объем читаемого ветхозаветного текста.[64] Поскольку Великий пост всегда был временем катехизации и изучения Св. Писания, это новшество закрепило традицию с помощью литургического устава. Впервые в литургической практике применен был также принцип последовательного чтения (lectio continua), хотя длительность богослужебного цикла и значительный объем книг не позволили воплотить этот принцип в полной мере. В 1-й понедельник поста читаются Ис. 1:1—20, Быт. 1:1—13, Притч 1:1—20, в последнюю пятницу читаются завершающие пассажи книг — Ис. 66:10—24, Быт. 49: 33—50: 26, Притч 31:8—31. Однако за 30 будних дней три эти книги целиком не прочитываются. Так, из 1533 стихов книги Бытия прочитывается только 402, из 1291 стиха книги Исаии прочитывается только 380, и лишь для книги Притч пропорции иные, поскольку из 915 стихов прочитывается 607. Несколько десятков стихов из каждой книги читается также в другие периоды, но все же лишь Притчи прочитываются в ходе годичного богослужения на две трети своего объема, тогда как Бытие и Исаия всего лишь на одну треть.

Действительно, некоторые пропущенные в чтениях Великого поста пассажи обнаруживаются в чтениях праздников.

Например, в чтениях поста отсутствуют исключительно значимые мессианские пророчества Ис. 50:6 «Я предал хребет Мой биющим и ланиты Мои поражающим, лица Моего не закрывал от поруганий и оплеваний»[65] и 53:7 «Как овца, веден был Он на заклание, и как агнец пред стригущими его безгласен, так Он не отверзал уст Своих».[66] Оба пророчества, однако, прочитываются в составе паримий Страстного четверга и Страстной пятницы.

Из книги Бытия в чтениях поста отсутствуют следующие значимые места: Мелхиседек, царь салимский (14:18—20), обрезание как форма завета с Авраамом (17:10—22), ветхозаветная Троица (18:1—19), лестница Иакова (28:10—22). Они, однако, включены в чтения следующих праздников: Мелхиседек на память отцов I Вселенского собора (7-е воскресенье Пятидесятницы); обрезание на 1 января, память обрезания; ветхозаветная Троица на Благовещение как образ ветхозаветного Благовещения и лестница Иакова, как уже указывалось, в Богородичные праздники.

Такого рода распределение материала говорит о том, что синаксарные чтения были закреплены за большими праздниками до того, как была составлена роспись великопостных чтений.[67] Вместе с тем, однако, некоторые праздничные чтения повторяются во время поста. Например, Быт. 1:1—13, открывающее чтения поста, возглавляет также чтения Рождества и Богоявления, тогда как Быт. 22:1—18 «Жертвоприношение Исаака», читаемое в 5-ю пятницу поста, является также чтением Страстной субботы.

Значительные по объему пропуски текста в книгах Исаии, Бытия и Притч сделаны во второй части этих книг. В известной мере это оправдано в отноше-

---

[64] Трехчастные чтения поста стали восприниматься как нормальная форма ветхозаветных чтений и в дальнейшем использовались как модель при создании чтений на новые памяти.

[65] Ср. в сцене страстей: «Тогда плевали Ему в лице и заушали Его, другие же ударяли Его по ланитам» (Мф. 26: 67, то же Мк. 14: 65).

[66] Ср. Деян. 8: 30—35, где это место читает эфиопский евнух и толкует ап. Филипп.

[67] На вторичность чтений поста сравнительно с чтениями Страстной недели уже обращалось внимание. См.: Карабинов И. Постная триодь... С. 62; Kniazeff A. La lecture... P. 220—222.

нии книг Исаии и Притч, в которых наблюдается содержательное повторение материала. Конечно, паримии из Бытия и Исаии пришлось бы увеличить втрое, чтобы прочесть эти книги полностью во время поста, и все же можно выявить некоторые другие причины, по которым составители профитология предпочли полной версии текста сокращенную.

Во-первых, это избегание нескромных сюжетов. Например, исключение пассажа Ис. 3:15—4: 1, находящегося в начале книги, где пропуски отсутствуют, связано, по всей вероятности, с натуралистическим описанием женского кокетства гордых дочерей Сиона и их последующего наказания («Оголит Господь темя дочерей Сиона и обнажит срамоту их»). Та же причина могла вызвать исключение соблазнительного описания блудницы (Притч 7:1—27), истории Содома, Лота и его дочерей (Быт. 19:1—38).

Во-вторых, в истории Авраама и его потомков с заметной последовательностью опускаются сюжеты, способные представить нравственность библейских персонажей в неблагоприятном свете. Так, опущены оба эпизода, когда Авраам выдает Сарру за свою сестру (Быт. 12:10—20 и 20:1—18); опущена история рождения Измаила (16:1—15, удержан лишь стих 16:16 «Аврам был 86 лет, когда Агарь родила Авраму Измаила») и изгнания Агари и Измаила (21:9—21). Как известно, иудейские раввины также производили устранение порочащих сведений из литургической практики: существовал, например, запрет переводить на арамейский язык «грех Рувима» (Быт. 35:22) и даже читать публично о «грехе Давида» (2 Цар. 11—13),[68] результатом которого стало рождение Соломона. Едва ли к такого рода сюжетам могут быть отнесены описания рождений библейских персонажей, однако опущено не только рождение Измаила (5-й вторник), но также и Ноя (см. 2-й четверг поста), Авраама (см. 4-й четверг), Исаака (см. 5-й четверг), Иосифа (см. 6-й вторник) и Моисея (см. понедельник Страстной недели). Наличие такого рода пропусков показывает, что составители профитология не были вполне согласны с вышеприведенным мнением И. Карабинова о том, что «события жизни патриархов дают массу назидательного материала в пластичной форме».

Сокращения исторической части Бытия особо значительны, и здесь не всегда можно с уверенностью определить вызвавшие их причины. Если сокращения в начале Бытия обусловлены определенными смысловыми мотивами, то обширные пропуски во второй части книги следует, вероятно, объяснять желанием редактора втиснуть книгу в период шести недель Поста. Так, от всей истории Иосифа и его братьев остался лишь эпизод, в котором Иосиф открывается братьям (43:26—31 и 45:1—16), далее читается история переселения Иакова в Египет (46:1—7), а затем описание смерти Иакова и Иосифа (49:33—50:24). Опущено, таким образом, среди прочего и завещание Иакова, столь важное для всей средневековой христианской литературы; лишь в навечерие Вербного (Лазарева) воскресенья,[69] находящегося за пределами поста, из него читается краткое благословение Иуды (49:1—2, 8—12).

Наконец, один случай исключения может быть объяснен богословской проблематичностью соответствующего пассажа. Отсутствует сцена ночной борьбы

---

[68] См.: Еврейская энциклопедия. СПб., б. г. Т. 14. С. 748 (статья «Таргум»).

[69] Три паримии Вербного воскресения суть следующие: Быт. 49: 1—26, 8—12 «Благословение Иуды»; Соф. 3: 14—19 «Ликуй, дщерь Сиона»; Зах. 9: 9—15 «Ликуй в радости, дщерь Сиона». Чтения пророков очевидно связаны с Входом Господним в Иерусалим, тогда как из Бытия лишь формально через ключевое слово, ср. стих 11 «Он привязывает к виноградной лозе осленка своего и к лозе лучшего винограда сына ослицы своей». Пророческие чтения на этот день известны уже иерусалимскому ритуалу (см.: К е к е л и д з е К. С. Иерусалимский канонарь... С. 68—70), тогда как паримия из Бытия добавлена в Константинополе.

Иакова с ангелом (Быт. 32:22—32), после которой и вследствие которой он получает новое имя Израиля. Сцена эта исполнена чувственного антропоморфизма, что, вероятно, и послужило причиной ее пропуска.

4. Заключительные соображения

Из обзора паримий византийского профитология видно, что по своему содержанию он не является продуктом одной эпохи и что часть составляющих его чтений сложилась в Иерусалиме, тогда как другая добавлена в последующее время. Древняя часть, отраженная в иерусалимском лекционарии, может быть датирована IV—VII вв., *поздняя часть обязана своим существованием константинопольской практике* VII—VIII вв. Если в иерусалимский период последовательно проводится типологическая интерпретация Ветхого Завета через объяснение ветхозаветных пассажей новозаветными событиями, то характерной особенностью константинопольского периода является отождествление современных событий с событиями и персонажами священной истории. Хорошо заметно, в частности, новое понимание иерархии как посредника между Богом и верующей душой, наступившее в эпоху после принятия церковью учения Псевдо-Дионисия Ареопагита, когда богослужение отошло от своего главного центра — эсхатологического ожидания Небесного Царства и сосредоточилось на мистагогии, т. е. приведении души к мистическому познанию духовной реальности трансцендентного мира.[70] В новых константинопольских памятях Писание получает метафорическую интерпретацию. Отход от типологии приводит к перегруженности богослужения сложной богословской проблематикой, и это говорит о том, что именно монашество становится главным участником богослужения и творцом литургических новообразований. Это объединение в литургии традиций ранней церкви с монашескими идеалами учения (дисциплины) назвал в свое время «византийским синтезом» А. Шмеман.[71]

Чтениям Великого поста в истории становления профитология принадлежит особое место. Необходимо думать, что их распорядок был создан как раз при составлении профитология, так что само изготовление этого сборника имело своей целью закрепление распорядка постных чтений. Об одновременности двух событий — создании распорядка постных чтений и формировании византийского профитология — говорит неудавшаяся попытка организации второго цикла в начале Страстной недели.

В паримиях поста введен новый для практики церковных чтений принцип последовательного прочтения той или другой книги от начала до конца (lectio continua). Насколько можно судить, этот принцип не имел прежде практического приложения к ветхозаветному материалу ни в Иерусалиме, ни в Александрии, ни в Антиохии,[72] где предпочтение отдавалось избранным чтениям, так или иначе связанным с памятью события (lectio solemnis). Как кажется, несколько раньше принцип последовательного чтения получил устойчивое применение и в синагогальном богослужении.[73]

---

[70] См. подробнее о изменении экклезиологического и евхаристического сознания в VII в.: Vassiliadis P. Eucharisitic and Therapeutic Spirituality // The Greek Orthodox Theological Review. 1997. Vol. 42. P. 1—23, особо p. 10—13.

[71] Шмеман А. Введение в литургическое богословие. Глава IV.

[72] Talley T. The Origins... P. 212. Несколько иначе обстояло дело с новозаветными чтениями, в распределении которых тенденции к организации их по принципу lectio continua проявлялись в разных церковно-литургических центрах.

[73] См.: Mann J. The Bible as Read and Preached... Vol. 1.

Введение принципа последовательного чтения объясняется, по всей вероятности, литургическими преобразованиями в Константинополе VII—VIII вв., закрепившими различие монастырского и приходского богослужения. Монастырскому богослужению вменена была ежедневная литургия в течение всего года, за исключением будних дней Великого поста, среды и пятницы последней из трех предшествующих Великому посту недель (т. е. седмицы О страшном суде), а также понедельника, вторника, среды и пятницы Страстной недели. Приходскому богослужению вменены были литургии в течение Пятидесятницы, по субботам и воскресеньям в течение остальной части года, а также в будние дни по избранным праздникам. Дни, в которые литургию служить не положено, в приходах были те же, что в монастыре. Ежедневное отправление монастырской литургии потребовало значительного увеличения объема текста Писания, прочитываемого в течение года. Распределить остающийся материал Евангелия и Апостола по будним дням от Пятидесятницы до Великого поста согласно какому-либо содержательному принципу, как это делалось до тех пор в отношении праздничных чтений, было крайне затруднительно, поэтому для этих дней был применен принцип последовательного чтения (lectio continua) Евангелий от Матфея, Луки и Марка с пропуском тех пассажей, за которыми уже прежде было закреплено место в соответствующие праздничные дни (lectio solemnis). Для Пятидесятницы был заново перераспределен материал Евангелия от Иоанна, так чтобы, за исключением праздничных чтений, и для этого Евангелия был проведен принцип последовательного чтения. Новый способ чтения Св. Писания за богослужением легче было согласовать со счетом недель от Пасхи, при котором с очевидностью выделяется несколько календарных циклов, таких как Пятидесятица и Великий пост, чем с разрозненными датами солнечного года. Вероятно, поэтому византийское богослужение выдинуло в это время лунный каледарь в качестве своей главной основы.

Создание в Константинополе двух новозаветных лекционариев — монастырского и приходского — сопровождалось созданием ветхозаветного лекционария, т. е. профитология. Одновременность этой работы была необходимо вызвана тем, что старый лекционарий иерусалимского типа, сохранившийся повсеместно за пределами Константинопольского патриархата, включал в себя как ветхозаветный, так и новозаветный материал. Таким образом, выделение новозаветного материала в отдельный сборник потребовало новой организации ветхозаветного материала в особом сборнике. Иначе говоря, причиной появления профитология было создание новозаветного лекционария.[74] Можно было бы удивляться тому, что в отношении литургического чтения Ветхого Завета не было введено такого же различия, какое было сделано для Нового Завета, т. е. определения более ограниченных по объему чтений для прихода и более объемных для монастыря. Невозможность такого распределения была обусловлена тем, что, как отмечалось, Новый и Ветхий Заветы оказались в отношении дополнительного распределения, так что первый читался за литургией, а второй — за службой Преждеосвященных даров. И хотя эта служба, как и сама практика Преждеосвященных даров, связана с отшельнической жизнью, в годовом богослужебном цикле ей могло быть отведено лишь ограниченное количество дней, как они перечислены выше; к ним монастырский устав не мог ничего добавить.

---

[74] Задаваясь вопросом о причинах появления профитология, Г Энгберг напрасно ищет ее в условиях удобства отправления богослужения (E n g b e r g G The Greek Old Testament Lectionary P 44—45) Позже не было найдено никаких препятствий для включения паримий в служебную минею и триодь

Применение принципа lectio continua весьма значительно увеличило объем Писания, прочитываемого за богослужением. Однако даже Новый Завет реально прочитывается полностью в течение года лишь в ходе монастырского, но не приходского богослужения, тогда как Ветхий Завет лишь в крайне ограниченном своем объеме. Единственной ветхозаветной книгой, которая читается целиком, является маленькая книга пророка Ионы (в синагоге из пророческих книг целиком прочитываются Иона и Авдей), за нею следует книга Притч, читаемая на две трети объема, далее книги Бытия и Исаии; количество стихов из прочих книг крайне незначительно.[75] Чтение книг Исаии, Бытия и Притч по видимости организовано как lectio continua, но в действительности весьма далеко от этого принципа. Фактически, как и в отношении прочих ветхозаветныхх книг, здесь наблюдается применение принципа избранных чтений (lectio selectiva), хотя и расположенных в последовательности текста.[76]

В целом можно констатировать значительное сходство с практикой чтения Писания в синагоге. В ней lectio continua применяется к Торе, тогда как к Пророкам — lectio selectiva, при том что из раздела Кетувим читаются лишь пять свитков (Песни Песней, Руфь, Екклисиаста, Плача и Есфири), назначенных для главных праздников. В церкви lectio continua последовательно применяется к Новому Завету и lectio selectiva — к Ветхому Завету в его целом объеме. Новое положение, приобретенное разделом учительных книг (иначе, писаний, кетувим), отражает влияние монашеской среды. В свое время на основании текстологических признаков Хег и Цунц выдвинули предположение о том, что профитологий, хотя и был разработан для проведения богослужения в константинопольском храме св. Софии, явился продуктом деятельности Студийского монастыря,[77] которому вообще нередко приписывается вся литургическая реформа этой эпохи. Действительно, монашеские тенденции в содержании профитология нетрудно выявить. Его название, сохранившееся в славянской традиции, — паримийник точнее отражает то новое, что внесла эта книга в богослужебную традицию, а именно сравнительно широкое использование учительных книг премудрости (кетувим). Вопрос о каноничности или неканоничности отдельных текстов при этом мало заботил составителей профитология.

Все церковные праздники, на которые положены ветхозаветные чтения, имеют своим содержанием новозаветные события или события из истории церкви,

---

[75] В указанном издании греческого профитология читаются следущие стихи из прочих ветхозаветных книг: Исх. 1:1—20, 2:5—22, 3:1—8, 12:1—11, 51—13:2, 10—12, 14—16, 20—15:19, 22—16:1, 19:10—19, 22:28 (29), 24:12—18, 25:8—21, 33:11—34:8, 40:1—5, 9, 11, 34—35; Лев. 12:2—4, 6, 8, 26:3—12, 14—17; Числ 8:16—17, 11:16—17, 24—29, 24:2—3, 5—9, 17—18; Втор. 1:8—11, 15—17, 21—26, 4:1, 6—7, 9—15, 5:1—7, 9—10, 23—26, 28, 30, 6:1—5, 13, 18, 10:14—21; Нав. 3:7—8, 15—17, 5:2—15; Суд. 6:2, 6, 11—15, 17—22, 24, 36—40, 13:2—8, 13—14, 17—18, 21; 3 Цар. 6:20—33, 8:1, 3—7, 9—11, 22—23, 27—30, 9:2—3, 17:1—24, 18:1, 17—27, 29—42, 44—45, 19:1, 3—16, 19—21; 4 Цар. 2:1, 6—14, 2:19—22, 4:8—37, 5:9—14; Иов 1:1—2:10; 38:1—21, 42:1—5, 42:12—17; Прем. 3:1—9, 4:7—17, 19—20, 5:1—7, 15—6:3; Сир. 6:18—7:2; Мих. 4:2—3, 5, 7, 4:6—7, 5:1—3, 6:3—5, 8; Иоиль 2:12—27, 2:23—3:5, 4:12—21; Иона 1:1—4:11; Соф. 3:8—15, 3:14—19; Зах. 1:3—6, 7, 9—13, 2:17—3:7, 4:1—6, 8:1—3, 7—17, 19—23, 9:9—15, 11:6—14, 12:10, 13:6—7, 14:1—11, 20—21; Мал. 3:1—3, 5—7, 12, 22—24; Иер. 1:1—9, 11—17, 2:2—12, 3:22—25, 4:8, 5:3, 5, 22, 11:18—12:15, 18—20, 38:31—34; Вар. 3:36—4:4, 21—29; Иез. 1:1—28, 2:3—3:3, 11:17—20, 18:21—32, 36:24—28, 37:1—14, 40:1—2, 41:1, 16—25, 43:27—44:4; Дан. 2:31—36, 44—45, 3:1—51, 52—97, 9:15—19, 10:1—21. См. также роспись чтений в Приложении.

[76] Этот способ последовательного чтения разъединенных перикоп называют также Bahnlesung и рассматривают как разновидность lectio continua. См.: B a u m s t a r k A. Liturgie comparée. 3me éd., revue par Dom B. Botte. Chevetogne; Paris, 1953. P. 135—1 37. Важно, однако, установить причины предпочтения включенных в чтение перикоп и тем самым причины пропусков.

[77] H ø e g C., Z u n t z G. Remarks on the Prophetologion // Quantulaqumque. Studies Presented to K. Lake by Pupils, Collegues and Friends / Ed. by R. P. Casey, S. Lake and A. K. Lake. London, 1937. P. 221.

и это одно навязывает типологическую интерпретацию соответствующих текстовых ветхозаветных пассажей.[78] Однако поздние чтения, константинопольского происхождения, ограничивались метафорическим восприятием Ветхого Завета, поскольку многие события и явления не только гражданской, но и церковной истории не могли рассматриваться как осуществление ветхозаветных пророчеств. О характере интерпретации постных чтений говорить затруднительно. Как известно, однако, они представляют собою часть катехизического образования, которое предлагалось оглашаемым в течение Великого поста. В этом случае их неполнота приобретает немаловажное значение, в особенности же те пропуски текста, которые явно носят охранительный характер и в целом отражают мировоззрение той среды, в которой возник профитологий. Эта среда не может быть отождествлена со всею церковью, и едва ли редакторы профитология руководствовались знаменитым принципом Оригена из его бесед на книгу Иисуса Навина: «Но коль скоро Писание вдохновлено Богом и полезно, нам следует верить, что оно полезно и тогда, когда мы не осознаем его пользы».[79] Закрепление за буднями поста обязательного списка ветхозаветных чтений вначале существенно расширило объем читаемого за богослужением ветхозаветного материала. Вместе с тем оно же и сократило представление о Ветхом Завете, поскольку данный набор литургически закрепленных чтений стал обязателен на все годы, за его пределы оказывалось невозможно выйти.[80] Навсегда за пределами звучащего за богослужением текста остались такие важные места, как уже названные мессианистические пророчества Иез. 34: 29 и Зах. 6: 11—12, ярчайшее выражение веры в воскресение Иов 19: 25—27 и Дан. 12: 2, текст Десяти заповедей (Исх. 10 и Втор. 5).[81] Похоже, что церковные редакторы были сами обеспокоены этой стабилизацией объема ветхозаветных текстов для церковного чтения, и потому, как кажется, в том же Студийском монастыре была предпринята попытка существенного расширения репертуара читаемых текстов введением в практику монастырского обихода так называемых уставных чтений, назначенных для чтения в разные моменты богослужения и за его пределами. Они включили в себя Писание, жития и творения отцов церкви, как это было некогда в раннехристианской практике. Со временем и здесь возникла, однако, довольно строгая регламентация, так что за определенными днями и службами были закреплены определенные тексты. Ветхий Завет стал читаться при этом в крайне ограниченном объеме лишь во время Великого поста (Псалтырь и Бытие), Новый Завет читался в разные периоды и в полном объеме. Преимущество отдавалось толковой версии Писания для лучшего уразумения его смысла.[82]

Поскольку в России с самого начала монастырский устав был принят как единственный и для богослужения в приходах, эти чтения долгое время чита-

---

[78] Следует напомнить, что иерусалимское богослужение отмечало значительное число ветхозаветных памятей с соответствующими чтениями. Например, память Иисуса Навина 1 сентября с паримией Нав. 10:7—17, видение пророка Захарии 27 сентября с чтением Притч 12:25—13:3, Зах. 2:13—3:9, память Авраама и Лота 9 октября с чтением Быт. 12:1, память пророка Ионы 10 декабря с чтением соответствующей книги, память царя Давида 26 декабря с чтением 2 Цар. 5:3—10. См.: К е к е л и д з е К. С. Иерусалимский канонарь...

[79] P e l i k a n J. The Emergence of the Catholic Tradition... P. 60.

[80] Действительно, известно, что Ориген читал и толковал за богослужением книги Царств, Амвросий — Иова и т. д. С составлением профитология такое положение дел больше не могло сохраняться.

[81] Лишь с большим опозданием, после 944 г., текст Десяти заповедей (Втор. 5) попал в чтение *16 августа на перенесение нерукотворного образа из Эдессы, которое, однако, неизвестно славянской традиции.*

[82] См.: В и н о г р а д о в В. П. Уставные чтения. Вып. 1. Уставная регламентация чтений в греческой Церкви. Сергиев Посад, 1914.

лись и мирянам. Сегодня остатком этой практики является чтение Деяний апостольских в Великую субботу после литургии и перед всенощной. В обычай затрапезных чтений, который сегодня, как и тысячу лет назад, широко применяется в православных монастырях, чтение Писания не входит. Таким образом, вопрос об уставных чтениях представляет собою сегодня лишь исторический интерес.

Нужно добавить, наконец, что библейский текст находит применение за богослужением также в качестве песенно-поэтического и молитвенного материала. Он цитируется сам по себе, как это имеет место с Псалтырью, или входит в структуру всех других литургических жанров и последований в качестве цитат. Объем его при этом весьма значителен. Например, Псалтырь прочитывается целиком в течение недели и дважды в каждую неделю Великого поста. Количество библейских стихов, вошедших в произведения литургических жанров, насчитывается сотнями и составляет до четверти объема текста.[83] В этом смысле справедливы оценки такого рода, что православная церковь — библейская церковь по своей природе. Ни в одном из этих случаев источник звучащего в богослужении текста не указывается, т. е. осуществляется скрытое цитирование, хотя, безусловно, опытное ухо различает и многие цитаты и, разумеется, псалмы.

Как общий вывод можно высказать мнение о подчиненности в православном богослужении Писания формам и целям литургии. Лишь те части Писания, которые стали элементом литургии, получили возможность быть неотъемлемой частью богословского знания и кругозора как рядовых прихожан, так и руководителей общины.

5. *Особенности славянской традиции*

Славянская версия профитология — паримийник — в принципе отличается от своего греческого оригинала лишь языком. Впервые на нее было обращено внимание в брошюре Ореста Новицкого в 1837 г.[84] Согласно воззрениям автора, этот литургический сборник должен был появиться вместе с Евангелием при начале устройства славянского богослужения. Нужно отдать должное исторической проницательности автора,[85] ибо в XIX в. книги такого состава не были известны литургической практике, хотя распорядок ветхозаветных чтений сохранялся без существенных изменений. Серьезное научное внимание паримийнику уделено было лишь в самом конце XIX в. в трудах двух учеников В. Ягича — словенца Р. Нахтигаля, работавшего в 1900—1901 гг. в Москве в качестве стипендиата Академии наук,[86] и А. В. Михайлова,[87] слушавшего лекции В. Яги-

---

[83] Constantelos D. J. The Holy Scripture in Greek Orthodox Worship (A Comparative and Statistical Study) // The Greek Orthodox Theological Review. 1966. Vol. 12. P. 7. В этой работе выявлены библейские цитаты в следующих службах: Преждеосвященных даров, литургиях Василия Великого и Иоанна Златоуста, крещения, елеосвящения, соборования и бракосочетания. Общее количество стихов из Ветхого Завета 567 (на Псалтырь приходтся 267), из Нового Завета — 548.

[84] Новицкий О. О первоначальном переводе Св. Писания на славянский язык. Киев, 1837.

[85] Едва ли все наблюдения этого сочинения пренадлежат его автору. Оно написано в качестве выпускной работы при окончании Киевской духовной академии под руководством митроп. Евгения Болховитинова, скончавшегося в год издания брошюры.

[86] См.: Нахтигаль Р. Несколько заметок о следах древнеславянского паримейника в хорватско-глаголической литературе // Древности: Труды Славянской комиссии Московского археологического общества. 1902. Т. 3. С. 175—213.

[87] См.: Михайлов А. В. 1) Греческие и древнеславянские паримейники: Из истории древнеславянского перевода св. Писания. Варшава, 1908; 2) Опыт изучения текста книги Бытия пророка Моисея в древнеславянском переводе. Ч. 1. Паримейный текст. Варшава, 1912.

ча в Венском университете в 1889—1892 гг. В результате историко-филологического изучения текстов паримийника был сделан вывод, скоро ставший общепринятым, что перевод этого сборника относится к первым трудам Кирилла и Мефодия, хотя и не упомянут в житиях просветителей славянства. Главные соображения в пользу этой атрибуции суть следующие: (а) паримийник близок славянской версии Евангелия и Псалтыри своими лингвистическими чертами, прежде всего передачей греческого богословского лексикона, (б) библейские тексты, вошедшие в паримийник, известны хорватским католическим миссалам и бревиариям в тех же самых переводах с греческого оригинала Связь паримийника и бревиария нашла подтверждение в многочисленных публикациях хорватских глаголических источников, осуществленных И. Вайсом [88] Тождественные результаты принесло изучение И. Е. Евсеевым паримийных пассажей книг Исаии и Даниила;[89] при этом было установлено, что четий мефодиевский перевод книги Даниила включил в свой состав паримийные чтения без существенной переработки. Последнее наблюдение нашло в дальнейшем подтверждение в объеме книг Царств и Притчей.[90]

Всего сохранилось 70 славянских списков паримийника XIII—XVII вв.[91] Особое значение для реконструкции первоначального перевода имеют три древнейшие рукописи: это скопированный с глаголического оригинала Григоровичев паримийник, болгарского происхождения (РГБ, Григ. 2 [М. 1685]); болгарский список 1294—1320 гг., известный под названием Лобковского (ГИМ, Хлуд 142); русский список 1271 г , названный Захарьинским, поскольку был переписан псковским попом Захарией и его сыном Олуферием (РНБ, Q п.I.13),[92] причем вторая часть рукописи, над которой работал сын, написана с большой небрежностью. Как и другие славянские переводы, паримийник после своего возникновения подвергался редакционной правке по греческим оригиналам, его поздняя редакция имеет сходство с так называемой Афонской редакцией, отразившейся в большинстве библейских книг.[93] Подобно греческому оригиналу, славянский паримийник вышел из употребления после того, как паримьи стали включаться в триоди и служебные минеи

В свое время была предпринята попытка критического издания славянского текста паримийника по 14 рукописям, охватившая примерно треть объема текста.[94] Захарьинский паримийник был подготовлен к изданию А. В Михайло-

---

[88] Библиографию этих довольно многочисленных работ можно найти, в частности, в книге Алексеев А А Текстология славянской Библии СПб , 1999

[89] Евсеев И Е 1) Книга пророка Исаии в древнеславянском переводе СПб, 1897, 2) Книга пророка Даниила в древнеславянском переводе М , 1905

[90] Алексеев А А Текстология славянской Библии С 156—158 Нужно добавить, что славянский новозаветный текст не повторил этого пути развития первичным для него было Четвероевангелие, на базе которого возникли литургические сборники краткого и полного апракосов

[91] Пичхадзе А А Типология паримийных чтений книги Исход // Старобългаристика 1986 № 1 С 20—34

[92] См описание названных рукописей Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР XI—XIII вв М , 1984 № 162, 181 с обширной библиографией, к которой следует добавить лексикологическое исследование Стиптевић Б О српским паримејницима // Кирилл Солунски Симпозиум 1100-годишнина од смртта на Кирил Солунски Скопје, 1970 Кн 2 С 347—387 Дополнительную библиогрфию предлагает также обзор паримийника в работе Thomson F J The Slavonic Translation of the Old Testament // Interpretation of the Bible Ljubljana, Sheffield, 1998 P 719—728

[93] Пичхадзе А А К истории славянского паримейника (паримейные чтения книги Исход) // Традиции древнейшей славянской письменности и языковая культура восточных славян М , 1991 С 147—173

[94] Брандт Р Григоровичев паримийник в сличении с другими паримийниками М , 1894—1901 Вып 1—3

вым, но труд этот был потерян в 1920 г.[95] К настоящему времени опубликованы паримии книги Даниила,[96] пять паримий книги Иова по 11 глаголическим и кириллическим спискам,[97] 16 паримий книги Исход по 33 спискам[98] и, наконец, Григоровичев паримийник.[99]

Месяцеслов древнейших славянских списков паримийника, т. е. Григоровичева, Захарьинского и Лобковского, не знает всех тех памятей, какие присутствуют в греческом оригинале. Нет октябрьских памятей 11-го дня, Собора 787 г., и 26-го, великомуч. Димитрия. Пропуск последней памяти кажется странным, поскольку в Житии Мефодия этот день упомянут как окончание его труда по переводу Библии,[100] к тому же Мефодию приписывается составление канона на память этого святого,[101] а из сказанного выше следует, что он имел непосредственное отношение к изготовлению славянской версии паримийника. По мнению А. М. Пентковского (высказанному устно), упомянутый в Житии Мефодия перевод избранных служб[102] может обозначать паримийник. Действительно, Григоровичев паримийник носит следующее заглавие, отсутствующее в других списках и отражающее, по всей вероятности, славянский архетип: «**чтеніѧ и пѣніѧ и про(к)мні въ стыѧ празнікы въ великын п(с)ть**», тогда как заглавие Лобковского списка: **с богом починаемь паримиѫ**, заглавие Захарьинского списка: **паримніа съ богомь починаетсѧ**. Кроме ветхозаветных чтений сборник содержит прокимны, тропари, псалтырные стихи, литургические указания на чтение Апостола и Евангелия. Ср., например, указания для службы Богоявления в Григоровичевом паримийнике, л. 10 об.:[103]

про(к)[имен] г[ла](с) 3. г(д)ъ ꙁацитителъ. аще естъ по(с)нъ днъ то не чтѫ(т) прр(ч)с[ътва] исанна иѫ въꙁыдетъ ереі въ ѡлтаръ і ре(ч)тъ про(к)[именъ] г[ла](с) 3. г(д)ъ просвѣ[щеніе]. та(ж) аплъ къ ко(р)[инѳѩмъ]. вра(т)ꙗ не вела ва(м). ко[не](ц). каменъ же бѣ χ(с)ъ. аще ли нѣстъ по(с)нъ днъ то чтѫтъ прр(с)тва и аплъ отъ ꙁа(ч)ла д(о) конца. та(ж) ал(ѣ)є г[ла](с) 6. ѿригиѫ срце мое слово бл̀го до снъ члвчъскы(χ). с[ти]χ 2. изліѣ сѧ бл̀годѣтъ въ оустѣхъ твоихъ сего ради бл̀го[сло]в[и]. с[ти](χ) 3. прѣпоѣши сѧ wрѫжіемъ твоимъ по бедрѣ твоен силне красо(т)а твоѧ и до[бротою]. та(ж) еоу(г)є. та(ж) при(ч)[астынъ] хвалите. та(ж) п(о)пъ не ѿпоуститъ лю(д) иѫ идѫ(т) лѫ(д) с по(п)м съ свѧщѧми і съ кресты помще пѣ(н) се: гла(с) 1. въ іердани крщъш(оу) ти сѧ г(д)и. троичъское ꙗви сѧ покланѣніе родителевъ бо гла(с) свѧдѣтелъствоваше тѫ въꙁлюбенаго тѫ сна нарицаѧ д[оу]ха въ видѣні голѫбинѣ извѣствоваше словеси

---

[95] Алексеев А. А. Праведники славянской библеистики // Русское подвижничество. М., 1996. С. 274.

[96] Евсеев И. Е. Книга пророка Даниила в древнеславянском переводе.

[97] Афанасьева Е. В., Шварц Е. М. Древнейший славянский перевод книги Иова // Источниковедение литературы Древней Руси. Л., 1980. С. 7—32.

[98] Пичхадзе А. А. Книга Исход в древнеславянском паримейнике // Российский православный университет ап. Иоанна Богослова. Учен. зап. М., 1998. Вып. 4. С. 5—60.

[99] Рибарова З., Хаупто ва З. Григоровичев паримејник. I. Текст со критички апарат. Скопје, 1998.

[100] См. Житие Мефодия, глава 15, в издании: БЛДР. СПб., 1999. Т. 2. С. 80.

[101] Vašica J. Původný staroslověnský liturgický kánon o sv. Dimitrijovi Soluńském // Slavia. 1966. T. 35. S. 513—524.

[102] Ср.: Пьсалтырь бо бѣ тъкъмо и Евангелие съ Апостолъмъ и избьраными служьбами цьркъвьными съ Философъмь прѣложилъ пьрьвѣе (БЛДР. Т. 2. С. 80).

[103] Цитирую по изданию Рибаровой и Хауптовой; в квадратных скобках восполняю некоторые сокращения.

оутвръжденіе ѣвеи сѧ х[рист]є б[ож]є нашъ миръ просвѣщъ г(д)и сл[овомъ]. и покади(т) п(о)пъ водж. ди[а](к)[онъ] глє(т). г(д)оу пом(л)им сѧ. лж(д). г(д) пом(л)оуи. та(ж) про(ч)ѣѣ дѣ[а](к)нъства. та(ж) м(л)итвы и приложи къ м(л)итвѣ освѣщеніе водъ сихъ пришествіемъ силоѫ и дѣніемъ стаго дха и по семъ пом(т) пѣ(н)є сє г[лаа](с) 4. гла(с) гнъ на водахъ въпіетъ глѧ придѣте и примѣте дхъ стъ. дхъ прѣмдрости. дхъ раѯоума. дхъ стра(х) бжіа просъвтѣвъшаго сѧ на насъ. и блгословіоу патріархоу воды ре(к)[ж]тъ 3 ч(т)нѣ.

Упоминание в чине водосвятия патриарха говорит о том, что оригиналом для перевода служил соответствующий документ Великой церкви, т. е. цареградской Софии (второй раз патриарх упомянут в службе Страстной субботы как исполнитель таинства крещения). В Захарьинском и других паримийниках патриарх опущен и взамен повторяются слова **и покадитъ попъ водоу**. Еще одним свидетельством того, что оригинал славянской версии принадлежал Великой церкви, служит отсутствие царских часов в Страстную пятницу и наличие вместо нее службы тритекти, заменявшей собою в св. Софии все часы.[104] О моравском происхождения славянского перевода могут говорить литургические латинизмы, употребленные в Григоровичевом списке, л. 94: **ѡблѣкѫтъ сѧ въ алъпы и въ планъты бѣлы**. Здесь речь идет о стихаре и фелони, как они назывались в местах распространения латинского ритуала до X в. (alba, planeta).[105]

Исторические события из жизни города Константинополя в славянском месяцеслове также опущены. Замещение дня основания города 11 мая памятью свв. Кирилла и Мефодия произошло, вероятно, в позднее время, но выбор этой даты, при том что для каждого из братьев отмечается день кончины (14 февраля и 6 апреля соответственно), не кажется случайным, в нем сказываются претензии Болгарии на роль духовного наследника Византии. Добавлены в славянский месяцеслов памяти великомученика Георгия на 23 апреля и Николы Мирликийского на 6 декабря.

Русские списки паримийника, начиная с Захарьинского, поминают также 24 июля свв. Бориса и Глеба. В Захарьинском на этот случай собраны следующие паримии: Быт. 4:8—15 (преступление Каина), Притч 3:34—4:22 (путь мудрых и путь злых), 1 Ин. 4:20—5:3 (кто говорит, что любит Бога, а брата своего ненавидит, тот лжец). Сами чтения не выписаны, а даны отсылками ко вторнику 2-й недели поста, понедельнику 2-й недели поста и памяти ап. Иоанна Богослова 26 сентября соответственно. Хотя источником выборки послужила славянская версия паримийника, подбор чтений оригинален и соответствует содержанию мученического подвига святых братьев. Однако большинство русских списков паримийника дает на этот день иной набор чтений: первое из них озаглавлено **ѿ бытиа** или **ѿ притчь**, два следующих — **ѿ бытиа**, но текст, помещенный под этими заголовками, представляет собою набор библейских цитат из книг Бытия, Притч, Исаии и 1 Послания Иоанна с их толкованиями, построенными на летописном материале, так что в целом напоминает церковную проповедь на это событие и чтение дня. Этим необычным паримьям посвящена обширная литература, содержащая и немало домыслов идеологического и культу-

---

[104] Скабалланович М. Толковый типикон. Вып. 1. С. 388—389.

[105] Лавров П. А. Объяснение слов **алъпа** и **планъта** // ИОРЯС. 1898. Т. 3. С. 532—535. Латинский литургический термин domenica in albis обозначает следующее за Пасхой воскресенье (называемое Антипасха, Фомина неделя) и дал начало нашему выражению *Светлая неделя*, прилагаемому к первой седмице после Пасхи.

рологического характера.[106] От гомилии до литургического чтения дистанция невелика, и единственный случай использования первого в качестве второго не может быть поводом к далеко идущим выводам. Конечно, можно допустить, что книга Бытия в составе церковных чтений была кем-то однажды воспринята как церковно-исторический, а не богословский источник, что позволило уподобить ей это гомилетическое творение. С другой стороны, богословская значимость текста определяется его местом в богослужении больше, чем источником, из которого он заимствован.

Славянский перевод паримийника, существовавший уже к X в., должен быть рассмотрен как свидетель своего греческого оригинала, но эта сторона дела до сих пор не изучена надлежащим образом. Выявлена лишь одна значимая черта в отношениях оригинала и версии, а именно: для первоначального перевода была использована греческая рукопись, родственная тем, какие сохранились в монастырях Синая и южной Италии и неизвестны Константинополю.[107] В науке уже установлено несколько подобных сближений между ранними славянскими переводами и южноитальянскими источниками, отразившихся в литургии св. Петра,[108] житиях Вита и Крисценции.[109] Речь, однако, идет о том рукописном фонде, который после вторжения в VII в. мусульман в Палестину был перенесен на Синай и в Италию и достиг также константинопольских монастырей, где был использован при проведении литургических реформ следующего времени. Выйдя в дальнейшем из употребления, он не сохранился в столице, как это характерно для крупных культурных центров, в которых постоянно возникают новые формы, тогда как архаические элементы культуры лучше сохраняются в провинции (закон маргиналий). Упоминание патриарха в чине водосвятия свидетельствует о константинопольском происхождении непосредственного источника славянского перевода, но наличие палестинской версии византийского профитология заставляет думать, что его ранняя история была сложнее той, что представлена в исследованиях Хега—Цунца и Энгберг.

Не лишено интереса, что в паримьях из пророка Иезекииля, читаемых на Страстной неделе, в стихах 2: 4 и 37: 5, 12, 14 вместо ожидаемого **господь господь**, что соответствовало бы греческому κύριος κύριος, как в профитологии, читается **аданаи господь**. Для последнего чтения оригинал в форме αδωναι κύριος находится в Александрийском кодексе V в. и в нескольких рукописях Септуагинты, относимых наукой к «Лукиановской редакции».[110] Трудно ожидать, чтобы славянский переводчик самостоятельно отошел в этих местах от своего греческого оригинала в пользу сравнительно редкого чтения, и приходится думать, что рукописи профитология, на которых построено издание Хега—Цунца, не дают всей вариантности, известной в свое время греческим источникам текста.

---

[106] Фундаментальным исследованием вопроса является труд: Абрамович Д. И. Жития свв. мучеников Бориса и Глеба и службы им. СПб., 1916. Из новейшей литературы см.: Кравецкий А. Г. Из истории паримейного чтения Борису и Глебу // Традиции древнейшей славянской письменности и языковая культура восточных славян. М., 1991. С. 42—52; Успенский Б. А. Борис и Глеб: Восприятие истории в древней Руси. М., 2000.

[107] Пичхадзе А. А. К истории славянского паримейника... С. 159—160.

[108] Vašica J. Literární památky epochy velkomoravské, 863—885. Praha, 1966. S. 37—41.

[109] Thomson F. J. Early Slavonic Translations — An Italo-Greek Connection? // Slavica gandensia. 1985. N 12. P. 221—234.

[110] См. по изданию: Ziegler J. Ezechiel. 2te Ausgabe. Göttingen, 1977 (= Septuaginta. Vol. 16, pars 1). Эти чтения характерны также для толкований Феодорита Кирского на эту книгу, поэтому они вошли в древний толковый перевод, выполненный в X в. в Болгарии, а затем в Геннадиевскую, Острожскую библии и в 1751 г. в Елизаветинскую, так что являются достоянием современной церковнославянской версии.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Таблица 1. Рождественско-богоявленский отдел.

Рождество, на вечерне

(1) Быт. 1:1—13 Три дня творения
(2) Числ 24:2—3, 5—9, 17—18 Пророчество Валаама
(3) Мих. 4:6—7, 5:1—3 Господь воцарится на Сионе
(4) Ис. 11:1—10 Отрасль от корени Иессеева
(5) Вар. 3:36—4:4 Сей есть Бог наш
(6) Дан. 2:31—36, 44—45 Сон Навуходоносора: царство, которое вовек не разрушится
(7) Ис. 9:5—6 Младенец родится, его имена
(8) Ис. 7:10—16, 8:1—4, 8—10 Дева приимет во чреве; Иммануил

Богоявление, на вечерне

(1) Быт. 1:1—13 Три дня творения
(2) Исх. 14:15—18, 21—23, 27—29 Переход через Чермное море
(3) Исх. 15:22—16:1 Чудо о реке Мерре
(4) Нав 3:7—8, 15—17 Переход священников через Иордан
(5) 4 Цар. 2:6—14 Илия делит Иордан милотью
(6) 4 Цар. 5:9—14 Нееман омывается в Иордане
(7) Ис. 1:16—20 Омойтесь, очиститесь
(8) Быт. 32:2—11 Молитва Исаака: Избавь меня от руки Исава
(9) Исх. 2:5—10 Обретение Моисея на Ниле
(10) Суд. 6:36—40 Роса на шерсти у Гедеона
(11) 3 Цар. 18:30—39 Вода вокруг жертвенника и огонь от Господа
(12) 4 Цар. 2:19—22 Елисей делает воду пресной
(13) Ис. 49:8—15 Утешил Господь народ Свой

Паримии водосвятия

(14) Ис. 35:1—10 Протекут воды в пустыне и в степи потоки
(16) Ис. 55:1—13 Жаждущие, идите все к водам
(17) Ис. 12:3—6 В радости будете черпать воду из источников спасения

Последняя паримия может заменяться в рукописях одной из двух следующих:

(17а) Зах. 14:8—11 Живые воды потекут из Иерусалима
(17б) Ис. 39:3—40:6 Плен и избавление. Глас вопиющего в пустыне

Таблица 2. Триодный отдел.

(а) Великий пост

Мясопустная среда
6-й час: Иоиль 2:12—26 (27) Покаяние, пост и избавление
Вечерня: Иоиль 3:12—21 Близок День Господень
Мясопустная пятница
6-й час: Зах. (1:3—6, 7:9—13, 8:1—3) 8:7—17 Я спасу вас
Вечерня: Зах 8:19—23 Пост

1-й понедельник[1]
Ис. 1:1—20 Омойтесь, очиститесь
Быт. 1:1—13 Три дня творения
Притч 1:1—20 Начало премудрости — страх Господень
1-й вторник
Ис. 1:19—2:3 Сион спасется правосудием
Быт. 1:14—23 Четвертый и пятый дни творения
Притч 1:20—33 Слушающий меня почиет без страха
1-я среда
Ис. 2:3—11 Перекуют мечи на орала
Быт. 1:24—2:3 Шестой и седьмой дни творения
Притч 2:1—21 (22) Праведный будет жить на земле

[1] В течение шести недель Великого поста Ис. читается на 6-м часе, Быт. и Притч — на вечерне.

1-й четверг
Ис. 2:11—21 Идолы исчезнут
Быт. 2:4—19 Сотворение человека
Притч 3:1—18 Блажен человек, кто снискал мудрость
1-я пятница
Ис. 3:1—14 Восстал Господь на суд
Быт. 2:20—3:20 Грехопадение
Притч 3:19—34 Смиренным дает благодать
2-й понедельник
Ис. 4:2—5:7 Господь омоет скверну дочерей Сиона. Притча о винограднике
Быт. 3:21—4:7 Жертвоприношения Каина и Авеля
Притч 3:34—4:22 (27) Путь мудрых и путь злых
2-й вторник
Ис. 5:7—16 Горе алчным и пьяницам
Быт. 4:8—15 Преступление Каина
Притч 5:1—15 Не приближайся к дверям блудницы
2-я среда
Ис. 5:16—25 Горе неправедным
Быт. 4:16—26 Потомство Каина
Притч 5:15—6:3 Похвала браку
2-й четверг
Ис. 6:1—12 Видение престола. Свят, свят. Поручение пророчествовать
Быт. 5:1—24 Родословие Адама [рождение Ноя][2]
Притч 6:3—20 Опасность различных бед и пороков
2-я пятница
Ис. 7:1—14 Се Дева во чреве приимет
Быт. 5:32—6:8 Праведность Ноя
Притч 6:20—7:1a Опасность прелюбодеяния [Опасность от блудницы]
3-й понедельник
Ис. 8:13—9:6 Рождение Мессии
Быт. 6:9—22 Изготовление ковчега
Притч 8:1—21 Призыв Премудрости [Предвечность Премудрости]
3-й вторник
Ис. 9:8—10:4 Будущие беды, междоусобия
Быт. 7:1—5 Второе повеление о взятии скотов в ковчег
Притч 8:32—9:11 Призыв Премудрости
3-я среда
Ис. 10:12—20 Помощь от Господа
Быт. 7:6—9 Ной с семьей и скотами входит в ковчег
Притч 9:12—18d Призыв бесстыдной женщины
3-й четверг
Ис. 11:10—13a, (13b—16a,) 16b—12:2 Господь спасет от Ассирии
Быт. 7:11—8:3 Потоп
Притч 10:1—22 (30) Притчи Соломона
3-я пятница
Ис. 13:2—13 Пророчество о Вавилоне
Быт. 8:4—21 Выход из ковчега
Притч 10:31—11:12 (18) О беззаконнике и праведнике
4-й понедельник
Ис. 14:24—32 Пророчество о Ассирии и филистимлянах
Быт. 8:21—9:7 Завет с Ноем
Притч 11:19—12:6 (7) О щедрости
4-й вторник
Ис. 25:1—9 Прославление Бога
Быт. 9:8—17 Знамение завета
Притч 12:8—22 О добродетельном и нечестивом
4-я среда
Ис. 26:21—27:9 Восстановление Израиля
Быт. 9:18—10:1 Проклятие Ханаана и благословение Сифа [Родословие сынов Ноя]
Притч 12:23—13:9a (10—18) О праведности и нечестии

---

[2] Здесь и далее в квадратных скобках приводится содержание некоторых опущенных пассажей книг Бытия и Притч.

4-й четверг
Ис. 28:14—22 Краеугольный камень
Быт. 10:32—11:9 Столпотворение [Родословие Сима и Фарры. Рождение Авраама]
Притч 13:19—14:6 (14) О праведнике и нечестивом
4-я пятница
Ис. 29:13—23 Чтут языком, не сердцем. Глухие услышат
Быт. 12:1—7 Обетование Аврааму, его переход из Харрана в Сихем [Авраам в Египте]
Притч 14:15—26 (15:4) О мудрости и глупости
5-й понедельник
Ис. 37:33—38:6 Спасение Езекии
Быт. 13:12—18 Авраам поселился в Хевроне [Война царей. Мелхиседек]
Притч 14:27—15:4 О мудрости
5-й вторник
Ис. 40: (1—2, 9—17), 18—31 Единый Бог
Быт. 15:1—15 Обещание наследника Аврааму [Рождение Измаила]
Притч 15:7—19 Премущество покоя
5-я среда
Ис. 41:4—14 Я Господь Бог твой
Быт. 17:1—9 Подтверждение обещания [Обрезание. Троица]
Притч 15:20—16:9 Господь ведет праведника
5-й четверг
Ис. 42:5—16 Пойте Господу песнь новую
Быт. 18:20—33 Заступничество Авраама за Содом [История Лота. Рождение Исаака]
Притч 16:17—33 Путь жизни в уклонении от зла
5-я пятница
Ис. 45:11—17 Мои руки распростерли небеса
Быт. 22:1—18 Жертвоприношение Авраама [История Исаака]
Притч 17:7—18:5 Разумный воздержан в словах своих
6-й понедельник
Ис. 48:17—49:4 Уход из Вавилона. Награда моя у Бога
Быт. 27:1—41 Иаков получает первородство [Лестница Иакова. Женитьба Иакова]
Притч 19:16—25 Хранящий заповеди спасает душу
6-й вторник
Ис. 49:6—10 Возвращение из плена
Быт. 31:3—16 Решение Иакова уйти от Лавана [Иаков и сыновья. История Иосифа]
Притч 21:3—21 Сокровища нечестивого и сокровища мудрого
6-я среда
Ис. 58:1—11 Истинный пост
Быт. 43:26—31, 45:1—16 Иосиф открывается братьям
Притч 21:23—22:4 или до 23:14 От Господа помощь
6-й четверг
Ис. 65:8—16 Благословение избранников
Быт. 46:1—7 Иаков переселяется в Египет
Притч 23:15—24:5 Наставления сыну
или Притч 27:7—18 Что разумно и что неразумно
6-я пятница
Ис. 66:10—24 Царство Мессии
Быт. 49:33—50:26 Смерть Иакова и Иосифа
Притч 31:8—31 О добродетельной жене

(б) Лазарева суббота и Страстная неделя

Лазарева суббота, на всенощном бдении
Быт. 49:1—2, 8—12 Благословение Иаковом Иуды
Соф. 3:14—19 Ликуй, дщерь Сиона
Зах. 9:9—15 Ликуй, дщерь Сиона, се царь твой на ослице

Страстной понедельник
На 6-м часе: Иез. 1:1—20 Видение четырех животных
На вечерне: Исх. 1:1—20 Умножение евреев в Египте [Рождение Моисея]
На вечерне: Иов 1:1—12 Благополучие Иова. Соглашение между Богом и сатаной

Страстной вторник
На 6-м часе: Иез. 1:21—28 Видение четырех колес и престола
На вечерне: Исх. 2:5—10 Дочь фараона находит Моисея
На вечерне: Иов 1:13—22 Первое испытание Иова

Страстная среда
На 6-м часе: Иез. 2:3—3:3 Призвание пророка
На вечерне: Исх. 2:11—22 Бегство Моисея, его женитьба
На вечерне: Иов 2:1—10 Второе испытание Иова

Страстной четверг
На 1-м часе: Иер. 11:18—12:5—15 Как кроткий агнец, ведомый на заклание
На вечерне: Исх. 19:10—19 Приготовления к сошествию Господа на Синай
На вечерне: Иов 38:1—21, 42:1—5 Речь Господа. Раскаяние Иова
На вечерне: Ис. 50:4—11 Лица Моего не закрывал от поруганий и оплеваний

Страстная пятница, на царских часах
На 1-м часе: Зах. 11:11—14 Плата в 30 сребреников
Гал. 6:14—18 Я ношу язвы Господа Иисуса на теле своем
На 3-м часе: Ис. 50:4—9 Лица Моего не закрывал
Рим. 5:6—11 Христос умер за нас
На 6-м часе: Ис. 52:13—53:12 Как овца веден на заклание
Евр. 2:11—17 Смертию лишил силы державу смерти
На 9-м часе: Иер. 11:18—20 Как кроткий агнец, ведомый на заклание
Евр. 10:19—25 Посредством крови и плоти Христа входим во святилище

Страстная пятница, на вечерне
Зах. 11: 6—14, 12:10, 13:6—7, 14:6—10, 20—21 30 сребреников. Воззрят на Того, которого пронзили. Порази пастыря. Живые воды потекут из Иерусалима[3]
Исх. 33:11—23, 34:4—8 Господь проводит перед Моисеем всю славу свою
Иов 42:12—17 Благословил Бог последние дни Иова
Ис. 52:13—54:1 Как овца веден на заклание

Страстная суббота
На утрене: Иез. 37:1—14 Долина сухих костей
На вечерне
(1) Быт. 1:1—5 Первый день творения
(2) Ис. 60:1—16 Светися, Иерусалиме, слава Господня на тебе возсияла
(3) Исх. 12:1—11 Установление Пасхи
(4) Иона 1:1—4:11 История Ионы
(5) Нав. 5:10—15 Пасха в Галгале
(6) Исх. 13:20—15:21 Переход через Чермное море. Песнь Моисея
(7) Соф. 3:8—15 Ждите меня, когда я восстану. Ликуй, дщерь Сиона, отменил Господь приговор над тобою.
(8) 3 Цар. 17:8—24 Илия воскрешает отрока в Сарепте
(9) Ис. 61:10—62:5 Назовут Иерусалим именем новым
(10) Быт. 22:1—18 Жертвоприношение Исаака
(11) Ис. 61:1—10 Лето Господне благоприятное
(12) 4 Цар. 4:8—37 Елисей воскрешает сына сонамитянки
(13) Ис. 63:11—64:4 Моление о помощи
(14) Иер. 31:31—34 Новый завет
(15) Дан. 3:1—88а История трех отроков. Молитва Азарии. Песнь отроков

(в) Пентекостарий. От Пасхи до Недели всех святых

Преполовение
Мих. 4:2—3, 5, 7, 6:2—5, 8, 5:3 Будем ходить по стезям Его
Ис. 55:1, 12:3—4, 55:2—3, 6—13 Придите жаждущие. Взыщите Господа
Притч 9:1—11 Премудрость создала себе храм

Вознесение
Ис. 2:2—11 Суд Господень
Ис. 62:10—63:3—9 Не ангел, но сам Господь спас их
Зах. 14:1—11 Живые воды потекут из Иерусалима

7-е воскресенье. Память Отцов Никейского собора
Быт. 14:14—20 Мелхиседек
Втор. 1:8—11, 15—17 Мудрые взяты начальниками [или Втор. 1:21—26, 17 Суд дело Божие]
Втор. 10:14—21 Бог богов и владыка владык

---

[3] Чтение службы 3-го и 6-го часов (греч. τριτοέκτη).

Суббота Пятидесятницы
Числ 11:16—17, 24—29 Господь взял от Духа, который на Моисее, и дал 70 мужам
Иоиль 2:23—3:5 Излию от Духа Моего на всякую плоть
Иез. 36:24—28 Дам сердце плотяное вместо каменного и дух новый
или Иез. 11:17—20 Пророчество о возвращении из рассеяния. Дам сердце плотяное вместо каменного

Пятидесятница. Вечерня
Ис. 63:15—64:8 Моление о помощи
Вар. 4:21—29 Дерзайте и взывайте к Богу
Дан. 9:15—19 Молитва Даниила за Иерусалим

Память землетрясения. Понедельник по Пятидесятнице
Иер. 1:1—8 Призвание Иеремии
Иер. 1:11—17 От севера откроется бедствие
Иер. 2:2—12 Буду судиться с вами

Неделя всех святых
Ис. 43:9—14 Вы свидетели Мои
Прем. 3:1—9 Души праведных в руке Божией
Прем. 5:15—6:3 Праведники живут во веки, награда их в Господе

Таблица 3. Месяцеслов

1 сентября. Св. Симеона, начало индиктиона
Прем. 3:1—9 Души праведных в руке Божией
Прем. 4:7—15 Благодать и милость со святыми Его
Прем. 5:15—16:3 Праведники живут во веки, награда их в Господе
Ис. 61:1—10 Лето Господне благоприятное
Лев. 26:3—12, 14—17, 19—20, 22, 33, 23—24 Исполнение заповедей обеспечивает благополучие
Прем. 4:7—15 Благодать и милость со святыми Его
8 сентября. Рождество Богородицы
Быт. 28:10—17 Лестница Иакова
Иез. 43:27—44:4 Восточные ворота святилища
Притч 9:1—11 Премудрость создала себе храм
13 сентября. Обновление церкви Вознесения в Иерусалиме
3 Цар. 8:22—23, 27—30, 9:2—3 Молитва Соломона
Притч 3:19—34 Смиренным дает благодать
Притч 9:1—11 Премудрость создала себе храм
14 сентября. Воздвижение креста
Исх. 15:22—16:1 Чудо о реке Мерре
Притч 3:11—18 Блажен человек, кто снискал мудрость
Ис. 60:11—16 Будешь насыщаться молоком народов
26 сентября. Иоанна Богослова
1 Ин. 3:21—4:6 Дерзновение к Богу
1 Ин. 4:11—16 Он дал нам от Духа Своего
1 Ин. 4:20—5:3 Кто говорит, что любит Бога, а брата ненавидит, тот лжец
11 октября. VII Собор (787 г.)
Исх. 25:8—21 Устройство ковчега Завета
Исх. 6:20—23 Устройство давира
Иез. 40:1—2, 41:1, 16—25 Устройство Нового Храма
26 октября. Великомученика Димитрия
Иез. 63:15—64:4 Моление о милости
Иер. 2:2—12 Почему удалились от Меня
Иер. 3:22—25, 4:8, 5:3, 5, 22, 14:7—9 Плачьте и рыдайте
8 ноября. Архангела Михаила
Нав. 5:13—15 Вождь воинства Господня
Суд. 6:2, 6, 11—15, 17—22, 24 Видение ангела Господня в Офре
Дан. 10:1—21 Видение ангела
13 ноября. Иоанна Златоуста
Притчи, центон
Притчи и Прем., центон
Притчи, центон

21 ноября. Введение во Храм
Исх. 40:1—5, 9, 11, 34—35 Скиния собрания
3 Цар. 8:1, 3—7, 9—11 Внесение ковчега в Скинию собрания
Иез. 43:27—44:4 Восточные ворота святилища
1 января. Обрезание и Василия Великого
Быт. 17:1—2, 5—8, 3, 9—12, 14, 23 Обрезание
Притч 8:22—30 Премудрость
или Нав. 5:2—9 Обрезание в Галгале
Притчи и Прем., центон
25 января. Григория Богослова
Иер. 1:4—7a, 9b, 7b Я освятил тебя, пророком поставил тебя
Прем. 4:7—15 Благодать и милость со святыми Его
Притчи и Прем., центон
27 января. Перенесение мощей Иоанна Златоуста
Притчи, центон
Прем., центон
Прем. 4:7, 16—17, 19—20, 5:1—7 Благодать и милость со святыми Его
2 февраля. Сретение
Исх. 12:51—13:2, 10—12, 14—16 Первенцы, 22:28, Лев. 12:2—4, 6, 8 Дни очищения, Числ 8:16—17 Первенцы
Ис. 19:1, 3—5, 12, 16, 19—21 Наказание Египта
Ис. 35:1—6, 10, 12:6 Возвеселится пустыня
17 марта. Память великого землетрясения
Ис. 63:15—64:4, 7—8 Моление о помощи
Вар. 4:21—29 Дерзайте и взывайте к Богу
Дан. 9:15—19 Молитва за Иерусалим
25 марта. Благовещение
Быт. 28:10—17 Лестница Иакова
Иез. 43:7—44:4 Восточные ворота святилища
Притч 9:1—11 Премудрость создала себе храм
Исх. 3:1—8 Купина неопалимая
Притч 8:22—30 Премудрость
Быт. 18:1—10 Ветхозаветная Троица (Ветхозаветное Благовещение)
8 мая. Иоанна Богослова, см. 26 сентября
1 Ин. 3:21—4:6
1 Ин. 4:11—16
1 Ин. 4:20—5:5
11 мая. Рождение города
Ис. 54:9—15 Сделаю основание твое из сапфиров
Ис. 61:10—62:5 Лето Господне благоприятное
Ис. 65:18—24 Благословение на новой земле
5 июня. Избавление города от врагов
Ис. 36:1, 37:9—10, 14—18, 20—21, 33—37 Спасение Иерусалима от Ассирии
Вар. 4:21—29 Дерзайте и взывайте к Богу
Дан. 9:15—19 Молитва за Иерусалим
24 июня. Рождество Иоанна Предтечи
Быт. 17:15—17, 19, 18:11—14, 21:1—2, 4—8 Рождение Исаака
Суд. 13:2—8, 13—14, 17—18, 21 Рождение Самсона
Ис. 40:1—5, 9, 41:17—18, 45:8, 48:20—21, 54:1 Глас вопиющего в пустыне
29 июня. Петра и Павла
1 Пет. 1:3—9 Воскресением Иисуса Христа возрождены из мертвых
1 Пет. 1:13—19 Будьте святы во всех поступках
1 Пет. 2:11—24 Помышляя о Боге, переносите скорби
16 июля Отцов IV Собора (451)
Быт. 14:14—20 Мелхиседек
Втор. 1:8—11, 15—17 Мудрые взяты начальниками
Втор. 10:14—21 Господа Бога твоего бойся и Ему служи
20 июля. Пророка Илии
3 Цар. 17:1—24
3 Цар. 18:1, 17—27, 29—41, 44, 42, 45, 19:1, 3—9, 14—16
3 Цар. 19:19—21, 4 Цар. 2:1, 6—14
6 августа. Преображение
Исх. 24:12—18 Моисей на Синае
Исх. 33:11—13—23, 34:1—8 Моисей видит славу Божию
3 Цар. 19:3—16 Илия зрит Господа на горе Хорив

15 августа. Успение
Быт. 28:10—17 = 8 сентября, 25 марта
Иез. 43:27—44:4 = 8 сентября, 21 ноября
Притч 9:1—11 = 8 и 13 сентября, 25 марта
16 августа. Перенесение нерукотворного образа из Эдессы (944 г.)
Втор. 4:1, 6—7, 9—15 Предисловие к законам
Втор. 5:1—7, 9—10, 23—26, 28, 30, 6:1—5, 13, 18 Десять заповедей
3 Цар. 8:22—23, 27—30, 9:2—3 Молитва Соломона
29 августа. Усекновение главы Иоанна Предтечи
Ис. 40:1—5, 9, 41:17—18, 45:8, 48:20—21, 54:1 Глас вопиющего в пустыне
Мал. 3:1—3, 5—7, 12, 24, 22—23 Я посылаю ангела Моего, и он приготовит путь предо Мною
Прем. 4:7, 16—17, 19—20, 5:1—7 Благодать и милость со святыми Его
Августа месяца. Избавление от варваров
Ис. 7:1—14 Приход сирийцев на Иерусалим
Ис. 36:1, 37:9—10, 14—18, 20—21, 33—37 Спасение Иерусалима от Ассирии
Ис. 49:13—16 Утешил Господь народ Свой
На принятие схимы
Сир. 6:18—7:2 Наложи на ноги твои путы премудрости
Иез. 18:21—32 Сотворите себе новое сердце и новый дух
Притч 4:20—27b Храни сердце твое

Таблица 4

а) Ветхозаветные чтения в Иерусалиме в Великий пост по армянским и грузинским рукописям.

Источники: R e n o u x A. Un manuscrit du lectionnaire arménien de Jérusalem (cod. Jérus. arm. 121) // Le Muséon. 1961. T. 74/3—4. P. 361—385; К е к е л и д з е К. С. Иерусалимский канонарь VII века (Грузинская версия). Тифлис, 1912.

	V в. (по арм. ркп.)	VII в. (по груз. ркп.)
1-е воскр. (Мясопустное)		Иер. 31:23—28
1-й понедельник		Быт. 17:1
1-й вторник		Быт. 25:11
1-я среда	Исх. 1:1 Иоиль 1:14	Исх. 1:1
1-й четверг		Быт. 28:10
1-я пятница	Втор. 6:4 Иов 6:2 Ис. 40:1	Втор. 6:4
1-я суббота		Притч 29:2 Ис
2-е воскресенье		Иер. 10:6—10
2-й понедельник	1 Цар. 1:1 Притч 1:2 Иер. 1:1	1 Цар. 1:1
2-й вторник	1 Цар. 1:23 Притч 2:1	
2-я среда	Исх. 2:1 Иоиль 2:1 Мих. 4:1	
2-й четверг	1 Цар. 3:21 Притч 3:11 Иер. 2:11	
2-я пятница	Втор. 7:11 Ис. 42.1	Втор. 4:1
3-е воскресенье		Ис. 45:22—25
3-й понедельник		Быт. 27:2
3-й вторник		1 Цар. 2:11
3-я среда	Исх. 2:23 Иоиль 2:21	Исх. 4:18—19
3-й четверг		Быт.
3-я пятница	Втор. 8:11 Ис. 42:1	Втор.
3-я суббота		Ис.
4-е воскресенье		Иез. 39:25—29
4-й понедельник		Быт. 27:1—40 Иез. 18:1—2
4-й вторник		Быт. 27:41—28:5 Ис. 56:1
4-я среда	Исх. 3:16 Иоиль 3:1	Исх. 6:29
4-я пятница	Втор. 9:11 Иов 16:2 Ис. 43:22	Втор. 10:12
4-я суббота		Ис.
5-й воскресенье		Иер. 32:17
5-й понедельник		Быт. 38:12
5-й вторник		Иез. 18:27 1 Цар 17:1
5-я среда	Исх. 4:1 Иоиль 3:2	Иез. 6:3

5-й четверг		Ис. 7:10 Быт. 40:1
5-я пятница	Втор. 10:1 Иов 19:2 Ис. 45:1	Ис. 52:13—55:10
6-е воскресенье		Ис. 45:6—13
6-й понедельник		Ис. 41:1 Суд. 6:34
6-й вторник		Дан. 7:2—28 Иез. 28:25—26
6-я среда	Исх. 4:21 Зах. 9:9	Иер. 32:19—23 Исх. 10:1
6-й четверг		1 Цар. 23:25—24:23
6-я пятница	Втор. 11:10 Иов 21:1 Ис. 46:3	Втор. 12:28—14:3 Иов 21:2—25 Ис. 43:10 или Притч 24:22—23
6-я суббота		Притч 10:27—11:4

б) Ветхозаветные чтения Вербного воскресенья и Страстной недели в Иерусалиме

	V в. (по арм. ркп.)	VII в. (по груз. рпк.)
Вербное воскресенье		Притч, Соф. 3:14—17 Ис. 52:1
Понедельник	Быт. 1:1 Притч 1:1	
Вторник	Быт. 6:2 Притч 9:1 Ис. 40:9	Быт. 10:1—32 Притч 9:1—11 Ис. 40:1—17
Среда	Быт. 18:1 Притч 1:10 Зах 11:11	Быт. 18:1—19:29 Притч 1:10—19 Зах. 11:11
Четверг	Быт. 22:1 Ис. 61:1	Быт. 1:1—3:24 Притч 1:10—19 Ис.
Пятница. Служба 12 тропарей (= Царские часы)		
	1) Зах. 11:11	1) Зах. 11:11—14
	2) Гал. 6:14	2) Гал. 6:14—18
	3) Ис. 9:9	3) Ис. 9:9—15
	4) Флп. 2:5	4) Флп. 2:5—11
	5) Ис. 50:4	5) Ис. 50:4—9
	6) Рим. 5:6	6) Рим. 5:6—11
	7) Амос 8:9	7) Амос 8:9—12
	8) 1 Кор. 1:18	8) 1 Кор. 1:18—25
	9) Ис. 52:13	9) Ис. 52:13—53:10
	10) Евр. 2:11, Мф. 27:1	10) Евр. 2:11—18, Мф. 27:3—56
	11) Ис. 63:1	11) Ис. 63:1—6
	12) Евр. 9:11, Мк. 15:1	12) Евр. 9:11—15, Мк. 15:16—41
	13) Иер. 11:18	13) Иер. 11:18—20
	14) Евр. 10:19, Лк. 22:66	14) Евр. 10:19—25, Лк. 23:32—55
	15) Зах. 14:5	15) Зах. 14:5—9
	16) 1 Тим. 6:13, Ин. 19:17	16) 1 Тим. 6:1—16, Ин. 19:16—37
На омовении креста	Иер. 11:18 Ис. 53:1 Мф. 27:57	Прем. 2:12—18, Ис. 57:1—21, Плач 3:52—66, Ин. 19:38—42
Суббота на утрене		Ис. 53:1, Ис. 32:2—17, Мф. 27:62—66
Суббота на вечерне	1) Быт.	1) Быт. 1:1—3:24
	2) Быт. 22:1	2) Исх. 12:1—24
	3) Исх. 12:1	3) Иона 1:1—4:11
	4) Иона целиком	4) Исх. 14:24—15:21
	5) Исх. 14:24	5) Ис. 60:1—7
	6) Ис. 60:1	6) 4 Цар. 2:1—22
	7) Иов 38:1	7) Иер. 31:31—34
	8) 4 Цар. 2:1	8) Нав. 1:1—9
	9) Иер. 31:31	9) Иез. 37:1—14
	10) Нав. 1:1	10) Быт. 22:1—18
	11) Иез. 37:1	11) Иов. 38:2—39:2
	12) Дан. 3:1—34, 35—51, 52	12) Дан. 3:1—97

Т. А. ИВАНОВА

Глаголица: новые гипотезы

(несколько критических замечаний по поводу новых исследований о первой славянской азбуке)

> Многие, очень многие писали об этом предмете и писали словообильно, но не вполне и неокончательно высказывают свои мысли и смотрят на предмет с различных точек, следовательно, не все верно Позволю и себе поучаствовать в этом деле Иван Синайский Нечто о происхождении и образовании славянъ-русской азбуки Москва, 1857 год

С начала 90-х гг. минувшего века было опубликовано несколько новых гипотез, посвященных древнейшему славянскому алфавиту — глаголице. Так, в 1991 г. Ю. С. Степанов на страницах «Вопросов языкознания» напечатал статью «Несколько гипотез об именах букв славянских алфавитов»,[1] которую он позже переиздал в совместной с С. Г. Проскуриным монографии «Константы мировой культуры. Алфавиты и алфавитные тексты в период двоеверия».[2] Тогда же было положено начало многочисленным публикациям Л. Б. Карпенко, которые завершились монографией «Глаголица — славянская священная азбука»[3] и успешной защитой докторской диссертации в 2004 г.[4] В 1992 г. увидели свет статья Г. М. Прохорова «Глаголица среди миссионерских азбук»[5] и статья бельгийских славистов Фр. Винке и Р. Детре «De l'origine et de la structure de l'alphabet glagolitique»,[6] которая в сокращенном виде была опубликована Ф. Винке на русском языке под тем же названием в «Литературной учебе».[7]

---

[1] Степанов Ю С Несколько гипотез об именах букв славянских алфавитов // ВЯ М , 1991 № 3 С 23—45

[2] Степанов Ю С , Проскурин С Г Константы мировой культуры Алфавиты и алфавитные тексты в период двоеверия М , 1993 С 30—34, 53—64, 107—114

[3] Карпенко Л Б Глаголица — славянская священная азбука (Семиотический анализ в контексте Библии) Самара, 1999 210 с

[4] Карпенко Л Б Глаголица как семиотическая система Автореф дисс д-ра филол наук СПб , 2000 40 с (Здесь же на с 38—40 дан полный перечень публикаций автора по теме диссертации, с большинством которых рецензент не имел возможности познакомиться)

[5] Прохоров Г М Глаголица среди миссионерских азбук // ТОДРЛ СПб , 1992 Т 45 С 178—199

[6] Vincke F , Detrez R De l'origine et de la structure de l'alphabet glagolitique // Orientalia Lovaniensia Periodica 1992 P 219—250 (К сожалению, рецензент знаком с этой статьей только по докладу В Федера, прочитанному им на заседании Отдела древнерусской литературы Пушкинского Дома, а также по аннотации В Федера, любезно предложенной слушателям его доклада)

[7] Винке Фр О происхождении и структуре глаголической азбуки // Лит учеба М , 1996 Кн 3 С 115—127

© Т А Иванова, 2004

С 1993 г. начинают выходить статьи Л. В. Савельевой, посвященные дешифровке и интерпретации славянского буквенного именника как текста, являющегося, с точки зрения автора, напутственным словом первоучителя славян и первым славянским поэтическим произведением.[8]

Все названные авторы, кроме Ю. С. Степанова, в согласии с уже установившейся традицией исходят в своих работах из приоритета (старшинства) глаголицы по отношению ко второму славянскому алфавиту — кириллице. Однако этот существенный и важный вопрос в работах Ю. С. Степанова оказался вообще незатронутым. Он подвергает анализу имена букв «славянских алфавитов», не задумываясь о том, какому из славянских алфавитов они первоначально были даны, и ссылается при этом то на кириллицу, то на глаголицу. Действительно, имена славянских букв и их порядок в алфавите относятся к числу общих для обеих азбук черт. Но для какой славянской азбуки (глаголицы или кириллицы) были созданы имена букв, в работах Ю. С. Степанова не разъясняется. Между тем это одно из кардинальных положений для решения вопроса об авторстве славянских алфавитов, чему Ю. С. Степанов, по-видимому, не придает значения.

Вместе с тем этот вопрос по-разному решают и остальные авторы, признающие старшинство глаголицы. Л. Б. Карпенко, Фр. Винке и Л. В. Савельева полагают, и, с моей точки зрения, совершенно справедливо, что создателем глаголицы был византийский миссионер и славянский апостол Константин-Кирилл Солунский, о чем я сама неоднократно писала.[9]

Однако Г. М. Прохоров, признавая глаголицу древнейшей славянской азбукой, отказывает Константину-Кириллу в ее авторстве. Он обращает свой взгляд на Восток и приводит весьма показательные параллели буквам глаголицы в разных миссионерских азбуках христианского Востока.[10] Но эти сопоставления теряют свою убедительную силу при отсутствии фонетических / фонологических соответствий между буквами глаголицы и буквами других миссионерских азбук и позволяют говорить лишь о «стилистическом» подобии глаголицы другим восточным алфавитам, что собственно и утверждает Г. М. Прохоров.[11] Отказывая Константину-Кириллу Солунскому в создании глаголицы, Г. М. Прохоров предполагает, однако, что он знал о ее существовании, сам ее использовал в своей переводческой деятельности и на ее основе создал вторую славянскую азбуку, вполне естественно названную его именем. Познакомился Константин-Кирилл с глаголицей, по Г. М. Прохорову, во время предполагаемой Брегальницкой миссии, предшествовавшей его поездке в Моравию, о кото-

---

[8] Савельева Л. В. 1) Сакральный смысл славянской азбуки: Напутственное слово Первоучителя славян // Север. Петрозаводск, 1993. № 3. С. 152—158; 2) Новый комментарий к заметке А. С. Пушкина о славянской азбуке // Пушкинская эпоха и христианская культура. СПб., 1994. Вып. 4. С. 104—108; 3) Славянская азбука: дешифровка и интерпретация первого славянского поэтического текста // Евангельский текст в русской литературе XVIII—XX веков. Петрозаводск, 1994. С. 12—31; 4) Истоки и загадки нашей азбуки // Русская речь. М., 1994. № 5. С. 69—74; 5) Языковая экология. Русское слово в культурно-историческом освещении. Петрозаводск, 1997. С. 128—134; 6) К интерпретации славянского буквенного именника как текста // Научные доклады СПбГУ. 1998. 15 с.

[9] Иванова Т. А. 1) О названиях славянских букв и о порядке их в алфавите // ВЯ. М., 1969. № 6. С. 48—55; 2) Старославянский язык. М., 1977. С. 27—32; 3) Славянские азбуки // Актуальные проблемы изучения и преподавания старославянского языка. М., 1984. С. 64—69; 4) О первой славянской азбуке, ее происхождении и структурных особенностях // Научные доклады СПбГУ. 2001. С. 3—7.

[10] Прохоров Г. М. Глаголица... С. 189 и след.

[11] Там же.

рой сообщается в так называемом Успении Кирилла.[12] Однако ни в одном из важнейших исторических источников, кроме Успения Кирилла, сведений или простого упоминания о Брегальницкой миссии последнего не содержится. Хотя, конечно, имеются достаточно многочисленные, но не очень достоверные сведения в разных поздних источниках о том, что Константин-Кирилл и Мефодий проповедовали христианство и среди болгар. Вместе с тем однозначного ответа на вопрос, было ли это *до* или *после* Моравской миссии солунских братьев, эти сведения не дают,[13] а сообщение в Успении Кирилла о его Брегальницкой миссии может получить и иное объяснение (о чем ниже). Замечу также, что Б. Н. Флоря в статье «К вопросу о датировке „Успения Кирилла“» привел убедительные доводы того, что это произведение, созданное на основе пространного Жития Кирилла, было написано не ранее XIII в., т. е. времени национального подъема болгарского народа после освобождения от византийского владычества и восстановления болгарской государственности.[14]

Сообщение о Брегальницкой миссии в Успении Кирилла рассматривается Г. М. Прохоровым в связи с Солунской легендой, произведением апокрифическим, не только с моей точки зрения.[15] Солунская легенда — небольшое произведение, дошедшее до нас в пяти списках.[16] Повествование в нем ведется от лица уроженца Каппадокии, некоего безвестного Кирилла, который будто бы еще в VII в., проповедуя христианство среди болгар, по достаточно обоснованному предположению Г. М. Прохорова, возможно, монофизитского толка, дал им азбуку, состоящую из 32 (или 35) букв. Однако, в отличие от его тезки Константина-Кирилла Солунского, Кирилл Каппадокийский не был создателем этой азбуки, а получил ее совершенно сверхъестественным образом от птицы (врана или голубя).

Тогда кто же ее создал? В ответе на этот вопрос Г. М. Прохоров возрождает версию о создании глаголицы Иеронимом Стридонским, давно считающуюся в палеославистике легендарной, и полагает, что Кирилл Каппадокийский получил «*забытый* алфавит (курсив мой. — *Т. И.*), созданный для славян в V в. (хорваты ведь верят, что глаголица — изобретение блаженного Иеронима Стридонского...».[17] Но можно ли считать это убедительным доводом? Ведь и древние русичи верили в то, что «**грамота русская явилася, Богомъ дана въ Корсунѣ градѣ русину, от него же научи ся Константинъ философъ и оттуду сложивъ и написавъ книги русскимъ языкомъ**».[18] А современные интерпретаторы этого сообщения считают возможным полагать, что найденные в Херсонесе Таврическом Константином-Кириллом «евангелие и псалтырь», написанные «русскими письменами», «как раз и были памятниками раннего восточнославянского глаголического письма».[19] Вместе с тем этот вполне умозрительный вывод основан

---

[12] Лавров П. А. Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности // Труды славянской комиссии. Л., 1930. Т. 1. С. 155.

[13] Грашева Л. Брегалнишка мисия // Кирило-Методиевска енциклопедия. София, 1985. Т. 1. С. 237—243.

[14] Флоря Б. Н. К вопросу о датировке «Успения Кирилла» // Сов. славяноведение. М., 1986. № 6. С. 63—69.

[15] Петканова Л. Апокрифи // Кирило-Методиевска енциклопедия. София, 1985. Т. 1. С. 89.

[16] Лавров П. А. Материалы... С. 152—153; Ангелов Б. 1) Солунская легенда // Из старата българска, руска и сръбска литература. София, 1967. Т. 2. С. 63—66; 2) За два преписа на «Солунската легенда» // Кирило-Методиевски студии. София, 1984. Т. 1. С. 9—20.

[17] Прохоров Г. М. Глаголица... С. 196.

[18] Ягич И. В. Рассуждения южнославянской и русской старины о церковнославянском языке // Исследования по русскому языку. СПб., 1885—1895. Т. 1. С. 309. Здесь и далее цитаты из памятников древней славянской письменности даются полужирным шрифтом в упрощенной орфографии.

[19] Черных П. Я. 1) Происхождение русского литературного языка и письма. М., 1950. С. 11—13; 2) Язык и письмо // История культуры Древней Руси. М.; Л., 1951. Т. 2. С. 134.

лишь на том, что глаголические буквы находят себе подобие в до сих пор не расшифрованных знаках Северного Причерноморья.

Однако никаких бесспорных свидетельств существования глаголической письменности у славян ни в V в., ни в VII в., ни в IX в., т. е. до моравской миссии Константина-Кирилла Солунского, до нас не дошло. Все древнейшие глаголические памятники X—XI вв. связаны, чего не отрицает и Г. М. Прохоров, с деятельностью славянских апостолов, их учеников и последователей, к числу которых относится и черноризец Храбр — ревностный защитник азбуки, созданной Константином-Кириллом Солунским. Что касается связи между Солунской легендой и Успением Кирилла, то, как мне представляется, ее удачно объяснил Цв. Тодоров, который считал, что в этих произведениях оказались смешанными два разных исторических события: возможная миссионерская деятельность в окрестностях реки Брегальницы *Кирилла* Каппадокийского (VII в.) и создание первой славянской азбуки *Кириллом* Солунским (IX в.).[20] Ведь приписывание деяний одних лиц совершенно другим — обычное дело в древних памятниках. При этом я, конечно, не отрицаю того, что какие-то виды письма у славян до деятельности Константина-Кирилла Солунского были, и черноризец Храбр со всей определенностью их назвал: примитивное письмо («**черты и рѣзы**») и греческое и латинское письмо «**без устроения**», применявшиеся для нужд обыденной жизни. Вполне естественно, гипотеза Г. М. Прохорова не могла не вызвать отклика ученых, считающих, что создателем глаголицы был славянский апостол Константин-Кирилл.[21]

Если Г. М. Прохоров в поисках происхождения глаголицы обратил свой взгляд на Восток, то Ю. С. Степанов, рассуждая об именах букв славянских азбук, обратил его на Запад. Он обнаружил «примечательный, но до сих пор не замеченный факт: первая буква готского алфавита называется aza, в то время как первая буква в обеих славянских азбуках называется **азъ**».[22] Однако уважаемый коллега заблуждается: не он первый увидел сходство в имени первой буквы славянского и готского алфавитов. Еще в середине XIX в. об этом писал Фр. Рачки,[23] да и в наше время его точка зрения нашла своих приверженцев.[24]

Вместе с тем «несколько гипотез об именах букв славянских алфавитов», предложенных Ю. С. Степановым, вызвали отрицательные отклики коллег, занимающихся теми же проблемами. Так, с моей точки зрения, Л. В. Савельева абсолютно справедливо пишет: «Изучение семиотики славянской азбуки в отрыве от целей и задач, стоявших перед Кириллом, вряд ли может быть плодотворным. В этом отношении нам представляется очень искусственной гипотеза Ю. С. Степанова относительно языческой первоосновы начальной глаголической буквы **азъ** — как в ее крестообразном начертании (сложная трансформация вилообразного символа тюркского божества Тенгри в крест совершенно не убедительна), так и в исходном значении ее наименования. <...> Ю. С. Степанов возводит слово **азъ** к имени готского божества — мифического изобретателя рун».[25] Точно так же и Л. Б. Карпенко в своей монографии не однажды высказывает критические замечания в отношении гипотез, предложенных Ю. С. Сте-

---

[20] Тодоров Цв. Произход и авторство на славянските азбуки // Славистичен сборник. Езикознание. София, 1958. Т. 1. С. 43.

[21] Велчева Б. Отново за глаголица // Старобългаристика. София, 2001. Т. 25. № 2. С. 16—20; Иванова Т. А. О первой славянской азбуке... С. 8—9.

[22] Степанов Ю. С. Несколько гипотез... С. 28.

[23] Rački Fr. Pismo slovensko. Zagreb, 1861. S.123.

[24] Leeming H. The Slavonic letter-name «jer» // Rocznik sławistyczny. Wrocław; Warszawa; Kraków, 1967. Т. 28. Cz 1. S. 35.

[25] Савельева Л. В. Славянская азбука... С. 30.

пановым, и полностью солидаризируется с замечаниями Л. В. Савельевой.[26] Вот и я в докладе, прочитанном мною в марте 1995 г. на ежегодной научной конференции преподавателей и аспирантов СПбГУ, позволила себе усомниться в справедливости гипотез Ю. С. Степанова и к замечаниям своих коллег вполне могу присоединиться. Мне кажется, что «константы мировой культуры» вряд ли помогли автору уяснить структурные особенности первой славянской азбуки. Особенно произвольной и недостоверной мне представляется интерпретация, предложенная Ю. С. Степановым, первой синтагмы славянской азбуки. Его предположение, что **азъ буквы вѣдѣ** первоначально означало «[Некий] Азъ буквы познал»,[27] приводит к тому, что форма **вѣдѣ** квалифицируется как 3-е л. ед. ч. прошедшего времени (аориста), согласованная с *именем* **Азъ**. Однако в старославянских памятниках эта форма никогда не употребляется в значении прошедшего времени, а является грамматическим синонимом к форме **вѣмь** — 1-го л. настоящего времени — и имеет бесспорные параллели в греческом и готском языках: греч. Foῖδα, гот. wait — «я знаю».[28] Не менее спорно и предложенное Ю. С. Степановым объяснение более поздней формы **вѣди** как результат «глубокой ассоциативной связи» с глаголом **вѣтити** и контаминации «двух форм 3-го л. ед. ч. аориста: **вѣти** и **вѣдѣ**».[29] Вся цепочка гипотез, касающихся интерпретации первой синтагмы славянской азбуки, сложна, запутанна, недостоверна, чтобы быть похожей на истину, и напоминает мне судьбу дома, построенного, по евангельскому слову, «**на пѣсъцѣ**». Вместе с тем ряд положений о соотношении азбучного именника и азбучных акростихов, высказанных Ю. С. Степановым, кажутся мне вполне убедительными.

Обратимся теперь к работам тех исследователей, для которых глаголица является не только древнейшей славянской азбукой, но и плодом вдохновенной деятельности славянского первоучителя Константина-Кирилла Солунского, с чем я безусловно согласна.[30] Замечу прежде всего, что те основания, из которых исходят в своих интерпретациях Л. Б. Карпенко, Л. В. Савельева и Фр. Винке, очень близки, едва ли не тождественны. Так, уважаемый коллега из Гентского университета пишет: «Прежде всего любую проблему нужно связывать со временем и пространством. Здесь речь идет о Священной азбуке, составленной византийским духовным лицом в IX веке, которая явилась плодом глубокого религиозного и аллегорического ума. В те годы каждая вещь рассматривалась как творение Бога. <...> Азбука Константина была системой букв, изображающих не только славянские фонемы, но и нечто большее — символическое, даже мистическое как в целом, так и в своих частях».[31] Собственно, то же самое утверждают и российские коллеги профессора Фр. Винке Л. В. Савельева и Л. Б. Карпенко, что нашло отражение даже в названии их публикаций.[32] Вместе с тем исследователи, исходящие из одних и тех же постулатов, приходят к выводам, далеко не однозначным, при этом не только в частностях. С чем это связано? Почему все предложенные интерпретации уважаемых коллег вызывают замечания и оказываются для читателя неубедительными?

Прежде всего, по-видимому, потому, что, «к несчастью», как это метко заметил Фр. Винке, до нас не дошла азбука Константина-Кирилла эпохи ее создания

---

[26] Карпенко Л. Б. Глаголица — славянская священная азбука... С. 54—55, 138.
[27] Степанов Ю. С. Несколько гипотез... С. 32—34.
[28] Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М., 1964. Т. 1. С. 283, 312.
[29] Степанов Ю. С. Несколько гипотез... С. 32—33.
[30] Иванова Т. А. О первой славянской азбуке... С. 3—7.
[31] Винке Фр. О происхождении и структуре... С. 115.
[32] Савельева Л. В. Сакральный смысл славянской азбуки...; Карпенко Л. Б. Глаголица — славянская священная азбука...

(863 г.). А те источники, на которых основываются ее реконструкции, дошли до нас от значительно более позднего времени и, к сожалению, позволяли в прошлом и позволяют в настоящем интерпретировать их с достаточно большой долей субъективизма и произвольности.

Так, во-первых, все древнейшие глаголические памятники датируются по палеографическим и языковым особенностям концом X—XI в. Т. е. со времени создания азбуки до их написания прошло более 100 лет, и, следовательно, в памятниках могли отразиться определенные изменения и новации в алфавите, созданном первоучителем славян. Об этом писал уже и черноризец Храбр: «**Аще ли кто речеть, яко нѣсть устроилъ добрѣ, да тѣм ся постраяють и еще, отвѣтъ речемъ симъ... удобѣ бо есть послѣжде потворити, неже пръвое сътворити**».[33] А ведь деятельность Храбра протекала в относительно близкое ко времени создания глаголицы (конец IX—начало X в.) время. Во всяком случае он застал еще в живых непосредственных учеников Кирилла и Мефодия: «**бо еще живи, иже суть видѣли их**». Сам Храбр считал, что Константин-Кирилл создал 38 букв. Однако в глаголических памятниках их насчитывается значительно больше, что подтверждает возможность позднейших нововведений. Как известно, Храбр, указав число созданных Константином букв, разделил их на две части: в первой части были перечислены 24 буквы, подобные греческим, а вторую часть составляли 14 букв, необходимых для обозначения собственно славянских звуков, которые было невозможно **добрѣ** передать, используя греческий алфавит. При этом 10 из них точно названы самим Храбром (здесь и далее звуки передаются в латинской транскрипции и заключены в квадратные скобки): [b] — **Богъ**, [ž] — **животъ**, [dz'] — **sѣло**, [c] — **црькы**, [č] — **чаание**, [š] — **широта**, [ě] — **ѣдь**, [ǫ] — **уды**, ['u] — **юность**, [ę] — **языкъ**. Отметим, что в этом перечне два слова (**sѣло** и **ѣдь**) являются традиционными именами соответствующих букв глаголицы. А это позволяет предположить, что, может быть, и некоторые другие слова, приведенные Храбром, тоже являлись первоначальными именами букв. Так, например, Л.Б. Карпенко предполагает, что буква **цы** (?) представляет собой сокращенное **црькы**. В данном случае удивляет лишь постоянное на протяжении всей монографии написание этой буквы с гласным [у]: «цы», нарушающее фонологическую закономерность не только праславянского, но и старославянского языка.[34] Что касается остальных четырех букв, которые, по Храбру, также передавали собственные славянские звуки, то их отсутствие в перечне Храбра может объясняться тем, что они не могли употребляться в начале славянского слова, например **ъ** и **ь**.

Кроме данных древнейших памятников глаголической письменности и рассуждений Храбра при реконструкции азбуки, созданной первоучителем славян, исследователи опираются также на дошедшие до нас абецедарии и азбучные акростихи. Однако и эти важные источники, к нашему сожалению, сохранились тоже в списках более позднего времени. Вместе с тем их показания, иногда противоречивые и не всегда достоверные, безусловно, могут способствовать реконструкции первого славянского алфавита.[35]

И наконец, еще одно предварительное замечание. Конечно, глаголица — миссионерская азбука, вдохновенный плод глубоко верующего христианина и

[33] Куев К. М. Черноризец Храбър. София, 1967. С. 194. Далее Сказание Храбра цитируется именно по этому изданию, по Московскому списку № 2, имевшему глаголический протограф (С. 192—194).

[34] Карпенко Л. Б. Глаголица — славянская священная азбука... С. 139, 143, 167—169.

[35] Vrana J. O postanku i karakteru staroslovjenskih azbukvara i azbučnih molitava // Filologija. Zagreb, 1963. N 4. S. 191—204.

широко образованного человека со всеми вытекающими отсюда последствиями. Но также и знающего, что еще с античных времен под алфавитом понимался строго определенный в своем количестве и порядке следования *перечень* литер, имевший свое *начало* и *конец*, т. е., подобно грекам, свою альфу и омегу. А грамматическая традиция считала, что мельчайшая единица языка должна была получить в алфавите три воплощения: начертание (figura), фонетическую и числовую значимость (potestas linguae) — **«силу рѣчи»**, как это сказано в VIII главе Жития Кирилла, и имя (nomen). Однако все эти параметры первого славянского алфавита издавна являлись предметом многочисленных дискуссий, результат которых почти всегда имел гипотетический характер. Собственно на уровне гипотез и не более того остаются и предложенные вниманию читателя новые исследования об азбуке первоучителя славян.

Но начнем по порядку, с количества графем, входивших в первоначальную глаголицу. Л. Б. Карпенко, основываясь на утверждении Храбра и подтверждая его Мюнхенским абецедарием, считает, что их было 38. Фр. Винке, исходя из того, что Константин-Кирилл в основу своей азбуки положил число 3, символизирующее Троицу (Бога Отца, Сына и Святого Духа), полагает, что их было 36.

Разделяя точку зрения бельгийского слависта, должна заметить, что первыми, кто обосновал число букв глаголицы в количестве 36, были Н. Н. Дурново и Н. С. Трубецкой.[36] Н. С. Трубецкой разделил это число, как известно, на четыре группы, первая из которых включала *единицы*, вторая — *десятки*, третья — *сотни* и четвертая — *тысячи*. При этом оказалось, что первая буква каждой группы имела одинаковое цифровое значение в обеих славянских азбуках: **азъ** — 1, **иже** — 10, **рьци** — 100, **чрьвь** — 1000. Однако внутри каждой из групп такого совпадения уже не могло быть, потому что кириллица следовала в передаче цифрового значения букв греческой (ионической) системе счисления. Порядок же букв глаголицы зависимости от греческого алфавита не имел, так как был установлен ее создателем Константином-Кириллом, а затем унаследован вторым славянским алфавитом — кириллицей.[37] Точка зрения Н. Н. Дурново и Н. С. Трубецкого находит себе подтверждение и в древнейших азбучных акростихах, основанных на глаголической азбуке, число азбучных стихов в которых равно 36.[38] Следует также отметить, что предположение Н. Н. Дурново и Н. С. Трубецкого разделяли такие известные палеослависты, как А. Вайан,[39] В. Ткадльчик[40] и др. Вместе с тем естественно возникает вопрос, как соотнести это число с неоднократным указанием Храбра, что в азбуке, созданной Константином-Кириллом, было 38 букв. Ответ на этот вопрос дает сам Храбр в своем Сказании, полагая, что и греческий алфавит состоял также из 38 знаков. Так, по Храбру, во-первых, к известным всем 24 буквам от А до Ω, которых не хватало для передачи всех чисел до 1000, греки добавили еще три эписемона: S стигму — 6, ϟ коппу — 90 и Ϡ сампи — 900. Во-вторых, к 27 знакам было добавлено еще 11 «двоегласных», т. е. диграфов, что в сумме (24 + 3 + 11) и составляет число 38: «**тѣмже тому подобно, и въ тои образъ сътвори тъ с̄тыи кирилъ·л·писменъ и**

---

[36] Дурново Н. Н. 1) Мысли и предположения о происхождении старославянского языка и славянских алфавитов // Byzantinoslavica. Praha, 1929. Т. 1. S. 83; 2) Мюнхенский абецедарий // Известия АН СССР (отд. гуманитарных наук). Л., 1930. Сер. 7. С. 220—221; Trubetzkoy N. S. Altkirchenslavische Grammatik. Wien, 1954. S. 17—22.

[37] Иванова Т. А. О названиях славянских букв... С. 53—55.

[38] Соболевский А. И. Древние церковнославянские стихотворения IX и X веков // Материалы и исследования в области славянской филологии и археологии. СПб., 1910. С. 9—10, 13—15.

[39] Vaillant A. L'alphabet vieux-slave // RÉS. Paris, 1955. Vol. 32. P. 7—31.

[40] Tkadlčik V. System hlaholské abecedy // Studia palaeoslovenica. Praha, 1971. S. 357—377.

осмь».[41] Однако, вопреки подсчетам Храбра, «двоегласные» ни в один из алфавитов трех священных языков (древнееврейского, греческого и латинского) не входили, как и в другие миссионерские азбуки раннего средневековья. Хотя, конечно, на практике они могли быть использованы для передачи некоторых звуков, как это было в греческой и славянской письменности. Таким образом, все разнообразные реконструкции древней глаголицы как алфавита, включающие диграфы (**оу**, **ы**, а также «юсы»), не могут быть признаны состоятельными. Это относится не только к реконструкции Л. Б. Карпенко, следовавшей за Храбром, но к реконструкциям Фр. Винке и Л. В. Савельевой, которые также включают диграфы в азбуку, созданную Константином-Кириллом Солунским.

Обратимся теперь к порядку следования букв в глаголической азбуке. Самые серьезные мои замечания в этом случае относятся также к реконструкции, предложенной Л. Б. Карпенко. Прежде всего потому, что в ее работах мы не находим достаточных обоснований для принятого ею порядка следования букв в глаголице. Более того, в ее работах мы сталкиваемся с не разъясненными читателю противоречиями. Так, существенно различается порядок букв, данный в одной из первых ее публикаций,[42] от того порядка, который представлен в автореферате диссертации *на соискание ученой степени доктора наук*.[43] В первой публикации буква θ в азбуку не включена, что, с моей точки зрения, вполне закономерно, так как этот знак употребляется в глаголических памятниках крайне редко и только в заимствованных из греческого языка словах, т. е. сохраняет написание источника заимствования. В последней публикации эта буква уже включена в состав первоначальной глаголицы и занимает в нем 35-е место. Однако ни место этой буквы в алфавите, ни тем более ее включение в него, не подтвержденные ни Храбром, ни абецедариями, ни акростихами, никаких разъяснений не получают. Точно такое же несоответствие в этих публикациях Л. Б. Карпенко находим и в отношении «юсов», три из которых были диграфами. Первая работа включала *четыре* знака для носовых гласных, которыми, с точки зрения автора, завершалась азбука Константина-Кирилла (№ 35, 36, 37, 38). В автореферате их уже *три*, при этом два знака завершают азбуку (№ 37, 38), а третий занимает 34-е место. Однако такое расположение этих букв противоречит как данным Храбра,[44] так и показаниям акростихов, в которых содержится указание лишь на *две* буквы для [ǫ] и [ę].[45]

Особенно спорной представляется мне реконструкция некой «эмблемы», заложенной, с точки зрения Л. Б. Карпенко, в глаголическую матрицу и заключающей «в себе доктрину православия, графически выраженный „символ веры", утверждение вечной славы Спасителя».[46] Воссоздание этой «своеобразной эмблемы» — ⰑⰒⰔⰖ основано Л. Б. Карпенко на последовательности 10-й, 20-й, 30-й и 33-й букв в глаголице. Однако только одна из этих четырех букв, а именно **слово** — Ⱂ, бесспорно занимала в азбуке Кирилла 20-е место. Связь остальных букв «эмблемы» с их местом в алфавите, установленным Л. Б. Карпенко, вызывает обоснованные сомнения.

Так, буква «иже на круге», состоящая из тех же элементов (треугольника и круга), что и **слово**, но расположенных иначе — Ⱁ, занимала в азбуке не 10-е, а 11-е место, что подтверждается Преславским, Парижским и Мюнхенским абе-

---

[41] Куев К. М. Черноризец Храбър. С. 193.
[42] Карпенко Л. Б. Христианские символы в первой славянской азбуке // Духовный собеседник. Журнал Самарской епархии. 1995. № 1. С. 51.
[43] Карпенко Л. Б. Глаголица как семиотическая система. С. 29.
[44] Куев К. М. Черноризец Храбър. С. 193.
[45] Соболевский А. И. Древние церковнославянские стихотворения... С. 10, 15.
[46] Карпенко Л. Б. Глаголица как семиотическая система. С. 25.

цедариями.[47] 10-е же место в этих абецедариях занимает буква «иже на треугольнике» —  . И для читателя остается загадкой, на основании чего Л. Б. Карпенко эти буквы поменяла местами. Точно так же дискуссионно размещение на 30-м месте «ера» и особенно на 33-м «паукообразного» [ch], но об этом ниже.

Не удовлетворяет меня и реконструкция азбучного акростиха Л. В. Савельевой, так как уважаемая коллега исключила из нее буквы, занимавшие в алфавите Кирилла 11-е и 12-е места: «иже на круге» и «дервь (гервь)».[48] А ведь их исключение привело к нарушению принципа троичности синтагмы, заложенного Кириллом в буквенный именник глаголицы, и сделало, с моей точки зрения, весьма сомнительной интерпретацию Напутственного слова первоучителя славян, предложенную Л. В. Савельевой.[49]

Не убеждает меня и «построение, составленное из двух последовательных, взаимодополняющих систем — систем акростиха и идеограмм» Фр. Винке.[50] Так, например, удивляет включение в алфавит Кирилла буквы **шта**, занимающей в реконструкции Фр. Винке 26-е место. Думается, что в первоначальной глаголице этой буквы не было, а 26-е место занимала буква, названная Храбром **пѣ**, наличие которой и ее 26-е место в алфавите подтверждают как ее цифровое значение, так и акростихи: **Печаль мою на радость прѣложи** — Азбучная молитва Константина Преславского и **Пѣсньми ти пою, припадая** — Азбучная молитва по списку ярославского Спасо-Преображенского монастыря.[51] И конечно, правы Л. Б. Карпенко и Л. В. Савельева, включившие в свои реконструкции букву **пѣ**.

Наконец, последнее мое замечание о порядке букв в глаголице относится к вопросу о том, какая буква завершала алфавит, созданный первоучителем. И Л. Б. Карпенко, и Фр. Винке заканчивают свои реконструкции буквой «юс малый». Однако эта точка зрения, основанная на перечне Храбра и Мюнхенском абецедарии, уязвима уже потому, что «юс малый» был диграфом — ⰓⰔ и первоначально в азбуку не входил, как об этом уже было сказано. Н. С. Трубецкой в свое время предполагал, что последней буквой глаголицы был «носовой» согласный — призвук N, который фонологически отличался от звука, передававшегося буквой **нашь**, и первоначально служил лишь для обозначения назализации гласных [ǫ] и [ę], превращая их в «юсы»-диграфы. Действительно, знак Ⱄ (N, по Трубецкому) мог употребляться в качестве звука [ŋ]. Так, в Синайской псалтыри зафиксировано неоднократное употребление его в слове **ангелъ**.[52] Показательно, что в этом же памятнике отсутствует употребление Ⱄ в значении [ę]. Последний звук в Синайской псалтыри передается только диграфом, о чем в свое время писал уже И. В. Ягич.[53] Более того, как это показал Ив. Добрев, по-видимому, Константин-Кирилл носовые гласные передавал даже не диграфами, а раздельным двубуквенным написанием, что хорошо согласуется с диалектным произношением их в солунских говорах.[54] Хотя впоследствии точку зрения Н. С. Трубецкого разделяли многие палеослависты, однако мне представляется, что не буква Ⱄ завершала азбуку, созданную Константином-Кирил-

[47] Велчева Б. Абецедар // Кирило-Методиевска енциклопедия. София, 1985. Т. 1. С. 23—24.
[48] Савельева Л. В. Славянская азбука... С. 22—25.
[49] Иванова Т. А. О новой интерпретации славянского азбучного именника как текста // Научные доклады СПбГУ. 1999. С. 3—8.
[50] Винке Фр. О происхождении и структуре... С. 126.
[51] Соболевский А. И. Древние церковнославянские стихотворения... С. 10, 14.
[52] Синайская псалтырь. Глаголический памятник XI века (изд. С. Северьянова). Пг., 1922. С. 183.
[53] Ягич И. В. Глаголическое письмо // Энциклопедия славянской филологии. СПб., 1911. Вып. 3. С. 212.
[54] Добрев Ив. В защита на глаголическите писмена // Български език. София, 1969. № 3. С. 241—246.

лом. Так, еще в 1978 г. Б. Велчева высказала предположение, что «может быть, название **тъ** у Храбра относилось к букве **Т** — крест в конце алфавита (срв. **Т** — в начале)».[55] Следуя за Б. Велчевой, Ив. Добрев в 1980 г. опубликовал статью «Знак **т** в глаголических текстах», в которой отметил употребление этого знака в Синайской псалтыри.[56] Сама эта буква, как и *первая* буква глаголицы, являясь христианским символом *креста*, восходит к древнееврейской tav, *завершавшей* древнееврейский алфавит и имевшей магический и сакральный смысл. Далее Ив. Добрев обращает внимание читателя на Откровение Иоанна Богослова, в котором неоднократно читается «**Азъ есмь** А(льфа) **и** Ω(мега), **начало и конець...**» (1:8; 21:6; 22:13), что соответствует греч. ἐγὼ εἰμι τὸ Α καί τὸ Ω, ἀρχή καί τέλος. Поэтому вполне вероятным представляется то, что одна из трех загадочных букв, упомянутых Храбром (**пѣ, хлъ, тъ**), по-видимому, являлась сокращением греч. τέλος — 'конец' и *завершала* собой азбуку Кирилла. Знаменательно, что в Азбучной молитве по списку ярославского Спасо-Преображенского монастыря XII в. последний, завершающий 36-й стих начинается с т: **тебѣ бо лѣпо есть чьсть и покланяние**».[57]

Примечательно, что в старшей разновидности русских Азбуковников, опубликованной Л. С. Ковтун, текст Апокалипсиса, указанный выше, сопровождается таким знаменательным толкованием первой и последней букв греческого алфавита: «**и первы**(м) **азбучны**(м) **слово**(м) (т. е. Альфой. — *Т. И.*) **прообразует Хр**(с)**та, перва суща бж**(с)**ва ради, а послѣ**(д)**ни**(м) **словце**(м) **еже е**(с) ѡ, **являе**(т) **ха, послѣ**(д)**ня чл҃чества ради**».[58] Думается, что это толкование первой и последней букв греческого алфавита не является плодом деятельности составителя Азбуковника, а заимствовано им у некоего не известного нам раннехристианского теолога, однако, по-видимому, известного первоучителю славян, который смог идеографически воплотить эту идею в своей азбуке, начав ее с креста и закончив тем же знаком.

Таким образом, в заключение раздела о количестве и порядке следования букв в глаголическом алфавите приходится признать, что реконструкции Л. Б. Карпенко, Фр. Винке и Л. В. Савельевой в значительной степени субъективны и произвольно гадательны.

Рассмотрим теперь те три воплощения букв глаголицы, о которых речь шла выше.

1. После публикации В. Р. Кипарского о работе его ученика Г. Чернохвостова, безвременно ушедшего из жизни, многие палеослависты приняли идею последнего об идеографичности букв глаголицы. Разделяю эту точку зрения и я, как это следует из вышеизложенных мною соображений о последней букве глаголицы. Приверженцами ее являются также Л. Б. Карпенко и Фр. Винке. Однако согласиться с их резко различающимися интерпретациями идеограмм глаголических знаков совершенно невозможно, так как, к сожалению, они преимущественно основаны на «принципе»: каждый видит то, что видит, без достаточных попыток убедить в этом ви́дении других. Так, например, Л. Б. Карпенко в 3-й букве глаголицы увидела зодиакальный знак *овна* — символ Агньца Божия, т. е. Иисуса Христа,[59] а Фр. Винке — «Символ Святого Духа» — *голубя*, «кото-

---

[55] Велчева Б. 1) Которые 38 букв создал Константин Философ? // Славянские культуры и Балканы. София, 1978. Т. 1. С. 61; 2) Абецедар. С. 25.

[56] Добрев Ив. Знак **Т** в глаголическите текстове // Език и литература. София, 1980. № 2. С. 40—43.

[57] Соболевский А. И. Древние церковнославянские стихотворения... С. 15.

[58] Ковтун Л. С. Азбуковники XVI—XVII вв. Старшая разновидность. Л., 1989. С. 144—145.

[59] Карпенко Л. Б. Глаголица — славянская священная азбука... С. 142.

рый сходит с Неба с развернутыми крыльями».[60] Эту идеограмму Фр. Винке еще усматривает в начертании и других букв глаголицы (**глаголи, добро, живѣте, сѣло, земля, людие, мыслите** и др.), считая, что крыло — это «важная тема в византийской мистике».[61] Однако в интерпретации Л. Б. Карпенко эта «важная тема» вообще не усматривается. Сама же Л. Б. Карпенко удивила читателя тем, что в начертании глаголического «ера» увидела сходство с эмбрионом человека, полагая, что Константин-Кирилл, будучи образованным человеком своего времени, был сведущ и в этой области знания.[62]

Таким образом, расшифровка идеограмм глаголицы, предложенная Л. Б. Карпенко и Фр. Винке, с моей точки зрения, страдает ярко выраженным субъективизмом и вызывает большие сомнения, о чем еще раз будет сказано далее.

2. Что касается фонетической / фонологической значимости глаголических знаков, то она оказалась почти вне поля зрения всех авторов рассматриваемых работ, о чем приходится только сожалеть. Например, Ю. С. Степанов однажды попытался объяснить фонетическую / фонологическую разницу в произношении звука [ch], чем и объясняется наличие в глаголице двух букв для этого звука. Он полагает, и не без оснований, что одна из этих букв передавала аспирату, как в греческом «Χι», а вторая — славянский спирант. Однако Ю. С. Степанов недоумевает: «Но какому из них соответствует имя **хѣръ**? Этот вопрос остается открытым».[63] Для меня же этот вопрос представляется давно закрытым, так как само имя **хѣръ** показывает, что так называлась буква, передававшая не свойственный славянской фонологической системе звук [ch']. Будучи заднеязычным спирантом, этот звук еще в праславянский период подвергся изменениям по I и II палатализациям, как и другие заднеязычные [k] и [g], а именно по I палатализации [ch'] > [š'], а по II палатализации [ch'] > [s']. Поэтому естественно полагать, что буква **хѣръ**, имя которой нарушало фонологические закономерности праславянского языка, занимала в глаголице 24-е место, входя в трехтактовую синтагму, состоящую из букв, которые, так же как и **хѣръ**, передавали чуждые славянской фонологической системе звуки: ['ü] — **икъ**, [f] — **фрьтъ**.

Справедливым представляется и вывод Ю. С. Степанова о том, что первоначально буква **хѣръ** встречалась «естественно только в заимствованных словах», но в дальнейшем употребление двух букв для [ch] «становится случайным, а знак № 24 довольно быстро исчезает».[64] Иначе говоря, Ю. С. Степанов полагает, что 24-е место в алфавите занимала та графема, за которой традиционно закрепилось название «паукообразный хер», так как именно знак  , как об этом свидетельствуют древнейшие памятники глаголической письменности, вышел из употребления.

3. Обратимся теперь к именам букв одного из важных воплощений мельчайшей единицы языка еще с античных времен. В гипотезах, предложенных Л. Б. Карпенко и особенно Фр. Винке и Л. В. Савельевой, имена славянских букв занимают важное место. В монографии Л. Б. Карпенко им специально посвящена 2-я глава,[65] да и в других главах книги автор постоянно уделяет им внимание. Естественно, что в работах Фр. Винке и Л. В. Савельевой, попытавшихся восстановить первоначальный текст буквенного именника — Напутственное слово первоучителя, они занимают центральное место. Однако во всех работах

[60] Винке Фр. О происхождении и структуре... С. 122.
[61] Там же.
[62] Карпенко Л. Б. Глаголица — славянская священная азбука... С. 110—111.
[63] Степанов Ю. С. Несколько гипотез... С. 43.
[64] Там же.
[65] Карпенко Л. Б. Глаголица — славянская священная азбука... С. 41—58.

этих авторов удивляет почти полное отсутствие попыток доказать, что именно эти, а не, возможно, другие имена были даны Константином-Кириллом созданным им буквам. Показательно в этом смысле утверждение Л. В. Савельевой, «что ни одно из буквенных названий старшей глаголицы не изымалось и не видоизменялось, а семантизировалось в той словоформе, в которой зафиксировано древними источниками и традицией».[66] Попытаюсь доказать, что это утверждение является заблуждением уважаемого автора. Так, например, традиционным именем 2-й буквы глаголицы было **букы**. Однако это имя, сама его грамматическая форма, вызывает сомнения и по-разному интерпретируется авторами рассматриваемых гипотез. Так, Ю. С. Степанов[67] и Фр. Винке[68] считают, что это форма винительного падежа *множественного* числа. Действительно, ведь не об *одной* же букве идет речь при обучении грамоте?! С точки зрения историка русского языка Л. В. Савельевой, это форма *единственного* числа именительного падежа, употребленная в функции винительного, в соответствии с чем первая синтагма славянского буквенного именника переводится как «я грамоту познаю».[69]

Однако обращение к источникам, на основании которых может быть определено имя 2-й буквы глаголического алфавита, убеждает, что ближе к истине все-таки Ю. С. Степанов и Фр. Винке. Так, в Парижском абецедарии вместо традиционного **букы** находим bocobi, что, конечно, является латинской транслитерацией формы вин. п. *множественного* числа — **букъви**. По-видимому, это слово первоначально, как и **кънигы**, относилось к категории pluralia tantum, т. е. к словам, не имевшим первоначально форм единственного числа. Показательно, что именно в этой форме данное слово засвидетельствовано в Зографском и Мариинском евангелиях, где оно имеет значение 'запись', 'расписка': «**прими боукъви твоя и напиши**» (Лк. 16:6—7). Примечательно, что по данным словарей, основанных на более широком круге памятников, это слово засвидетельствовано также лишь в формах множественного числа.[70]

Таким образом, традиционное имя 2-й буквы — **боукы** не могло быть первоначальным и, вероятно, возникло позже в школьной практике. Однако, возможно, что засвидетельствованное Парижским абецедарием имя 2-й буквы глаголицы тоже не было изначальным. Во всяком случае в известных азбучных акростихах 2-й стих никогда не начинается с этого слова, хотя, конечно, 2-й стих всегда начинается со слов с начальным звуком [b], причем преимущественно со слова **Богъ**. Так, например, это слово читается в Азбучной молитве Константина Преславского: **Боже вьсея твари и зиждителю**,[71] в толковой азбуке **Азъ есмь всему миру свѣт: Богъ есмь прѣжде всѣхъ вѣкъ**, в гимне Троице: **Богъ бо есмь**[72] и др. Кроме того, именно этим словом начинается перечень Храбра, содержащий слова, которые нельзя было «**добрѣ**» передать греческими буквами. Поэтому вполне возможно, что первоначально имя 2-й буквы глаголицы, данное ее создателем, было **Богъ**. Но, чтобы не употреблять *всуе* сакральное имя, оно было в практике обучения заменено словом **букъви**. Замечу, что об этом писал и В. Ф. Мареш.[73] Произошла эта замена, по-видимому, уже в Моравии, так как

---

[66] Савельева Л. В. К интерпретации... С. 3.
[67] Степанов Ю. С. Несколько гипотез... С. 32.
[68] Винке Фр. О происхождении и структуре... С. 119.
[69] Савельева Л. В. К интерпретации... С. 3.
[70] Срезневский И. Материалы. Т. 1. Стб. 192; Slovník jazyka staroslověnského. Praha. N 4. S. 148.
[71] Куев К. М. Азбучната молитва в славянските литератури. София, 1974. С. 188.
[72] Демкова Н. С., Дробленкова Н. Ф. К изучению славянских азбучных стихов // ТОДРЛ. Л., 1968. Т. 23. С. 54, 57, 58, 59.
[73] Mareš F. V. Azbučná báseň z rukopisu Státni veřejné knihovny Saltykova-Ščedrina v Leningradě // Slovo. Zagreb, 1964. N 14. S. 17, 19, 24.

имеются достаточные основания считать слово **букъви** моравизмом.[74] Показательно и то, что Храбр, защищая азбуку, созданную первоучителем славян, в своей апологии употребляет в значении «буква» только слово **писмя**.

Следовательно, утверждение Л. В. Савельевой о том, «что ни одно из буквенных названий старшей глаголицы не изымалось и не видоизменялось», с моей точки зрения, лишено оснований. Напротив, обращаясь к именам глаголицы, в особенности к реконструкции буквенного именника как текста, следует предполагать, что традиционные имена не всегда являются первоначальными. Остановлю внимание читателя еще на двух примерах.

Прежде всего на имени 22-й буквы славянского алфавита, традиционное название которой было **оукъ**. Именно из этого имени исходят в своих реконструкциях буквенного именника как текста и Л. В. Савельева, и Фр. Винке, толкуя это слово как 'учение'. Однако ни в одном из старославянских памятников употребление этого слова не засвидетельствовано. В них всегда и исключительно употребляется только **оучение**. Кроме того, звук [u] передавался в обеих славянских азбуках по греческому образцу диграфом, а поэтому, как было сказано, в алфавит первоначально не входил и имени, следовательно, не имел. В алфавите его место занимала буква, представлявшая вторую часть диграфа и соответствовавшая греч. «ипсилону», которая называлась **икъ**. Именно это имя засвидетельствовано двумя абецедариями и длительной вплоть до XIX в. традицией. Так, это имя «hic» находим в Парижском абецедарии, а в абецедарии Бандури ѭк.[75] Подтверждается это первоначальное имя 22-й буквы древними азбучными стихами, которые начинаются с грецизма **ипостась** в соответствии с греческим «ипсилоном» — ὑπόστασις: **ипостась же всякую цѣлиши** (Азбучная молитва Константина Преславского);[76] **ипостась си осквернихъ злѣ** (Азбучная молитва по списку ярославского Спасо-Преображенского монастыря)[77] и др. Что касается имени **оукъ**, то оно относительно позднего происхождения. Так, Б. А. Успенский, посвятивший в своей монографии этому вопросу специальный раздел, считает, что это имя спорадически появляется лишь с XV в.[78] Подтверждается такая датировка и поздними югославянскими абецедариями. Так, например, название «ouq» находим в Турском абецедарии, рукописи начала XV в.[79] Более того, в русских букварях первой половины XVIII в. все еще находится **икъ**. Показательно и любопытно, что в Сказании Храбра по изданиям Н. И. Новикова (1776 и 1791 гг.) в списке букв, подобных греческим, вместо графемы дано лишь имя буквы: «...**т**, **икъ**, **ф**, **х**...».[80]

Таким образом восьмая трехтактовая синтагма глаголицы, состоящая из 22-й, 23-й и 24-й букв, возможно, представляла закодированный текст, ключ к дешифровке которого находится в греческом языке, так как все эти буквы обозначали звуки, чуждые славянской фонологической системе: ['ü] — **икъ/ѵкъ**, [f] — **фрьтъ / фертъ**, [ch'] — **хѣръ / херъ**. Первая попытка такой дешифровки содержится в статье под знаменательным названием «Славянский алфавит — кредо» К. Эриксон, предложившей такое прочтение этой синтагмы: Οὐκ φέρτερος

---

[74] Львов А. С. Очерки по лексике памятников старославянской письменности. М., 1966. С. 153—157.
[75] Велчева Б. Адецедар... С. 21, 23.
[76] Куев К. М. Азбучната молитва... С. 188.
[77] Соболевский А. И. Древние церковнославянские стихотворения... С. 14.
[78] Успенский Б. А. Архаическая система церковнославянского произношения. М., 1968. С. 9—16.
[79] Kos M. Slovanski teksti v kodeksu 95 mestne biblioteke v Toursu // Slavia. Praha, 1924. R. 3. S. 389.
[80] Куев К. М. Черноризец Храбър. С. 412.

Χριστοῦ.[81] Однако ни Фр. Винке, ни Л. В. Савельева, пытавшиеся реконструировать первоначальный текст буквенного именника — «Напутственное слово» первоучителя, на эту фонетическую особенность восьмой синтагмы **ѵкъ, фрьтъ, хѣръ**, лежащую, казалось бы, на поверхности, не обратили должного внимания. Поэтому интерпретации этой синтагмы, включающие не изначальный **ѵкъ**, а более поздний **оукъ**, не могут считаться корректными.

Следующее мое замечание относится к букве, имя которой у Храбра скрыто в сокращении **хлъ**. В исследованиях о глаголическом алфавите имя **хлъ** раскрывается как **хлъмъ**, иногда сопровождающееся знаком вопроса — **хлъмъ** (?). Сразу замечу, что ни в абецедариях, ни в азбучных акростихах это слово в качестве предположительного названия буквы не засвидетельствовано. Терминологическое употребление его у разных исследователей в качестве имени буквы основано лишь на том, что «паукообразный» знак употребляется только в этом слове: три раза в Синайской псалтыри (Пс. 64:19 и 113:2, 7) и один раз в Ассеманиевом евангелии (Лк. 3:5), где оно употреблено в цитате из кн. пророка Исайи (40:35). К этим фактам надо присоединить еще и ошибочное написание того же слова с буквой **отъ**: **ѡлъми** в псалме 71:11, что явилось несомненным следствием не только близости начертаний «паукообразного» знака и буквы **отъ**, но также и следования их в алфавите одного за другим (№ 24 и 25). Этим же обстоятельством может быть объяснено и то, что в Парижском абецедарии «паукообразной» букве было приписано имя «ot». Этими примерами исчерпывается употребление «паукообразной» буквы в памятниках глаголической письменности. Думаю, что их все же недостаточно, чтобы считать слово **хлъмъ** именем этой буквы. Недаром же В. Ткадльчик высказал предположение, что буква, обозначавшая собственно славянский спирант [ch] и стоявшая после **ѣдь**, называлась ***хлѣбъ**.[82] Само собою разумеется, что, в отличие от буквы **хѣръ**, употреблявшейся, как было сказано, только в заимствованных словах и передававшей чуждый славянской речи [ch'], буква, предположительно названная **хлъмъ**? / ***хлѣбъ**, была частотна и, безусловно, ее употребление никак не могло быть ограничено словом **хлъмъ**. Конечно, эта частотная буква — ⰹ стояла в конце алфавита, занимая 33-е место, т. е. там, где были расположены и другие буквы, обозначавшие собственно славянские звуки, а именно после буквы **ѣдь** ⰰ, что убедительно подтверждается древнейшими азбучными стихами:

ⰰ **вѣ сътворю евангельско слово**
ⰹ **хвалу въздая Троици...** (Азбучная молитва Константина Преславского)
ⰰ **ко сыи родомъ милостивъ Богъ**

. . . . . .

ⰹ **хвалами тя прославлю** (Азбучная молитва по списку Спасо-Преображенского монастыря).

Все сказанное еще раз показывает, на каких зыбких основаниях создана «эмблема», открытая Л. Б. Карпенко по установленной ею весьма произвольной последовательности букв 10-й, 20-й, 30-й и 33-й. Если действительно места этих букв имели в алфавите сакральное значение, приписываемое им. Л. Б. Карпенко, то «эмблема» должна была бы иметь вид: ⰲⰟⰳ (?) ⰹ, расшифровывать который я не берусь.

Не менее спорным и совершенно не убедительным в свете сказанного выше представляется «глубинный понятийный план», установленный Л. Б. Карпенко

[81] Ericsson K. The Slavonic Alphabet a Credo // Das heidnische und christliche Slaventum. Wiesbaden, 1970. Bd 2. S. 105—120.
[82] Tkadlčik V. System hlaholské abecedy. S. 378.

«при комплексном подходе» к знаку , к его порядковому номеру и имени **хлѣмъ**.[83] Причем для подтверждения «глубинного понятийного плана» Л. Б. Карпенко обращается к данным толковой Болонской псалтыри, так как именно «в ее контексте» «аллегорический образ Холма» определяется «как один из самых значимых символов Христа». Однако толкования в Болонской псалтыри, приписанные Афанасию Александрийскому, совершенно об этом не говорят. Так, словам **да приимуть горы миръ людеи и хлѣми правъду** (71:3) дается такое толкование: **Горы суть пр**(оро)**ци**... **хлѣми же ап**(осто)**ли**. А на полях рукописи приписка писца: **обое же х**(ристос)**ъ есть**. Из этого следует только лишь, что *пророки* — **горы** предсказали пришествие Мессии — Христа Спасителя, а *апостолы* — **хлѣми** проповедовали его учение народам. А слова **и радостию хлѣми прѣпоящуться** (64:13) толкуется следующим образом: **Ап**(остол)**ы хлѣмы б**(о-жи)**я кѣнигы наричуть**,[84] т. е. Священное Писание (Божьи книги) называет *апостолов* холмами. Естественно, что подобное же толкование встречается и в других памятниках древнеславянской письменности. Например, в толковом переводе Песни песней (2:8) читается: **Горамъ бо подобятся пр**(о)**р**(о)**ци и холмомъ ап**(с)**ли**.[85] То же самое находим и в ветхозаветном апокрифе Сон царя Иоаса в Изборнике **от многъ о**(ть)**цъ тълкованы** по рукописи XIII в. РНБ, Q.p.I.18, л. 2: **Т. горы соуть пр**(оро)**ци а хлѣми ап**(осто)**ли**.[86] Так неужели более права Л. Б. Карпенко, сторонница семиотического подхода в изучении глаголицы, современный ученый, блуждающий в теологических и мистических потемках, чем средневековые экзегеты?! Думается, что все же предпочтение мы должны оказывать им.

Отмечу еще досадные неточности, с которыми пришлось встретиться в работах Л. Б. Карпенко, в отношении имен букв первого славянского алфавита. Так, Л. Б. Карпенко пришла к выводу, что имена букв «характеризуются семантической разнообразностью». Одни из них «ассоциируются с возвышенными, идеальными, ...образами», другие связаны в своих прямых значениях с обозначением «недостойных предметов», «тварного мира».[87] К моему удивлению, во вторую группу попал воистину злополучный **хѣръ**. Неужели Л. Б. Карпенко считает, что фаллическое значение этого слова было первичным? Совершенно неубедительно и произвольно толкование имени **како** (вопросительного наречия) как знака отпадения, символизирующего «точку зла, точку дьявола», и сопоставление этого слова с греч. κακία, κάκη — зло, порок.[88] О неубедительности написания буквы **цы** уже было сказано.

Из всего сказанного вытекает, что для меня не представляются убедительными ни «глаголическая модель вселенского круга» (Универсума), ни «календарная символика глаголицы», составляющие пафос исследований Л. Б. Карпенко.

4. Заканчивая свой обзор, хочу еще кратко остановиться на интерпретациях буквенного именника как текста, на попытках восстановить Напутственное слово создателя глаголического алфавита Константина-Кирилла, чему посвящены работы Л. В. Савельевой и Фр. Винке. Собственно, и Ю. С. Степанов считает также, что буквенный именник представлял *текст*, предшествовавший появлению азбучных акростихов. И в этом случае его полемика с Н. С. Трубецким

---

[83] Карпенко Л Б. 1) Глаголица — славянская священная азбука. С 118—119, 2) Глаголица как семиотическая система С 24.

[84] Болонски псалтир Български книжовен паметник от XIII век. София, 1968. С 233, 206

[85] Алексеев А. А Песнь песней в древней славяно-русской письменности СПб , 2002 С 77

[86] Wątrobska H The Izbornik of the XIIIth century // Полата кънигописьная Nijmegen, 1987 N 19—20 P 2, Куев К Иван Александровият сборник от 1348 г София, 1981 С 384

[87] Карпенко Л Б Глаголица — славянская священная азбука С 77, 83

[88] Там же. С 156

вполне убедительна [89] Однако сам он ограничился лишь первой синтагмой, а ее трактовка вызвала отрицательные отклики Л. В. Савельевой и Л. Б. Карпенко, к которым присоединилась и я, о чем уже было сказано. Л. В. Савельева также считает, что нельзя в азбучном именнике видеть «рудимент акростиха», созданного самим первоучителем славян, так как ни один из азбучных акростихов, дошедших до нас, не может быть атрибутирован Константину-Кириллу, «и поэтому нельзя одно неизвестное (принцип и смысл азбучных наименований) объяснить через другое неизвестное (предполагаемую молитву)».[90] В свою реконструкцию она включила только те буквы, которые входили в глаголическую цифирь от единицы до тысячи, т. е. от **азъ** до **чрьвь**, исключив, к удивлению, из нее 11-ю и 12-ю буквы. А это, к сожалению, как это было сказано, привело к нарушению принципа троичности синтагмы, заложенного в буквенный именник и со всей очевидностью в нем проявленного, и сделало предложенную реконструкцию достаточно спорной, а включение в нее диграфа **оукъ** — 'учение' для меня и вообще неприемлемой.[91]

Фр. Винке попытался восстановить азбучный акростих Константина-Кирилла для всех 36 букв глаголицы, причем не только по горизонтали, но, следуя византийской традиции, и по вертикали. С сожалением должна признать, что коллегу из Гентского университета на этом пути также постигла неудача И прежде всего потому, что даже традиционно сохранившиеся имена букв он заменил без должных к тому оснований другими, произвольно им выбранными. Так, вместо **фрьтъ** появляется невозможное **фатаетъ**, вместо **отъ** — **отьць**, вместо **чрьвь** — **чую** и т. п.[92] Особенно неубедительной представляется мне реконструкция Фр. Винке конца славянского алфавита, так как в этой части оказались буквы, которые, может быть, изначально не имели имен, а получили их лишь в позднейшей школьной практике. Наконец, вполне возможно, что единого текста буквенный именник и не представлял, а Напутственное слово Константина-Кирилла, состоявшее из нескольких трехтактовых синтагм, сводилось к нравственным пожеланиям первоучителя в духе христианского вероучения, наставлениям-апофтегмам народу, приобщавшемуся к христианству посредством письменности.

Полвека тому назад, заключая рассмотрение работ, посвященных вопросам появления письменности у славян, В. В. Виноградов писал о том, «как еще много в этих вопросах спорного, гадательного, субъективно произвольного, научно не обоснованного».[93] К сожалению, я готова повторить эти малоутешительные слова и в отношении рассмотренных мною гипотез, страдающих в большей или меньшей степени теми же недостатками.

---

[89] Степанов Ю. С. Несколько гипотез. С. 43—44.
[90] Савельева Л. В. Славянская азбука. С. 17.
[91] Иванова Т. А. О новой интерпретации. С. 3—8.
[92] Винке Фр. О происхождении и структуре. С. 126.
[93] Виноградов В. В. Проф. Л. П. Якубинский как лингвист и его «История древнерусского языка» // Якубинский Л. П. История древнерусского языка. М., 1953. С. 11.

А. Г. БОБРОВ

Древнерусская «мовь»

В древнерусских письменных источниках несколько раз встречается существительное «мовь» («мовъ», «мывь», «мъвь»), восходящее к праславянскому лексическому фонду («*movь... Бессуффиксальное имя с основой на -ĭ-, производное от *myti (sę)»).[1] Впрочем, этой лексемы нет в памятниках старославянского языка,[2] а употребление однокоренного с ней слова «мовьница» В. М. Истрин рассматривал как один из признаков древнерусского происхождения перевода Хроники Георгия Амартола.[3] Ни в современном русском литературном языке, ни в народных говорах слово «мовь» не зафиксировано. Оно встречается только в древнерусских рукописях, главным образом не позже XV в., исторические словари переводят его либо как «баня», либо как «мытье в бане»,[4] но это, между прочим, совершенно разные значения. Некоторые аспекты как словоупотребления, так и самой семантики слова «мовь» («мъвь») должны быть дополнительно прояснены. Рассмотрим случаи употребления этого слова в древнерусской книжности, и в первую очередь в летописях, более пристально, чем это делалось до сих пор.

1. «Мовь» в летописной статье 907 г.

В рассказе «Повести временных лет» о победоносном походе на Царьград князя Олега в 6415/907 г. упоминается, среди прочих условий договора русских с греками, следующее: «Да приходячи Русь слюбное емлют, елико хотячи, а иже приходячи гости, егда емлют мѣсячину на 6 мѣсяць, хлѣбъ, вино, и мясо, и рыбы, и овощем. И да творят им мовь, елико хотят»[5] (перевод Д. С. Лихачева: «Когда

---

[1] Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд / Под ред. О. Н. Трубачева. М., 1994. Вып. 20. *morzatьjь—*mъrsknoti. С. 89.

[2] См. Старославянский словарь (по рукописям X—XI веков) / Под ред. Р. М. Цейтлин, Р. Вечерки и Э. Благовой. М., 1994.

[3] Истрин В. М. Хроника Георгия Амартола в древнем славяно-русском переводе // Slavia. 1923. Roc. 2, ses. 2—3. S. 464.

[4] См. Срезневский. Материалы. СПб., 1902. Т. 2. Л—П. Стб. 160 («мовь — баня, мытье в бане»), Словарь древнерусского языка (XI—XIV вв.). М., 1991. Т. 4 (изживати—моление). С. 554 («мовь — мытье»), Словарь русского языка XI—XVII вв. М., 1982. Вып. 9 (М). С. 229 («мовь, ж. и мовъ (мъвъ), м. Баня, мытье в бане»), Этимологический словарь славянских языков. Вып. 20. С. 89—90 (*movь(?) др.-русск. *мовь* — «баня, мытье в бане»).

[5] ПСРЛ. Л., 1926. Т. 1. Лаврентьевская летопись. Вып. 1. Повесть временных лет. Стб. 31 (так как в Лаврентьевской летописи текст с середины статьи 6406/898 г. до статьи 6430/922 г. утрачен, он приводится в данном издании по Радзивиловской летописи, с которой совпадает и Московско-Академическая летопись, см. ПСРЛ. Л., 1989. Т. 38. Радзивиловская летопись. С. 20). Тот же текст и в

© А. Г. Бобров, 2004

приходят русские, пусть берут содержание для послов, сколько хотят; а если придут купцы, пусть берут месячное на 6 месяцев: хлеб, вино, мясо, рыбу и плоды. И пусть устраивают им баню — сколько захотят»[6]). Еще Н. М. Карамзин пояснил этот текст «Повести временных лет» следующим образом: в договоре говорится, что русским купцам в Константинополе «император обязан на шесть месяцев давать хлеба, вина, мяса, рыбы и плодов; *они имеют также свободный вход в народные бани* (курсив мой. — *А. Б.*)».[7]

Посещение бань действительно входило в византийский этикет приема иноземных послов.[8] Вообще в Византии мытье в банях, напоминавших римские термы, считалось важным лечебным средством,[9] а сами бани, существовавшие главным образом при церквах, домах епископов и монастырях, представляли собой просторные здания, местами облицованные мрамором.[10] Бани в Византии были и средством гигиены, и местом развлечений (иногда в них даже имелись помещения для занятия гимнастикой).[11]

Как известно, византийским правительством для русских послов и купцов был определен квартал св. Маманта («Приходяще Русь да витают у святаго Мамы»[12]), «предместье вне стен столицы, расположенное примерно в двух километрах от ближайшего участка северных стен Константинополя, на европейском берегу Босфора».[13] Именно здесь русские послы и купцы принимали пищу «в трапезной своей гостиницы» и мылись, причем, по мнению Г. Г. Литаврина, «вряд ли византийцы допускали самих русов топить и бани (столь непохожие на русские)».[14]

В примечании к «Истории государства Российского» Н. М. Карамзин пояснил интересующий нас текст «Повести временных лет»: «В *Троицк.*: „да творят им *мовницы* (в Кенигсберг. *мовь*) елико хотять". *Мовницею* и *мовью* называлась

Ипатьевской летописи: «да творять имъ мовь, елико хотять» (ПСРЛ. СПб., 1908. Т. 2: Ипатьевская летопись. Стб. 22).

[6] Повесть временных лет. 2-е изд., испр. и доп. / Подгот. текста, перевод, статьи и коммент. Д. С. Лихачева; Под ред. В. П. Адриановой-Перетц. СПб., 1996. С. 153 (ср.: ПЛДР. Вып. 1. С. 45).

[7] Карамзин Н. М. История государства Российского. М., 1989. Т. 1. С. 105. Историк также заметил: «Константинополь славился народными банями (Constantinopolis Christiana, гл. XXVII, стр. 88). Дюканж описывает их двадцать четыре; так называемые *Зевксипповы* были украшены мрамором и статуями великих поэтов, ораторов, воинов; в некоторых банях мылись и женщины и мужчины (Balneum duplex, в Constant. Christ. стр. 94)» (Там же. С. 257—258, примеч. 312).

[8] См.: Срезневский. Материалы. Т. 2. Стб. 160; Удальцова З. В. Дипломатия // Культура Византии: Вторая половина VII—XII в. М., 1989. С. 258.

[9] Самодурова З. Г. Естественнонаучные знания // Культура Византии: Вторая половина VII—XII в. М., 1989. С. 325—326; Поляковская М. А. Быт и нравы поздневизантийского общества // Культура Византии: XIII—первая половина XV в. М., 1991. С. 564—565.

[10] Чекалова А. А. Быт и нравы // Культура Византии: Вторая половина VII—XII в. М., 1989. С. 572, 574. Исследовательница отмечает, что если до VII в. «регулярное посещение бань было общепринятой нормой поведения», то позже это «зачастую вызывало осуждение, особенно со стороны аскетов, идеалом которых было умываться не иначе, как слезами» (Там же. С. 574). Еще позже патриарх Афанасий (конец XIII—начало XIV в.), «выступая против склонности к неге и развлечениям, требовал закрытия бань на воскресный день, когда верующие должны присутствовать на литургии в храме св. Софии» (Полякова М. А. Быт и нравы... С. 565). Напротив, византийские юродивые демонстративно посещали бани: Марк Лошадник получил свое имя от так называемых Лошадиных бань, где он жил; александрийские юродивые в банях «моются большей частью с женщинами, покорив страсти»; Симеон Эмесский посетил женскую баню и т. д. (Иванов С. А. Византийское юродство. М., 1994. С. 61, 62, 66—67, 203).

[11] Полякова М. А. Быт и нравы... С. 564—565.

[12] ПСРЛ. Т. 1, вып. 1. Стб. 31.

[13] Литаврин Г. Г. Условия пребывания древних русов в Константинополе в X в. и их юридический статус // ВВ. М., 1993. Т. 54. С. 82.

[14] Там же. С. 83—84.

баня. Так в *Пушкин.* и *Троицк.* сказано, что Ольга для послов Древлянских (см. ниже) велела *сотворить мовь*, т. е. изготовить баню».[15] Н. М. Карамзин не согласился с «издателем Кенигсберг. списка»,[16] который, «вспомнив Польское слово Mowa (*речь*), изъясняет, что выражение „да творять *им* мовь, елико хотять", знаменует: *да объявят им*!». В полном соответствии с пониманием текста Н. М. Карамзиным традиционно переводится данный фрагмент «Повести временных лет» и всеми современными исследователями: «И пусть устраивают им баню — сколько захотят».[17]

Хотя текст в целом понятен, представляется удивительным то значение, которое было придано летописцем этой возможности русским «гостям» посещать константинопольские бани: получается, что она была завоевана Русью в результате той самой знаменитой победы князя Олега, когда он прибил щит на врата Царьграда. У современных исследователей это обстоятельство не вызвало недоумения, но многие древнерусские летописцы явно не могли постичь смысл этого известия, так как различным образом изменяли либо сокращали его.

Чтение «да творят им *мовь*, елико хотят», очевидно, протографично для «Повести временных лет», ибо мы видим его как в Радзивиловской (далее — Радз.) и близкой к ней в этой части Московско-Академической (далее — МАк.), так и в Ипатьевской (далее — Ипат.) летописях. По всей вероятности, присутствовало оно и в утраченной части Лаврентьевской летописи (далее — Лавр.). В Летописце Переяславля-Суздальского (далее — ЛПС) слово «мовь» также читается, но здесь оно было дополнительно растолковано: «да творят имъ *мовь в бани*, яко же хотят».[18] Для нас это дополнение представляет особое значение: из него следует, что «мовь» — это не сама баня (строение), а «мытье в бане».

В несохранившейся Троицкой летописи начала XV в. (далее — Тр.), по свидетельству Н. М. Карамзина, читался близкий протографичному, но чуть измененный текст: «да творять имъ *мовницы* елико хотять».[19] Смысл известия, однако, стал принципиально другим: если «мовь» можно понимать, в соответствии с приведенным выше чтением ЛПС, как «мытье в бане», то «мовница», несомненно, — это сама баня.[20] Именно так интерпретировалась разница между «мовью» и «мовницей» в работе, посвященной анализу лексики «Повести временных лет»: «*Мовница*, как видно, означает „помещение", а не процесс мытья, поэтому замена *мовь* на *мовницю* могла произойти из-за непонимания точного значения первого слова».[21]

---

[15] Карамзин Н. М. История государства Российского. Т. 1. С. 257, примеч. 312.

[16] Имеется в виду И. С. Барков, подготовивший издание Кенигсбергской (по современной терминологии — Радзивиловской) летописи: Библиотека российская историческая, содержащая древние летописи и всякие записки, способствующие к объяснению истории и географии российской, древних и средних времен. СПб., 1767. Ч. 1: Летопись Нестерова с продолжателями по Кенигсбергскому списку до 1206 года.

[17] Повесть временных лет. С. 153. Точно такой же перевод см.: ПЛДР. Вып. 1. С. 45; БЛДР. СПб., 1997. Т. 1: XI—XII века. С. 83 (в первых двух изданиях перевод Д. С. Лихачева, в последнем случае — перевод О. В. Творогова).

[18] ПСРЛ. М., 1995. Т. 41: Летописец Переяславля-Суздальского (Летописец русских царей). С. 12.

[19] Карамзин Н. М. История государства Российского. Т. 1. С. 257, примеч. 312; Приселков М. Д. Троицкая летопись. Реконструкция текста. М.; Л., 1950. С. 64—65. Такой же текст («да творятъ имъ *мовници* елико хотятъ») находится и в так называемом Тверском сборнике (ПСРЛ. СПб., 1863. Т. 15: Летописный сборник, именуемый Тверской летописью. Стб. 38), а также в Львовской летописи (ПСРЛ. СПб., 1910. Т. 20, ч. 1: Львовская летопись. С. 47).

[20] «Мовьница — баня» (Срезневский. Материалы. Т. 2. Стб. 160).

[21] Львов А. С. Лексика «Повести временных лет». М., 1975. С. 113. В соответствии с разъяснением А. С. Львова, составители «Словаря древнерусского языка» дают для слова «мовь» значение «мытье», а для «мовьницы» — «баня» (Словарь древнерусского языка... Т. 4. С. 554).

В первой подборке Новгородской Карамзинской летописи (далее — НК1), отражающей, по нашему мнению, гипотетический летописный свод 1411 г.,[22] находится искаженный, дефектный текст данного известия: «да творять им *в* (sic! — *А. Б.*) колико хотят» (6415/907 г.).[23] По всей видимости, чтение «...им в...» является остатком чтения «...им мовь...», возникшим в результате ошибки писца либо дошедшего до нас списка НК1, либо его протографа — гипотетического Свода 1411 г.[24] Как бы то ни было, само наличие этой буквы свидетельствует о том, что НК1 восходит к источнику, где чтение «...да творять им мовь...» присутствовало.

В Софийской 1 летописи (далее — С1),[25] а также в Новгородской 4 (далее — Н4) и Новгородской 5 (далее — Н5) летописях читается следующий текст: «да творять имъ, елико хотятъ»,[26] т. е. непонятное чтение вообще опущено. По всей видимости, в гипотетическом общерусском Своде митрополита Фотия 1418 г., использовавшем, по нашему мнению, Свод 1411 г. (протограф НК1),[27] слово «мовь» также было уже пропущено. Именно в таком виде это чтение и перешло в последующее летописание.[28]

В этой связи важно отметить, что в Летописце Еллинском и Римском Второй редакции (далее — ЕЛ-2) находится чтение «и *мовь* творят имь елико хотят».[29] Очевидно, что составитель этого хронографического сочинения, вопреки мнению О. В. Творогова о летописных источниках ЕЛ-2,[30] не мог позаимствовать этот текст ни из С1, ни из его гипотетического свода-протографа (Свода 1418 г.), так как в них слово «мовь», как мы видим, уже отсутствовало. Уже в Троицкой летописи начала XV в. вместо слова «мовь» читалось «мовницы», но в протографе либо источнике НК1 (1411 г.), очевидно, это чтение еще находилось. Существенным является то обстоятельство, что, согласно историческим словарям, после XV в. слово «мовь» в древнерусских рукописных источниках вообще не встречается.[31]

Итак, мы видим, что протографичное чтение «Повести временных лет» в статье 6415/907 г. «да творят им *мовь*, елико хотят» вызывало у последующих летописцев-редакторов определенные затруднения: они либо дополнительно поясняли его («мовь в бани»), либо заменяли слово «мовь» более понятным, на их взгляд («мовницы»), либо вообще опускали его («да творят им, елико хотят»).

---

[22] Бобров А. Г. Новгородские летописи XV века. СПб., 2001. С. 96—128.

[23] ПСРЛ. СПб., 2002. Т. 42: Новгородская Карамзинская летопись. С. 29.

[24] Писец мог не заметить выносную букву «м» в слове «им», в результате чего получилось: «им овь» (именно такое написание в строке находится в Радз. См.: Радзивиловская летопись. [Фототипическое издание]. СПб.; М., 1994. Л. 15 об.). Далее, пытаясь осмыслить получившееся чтение, писец из бессмысленного «овь» мог оставить лишь одну букву «в».

[25] ПСРЛ. М., 2000. Т. 6, вып. 1: Софийская первая летопись старшего извода. Стб. 26; ПСРЛ. Л., 1925. Т. 5, вып. 1: Софийская первая летопись. С. 19; ПСРЛ. М., 1994. Т. 39: Софийская первая летопись по списку И. Н. Царского. С. 13.

[26] ПСРЛ. Пг., 1915. Т. 4, ч. 1: Новгородская четвертая летопись. С. 19; ПСРЛ. Пг., 1917. Т. 4, ч. 2: Новгородская пятая летопись. С. 20.

[27] Бобров А. Г. Новгородские летописи XV века. С. 128—160.

[28] См., например, в Летописном своде 1479 г. (ПСРЛ. М.; Л., 1949. Т. 25: Московский летописный свод конца XV века. С. 343); в Никоновской летописи (ПСРЛ. СПб., 1862. Т. 9: Летописный сборник, именуемый Патриаршею или Никоновскою летописью. С. 18); в Типографской летописи (ПСРЛ. Пг., 1921. Т. 24: Типографская летопись. С. 10) и др.

[29] Летописец Еллинский и Римский. СПб., 1999. Т. 1: Текст. С. 473.

[30] См.: Летописец Еллинский и Римский. СПб., 2001. Т. 2: Комментарий и исследование О. В. Творогова. С. 175—184.

[31] См.: Срезневский. Материалы. Т. 2. Стб. 160; Словарь русского языка XI—XVII вв. Вып. 9 (М). С. 229.

Это представляется довольно странным — ведь слово «мовь» не является иноязычным заимствованием и совершенно «прозрачно» с этимологической точки зрения.

Для того чтобы лучше разобраться в значении слова «мовь» («мъвь») и в причинах его непонимания некоторыми книжниками, рассмотрим и другие контексты его употребления в древнерусских летописях.

2. «Мовь» в летописной статье 945 г.

Еще один случай употребления существительного «мовь» в «Повести временных лет» относится к рассказу о знаменитой «второй» мести княгини Ольги древлянам под 6453/945 г.

Текст Лавр. и Ипат. в этом фрагменте не вполне идентичен:

Лавр.

Повелѣ Ольга *мовь створити*, рькуще сице: «Измывшеся, придите ко мнѣ». Они же пережьгоша *истопку*, и влѣзоша Деревляне, начаша ся мыти, и запроша о нихъ *истобъку*, и повелѣ зажечи я от дверии, ту изгорѣша вси.[32]

Ипат.

Повелѣ Олга *мовницю створити*, ркущи сице: «Измывшеся, придета къ мнѣ». Они же пережьгоша *мовницю*, и влѣзоша Древляне, и начаша мытися, и запроша *мовницю* о них, и повелѣ зажечи я от двѣрии, и ту изгорѣша вси.[33]

В Радз. читается текст, в целом близкий Лавр.: «Повелѣ Олга мовь ***строити*** (sic! — *А. Б.*), рекуще сице: „Измывшеся, приидите ко мнѣ“. Они же пережгоша истьбу, и влезоша Деревляне, и нача ся мыти, и запроша о нихъ *двери*, и повелѣ зажечь а от двереи, и ту изгорѣша вси», причем МАк. следует за Лавр. более точно, чем Радз. («начаша» вместо «нача», «зажечи» вместо «зажечь»).[34] Интересно, что первоначальное написание Радз. «мовь» дополнено над строкой другими чернилами и другим, более поздним почерком двумя буквами: «ню» (получилось «мовьню»). Слово «мовь» вновь оказалось непонятным для некоего книжника — читателя летописи, видимо, потому, что в Радз. вместо «створити» читается «строити» («створити» можно «мытье», а «строити» — только саму «баню» — «мовьню»).

В ЛПС текст также довольно близок Лавр., за исключением дополнения после слов Ольги: «И повелѣ их поити», а также отдельных лексических замен: вместо «истопку» — «избу мовную»; вместо «запроша» — «затвориша», а также вместо «истобъку» — «избу». Но интересующее нас в первую очередь чтение «мовь створити» оставлено в ЛПС без изменений.[35] По свидетельству Н. М. Карамзина, в Тр., как и в Лавр., также читалось «мовь створити»[36] (а не «мовницю створити», как в Ипат.).

---

[32] ПСРЛ. Т. 1, вып. 1. Стб. 57.

[33] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 45. Как и Ипат., чтение «*мовницу* сотворити» дает Львовская летопись (ПСРЛ. Т. 20, ч. 1. С. 56), а в Устюжской летописи, наряду с дополнениями, встречается другая лексическая замена: «Повеле Ольга *мыльню* им сотворить, рекуще: „Измыитися, придите ко мне же“. *Слуги Ольгины нажариша мыльню,* и влезшу *бояре* древлянские, и начала мытися. *Слуги же Ольгины затвориша мыльню и зажгоша,* и ту згореша *числом двадесят*» (ПСРЛ. Л., 1982. Т. 37: Устюжские и Вологодские летописи XVI—XVIII вв. С. 20, ср. с. 59).

[34] ПСРЛ. Т. 38. С. 29. На миниатюре, сопровождающей текст, изображено сожжение древлянских послов в бане (л. 29).

[35] ПСРЛ. Т. 41. С. 15.

[36] Карамзин Н. М. История государства Российского. Т. 1. С. 257, примеч. 312); Приселков М. Д. Троицкая летопись. С. 80.

В Новгородской 1 летописи младшего извода (далее — Н1мл.) также находится описание «второй» мести Ольги древлянам, сохраняющее чтение «мовь (мовъ) створити (сътворити)», причем пропущены слова «рькуще сице» и «начаша», а вместо «истопку» и «истобъку» в обоих случаях читается «избу».[37]

НК1 и Н4 также дают чтение «мовь створити»,[38] причем эти летописи передают текст значительно ближе к Лавр., чем Н1мл.: сохраняются чтения «ркуще сице» и «начашя», а также древняя форма «истьбу».[39]

Любопытный вариант текста дает С1: «Повелѣ Олга *мовъ створити*, ркучи сице: „Измывшеся, приидите ко мнѣ“. Они же *створиша мовъ*, и влѣзоша Древлене, и нача мытися, и запроша *с ними мовъ*, и повелѣ зажещи, и ту изгорѣша вси».[40] Похоже, что летописец был уверен, будто «мовъ» — это само здание бани, если написал, что его заперли вместе с древлянами. Чтение С1 повлияло на многие более поздние летописи.[41] Именно как «баня» прямо трактуется слово «мовъ» и в Тверском сборнике: «Повелѣ Олга *мовъ створити, **сирѣчь баню***, ркучи сице <...> Они же *сътвориша мовъ*, и влѣзоша Древляне, и начаша мытися, и запроша *с ними мовъ...*».[42]

В летописании более позднего времени выражение «мовь створити» обычно заменяется на более понятный текст. Так, например, в Ермолинской летописи только упоминается, что Ольга древлян «повелѣ в банѣ зажещи»;[43] в Никоновской летописи также читаем краткое изложение сюжета: «Олга же повелѣ всажати ихъ въ баню, и ту сожже ихъ»,[44] а в Белорусских летописях (Никифоровской и Супрасльской) лишь говорится, что Ольга велела древлянам «измытися, и зажжени быша, и изгориша».[45]

Таким образом, текст «Повести временных лет» о «второй» мести Ольги древлянам, в котором говорилось, что она повелела «мовь створити», так же, как и разобранный выше фрагмент договора князя Олега с греками («да творят им мовь»), вызвал явные затруднения в его понимании у летописцев последующих веков. Они либо заменяли слово «мовь» на другое («мовница», «мовня», «мыльня»), либо, исходя из понимания «мови» как банного строения, изменяли его контекст («мовь строити», «запроша с ними мовь»), либо прямо переводили это слово как «баня». Анализ употребления существительного «мовь» в контексте летописных известий 907 и 945 гг. приводит нас к заключению, что эта лексема приблизительно к началу XV в. постепенно выходит из употребления, становится непонятной древнерусским книжникам.

---

[37] Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.; Л., 1950. С. 112.

[38] В ряде списков Н4 «створити» заменено, как и в Радз.—МАк., на «строити». Очевидно, здесь проявилось то же непонимание, что «створити» можно «мовь» в значении «мытье в бане», а «строити» — только саму баню как здание. В Н5 это непонимание привело к появлению чтения «мовь пристроити» в Хронографическом списке, а в трех других списках — «мовню пристроити», т. е. «построить новую баню» (ПСРЛ. Т. 4, ч. 2. С. 36).

[39] ПСРЛ. Т. 42. С. 36; ПСРЛ. Т. 4, ч. 1. С. 38—39.

[40] ПСРЛ. Т. 6, вып. 1. Стб. 47; ПСРЛ. Т. 5, вып. 1. С. 32; ПСРЛ. М., 1994. Т. 39: Софийская первая летопись по списку И. Н. Царского. С. 19.

[41] Например, восходящие к С1 чтения «Они жъ *створша мовъ*, <...> и запроша *с ними мовъ...*» встречаются в Летописном своде 1479 г. (ПСРЛ. Т. 25. С. 352), в Типографской летописи (ПСРЛ. Т. 24. С. 21), в Холмогорской летописи, в которой, между прочим, на полях напротив текста «и запроша с ними мовь» написано: «баню» (ПСРЛ. Л., 1977. Т. 33. С. 19) и др.

[42] ПСРЛ. Т. 15. Стб. 59.

[43] ПСРЛ. СПб., 1910. Т. 23. С. 6.

[44] ПСРЛ. Т. 9. С. 28.

[45] ПСРЛ. М., 1980. Т. 35: Летописи Белорусско-литовские. С. 21, 38.

Что же понималось в «Повести временных лет» под выражением «творити (створити) мовь»? Почему мытье в бане было включено в пересказ договора Руси с греками 907 г., а княгиня Ольга предложила древлянским послам совершить это действие в качестве некоей загадки или задачи? Почему это слово оказалось настолько непонятным многим древнерусским летописцам начиная с XV в., что они по-разному пытались его переосмыслить или вовсе удалить из своих текстов?

Дело, очевидно, заключается в том, что, как отметил Д. С. Лихачев, «символический смысл понятия бани, как смерти, страдания, мести, причем страдания добровольного был <...> ясен на Руси в XI в. Напомню шутку апостола Андрея над моющимися в бане новгородцами: „и то творять мовенье собе, а не мученье". С баней связана не только шутка апостола Андрея, но и космогония волхвов (в летописи под 1071 г.). В народных обычаях для покойников вытапливали печку, ставили воду и т. д.».[46]

Таким образом, мытье в бане имело в первую очередь ритуальный характер. Для летописцев XI—начала XII в. сакральное значение «мови» было вполне очевидным, поэтому в упомянутом Д. С. Лихачевым пародийном памфлете на языческие верования, помещенном в «Повести временных лет» под 1071 г., волхвы так объясняют Яну Вышатичу историю сотворения человека: «Мывся Богъ в мовници и вьспотився, отерься вѣхтемь, и свѣрже с небеси на землю»,[47] после чего дьявол сотворил из нее человека, а Бог вложил в эту «вѣхть» (ветошь) душу.[48] Пытаясь дискредитировать и осмеять языческие верования, летописец все же косвенно отразил космологическое значение того сложного комплекса представлений, которые связывались с понятием «мовь».

Опираясь на сделанные Д. С. Лихачевым наблюдения, попытаемся рассмотреть подробнее семантику ритуального «мытья в бане» («мови»), используя как древнерусские археологические и письменные источники, так и материалы фольклорной традиции.

3. Древнерусская баня

Отношение к бане на Руси характеризуется поговоркой: «*Баня вторая мать*».[49] В то же время известный фольклорист и этнограф Б. Н. Путилов с некоторым недоумением отметил: хотя «у русских с древних времен существовал культ бани», который «поддерживался верой в ее очистительную и целебную силу», а также тем, что «баня была источником удовольствия», тем не менее «частью культа был и страх перед баней: как это ни странно, ее считали местом „нечистым", „поганым", опасным...». В качестве примера исследователь привел выразительные слова народной песни:

На болоте баня срублена,
По сырому бору катана,

---

[46] Лихачев Д. С. Русские летописи и их культурно-историческое значение. М.; Л., 1947. С. 136.

[47] БЛДР. Т. 1: XI—XII века. С. 216. Надуманность этих книжных представлений очевидна из того, что языческие волхвы, согласно летописцу, на вопрос «Какому Богу веруете?» отвечают: «Антихристу».

[48] Д. С. Лихачев в связи с анализом этого текста заметил: «Как и кабак, баня — символ антимира» (Лихачев Д. С. Смех как мировоззрение // Лихачев Д. С., Панченко А. М., Понырко Н. В. Смех в Древней Руси. Л., 1984. С. 45).

[49] Снегирев И. Русские народные пословицы и притчи. М., 1848. С. 8.

На лютых зверях вожена,
На проклятом месте ставлена.[50]

Баня (по-древнерусски также «мыльня», «мовница», «мовня», «изба мовная» и т. д.), как известно, несмотря на свою бесспорную пользу,[51] считалась местом «поганым» — языческим, нечистым, где христианам полагалось снимать нательный крест, а человек, посетивший баню, не мог идти в тот же день в церковь.[52] По словам П. С. Ефименко, в Архангельской области «бани совершенно считаются нечистыми зданиями <...> В бане не бывает икон и не делается крестов. С крестом и поясом не ходят в баню...».[53]

В то же время баня была не чужда монастырскому быту домонгольского времени. В древнерусском переводе XI в. Типикона патриарха Алексия Студита содержится небольшой раздел, озаглавленный «О мъвении». В нем говорится следующее: «Си же подобаеть вѣдѣти, яко въ вьсь постъ ни единому же от мнихъ не подобаеть мыти ся, аще не ключить ся болесть» (ГИМ, Синодальное собр., № 330, л. 211).[54] В прочие дни, согласно этому Уставу, монахи могут мыться в субботу вечером, однако «да мыють же ся (мниси не) боле нъ двоици месяця».[55] Заключенные в скобки слова в рукописи ГИМ, Синодальное собр., № 330, л. 225 об., стерты, по поводу чего Е.Голубинский заметил: «Относительно пропуска с большою вероятностию можно думать, что его намеренно сделал русский любитель бань».[56] Далее в Типиконе поясняется, что монахам не следует часто посещать баню, «ибо мнози мирьстии единою месяця приходять къ бани, или ни сего многашьды, нъ мнихомъ, многопостьными одержяномъ труды, и съде въ тъность въшьдъшемъ, не правьдьно лишати ся, иже от мыви, покоя тѣлу паче мѣры <...>. Больнымъ же врачь количьствъ мьвы уречеть, мы бо съдравымъ правило положихомъ».[57]

Интересно, что Типикон (Устав Студийского монастыря) в 60-х гг. XI в. «исписал» и послал из Константинополя преподобному Феодосию Печерскому Ефрем Скопец, постриженик Киево-Печерского монастыря, позже ставший владыкой Переяславским. Согласно «Повести временных лет», Ефрем построил в Переяславле «строенье баньное [камено], сего же не бысть преже в Руси».[58] Это каменное гражданское «строенье» в Переяславле-Хмельницком, очевидно, и было раскопано в 1962—1963 гг. Авторы раскопок предположили, что здание

---

[50] Путилов Б. Древняя Русь в лицах: Боги, герои, люди. СПб., 1999. С. 32.

[51] Подробные сведения о лечебном использовании бани в русской традиции см.: Годлевский В. В. Материалы для учения о русской бане. СПб., 1883; Остужев Е., Знаменский Н. Русская паровая баня. М., 1904; Богоявленский Н. А. Медицина у первоселов Русского Севера: Очерки из истории санитарного быта и народного врачевания XI—XVII вв. Л., 1966. С. 53—55; Торэн М. Д. Русская народная медицина и психотерапия. СПб., 1996. С. 10—18, 28—29, 223—224 и др.

[52] В. И., В. Т. Банник // Мифы народов мира: Энциклопедия. М., 1991. Т. 1: А—К. С. 162. Даже *банище* — место, где раньше стояла баня, «почитается нечистым, и строить на нем жилое, избу не годится» (Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. СПб.; М., 1880. Т. 1: А—З. С. 45).

[53] Ефименко П. С. Труды по этнографии русского населения Архангельской губернии // Труды этнографического отдела Имп. Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. М., 1877. Кн. 5, вып. 1.

[54] Пентковский А. М. Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси. М., 2001. С. 377. Вопреки этому запрету, народная поговорка гласит: «*Баня не заговенье*, на нее нет запрета» (Даль В. Толковый словарь... Т. 1. С. 45).

[55] Пентковский А. М. Типикон патриарха Алексия Студита... С. 385.

[56] Голубинский Е. История русской церкви. М., 1997. Т. 1, вторая половина тома. С. 624.

[57] Пентковский А. М. Типикон патриарха Алексия Студита... С. 385.

[58] ПСРЛ. Т. 1, вып. 1. Стб. 209 (1089 г.). Заключенное в скобки слово [«камено»] отсутствует в Лавр., восстанавливается по Радз. и МАк. (см.: ПСРЛ. Т. 38. С. 85); схоже в Ипат.: «строенно банное камяно» (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 200).

было епископским дворцом,[59] но П. А. Раппопорт отметил: «Более вероятно, что это остатки бани, строительство которой епископом Ефремом отмечено в летописи под 1089 г.».[60] По всей видимости, образцом для этой каменной бани послужили аналогичные постройки в Константинополе, где жил в 1060-х гг. Ефрем Скопец. Об этом свидетельствуют ее внушительные размеры (по крайней мере два прямоугольных помещения с внутренними размерами более 65 кв. м каждое) и обнаруженные археологами элементы богатого декоративного убранства: «шиферные плиты пола с пазами для мозаичной инкрустации, поливные керамические плитки, мраморные детали (обломки колонн, карнизов), фрагменты инкрустации из различных пород цветного мрамора, кубики смальты как от убранства полов, так и настенные (в том числе от золотых фонов). Встречены также целая капитель из проконесского мрамора и обломки круглых оконных стекол», а кроме того, «6 обломков керамических водопроводных труб <...>; соединялись они при помощи раструбов».[61] Таким образом, с одной стороны, «банная» традиция проникала в Древнюю Русь из Византии, вызывая изумление летописца («сего же не бысть преже в Руси»), а с другой — имела и свои автохтонные корни. Переведенный с греческого по заказу преподобного Феодосия Печерского Студийский Устав, содержавший указания, как и когда монахам следует мыться в бане, дошел до нас в целом ряде полных и фрагментарных списков, древнейший из которых датируется концом XII в. (ГИМ, Синодальное собр., № 330). Судя по записям конца XII—начала XIII в. на л. 281 об., эта рукопись принадлежала новгородскому Благовещенскому монастырю,[62] монахи которого вряд ли имели представление о роскошных каменных константинопольских банях. Но деревянные русские бани, топившиеся по-черному, должны были им быть знакомы.

В этой связи представляется любопытным почти полное отсутствие археологических материалов о банях в древнерусских поселениях. До недавнего времени в научный оборот была введена единственная раскопанная баня XV в. в Москве.[63] В статье А. С. Хорошева отмечено существование в Новгороде на двух усадьбах Троицкого раскопа, принадлежавших боярскому семейству Мирошкиничей, последовательно сменявших друг друга шести построек домонгольского времени, определенных исследователем как бани.[64] Обращает на себя внимание тот факт, что наиболее значительное сооружение (двухкамерная баня-пятистенок) было вскрыто в наиболее ранних напластованиях XI в.; оно предшествует сменяющим его «примитивным позднейшим постройкам».[65] В на-

---

[59] Асеев Ю. С., Сикорский М. И., Юра Р. А. Памятник гражданского зодчества XI в. в Переяславле-Хмельницком // Сов. археология. 1967. № 1. С. 199—214.

[60] Раппопорт П. А. Русская архитектура X—XIII вв.: Каталог памятников. Л., 1982. С. 35 (№ 47).

[61] Там же. С. 34—35.

[62] См.: Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР: XI—XIII вв. М., 1984. С. 159—161 (здесь же библиография).

[63] Рабинович М. Г. О древней Москве: Очерки материальной культуры и быта горожан XI—XVI вв. М., 1964.

[64] Хорошев А. С. Бани в усадебной застройке Новгорода (По материалам Троицкого раскопа) // Историческая археология: Традиции и перспективы. М., 1998. С. 301—306. Существует еще обнародованное А. С. Хорошевым предположение А. Л. Монгайта в его полевом отчете о том, что раскопанная в Новгороде в 1948 г. небольшая (1 × 1 м) пристройка к жилому зданию домонгольского времени (керамика «курганного типа») также являлась баней, в пользу чего говорят «небольшие размеры сруба, недостаточные для жилой избы, и почти полное отсутствие вещевых находок, обычных в жилище», а также «выжженные на полу отдельные места от соприкосновения с раскаленными камнями» (Там же. С. 302).

[65] Там же. С. 305.

пластованиях позже начала XIII в. в Новгороде, несмотря на проводимые здесь широкомасштабные археологические исследования, бани до сих пор вообще не зафиксированы, что по крайней мере говорит либо об их крайне незначительном распространении в это время, либо о том, что они не представляли собой отдельных строений, либо же о том, что они были вынесены за пределы города (последнее предположение кажется нам наиболее вероятным).

Адам Олеарий, посетивший Россию в XVII в., подробно описал бани, заметив, что «омовению русские придают очень большое значение», и «поэтому у них и в городах и в деревнях много открытых и *тайных* (курсив мой. — *А. Б.*) бань».[66] Известие Олеария о существовании «тайных бань» было подвергнуто сомнению М. Г. Рабиновичем, по мнению которого «за таковые иностранец принял индивидуальные мыльни».[67] Впрочем, свидетельство Адама Олеария не стоит однозначно рассматривать как ошибочное: учитывая, что, по крайней мере с XVI в., бани представляли, подобно кабакам, казенную монополию, личные (индивидуальные) бани в городах как раз и могли содержаться тайно от властей.

Попытки поставить бани под контроль властей объясняются, во-первых, чисто материальными соображениями: Д. Флетчер отметил, что доход от этой монополии составлял при Иване Грозном около полутора тысяч рублей в год.[68] Позже правительство Петра I, нуждавшееся в пополнении казны для ведения Северной войны, вообще закрыло общественные бани, а на частные для всех сословий ввело значительный налог, действовавший на протяжении приблизительно 50 лет.[69]

Вторая причина, по всей видимости, — это соображения морально-этического характера. В древнерусских банях мужчины и женщины мылись совместно, что неоднократно вызывало нарекания церковных властей. Еще в Рязанской Кормчей 1284 г. говорилось: «Всякъ христианинъ съ женами въ мовници да не мыется» (РНБ, F.п.I.1, л. 159 об.).[70] Почти три века спустя в 41-й главе «Стоглава» (1551 г.) находятся вопрос царя Ивана Грозного и ответ церковного собора о банях:

«Вопрос 18. Да во Псковѣ градѣ мыются въ банѣхъ мужи и жены, и чернецы и черницы, въ одномъ мѣстѣ безъ зазору, достоитъ о томъ запретити, чтобы престали отъ того безчиния; а по правиломъ Святыхъ Отецъ не подобаетъ мытися мужемъ съ женами въ банѣ въ одномъ мѣстѣ. И о томъ отвѣтъ. По священнымъ правиломъ не подобаетъ въ банѣхъ мужемъ съ женами въ одномъ мѣстѣ мытися, такожъ и инокомъ и инокинямъ вмѣстѣ мытися возбраняти; аще ли внидутъ, да подъ запрещениемъ будутъ священныхъ правилъ».[71]

Как справедливо отметил М. Г. Рабинович, и этот запрет «действовал довольно слабо, потому что почти на двести лет позже потребовался еще специальный указ сената, запрещавший мужчинам и женщинам париться вместе, и только тогда городские власти стали назначать разные дни для пользования банями мужчин и женщин».[72]

---

[66] Олеарий Адам. Описание путешествия в Московию // Россия XV—XVII вв. глазами иностранцев. Л., 1986. С. 344.

[67] Рабинович М. Г. Очерки этнографии русского феодального города: Горожане, их общественный и домашний быт. М., 1978. С. 130.

[68] Флетчер Д. О государстве Русском. СПб., 1906. С. 34.

[69] Желтов А. А. Русская баня и старинный северный быт // Русский Север: Этническая история и народная культура XII—XX века / Отв. ред. И. В. Власова. М., 2001. С. 287.

[70] Цит. по: Словарь древнерусского языка... Т. 4. С. 554.

[71] Стоглав. СПб., 1997. С. 113.

[72] Рабинович М. Г. Очерки этнографии... С. 131.

Наконец, третья (по порядку, но не по значению) причина, по которой светские и церковные власти пытались поставить бани под свой контроль, — это несомненная связь как самих бань, так и процесса мытья в них с языческими обрядами, верованиями и представлениями. Примеров тому можно привести довольно много, и на этом принципиальном для нашего исследования вопросе следует остановиться подробнее.

4. Переходные обряды в бане

Материалы восточнославянской народной традиции показывают, что три основных переходных этапа в жизни человека — рождение, брак и смерть — были прочно связаны с обрядами, совершавшимися в бане. Такие обряды в этнографической литературе принято называть, вслед за Арнольдом Ван-Геннепом, «обрядами перехода» или «переходными обрядами», «сопровождающими переход из одного состояния в другое и из одного мира (космоса или социума) в другой».[73]

У русских и белорусов повсеместно было принято рожать не в жилом помещении, а в бане, там же происходило и ритуальное обмывание ребенка.[74] Объяснялось это, в частности, «необходимостью вынести „нечистый" акт родов из чистого жилого помещения».[75] Роженица удалялась в баню вместе с повивальной бабкой, там она находилась и некоторое время после родов — от трех до семи дней.[76] Бабка совершала в бане определенные ритуальные действия и произносила заговоры и приговоры.[77] Особое значение имело «первое купание» младенца в бане. Оно «имело очистительное значение и в прямом, и в магическом смысле и казалось самым подходящим временем для того, чтобы одновременно смыть с младенца не только все уже попавшие на него, а также и потенциальные разновидности порчи и сглаза»,[78] являясь, таким образом, в определенном смысле аналогом церковного крещения.

Важнейшую роль в свадебной обрядности играла ритуальная добрачная (подвенечная) баня невесты, а иногда и жениха,[79] сопровождавшаяся причетами. По мнению Т. С. Макашиной, «обряды и причеты этого (банного. — *А. Б.*) цикла представляют особый интерес для исследователей народных верований, так как <...> именно в причетах отчетливо проявилась магическая роль бани как места, где, возможно, совершался главный ритуал брачного дохристианского обряда, при котором невеста теряла свое целомудрие».[80] Обрядовое оформление проводов в баню было аналогично ритуалу проводов под венец; во

---

[73] См.: Геннеп Арнольд Ван. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. М., 1999.

[74] Чистов К. В. Семейные обряды и обрядовый фольклор // Этнография восточных славян: Очерки традиционной культуры. М., 1987. С. 397. У некоторых народов Поволжья сохранился внецерковный обряд наречения младенца «банным именем» (Там же. С. 398).

[75] Листова Т. А. Обряды и обычаи, связанные с рождением и воспитанием детей // Русский Север: Этническая история и народная культура XII—XX века / Отв. ред. И. В. Власова. М., 2001. С. 582.

[76] Будовская Е. Э., Морозов И. А. Баня // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. / Под ред. Н. И. Толстого. М., 1995. Т. 1: А—Г. С. 140.

[77] Власова М. Русские суеверия: Энциклопедический словарь. СПб., 1998. С. 29.

[78] Листова Т. А. Обряды и обычаи... С. 625.

[79] Чистов К. В. Семейные обряды и обрядовый фольклор. С. 405; Будовская Е. Э., Морозов И. А. Баня. С. 138—139. Тексты причитаний невесты, связанных с «последней баней» в родительском доме, см.: Лирика русской свадьбы / Изд. подгот. Н. П. Колпакова. Л., 1973. С. 228—232 (№ 475—489).

[80] Макашина Т. С. Свадебный обряд // Русский Север: Этническая история и народная культура XII—XX века / Отв. ред. И. В. Власова. М., 2001. С. 508.

многих районах жених и невеста мылись в бане с колдуном или знахарем, которые при этом «совершали действия, никак не связанные с православием, но явно основанные на магических представлениях дохристианского времени» (произнесение заговоров, надевание на голое тело рыболовной сети, подпоясывание поясом с узелками, втыкание в подол иголки с прорванным ушком, держание над головой банного веника, насыпание в правый сапог серебряных монет, собирание пота в пузырек для последующего вливания в пиво, гадания и т. д.).[81] Важную роль в свадебной обрядности играла, как отметил еще Адам Олеарий, и баня «после первой ночи» — мытье молодоженов утром на второй день свадьбы.[82] Таким образом, «банный» свадебный обряд являлся в значительной степени языческим аналогом церковного венчания.

Наконец, «баня для мертвых». В северо-восточной Белоруссии «считалось обязательным всей семьей до ужина помыться в бане, а затем оставить там ведро воды и веник для дедов».[83] Если кто-то из домочадцев слишком долго мылся, его торопили словами: «Пуститя ужо покойников».[84] «Баню для мертвых», согласно многочисленным этнографическим данным, устраивали также на Страстной неделе — в Великий четверг («Чистый четверг») и в субботу, в Радуницу — понедельник или вторник Фоминой недели,[85] накануне Троицы и девятого, двадцатого, сорокового дня после смерти хозяина,[86] а также в сам день похорон.[87] Еще в конце XIX в. для покойных предков и сородичей топили баню, готовили веник и воду, чтобы они попарились и помылись, также и у карел,[88] причем, по мнению И. А. Кремлевой, «в Белозерском у. в „банных“ обрядах прослеживается много общего с этими же обрядами с соседним карельским населением».[89] В южнорусских и белорусских землях на Троицу обметали могилы банным веником (парили).[90] В целом языческая «банная» обрядность была параллельна церковной традиции отпевания и поминания умерших.

Существенно также, что именно в бане нередко происходило «посвящение в колдуны»,[91] которое, бесспорно, в равной степени может рассматриваться как

---

[81] Там же. С. 510—512.

[82] Олеарий Адам. Описание путешествия в Московию. С. 344; ср.: Будовская Е. Э., Морозов И. А. Баня. С. 139; Макашина Т. С. Свадебный обряд. С. 561.

[83] Виноградова Л. Н., Толстая С. М. Деды // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. / Под ред. Н. И. Толстого. М., 1999. Т. 2: Д—К (Крошки). С. 44.

[84] Шейн П. В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1890. Т. 1, ч. 2. С. 610.

[85] Т. А. Бернштам усматривает некое отличие между магическим содержанием обрядности Чистого четверга («по русским и белорусским представлениям — кстати, совпадающим со „сведениями“ из „Евангелия от Никодима“ (и созданных на его основе апокрифов), — умершие появляются за день до Смерти Христа, в Страстной Четверг, или, по-народному, в *чистый четверг*», причем это — нечистые покойники) и Радуницким поминанием, которое «касалось чистых умерших — предков, а потому поведение людей и обряды были пронизаны надеждой на благоприятный для них приход-исход родителей, о которых заботились и у которых испрашивали помощи и совета» (Бернштам Т. А. Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян: Учение и опыт церкви в народном христианстве. СПб., 2000. С. 214—215). По известным нам материалам, принципиальное различие между *языческой* поминальной обрядностью Чистого четверга и Радуницы не прослеживается.

[86] Будовская Е. Э., Морозов И. А. Баня. С. 138.

[87] Кремлева И. А. Похоронно-поминальные обычаи и обряды // Русский Север: Этническая история и народная культура XII—XX века / Отв. ред. И. В. Власова. М., 2001. С. 682.

[88] Сурхаско Ю. Ю. Семейные обряды и верования карел: Конец XIX—начало XX в. Л., 1985. С. 122.

[89] Кремлева И. А. Похоронно-поминальные обычаи и обряды. С. 701.

[90] Чистов К. В. Семейные обряды и обрядовый фольклор. С. 414.

[91] «Чтобы стать колдуном, следовало пойти в баню и там отречься от Бога (снимали крест, клали его под пятку, произносили приговоры» (Будовская Е. Э., Морозов И. А. Баня. С. 140). В момент наделения колдовскими способностями в бане могла появиться огромная собака или «разрастающаяся во всю баню лягушка» (Власова М. Русские суеверия. С. 244; ср.: Там же. С. 33).

разновидность «обряда перехода». «Открытость» бани для сакрального мира подтверждается и тем, что это — обычное место гаданий (чаще всего святочных и купальских, но также и свадебных), место для обучения колдовству и для поддержания сношений колдующих с нечистой силой.[92] Согласно народным представлениям, в бане обитали или могли появляться различные демонологические персонажи и духи: банники, обдерихи, анчутики, мурмули, курдутики, шишиги, домовые хозяева, черти, русалки, мертвецы «и другие персонажи нечистой силы».[93] Они могли вредить людям, но могли и помогать: предсказывать будущее, защищать от другой нечистой силы, способствовать тому, «чтобы коровы были молочны», и т. д. В бане также производилось «изгнание духов болезни», для чего использовались различные «магические растения», в частности чертополох («чертогон»), которым окуривали больного — клали эту траву на каменку.[94] Несомненно, магический характер имели и действия «мудрой девы» Февронии («Повесть о Петре и Февронии» Ермолая-Еразма, 40-е гг. XVI в.), когда она для исцеления язв князя Петра, появившихся от крови змия, «взем сосудец мал, почерпе кисляжди своея, *и дуну на ня* (курсив мой. — *А. Б.*), и рек: „Да учредят князю вашему баню и да помазует сим по телу своему...“».[95] Ритуальное мытье в бане производилось и перед началом сева, чтобы «и семена, и поле были чистыми».[96] Наконец, баня как одно из испытаний героя на пути в «тридесятое царство» («тот свет») занимает важное место в многочисленных сюжетах восточнославянской волшебной сказки.[97]

С баней в традиционной культуре связаны мотивы «волшебного превращения» — магического изменения облика: «баней» назывался «развитый обряд ряженья (бабы — мужиками, козлами, медведями) с пением и плясками»;[98] кроме того, «причитания обычно связывают белила и румяна невесты с баней». Т. А. Бернштам приходит к выводу, что «мы вправе считать раскрашивание лица (происходящее в бане. — *А. Б.*) одним из древних ритуальных обычаев, несомненно связанных с переходными обрядами совершеннолетия и брака».[99]

Отмеченное выше на примере основных «обрядов перехода» противопоставление «баня — церковь» соответствует оппозиции «языческое — христианское» и подтверждается уже упомянутым представлением, что человек, посетивший баню, не должен идти в тот же день в церковь.[100] Наряду с этим считалось, что

---

[92] Будовская Е. Э., Морозов И. А. Баня. С. 140; Власова М. Русские суеверия. С. 33—35. По убеждению крестьян Владимирской губернии, «свидания» колдунов с нечистой силой «происходят в полночь в банях» (Быт великорусских крестьян-землепашцев: Описание материалов Этнографического бюро князя В. Н. Тенишева (на примере Владимирской губернии) / Сост. Б. М. Фирсов, И. Г. Киселева. СПб., 1993. С. 130).

[93] Будовская Е. Э. Банник // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. / Под ред. Н. И. Толстого. М., 1995. Т. 1: А—Г. С. 137—138.

[94] Торэн М. Д. Русская народная медицина и психотерапия. С. 224.

[95] Повесть о Петре и Февронии / Подогот. текстов и исслед. Р. П. Дмитриевой. Л., 1979. С. 215.

[96] Власова М. Русские суеверия. С. 33.

[97] Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986. С. 315—317 (раздел «Испытание баней»). Ср. также: Зеленин Д. К. Вятские сказки; Русские народные сказки о мачехе и падчерице. Новосибирск, 1993. № 78 и др.

[98] Бернштам Т. А. *Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX—начала XX в.*: Половозрастной аспект традиционной культуры. Л., 1988. С. 62 (Владимирская губ.).

[99] Там же. С. 84—85.

[100] Новгородский архиепископ Илья (Иоанн) в поучении, датируемом 1166 г., запрещал священникам после мытья (в бане — ?) служить в церкви, связывая каким-то образом этот обычай с языческими пережитками: «А се ми годило вѣдати и слышати у прьвыхъ поповъ, оже рано мывшеся, а на обѣднии служать: а то вы, братие, велми грубо, не мозите того створити. Не рцыте тако, яко слышали есмѣ и видѣли есме у прьвыхъ поповъ. Вы сами вѣдаете, оже наша земля недавно хрьщна...» (цит. по: Смирнов С. Древнерусский духовник: Исследование по истории церковного быта. М., 1913. С.127—128).

баня — это лучшее место для кликуш, которые «особенно беснуются на Рождество и Пасху», и тогда «родственники не пускают их в церковь, а к этому времени топят баню, и порченные лежат там все праздники; в нечистом банном месте им лучше».[101] На оппозиции «баня — церковь» построена и известная народная песня «Гришка Расстригин» («О Гришке-расстрижке»):

Все князи-бояре к обедни пошли,
Ко тыя ко христосской заутрени,
Вор Гришка-расстрижка во мыльну пошел
Со душечкой с Маринушкой со Юрьевной.
Все князи-бояра Богу молятся,
Вор Гришка-расстрижка в мыльны моется...[102]

Магические действия, совершаемые в бане или с ней связанные, прямо противопоставляются, таким образом, соответствующим им церковным обрядам — крещению, венчанию и отпеванию (поминанию). В русской средневековой традиции, реконструируемой по более поздним свидетельствам, баня может рассматриваться как языческий антипод церкви, своего рода домашнее святилище.[103] Но не попадаем ли мы здесь в логическую ловушку, опираясь в значительной степени «на фольклорные данные XIX и XX веков для реконструкции средневековых религиозных представлений»?[104]

К счастью, до нас дошло прямое свидетельство средневековых письменных источников — достаточно подробное, хотя и сделанное полемически настроенным христианским книжником, описание обряда, проходившего в бане, — языческой «мови».

5. Баня в древнерусских поучениях против язычества

В сборниках РНБ, Софийское собр., № 1295 (XV в.) и собр. Кирилло-Белозерского монастыря, № 43/1120 (XVI в.) находятся списки поучения против язычества, озаглавленного следующим образом: «Слово святого Григория Богословца, изъобрѣтено въ тлъцѣх, о том, како пьрвое погани суще языци служили идолом и иже и нынѣ мнози творять» (далее — СГБ).[105] Это сочинение, основанное на гре-

---

[101] Краинский Н. В. Порча, кликушество и бесноватые как явление русской народной жизни. Новгород, 1900.

[102] Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. Петрозаводск, 1989. Т. 1: Былины. С. 383—384, ср. с. 446. См. также: Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. / Изд. подгот. А. П. Евгеньева и Б. Н. Путилов. 2-е изд, доп. М., 1977. С. 63. Осуждение в народной песне «Гришки-расстрижки» за посещение бани «со душечкой Маринушкой со Юрьевной» на следующий день после свадьбы, видимо, объясняется тем, что по этикету им полагалось мыться, но не вместе, а раздельно: «И наутрее того дни царю и царице готовят мылни разные» (Котошихин Григорий. О Московском государстве в середине XVII столетия // Русское историческое повествование XVI—XVII веков. М., 1984. С. 172).

[103] Гипотеза о том, что баня первоначально выполняла роль домашнего языческого святилища, без аргументации уже высказывалась в литературе: «...баня, как мы предполагаем показать в другой работе, представляет собой домашний храм Волосу» (Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей: Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского. М., 1982. С. 154), хотя посвящение этого святилища именно Волосу-Велесу нам не представляется обоснованным.

[104] Левин Ив. «Двоеверие» и народная религия // Американская русистика: Вехи историографии последних лет. Период Киевской и Московской Руси: Антология. Самара, 2001. С. 267.

[105] Древнерусский текст опубликован: Гальковский Н. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. М., 1913. Т. 2: Древнерусские слова и поучения, направленные против остатков язычества в народе. С. 22—27.

ческом Слове св. Григория,[106] распространено вставками с описаниями восточнославянских языческих обрядов. В одном из этих дополнений упоминается, без каких-либо пояснений, и обычай, названный «мъвь»: «...и огневи Сварожицю молятся, *и навьмь мъвь творять*, и въ тѣстѣ мосты дѣлають, и колодязѣ...».[107]

Помимо этого краткого упоминания известно еще три древнерусских поучения против язычества, в которых об обычаях, связанных с ритуальной баней, говорится достаточно подробно. Во-первых, это «Слово святого отца нашего Иоанна Златоустаго, архиепископа Костянтина града, о томь, како пьрвое погании вѣровали въ идолы и требы имъ клали, и имена имъ нарекали, яже и нынѣ мнози тако творять, и въ крестьяньстве суще, а не вѣдають, что есть крестьяньство» (далее — СлИЗ); во-вторых, — «Слово святаго Григорья изъобрѣтено в толъцѣхъ его, о томъ, како первое погании суще языцы кланялися идоломъ и требы имъ клали, иже нынѣ то творять» (далее — СлГр; представляет собой особую редакцию СГБ), и наконец, Слово «О постѣ к невѣжамь, в понедѣлокь 2 недели» (далее — СлП). Все эти сочинения, основанные на переводных византийских текстах, наполнены дополнительными восточнославянскими реалиями, «драгоценными для выяснения древнерусского язычества»,[108] включая интересующее нас описание обряда в бане.[109]

Сравним описания языческого обряда в трех указанных произведениях. Хотя в издании Н. М. Гальковского они были напечатаны в обратном порядке, расположим их в нашей таблице в соответствии с древностью содержащих их списков (СлИЗ сохранилось в списке конца XIV—начала XV в.,[110] СлГр — в двух списках второй половины XV в.,[111] и, наконец, СлП — в списке XVI в.).[112]

СлИЗ	СлГр	СлП
	Сметье у воротъ жгут в Великои четвергъ, молвяще тако: «У того огня душа приходяще огрѣваются...	*Мнози же от человекъ се творять по злоумию своему: въ святыи Великыи четверокъ повѣдають мрътвымъ мяса и млеко и яица, и*
Навѣмъ мовъ творять, и попелъ посреде сыплють,	[*навѣмь мовъ творяще*],[113] и попеломь посрѣди сыплють,	*Мылница топят, и на печь лыотъ*, и попел посредѣ сыплют *слада ради*

[106] Перевод с греческого на русский язык см.: Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова. М., 1844. Ч. 3. С. 252—254 (Слово 39).

[107] Гальковский Н. Борьба христианства с остатками язычества... Т. 2. С. 23.

[108] Там же. С. 10.

[109] См. издание текстов: Гальковский Н. Борьба христианства с остатками язычества... Т. 2. С. 15 (СлП), 34—35 (СлГр), 60 (СлИЗ).

[110] РНБ, Софийское собр., № 1262, л. 12—13 об. СлИЗ известно только по этому списку (см.: Иоанн Златоуст в древнерусской и южнославянской письменности XI—XVI веков: Каталог гомилий / Сост. Е. Э. Гранстрем, О. В. Творогов, А. Валевичюс. СПб., 1998. С. 14 (№ 3)).

[111] ГИМ, Чудовское собр., № 270, л. 221. Хотя Н. М. Гальковский датирует почерк рукописи XVI в., на самом деле по филиграням она датируется второй половиной XV в. (см.: Описание рукописей Чудовского собрания / Сост. Т. Н. Протасьева. Новосибирск, 1980. С. 155). СлГр встречается еще в одной рукописи, неизвестной Н. М. Гальковскому, — в «Златой матице» (РНБ, НСРК, F.312; старый шифр — НСРК, 1946, № 35/2 F, л. 145—148 об.), датируемой концом 70-х гг. XV в. (см.: Бобров А. Г., Черторицкая Т. В. К проблеме Златой матицы // ТОДРЛ. Л., 1990. Т. 43. С. 355; Бобров А. Г. Апокрифическое «Сказание Афродитиана» в литературе и книжности Древней Руси: Исследование и тексты. СПб., 1994. С. 47—54, 149—157).

[112] РНБ, ОСРК, Q.I.1012 (сборник XVI в.; см.: Бычков И. А. Каталог собрания славяно-русских рукописей П. Д. Богданова. СПб., 1891. Вып. 1. С. 101). Между прочим, рукопись была приобретена П. Д. Богдановым «на Лексе» (Там же. С. 105).

[113] В списке ГИМ, Чудовское собр., № 270, данного чтения нет, но оно добавлено нами на том основании, что находится в другом списке («Особой») редакции СлГр (РНБ, НСРК, F.312; л. 145—148 об.), а также в СГБ (РНБ, Софийское собр., № 1295: «и навьмь мъвь творять», без описания обряда; см.: Гальковский Н. Борьба христианства с остатками язычества... Т. 2. С. 23).

и проповѣдающе мясо и молоко, и масла, и яица, и вся потребная бесомь, и на печь и лыюще ***въ банѭ***	*Проповѣдають мясо, молоко, масло, яица и вся потребная бѣсомь, на печь лыють,*	
Мытися имъ велят, чехолъ и убрусъ вѣшающе у молвици.	Мытися имъ творяще, чехлы и убрусъ у мѣвницѣ вѣшають, *мывшеся цѣлують переть и кланяются.*	И глаголють: «Мыитеся», и чехли вѣшают и убруси, *и велят ся терти.*
Беси же злоумию ихъ смѣющеся, поропръщются в попелу томь и следъ свои показають на пролшение имъ.	Бѣси же злоумью их смѣющеся, порыпрються въ попеле томь и слѣды своя показають имъ на прельщение имъ.	Бѣси же смиются злоумию их, *и вълѣзте мыются* и порглются в попели том, *яко и кури* слѣд свои показают на попелѣ на прелщение имь, *и трутся чехлы и убрусы тѣми.*
Они же видѣвше то отходять, поведающе другъ другу, *и то все проповѣданье сами ядять и пиют, ихже недостоит ни псомъ ясти.*	От них же видѣвше то отходять, повѣдающе другъ другу, *и то все проповѣданое сами ядять, пиють, ихже недостоить ни псомъ ясти.*	И проходят *топившеи мовяиаи, и глядають на потѣле слѣда,* и егда видять *на попели слѣд,* и глаголють: «*Приходили к нимь навыя мытися*».

Далее в третьем поучении (СлП) приводятся слова бесов, хвалящих таким образом поступающих христиан и утверждающих, что не встречали такого почитания ни у болгар, ни у половцев, ни у чуди, ни у вятичей, ни у словен (этот текст приводит Н. М. Гальковского к заключению о вероятном домонгольском происхождении памятника, однако как взаимоотношение текстов, так и их датировка не могут считаться окончательно установленными и должны быть предметом специального исследования). Во всяком случае, непонимание автором СлП слова «мовь» и замена его на «мылницу» заставляет вспомнить об аналогичных изменениях летописных текстов начиная с XV в. Впрочем, СлП дошло до нас в списке XVI в., и лексическое поновление могло быть сделано на любом этапе истории текста.

Сопоставление текстов поучений против языческих пережитков с летописными известиями о «мови» приводит нас к определенному выводу о существовании в древнерусском языке устойчивого словосочетания «творити (сътворити) мовь». Мы видим, что в «Повести временных лет» говорится: «да *творят* им *мовь*» (907 г.) и «Повелѣ Ольга *мовь створити*» (945 г.), а в поучениях против язычества — «навьмь *мъвь творять*» (СГБ), «навѣмъ *мовъ творять*» (СлИЗ) и «навѣмъ *мовъ творяще*» (СлГр). На наш взгляд, именно устойчивое словосочетание (формула) «*творити (сътворити) мовь*» соответствует дохристианскому ритуальному, обрядовому мытью в бане, в отличие от формулировок другого типа («подобаеть мыти ся», «да мыють же ся», «приходять къ бани» — Типикон Алексия Студита; «въ мовници да не мыется» — Рязанская Кормчая и др.), отражающих процесс «омовения» как внекультовое действие. Сочетание глагола «творити» с существительным вообще зачастую имеет терминологическое значение («творити мир» — «заключать мир»; «творити песнь» — «воспевать»;[114] «творити жрьтву» и «творити требы» — «совершать языческое жертвоприношение»[115] и т. д.).

Очевидно, что описания «мови» во всех текстах поучений против язычества (СлИЗ, СлГр и СлП) восходят к некоему общему источнику (архетипу), по-разному дополненному или сокращенному в трех известных версиях. Чтения СлИЗ и СлГр в ряде случаев оказываются противопоставленными чтениям СлП. Так, например, только в последнем тексте прямо говорится, что описываемый обряд

---

[114] Срезневский. Материалы. СПб., 1912. Т. 3: Р—Я и Дополнения. Стб. 935.

[115] Старославянский словарь... С. 692, 705. См. обширный перечень устойчивых словосочетаний с глаголом «творити» в данном издании на с. 692.

приурочен к Великому четвергу (т. е. к четвергу Страстной недели). Если в СлИЗ об этом вообще ничего не говорится, то в СлГр перед описанием «мови» упоминается, очевидно, другой обряд: «Сметье у воротъ жгут в Великои четвергъ, молвяще тако: „У того огня душа приходяще огрѣваются…“». В результате пропуска в Чудовском списке СлГр начальных слов описания обряда в бане («навѣмъ мовъ творяше»), вызванного, видимо, непониманием устаревшего слова (характерного, как мы видели, и для некоторых летописцев), возникает впечатление, что и весь последующий эпизод может быть хронологически приурочен только к Великому четвергу. Именно так и понял текст автор СлП.

Очевидно, баня для мертвых в Великий четверг была действительно распространена в народной традиции.[116] Согласно широко распространенному в рукописной традиции апокрифу «Хождение Богородицы по мукам», именно начиная с Великого четверга и до Троицы умершие имеют «покой» от мучений.[117] По мнению Д. К. Зеленина, Великий четверг вообще являлся главным общеславянским поминальным праздником.[118] Однако в летописной статье 907 г. говорилось о том, что для русских язычников могут «творити» в Константинополе «мовь елико хотять», а не только в один из дней.[119] Кроме названных в этнографических источниках дней (Радуницы — понедельника или вторника Фоминой недели, дня похорон, вечера накануне девятого, двадцатого, сорокового дня после смерти) «топили баню для умерших еще в Великую субботу и пятьдесятную (субботу перед Троицей. — *А. Б.*), как видно из исповедных вопросов: „Въ великую субботу, и в пятьдесятную егда память творим усопшимъ, бани не велѣлъ ли еси топити?“».[120] Между прочим, в древнерусском переводе Типикона патриарха Алексия Студита (греческий текст не сохранился) главка «О мъвении», запрещающая инокам мыться «въ вьсь постъ», добавлена в раздел «О велицѣи недѣли», между календарными главками, посвященными пятнице и субботе,[121] что позволяет усмотреть в этой вставке косвенный намек на обычай ритуального мытья именно в Великую субботу.

Когда автор древнерусского поучения говорит о язычниках (точнее, о христианах, следующих языческим обрядам), что они «навѣмъ мовъ творять», естественно, под словом «мовъ» он подразумевает описанный им далее языческий обряд, а «навь» («навье») — это «покойник». Баня и трапеза для «навий», которая впоследствии достается участникам обряда, как писал Н. М. Гальковский, — «весьма древний обычай», «остаток доисторического культа предков — покойников».[122] Б. А. Рыбаков усомнился в выводе Н. М. Гальковского и многих других ученых, что топка бани и приношения навьям — это «проявление культа предков», сделанного «на том основании, что навьи — мертвые». По

---

[116] См.: Гальковский Н. Борьба христианства с остатками язычества… Т. 2. С. 6.

[117] Хождение Богородицы по мукам / Подгот. текста М. В. Рождественской // БЛДР. СПб., 1999. Т. 3: XI—XII века. С. 320.

[118] Зеленин Д. К. Вятские сказки...

[119] Ср. с указаниями этнографических источников на приуроченность «бани для мертвых» помимо Великого четверга также и к другим дням (см. об этом выше). Н. М. Гальковский, между прочим, писал: «Мы лично наблюдали следующее: когда все окончат мыться в бане (а это обычно бывает поздно вечером), последний выходящий, оставив сколько-нибудь горячей воды в котле, приносит ведро холодной воды, поддает пару, т. е. льет ковш воды на горячую каменку, и, сказав: „мойтесь“, поспешно уходит из бани <…>. Так делают в селе Лучесах Смоленской губ. *каждый раз* (курсив мой. — *А. Б.*), как топят баню» (Гальковский Н. Борьба христианства с остатками язычества… Т. 2. С. 5—6).

[120] Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Харьков, 1916. Т. 1. С. 203.

[121] Пентковский А. М. Типикон патриарха Алексия Студита… С. 377.

[122] Гальковский Н. Борьба христианства с остатками язычества… Т. 2. С. 6.

мнению Б. А. Рыбакова, «духи предков всегда добры к своим потомкам, всегда покровительствуют и помогают им <...> Навьи же выглядят злобными, враждебными человеку <...> и след они оставляют на золе птичий».[123] Исследователь привлек к сопоставительному анализу свидетельства «Повести временных лет» (под 1092 г.) о том, как «навье бьють полочаны», и болгарского фольклора, в котором «нави» — птицеобразные души умерших — нападают на людей, и сделал заключение: «Навьи близки к упырям и являлись, очевидно, душами чужих людей, врагов, иноплеменников».[124] Авторы «Словаря русского языка XI—XVII вв.», однако, пришли, исходя из контекстов употребления слова «навь» в средневековых источниках, к другому его определению: это «покойник (по представлениям, связанным с культом умерших, способный оберегать живых, помогать им)».[125] Действительно, если «нави» безусловно враждебны миру живых, как полагал Б. А. Рыбаков, то зачем звать их прийти мыться в баню? Вот, например, с какими ласковыми призывными словами до сих пор обращаются к покойному в Белозерском районе Вологодской области:

Ко тебе, да мила ладушка,
Буду звать да дозываться,
Буду кликать-докликатися.
По тебя, да мила ладушка,
У меня баенка истоплена,
Ключева вода согретая,
Приготовлен шелков веничек.[126]

Интересно, что уточнение в СлИЗ «мовь творять... **в бани**» абсолютно аналогично упомянутому выше уточнению ЛПС под 907 г. («да творят имъ мовь **в бани**»). Можно с уверенностью сказать, что эти уточнения в ЛПС и СлИЗ противоречат устоявшейся традиции (принятой как поздними летописцами, так и современными учеными) понимать «мовь» просто как «баню»: «мовь» происходит в бане, но ею не является; это название обряда.

Далее в поучениях следует краткое описание самого обряда: «и попелъ посреде сыплють, и проповедающе мясо и молоко, и масла, и яица, и вся потребная бесомъ, и на пець и льюще въ бани, мытися имъ (навѣмъ. — *А. Б.*) велят, чехолъ и убрусъ вѣшающе у мъвницѣ».[127] Н. М. Гальковский заметил, что из данного описания не видно, топились ли бани «специально для мертвых, или для пользования мертвым предлагалась баня, в которой предварительно мылись живые», но предположил, что «в древности дело обстояло так, как и теперь обстоит в некоторых местах, т. е. сперва моются живые».[128] Во всяком случае, кто-

---

[123] Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. 2-е изд. М., 1994. С. 35.

[124] Там же. С. 36.

[125] Словарь русского языка XI—XVII вв. М., 1983. Вып. 10 (Н—наятися). С. 45.

[126] Запись Е. Бажковой и И. Лебской 16.07.1993 в д. Панинской (Панинский с/с, Белозерский район, Вологодская обл.) от Екатерины Васильевны Крыловой, 1914 г. р. Комментарий исполнительницы: «В байну зовут против урошного дня. Вечером топят байну — на 9 дней в первую очередь, на двадцатый и на сороковой» (Фольклорный архив СПбГУ; Бел17—69). Благодарю С. Б. Адоньеву за указание этого текста.

[127] Текст, кроме специально оговоренных случаев, цитируется по СлИЗ. Последнее слово в данном фрагменте испр. по СлГр; в СлИЗ — «молвици».

[128] Гальковский Н. Борьба христианства с остатками язычества... Т. 2. С. 6. Иногда живые мылись не до, а после мертвых: «В селах Новгородской и Минской губерний <...> для умершего клали на окне одежду, полотенце, оставляли на полке ошпаренный новый веник и мыло. Переждав некоторое время, чтобы не помешать, родственники умершего мылись в бане сами, при этом лили воду в сторону „для мертвых“» (Будовская Е. Э., Морозов И. А. Баня. С. 138).

то должен был поддавать пар («на пець и льюще»); о присутствии людей свидетельствует и добавление в СлГр («мывшеся цѣлують переть и кланяються»).

Любопытна в анализируемых текстах попытка объяснения появления следов на рассыпанном в бане пепле: «Беси же злоумию ихъ смѣющеся, поропрѣщются в попелу томь и следъ свои показають на прельщение[129] имъ. Они же видѣвше то отходять, поведающе другъ другу, и то все проповѣданье сами ядять и пиют, ихже недостоит ни псомъ ясти». Н. М. Гальковский по этому поводу писал: «Замечательно, что благочестивый обличитель искренне верит, что в баню, истопленную для предков — покойников, кто-то приходил и оставлял следы; только он был убежден, что то были бесы, делавшие это в посмеяние и для пагубы маловерных»; здесь сказывается «двоеверие обличителя», потому что «он все-таки убежден, что бесы — навья могут есть и мыться в бане».[130]

В поздней рукописной традиции поучений против язычества также встречаются упоминания схожих с «мовью» обрядов, хотя само слово уже выходит из употребления. Так, например, в Сборнике 1754 г. (РГБ, Румянцевское собр., № 374, л. 259) имеется статья, посвященная суевериям, в которой обличаются люди, моющиеся в Великий четверг («в Великии четвертокъ <...> хмели палят, платия моютъ до солнца, и моются сами...»), а также те, которые в Ивановскую ночь «на травы [травою] парятся въ банехъ».[131]

В таком контексте несколько иначе, чем принято в научной традиции, выглядит и рассказ в начальной части «Повести временных лет» о том, как Андрей Первозванный был в Новгороде и «видѣвъ люди ту сущая, какъ ихъ обычай и како ся мыють и хвощутся, и удивися имъ...». Далее апостол идет через «Варягы» в Рим и рассказывает римлянам, что «видѣхъ банѣ древяны, и пережьгуть я велми, и съвлекутся, и будуть нази, и оболюются мытелью, и возмуть вѣникы, и начнуть хвостати ся, и того собѣ добьют, одва вылѣзуть [е]ле живы, и оболюются водою студеною, и тако оживут. И тако творять по вся дни, не мучими никым же, но сами ся мучать. И творят [мовенье][132] себѣ, а не мученье. И се слышавше дивляхуся».[133]

По мнению А. М. Панченко, рассказ отразил удивление «гостя-южанина», Псевдо-Андрея, которому почудилось в новгородском обычае отражение европейского движения флагеллантов («бичующихся»), «но „словене“ (летописца включая) разубедили его, а он разубедил и римлян».[134] Очевидно, разубедил справедливо, так как перед нами описание не христианской аскезы, а того же дохристианского обряда, что и в поучениях против язычества, — «мови», «мовенья». Здесь только акцент сделан не на общение с «миром мертвых», а на внешнюю сторону ритуала.

6. Севернорусская локализация «банной» традиции

Следует отметить преимущественно севернорусский характер летописных известий о языческом обряде «мовь». В рассказе «Повести временных лет» об апостоле Андрее важна новгородская локализация обряда; в договоре 907 г. об-

---

[129] Испр. по СлГр; в СлИЗ — «пролщение».

[130] Гальковский Н. Борьба христианства с остатками язычества... Т. 2. С. 93, 94.

[131] Там же.

[132] Испр. по Лавр. (ПСРЛ. Т. 1, вып. 1. Стб. 9). В Ипат. — «не мытву».

[133] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 7.

[134] Панченко А. М. Летописный рассказ об Андрее Первозванном и флагелланство // Панченко А. М. О русской истории и культуре. СПб., 2000. С. 408—409.

ратим внимание на северное (варяжское и новгородское) происхождение русских послов, заключавших соглашение (и отчасти купцов); а в повествовании о мести древлянам под 945 г. для нас существенным оказывается севернорусское (псковское) происхождение самой княгини Ольги.

Как заметил Д. К. Зеленин, и «в наши дни баня характерна для севернорусских. Южнорусские и белорусы моются не в банях, а в печах. Украинцы же вообще не особенно склонны к мытью».[135] Подробный анализ сведений о географическом распространении «банной» традиции у восточных славян был недавно предпринят А. А. Желтовым.[136] По мнению исследователя, «область возможного возникновения» этой традиции «включает бывшие Новгородскую, Псковскую и Смоленскую губернии, а также Карелию и Северную Белоруссию», а отсутствие бань у «южных восточнославянских групп свидетельствует о том, что „банная" традиция не характерна для изначальной общей культуры восточных славян».[137] На Русском Севере бани к XX в. распространены повсеместно лишь там, где происходила его новгородская колонизация; напротив, «в тех районах Севера, которые заселялись преимущественно выходцами из Ростово-Суздальской земли, до последнего времени сохранялась традиция мытья в печах».[138]

Севернорусское (псковско-новгородское) происхождение имеют и все списки поучений против язычества, в которых упоминается обряд «мовь». Рукопись РНБ, Софийское собр., № 1262, содержащая СлИЗ, по мнению Н. М. Каринского, относится к числу памятников, наиболее полно отразивших псковские диалектные особенности.[139] Запись XIV—XV вв. свидетельствует о том, что этот сборник был вложен священноиноком Труфаном Скиманом в пригородный новгородский монастырь — Видогощский Троицкий.[140] Сам сборник, подробно проанализированный А. И. Клибановым и названный им «Трифоновским», на наш взгляд, не без оснований связывался Б. А. Рыбаковым с псковско-новгородским движением стригольников.[141] СлГр известно в двух списках второй половины XV в. (ГИМ, Чудовское собр., № 270 и РНБ, НСРК, F.312), также имеющих несомненно псковское происхождение.[142] СлП содержится в единственном списке XVI в. (РНБ, ОСРК, Q.I.1012), причем рукопись была приобретена П. Д. Богдановым на Русском Севере («на Лексе»).[143] Наконец, рукопись XVI в., содержащая СГБ, где лишь упоминаются те, кто «навьмь мъвь творять» (РНБ, Софийское собр., № 1295), также бытовала в новгородских землях и сохранилась в библиотеке Софийского собора Новгорода.

Итак, с одной стороны, ранние летописные известия о «мови», с другой — распространение «банной» традиции в новое время, и с третьей — происхожде-

---

[135] Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография / Перевод с нем. К. Д. Цивиной. М., 1991. С. 283.

[136] Желтов А. А. Русская баня и старинный северный быт. С. 280—300.

[137] Там же. С. 284.

[138] Там же. С. 289.

[139] Каринский Н. М. Язык Пскова и его области в XV в. СПб., 1909. С. 129—139.

[140] См.: Бобров А. Г. Монастырские книжные центры Новгородской республики // Книжные центры Древней Руси: Севернорусские монастыри. СПб., 2001. С. 87—88.

[141] Клибанов А. И. Реформационные движения в России в XIV—первой половине XV в. М., 1960. С. 13—34 («Трифоновский сборник»); Рыбаков Б. А. Стригольники: Русские гуманисты XIV столетия. М., 1993. С. 153—166.

[142] О псковском происхождении Чудовского списка см.: Каринский Н. М. Язык Пскова... С. 96—109; о псковском происхождении списка НСРК см.: Бобров А. Г. Апокрифическое «Сказание Афродитиана...». С. 51—53.

[143] См.: Бычков И. А. Каталог собрания... Вып. 1. С. 105.

ние списков обличений языческого обряда в конце XIV—XVI вв. — все единодушно свидетельствует о севернорусской локализации изучаемого явления. Характерен в этой связи уже привлекавшийся исследователями для комментирования рассказа «Повести временных лет» об апостоле Андрее «банный анекдот» из «Истории Ливонии» Дионисия Фабрициуса (XVI в.). Автор повествует о якобы имевшем место случае в доминиканском монастыре в Фалькенау (Лифляндия) в XIII в.: иноки этой обители потребовали у папы увеличить им содержание за аскетическое изнурение плоти; прибывший из Рима посол убеждается, что монахи раз за разом в страшной жаре хлещутся прутьями, а затем обливаются ледяной водой. Монастырь добился увеличения содержания; «так северяне надули южанина».[144] По мнению Л. Мюллера, как за историей о монастыре Фалькенау, так и за рассказом «Повести временных лет» о посещении Новгорода апостолом Андреем, «стоит севернорусский анекдот, в котором высмеиваются южане, неправильно интерпретирующие северный обряд».[145]

А. А. Желтов задался справедливым вопросом: «с какой культурой ее («банную» традицию. — *А. Б.*) нужно связывать — финно-угорской или славянской?».[146] По мнению исследователя, имеются доводы в пользу обеих точек зрения, но сам он, похоже, склоняется больше к гипотезе о возникновении парной бани в конце I тыс. н. э. у славян — кривичей и ильменских словен. На наш взгляд, «банная» традиция восходит к значительно более древним временам и не может связываться с тем или иным современным этносом: она отражает архаичные шаманские культы, бытовавшие ранее повсеместно в северных районах Евразии и Америки (см. подробнее далее).

7. Некоторые характерные черты «мови»

Что же представлял собой языческий обряд, совершавшийся в бане и называемый «мовь»? Древнерусские источники дают нам об этом весьма скудную информацию, но его отдельные характерные черты могут быть все же выявлены.

Судя по тому, что в «Повести временных лет» говорится «да творят *им* мовь» (907 г.), а древлянам Ольга «*повелѣ*» «мовь створити», для совершения этого обряда необходима была некая его организация. Очевидно, что действие в рамках этого обряда обозначалось глаголом «мыти (ся)» (так, например, о древлянах в описании второй мести Ольги говорится: «начаша ся мыти»; в СлИЗ организаторы «мови» «велят» покойникам «мытися» и т. д.). Напомню, что существительное «мовь» (*movь) — это бессуффиксальное имя с основой на -ĭ-, производное от *myti (sę)»).[147]

Далее следует отметить использование в рамках обряда неких веществ, главным образом растительного происхождения, включая обливание неведомой «мытелью» (Ипат.)[148] (согласно Лавр., новгородцы обливаются не менее зага-

---

[144] Панченко А. М. Летописный рассказ... С. 407.

[145] Мюллер Л. Древнерусская легенда о хождении апостола Андрея в Киев и Новгород // Мюллер Л. Понять Россию: Историко-культурные исследования. М., 2000. С. 192.

[146] Желтов А. А. Русская баня и старинный северный быт. С. 284.

[147] Этимологический словарь славянских языков... Вып. 20. С. 89.

[148] По мнению авторов «Словаря русского языка XI—XVII вв.», «мытель» — это «навар душистых трав, употребляемый для мытья» (Словарь русского языка XI—XVII вв. Вып. 9 (М). С. 335). В других древнерусских текстах это слово не встречается.

дочным «квасом усняным»).[149] При мытье в бане использовались также какие-то «травы» (в Ивановскую ночь люди «на травы [травою] парятся въ банехъ»),[150] что подтверждается и этнографическими севернорусскими материалами, согласно которым в рамках купальского ритуала его участники «обязательно парились в бане <...>, для этого готовили специальные веники, в которые вставляли разные цветы и травы, особенно Иван-да-Марью».[151] В некоторых районах Финляндии, а также повсеместно у води, на южном берегу Финского залива, накануне Иванова дня (в ночь на Юханнуса) в бане парились непременно с цветочным веником, в который входил «иванов цветок» (Melampyrum nemorosum), и гадали, стремясь узнать будущее.[152]

Применялось при мытье в бане и какое-то особое ритуальное «мыло». В «Стоглаве» (Глава 41) описывается сохранившийся до середины XVI в. обычай приносить в церковь мыло: «Вопрос 3. Да на освящение церкви миряне приносятъ мыла и велятъ священикомъ держати до шести недѣль. И о томъ отвѣтъ. Впредь священникомъ на освящение церкви отъ мирянъ мыла не приимати и на престолѣ до шести недѣль не держати. Аще ли который священникъ дерзнетъ таковая творити, и тому быти во отлучении по священнымъ правиломъ».[153] «Шесть недель» здесь — это время, которое умершие, по народным представлениям, ходят «по земле».[154] Связь мыла с мытьем, а следовательно, и с баней, в данном случае достаточно очевидна. В. И. Даль записал поверье, что «мыло за пазухой спасает от порчи»,[155] а в современных новгородских говорах зафиксирована поговорка «Отдай и мылом не мойся» («О необходимости без промедления, возражения внести плату за что-л. или отдать долг»),[156] в которой сохранен, думается, оттенок «магической» семантики «мыла»: имеется в виду, что бесполезно пытаться не вернуть что-то даже «волшебным» способом (ср.: «и к гадалке не ходи»). Более того, в одном из обличений язычества говорится, что некоторые «мужи и жены безумнии волхвуют над мертвым телом <...> и мылом мертвечим да моются»,[157] что прямо свидетельствует о связи этого «мыла» с погребальной обрядностью.[158]

---

[149] Согласно И. И. Срезневскому, «усняный» вообще значит «кожаный», но в данном контексте лексикограф не смог предложить объяснения семантики слова и поставил вопросительный знак (Срезневский. Материалы. Т. 3. Стб. 1268). По мнению А. М. Панченко, «квас усняный» — это сыворотка, употребляемая и доныне при обработке кож, а может, и щелок (Панченко А. М. Летописный рассказ об Андрее Первозванном... С. 403—404).

[150] Гальковский Н. Борьба христианства с остатками язычества. Т. 2. С. 93, 94.

[151] Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов: XIX—начало XX в. М., 1979. С. 245, ср. с. 259. В русской народной традиции основной купальский цветок — это не папоротник, а «Иван-да-Марья», «Иван-чай», «Иван-трава». В некоторых местах в ночь на Ивана Купалу хозяйки окуривали Иванской травой скотину, а также больных людей (Там же. С. 238). «Иван-травой», согласно В. И. Далю, назывались различные растения, в том числе «кипрей, копорский-чай, скрыпун, кипер? курильский чай? дикая конопля, молочай? сорочьи-глаза? плакун?» (Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. СПб.; М., 1881. Т. 2: И—О. С. 5). По народным поверьям, в купальскую ночь расцветают папоротник и конопля; с этими цветками можно «всюду пройти и все взять» (Усачева В. В. Конопля // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. / Под ред. Н. И. Толстого. М., 1999. Т. 2: Д—К (Крошки). С. 587).

[152] Шлыгина Н. В. Финны // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Конец XIX—начало XX в. Летне-осенние праздники. М., 1978. С. 110.

[153] Стоглав. С. 106.

[154] Кремлева И. А. Похоронно-поминальные обычаи и обряды. С. 678.

[155] Даль В. Толковый словарь... Т. 2. С. 364.

[156] Новгородский областной словарь. Новгород, 1994. Вып. 5: Л—Напол. С. 116.

[157] Гальковский Н. Борьба христианства с остатками язычества... Т. 2. С. 115.

[158] Ср.: «Мертвячье мыло. Мыло, оставшееся после обмывания покойника. Больные лихорадкой моются мертвячьим мылом. Черепов. Новг., 1910» (Словарь русских народных говоров. Л., 1983. Вып. 19: Мутаситься—Накучить. С. 55).

Вообще характерной чертой обряда «мовь» представляется осуществляемое в его рамках общение «мира живых» с «миром мертвых» (или «миром духов»). Если в древнерусских поучениях против язычества («навѣмъ мовъ творять») и в рассказе о «второй» мести Ольги древлянам этот аспект обряда представляется очевидным, то в описании бани, виденной Андреем Первозванным, он проявлен имплицитно: здесь говорится о новгородцах, что они во время мытья сначала становятся «еле живы», а после обливания холодной водой «и тако оживут». Об этой же связи «мови» со смертью безусловно свидетельствуют и приведенные выше этнографические материалы («баня для мертвых»). В то же время языческий обряд «мовь», очевидно, был связан не только с похоронно-поминальными обычаями, но со всем комплексом «переходных обрядов», в которых «духи предков» могли выполнять функцию «волшебных помощников» (по В. Я. Проппу) или же помогать гадающему узнать будущее.

Возвращаясь к известиям о «мови» в «Повести временных лет», заметим, что, согласно этому памятнику, русские князья Олег (907 г.) и Ольга (945 г.), видимо, «переклюкали» своих противников. В первом случае греки, скорее всего, сразу не поняли, что Олег Вещий добивался в результате своего победоносного похода не просто традиционного для византийского дипломатического этикета права на почетный прием послов и купцов, а именно разрешения для Руси совершать свои языческие обряды в пригороде «св. Мамы» столицы Византийской империи. Не случайно сразу после описания похода 907 г. летописец замечает: «И прозваша Олга Вѣщии, бяху бо людье погани и невѣгласи»,[159] а в текстах последующих договоров Руси с греками пункта о «творении мови» уже нет.

«Первая» месть княгини Ольги, как известно, завершившаяся погребением древлянских послов в ладье, — это «загадка, не разгаданная сватами и потому повлекшая за собою их смерть».[160] Как отметил Д. С. Лихачев, описание «первой» мести Ольги перекликается с описанием похода Олега 907 г.: «Двойной смысл имеет и само передвижение посуху в ладьях: с одной стороны, это знак величайшей силы, знак гордости (ср. ладьи Олега, двигавшиеся посуху к стенам Царьграда), с другой — это, очевидно, знак смерти».[161] Вслед за Д. С. Лихачевым отмечает родство описаний хитрости русских князей и М. Н. Виролайнен: «Олег и Ольга не случайно пользуются сходными средствами: бегущие посуху корабли Олега и ладья, которой Ольга губит древлян, напоминают друг друга и являются вариантами фольклорного летучего корабля, с помощью которого герой воюет тридевятое царство».[162] Именно поэтому и «вторая» месть Ольги, повелевшей новым древлянским послам-сватам «мовь створити», также может рассматриваться как отсылка к рассказу о походе Олега, включившего в договор с греками пункт «да творят им мовь, елико хотят»: прямой смысл предложения княгини «мовь створити» — это оказание почести, предусмотренной международным дипломатическим этикетом. Но, как и Олег, княгиня Ольга говорит на «сокровенном» языке; оба они, как показала М. Н. Виролайнен, воплощают в себе «магическую силу варягов»[163] (или, скажем иначе, «волшебников Севера»). За византийским «банным» этикетно-дипломатическим увеселением явственно просвечивает североевропейская языческая «изнанка»: княгиня Ольга обманула древлянских послов, подменив ожидаемый ими свадебный «обряд

---

[159] ПСРЛ. Т. 1, вып. 1. Стб. 32.

[160] Лихачев Д. С. Русские летописи... С. 135.

[161] Там же. С. 133.

[162] Виролайнен М. Н. Автор текста истории: Сюжетообразование в летописи // Автор и текст: Сб. статей / Под ред. В. М. Марковича и В. Шмида. СПб., 1996. С. 45.

[163] Там же. С. 41—46.

перехода» на другой — погребальный («метафоричность свадебной обрядности оказалась надстроенной еще одной метафоричностью — похорон»[164]).

Итак, древнерусская «мовь», насколько мы можем судить по дошедшим до нас весьма скудным древнерусским археологическим материалам, а также по книжным и фольклорным текстам, — это специально организованный языческий обряд, распространенный главным образом на Русском Севере, совершавшийся в топившихся по-черному парных банях с применением различных ароматических веществ растительного происхождения и, в той или иной степени, связанный с общением его участников с «миром духов» и путешествием в «тридевятое царство».

8. «Банный» языческий обряд (материал для сопоставления)

Проведенное исследование позволило установить, что древнерусские книжники (как летописцы, так и авторы обличений язычества) начиная приблизительно с XV в. постепенно перестают понимать значение словосочетания «*творити мовь*». Материалы, привлеченные для сопоставительного анализа, позволили предположить, что данное выражение означало «*совершать языческий обряд в бане*». Этот факт должен быть сопоставлен с устоявшимся представлением исследователей, что христианизация сельской Руси датируется XV в., «когда жили первые святые из крестьян и когда крестьянство стало размечать сельскохозяйственный цикл по церковному календарю»,[165] и что «христианизация деревни — дело не XI и XII вв., а XV и XVI, даже XVII в.».[166] Очевидно, языческий обряд «мовь» к этому времени оказался вытесненным на окраины Руси, перестал быть общеизвестным, сохранился лишь в «пережиточных» формах.

Насколько уникален этот обряд? В поисках параллелей к древнерусской «мови» мы должны напомнить два наиболее известных и подробных описания «банного» ритуала (обряда «парения в бане») в других этнических традициях.

В описании обрядов и обычаев скифов греческий историк V в. до н. э. Геродот писал в четвертой книге своей «Истории»: 73. ... (Когда умирают скифы), «то ближайшие родственники кладут тело на повозку и возят по всей округе к друзьям. Все друзья принимают покойника и устраивают сопровождающим угощение, причем подносят и покойнику отведать тех же яств, что и остальным. Простых людей возят таким образом по округе сорок дней, а затем предают погребению. После похорон скифы очищают себя следующим образом: сперва умащают, а затем промывают голову, а тело [очищают паровой баней], поступая так: устанавливают три жерди, верхними концами наклоненные друг к другу, и обтягивают их затем шерстяным войлоком; потом стягивают войлок как можно плотнее и бросают в чан, поставленный посреди юрты, раскаленные докрасна камни.

...75. Взяв <...> конопляное семя, скифы подлезают под войлочную юрту и затем бросают его на раскаленные камни. От этого поднимается такой сильный дым и пар, что никакая эллинская паровая баня не сравнится с такой баней. Наслаждаясь ею, скифы громко вопят от удовольствия. Это парение служит им вместо бани, так как водой они вовсе не моются».[167]

---

[164] Лихачев Д. С. Русские летописи... С. 137.

[165] Левин И в. «Двоеверие» и народная религия. С. 264. Ив. Левин ссылается в этой связи на: Власов В. Г. Христианизация русских крестьян // Сов. этнография. 1988. № 3. С. 12—15.

[166] Аничков Е. В. Язычество и Древняя Русь. СПб., 1914. С. 306.

[167] Геродот. История в девяти книгах / Перевод и примеч. Г. А. Стратановского. Л., 1972. С. 205.

Ритуальный характер скифской «парной бани» и ее связь с поминальной обрядностью подтверждаются тем обстоятельством, что совершается она, согласно Геродоту, для «очищения» после похорон, через сорок дней после смерти. Как отметил в своем комментарии Г. А. Стратановский, «изображенный здесь обычай являлся частью культового обряда. Сжигаемые в юрте стебли конопли производили дым, вызывавший опьянение. Находившиеся в юрте люди (и среди них шаманы) приходили в экстаз. „Вопли от удовольствия" — это, вероятно, песни шаманов, содержанием которых было нисхождение душ в подземное царство».[168]

Другое классическое описание обрядовой бани-парильни известно этнографам со слов индейского (дакотского) вождя и шамана по имени Черный Лось (1863—1950).[169] Согласно этому описанию обряда *инипи*, каркас бани-парильни строится из ивовых прутьев, которые обтягиваются бизоньими шкурами; далее «в центре делается небольшое углубление, куда кладутся камни, нагретые в костре <...> Когда предводитель обряда спрыскивает их водой — поднимается пар, и вскоре воздух в палатке сильно разогревается, наполняясь ароматом пахучей полыни, устилающей пол».[170] Отметим, что и само спрыскивание камней делается «стеблем полыни, ароматной травы, чтобы пар благоухал», а во время обряда неоднократно выкуривается священная трубка и сжигается «ароматная трава».

Черный Лось говорил, что «мы <...> оставляем позади, в *инипи*, всю скверну, дабы жить по воле Великого Духа и познать нечто из реального мира Духа, лежащего за пределами этого мира». По его свидетельству, «обряд *инипи* высоко священен и применяется перед всяким значительным предприятием, для которого мы желаем очиститься или обрести силу. Много зим назад наши мужи, а часто и жены, совершали *инипи* ежедневно, а иногда и по нескольку раз в день».[171] Ритуальные парильни (паровые бани) характерны и для других этнических групп коренного населения Америки.[172]

Хронологическая и территориальная дистанция между народами, населявшими Северное Причерноморье 25 веков назад и Северную Америку один век назад, огромна. Но сходство описаний «парной бани» у скифов и индейцев почти полное: совпадают все основные конструктивные элементы (жерди или пру-

---

[168] Стратановский Г. А. Примечания // Геродот. История в девяти книгах. Л., 1972. С. 521. Сходный обряд с использованием дыма неких растений описывает Геродот в первой книге своей «Истории» и у массагетов («иные считают их также скифским племенем»): 202... «Собравшись толпой в одно место, массагеты зажигают костер и затем усаживаются вокруг и бросают эти плоды в огонь. От запаха сжигаемого плода они приходят в состояние опьянения, подобно тому как эллины пьянеют от вина. Чем больше плодов они бросают в огонь, тем сильнее их охватывает опьянение; пока наконец они не вскакивают, пускаются в пляс и начинают петь песни» (Геродот. История в девяти книгах. С. 75). Согласно Г. А. Стратановскому, здесь «идет речь об изготовлении опьяняющего напитка „хаома"» (Стратановский Г. А. Примечания. С. 508), однако у Геродота говорится именно о дыме, а не о напитке.

[169] Священная трубка: Рассказ Черного Лося о семи обрядах оглала-сиу, записанный и подготовленный к печати Джозефом Эйпсом Брауном // Откровение Черного Лося / Сост. А. В. Ващенко; Перевод с англ. А. В. Ващенко, А. А. Знаменского. М., 1997. С. 367—381 (глава «Инипи. Обряд очищения»). Первое изд.: The Sacred Pipe. Black Elk's Account of the Seven Rites of the Oglala Sioux / Recorded & Edited by Joseph Epes Brown. Norman and London: Univ. of Oklahoma Press, 1953.

[170] Браун Дж. Эйпс. Духовное наследие американских индейцев // Откровение Черного Лося. С. 531. Первое изд.: Brown Joseph Epes. The Spiritual Legacy of the American Indian. Lebanon, Pennsylvania, 1964 (May).

[171] Священная трубка... С. 381.

[172] Березкин Ю. Е., Тишков В. А., Истомин А. А. Индейцы // Народы и религии мира: Энциклопедия / Гл. ред. В. А. Тишков. М., 1999. С. 185, 188.

тья, обтянутые плотным материалом — шерстяным войлоком или бизоньими шкурами; раскаленные камни в центре; сжигание ароматной травы — конопли или полыни — и вдыхание ее дыма). Похожим оказывается и результат совершения обряда — достижение состояния «магического экстаза», сверхчувственного трансперсонального восприятия мира.

Можно привести многочисленные параллели к древнерусскому ритуальному мытью-паренью из территориально и хронологически более близких традиций, чем скифская и индейская (например, описанная А. С. Сидоровым парная баня у коми-зырян, в которой производилось «колдовское лечение»,[173] упоминавшаяся выше парная баня у финнов и води в ночь на Юханнуса, связанная с гаданием о судьбе, и т. д.). Важно другое: древнерусская «мовь» является частью универсальной религиозно-магической традиции, присущей различным народам.

Вообще, согласно М. М. Маковскому, символика «омовения» родственна во всех индоевропейских языках: «В результате культового омовения (как в водоемах, так и в специально приготовленной жидкости, настоенной на травах) происходило физическое и духовное возрождение <...> Омовение в культовом смысле могло быть связано с религиозным экстазом».[174] Заметим, однако, что языческая древнерусская «мовь» должна рассматриваться в ряду обрядов, определяемых не только и даже не столько «омовением» (обливанием), сколько «парением» (потением), нагреванием воды с помощью раскаленных камней[175] и вдыханием дыма сжигаемых растений.[176] Этот обряд был известен во многих архаических традициях, в которых «магический жар» был непосредственно связан с достижением экстатического «состояния умерших и духов».[177]

9. Обсуждение и выводы

Почти полное отсутствие обнаруженных археологами бань в древнерусских поселениях позволяет задуматься о рассмотренных выше скифско-индейских параллелях к древнерусской «мови» — ведь от такого обряда оставались на земле лишь кострище и ямы от кольев, не считая самих рассказов о видениях и о путешествии души «на тот свет» и обратно.[178] Именно такие следы совершения

---

[173] См.: Сидоров А. С. Знахарство, колдовство и порча у народа Коми: Материалы по психологии колдовства. СПб., 1997. С. 95—98, 160—163.

[174] Маковский М. М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках: Образ мира и миры образов. М., 1996. С. 249.

[175] А. А. Желтов отметил, что в конце XIX в. в Вологодской губ. «с помощью раскаленных камней варили также овсяный или пшеничный кисель для поминальной трапезы, что свидетельствует о большой древности подобного способа приготовления пищи, так как именно поминальные обряды сохраняют наибольшее число архаичных особенностей <...> Кипячение воды и приготовление пищи с помощью раскаленных камней единственно возможный способ при употреблении берестяных и деревянных емкостей, так как их на огонь не поставишь. При наличии глиняной посуды он уже неактуален, но глиняная посуда существовала еще во времена неолита (VI—III тыс. до н. э.). Это наводит на мысль, что способ нагрева воды камнями должен был возникнуть по крайней мере еще в мезолите. Известен он был не только на Русском Севере, но и в других странах и на других континентах, например у некоторых племен Северной Америки» (Желтов А. А. Русская баня и старинный северный быт. С. 294—295).

[176] См.: Плотникова А. А. Дым // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. / Под ред. Н. И. Толстого. М., 1999. Т. 2: Д—К (Крошки). С. 168—170.

[177] См.: Элиаде М. Шаманизм: Архаические техники экстаза. Киев, 2000. С. 437—439.

[178] Ср. в восточнославянском фольклоре жанр «обмираний» (Толстой Н. И. О жанре «обмирания» (посещения того света) // Толстой Н. И. Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 458—460).

языческих обрядов археологи обнаруживают на так называемых болотных городищах, известных «во многих регионах восточнославянского расселения, в том числе в земле смоленских кривичей, на Псковщине, в Припятском полесье и других местах».[179] Такие святилища устраивались на небольших естественных (реже — насыпных) островках округлой в плане формы, диаметром от 14 до 30 м, среди лесов и болот, и датируются второй половиной I тыс. н. э. (или VIII—X вв.).[180] Б. А. Рыбаков отметил, что «болотные городища создавались как святилища, но только для таких молений, которые не сопровождались ни жертвоприношениями, ни поеданием жертвенной пищи или приготовлением жертвенного пива». По мнению исследователя, городища не являлись «требищами», т. е. «местами потребления священной еды и питья, от чего должны были остаться вещественные следы (глиняная посуда, ножи, кости животных и т. п.). Единственное, что прослежено на болотных городищах, — это следы костров, иногда каменные вымостки, следы деревянных конструкций...».[181] Почти полное отсутствие на святилищах такого рода культурного слоя и вещевого материала, их «безжизненность» представляют собой некую загадку. Б. А. Рыбаков высказал мысль, что они были связаны с культом воды и подводно-подземным «нижним миром», посвящались хозяину этого мира — ящеру и предназначались для ритуального утопления жертв в болоте.[182]

Конечно, это всего лишь догадка; позволим себе в ответ на нее высказать и свою версию. На наш взгляд, «исчезнувшие» в древнерусских городах ритуальные бани вполне могли находиться на таких святилищах: об этом говорят и характер артефактов (кострища, камни, деревянные конструкции), и многочисленность «болотных городищ» (их число уже измеряется сотнями, но можно представить себе, сколько памятников пока не выявлено), и близость ареалов распространения «болотных городищ» и «банной» традиции,[183] и существование прямых параллелей в описаниях обрядов других этносов. Напомним, что в процитированной выше народной песне прямо говорилось: «*На болоте баня срублена, / По сырому бору катана*, / На лютых зверях вожена, / На проклятом месте ставлена».[184] Не на этих ли загадочных «болотных городищах» «творили мовь» древнерусские язычники? Во всяком случае, имеющиеся материалы уже позволяют поставить этот вопрос.

Итак, согласно древнерусским поучениям против язычества и этнографическим материалам, упомянутая в летописях «мовь» является не самой баней, как думали многие книжники начиная с XV в. и ученые нового времени, а дохристианским обрядом, в ней совершаемым, в ходе которого происходило общение «мира живых» с «миром духов», включая, возможно, нисхождение в «подземное царство» — «нижний мир» древних шаманских культур. Этот обряд был широко распространен в самых разных архаических традициях, и Древняя Русь не была здесь исключением.

---

[179] Седов В В Восточные славяне в VI—XIII вв М , 1982 С 261 (Сер «Археология СССР»)

[180] Там же С 262

[181] Рыбаков Б А Язычество Древней Руси М , 1988 С 150

[182] Там же С 152—155

[183] Если «болотные городища» распространены главным образом в земле смоленских кривичей, на Псковщине и в северной Белоруссии, то ареал «банной» традиции, сложившийся к началу XX в , согласно наблюдению А А Желтова, «включает территории, где в древности обитали две группы восточных славян — кривичи и словене новгородские, а также области, заселенные ими впоследствии» (Желтов А А Русская баня и старинный северный быт С 288)

[184] Путилов Б Древняя Русь в лицах С 32

Н. И. МИЛЮТЕНКО

История сложения Паримийного чтения Борису и Глебу

1. Вводные замечания

Борис и Глеб, сыновья Владимира, крестившего Русь, были убиты своим старшим двоюродным братом Святополком в 1015 г. Именно они стали первыми русскими святыми, затмив в сознании людей своего великого отца. Святость Владимира не признавали не столько греческие иерархи, сколько его соотечественники,[1] почитание его святых сыновей к концу XI в. было повсеместным на Руси. Ко времени торжественного перенесения мощей Бориса и Глеба в новый каменный храм в Вышгороде (1115 г.) сложился целый цикл посвященных им произведений: летописная повесть об убиении братьев, два больших жития (Анонимное сказание и «Чтение» Нестора), краткие проложные жития, церковные службы и Паримийное чтение, предмет настоящего исследования.

Паримии — это тексты преимущественно из Ветхого Завета, читавшиеся на вечерне в большие праздники и ежедневно в дни Великого поста. Существовали общие чтения мученикам, святителям и преподобным, если им не были установлены отдельные паримии. На Руси пользовались переводом греческого Паримийника, но очень рано стали составлять самостоятельные подборки для русских святых. Одной из первых были паримии Борису и Глебу.

Существовало два варианта чтений святым братьям. Первый сохранился в древнейшем списке 1271 г. (РНБ, Q.п.1.13, Захарьинский паримийник). Паримия составлена из 3 чтений: Быт. 4:8—15; Притч. 3:34—35, 4:1—22; 1 Ин. 4:20—21, 5:1—6. Все тексты взяты не из четьих или толковых книг, а из Паримийника и оформлены соответствующими ссылками:

«Чтение 1. Ищи въ вторникъ 2 недели поста вечерни 1. Отъ Бытия чтение. „Рече Каинъ къ Авелю, брату своему...“.

Чтение 2 от Приточь. „Господь гордымъ противить ся, съмѣрен...“. Ищи сеи въ понедельникъ 2 недели поста, ту же вечерню 2.

Чтение 3-ю, писана: 3 паремия Иоанну Богослову. „Възлюблении, аще къто речеть, яко: «Люблю Бога, а брата ненавижю...»“. Ищи септября въ 26».

Второй вариант паримий встречается в составе служб Борису и Глебу и известен по спискам начиная с XIV в. (РНБ, Соф. 429). Они состояли из Быт. 4:8—15; Ис. 43: 9—14; Прем. 4:7—15.

---

[1] В «Повести временных лет» летописец жалуется под 1015 г.: «Мы же, крьстьяне суще, не въздаемъ почестья противу оного (Владимира) възданью <...> видя бо Богъ тщание наше къ нему, прославилъ бы и» (БЛДР. СПб., 1997. Т. 1. С. 174). К тому же призывает Иаков Мних в «Памяти и похвале Владимиру»: «Не дивимся, възлюблѣнии, аще чюдесъ не творить по смерти, мнози бо святии праведнѣи не свориша чюдесъ, но святи суть» (Там же. С. 320—322).

© Н. И. Милютенко, 2004

Первый вариант отличается более тщательным подбором. Первое чтение — это рассказ о первом братоубийце, Каине. Фрагмент оканчивается угрозой семикратного отмщения тому, кто попытается убить Каина. Второе чтение начинается со стиха «Господь гордымъ противить ся, смиреннымъ даеть благодать» и продолжается поучением сыну (Притч. 4:1—22). Противопоставление мудрых нечестивым — основная тема этого отрывка. Третье чтение содержит цитату из 1 Послания Иоанна, входящую почти во все памятники Борисоглебского цикла: «Иже рече: „Бога люблю", а брата ненавидить, ложь есть» (1 Ин. 4:20—21). 1—6-й стихи 5-й главы Послания Иоанна также посвящены теме Божией любви. Второй вариант библейских паримийных чтений составлен из рассказа о Каине и Авеле и двух обычных паримий, положенных мученикам (Ис. 43:9—14 и Прем. 4:7—14).

В XVII в. установился современный вид паримий Борису и Глебу. Это не индивидуальная подборка, а канонические ветхозаветные чтения, положенные мученикам.[2]

Помимо обычных библейских паримий Борису и Глебу были так называемые исторические паримии (термин Л. С. Соболевой). В этом памятнике примерно равный объем занимают оригинальный рассказ о событиях 1015—1019 гг. и цитаты из Ветхого и Нового Заветов в соединении с пересказами истории библейских персонажей. Содержательная часть «исторических» паримий посвящена не мученичеству Бориса и Глеба, а двум эпизодам войны Ярослава со Святополком: сборам в поход в Новгороде в 1015 г. и Альтской битве 1019 г. Рассказы о новгородских событиях и Альтской битве, упоминание об убийстве Святослава Древлянского и связанное с ним рассуждение о праведных и злых правителях почти в том же виде читаются в «Повести временных лет». Древнейший список «исторических» паримий датируется XIV в. Это дополнительная тетрадка, подшитая к основному тому уже упоминавшегося Захарьинского паримийника 1271 г.

Во фрагментах, совпадающих с «Повестью временных лет», источники библейских текстов были определены А. А. Шахматовым. Он же впервые выделил в паримийном рассказе о смерти Святополка обширную цитату из Хроники Георгия Амартола.[3] Л. С. Соболева в своем обстоятельном исследовании определила остальные библейские тексты и указала, что все они, кроме трех, заимствованы из Паримийника. Однако она не обратила внимания на то, что рассказы о ветхозаветных Каине и Ламехе основаны тоже на Хронике Амартола,[4] а фрагмент об Авимелехе, вероятнее всего, на Хронографе по великому изложению.

Включение в богослужебную книгу, составленную сплошь из отрывков Писания, оригинального текста, посвященного местным святым, — уникальный случай в истории средневековой литературы. Неудивительно, что «исторические» паримии Борису и Глебу привлекали неизменное внимание исследователей.

2. Состав «исторических» паримий и их источники

Л. С. Соболева выделила три редакции «исторических» паримий. Краткая (древнейший список XIV в. в составе Захарьинского паримийника РНБ,

---

[2] Соболева Л. С. Исторические паремии Борису и Глебу — малоизученный памятник Киевской Руси: Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. Л., 1981.

[3] Шахматов А. А. Повесть временных лет. Пг., 1916. С. 177—178, 184—185.

[4] Они определены Н. Н. Невзоровой, см. наст. том, с. 428—452.

Q.п.1.13, 1271 г.); Пространная (древнейший список XIV в. РНБ, Q.п.1.14); Дополненная (лучший список ГИМ, Муз. 254, XVI в.). Древнейший вид паримии, по мнению исследовательницы, сохранился в списке 1550 г. (Особая редакция, РГБ, Унд. 1271).[5]

Я не согласна с исследовательницей, что именно Унд. лучше всего сохранила древнейший вид «исторических» паримий. Речь Ярослава, где ярче всего звучит тема отмщения братоубийце, примерно в том же виде читается и в Q.п.1.13, и в Q.п.1.14. В Унд., как мы увидим далее, уже присутствует ряд вторичных чтений, присущих всем другим редакциям. Что же касается отличий редакции Q.п.1.13 от Q.п.1.14, то здесь налицо явные дефекты протографа Захарьинского паримийника, повторенные во всех сделанных с него списках. В Первом чтении пропущено окончание цитаты из 1 Ин. 4:20—21; во Втором чтении пропущены слова Бориса и Глеба, обращенные к Святополку.

Текст «исторических» паримий в их настоящем виде не отличается цельностью. Это композиция разнородных элементов, где присутствуют и повторы, и нарушения логики изложения.

«Исторические» паримии разделены на три части и в рукописях часто так и названы «Святую мученику Бориса и Глеба чтения 3». Заголовок «От Бытия чтение» предпослан каждой части, хотя в тексте есть всего две точные цитаты из книги Бытия. Первая входит во Второе чтение, в сравнение Ярослава с Авраамом, освободившим своего племянника Лота из плена (Быт. 14:14—16, *Нед. Свв. Отец* — здесь и далее курсивом указан день, когда читается библейский текст на вечерне). Вторая включена в Третье чтение («Рече Ламехъ своима женама...», Быт. 4:23—24, *Ср. 2 нед. В. пост*). Там же Святополк дважды сравнивается с Каином, но текст основан на Хронике Амартола, а не на Паримийнике.

Все Первое чтение составлено из Притчей Соломона с добавлением цитаты из Послания Иоанна: Притч. 17:17—19, 22—24, 26 (*Пятн. 5 нед. В. пост.*); 1 Ин. 4:20—21 (память *Иоанна Богослова, 26 сент. и 8 мая*); Притч. 12:9—10 (*Вт. 4 нед. В. пост.*); Притч. 18:3 (*Пятн. 5 нед. В. пост.*). Поэтому в некоторых поздних паримийниках заглавие исправляли на «Отъ Приточь чтение».[6] Это не просто ветхозаветная паримия, так как в ней уже есть упоминание о Святополке. В связи с ним и приведена цитата из Послания Иоанна: «О, лютѣ душе твоеи, понеже „съвѣтъ зълъ съвѣщаша“ (Ис. 3:9) на правьдивую своею братью. Рекъ тако: „Избью братию свою всю, и *буду* единъ *властель въ Руси*“. А не вѣдыи, яко мечь Божии острить ся на нь, не помянувъ слова Иоана Богословца, обличающа его: „Възлюблении, аще кто речеть: «Бога люблю, а брата своего ненавижю», ложь есть“». Этот текст как нельзя лучше соответствует истории свв. братьев, он входит в библейские паримии Борису и Глебу и часто цитируется в житиях. Слова Святополка — перефразировка речи князя из рассказа об убийстве Святослава Древлянского: «И нача помышляти, яко: „Избью братию свою, и *приму власть Русьскую* единъ“. Помысли высокоумиемь своим, не вѣды, яко: „Богъ даеть власть... (Дан. 4:21)“». Этот фрагмент включен в Третье чтение и в том же виде читается в статье 6523 (1015) г. «Повести временных лет» (см. ниже). Чтения на пятницу 6-й недели Великого поста, как показала Н. Н. Невзорова, переделаны и переосмыслены, чтобы лучше раскрыть тему возмездия братоубийце. Библейские и русские тексты неразрывно связаны друг с другом, и нельзя видеть в них случайное механическое соединение.

---

[5] Соболева Л. С. Исторические паремии Борису и Глебу — малоизученный памятник Киевской Руси: Дисс. ... канд. филол. наук // НБ ЛГУ. Л., 1981. С. 31—35, 121—130.

[6] Там же. С. 30.

Во Втором чтении говорится о сборах Ярослава в поход на Святополка, в связи с этим кратко упоминается гибель Бориса и Глеба. Во всех летописях подробно рассказывается о конфликте Ярослава с новгородцами. Горожане поссорились с варягами, нанятыми Ярославом для борьбы со своим отцом, князем Владимиром, и перебили их. Князь в отместку перебил новгородцев. Узнав о смерти отца и гибели братьев, он собирает вече, где рассказывает новгородцам о событиях в Киеве и просит их помощи. Второе чтение начинает рассказ сразу с веча. Объясняя, почему Ярослав затеял переговоры с собственными горожанами, составитель кратко замечает: «Бѣ бо и самъ о тъи чинъ рагозенъ с новогородцы, и не хотяху ему помогати на Святополка».

Рассказ о вече почти дословно совпадает с «Повестью временных лет», за исключением нескольких сокращений и повторов. Решение горожан помочь князю в паримии объясняется текстом из Послания апостола Павла к римлянам: «Братия! Бога боите ся, а князя чьтите...» (Рим. 13:4). В летописях его нет. Это первая цитата, отсутствующая в Паримийнике. Она взята, очевидно, из Апостола Апракос (*Суб. 7 нед. по Пятидсятнице*). В дальнейшем изложении тоже есть и добавления, и пропуски.

Обширное сравнение князя с ветхозаветным Авраамом читается в Паримии после слов «И събра Ярославъ варягъ тысящу, а прочихъ вои 40 тысящь, и поиде на Святополка...». В «Повести временных лет» его нет, там сразу следует молитва Ярослава. Библейский рассказ о том, как Авраам освободил своего племянника Лота, захваченного эламским царем, приведен полностью (Быт. 14:14—16, *Нед. Свв. Отец*), только 15-й стих незначительно сокращен. Однако, вопреки каноническому тексту, Лот в 16-м стихе назван не племянником, а шурином Авраама. Это объяснено цитатой из Речи Философа («Повесть временных лет», 6494 г.): «И бѣ Авраму Лотъ сыновѣць и шюринъ, Аврамъ бо бяше повязь братьню дщерь Ароновню Саръру». Представляется маловероятным, чтобы, списывая текст из Паримийника, автор самостоятельно поправил Священное Писание, пусть и по такому авторитетному источнику, как летопись. Такие же вставки в канонический библейский текст, посвященные Сарре и Лоту, есть еще только в «Прибавлении к Палее» (Полная хронографическая Палея, РНБ, Пог. 1453, л. 453—453 об.).

В Библии сказано, что Сарра была дочерью отца Авраама Фарры от другой жены (Быт. 20:12). Иосиф Флавий (Иудейские древности, Кн. 1, гл. 6) полагал, что она была дочерью брата Авраама Аррана и родной сестрой Лота. В «Прибавлении к Палее» об этом говорится в главе, озаглавленной «О Фарѣ и о Аврамѣ изъ Царскыхъ книгъ писано». Никакой ссылки на Иосифа Флавия нет, но вместо канонической книги Бытия названо «Дробное писание» (апокрифическое Малое Бытие). Фрагмент явно выписан откуда-то целиком, при этом позаимствовано неправильное определение источника: «Царские книги» (книги Царств) вместо книга Бытия. Непосредственно перед историей Авраама в «Прибавлении» помещен рассказ о расселении сыновей Ноя и древних царях (л. 441—452 об.). Текст сопоставим с Вводной частью «Летописца Еллинского и Римского» и, как осторожно предположил О. В. Творогов, может происходить из их общего источника — Хронографа по великому изложению.[7] Этот памятник был основан на хрониках Георгия Амартола и Иоанна Малалы с различными дополнениями, в том числе из апокрифов. Он известен нам только в составе позднейших сочинений (Полной и Краткой хронографических Палей, «Прибавления» к Полной хронографической палее и Троицкого хронографа). Хро-

[7] Летописец Еллинский и Римский. Т. 2. Комментарий и исследование. СПб., 2001. С. 141.

нограф по великому изложению был источником сведений по всемирной истории для составителя Начального свода (1093 г.), куда достоверно входила уже и Речь Философа.[8]

В Речи Философа об освобождении Лота не говорится, пояснение читается в рассказе о переселении Авраама в Ханаанскую землю (Быт. 12:1—7). Цитата точна, за исключением небольших сокращений, именования Лота «шуриномъ и сыновцемъ» и перемещения 4-го стиха в конец. Неоднократно отмечалось, что та часть Речи Философа, где излагается история еврейского народа по Ветхому Завету и апокрифическим сказаниям, сходна с Толковой и Полной палеей.[9] Некоторые чтения совпадают также с Вводной частью «Летописца Еллинского и Римского». Небольшие пропуски и дополнения свидетельствуют о самостоятельном обращении автора Речи Философа к общему источнику «Летописца» и Толковой палеи. В интересующем нас месте Толковая палея и Хронографическая палея точно цитируют книгу Бытия,[10] и летопись соотносима только с «Прибавлением к палее»: «Аврамъ же бѣ не имѣя дѣтии, зане же жена его Сара неплоды бяше, и шурина своего Лота, суща братана своего, створи собѣ сына. Дробное же писание глаголеть, пиша сице, яко сестра есть Сара Арамови, но не тое же матери. Но от Арона рожену, от брата Аврамля, и бысть ему братана и жена» (Быт. 12:5).

Возможно, что пояснение в библейскую цитату было внесено еще в Хронографе по великому изложению. В «Прибавлении» о том, что Сарра — племянница Авраама, говорится дважды, причем в обоих случаях не очень удачно сокращен источник. Рассказ «О Фарѣ и Аврамѣ» обрывается на Быт. 12:7, а о пленении и освобождении Лота в Библии говорится в Быт. 14:5—16. Если в Хронографе этот рассказ все же был, то, возможно, здесь опять упоминалось, что Лот — шурин Авраама. Так как в паримии есть еще совпадение с Вводной частью «Летописца Еллинского и Римского», то можно предположить знакомство ее создателя непосредственно с Хронографом по великому изложению.

Молитва Ярослава перед выступлением в поход в паримии короче, чем в «Повести временных лет». Здесь нет слов, которыми князь оправдывает войну с братом. Вместо них стоит текст, который можно считать и продолжением речи Ярослава, и авторским пояснением: «„Да будеть мщаи Богъ кръвь брату моею, зане безъ вины пролия кръвь праведную сию“, глаголаста бо ему Борис и Глеб: „Вѣси, брате, не противѣвѣ, ни въпрекы глаголевѣ, писано бо есть: Господь гордымъ противить ся...» (Притч. 3:34). Весь этот текст — перефразировка плача Бориса по отцу и его предсмертного обращения к убийцам из Анонимного сказания о Борисе и Глебе: «...мученикъ буду Господу моему, азъ бо не противлю ся, зане пишеть ся: „Господь гордыимь противить ся, съмѣренымь же даеть благодать“»; «Вѣси бо, Господи мои, яко не противлю ся, ни въпрекы глаголю, а имыи въ руку вся воя отца моего и вься любимыя отцемь моимь...».

Текст продолжают ветхозаветная и новозаветная цитаты, толкующие о святости: Прем. 3:1 (*Нед. Всех Святых*) и 1 Петр. 1:15—16 (*память апп. Петра и Павла 29 июня*). С них начинается небольшая похвала Борису и Глебу: «Въ страсѣ Божия пожиста лѣта своя, вѣдуще, яко нетлѣньнымъ златомь и срѣбромь избавльна быста отъ суетнаго сего жития...».

---

[8] Творогов О. В. Древнерусские хронографы. Л., 1975. С. 18—22, 58—66.

[9] Истрин В. М. Редакции Толковой Палеи // ЖМНП. 1906. Февраль. Отд. 2. С. 185—225; Шахматов А. А. Повесть временных лет и ее источники // ТОДРЛ. М.; Л., 1940. Т. 4. С. 77—80, 131—149. См. также: Милютенко Н. И. К вопросу о некоторых источниках Речи Философа // ТОДРЛ. СПб., 2003. Т. 55. С. 10—11.

[10] Палея Толковая по списку, сделанному в Коломне в 1406 г. М., 1892. Стб. 254—255, Пог. 1435, л. 70 об.

В паримии похвала помещена там, где в «Повести временных лет» стоит рассказ о Любечской битве (в летописи он следует сразу за молитвой Ярослава). В похвале упоминается Вышгород. Вечными стражами на его стены самим Богом поставлены Борис и Глеб: «Стѣнамъ твоимъ, Вышегороде, устроихъ стража вься дьни и вься нощи» («На стены твои, Вышгород, Я поставил двух стражей на все дни и все ночи»). Это — перефразировка текста из книги пророка Исайи (62:6, *Нед. Всех Святых*): «И на стѣнахъ твоихъ, Иерусалиме, устроихъ стражи вьсь дьнь и вьсю нощь, иже до коньца не премолкнуть, поминающе Господа».[11] Только в паримии святые поставлены Господом не славить Его, а «хранить и укреплять отчину свою, Русскую землю, от врагов язычников».

По середине текста перед словами «Стѣнамъ твоимъ, Вышегороде...» похвалу во всех списках разрывает киноварный заголовок «От Бытия чтение». То, что это середина цельного пассажа, видно по продолжающейся теме отмщения крови праведников, начатой в молитве Ярослава. Фраза «Сею бо кръвь и до коньцины вѣка въпиющи къ Богу не прѣстаеть на безаконьнаго и гордаго Святополка...» вводит совпадающие с летописью упоминание об убийстве Святослава Древлянского и рассуждение о княжеской власти.

В этом рассуждении есть два текста, отсутствующие в Паримийнике. Цитата из пророка Даниила (4:22) объясняет тщетность попыток Святополка захватить единоличную власть в Руси. Она ведет нас опять к Хронографу по великому изложению, так как книга Даниила с толкованиями входила в его конвой в сборниках.[12] Текст из Екклезиаста включен в рассказ о греховном правителе: «Лютѣ бо граду тому, въ немъ же князь унъ (Ек. 10:16), любяи вино пить съ гусльми и съ младыми съвѣтники». Далее Святополк сравнивается с Антиохом, разорителем Иерусалима. Фрагмент обрамлен двумя цитатами из Исайи: Ис. 1:6 (*Пн. 1 нед. В. пост.*) и Ис. 3:1—4 (*Пятн. 1 нед. В. пост.*), и в обоих случаях указан источник: «Тако бо Исайя рече»; «...яко же Исаия глаголеть». Екклезиаст с толкованиями едва ли был переведен раньше XII в., но именно эти слова могли быть заимствованы из какого-то переводного сочинения и не осознавались как библейский текст. Источником сведений об Антиохе Епифане могла быть только Хроника Георгия Амартола,[13] так как 1 Маккавейская книга была полностью переведена только в XV в.

В паримии нет рассказа о событиях 1016—1018 гг., и составитель сразу переходит к Альтской битве 1019 г., где Святополк был разбит наголову Ярославом. Описание в основном совпадает с «Повестью временных лет», но есть ряд серьезных отличий: в летописи не говорится о грозе во время боя и участии ангелов, а в паримии не сказано о смерти Святополка от паралича. Мы подробно рассмотрим этот вопрос в следующем разделе.

За сообщением о бегстве Святополка с поля боя в паримии следует цитата из Хроники Георгия Амартола, описывающая смерть Ирода Великого: «Его же по правдѣ, яко неправедна, суду пришьдьшю, по ошьствии сего свѣта, прияша мукы, оканьнааго. Показавше явѣ <...> посъланая пагубьная рана въ съмьрть немилостивьно въгъна».[14] В цитате иудейский царь не назван, но ассоциация для искушенного читателя была очевидна. Имя Ирода стало нарицательным для преступника-правителя, как имя Каина для братоубийцы. Хотя он и современ-

---

[11] В современных Паримийниках чтения Ис. 62:6—12 в Неделю Всех Святых нет. Указано по сп. РНБ, Q.п.1.13, л. 226 об. и Q.п.1.14, л. 145.

[12] Творогов О. В. Древнерусские хронографы. С. 67—68.

[13] Истрин В. М. Книгы временныя и образныя Георгия Мниха. Хроника Георгия Амартола в древнем славянорусском переводе (далее — Хроника Георгия Амартола). Пг., 1920. Т. 1. С. 199, 202—203.

[14] Хроника Георгия Амартола. С. 215—216.

ник Христа, о его конце в Новом Завете не говорится, зато в Хронике Георгия Амартола болезнь и смерть иудейского царя описаны очень подробно.

Тяжесть кары Святополка, подобная Иродовой, объясняется тем, что он, зная о проклятии Каина, повторил его преступление. В этом смысле его сравнивают с потомком Каина Ламехом, который убил, зная о наказании своего предка. Этот фрагмент основан на тексте 1-й главы Хроники Амартола.[15] Только там говорится, что убитые Ламехом «муж» и «юноша» были братьями Еноха и что их вдовы стали женами убийцы. Речь Ламеха цитируется не по Хронике, где она сокращена, а по Паримийнику (Быт. 4:23, *Ср. 2 пед. В. пост.*). Из 1-й главы «Временника» в составе Хроники Амартола происходит утверждение, что Каин принял 7 отмщений. В книге Бытия, наоборот, 7 отмщений предназначены тому, кто убьет Каина (Быт. 4:15, *Вт. 2 пед. В. пост.*). У Амартола этому уделено много места, и отдельно со ссылкой на Василия Великого перечислены все 7 кар, посланных на Каина. О «стѣнании и трясении», упомянутых в Библии, говорится трижды,[16] и именно эту кару призывает на Святополка Ярослав в молитве на Альтском поле.

В завершение Святополк сравнивается с Авимелехом, сыном судьи Гедеона от рабыни (Суд. 8:30—35, 9). Книга Судей впервые читается полностью в составе Хронографа 1262 г., и неизвестно, была ли она переведена намного раньше.[17] Паримийное чтение близко не Хронике Георгия Амартола,[18] а отрывку «Еллинского Летописца» 2-го вида: «Гедеону же от многыхъ женъ быша сыновъ 70, да единъ от прелюбодения Авимелехъ. <...> и шедъ въ дом Гедеоновъ, лестию всю братию свою, 70, изби. <...> И се жена верже на него уломокъ жерновныи, удари ѝ въ главу...».[19] В паримии написано: «Сьи же Святопълкъ новыи Авимелехъ бысть, иже ся убо родилъ отъ прелюбодѣяния отъ чьрноризицѣ, иже изби братию свою, сыны Гѣдеоновы. Последи же жена самого уломкомъ жернова уби съ города. Тако же и сь Святополкъ». У Амартола сказано, что братья Авимелеха были «отъ свободныхъ женъ», а его уцелевший брат говорит об убийце: «сынъ наложницѣ отца моего». Это соответствует библейскому тексту (Суд. 8: 30—31, 9:18), где ни разу не сказано, что Авимелех родился от «прелюбодеяния». Такая формулировка есть только в «Еллинском Летописце» и в совпадающем с ним тексте в паримии и «Повести временных лет». Возможно, что Вводная часть «Еллинского Летописца» 2-го вида, где это написано, отразила начало Хронографа по великому изложению.[20]

Едва ли случайно в паримии не сказано, что Авимелех, не желая позорной смерти от руки женщины, приказал слуге добить себя. Акцент сделан на том, какая жалкая смерть постигла жестокого государя. Подобна ей была, по мысли автора, и гибель русского князя.

Оканчивается Паримийное чтение довольно неожиданно — сообщением о вокняжении Ярослава в Киеве.

3. «Исторические» паримии и летописные рассказы о событиях 1015—1019 гг.

Рассказ о княжении Ярослава входил в состав Древнейшего свода, предшественника Начального свода и «Повести временных лет». Как полагал

---

[15] Там же. С. 54.
[16] Там же. С. 32—33.
[17] Творогов О. В. Древнерусские хронографы. С. 23.
[18] Хроника Георгия Амартола. С. 114—115.
[19] Летописец Еллинский и Римский. Т. 1. Текст. СПб., 1999. С. 14.
[20] Творогов О. В. Древнерусские хронографы. С. 18, 20—22.

А. А. Шахматов, свод был составлен в 1039 г. при жизни князя и продолжался приписками вплоть до его смерти.[21] Д. С. Лихачев полагал, что это была не собственно летопись, а Сказание о распространении христианства на Руси.[22]

Княжение Ярослава излагалось в Древнейшем своде уже достаточно подробно. Рассказ начинался с описания обстоятельств смерти Владимира, но, возможно, там еще не говорилось об отказе Ярослава платить дань с Новгорода Киеву и готовящейся войне с отцом. Там были уже более или менее подробные рассказы о смерти Владимира, убийстве Бориса и Глеба и описания всех битв со Святополком, составленные явно со слов участников.

Деления на погодные статьи в Древнейшем своде еще не было,[23] и хронологическая сеть накладывалась на единое повествование задним числом. Рассказ о приходе Ярослава к власти был поделен между 1014—1019 гг.; предыстория конфликта Ярослава с отцом отнесена к 1014 г.; гибель Бориса, Глеба и Святослава — к 1015 г.; Любечская битва — к 1016 г.; поход на Берестье и нападение печенегов на Киев — к 1017 г.; битва на Буге отнесена к 1018 г. и Альтская битва — к 1019 г. Следы деления единого рассказа видны в «Повести временных лет» под 1015—1016 и 1018—1019 гг. Знаменательно, что оба рубежа в делении текста приходятся на стыки фрагментов, совпадающих с Паримийным чтением, и светских летописных рассказов. В первом случае это описание новгородского веча, сборов Ярослава в поход и Любечской битвы, во втором — рассказ о найме варягов в 1018 г., краткое упоминание об Альтской битве и подробное ее описание под 1019 г.

В начальной части Новгородской 1 летописи младшего извода (далее — Н1 мл.), как показал А. А. Шахматов, читается не «Повесть временных лет», а предшествовавший ей Начальный свод 90-х гг. XI в. (далее — НС).[24] К сожалению, текст Н1 старшего извода (ркп. XIII в., далее — Н1 ст.) сохранился только с середины статьи 1016 г. (рассказ о Любечской битве), и, анализируя статью 1015 г., мы вынуждены опираться только на списки Н1 мл. (XV в.). В статьях 1016—1019 гг. Н1 мл. следует не «Повести временных лет» или НС, а Н1 ст., где события 1018—1019 гг. даже не упомянуты. Последняя статья Н1 ст. и Н1 мл., рассказывающая о борьбе Ярослава за власть (6525 (1017) г.), дает нам новгородскую редакцию и сообщает о походе на Берестье и закладке Софийского собора в Киеве, не упомянутых в «Повести временных лет» или НС. А. А. Шахматов полагал, что древнейшая новгородская летопись появилась в 1017 г. как отклик на утверждение Русской Правды и Ярославовых грамот городу. Дальше изложение было фрагментарным и неполным вплоть до закладки Софии Новгородской (1045 г.).[25]

Статья 6523 (1015) г. Н1 мл. содержит рассказ о смерти Владимира, похвалу ему (как полагал А. А. Шахматов, в древнейшей редакции) и повесть об убиении Бориса и Глеба. Начиная с описания гибели Глеба, в летописном тексте появляются вставки из Анонимного сказания о Борисе и Глебе. Сообщением о перенесении мощей Глеба в Вышгород статья Н1 мл. по Комиссионному и Академическому спискам XV в. заканчивается. Похвалы святым, сообщения о смерти

---

[21] Шахматов А. А. Разыскания о древнейших русских летописных сводах. СПб., 1908. С. 398—420.

[22] Лихачев Д. С. Русские летописи и их культурно-историческое значение. Л., 1947. С. 62—76.

[23] Шахматов А. А. Разыскания... С. 460—491; Лихачев Д. С. Историко-литературный очерк // Повесть временных лет. М.; Л., 1950. Ч. 2. С. 87.

[24] Шахматов А. А. Разыскания... С. 182—196 и след.

[25] Там же. С. 505—509. Новое исследование Начального свода в составе Н1 ст. и мл. предпринято А. А. Гиппиусом.

Святослава Древлянского и рассуждения о княжеской власти здесь нет. Они есть только в Троицком списке XVI в., где текст обрывается на цитате из пророчества Исайи. Судя по всему, Троицкий список представлял другую редакцию Н1 мл., чем Академический и Комиссионный, хотя и восходил к их общему протографу. Н1 мл. была непрерывно ведущейся летописью, а Троицкий отражал этап, завершенный к 1433 г., тогда как Комиссионный и Академический соответственно 1439—1444—1446 гг.[26] Но даже если именно Троицкий точно следует ранней редакции Н1 мл., то это не значит, что указанные тексты были под 1015 г. в Начальном своде: А. А. Шахматов проследил здесь последовательное повторное обращение к «Повести временных лет».[27] В статье 6624 (1016) г. Н1 мл. по сравнению с Н1 ст. есть вставки из паримии и Анонимного сказания.

Внутренне непротиворечивый рассказ сейчас читается только в Н1. Текстуально совпадают в изложении событий 1015—1019 гг. только «Повесть временных лет» и паримия. Первичные чтения обнаруживаются попеременно в обеих.

Первый совпадающий фрагмент, упоминание об убийстве Святослава Древлянского и связанное с ним рассуждение о злых и добрых правителях, в летописи стоит в статье 1015 г. перед рассказом о событиях в Новгороде. Логическая последовательность сохраняется не в «Повести временных лет», а в паримии, где эти тексты помещены после рассказа о сборах Ярослава в поход. То, что это именно первоначальный вариант, видно из характера известия, которое получает Ярослав в Новгороде. В «Повести временных лет» Предслава сообщает брату только о гибели Бориса и угрозе Глебу, о Святославе, тоже уже убитом, даже не упоминается. Если же первоначально рассказ о Святославе Древлянском помещался после описания событий в Новгороде, то понятно, что о его гибели не говорится в сообщении, полученном Ярославом. Текст Н1 лучше соответствует «Повести временных лет», так как Предслава не сообщает имен убитых, а говорит нейтральное: «Отець ти умерлъ, а братья ти избиена». Но неизвестно, упоминался ли Святослав в новгородском летописании вообще.

Ни в Н1, ни в паримии, ни в «Повести временных лет» в рассказе о новгородских событиях не упоминается о том, что Ярослав послал предупреждение Глебу. Это вступает в противоречие с рассказом об убиении, читающимся ныне в обеих летописях. Здесь мученик получал весть именно от старшего брата. Это молчание согласуется только с древнейшим вариантом рассказа об убиении, где вообще не говорится, откуда Глеб узнал о смерти отца и Бориса. Как указывал А. А. Шахматов, древнейший текст без правок и дополнений, присущих НС, лег в основу одного из видов Проложного чтения.[28] Старший список читается в той же дополнительной тетради Паримийника Q.п.1.13 сразу за «историческими» паримиями.

Рассказ об убиеннии (ПВЛ, Н1)	Рассказ о Новгороде, ПВЛ	Рассказ о Новгороде, Н1	Рассказ о Новгороде, Паримия
Въ се время пришьла бѣ вѣсть Ярославу отъ Передславы о отьни смьрти, и посла къ Глѣбу, глаголя: «Не ходи...».	В ту же нощь приде ему вѣсть исъ Кыева отъ сестры его Передъславы си: «Отьць ти умьрлъ, а Святополкъ сѣдить ти въ Кыевѣ, убивъ Бориса, а на Глѣба посъла, а блюди	И въ ту же нощь изъ Кыева сестра Ярославля Передслава присла къ нему вѣсть, рекше: «Отьць ти умердъ, а братия ти избьена». И се слышавъ Ярославъ заутра събра новгород-	Слышавъ Ярославъ, яко отьць ему умрѣ, а Святополкъ седѣ въ Кыевѣ, избивая братию свою: уже бо бѣ Бориса убилъ, а на Глѣба послалъ, печаленъ бывъ велми о отьц-

[26] Бобров А. Г. Новгородские летописи XV в. СПб., 2001. С. 76—77.
[27] Шахматов А. А. Обозрение русских летописных сводов. М.; Л., 1938. С. 174.
[28] Шахматов А. А. Разыскания... С. 42—44.

ся сего повелику». И се слышавъ, Ярославъ печаленъ бысть о отьци, и о брату, и о дружинѣ. Заутра же *събравъ избытокъ новгородьць*, Ярославъ рече: <...>. И утьре сльзъ, и рече имъ на вѣчи: «Отьць мои умрѣ, а Святополкъ седѣ въ Кыевѣ, избивая братию свою».

цовь избытокъ, и сътвори вѣче на полѣ, и рече къ нимъ: <...>. И тако рече имъ: «Братье, отець мои умерлъ есть, а Святополкъ княжить въ Кыевѣ. Хощю на него поити, потягните по мнѣ».

ци и о братии. Уби бо Бориса на Лтѣ, а Глѣба на Дънѣпри. Съжаливъ же си велми, и *съзва новогородци*, и рече имъ: «Отьць мои умрѣ, а Святополкъ седѣ въ Кыевѣ, избивая братию свою».

В паримии не сказано, кто именно предупредил Ярослава. А. А. Шахматов считал, что имя Предславы было внесено в Начальный свод в 90-х гг. XI в. из Жития Антония.[29] Однако она упоминается в Н1 мл. Это нельзя считать только вставкой под влиянием НС: новгородский летописец во многом был лучше осведомлен о том, что происходило при дворе Ярослава, чем его киевский коллега. Важно, что емкий текст сообщения изначально был приписан равному Ярославу лицу: по всем летописям в нем отсутствует обращение «княже» (см. табл.). Имя Предславы было, вероятнее всего, сокращено составителем паримии, а не отсутствовало в ее источнике.

Из таблицы видно, как в летописную фразу («И се слышавъ, Ярославъ печаленъ бысть о отьци, и о брату, и о дружинѣ») вставлено сообщение о событиях в Киеве. Оно составлено из речи Ярослава на вече (в паримии она поэтому читается дважды) и послания Предславы, где изменено только время: аорист на плюсквамперфект, чтобы подчеркнуть давность события. Далее составитель сам написал, где именно были убиты Борис и Глеб, и вернулся к тексту, сходному с «Повестью временных лет». В тех случаях, когда «Повесть временных лет» расходится с Н1, Паримийное чтение совпадает с киевским источником. В соответствии с ним переданы речи Ярослава и новгородцев и указана численность войск. В Н1 говорится о реальных тысяче варягов и 4 тысячах новгородцев, а в «Повести» речь идет уже о 40 тысячах новгородцев, в паримии — о 6000 варягов и 30 000 новгородцев.

В «Повести временных лет» в рассказ о сборах в поход вставлена молитва Ярослава, совпадающая с паримией. То, что это вставка, показывает повтор. Летописец дважды пишет: «И поиде на Святополка». Первый раз этими словами, как и в паримии, вводится молитвенное обращение Ярослава, второй раз с них начинается описание действий Святополка: «И събра Ярославъ варягъ тысящю, а прочихъ вои 40 тысящь, **и поиде на Святополка**, нарекъ Бога, рекъ: „Не азъ почахъ...“. **И поиде на Святополка**. Слышавъ же се Святополк...». Молитва выбивается из стиля, в котором были описаны происшествия на новгородском вече: разговорная речь, отсутствие риторических украшений и христианской топики. Перейдя под 6524 (1016) г. к дружинному рассказу о Любечской битве, летописец возвратился опять к «светскому» стилю. В Н1 никакой молитвы Ярослава нет.

В паримии после сообщения о выступлении Ярослава в поход, совпадающего с «Повестью временных лет», читается отсутствующее в летописи сравнение князя с ветхозаветным Авраамом. «И събра Ярославъ варягъ 6000, а прочихъ вои 30 тысящь, **и поиде на Святополка**, въсприимъ Аврамлю доблесть. Слышавъ бо Аврамъ <...> Тако и сии Ярославъ, новый Аврамъ, **поиде на Святополка**, на-

[29] Там же. С. 215, 262.

рекъ Бога, рекъ: „Не азъ почахъ“». А. А. Шахматов впервые отметил, что сравнение Ярослава с Авраамом стилистически близко сравнению Святополка с Авимелехом, вошедшему и в летопись, и в паримию, и, следовательно, изначально.[30] Однако современный текст паримии нельзя считать источником летописи. Во-первых, здесь тоже есть повтор фразы «поиде на Святополка», во-вторых, в молитве отсутствуют слова, которыми Ярослав оправдывает поход на брата. В обоих памятниках к историческому рассказу о численности войск Ярослава и его выступлении в поход присоединена риторическая часть. Изначально она состояла из основанного на Библии сравнения Ярослава с Авраамом и молитвы. Молитва Ярослава начиналась с упоминания о походе на Святополка, о чем шла речь и в исторической части, из-за чего в обоих памятниках возник повтор.

В паримии есть сравнение Ярослава с Авраамом, отсутствующее в летописи, зато нет окончания молитвы князя. Призвав божественное возмездие на братоубийцу, Ярослав восклицает: «Еда и менѣ тако сътворить, нъ суди, Господи, по правьдѣ, да съкончаеть ся зълоба грѣшнаго». Можно предположить, что эти слова были приписаны летописцем, но они имеют слишком большое значение: ими оправдывается выступление против старшего брата. В паримии их заменил пересказ речей Бориса и Глеба, объясняющий значение подвига братьев. Для Паримийного чтения это важно, так как о вольной жертве святых ничего еще не было сказано, упоминалось лишь убийство княжеских братьев. Ветхозаветная и новозаветная цитаты, толкующие о святости, неразрывно связывают собственные слова святых с похвалой им. Перед нами искусное присоединение к чужому тексту своего, построенного на реминисценциях из Анонимного сказания о Борисе и Глебе и Библии. Заключительные слова молитвы, в полном согласии с примером Авраама провозглашающие справедливость вооруженной борьбы с убийцей, вступают в противоречие с идеалом, провозглашенным святыми. Составитель паримии убрал их.

За похвалой святым в паримии следует упоминание об убийстве Святослава Древлянского и поучение о злых и добрых правителях. В «Повести временных лет» отсутствует сравнение Святополка с Антиохом, разорителем Иерусалима: «Отъятъ бо отъ насъ Богъ Володимира, а Святополка наведе грѣхъ ради нашихъ, якоже дрѣвле наведе на Иерусалимъ Антиоха». Оно явно изначально: такие слова подходят современнику Владимира и Святополка. Очевидно, именно по этой причине летописец позднее изъял их.

Переход от рассуждения о грехах стран и правителей к рассказу об Альтской битве в паримии крайне неудачен. Последняя фраза, цитата из Книги пророка Исайи, относящаяся к Святополку, начинает рассказ о Ярославе: «...„и поставлю уношу князя имъ, и ругатели обладають ими“ (Ис. 3:1—4). И прииде Ярославъ въ силѣ велицѣ и ста на Лтѣ полѣ...».

Казалось, это противоречит прежнему выводу, что первоначально сообщение о Святославе помещалось после рассказа о новгородских событиях. Но в «Повести временных лет» описания и Любечской, и Альтской битв начинаются с упоминания именно о Святополке: «Слышавъ же Святополкъ идуща Ярослава...»; «Приде Святополкъ съ печенѣгы въ силѣ тяжцѣ...». В паримии о подходе войск Святополка говорится только после совпадающего с летописью сообщения о том, как оба князя стали двигаться навстречу друг другу: «...и поидоша противу себѣ, и покрыша поле Летьское обои от множьства вои. Бѣ же пятокъ тъгда, въсходящю сълнцу, приспѣ бо о тъ чинъ Святополкъ съ печенегы, и съступиша ся обои...». Здесь явно неудачно отредактирован исходный текст.

[30] Там же. С. 52—53.

Паримийный рассказ об Альтской битве в основном совпадает с летописным, за исключением описания грозы и помощи ангелов в бою Ярославу. Упоминание об ангелах свидетельствует, что перед нами текст, написанный специально для паримии. Если бы оно изначально было в летописи, то обязательно вошло бы и в Анонимное сказание, куда летописный рассказ об Альтской битве был включен почти полностью. Первоначальный рассказ о бое сохранился в «Повести временных лет».

А. А. Шахматов полагал, что паримийное описание ночного боя во время грозы возникло под влиянием рассказа о Лиственской битве между Ярославом и его младшим братом Мстиславом в 1025 г.[31] Тогда бой действительно был ночью. Из-за ненастья и сильного дождя Ярослав не ожидал атаки в темноте и потерпел сокрушительное поражение. Рассказ об этом событии очень красочен, кроме того, описания битв 1019 и 1025 гг. стилистически близки, что тоже могло повлиять на составителя паримии.

ПВЛ, 6527 г.	ПВЛ, 6532 г.	Паримия
И бысть сѣча зла, ака же не бывала в Руси. И за руки емлюще, сѣчаху ся, и съступаше ся трижьды, яко по удолиемъ кръви *тещи*. И къ вечеру одолѣ Ярославь, а Святополкъ побѣже.	И бывши нощи, бысть тьма, и мълния, громъ и дождь. <...> И бысть сѣча зла: *яко посвѣтяше* мълния, бльщашеть ся оружие. <...> *И бѣ гроза велика*, и сѣча сильна и страшна.	И бысть сѣча зла, ака же не бывала в Руси. И за руки емлюще, сѣчаху ся, и по удолиемъ кръвь *течаше*. И съступаше ся трижьды, и омеркоша бьюще ся. И бысть громъ великъ и тутьнъ, и дожгь великъ, и мълния блистание. *Егда же блистаху* мълния, и блистаху ся оружия въ рукахъ ихъ. И мнози вѣрнии видяху ангелы, помогающа Ярославу. Святополкъ же, давъ плещи, побѣже.

Добавление рассказа о грозе привело к фактическому расхождению с летописью. Чтобы вставить свой текст, составитель паримии во фразе, завершающей рассказ о бое в «Повести временных лет», заменил слова: «И къ вечеру одолѣ Ярославъ» на: «И омеркоша бьюще ся». Получилось, что битва продолжалась часть ночи, а по «Повести временных лет» бой шел днем. Вставка собственного рассказа о бое сделана составителем Паримийного чтения так же, как и вставка похвалы Борису и Глебу: отсечением последней фразы совпадающего фрагмента.

М. Х. Алешковский считал, что в летописном рассказе об Альтской битве нет ни одной реальной подробности, только на основании того, что описание отличается образностью.[32] Выражение «кровь, текущая ручьями» действительно стало общим местом древнерусской литературы и прочно вошло в набор традиционной лексики воинских повестей. Слова, что воины в бою хватали друг друга за руки, наоборот, совершенно конкретны. В левой руке воина всегда был щит. К концу продолжительного боя он часто приходил в полную негодность. Тогда воин пускал в ход левую руку, стараясь захватить противника. Такие изображения дерущихся есть и на русских, и на западноевропейских миниатюрах. Это выражение тоже стало общим местом в описании крайней степени ожесточения боя. Помимо «Повести временных лет» оно встречается в XI в. в древнерусском переводе «Истории Иудейской войны» Иосифа Флавия (кн. 5, гл. 6:5): «И отъ мечь искры летаху, и, за рукы емлюще, сѣчаху ся». Но этой фра-

[31] Там же. С. 46—47.

[32] Алешковский М. Х. Повесть временных лет. М., 1971. С. 99.

зы нет в греческом оригинале, она придумана переводчиком для «оживления» рассказа. Нельзя с уверенностью утверждать, что она заимствована из перевода в летопись, а не наоборот.

Если из статьи 1019 г. вычленить описание собственно боя, то окажется, что оно ничем не отличается от рассказов об остальных сражениях времен Ярослава: Любечской битве 1016 г. (ПВЛ, Н1), обороне Киева в 1017 г. (Софийская 1), битве на Буге 1018 г. (ПВЛ), Лиственской битве 1025 г. (ПВЛ, С1) и Киевской 1036 г. (ПВЛ, С1). В них не повторяется ни одна конкретная деталь, все они отличаются образностью и яркостью описаний при точном знании диспозиции, сил противников и хода боя. Как правило, приводятся речи князей, воевод и воинов (Любеч, 1016; Буг, 1018; Листвен, 1025). Любимым выражением летописца было «И бысть (бѣ) сѣча зла» (Любеч, 1016; Альта, 1019; Листвен, 1025; Киев, 1036). Дважды (Альта, 1019; Киев, 1036) он обозначает время окончания боя словами «Къ вечеру (одва) одолѣ Ярославъ». В этих рассказах нет благочестивых рассуждений, молитв и упоминаний о Божией помощи. Они явно вышли из дружинного окружения и записаны были еще при жизни Ярослава Мудрого, т. е. вошли в Древнейший свод, предшествовавший Начальному. Конкретных подробностей в описании Альтской битвы не меньше, чем других: указаны место боя, силы участников, время начала битвы, ее продолжительность и количество атак. Инородным телом в летописи статью 6527 (1019) г. делает скопление цитат и аллюзий на Ветхий и Новый Заветы, уникальное для Древнейшего свода. Подобное встречается только в повествованиях о просветительской деятельности Ольги и Владимира.

Текст статьи 1019 г., который мы находим теперь в «Повести временных лет», нельзя считать первичным еще по одной причине. Во вступлении к молитве Ярослава, дословно совпадающей с паримией, сказано, что князь «ста на мѣстѣ, идеже убиша Бориса» (в паримии: «ста на Лтѣ полѣ, идеже убиша Бориса»). Но в летописной статье 6523 (1015) г. подробно рассказывается, как Борис был убит под Киевом, а на Альте только ранен. Текст молитвы, где Ярослав призывает Бога отмстить «кровь правьдьную, яко же мьстилъ еси кровь Авьлеву», не позволяет понимать «убиша» в значении «ранили». Следовательно, утверждение, что Борис был убит на Альте, было заимствовано в летопись вместе с молитвой Ярослава из другого источника. При этом летописец не обратил внимания на то, что в результате соединения разнородных текстов возникло противоречие со статьей 1015 г.

Это не единственный случай в литературной истории Борисоглебского цикла. Механическое соединение двух версий убийства Бориса мы находим в Анонимном сказании. От первоначальной редакции («Сказания страсти») сохранилась совершенная по стилистике и эмоциональной насыщенности сцена гибели князя воскресным утром на Альте. Она завершается словами: «И абие успе, предавъ душю свою въ руцѣ Бога жива мьсяца июля въ 24 дьнь преже 9 каландъ августа». Впоследствии прямо к этой фразе присоединили летописный рассказ о том, как раненого Бориса по приказу Святополка добили на бору под Киевом. Возникло противоречие: святой, «предавший душу в руки Бога», т. е. скончавшийся, оказывается жив, и его второй раз убивают.

В «Повести временных лет» за сообщением о поражении Святополка следует описание его панического бегства. Его разбивает паралич, ему кажется, что за ним гонятся, но никого нет. Он добирается до своего Берестья, бежит в Польшу, бежит дальше в Чехию и, наконец, умирает от болезни в «пустынѣ межю Чехи и Ляхы». В паримии этого рассказа нет. Там сразу читается цитата из Хроники Георгия Амартола, описывающая мучительную смерть Ирода Великого. Текст

полностью совпадает с летописью, включая небольшой пропуск и отсутствие имени Ирода, описание просто отнесено к Святополку.

За цитатой из Амартола и в «Повести временных лет», и в паримии следует фраза «И по смьрти вѣчьно мучьнъ есть, связанъ есть въ дъно аду, понеже вѣдая, *братоубиистьво створи*». В паримии она читается как продолжение предыдущего текста, являясь логической связкой со следующим фрагментом о Каине и Ламехе. О них говорится и в «Повести временных лет», но во фразу-связку в летописи вставлено описание могилы Святополка. «И по смьрти вѣчьно мучимъ есть, связанъ въ дънѣ аду. Есть же могыла его въ пустыни и до сего дьни. Исходитъ же отъ нея смрадъ зълъ. Се же Богъ показа на показание княземъ русьскымъ. Да аще сице же сътворять, <...> ту же казнь приимуть, нъ и большю сея, понеже, вѣдая се, *створити* тако же зло *братоубиистьво*».

Текст фрагмента о Каине и Ламехе совпадает почти полностью, за исключением утверждения паримии, что мучения Святополка были хуже, чем у них обоих: «А Святополкъ, вѣдая, сътвори, и обою горши бысть мука ему». Эта фраза стоит между пересказом соответствующего отрывка из Георгия Амартола и дословной цитатой из книги Бытия (*Ср. 2 нед. В. пост.*). Вероятнее, это вставка в паримии, а не пропуск в летописи.

Завершает Паримийное чтение и статью 1019 г. «Повести временных лет» сравнение Святополка с Авимелехом. Слов «последи же жена самого уломкомъ жернова уби съ города» в летописи нет, и читатель остается в неведении относительно конца преступника. Это не случайный пропуск, а намеренное сокращение. В паримии легко читается намек на насильственную смерть Святополка. На это же намекает Анонимное сказание, где гибель Святополка сравнивается со смертью Юлиана Отступника: «Яко же бо и Иулиянъ цѣсарь <...> невѣдомо отъ кого прободенъ бысть, копиемь в сърдце въдруженъ, тако и сь, бѣгая, не вѣдыи ся отъ кого зълострастьну съмьрть прия». О гибели византийского императора рассказывалось в Хронике Георгия Амартола и в Хронографе по великому изложению: «Блудящимъ убо воемъ и зело гибнущимъ, обрѣтоша и ниць лежаща. Внезапу бо послано копие на нь, и прободенъ бысть в мышьцу, вниде же ему в ребра. Тѣмъ прободениемъ животъ сы испроверже, невѣдущу ему, кто и уби. Праведно же убиистьво его никто же свѣдаеть и до днешнего дни, обаче ли человекъ, ли ангелъ се створи, Божию мановению служитель бысть».[33] Очевидно, сначала «праведное убиистьво» мыслилось заслуженной карой братоубийце. Утверждение агиографа, что никто не знал убийцу Святополка, представляется натяжкой. В скандинавских сагах об Эймунде и об Ингваре Путешественнике говорится, что это были варяжские наемники Ярослава.[34]

Со временем ситуация изменилась, и убийство перестало восприниматься как исполнение «Божьего мановения». Появился летописный рассказ о болезни Святополка, а сравнение его гибели со смертью бесславно убитого Авимелеха исчезло. Пропал последний намек на насильственную смерть Святополка, убитого по приказу Ярослава. Прослеживается явная закономерность. В паримии действия конкретного человека являются орудием божественной воли. Летописец возлагает отмщение преступлений на Бога без участия человека. Назидательный смысл этого ясен: легко вообразить себя исполнителем Божьей воли и совершить по своей самонадеянности тягчайший грех убийства.

---

[33] Хроника Георгия Амартола. С. 363.

[34] Русский перевод см.: Джаксон Т. Н. Исландские королевские саги о Восточной Европе. М., 1994. С. 113—115; Глазырина Г. В. Сага об Ингваре Путешественнике. М., 2002. С. 251—252.

Рассказ об Альтской битве и смерти Святополка от болезни из летописи со всеми прочими вставками перешел в Анонимное сказание и был помещен перед цитированным сравнением с Юлианом Отступником. Он завершался рассказом только о Каине и Ламехе, судьба Авимелеха даже не упоминалась. Так из Сказания фактически тоже было убрано сообщение об убийстве Святополка.

Возникает вопрос: были ли рассказы о смерти Святополка от паралича и о его могиле, которая до сих пор смердит, в летописном источнике Паримийного чтения? А. А. Шахматов относил их к Древнейшему своду. Д. С. Лихачев предположил, что они появились только в Никоновском своде 70-х гг. XI в.[35] Вероятнее всего, в той летописи, с которой был знаком составитель паримии, их еще не было. Он сделал вставки из статьи 1015 г. о событиях в Новгороде, даже из статьи 1025 г. о Лиственской битве. Едва ли бы он выпустил такие интересные рассказы.

В Н1 мл. и Н1 ст. статей 1018—1019 гг. нет. В Н1 мл. по сравнению с Н1 ст. в рассказ о Любечской битве сделаны две вставки, повествующие об Альтской битве и смерти Святополка. Похоже, позднейшие летописцы ощущали необходимость рассказать о завершении борьбы Ярослава со Святополком, которое совершенно не интересовало новгородцев в XI в.

Первая вставка — отрывок из паримии: «И бысть сѣча зла, оже за руки емлюще ся, сѣчаху, и по удолиемъ кръвь течаше. Мнозѣ вѣрнии видяху аггелы Божии, помогающа Ярославу». Далее следует совпадающее с Н1 ст. сообщение «И бѣжа Святополкъ въ печенегы» (согласно «Повести временных лет» он после Любечской битвы бежал к ляхам). К нему в Н1 мл. без всякой связи приписана вторая вставка — краткий пересказ фрагмента о смерти Святополка «межи чахы и ляхы». Этот текст с небольшими отличиями читается и в Анонимном сказании, и в «Повести временных лет», поэтому возникает вопрос, пользовался редактор только житийными памятниками или еще и летописью.

Более вероятно, что источником дополнений для Н1 мл. не была «Повесть временных лет». Из нее можно было бы взять рассказы и о битве на Буге, и о помощи новгородцев Ярославу в 1018 г., и, главное, было бы сложно перепутать, в каком году была Альтская битва. Если же опираться на Анонимное сказание и паримию, в которых была описана только битва на Альте и не было никаких дат, то запутаться было немудрено. Напомню, что статью 1015 г. редактор Н1 мл. дополнил рассказом о знамениях над телом Глеба именно по Анонимному сказанию.

4. Источник Паримийного чтения и его датировка

П. В. Голубовский, впервые обратившийся к «историческим» паримиям, предположил, что они послужили источником для «Повести временных лет».[36] Того же мнения придерживался и Н. Н. Никольский.[37]

В «Разысканиях...» А. А. Шахматов указал на ошибочность этой гипотезы. Сам он предположил, что составитель Паримийного чтения заимствовал историческую основу в Начальном своде, а затем уже при работе над «Повестью временных лет» Нестор обращался к Паримийному чтению как к источнику.[38]

---

[35] Лихачев Д. С. Историко-литературный очерк. С. 94.

[36] Голубовский П. В. Служба святым мученикам Борису и Глебу в Иваничской минее 1547—1579 гг. // Чтения в историческом обществе Нестора-летописца. Киев, 1900. Вып. 3. С. 125—164.

[37] Никольский Н. Н. Материалы для повременного списка русских писателей. СПб., 1906. С. 271—272.

[38] Шахматов А. А. Разыскания... С. 45—54.

Заимствованиями из паримии он считал рассуждение о злых и добрых правителях, цитату из Хроники Амартола и комментарий к цитате о Ламехе вместе со сравнением Святополка с Авимелехом. В издании «Повести временных лет» 1916 г. весь текст статей 1015—1019 гг. дан одним крупным шрифтом. Судя по всему, исследователь теперь полагал, что он относится весь к Начальному своду. Было ли Паримийное чтение его источником или, наоборот, заимствовало большую часть из летописи, он не указал. В целом шахматовская история сложения текста Паримийного чтения вполне логична. Однако она не объясняет всех противоречий.

А. Н. Насонов полагал, что Паримийное чтение в его настоящем виде было составлено в Вышгороде, а его источником были вышегородские записки. По мнению исследователя, они носили летописный характер и включали первую запись об убиении Бориса и Глеба.[39]

Л. С. Соболева впервые предположила, что у летописи и у краткой редакции «исторических» паримий 1115 г. (Q.п.1.13) был общий источник. По ее мнению, это была первоначальная редакция Паримийного чтения, созданная в период 1036—1054 гг. (Особая: РГБ, Унд. 1271).[40] Однако в Особой редакции уже есть дополнения вторичного характера, основанные на летописных текстах: рассказ о вече, описание грозы во время Альтской битвы. Поэтому говорить о ней как об источнике летописи нельзя.

Рассмотрим еще раз соотношение летописного повествования и «исторических» паримий. Фактическая часть Паримийного чтения, как отмечал еще А. А. Шахматов, основана на летописи. Хорошо видна ее вторичность по отношению к источнику: рассказ о новгородском вече изобилует повторами, в рассказе об Альтской битве соединены две годовые статьи.

В летописном рассказе о борьбе Ярослава со Святополком 1015—1019 гг. только в двух статьях 1015 и 1019 гг. автор вложил в уста Ярослава молитвы, только в статье 1015 г. написал рассуждение о злых и добрых князьях, только эти статьи насытил цитатами из Ветхого Завета. Мало вероятно, чтобы особенности его стиля проявились только в этих двух текстах. Еще менее вероятно, что кто-то именно эти фрагменты выбрал из летописи для Паримийного чтения. В статьях 1015 и 1019 гг. нет риторических отступлений, которых не было бы в паримии. Некоторые из них сокращены: нет сравнения Ярослава с Авраамом, Святополка с Антиохом, рассказа о смерти Авимелеха. Дважды в летописи хорошо видно заимствование: неудачно вставлены обе молитвы Ярослава. В статье 1015 г. возник повтор, а под 1019 г. — противоречие с рассказом об убиении Бориса (см. выше).

Нельзя предположить вслед за А. А. Шахматовым прямое заимствование риторических отступлений из Паримийного чтения. Это хорошо видно на примере статьи 1019 г. Летописец несомненно работал уже после канонизации святых, непонятно, зачем он выбросил упоминание о помощи ангелов Ярославу. Описание Альтской битвы составлено на основе летописного, но сильно от него отличается: в паримии иная очередность прихода противников на поле боя, битва продолжается ночью, начинается гроза. Чтобы избежать каких бы то ни было паримийных инноваций, нужно было постоянно сверяться с первоначальным летописным рассказом о битве, основой паримии. Летописец должен был выявлять и исключать все, что ему противоречило. Более логичным будет предположение, что оба, и редактор летописи, и составитель чтения, работали с од-

---

[39] Насонов А. Н. История русского летописания XI—XVII вв. М., 1964. С. 46—47.

[40] Соболева Л. С. Исторические паремии Борису и Глебу...: Дисс. С. 123—129, 132.

ним текстом, приноравливая его к своим задачам. Это могла быть отдельная повесть о борьбе Ярослава со Святополком, послужившая источником и для летописца, и для составителя Паримийного чтения.

Целью повести было объяснить причины выступления Ярослава против старшего брата. Вряд ли сейчас можно восстановить ее полный вид. Автор, судя по всему, не столько рассказывал о конкретных событиях, сколько старался приведением исторических параллелей доказать правомерность поступка Ярослава. Потому он сравнивает Ярослава с Авраамом, а его брата-противника — с ветхозаветными преступниками и царем Иродом, покушавшимся убить младенца-Христа. Вероятнее всего, там не было рассказа о событиях в Новгороде в 1015 г., и молитва Ярослава, где есть мотивировка похода («Не азъ почахъ избивати братию, но онъ... Еда и менѣ тако же сътворить»), не была связана с какими-то конкретными обстоятельствами. Автор вполне мог ограничиться сравнением Ярослава с Авраамом, освободившим племянника Лота от захвативших его врагов. Если сообщение об убийстве Святослава Древлянского и намерении Святополка перебить остальных братьев стояло первоначально после молитвы, то оно должно было служить доказательством правомерности действий Ярослава. Об Альтской битве в повести говорилось, хотя неясно, насколько подробно. По крайней мере, именно оттуда в летопись позднее вошло сообщение, что Борис был убит на Альте, а не под Киевом.

Автор повести своеобразно подходил к подбору источников. Во фрагментах «Повести временных лет», совпадающих с Паримийным чтением, цитируется только Ветхий Завет и Хроника Георгия Амартола. Едва ли из летописи были намеренно исключены новозаветные цитаты. Одна из них (1 Ин. 4:20—21) стоит в Первом чтении, вторая (Рим. 13:4) в рассказе о вече объясняет решение новгородцев помочь князю, третья (1 Петр. 1:15—16) входит в похвалу Борису и Глебу. Все три фрагмента обнаруживают явную вторичность по отношению к своим источникам. Цитата из Иоанна связана с речью Святополка, заимствованной из рассуждения о злых и добрых правителях и таким образом повторенной в Паримийном чтении дважды. Рассказ о вече скомпонован из летописного. Похвала начинается с заимствований из Анонимного сказания. Это позволяет предположить, что в общем источнике летописи и Паримийного чтения новозаветных цитат вообще не было.

Отсутствием новозаветных цитат отличается летописный рассказ об убиении Бориса и Глеба. На то, что он теснейшим образом связан с рассказом о борьбе Ярослава со Святополком, обратил внимание А. Н. Насонов.[41] Однако, за исключением совпадающих с паримией фрагментов статей 6523 (1015) г. и 6527 (1019) г., это повествование носит явно светский, воинский характер. Рассказ об убиении, напротив, имеет церковную окраску: даже в первоначальном варианте, источнике Пролога, уже есть молитвы святых, где подчеркнута их готовность к жертве.

В рассказе об убиении, как и в паримии, и в статье 1019 г., наравне с Ветхим Заветом цитируется Хроника Георгия Амартола. Это текст об Ахаве, включенный в рассуждение об ангелах, бесах и злых людях: «*Рече* бо: „Кто идеть прельстить Ахава?“. И рече бѣсъ: „Се азъ иду“» (ПВЛ) — «*Ибо* егда на Ахава Богъ ответъ дасть, *глаголя*: „Кто идеть и прельстить Ахава, и падеть?“. Отвеща неприязнивъ: „Се азъ“» (Хроника).[42] Амартол приводит этот текст не в рассказе о том, как пророки, прельщенные дьяволом, ложно предсказали израильскому царю

[41] Насонов А. Н. История... С. 36—37.
[42] Хроника Георгия Амартола. С. 92.

победу (ср. 3 Цар. 20:22), а в своем собственном рассуждении о бесах и ангелах, помещенном после рассказа об Иове. Как и в отрывке об Ироде, происхождение цитаты из Хроники Амартола не указано.

Возникает вопрос: не был ли рассказ об убиении Бориса и Глеба написан специально для повести о мести Ярослава за убитых братьев? На него приходится ответить отрицательно. Цитатный материал, судя по всему, был добавлен к летописному рассказу из Древнейшего свода задним числом. Следы позднейшего дополнения видны при сравнении рассуждения о бесах и злых людях, которые хуже бесов, в Ипатьевской и Лаврентьевской редакциях «Повести временных лет» (далее — Ип. и Лавр.). Текст совпадает в обеих, но в Лавр. цитат нет. В Ип. текст об Ахаве из Хроники Георгия Амартола помещен после рассуждения об ангелах и бесах. За ним следует отрывок «Зълъ же чьловѣкъ, тъщася на зълое, хужь есть бѣса...». Можно было бы сказать, что в Лавр. мы имеем дело со случайным пропуском, если бы в конце этого отрывка в Лавр. не отсутствовала цитата из Псалтыри о грешниках (Пс. 37:2—5). Как и для всех остальных псалмов, указано ее происхождение: «Тѣмъ же и Давыдъ глаголаше». Очевидно, в протографе Лавр. вообще не было этих двух цитат. Так как все остальные в статье 1015 г. читаются, то переписчика протографа Лавр. нельзя заподозрить в намеренном сокращении. Пропуск мог возникнуть, если в оригинале, с которого он переписывал текст, цитаты были вставками, а переписчик не обратил внимания на пометы.

Вторым аргументом в пользу отсутствия цитат в первоначальном рассказе служит то, что их нет в основанном на нем Проложном чтении. При этом туда вошли краткая похвала Владимиру и полностью молитвы Бориса и Глеба. Можно предположить, что цитаты были сокращены при составлении чтения, но более вероятно, что их не было изначально. Их отсутствие свидетельствует не о светскости автора, а только о его литературных вкусах. Библейских текстов нет в статьях «Повести временных лет» «О начале Печерского монастыря» (6558 г.), о смерти Феодосия Печерского и о первых печерских подвижниках (6582 г.). Их автор в статье 1050 г. называет себя постриженником Феодосия, следовательно, он был печерским монахом.

На разное авторство летописного рассказа об убиении и рассказа о мести Ярослава указывает то, что цитаты несут разную смысловую нагрузку. В части летописи, совпадающей с паримией, они являются неотъемлемой организующей частью текста. В рассказе об убиении они служат своеобразными иллюстрациями к повествованию. Из 12 цитат к святым отнесено только 6 псалтырных текстов, причем 5 из них сосредоточены в рассказе о предсмертной заутрене Бориса. Три (Пс. 3:2; 37:3, 18; 142:1—3) происходят из шестопсалмия, открывающего утреню, о чем и сказано в тексте. Два (Пс. 21:13, 17; 7:2) также относятся к описанию службы, хотя и несут определенную смысловую нагрузку. Одна цитата (Пс. 132:1) завершает фразу о небесных венцах Бориса и Глеба. Остальные цитаты относятся к убийцам святых. Притч. 1:16—19 (*Пнд. 1 нед. В. пост.*) завершает рассказ о совещании Святополка с вышегородцами; две (Амартол и Пс. 37: 2—5) включены в рассуждение о злых людях, еще три (Пс. 9:18; 36:14—15, 19—20; 51:3—7) описывают возвращение убийц к Святополку и его реакцию. У того, кто подбирал цитаты, тема преступления явно вызывала больший интерес, чем подвиг святых. Это соответствует общим задачам предполагаемой повести о мести Ярослава за убитых братьев.

Составитель повести включил в нее летописный рассказ об убиении Бориса и Глеба, дополнив его цитатами из Ветхого Завета и Хроники Георгия Амартола, придавшими ему торжественный характер. В тексте нет постоянного именования братьев святыми, и, следовательно, он создан еще до канонизации.

Судя по тому, какое внимание в повести было уделено Ярославу, она составлялась при жизни князя. Предложенную Л. С. Соболевой широкую датировку 1036—1054 гг. можно уточнить как по характеру цитируемого материала, так и по его отражению в других памятниках.

Несомненно, что повесть, послужившая источником для Паримийного чтения, вошла уже в Начальный свод. Это видно по взаимоотношению современного текста «Повести временных лет», Проложного чтения, основанного на древнейшей редакции летописного рассказа, и Анонимного сказания. В Сказании отразились все дополнения, сделанные в НС к рассказу об убийстве Бориса и Глеба (упоминания о Предславе и Георгии Угрине, отсутствующие в древнейшей редакции). Статья 1019 г. вошла в Анонимное сказание уже в том виде, в каком мы находим ее в «Повести временных лет»: тексты, сходные с паримией, в соединении с описанием болезни Святополка. При этом редактор заменил рассказ о Каине и Ламехе, основанный на Хронике Амартола, на библейский текст, известный ему по Паримийнику: «Яко же Каинъ, не вѣдыи мьсти прияти, и едину прия, а Ламѣхъ, зане вѣдѣвъ на Каинѣ, тѣмь же седмьдѣсятицю мьсти ся ему».

Рассказа о смерти Святополка от болезни не было в первоначальной редакции Анонимного сказания («Сказания страсти»). Там он сравнивался с Юлианом Отступником, который «невѣдомо отъ кого прободенъ бысть, копиемъ въ сьрьце въдруженъ». Нестор, утверждавший, что Святополк был изгнан народным восстанием («крамолою бывшею отъ людии»), тоже пишет о его лютой смерти и сравнивает с Юлианом Отступником. Агиограф уже знает, что это случилось «въ странахъ чюжихъ», но ни о параличе, ни о смраде, исходящем от могилы Святополка, ничего не говорит и не связывает смерть князя с Альтской битвой.[43]

А. А. Шахматов считал, что упоминание о Святославе Древлянском в летописи первоначально. Это известие и рассуждение о князьях, входившие в общий источник Паримийного чтения и летописи, в Анонимном сказании не отразились вообще. Нестор пишет об этом очень кратко: «Оканьныи же ти изнесоша тѣло святого (Глеба), повергоша въ пустыни подъ кладою, ти тако отъидоша ко оканьному, възвѣстиша ему вся, еже сътвориша святому. Си же слышавъ, немилосьрдыи тъ не сжалиси о томъ, ни поне малы управи ся отъ того, нъ и на прочюю братью въздвизаше гонения, хотя вся изгубити, ти самъ единъ владѣти всѣми странами. Нъ Богъ, „вѣдыи тайны сердечныя и хотя всѣмъ чьловѣкомъ спасти ся, и въ разумъ истиньныи приити“, не попусти оканьному тако сътворити, нъ потреби отъ земля сия». Заслуживает внимания то, что Нестор пересказывает именно фрагмент статьи 1015 г., так как он читается теперь в «Повести временных лет». Сначала он пишет о том, как убийцы похоронили Глеба, затем о том, как они вернулись к Святополку. Пропустив похвалу святым,[44] Нестор говорит о том, что Святополк собирался изгнать всех братьев, чтобы владеть одному всеми землями, но Бог ему этого не дал.

Конечно, странно, что Нестор прямо не пишет об убийстве Святослава и что этой информации не было в «Сказании страсти» первоначальной редакции. С одной стороны, в задачу обоих авторов входило рассказать лишь о мученичестве Бориса и Глеба. С другой стороны, сообщение об убийстве третьего брата было бы важно для характеристики окаянного князя, и знаменательно, что об

---

[43] А. А. Шахматов, правда, полагал, что слова «въ мрацѣ его видѣвше, суща тако, яко же и Ульяна законопреступного» испорчены. Дожно было быть «въсмьрдѣвша тако, яко Ульяна» (Шахматов А. А. Повесть временных лет. С. LXXV).

[44] А. А. Шахматов предполагал, что Похвала была вставлена только в «Повести временных лет» (Шахматов А. А. Разыскания. С. 36—37).

этом не говорят два разных писателя. Уклончивая фраза Нестора о гонениях на других братьев (но не об убийствах их) свидетельствует, как мне представляется, о том, что уверенности в убийстве Святослава по приказу Святополка в первой половине XI в. не было. Не было ее и у Нестора. Но в первой половине 80-х гг. XI в., когда он работал над своим «Чтением», источник Паримийного чтения уже был включен в летопись и именно в то место, где мы находим его теперь. Следовательно, он был использован уже Никоном при составлении свода в 70-х гг. XI в.

Важный датирующий момент — это хронографические источники. В предполагаемом повествовании о мести Ярослава из них происходят сведения об Ахаве (Убиение Бориса и Глеба), цитата из пророка Даниила (1015 г., паримия), упоминание об Антиохе (паримия), смерть Ирода Великого (1019 г., паримия) и Авимелеха (1019 г., паримия), история Каина и Ламеха (1019 г., паримия). Книга пророка Даниила с толкованиями входила в конвой Хронографа по великому изложению. Текст об Авимелехе наибольшую близость обнаруживает с Вводной частью «Летописца Еллинского и Римского», т. е. опять с Хронографом по великому изложению. О пленении Иерусалима Антиохом и о болезни Ирода подробно говорится у Георгия Амартола. Эти отрывки входили в Хронограф по великому изложению: они читаются в восходящих к нему Полной палее, Троицком хронографе и «Еллинском Летописце».[45]

Фрагмент о бесе, идущем прельстить Ахава, цитируется по полному переводу Хроники Георгия Амартола, а не по Хронографу по великому изложению. Его нет в Полной палее, Троицком хронографе, «Летописце Еллинском и Римском». Только на 1-й главе Хроники основано утверждение, что Каин принял 7 отмщений и что Ламех убил двух братьев Еноха и женился на их вдовах.[46] Следовательно, составителю повествования был известен полный текст Хроники.

В сводах, предшествовавших «Повести временных лет», использовался компилятивный Хронограф по великому изложению, а не полный текст Георгия Амартола. Это привело к появлению ряда ошибочных дат, исправленных Нестором в «Повести временных лет».[47] На самом деле мы не можем быть уверены, что первое обращение к Хронографу по великому изложению произошло именно в Начальном своде 1093 г., а не в своде Никона 70-х гг. Возможно, что и разбивка Древнейшего свода на погодные статьи, и первые точные датировки событий IX—X вв. принадлежат Никону. По крайней мере, именно он впервые стал давать дневные даты заносимых им в летопись событий.[48] Тогда именно он мог первым привлечь Хронограф. То, что Никон не обратился к полному переводу Хроники Георгия Амартола, ограничившись краткими извлечениями из Хронографа, не может служить доказательством того, что в конце 70-х гг. XI в. полный перевод еще не был закончен. Речь идет о выборе источников, а даже современные авторы руководствуются подчас совершенно необъяснимыми соображениями или попросту не считаются с новыми работами коллег.

---

[45] Творогов О. В. Древнерусские хронографы. С. 245, 264—266: описание состава памятников. Об Антиохе: фр. 117, 118 Полн. Пал., фр. 58, 59 Тр. хр. (текст: Творогов О. В. Материалы к истории русских хронографов. 3. Троицкий хронограф // ТОДРЛ. Л., 1989. Т. 42. С. 291, 293; Летописец Еллинский... Т. 1. С. 184, 186—187). Об Ироде: фр. 148, 150 Полн. Пал, фр. 95 Тр. хр. (текст: Троицкий хронограф. С. 299; Летописец Еллинский... Т. 1. С. 202—203).

[46] Хроника Георгия Амартола. С. 54.

[47] Шахматов А. А. 1) Разыскания... С. 99—101, 394—395; 2) Повесть временных лет и ее источники. С. 60, 72—80; Творогов О. В. Повесть временных лет и хронограф по великому изложению // ТОДРЛ. Л., 1974. Т. 28. С. 99—113.

[48] Шахматов А. А. Разыскания... С. 420—460.

Относительно времени и места перевода Хроники Амартола существуют различные точки зрения. В. М. Истрин полагал, что перевод был сделан на Руси при Ярославе Мудром не позже середины XI в.[49] Убедительных контраргументов пока не приведено. В. М. Истрин писал о близости переводчика Хроники Георгия Амартола к летописцу, создавшему Древнейший свод. Он особо отмечал, что вся лексика, относящаяся к воинскому искусству, русского происхождения и совпадает с летописной. Те же особенности характеризуют, по наблюдениям Н. А. Мещерского, и русский перевод «Истории Иудейской войны» Иосифа Флавия, сделанный тоже около середины XI в. Переводчик, мастерски владевший стилем, часто дополнял описания боев придуманными им самим живыми подробностями.[50] К числу таких дополнений принадлежит и совпадающая с Паримийным чтением и «Повестью временных лет» фраза.

Таким образом, круг источников автора повести о мести Ярослава за убитых братьев укладывается в пределы 40—50-х гг. XI в. Это заставляет датировать появление общего источника паримии и летописи последним десятилетием жизни Ярослава Мудрого. Датируя первоначальную редакцию рассказа о мести периодом от 1036 г., Л. С. Соболева не учитывала объем заимствований из Хроники Георгия Амартола и Хронографа по великому изложению. Даже если автор имел доступ к черновым материалам своих коллег или сам входил в группу переводчиков, работа доолжна была вестись хотя бы одновременно. Потому более вероятно появление этого памятника в период от середины 40-х гг. до 1053 г. (17 февраля 1054 г. Ярослав умер). Не случайно именно в это время, как отметил А. Поппе, в княжеской семье возникает интерес к памяти Бориса и Глеба: старшие внуки Ярослава получают имена в честь убитых дядьев.

5. Появление «исторических» паримий

До работ Л. С. Соболевой недостаточное внимание уделялось тематике «исторических» паримий. Исследовательница впервые указала на то, что Паримийное чтение посвящено теме мести Ярослава за убитых братьев, а не мученичеству святых. Основной акцент стоит на Альтской битве, кара окаянного князя — это самая важная часть «исторических» паримий.

Последнее время все больше исследователей, занятых доказательством того, что Борис и Глеб были убиты Ярославом, а не Святополком, отрицали и сам факт Альтской битвы. В этом свете было забыто очень важное предположение А. А. Шахматова: первоначально 24 июля отмечали не память убиения Бориса и Глеба, а праздновали победу Ярослава над Святополком в 1019 г. Первая церковь на Альте была построена в память этого события, и только потом ее стали связывать с местом гибели Бориса. Затем, когда 24 июля (1026 г., по А. А. Шахматову) была освящена церковь в память Бориса и Глеба в Вышгороде, это окончательно превратило дату Альтской битвы в день памяти Бориса и Глеба.[51]

Эта гипотеза объясняет многое в истории создания сначала повести о мести Ярослава, а затем «исторических» паримий. Установление праздника в честь победы — традиция, достоверно известная на Руси в позднее время. В 1167 г. праздник 1 августа в честь Спаса Премилостивого установил Андрей Боголюбский в память победы над волжскими болгарами. Тогда же было написано Про-

---

[49] Истрин В. М. Книгы временныя... Пг., 1922. Т. 2. С. 309; Л., 1930. Т. 3. С. V—L.

[50] Мещерский Н. А. История Иудейской войны Иосифа Флавия в древнерусском переводе. М.; Л., 1958. С. 75—80, 105—121.

[51] Шахматов А. А. Разыскания... С. 84, 58, 475—476.

ложное чтение, объясняющее смысл празднования. Нечто подобное произошло, как показывает литературная история Паримийного чтения, и раньше при Ярославе.

Существовало воспоминание, что последний лагерь Бориса, где он был смертельно ранен, стоял где-то на Альте. Было ли это в верховьях, где узкие лощины глубокой речной долины врезались в обширное поле (ныне киевский аэродром «Борисполь»), или в нижнем течении, никто точно указать не мог. Более того, существовала версия, что Борис был убит в бору под Киевом, а вовсе не на Альте. Именно она записана в летописи. В полном противоречии с ней в статье 1019 г. утверждается, что Ярослав на Альте стоял «на местѣ, идеже убиша Бориса». Эта фраза вводит молитву князя, где он просит отмщения за пролитую кровь. Весь фрагмент совпадает с паримией, следовательно, он происходит из повести о мести Ярослава. Конечно, с самого начала на литургии и на торжественной панихиде поминали не только павших в 1019 г. воинов, а и убитых в 1015 г. князей. Возможно, сначала на службе поминался только Борис, так как он все-таки погиб где-то рядом и по времени вскоре после смерти Владимира 15 июля 1015 г. В пользу этого предположения свидетельствует то, что уже в тексте Древнейшего свода, вошедшего в Проложное чтение, Борис несколько раз назван «блаженным», а Глеб так не именуется ни разу. Постепенно сложилась версия, что Борис погиб именно на Альте и именно 24 июля. Она и вошла в повесть о мести Ярослава, а затем вместе с другими отрывками из нее в Никоновский свод 70-х гг. XI в.

В повести о мести Ярослава за убитых братьев тема святости Бориса и Глеба никак не была разработана, если не считать очень осторожного и не высказанного прямо намека, что победа на Альте была дарована Ярославу по заступничеству его братьев. Когда отрывок из статьи 1019 г. включался в Анонимное сказание, то редактор особо подчеркнул именно святость Бориса и Глеба. В летописи и паримии сказано, что Ярослав стал «на мѣстѣ, иде же убиша Бориса», а в Анонимном сказании читается: «на мѣстѣ, иде же бѣ убьенъ святыи Борисъ». В молитву Ярослава тоже сделана вставка: «Брата моя, аще тѣломъ отошьла еста отъсюда, нъ *благодатию жива еста и Господеви предстоита*, молитвою помозѣта ми на противнаго сего убиицю гърдаго». Предположение, что редактор летописи и составитель паримии специально вымарывали все указания на святость Бориса и Глеба, невероятно, следовательно, их не было в источнике. Это было бы невозможно, если бы повесть появилась сразу после прославления Бориса и Глеба при Ярославе.

Вероятно, отрывки из повести читались на торжественной литургии в день 24 июля на ежегодном праздновании победы над Святополком, и это были части, посвященные борьбе с братоубийцей, а не гибели Бориса и Глеба. Только этим можно объяснить то, что традиция чтения, где главными были Ярослав и Святополк, а вовсе не святые, продолжала существовать и после установления церковного почитания Бориса и Глеба.

В Вышгороде, куда Ярослав перенес останки Глеба и похоронил рядом с Борисом, ежегодное поминание братьев могли также совершать в день Альтской битвы. Вполне вероятно, что после Лиственской битвы 1026 г., когда Ярослав был вынужден уступить все левобережье Днепра младшему брату черниговскому князю Мстиславу, местом торжественного богослужения в память 24 июля стала вышегородская церковь св. Василия. Это было естественно — ведь Ярослав выступал как мститель за своих убитых братьев, здесь похороненных. Тогда память убитых князей могло окончательно затмить празднование победы живущего и правящего.

В 1036 г. Мстислав умер, его единственный сын скончался еще раньше, и Ярослав вернул себе и Черниговское княжество, и Переяславское. Очевидно, тогда же была возобновлена традиция празднования на Альте. По свидетельству Вышегородских записок, источника «Сказания чудес» и Несторова «Чтения», незадолго до изнесения мощей Бориса и Глеба могила братьев Ярослава пребывала в таком небрежении, что по ней спокойно могли ходить. Проложное чтение, основанное на повествовании Древнейшего свода, вообще не упоминает о том, где были похоронены Борис и Глеб. Это подтверждает свидетельство Вышегородских записок, что могиле братьев не оказывалось никаких почестей.

Согласно «Сказанию чудес» и Несторову «Чтению» о святости братьев людям напомнил Бог. Когда на никак не отмеченную могилу наступил варяг, из земли вышел огонь и опалил ему ноги. С тех пор вышегородцы стали приходить и поклоняться святым братьям. На то, что культ Бориса и Глеба первоначально возник в среде простых горожан, впервые указала Г. Ленхофф.[52] Это действительно был обычный путь формирования культа правителя-мученика. Затем сгорела церковь, но ее утварь чудесным образом не пострадала. Тогда встал вопрос о строительстве нового храма.

«Сказание чудес» и Несторово «Чтение» всячески превозносят роль Ярослава в установлении почитания Бориса и Глеба, но из текста обоих памятников следует, что инициаторами перезахоронения мощей Бориса и Глеба были вышегородцы. Старейшина «городников» Миронег явился к князю и рассказал ему о совершившихся чудесах. Только тогда Ярослав вспомнил о том, что в Вышгороде были похоронены его братья. Посоветовавшись с митрополитом Иоанном, он решил извлечь мощи из земли. После того, как они были перенесены в часовню, совершились новые чудеса, и князь с митрополитом установили ежегодное церковное поминание свв. Бориса и Глеба в Вышгороде. Говорить об общерусском значении культа тогда еще не приходится. В свете этих обстоятельств не кажется удивительным молчание Илариона, будущего митрополита. В своем «Слове о законе и благодати», произнесенном не позже 1049 г., восхваляя Владимира, он даже не упоминает о культе его сыновей. Для Ярослава он был совсем не так значим, как для последующих поколений.

Вопрос, когда же произошло изнесение мощей братьев и можно ли считать его действительно началом культа, сложен. Существуют несколько датировок. В «Сказании чудес» говорится, что изнесение мощей произошло при Ярославе и митрополите Иоанне. Ему в рукописях приписывается авторство первой службы. Иоанна I принято считать предшественником Феопемпта, единственного митрополита, упомянутого в летописи за период от крещения Руси до поставления в 1051 г. Илариона — первого русского по происхождению на Киевской кафедре. Однако нет никаких свидетельств, что Иоанн был предшественником, а не преемником Феопемпта, упомянутого в «Повести временных лет» под 1039 г. в связи с повторным освящением Десятинной церкви в Киеве. Своды, предшествовавшие «Повести временных лет», подчеркнуто не интересуются историей митрополии. В летописях до 1096 г. нет дат поставления ни одного митрополита, кроме Илариона (1051 г.), а их кончины вообще не указаны. Иоанн даже не упомянут ни в «Повести временных лет», ни в Н1. О нем говорится только в «Сказании чудес» и Несторовом «Чтении».

В «Сказании чудес» есть более или менее точная датировка возведения церкви Ярославом. Там говорится, что к 1071 г., когда Изяслав Ярославич начал

---

[52] L e n h o f f G. The Martyred Princes Boris and Gleb // University of California, Los Angelos. Slavic Studies. Columbus, 1989. Vol. 19. P. 48.

строить новый храм, ей было приблизительно 20 лет. Следовательно, церковь в Вышгороде была построена Ярославом ок. 1051 г. Тогда митрополитом был уже Иларион. Н. С. Серегина, анализируя древнейшую службу, приписываемую митрополиту Иоанну, выделила в ее составе три разных памятника. Исследовательница пришла к выводу, что автором древнейшей на самом деле был Иларион.[53] Впоследствии его произведение было приписано Иоанну II, автору службы, написанной по случаю перенесения мощей 1072 г. Однако служба действительно могла быть написана Иоанном I, если он был непосредственным предшественником Илариона.

А. Поппе полагает, что канонизацией можно считать только перенесение 1072 г. Но, по его же наблюдениям, первичное почитание свв. Бориса и Глеба складывается уже в 40—начале 50-х гг. XI в., когда первые внуки Ярослава получают имена в честь убитых дядьев.[54] В работе 1995 г. А. Поппе отмечает, что в Восточной церкви не было такой юридической процедуры канонизации, как в Западной. Существовала возможность постепенного развития ежегодного поминания чтимого усопшего в празднование памяти святого. Исследователь не отрицает возможности прославления мощей при перенесении их в новую церковь в последние годы жизни Ярослава Мудрого (1051—1054).

К началу 50-х гг., когда стихийное почитание Бориса и Глеба уже сложилось, перенесение мощей после пожара церкви только закрепило существовавшую традицию. Но при Ярославе на службе продолжали возглашать традиционное чтение, где история новоявленных святых отходила на второй план. И такое положение, судя по всему, продержалось до 1072 г.

Следующим этапом было создание вышегородским клириком текста «исторических» паримий. Не порывая с устоявшимся обычаем под 24 июля произносить чтение о мести Ярослава за убитых братьев, а не об их подвиге, составитель создал новый текст на основе традиционного чтения, летописи и Паримийника. На его вышегородское происхождение указывает, как отмечала еще Л. С. Соболева, упоминание о Вышгороде во вставной похвале Борису и Глебу. Новое чтение появилось, видимо, в 70-е гг. XI в. вскоре после перенесения мощей 1072 г. Оно опиралось еще на Древнейший свод с приписками, а не на Никоновский, появившийся после 1076 г.: в текст еще не вошли рассказы о смерти Святополка от болезни и о его вечно смердящей могиле. Я полагаю, что в то время еще не существовало путаницы между житийным чтением и паримийным. Эта ошибка появилась не раньше XIII в.

Самое древнее указание на то, что на вечерне читается какой-то текст, рассказывающий о Борисе и Глебе, есть в Студийском уставе по списку XII в. (РНБ, Соф. 1136). Служба Борису и Глебу приписана на нижних полях в XIV в., когда часть месяцеслова была оторвана. Отрывок, содержащий службу по списку XII в., ныне находится в Курском краеведческом музее. В нем ссылка дана не на тексты Борисоглебского цикла, а на Житие Владимира, «томъ есть мучение святою Бориса и Глеба». В Трефологии XIV в. (РНБ, Соф. 386) указано после седальна: «И чьтет мучение ихъ на 4». Далее расписана служба и евангельские и апостольские чтения.

В заголовке «исторических» паримий по дополнительной тетради Захарьинского паримийника написано «Святою мученика Бориса и Глеба на вечерни чтения 3. От Бытия чтение». В приписке почерком XV в. на последнем листе Па-

---

[53] Серегина Н. С. Песнопения русским святым. СПб., 1994. С. 93.

[54] Поппе А. 1) О времени зарождения культа свв. Бориса и Глеба // Russia Medievalis. 1973. Т. 1. P. 9—15; 2) О зарождении культа свв. Бориса и Глеба // Russia Medievalis. 1995. Т. 8,1. P. 56—68.

римийника Q.п.1.14 дана краткая схема службы на Перенесение мощей 2 мая: «Тропарь. Правдѣвая страстотерпца <...>[55] Кондак. Зьри: „Блаженъ мужъ" стихиры на 8. Чьтения 3-я. „Братья въ бѣдахъ пособивы бываити". На стиховне стихиры. „Праведникъ яко финикъ"». Сходное определение дано в «Соборнике Дионисия Глушицкого» (РНБ, Соф. 438) под 24 июля: «Выходъ. Прокименъ дню. Чьтения 3: Богословя сентября 26 (*переписано Ин. 4:20—21, 5:1—6*). Или се чьти: Отъ Бытия чьтение (*переписаны «исторические» паримии*)». Далее продолжается текст службы.

При общей краткости указаний служебника могла возникнуть неясность, что такое «Чтение 3»: паримия или житие. В зависимости от нужд заказчика рукописи в ней могли воспроизводиться или оба текста, или один, или только ссылки. Путаница усугублялась тем, что в XIV в. было уже два вида библейских паримий Борису и Глебу, и оба начинались чтением «От Бытия». Текст, озаглавленный «Братья въ бѣдахъ пособивы бываите», не походил на житие, о «мучении» святых там ничего не говорилось. Он начинался с обширной выписки из Паримийника и на каком-то этапе явно стал осознаваться как еще один вариант обычного паримийного чтения, что и зафиксировано служебниками.[56]

Это ошибочное отождествление могли сделать только во второй половине XIII в. Как сказано в предисловии к учебному изданию чинопоследования Литургии, «знание Церковного Устава и его понимание приобретается прежде всего практическим способом».[57] После татаро-монгольского разгрома Южной Руси многие священники погибли или бежали, разъяснить, что значит краткое указание устава, было некому. Чтение «Братья въ бѣдахъ пособивы бываите» у позднейших поколений священнослужителей и мирян ассоциировалось с древней киевской традицией. Оно стало в полном смысле слова чтением «От Бытия» — из истории Святой Руси времен великого ее процветания.

---

[55] Текст см.: Абрамович Д. И. Жития святых Бориса и Глеба. Пг., 1916. С. 174.

[56] Кравецкий А. Г. Из истории паримийного чтения Борису и Глебу // Традиции древнейшей славянской письменности и языковая культура восточных славян. М., 1991. С. 44—46.

[57] Всенощное Бдение. Литургия. Издание Московской Патриархии. М., 1990. С. 4.

М. А. ШИБАЕВ

Кодикологическое описание петербургских списков Краткой Хронографической Палеи*

До недавнего времени принято было считать, что Краткая Хронографическая Палея существует в пяти петербургских списках.[1] По мнению Е. Г. Водолазкина, готовящего научную публикацию этого памятника, более правильно говорить о четырех списках, исключая рукопись РНБ, Соловецкое собр., № 866/976, которая не является в полном смысле списком Краткой Хронографической Палеи.[2] Кроме того, недавно введены в научный оборот еще два московских списка Палеи — РГБ, собр. Долгова, № 1; РГБ, Волоколамское собр., № 551. В нашей статье в основном речь идет только о четырех петербургских списках этого памятника, а в Приложении мы приводим описание соловецкой рукописи.

Ниже мы помещаем кодикологическое описание всех списков, которое сопровождается стандартной кодикологической таблицей, где указывается потетрадное расположение филиграней на листах, и каждой тетради присваивается номер римскими цифрами. При формате рукописи в 4° листы указываются через один /; если один из листов утрачен, ставится знак пробела _. Кроме того, указывается изначальная буквенная кириллическая нумерация тетрадей (если она есть). Если от кириллического номера сохранилось только титло, то ставится значок ~. Кириллический номер тетради ставится до скобок с указанием номеров листов в тетради, если он проставлен на первом листе тетради, и после, если кириллический номер стоит на обороте последнего листа тетради. При описании рукописей обратим более пристальное внимание прежде всего на два самых ранних списка Палеи XV в.

1. ОР РНБ, собр. Погодина, № 1434. Это самый ранний список Краткой Хронографической Палеи. Кодекс является конволютом форматом в 4°. Вероятно, вследствие утраты листов в конце XVI в. кодекс был отреставрирован, и утраченная часть текста была дополнена. Переплет кодекса картонный XIX в. с наклейкой «Из древлехранилища Погодина», а также с наклейкой «Палея». Ремни и застежки отсутствуют. На л. 1 заставка неовизантийского стиля. На л. I надпись чернилами почерком XIX в. — «Палея».

Характеристика письма. 1-й почерк[3] — полуустав XVI в. с элементами скорописных начертаний. 2-й почерк — полуустав XV в.

---

* Статья написана при поддержке фонда RSS, грант № 2087/887/2000.

[1] См.: Истрин В. М. Редакции Толковой палеи. I—V. СПб., 1907. С. 62; Творогов О. В. Палея хронографическая // Словарь книжников. Вып. 2, ч. 2. С. 161.

[2] См. статью Е. Г. Водолазкина в наст. томе. С. 164—180.

[3] Так как по техническим причинам (нахождение рукописей в разных хранилищах) мы не имели возможности провести специальную историко-почерковедческую экспертизу с целью выявления

© М. А. Шибаев, 2004

Судьба кодекса проясняется при сличении филиграней и почерков с Комиссионным списком Новгородской 1 летописи Младшего извода (СПбИИ РАН, колл. 11, № 240). Часть летописного текста Комиссионного списка на л. 7—13 об. (списки князей) и л. 257—305 об. (известия за 1440—1446 г., церковные уставы Владимира, Ярослава и Всеволода, Правда Русская и Закон Судный людем) написана тем же почерком и на бумаге с тождественной филигранью[4] «Женщина с цветком», что и более древняя часть кодекса Пог. 1434, относящаяся к XV в. Отметим также, что обе рукописи долгое время бытовали вместе. На это указывают, во-первых, однотипная чернильная кириллическая нумерация в правом нижнем углу каждого листа, и, во-вторых, сходные владельческие записи на полях скорописью XVII в.

В Пог. 1434: «Сия» (л. 1, 93, 165, 238), «кни» (л. 6, 97, 169, 242), «га» (л. 9, 101, 173, 246), «гла» (л. 13, 105, 177, 250), «го» (л. 19, 109, 181, 254), «ле» (л. 23, 113, 185, 258), «мая» (л. 25, 117, 189, 262), «гра» (л. 30,), «но» (л. 34), «граф» (л. 38), «си» (л. 42), «реч» (л. 46), «лето» (л. 50, 121, 193, 266), «писец» (л. 54, 125, 197, 270), «Про» (л. 58, 129, 201, 274), «кофя» (л. 62, 133, 205, 278), «Ива» (л. 65, 137, 209, 282), «но» (л. 69, 141, 213, 286), «ви» (л. 73, 145, 218, 290), «ча» (л. 77, 149, 222, 294), «Вра» (л. 81, 153, 226), «ско» (л. 85, 157, 230), «ва» (л. 89, 161, 234).

В Комиссионном списке Н1: «Сия» (л. 20, 92, 168, 235), «кни» (л. 24, 96, 167, 239), «га» (л. 28, 100, 171, 243), «гла» (л. 32, 104, 175, 247), «го» (л. 36, 108, 179, 251), «ле» (л. 40, 108, 183, 255), «мая» (л. 44, 116, 187, 259), «лето» (л. 48, 120, 194, 263), «писець» (л. 52, 124, 195, 267), «Про» (л. 56, 128, ?, 271), «кофя» (л. 60, 131, 199, 275), «Ива» (л. 64, 135, 207, 279), «но» (л. 68, 139, 211, 283), «ви» (л. 70, 143, 215, 287), «ча» (л. 76, 147, 219, 291), «Вра» (л. 223), «ско» (л. 227), «ва» (л. 230).

Судя по владельческим записям, обе рукописи принадлежали в XVII в. Прокофию Ивановичу Враскому, казанскому городовому дворянину и выборному, в 1613 г. подписавшемуся на грамоте об избрании на царство Михаила Федоровича Романова, в 1637 г. пожалованному в дворяне московские и умершему в 1644 г.[5]

Комиссионный список Н1 традиционно датируется серединой XV в.[6] Значит, и наш список Палеи следует датировать этим же временем. Были сделаны даже попытки локализовать Комиссионный список Н1. А. Г. Бобров полагает, что Комиссионный список создан в Новгородском Хутынском монастыре. Основания для этого исследователю видятся в том, что идентичная филигрань «Женщина с цветком» (у А. Г. Боброва — «Фигура женщины») встречается и в Толковом Евангелии 1441 г. (БАН, 34.7.10). В этом Евангелии есть следующая выходная запись писца: «Великаго Преображения Господа Бога и Спаса нашего Исуса Христа господину своему игумену Герману написах сию книгу смеренныи и многострастныи диакъ Иовъ чернець в лето S и Ц и МФ» (т. е. 1441 г.). На основании это записи А. Г. Бобров атрибутирует и Комиссионный список, и Евангелие Спасо-Преображенскому Хутынскому монастырю, поскольку

тождества почерков, то здесь и далее при использовании термина «почерк» мы сближаем его с понятием «манера письма», введенным А. А. Амосовым. См.: А м о с о в А. А. Из истории создания Лицевого летописного свода (Организация работ по написанию рукописей) // Древнерусское искусство. Рукописная книга. М., 1983. Сб. 3. С. 217, примеч. 26.

[4] Здесь и далее при определении близости водяных знаков друг другу мы используем терминологию А. А. Амосова. См.: А м о с о в А. А. Проблема точности филигранологических наблюдений. 1. Терминология // Проблемы научного описания рукописей и факсимильного издания памятников письменности. Л., 1981. С. 80.

[5] Энциклопедический словарь Брокгауза—Ефрона. СПб., 1892. Т. 7. С. 341.

[6] ПСРЛ. М., 2000. Т. 3. С. VI. Отметим, что поскольку летопись этим почерком доведена до статьи 6954 (1446) г., то датировать эту часть надо временем после 1446 г.

только в этом монастыре зафиксирован в 1479 г. игумен с именем Герман.[7] Однако на момент создания Евангелия Герман еще не мог быть игуменом Хутынского монастыря, так как в 1440 г. игуменом был Тарасий, в 1460 г. — Леонтий, а в 1471—1476 г. — Нафанаил.[8] Да, строго говоря, эта запись даже не свидетельствует однозначно о создании рукописи в неком Спасо-Преображенском монастыре. Возможно, здесь имеется в виду не место написания рукописи, а время — на праздник Преображения Господня. Между тем далее в Евангелии БАН, 34.7.10 следует текст: «Иже зде ненавершеная ты наверши и иже ненаполненая ты наполни и недостаточная ты преумножи. Скровище благых даруи ми. И Святого Духа твоего не отими от мене, зиждителю мои Господи и творче и избавителю, молитвами Пречистыя ти Матере и святых предлежащих въ книзе сеи и всех святых. Даруи ми, Господи, оставление прегрешениемь и царствиа своего не отлучи мене въ векы. Аминь». Аналогичный текст обнаруживается в другом Толковом Евангелии, написанном в 1464 г. в Никольском Вяжищском монастыре священноиноком Ионой (РНБ, ОЛДП, F.90).[9] Сам же список Евангелия (БАН, 34.7.10), судя по владельческой помете, также принадлежал Вяжищскому монастырю. Поэтому более вероятен вывод о создании самого раннего списка Краткой Хронографической Палеи не в Хутынском, а в Вяжищском монастыре.

На происхождение из Вяжищского монастыря Комиссионного списка Н1 указывает и дополнение, сделанное под 6712 (1204) г. В статье под этим годом в списках Н1 Младшего и Старшего изводов, а также в Софийской 1 летописи помещена пространная повесть о взятии Константинополя фрягами, где, в частности, сообщается о поставлении 9 мая латинского царя, но только в Комиссионном списке отмечено, что эта дата пришлась «на память святого пророка Исаия и в тои же день святого отца нашего Николы принесение честных мощеи его».[10] «Нашим» Николай Мирликийский назван, естественно, потому, что Вяжищский монастырь был как раз посвящен этому святому.

Отметим, что изготовление списка владычной летописи и списка Палеи именно в Вяжищском монастыре в середине XV в. приходится как раз на время архиепископства Евфимия II. Между тем Евфимий II был тесно связан с Вяжищским монастырем и был постриженником этого монастыря, а затем там был похоронен. Создание копии владычной летописи (Комиссионного списка) в монастыре, тесно связанном с действующим на тот момент владыкой, представляется делом вполне логичным. А это в свою очередь увеличивает возможность создания в этом монастыре и списка Палеи Пог. 1434.

№ тетрадей	Количество листов и буквенная нумерация тетрадей	Филиграни			Почерки
		Круг (?)	Кувшин одноручный с цветком и литерами PD B	Женщина с цветком	
I	(1–8)	?[a]			
II	~ (9–16)	9/16, 12/13			
III	~ (17–24)	19/22, 20/21			
IV	Д (25–32)	26/31, 28/29			

[7] Бобров А. Г. Новгородские летописи XV в. СПб., 2001. С. 70.

[8] Строев П. М. Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской церкви. СПб., 1877. С. 49.

[9] На совпадение двух выходных записей наше внимание обратил А. Г. Сергеев, за что приносим ему благодарность.

[10] ПСРЛ. Т. 3. С. 245.

№ тетрадей	Количество листов и буквенная нумерация тетрадей	Филиграни			Почерки
		Круг (?)	Кувшин одноручный с цветком и литерами PD B	Женщина с цветком	
V	~ (33–40)		34/39, 36/37		1-й почерк (л. 1–76 об.)
VI	~ (41–48)		42/47, 43/46		
VII	(49–56)		49/56, 52/53		
VIII	~ (57–64)		58/63, 60/61		
IX	Ф (65–72)		65/72, 68/69		
X	I (73–76)		74/75		
XI	(77–80)			79/_, 80/_	2-й почерк (л. 79–80 об.)
XII	(81–82)		81/82		1-й почерк (л. 81–82 об.)
XIII	(83–89)			85/86, 89/_	2-й почерк (л. 83–168 об.)
XIV	(90–97)			91/96	
XV	(98–105)			99/104, 101/102	
XVI	(106–113)			107/112, 109/110	
XVII	(114–121)			114/121, 116/119	
XVIII	(122–129)			122/129, 125/126	
XIX	(130–137)			131/136, 133/134	
XX	(138–145)			139/144, 140/143	
XXI	(146–153)			146/153, 147/152	
XXII	(154–161)			154/161, 155/160, 156/159	
XXIII	(162–168)			163/168, 165/166	
XXIV	(169–176)		172/173		1-й почерк (л. 169–183)
XXV	(177–184)		177/184, 180/181		
XXVI	(185–192)			186/191, 187/190	2-й почерк (л. 185–295 об.)
XXVII	(193–200)			195/198, 196/197	
XXVIII	(201–208)			201/208, 202/207	
XXIX	(209–216)			210/215, 212/213	
XXX	(217–224)			218/223, 219/222	
XXXI	(225–232)			227/230, 228/229	

№ тетрадей	Количество листов и буквенная нумерация тетрадей	Филиграни			Почерки
		Круг (?)	Кувшин одноручный с цветком и литерами PD B	Женщина с цветком	
XXXII	(233–240)			234/239, 236/237	
XXXIII	(241–248)			241/248, 243/246	
XXXIV	(249–256)			250/255, 252/253	
XXXV	(257–264)			257/264, 258/263	
XXXVI	(265–272)			267/270, 268/269	
XXXVII	(273–280)			273/280, 274/279	
XXXVIII	(281–288)			281/288, 283/286	
XXXIX	(289–295)			290/295, 292/293	
Датировка по альбомам филиграней		Не отожд.	Типа Г е р а к л и т о в, № 408–409 (1594 г.)	Тождеств. Л и х а ч е в. Вод. зн., № 978–979 (1441 г.)	

[a] Филиграни из-за заклеек не просматриваются.

2. ОР БАН, 24.5.8. Следующий по древности список Краткой Хронографической Палеи датируется 70-ми гг. XV в. Кодекс форматом в 4°. Переплет поздний картонный XIX в. Замки и застежки отсутствуют. На защитном л. 2 филигрань «Герб Амстердама» — типа Д и а н о в а. Герб, № 382 (1709 г.). На л. 2 об. владельческая запись: «Из библиотеки рукописей Александра Сулукадзева № 993». Ниже: «По общему каталогу № 4437». На л. 3 внизу на полях запись, имитирующая полуустав: «SЦЛВ лето».

Характеристика письма. 1-й почерк — полуустав XVII в. 2-й почерк — полуустав второй половины XV в.

Филигрань «Кувшин» с перевернутой литерой В на тулове из БАН, 24.5.8 тождественна филиграни в рукописи Карамзинского списка Софийской 1 летописи Старшей редакции (ОР РНБ, Q.IV.298). Карамзинский список датируется 70-ми—началом 80-х гг. XV в.,[11] что хорошо соотносится с датировкой другой филиграни «Голова быка» в списке Палеи БАН. Филигрань «Кувшин» такой разновидности ни в отечественных, ни в зарубежных альбомах не встречается, и это может свидетельствовать о редкости такого знака и, соответственно, о большей возможности создания обоих кодексов в одном месте и в одно время. Поскольку Софийская 1 летопись по происхождению является летописью промосковской,[12] вероятно, и Карамзинский список Старшей редакции также создан в Москве, что можно предположить и относительно списка Палеи из собрания БАН.

---

[11] ПСРЛ. М., 2000. Т. 6, вып. 1. С. VII.

[12] Ш и б а е в М. А. Редакторские приемы составителя Софийской 1 летописи // Опыты по источниковедению. Древнерусская книжность: Редактор и текст. СПб., 2000. Вып. 3. С. 368—393.

№ тетрадей	Количество листов[a] и буквенная нумерация тетрадей	Филиграни			Почерки
		Неопределенный знак	Голова быка с короной и цветком	Кувшин одноручный с литерой В	
I	(3–10) А	3/_, 4/_	5/8, 6/7		1-й почерк (л. 3—4 об.) 2-й почерк (л. 5–213 об.)
II	В (11–18)		11/18, 14/15		
III	(19–26) Г		21/24, 22/23		
IV	Д (27–34)		29/32, 30/31		
V	(35–42)		35/42, 38/39		
VI	~ (43–50)		43/50, 45/48		
VII	З (51–57)			51/57	
VIII	(58–65)			59/64, 61/62	
IX	Ф (66–73)			67/72	
X	I (74–81)			77/78	
XI	АІ (82–81)			85/86, 82/89	
XII	ВІ (90–97)			90/97, 92/95	
XIII	ГІ (98–105)			99/104, 98/105	
XIV	ДІ (106–113)			108/111, 107/112	
XV	ЕІ (114–121)			115/120, 117/118	
XVI	SI (122–129)			124/127, 125/126	
XVII	ЗІ (130–137)			132/135, 133/134, 130/137	
XVIII	НІ (138–145)			141/142, 138/145	
XIX	ФІ (146–153)			148/151, 146/153	
XX	К (154–161)			154/161, 157/158	
XXI	КА (162–169)			162/169, 163/168	
XXII	КВ (170–177)			171/176, 173/174	
XXIII	КГ (178–186)			178/185, 180/183	
XXIV	КД (187–194)			192/189, 194/187	
XXV	КЕ (195–202)			196/201, 197/200	
XXVI	KS (203–210)			205/208, 204/209	
XXVII	(211–215)			212/_	
Датировка по альбомам филиграней		Не отожд.	Сходен Пиккар II, Abt. XV. N 352 (1475–1477 г.)	Не отожд.	

[a] Используется верхняя постраничная карандашная нумерация листов.

3. ОР РНБ, собр. Погодина, № 1436. Кодекс форматом в 4°. Переплет XVII в. со слепым тиснением. Застежки и ремни утрачены.

Характеристика письма. Весь кодекс переписан одним почерком — крупный полуустав с элементами скорописных начертаний XVI в.

По филиграням рукопись можно датировать 70–80-ми гг. XVI в. Эту датировку подтверждает запись на л. 193 об. о создании рукописи в 7098 (1590) г.

Во владельческих записях на полях рукописи наблюдаются несколько слоев.

Первый слой: л. 1 «Попа», л. 2 «Мирона», л. 3 «а под», л. 4 «писал», л. 5 «сию», л. 6 «книгу», л. 7 «попъ», л. 8 «своею», л. 10 «рукою».

Второй слой: л. 3 «Бытя», л. 5 (зачеркнуто) «попа Ивана», л. 12 (зачеркнуто) «Кондратьева сына», л. 18 «а подисал», л. 20 «книгу», л. 23 «сию Федор», л. 29 «Иванов сын», л. 32 «лета ЗРКS», л. 35 «месяца», л. 39 «сенътебря», л. 48 «въ КЗ день».

Третий слой: л. 49 «Сия», л. 50 «книга», л. 51 «глаголе», л. 52 «мая», л. 53 «бытия», л. 54 «Ф...», л. 55 «до», л. 56 «р...» (далее текст заклеен), л. 57 «Ива», л. 58 «но», л. 59 «ва», л. 60 «сына», л. 61 «попова», л. 62 «а подпи», л. 63 «сал», л. 65 «си...» (далее заклеено), л. 66 «кни», л. 68 «гу», л. 70 «бытия» (?), л. 71 «сам», 72 (заклеено), л. 73 «дор», л. 74 «сво», л. 75 (заклеено), л. 76 «ру», л. 77 «кою», л. 78 «по», л. 79 «отца», л. 80 «сво», л. 81 «ему», л. 82 «благо», л. 83 «сло», л. 84 «ве», л. 85 «нию», л. 86 «лета», л. 87 «ЗРЛ», л. 88 «году».

№ тетрадей	Количество листов и буквенная нумерация тетрадей	Филиграни		Почерки
		Кувшин одноручный с розеткой с и литерами D OO	Кувшин одноручный с розеткой с и литерами IO	
I	(1–5)			одним почерком переписан весь кодекс (л. 1–193 об.)
II	(6–13)	6/12		
III	(14–21)	14/21, 16/19, 17/18		
IV	~ (22–29)	23/28, 24/27, 25/26		
V	(30–37)	30/37, 33/34		
VI	~ (38–45)	39/44, 40/43, 41/42		
VII	~ (46–53)	46/53		
VIII	~ (54–61)	56/59, 57/58		
IX	~ (62–69)	63/68		
X	~ (70–77)	70/77, 71/76		
XI	(78–85)	78/85, 80/83		
XII	~ (86–93)		87/92, 88/91	
XIII	ДІ (94–101)		95/100, 96/99	
XIV	ЕІ (102–109)		102/109	
XV	SI (110–117)		110/117, 111/116, 112/115	
XVI	ЗІ (118–125)		120/123, 121/122	
XVII	ИІ (126–133)		127/132, 128/131	
XVIII	ФІ (134–141)		135/140, 136/139	
XIX	~ (142–149)		143/148	
XX	КА (150–157)		152/155	

№ тетрадей	Количество листов и буквенная нумерация тетрадей	Филиграни		Почерки
		Кувшин одноручный с розеткой с и литерами D OO	Кувшин одноручный с розеткой с и литерами IO	
XXI	KB (158–165)		158/165, 160/163, 161/162	
XXII	КГ (166–173)		166/173, 168/171	
XXIII	КД (174–181)		175/180, 176/179, 177/178	
XXIV	~ (182–189)		182/189, 184/187	
XXV	~ (190–193)		190/_, 191/_	
Датировка по альбомам филиграней		Сходен Брике, № 12783 (1564–1569 г.)	Сходен Лихачев. Вод. зн., № 1939 (1589 г.)	

4. ОР РНБ, F.IV.603. Рукопись является конволютом форматом в 1°. Переплет доски в коже. Судя по филиграням защитных листов («Лигатура РФ в картуше» — подобен Участкина, № 521 (1744 г.), «Лигатура МК» — типа Участкина, № 352—354 (1744—1747 гг.)), переплет сделан в середине XVIII в. Ремни с застежками утрачены, сохранились только замки на верхней крышке.

Характеристика письма. 1-й почерк — полуустав XVII в. 2-й почерк — полуустав конца XV в. со скорописными элементами.

2-м почерком написана так называемая Новгородская Карамзинская летопись, которая продолжена, очевидно, уже в середине XVII в. писцом обладателем 1-го почерка по так называемому Новгородско-Псковскому своду. Этим же (1-м) почерком переписан и находящийся в начале кодекса список Краткой Хронографической Палеи.

Датировка работы писца обладателя 1-го почерка (которым переписан текст Палеи) определяется по филиграням — 40-е г. XVII в.

№ тетрадей	Количество листов[a] и буквенная нумерация тетрадей	Филиграни						Почерки
		Рог изобилия на щите с контрамаркой с литерами AD	Колонны с литерами IC	Голова быка со змеей	Литера P	Колонны с литерами PMD	Колонны с литерами AO	
I	(1–8)	1/_, 2/7, 3/6, 4/5						1-й почерк (л. 1–178)
II	(9–15)	9/14, 10/13, 11/12, 8/15						
III	(16–23)	16/23, 17/22, 18/20, 17/18						
IV	(24–31)	24/31, 25/30, 26/29, 27/28						

№ тетрадей	Количество листов[а] и буквенная нумерация тетрадей	Филиграни						Почерки
		Рог изобилия на щите с контрамаркой с литерами AD	Колонны с литерами IC	Голова быка со змеей	Литера P	Колонны с литерами PMD	Колонны с литерами AO	
V	(32–39)	32/39, 33/38, 34/37, 35/36						
VI	(40–47)	41/47, 41/46, 42/45, 43/44						
VII	(48–55)	48/55, 49/54, 50/53, 51/52						
VIII	(56–63)	56/63, 57/62, 58/61, 59/60						
IX	(64–71)	64/71, 65/70, 66/69, 67/68						
X	(72–79)	72/79, 73/78, 74/77, 75/76						
XI	(80–87)	80/87, 81/86, 82/85, 83/84						
XII	(88–95)	88/95, 89/94, 90/93, 91/92						
XIII	(96–103)		96, 100, 101, 102					
XIV	(104–110)[б]		104, 105, 106, 107					
XV	(111–118)		111, 112, 113, 114					
XVI	(119–126)		121, 122, 125, 126					
XVII	(127–134)		127, 128, 131, 132					
XVIII	(135–141)[в]		135, 136, 139, 140					
XIX	(142–149)		145, 147, 148, 149					

№ тетрадей	Количество листов[а] и буквенная нумерация тетрадей	Филиграни						Почерки
		Рог изобилия на щите с контрамаркой с литерами AD	Колонны с литерами IC	Голова быка со змеей	Литера P	Колонны с литерами PMD	Колонны с литерами AO	
XX	(150–157)		150, 151, 152, 153					
XXI	(158–165)		159, 162, 163, 165					
XXII	(166–173)		166, 167, 168, 170					
XXIII	(174–178)		178					
XXIV	(179–188)			180	181, 182, 183, 184			2-й почерк (л. 179–425 об.)
XXV	(189–196)				190, 191, 193, 196			
XXVI	(197–204)				198, 199, 200, 204			
XXVII	(205–212)				206, 207, 209, 212			
XXVIII	(213–220)				213, 214, 215, 217			
XXIX	(221–228)				223, 224, 227, 228			
XXX	(229–236)				233, 234, 235, 236			
XXXI	(237–244)				237, 240, 242, 243			
XXXII	(245–252)				245, 246, 248, 250			
XXXIII	(253–260)				256, 258, 259, 260			
XXXIV	(261–268)				262, 263, 264, 268			
XXXV	(269–276)				270, 271, 273, 276			
XXXVI	(277–284)				277, 278, 279, 280			
XXXVII	(285–293)[г]				285, 286, 290, 291			
XXXVIII	(294–301)				294, 296, 297, 300			
XXXIX	(302–309)				304, 305, 308, 309			
XL	(310–317)				310, 311, 314, 315			
XLI	(317а–324)				321, 322, 323, 324			

(*продолжение*)

№ тетрадей	Количество листов[а] и буквенная нумерация тетрадей	Филиграни						Почерки
		Рог изобилия на щите с контрамаркой с литерами AD	Колонны с литерами IC	Голова быка со змеей	Литера P	Колонны с литерами PMD	Колонны с литерами AO	
XLII	(325–332)				328, 330, 331, 332			
XLIII	(333–340)				334, 335, 336, 340			
XLIV	(341–348)				345, 346, 347, 348			
XLV	(349–356)				349, 351, 353, 355			
XLVI	(357–364)				357, 360, 362, 363			
XLVII	(365–372)				366, 367, 368, 372			
XLVIII	(373–380)				373, 377, 378, 379			
XLIX	(381–388)				381, 382, 385, 386			
L	(389–396)				391, 393, 395, 396			
LI	(397–404)				297, 298, 400, 402			
LII	(405–411)[д]				406, 407, 409, 411			
LIII	(412–419)			412, 414, 418	415			
LIV	(420–427)[е]			420, 421, 423, 425				
LV	(426–433)					426, 427, 428, 429		1-й почерк (л. 426–551)
LVI	(434–441)					434, 435, 436, 438		
LVII	(442–449)					442, 443, 445, 447		
LVIII	(450–457)					450, 451, 452, 453		
LIX	(458–465)					459, 461, 463, 465		
LX	(466–473)					466, 467, 468, 470		
LXI	(474–481)					475, 478, 479, 481		

№ тетрадей	Количество листов[а] и буквенная нумерация тетрадей	Филиграни						Почерки
		Рог изобилия на щите с контрамаркой с литерами AD	Колонны с литерами IC	Голова быка со змеей	Литера P	Колонны с литерами PMD	Колонны с литерами AO	
LXII	(482–489)					482, 483, 484, 486		
LXIII	(490–497)					490, 494, 495, 496		
LXIV	(498–505)					501, 503, 504, 505		
LXV	(506–513)					507, 508, 510, 513		
LXVI	(514–521)					515, 518, 519, 521		
LXVII	(522–529)					522, 523, 524, 525		
LXVIII	(530–537)					530, 531, 532, 534		
LXIX	(538–545)					542, 543, 544, 545		
LXX	(546–551)						547, 548, 551	
Датировка по альбомам филиграней		Типа Гераклитов, № 87 (1644 г.)	Типа Дианова, Костюхина, I, № 1185–1195 (1622–1641 гг.)	Сходен Пиккар, II, Abt. XVI, N 210 (1490 г.)	Сходен Лихачев. Вод. зн., № 1471 (1494 г.)	Типа Дианова, Костюхина, I, № 1185–1195 (1626–1641 гг.)	Типа Дианова, Костюхина, I, № 1185–1195 (1622–1641 гг.)	

[а] Используется верхняя постраничная чернильная нумерация листов.
[б] Между л. 108 и 109 есть ненумерованный лист.
[в] Л. 141 пронумерован дважды.
[г] В тетради при нумерации л. 288 отсутствует, и после л. 287 идет л. 289.
[д] В тетради только 7 л.
[е] В тетради только 6 л.

Рассмотрение кодикологических особенностей списков Краткой Хронографической Палеи показывает, что самым ранним списком является список Пог. 1434. Датировка этого списка определяет верхнюю дату создания текста Краткой Хронографической Палеи — не позже 40-х гг. XV в. Также важно, что самый ранний список Палеи новгородский по происхождению, созданный в период так называемого евфимиевского «возрождения». Возможно, это может пролить свет и на место создания текста Палеи.

Примечателен также факт, что из четырех описанных выше списков три так или иначе связаны с летописными текстами, что наводит на мысль о едином жанровом восприятии древнерусскими книжниками летописных текстов и текста Краткой Хронографической Палеи.

ПРИЛОЖЕНИЕ

ОР РНБ, Соловецкое собр., № 866/976. Кодекс является конволютом форматом в 4°.

Переплет реставрирован, однако сохранилась частично кожа с верхней и нижней крышек переплета со слепым тиснением. Ремни и замки новые после реставрации.

Характеристика письма. 1-й почерк — скорописный полуустав XVII в. 2-й почерк — скоропись XVII в. 3-й почерк — скоропись XVII в. 4-й почерк — полуустав XVII в. 5-й почерк — полуустав XVII в. 6-й почерк — скоропись XVII в. 7-й почерк — скоропись XVII в. 8-й почерк — скоропись XVII в.

1-м (основным) почерком переписана большая часть кодекса. Эта часть, содержащая фрагменты из Краткой Хронографической Палеи, создана, судя по филиграням, в 30–40-е гг. XVII в. Этим же почерком переписан на л. 270 об.—291 об. летописец, доводящий свое изложение до событий 7121 (1613) г. до избрания на царство Михаила Романова. Остальные части были добавлены позднее в 60—70-х гг. XVII в.

№ тетрадей	Количество листов[а] и буквенная нумерация тетрадей	Филиграни											Почерки
		Кувшин одноручный с литерами G RO	Кувшин одноручный с полумесяцем	Литера (?)	Лев в картуше	Виноград	Орел (?)	Орел одноглавый	Лилия в гербовом щите	Орел двуглавый малый	Гербовый щит (?)	Орел двуглавый большой	
I	(1–6)	_/5, _/6											1-й почерк (л. 1–227 об.)
II	В[б] (7–14)	9/12, 10/11											
III	Г (15–22)		16/21										
IV	Д (23–30)		23/30, 24/29, 25/28										
V	Е (31–38)		32/37										
VI	S (39–46)		40/45, 42/43										
VII	З (47–54)		47/54, 50/51										
VIII	И (55–62)		55/62, 57/60										
IX	Ф (63–70)		65/68, 66/67										
X	I (71–78)		72/77, 74/75										
XI	АІ (79–86)		79/86, 82/83										
XII	ВІ (87–94)		87/94, 90/91										

№ тетрадей	Количество листов[a] и буквенная нумерация тетрадей	Филиграни											Почерки
		Кувшин одноручный с литерами G RO	Кувшин одноручный с полумесяцем	Литера (?)	Лев в картуше	Виноград	Орел (?)	Орел одноглавый	Лилия в гербовом щите	Орел двуглавый малый	Гербовый щит (?)	Орел двуглавый большой	
XIII	ГІ (95–102)		97/100										
XIV	ДІ (103–110)		104/109, 106/107										
XV	ЕІ (111–118)		111/118, 114/115										
XVI	SI (119–126)		119/126, 120/125										
XVII	ЗІ (127–134)		127/134, 129/132										
XVIII	ИІ (135–142)		136/141, 138/139										
XIX	ФІ (143–150)		143/150, 144/149										
XX	К (151–158)		154/155										
XXI	КА (159–166)		160/165, 161/164, 162/163										

XXII	КВ (167–174)		170/171										
XXIII	КГ (175–182)		175/182, 177/180				178						
XXIV	КД (183–189)		184/187, _/188										
XXV	КЕ (190–197)												
XXVI	КS (198–205)			198/205									
XXVII	КЗ (206–213)		208/211										
XXVIII	КИ (214–221)												
XXIX	(222–227)												
XXX	(228–235)				228/235, 231/232								2-й почерк (л. 228–243 об.)
XXXI	(236–243)				236/243, 237/242								
XXXII	(244–251)					245/250, 247/248							1-й почерк (л. 244–291 об.)
XXXIII	В[в] (252–259)					252/259, 254/257							
XXXIV	Г (260–267)					261/266, 263/264							

№ тетрадей	Количество листов[a] и буквенная нумерация тетрадей	Филиграни											Почерки
		Кувшин одноручный с литерами G RO	Кувшин одноручный с полумесяцем	Литера (?)	Лев в картуше	Виноград	Орел (?)	Орел одноглавый	Лилия в гербовом щите	Орел двуглавый малый	Гербовый щит (?)	Орел двуглавый большой	
XXXV	Д (268–275)					271/272							
XXXVI	Е (276–283)					277/282, 278/281							
XXXVII	S (284–291)					285/290, 286/289							
XXXVIII	(292–299)							293/ 298, 294/297					3-й почерк (л. 292–299)
XXXIX	(300–307)								300/307, 302/305				4-й почерк (л. 300–320 об.)
XL	(308–315)								309/314, 310/313				
XLI	(316–323)									316/323, 318/321			5-й почерк (л. 321 об.–323)
XLII	(324–327)								325/326				6-й почерк (л. 324–332 об.
XLIII	(328–329)										328/329		
XLIII	330–335											330/335	
XLIV	336–343								337/342, 338/341				

													7-й почерк (332 об.—335 об.)
XLV	344–351								344/351, 345/350				
													8-й почерк (л. 336–351 об.)
Датировка по альбомам филиграней		Типа Камынин, Витвицька, № 1271 (1643 г.)	Типа Гераклитов, № 943–945, 948 (1631–1633 гг.)	Не отожд.	Типа Диановa, Костюхина, I, № 856 (1621 г.)	Типа Диановa, Костюхина, I, № 102–105 (1639–1654 гг.)	Не отожд.	Типа Хивуд, № 1251 (1605 г.)	Типа Диановa, Костюхина, I, № 903–915 (1641–1668 гг.)	Не отожд.	Не отожд.	Типа Диановa, Костюхина, I, № 1024–1025 (1628–1639 гг.)	

[а] Используется нижняя карандашная нумерация листов.
[б] Кириллическая нумерация тетрадей сделана 1-м почерком.
[в] Кириллическая нумерация тетрадей сделана 1-м почерком.

Е. Г. ВОДОЛАЗКИН

Редакции Краткой Хронографической Палеи*

В окончательном варианте своей работы «Редакции Толковой Палеи» В. М. Истрин указал пять списков Краткой Хронографической Палеи, из которых выделил три полных списка (приводим их в нынешнем обозначении: РНБ, собр. Погодина, № 1434; РНБ, F.IV.603; БАН, 24.5.8) и два неполных (РНБ, собр. Погодина, № 1436; РНБ, Соловецкое собр., № 866/976).[1] В. М. Истрин указывал также на особое положение рукописи собр. Погодина, № 1436, отмечая, что фрагменту Краткой Хронографической Палеи (далее — КП) в нем предшествует Историческая Палея.[2] Особое положение списков собр. Погодина, № 1436 и Соловецкого собр., № 866/976 отмечал О. В. Творогов, писавший, что оба эти списка «близки друг к другу, но существенно отличаются по составу» от трех прочих.[3] В разное время исследователями упоминались еще два списка памятника — РГБ, собр. С. О. Долгова (ф. 92), № 1 и РГБ, собр. Иосифо-Волоколамского монастыря (ф. 113), № 551 (без текстологического комментария).[4] Таким образом, литература о взаимоотношении списков КП между собой исчерпывается приведенными замечаниями В. М. Истрина и О. В. Творогова.

В ходе подготовки критического издания КП нами было предпринято текстологическое изучение ее списков. В результате исследования выяснилось, что на сегодняшний день речь может идти о шести списках КП, в число которых не входит список Соловецкого собрания. Этот список, содержащий множество мелких заимствований из КП, Исторической Палеи и некоторых других источников, с нашей точки зрения, следует считать особым хронографом. По месту хранения мы назвали этот хронограф Соловецким и посвятили ему отдельную статью.[5] Что же касается собственно списков КП, то самым древним из них является рукопись собр. Погодина, № 1434. Как установлено М. А. Шибаевым, время ее создания следует относить к 40-м гг. XV в. Далее по степени древности следуют списки БАН, 24.5.8 (70-е гг. XV в.), РНБ, собр. Погодина, № 1436 (1590 г.), РГБ, собр. С. О. Долгова (ф. 92), № 1 (конец XV—начало XVI в.), РГБ,

* Статья написана при финансовой поддержке Благотворительного Фонда содействия отечественной науке. За консультации по вопросам древненовгородского диалекта благодарю А. А. Зализняка.

[1] Истрин В. М. Редакции Толковой палеи. I—V. СПб., 1907. С. 62.

[2] Истрин В. М. Исследования в области древнерусской литературы. СПб., 1906. С. 131.

[3] См.: Творогов О. В. Палея хронографическая // Словарь книжников. Вып. 2, ч. 2. С. 161.

[4] См.: Куев К. Азбучната молитва в славянските литератури. София, 1974. С. 214, 262; Veder W. Utrum in alterum abiturum erat? A Study of the Beginnings of Text Transmission in Church Slavic. Bloomington, Indiana, 1999. P. 17, 20; Славова Т. Тълковната палея в контекста на старобългарската книжнина / Университетска библиотека № 418. София, 2002. С. 35.

[5] См.: Водолазкин Е. Г. Хронографическая компиляция XVII в.: («Соловецкий хронограф») // ТОДРЛ. СПб., 2004. Т. 55. С. 116—120.

© Е. Г. Водолазкин, 2004

собр. Иосифо-Волоколамского монастыря (ф. 113), № 551 (середина XVI в.) и РНБ, F.IV.603 (интересующая нас часть списка переписана полууставом середины XVII в.).[6] Охарактеризуем эти списки в том порядке, в каком мы их перечислили.

1. Список Погодинского собрания РНБ, № 1434 (далее — П) содержит разновременные фрагменты. К основному тексту КП здесь позднее были добавлены фрагменты Толковой Палеи (далее — ТП). Список открывается текстом ТП. На л. 1—76 об. помещен фрагмент Толковой Палеи, соответствующий столбцам 1—194 издания этого памятника,[7] за исключением таблицы лунных фаз, которая при заимствовании была опущена. Еще один фрагмент Толковой Палеи находим на л. 169—183 (в издании столбцы 739—809). В данном фрагменте опущены пророчества Давида. Судя по бумаге и почерку, добавления сделаны в конце XVI в., в то время как основная часть рукописи относится, как уже отмечалось, к 40-м гг. XV в. Объясняется это следующим образом. Примерно через полторы сотни лет после создания П, когда некоторые листы его были уже утрачены, была предпринята попытка восстановления этого списка. Ввиду отсутствия иного списка КП в качестве источника восполнения текста была использована Толковая Палея, в которой легко можно было найти общие с КП места. Вместо недостающих в начале нескольких листов (восстанавливаемый список открывался апокрифическим рассказом о погребении Авеля) в П был включен обширный фрагмент Толковой Палеи о шести днях творения. Вместо нескольких утраченных листов с кратким рассказом о пророке Самуиле и помазании им на царство Саула были вшиты листы с текстом Толковой Палеи, в несколько раз превышающим по объему соответствующий текст КП.

Важной особенностью П являются ярко выраженные новгородские языковые черты, прежде всего — неразличение ѣ (е) и **и**, а также цоканье. Отмеченные нами в тексте новгородизмы назовем в алфавитном порядке (в скобках приводятся листы П), указывая в необходимых случаях замещенный «нормативный» вариант:

Александрѣискыи (255 об., 256 об., 258 об., 269, 275 об., 276 об., 290, 290 об.)
Александрѣи (278)
Александрѣю (237 об., 238)
Александрѣя (255 об., 260, 261 об., 268 об.)
Амаликовѣ (187 об.)
Амбросѣи (252об.)
Амесѣи (209)
Анастасѣи (279)
Антиохѣи (230 об., 255)
Антиохѣя (251)
Антонѣи (238, 254 об.)
Аполинарѣи (257 об., 258, 272 об.)
Артемѣи (283, 287)
архаггелѣ (107)
архиерѣевѣ (223)
асурѣискыи (210)
Афанасѣи (268 об.)
Афетовѣ (85 об.)
безаконнѣи (120)
благоизволѣ (110)
бозѣ (274)
болѣзнѣ (108 об., 126 об.)
болѣи (245)
былѣ (120 об.)
бѣсѣ (272)
вдовичею (220 об.)
велицѣ (273 об., 281)
велицѣи (229)
велѣи (263 об.)
Веньяминѣ (157 об.)
види (166)
видивъ (95 об.)
видити (191, 207, 253 об.)
видихъ (89 об.)
власѣ (282)
вметатѣ (114)
воинѣ (118 об.)
волосѣ (190 об.)
волчича (235 об.)

[6] Подробное описание петербургских рукописей см. в статье М. А. Шибаева «Кодикологическое описание петербургских списков Краткой Хронографической Палеи» в наст. томе. С. 146—163.

[7] См.: Палея Толковая по списку, сделанному в Коломне в 1406 г. М., 1892—1896. Вып. 1—2.

волчичами (235)
вооруженѣ (118 об.)
впалѣ (199)
вразѣ (141, 235, 251 об.)
времѧнѣ (99 об., 120)
възгордѣся (241 об.)
възненавидихъ (198 об.)
въсклатѣ (242 об.)
въскриця (97)
въспѣша (вм. *въспиша*, 189 об.)
въчеловѣцѣвъшуся (275 об.)
вымцяти (88 об.)
вышлѣ (121 об.)
вѣнцѣ (231 об.)
вѣтвѣ (131)
вѣтрѣ (237, 273 об., 285 об.)
Гордѣанѣ (255)
градѣ (265 об.)
Григорѣи (258 об.)
Грипичиць (229 об.)
громѣ (281)
грѣсѣ (91)
грѣцѣ (85, 293 об.)
гуслѣ (192)
Дарѣи (220 об., 223 об.)
дворча (206 об.)
Декѣи (256)
Дионисѣи (252)
длѣну (203 об., 222 об.)
Дмитрѣи (229 об.)
добрѣ (134)
доволивши (229 об.)
домѣ (134)
друзѣи (248)
дѣтцѣ (88)
Евсѣвѣи (262 об., 269)
егуптянѣ (116)
Езавѣлѣну (214 об.)
Елеуферѣи (251 об.)
Елисеевѣ (215 об.)
еллинѣ (250 об.)
Епсухѣи (251 об.)
Еремѣя (213)
ересѣ (252 об.)
еретицѣ (217, 277)
Евдоксѣи (264 об., 276)
Евдоксѣя (251)
Еуксентѣи (259 об.)
Евстафѣи (273)
жерцѣ (148, 148 об.)
жерчю (126)
жертвенѣи (205)
жидовьстѣи (118)
жречь (168)
жрича (вм. *жрица*, 234 об.)
завѣтѣ (106 об.)
замыслѣ (279)
заповѣдѣ (122 об., 265)
затоцѣ (264 об., 291 об.)
Заячиць (229)
здравѣ (100 об.)
землѣ (250 об.)
зими (247)
златѣ (205)
златѣи (222 об., 223)
злѣи (237)
зѣлосмотреницѣ (286)
Иаковлѣ (113 об.)
Иаковлѣхъ (113 об.)
идолѣ (88)
Иерѣмѣя (141 об., 260)
избигшимъ (194 об.)
излѣялъ (196)
измерлѣ (120)
Израилевѣ (206 об.)
израильтьстѣи (118 об.)
иноплеменницѣ (162 об.)
инѣи (231 об., 249)
(И)раклѣевъ (286)
Ираклѣи (294)
исполцившемася (264 об.)
Италѣя (251 об.)
Июдинѣ (207 об.)
Июдѣна (123, 240 об.)
Июдѣну (146)
Июдѣнѣ (157 об.)
Июдѣфѣ (220 об.)
кадѣлникъ (130 об.)
кадѣлница (209 об., 222 об.)
Каподокѣискыя (251 об.)
Кесарѣискыи (271, 274 об.)
Кесарѣю (245 об.)
Киликѣи (275)
Клаудѣевѣ (244 об.)
Клаудѣи (244 об.)
князѣ (97, 131)
колесницѣ (186 об., 233)
колесѣ (204)
конѣ (236 об.)
концавше (240 об.)
концѣ (282 об.)
кораблецѣ (237)
кривици (292 об.)
кузниць (287)
кумирослужителѣ (288)
купцѣ (86 об., 101)
лактѣ (204)
Леонтѣи (259 об.)
Максентѣю (262 об., 263)
Манасѣину (146)
Манѣ (257)
мертвица (193 об., 280 об.)
мертвици (139 об.)
местосмотреницѣ (280)
месяцѣ (212)
младенцѣ (114 об.)
мнозѣ (252 об., 258 об., 281, 289, 294)
Моисиевѣ (116 об., 117, 119 об., 120 об., 123 об.)
Моисѣевѣ (227 об.)
мучимѣ (231 об.)
мучину (293 об.)
Мѣдия (84 об.)
мѣдьницѣ (215 об.)
наричателница (252)
наричахуть (217)

наричають (192 об.)
народѣ (235 об.)
наряженѣ (233 об.)
нарѣцаемую (119 об.)
нарѣчаше (239)
нарѣчяется (226 об., 227 об.)
насилницѣ (249)
наутрѣа (131)
негнѣюща (111, 137 об.)
недузѣ (281 об.)
неистлѣмое (224 об.)
Несторѣи (257 об.)
Никополѣи (264 об.)
ницѣи (вм. *нѣции*, 213)
нѣтми (227 об.)
нѣцѣи (241, 246, 282, 291)
нѣчии (269 об.)
облици (102 об., 194)
облицѣ (135, 152)
овцѣ (98, 128)
овѣ (241, 266)
ожестоцѣ (274)
оканнимъ (вм. *оканнѣмъ*, 257)
окончатѣ (221)
опалѣ (115 об.)
ополцѣшася (135 об.)
оприснокы (150 об., 159 об.)
орлѣ (128)
орѣсѣ (131)
осиняюща (196 об.)
останцѣ (139)
отречающе (280 об.)
отричаюся (278 об.)
отроковичю (211)
отроковѣца (210 об.)
отроцѣ (197 об.)
отступилѣ (208)
очтомъ (211 об.)
Палестѣнѣ (261 об.)
Палистины (259)
папертѣ (222 об.)
Персѣды (257)
Персѣдѣ (219 об.)
печалѣ (165)
питѣ (187)
пленичю (119 об.)
плецѣ (93, 93 об.)
повели (вм. *повелѣ*, 234 об.)
погыблѣ (131)
познанѣ (251 об.)
полуци (95 об.)
полуцѣ (102 об.)
полцища (151)
помнѣ (136)
послусѣ (156 об.)
поставилѣ (188)
постничь (вм. *постниць*, 264 об.)
посѣцѣ (вм. *посѣчи*, 160 об.)
потеце (148 об.)
похотѣ (102 об., 198 об.)
правдѣвымъ (192)
превысоцѣи (221 об.)
предѣлѣ (147)
прелюбодѣичею (243 об.)
преселенѣ (216 об.)
приималѣ (240)
приимѣ (вм. *пришми*, 144)
прилипися (234)
прилипить (139)
приминуя (227)
приноснѣи (205)
припочити (245 об.)
Прокопѣи (258 об.)
пронзѣ (132)
проричаа (192)
проричаемым (240 об.)
проричанию (230 об., 240)
прорѣцати (187)
проць (93, 95)
процѣмы (вм. *прочими*, 168)
пруѕѣ (140)
птицѣ (79 об.)
птичь (вм. *птиць*, 216 об.)
пшеницѣ (103)
пшенича (вм. *пшеница*, 166)
пѣсѣи (282 об.)
пѣти (вм. *пити*, 120)
рабѣ (200 об.)
различнѣи (221 об.)
разумѣтѣ (268 об.)
расточенѣ (147 об.)
Рахилѣ (104)
римьстѣи (237 об.)
риторѣ (267 об.)
рицѣ (210 об.)
русѣ (293)
рѣци (вм. *рѣчи*, 160)
рѣцѣ (вм. *рѣчи*, 125 об.)
Самарѣи (210, 241 об.)
самѣ (87, 153, 229, 229 об., 263)
сардонихѣи (226)
свободѣвшиии (237 об.)
свѣдитель (237 об.)
Седекѣи (295)
Седекѣю (213 об.)
сконца (вм. *скончи*, 196 об., 204 об., 262)
сконцания (202)
скопчемъ (215 об.)
скорпѣи (229)
скрижалѣ (123 об.)
словесницѣ (267 об.)
слуцѣ (вм. *случи*, 127)
смѣрити (вм. *смирити*, 114 об.)
снузничи (вм. *снузници*, 207 об.)
Софѣи (277 об.)
Софѣя (251 об.)
стадѣи (217 об., 221 об.)
сталѣ (116)
старцѣ (167)
старчемь (вм. *старцемь*, 122 об.)
старчя (вм. *старца,* 155)
столпѣ (205 об.)
стриженѣ (190 об.)
съблудѣ (234 об.)
съсудѣ (205)
сътворилѣ (116)
сѣцамъ (238 об.)
сѣцахуть (153 об.)

сѣцѣ (153 об.)
сѣяющи (281 об.)
Таимичиць (225, 229 об.)
Тарасѣи (290)
темници (вм. *темницѣ*, 242 об.)
темницѣ (103)
Терентѣи (256)
тецѣ (вм. *течи*, 130 об.)
Тиверѣи (243, 243 об., 281 об., 285 об.)
толстѣ (205 об.)
тѣмьяньницѣ (213 об.)
углѣ (127)
узлатѣ (88)
узрѣвши (99 об.)
узрѣте (120)
узрѣши (125)
умедлѣвшу (124)
упустѣ (124)
усуетѣшася (270 об.)
ущѣлитѣ (92 об.)
Феклѣи (261 об.)
Феодосѣи (276, 277 об.)
философѣ (267)
херувимѣ (204)
хлѣбѣ (205)
цѣлѣть (вм. *цѣлить*, 126 об.)
цѣну (вм. *чину*, 126 об.)
человѣце (вм. человѣче, 241 об.)
человѣцѣ (вм. *человѣци*, 79)
человѣця (89)
червленичею (123)
черноризчемъ (294)
черъвленичю (125 об.)
чютѣ (201 об.)
языцѣ (97, 250)

2. Список БАН, 24.5.8 (далее — Б), в разное время принадлежавший А. Сулакадзеву и В. И. Срезневскому, содержит полный текст КП. В рукописи спутаны листы. Очевидно, это было сделано при повторном переплете ее в XIX в. Основание для такого предположения предоставляет рукопись F.IV.603, являющаяся, по всей видимости, списком с Б, сделанным в XVII в. (см. об этом ниже). Рукопись F.IV.603 еще не отражает путаницы листов.[8] Итак, листы (с оборотами) в Б должны располагаться в следующем порядке: 1—42, 43, 45, 46, 44, 49, 47, 48, 50—58, 67, 68, 70, 69, 71, 72, 66, 64, 60, 61—63, 59, 65, 74 и далее по порядку. Кроме того, за л. 184 должен следовать л. 186, а за л. 212 — л. 185. Подобно П, в рукописи Б также встречаются новгородизмы, хотя и не так часто:

Антиох*и* (149)
безаконнѣи (48 об.)
б*и*ху (вм. *бяху*, 90 об.)
бѣло (вм. *било*, 14)
велѣцѣ (107)
велѣцѣмъ (126 об.)
Веньяминѣ (90 об.)
возрѣть (вм. *возрить*, 59 об.)
вочеловѣцѣвшуся (194 об.)
вскор*и* (189)
възгордѣся (160)
вѣдѣхъ (вм. *видѣхъ*, 22 об.)
Грипичиць (149)
гуслѣ (112)
дверѣ (122 об.)
доброд*и*телнаго (167 об.)
Евсевѣи (188)
егуптянѣ (44)
едѣнимъ (143)
едѣнѣхъ (137 об.)
Еудоксѣи (194 об.)
желизна (62)
желизу (11, 12, 116 об.)
жен*и* (8, 9)
женѣте (вм. *жените*, 80)
завѣтѣ (37 об.)
запалѣ (108 об.)
Заячиць (149)
златѣи (142 об.)
Иеремѣя (178)
извѣ (94 об.)
излизъ (24 об.)
Ираклѣи (185)
Клавдѣи (163 об., 193)
Клаудѣи (177 об.)
кл*и*ти (196)
кол*и*башася (106 об.)
колино (145 об.)
колинъ (130 об.)
кром*и* (147 об.)
крѣле (вм. *крилѣ*, 117)
крѣло (123)
Манѣ (175 об.)
м*и*рою (вм. *мѣрою*, 56 об.)
мнозѣ (148 об.)
мучину (185)
мучѣть (182 об.)
мѣдѣ (125 об.)
мѣдѣнѣ (48)
мѣре (вм. *мире*, 43)
мѣръ (вм. *миръ*, 48 об., 121 об.)
Мѣхѣи (213 об.)

[8] F.IV.603 отражает лишь то, что уже в XVII в. после л. 58 в Б не хватало нескольких листов. Помещавшегося на них текста нет и в F.IV.603.

наливо (61 об.)
наричается (146, 147)
наричаются (200 об.)
наричется (146 об.)
нарѣцаемую (48)
негнѣюша (60)
никия (34)
ниму (94)
нѣкто (вм. *никто*, 193)
нѣх (130 об.)
облѣчаеть (107 об.)
онѣ (24)
осрамѣвся (151)
острѣгши (97)
острѣемь (70)
острѣмъ (вм. *остримъ*, 56 об.)
осудѣ (191)
осѣнѣ (3 об.)
Осѣя (136 об.)
отроковѣца (131)
Охозѣа (135 об.)
Охозѣи (128)
очтомъ (132)
писок (6)
повелила (44)
повелинии (195 об.)
повелѣ (вм. *повѣли*, 45 об.)
повидѣвъ (180 об.)
покаженѣемъ (131 об.)
помѣнание (68 об.)
послидняго (79 об.)
посѣщи (вм. *посѣче*, 94)
прилетѣсти (вм. *прилѣтестѣ*, 10)
пришествѣи (43)
прѣдилу (204)
прѣдѣте (16)
прѣлстѣшася (47)
прѣлѣжно (137 об.)
прѣлѣпихъся (42 об.)
прѣморстии (87)
прѣчасти (90 об.)
растѣтеся (14 об.)
Рѣми (189)
рѣмьстѣмъ (194)
Самарѣи (136, 137 об.)
Самарѣю (137)
свитити (вм. *свѣтити*, 57)
свѣдиния (вм. *свидѣния*, 67 об.)
свѣту (вм. *свиту*, 40)
симо (22, 36 об.)
словесницѣ (186 об.)
солнецьнаго (12 об.)
сопѣлѣ (127 об.)
Софѣю (198)
стины (123)
Таимичиць (145 об.)
Тиверѣи (200 об., 205 об.)
узлатѣ (21)
узрѣте (вм. *узрите*, 48 об.)
узрѣть (26 об.)
узрѣши (22, 63)
Улирѣяне (175)
устави (154 об.)
Филѣпѣ (174)
цину (вм. *чину*, 20)
человици (вм. *человѣчи*, 30; вм. *человѣци*, 108)
яви (160 об.)

Часть новгородизмов Б совпадает с новгородизмами П (эти чтения — а речь, как можно видеть, идет преимущественно о личных именах и географических названиях — подчеркнуты). В остальных же случаях (их большинство) новгородские черты свойственны иным, в сравнении с П, чтениям.

3. Список Погодинского собрания РНБ, № 1436 — датированный. На последнем листе (л. 193 об.) читается запись: «Лѣта **҂ЗУИ**-го на память святая Богоявления. Повелѣнием раба Божиа Фрола Осифова сына Байбородина сию книгу Бытью писал ему дмитреевскои диаконъ Козма Гавриловъ сынъ Осѣева». Таким образом, список датируется 1590 г. По имени переписчика назовем его Козьминским (далее — К).

Рукопись начинается с 8-го листа (начальные листы утрачены), написана она одним почерком. На полуфразе ее открывает текст Исторической Палеи (далее — ИП), повествующий об убийстве Каина Ламехом: «...в нихже его наставляху имѣяше юношю показующе ему».[9] В текст ИП внесены незначительные добавления и уточнения: «30 лѣт» (л. 11об.—12), «да бежитъ во ину страну» (л. 13 об.), «от огня, егоже сказа Михаилъ архангелъ Сифу <...> и вземъ посади ихъ» (л. 25), «от отца именемъ Амърамъ и матере Хафелы, поя бо Иховель тщерь стрыя своего от племени левигитска» (л. 33), «бѣ Авра сестра Иховели»

[9] Попов А. Книга бытиа небеси и земли: (Палея историческая с приложением Сокращенной палеи русской редакции) // ЧОИДР. 1881. Кн. 1. С. 9.

(л. 33 об., 34), «богатьство амалик, иже попленища» (л. 46 об.), «и не можаху сынове Израилеви внити в скинью» (л. 51—51 об.), «и рече Нафанъ взозрѣ над собою и узрѣ два ангела с мечми стояща над нимъ» (л. 99). В текст ИП вводятся также заглавия: «Молитвою Мелхиседековою съкрушися град Салимъ и пожре всѣхъ земля» (л. 14 об.), «Прииде убо Голияд, иже бѣ великъ тѣломъ и силенъ» (л. 94 об.), «О убиении Уриинѣ иже повелѣ царь Давыдъ убити его воеводѣ своему Иоавву в полцѣ» (л. 97 об.) и др. На л. 105 об. текст ИП заканчивается. Заглавием «О судиях, судившихъ по Мосѣи» начинается текст КП, доходящий до царствования императора Аврилиана.

Таким образом, К состоит из двух равнозначных частей — ИП и фрагмента КП, следующих одна за другой в хронологическом порядке. Написаны эти части одним и тем же почерком, что позволяет говорить об одном авторе-переписчике данного хронографического свода. Предпочтительным источником составителю свода представлялась ИП, поскольку он начал переписывать КП лишь после окончания ИП. О том, что КП была доступна составителю и в той части, которая предшествует рассказу о судьях, свидетельствует небольшой фрагмент КП «дщери Лотовы от отца своего <...> до днешнего дни», включенный в текст ИП (К, л. 24). Это доказывает, что особенности использования двух главных источников К диктовались не степенью их доступности (можно предположить, что оба источника были доступны в полном объеме), а сознательным выбором, сделанным на основании сопоставления этих памятников. Некоторым фрагментам КП переписчиком К даются заглавия (л. 107 об., 110). Имеются определенные особенности в передаче личных имен. Так, в отличие от прочих списков, «Аодъ» передается как «Аододоръ» (л. 106 об.), вместо «Иава» (Иоава) находим «Иахѣиа» (л. 119 об.), вместо «Олафернии» — «Оалферии» (л. 150), вместо «Иудифа» — «Идифана» (л. 150). Следует, кроме того, отметить, что рассматриваемый список содержит ряд мелких пропусков текста КП (л. 105 об., 119, 119 об., 145, 183 и др.).

К переписывался с рукописи, близкой к П. Переписчик К, хорошо чувствовавший разницу между новгородскими и «нормативными» формами, старался исправлять новгородизмы своего источника. Вместе с тем ряд их отразился и в списке К:

Александрѣя (192)
Амесѣи (136 об.)
Антиохѣи (162)
асуреискыи (127 об.)
болѣи (179)
възгордѣся (174 об.)
Грипичиць (161)
Дарѣи (153 об.)
Декеи (192 об.)
Дмитреи (160 об.)
Езавѣлену (143 об.)
жрича (166 об.)
Заячиць (160 об., 161)
златѣи (153 об.)
Иерѣмѣя (141 об.)
инѣи (163)
Клаудѣевѣ (178 об.)
Клаудѣи (178 об.)
клитце (131 об.)
колесницѣ (164 об.)
конѣ (168 об.)
лакотницѣ (160)
мучимѣ (163)
наряженѣ (165 об.)
превысоцѣи (151 об.)
различнѣи (151 об.)
Самареи (127 об.)
Седекею (142)
стадеи (152)
Таимичиць (155 об., 160 об.)
темници (176)
темьяницѣ (142 об.)
Терентеи
Тивирѣи (176)
умнѣ (106 об.)
чютѣ (127)

Все приведенные новгородизмы К читаются и в П. Если сравнить перечни новгородизмов в обоих списках, то можно отметить, что большинство новгородизмов П в К было исправлено. Оставлены были по преимуществу личные име-

на и географические названия (подобная тенденция отмечалась и в Б). Проблема различения «ѣ» и «и» для переписчика К уже не была актуальной. Как видно из приведенных примеров, определенную сложность для книжника конца XVI в. составляет соотношение «ѣ» и «е». Во многих случаях «ѣ» заменено на «е».

4. Список РГБ, собр. С. О. Долгова, № 1 (далее — Д). Этот и следующий за ним второй московский список были нам доступны лишь в микрофильмах.[10] Ввиду механической утраты начала рукописи текст КП в Д начинается апокрифом об Аврааме: «...на крило голубино, а сам сѣде на крило горлици» (л. 1). Обрывается текст на описании царствования Константина Великого (фрагментом мартиролога): «...а жен 7: Анны, Аласы, Варкы, Моикы, Мамникы, Иуикы, Нимаиды. Савагтин, Исакии про<свитеръ>...» (112 об.). Между л. 5 и 6 по нынешней нумерации утрачен лист.

Новгородских черт в этом списке очень мало, но они тем не менее присутствуют. Всем новгородизмам Д есть соответствия в П и Б.:

беззаконнѣи (22)	Клаудѣи (92 об.)
Веньяминѣ (46 об.)	*Манѣ (100 об.)*
възгордѣся (90 об.)	негнѣюща (32 об.)
Грипичиць 83 об.	онѣ (2)
завѣтѣ (12 об.)	очтом (73)
Заячиць (83 об.)	Самарѣискыи (75 об.)
златѣи (79 об.)	самарѣискых (75 об., 76)
Клаудѣевѣ (92 об.)	Таимичиць (81, 83 об.)

В текст КП, описывающий царствование Константина Великого, включены фрагменты Летописца Еллинского и Римского второй редакции о Константине и Елене, основанные на Житии свв. Константина и Елены и Хронике Георгия Амартола.[11] Насколько можно судить по микрофильму, и почерк, и чернила, которыми написана вставка, отличаются от почерка и чернил других частей рассматриваемой рукописи.

5. Список РГБ, собр. Иосифо-Волоколамского монастыря (ф. 113), № 551 (далее — В),[12] содержащий полный текст КП, состоит с Д в самом близком родстве.

---

[10] Основные палеографические сведения о Д приводим по «Описи собрания рукописных книг С. О. Долгова. Фонд № 92» (обработала Л. В. Тиганова. М., 1964. Машинопись): «№ 1 (М. 5836 <прежний шифр по Музейному собранию, из которого позже выделили фонд С. О. Долгова>). Палея краткой редакции. Без начала и конца. Конец XV—начало XVI в. (Брике, № 7196 — 1494, 1496, 1546 гг.). Полуустав мелкий. 112 л. 18.5 × 13.0. Переплет — доски в коже с тиснением. На л. 55 владельческие записи: „Сия книга Михаила Карпова сына Варварина, а ему она дана, продадена гривна <...> а хто станет торговать и ево, Михаила Карпова, бить по шее"; „Сия книга Костромского уезду дворцового села Красного церкви Николая чудотворца попа Семиона Ермолаева <...> а прил/о/жил села Краснаго посацкой человек"». Выписки из описаний двух московских списков были сделаны Е. М. Юхименко, за что мы выражаем ей самую искреннюю признательность.

[11] Ср.: Летописец Еллинский и Римский. Т. 1. Текст / Основной список подготовлен О. В. Твороговым и С. А. Давыдовой; Вступ. статья, археографический обзор и критический аппарат издания подготовлены О. В. Твороговым. СПб., 1999. С. 290—307.

[12] Цитируем машинописную опись: Собрание Иосифо-Волоколамского монастыря. Фонд № 113. Дополнительная опись / Рукописи обработаны Л. В. Тигановой, Н. Б. Тихомировым (№ 463), Ю. А. Неволиным. М., 1972:

<порядковый номер по описи>173 (№ 551). Сборник летописно-хронографический.

Середина XVI в. (не ранее 1547 г. — см. текст на л. 311). Полуустав и скоропись нескольких почерков. 331 л. (I + 330). 22.0 × 15.5. Переплет (новый) — картон в коже работы мастерской ГБЛ. Прежние номера 399, 478, 557.

Тонкие киноварные инициалы с орнаментальными отростками. Вязь.

Весьма вероятно, что в ту пору, когда список Д еще не являлся фрагментом, список В с него и был переписан. В, по которому можно судить о первоначальном виде Д, повторяет, за незначительными исключениями, все особенности своего протографа, включая и небольшое количество содержащихся там новгородизмов. Содержится в В и вставка о Константине и Елене. На основании того, что в текст В о царствовании Юстиниана Великого включено «Сказание о св. Софии Цареградской» из Летописца Еллинского и Римского второй редакции,[13] с большой долей вероятности можно предположить, что такая вставка читалась и в не дошедшей до нас части Д.

4. Список РНБ, F.IV.603 является самым поздним из известных списков КП. В середине XVII в. КП была переписана и переплетена вместе со списком XV в. Новгородской Карамзинской летописи — очевидно, в качестве обширного всемирно-исторического пролога к русской истории. Ввиду наличия в этой рукописи текста летописи назовем условно список Летописным (далее — Л). Протограф Л в хронографической части можно, на наш взгляд, указать определенно: это список Б или же очень близкий к нему список. В пользу этого говорит, во-первых, почти полное отсутствие разночтений обоих списков (см. ниже), а во-вторых, обрыв текста в Л как раз в том месте, где в Б было утрачено несколько листов. Так, после неоконченной фразы «И быша от племени Рувимова мужеска полу по числу имен ихъ...» (в Б это конец л. 58 об.) в Л на л. 47—50 об. следует вставка. Это текст Книги Чисел (10:12—12:15), которым переписчик попытался восполнить лакуну.

Несмотря на скрупулезное следование списку Б (за исключением нескольких вставок на л. 15, 17, 47—50 об.), переписчик Л последовательно исправил все новгородизмы. Определенные его редакторские наклонности сказались и в том, что в некоторых случаях он попытался рассчитать даты там, где для них в тексте протографа было оставлено место. Например: «В лѣто 6207. По Устианѣ же ста царемъ Филипикъ» (л. 170; эта датировка, впрочем, входит в противоречие с дальнейшими).

Л. 1—213 — Хронографическая компиляция, в основу которой положена Толковая палея (хронографическая) — по определению Б. М. Клосса. Кончается 852 г., царством Михаила.

Л. 213—249 об. — Летописные фрагменты, в которых изложение начинается «Сказанием о Русской земли» и доводится до крещения Русской земли. Представляет собой выборку из сборника, известного в литературе под названием Летопись Авраамки (см.: ПСРЛ. СПб., 1889. Т. 16). По определению Б. М. Клосса.

Среди остальных статей сборника:

Л. 256—256 об. — Притча о четырех временах года.

256 об.—257 — «Указ о Псалтыре, како в мори бысть» — апокриф о составлении Псалтыри Давидом.

258—261 об. — «Слово противу смеющих трижды глаголати „аллилуия“ таж „Слава тебе, Боже“ чрез преданиа церковнаго» Максима Грека.

296—297 об. — «Сказание о трясении Цареградском» в 1510 г.

297 об.—299 — Известия о землетрясении в г. Шимбории в Римской земле и в Салониках в 1542 г.

300—301 об. — Сказание черноризца Храбра.

301 об.—307 — Азбуки толковые (5), в том числе приписываемая Константину, пресвитеру Болгарскому (л. 303–303 об.). Часть текстов из данной рукописи использована в вариантах при публикации — см.: Демкова Н. С., Дробленкова Н. Ф. К изучению славянских азбучных стихов // ТОДРЛ. Л., 1968. Т. 23. С. 54—56.

310 — Толкование о 30 сребрениках.

310 об.—311 — «О широте и долготе земли», «О стадиех и поприщах».

311—311 об. — «Постановление собора 1547 г. о канонизации русских святых».

[13] Ср.: Летописец Еллинский и Римский. Т. 1. С. 364—372.

Перейдем к текстологическому анализу рассмотренных списков. В обеих хронографических палеях — Полной и Краткой — принято выделять палейную и хронографическую части. Если в Полной Хронографической Палее хронографу предшествует Толковая Палея так называемого Синодального типа (в несокращенном виде),[14] то в КП, как об этом писал еще В. М. Истрин,[15] перед хронографом помещено сокращение Толковой Палеи так называемого Коломенского типа. То, что основной источник КП в палейной части известен, позволяет делать заключения о степени исправности текста четырех имеющихся списков КП путем их сопоставления с Толковой Палеей Коломенского типа (далее — ТП). Результаты этого сопоставления отражены в таблице 1. Первичные (т. е. соответствующие ТП) чтения выделены полужирным курсивом, вслед за приводимыми чтениями ТП указываются столбцы издания, за чтениями КП — листы рукописей.

Таблица 1

Толковая Палея	П	Б	Д	В	Л
1. в храмѣ (265)	***в храмѣ*** (91)	в храминѣ (24)	в храминѣ (2)	в храминѣ (19)	в храмине (15 об.)
2. воплю ихъ приходящу (270)	***воплю*** ихъ приходящу (91)	вопль их приходящу (24 об.)	въпль их приходящу (2)	въпль их приходящу (19 об.)	вопль ихъ приходящу (16)
3. благословя благословлю тя (287)	благослови благословлю тя (94)	благослови благословлю тя (27)	благослови благословлю тя (4 об.)	благослови благословлю тя (22 об.)	***благословя*** благословлю тя (18 об.)
4. первенцю (291)	***пръвѣнцу*** (95 об.)	старейшому (28 об.)	старѣишому (5 об.)	старѣишому (24)	старѣйшому (19 об.)
5. совлеченъ еси (344)	съвлечена есть (102)	***съвлеченъ еси*** (33 об.)	***съвлечен еси*** (9)	съвлечена ***еси*** (30 об.)	***совлеченъ еси*** (25)
6. вопияхъ же азъ великымъ кричаниемь (354)	***вопияхъ*** же великымъ ***кричаниемъ*** (104)	въпиаху же великимъ гласомъ (35 об.)	вопияху же великым ***кричанием*** (11)	вопиаху же великым ***кричанием*** (33)	вопияху же с великимъ гласомъ (27)
7. лобзавъ колѣ(не), рече ему: не скорби, господи отче мои (359)	лобызавъ и́ рече: не ***скорби,*** господи отче мои (105 об.)	лобызавъ я, рече: не господи отче мои (37)	лобызавъ я, рече: не ***скорби***, господи отче мои (12)	лобызавъ я, рече: не ***скорби***, господи отче мои (34 об.)	лобызавъ я рече: не господи отче мои (28)
8. мощь (432)	***мощь*** (112)	помощь (42 об.)	***мощь*** (16 об.)	помощь (41)	помощъ (33 об.)
9. пря (433)	***пря*** (112)	распря (42 об.)	распря (16 об.)	распря (41)	распря (33 об.)
10. Аронъ (484)	***Аронъ*** (117)	Ароновъ (44 об.)	***Аарон*** (20)	***Аарон*** (47)	Ароновъ (37 об.)
11. на нѣ (484)	на ***нѣ*** (117)	на мя (49)	на ня (20)	на ня (47)	на мя (37 об.)
12. се древо хощетъ бы//ти жизнь (512—513)	се древо ***жизнь*** хощеть быти (120)	се древо хощеть быти (48 об.)	се древо ***жизнь*** хощет быти (22)	се древо ***жизнь*** хощет быти (50)	се древо хощетъ быти (40)

[14] См.: Толковая палея 1477 года: Воспроизведение Синодальной рукописи № 210. СПб., 1892. Вып. 1.

[15] Истрин В. М. Редакции Толковой Палеи. С. 111.

Толковая Палея	П	Б	Д	В	Л
13. сотворю (518)	створи (121)	***сътворю*** (50 об.)	***створю*** (23)	***створю*** (51 об.)	***сотворю*** (40 об.)
14. Моиси же приде въ всь Израиль (523)	Моисии же прииде в ***весь*** Израиль (121 об.)	Моисии же прииде въ Израиль (51 об.)	Моисии же прииде в ***весь*** Израиль (23 об.)	Моисии же прииде в ***весь*** Израиль (52 об.)	Моисеи же прииде во Израиль (41 об.)
15. снабдѣша же людие (524)	***снабдѣша же*** людие (122)	снабдѣшася людие (51 об.)	снабдѣшася людие (23 об.)	снабдѣшася людие (52 об.)	снабдящася людие (41 об.)
16. бѣ тамо Моиси (541)	бѣ ***тамо*** Моисѣи (124 об.)	бѣ ту Моиси (54 об.)	(утрачен лист рукописи)	бѣ ту Моиси (56)	бѣ ту Моисеи (44)
17. яже в нею (544)	яже ***в нею*** (125 об.)	яже на неи (55 об.)	(утрачен лист рукописи)	яже в неи (56 об.)	яже на неи (44 об.)
18. въ землю, юже обѣщах (569)	***в землю,*** юже обѣщах (131 об.)	юже обѣщахъ (68)	юже обѣщах (28 об.)	юже обѣщах (63)	юже обѣщахъ (52)
19. в повиновение (569)	***в повиновение*** (132)	въ помѣнание (68 об.)	в повинование (28 об.)	в повинование (63 об.)	в поминание (52)
20. на знамение всѣмъ (570)	на знамении своемъ (132)	на ***знамение всѣмъ*** (70)	на ***знамение всѣм*** (28 об.)	на ***знамение всѣм*** (64)	на ***знамение всѣмъ*** (52 об.)
21. Валакъ (575)	***Валакъ*** (133 об.)	Валамъ (69)	***Валак*** (29 об)	***Валакъ*** (65)	Валамъ (53 об.)
22. хлѣба не ядяхъ (594)	***хлѣба*** не ядохъ (136 об.)	ни хлѣба ядохъ (64)	ни хлѣба ядохъ (32)	ни хлѣба ядохъ (68 об.)	ни хлѣба ядохъ (56)
23. жита земля твоя (613)	жита ***земля твоея*** (140 об.)	жита гумна твоего (63 об.)	жита гумна твоего (34 об.)	жита гумна твоего (71 об.)	жита гумна твоего (59 об.)
24. страхъ иудѣискъ (641)	***страхъ*** июдѣискъ (144 об.)	страсть иудеискъ (76)	***страх*** иудеискъ (37)	***страх*** иудеискъ (75 об.)	страсть иудескъ (63)
25. въслѣдъ ею (650)	въслѣдъ ***ею*** (147 об.)	въслѣд их (80)	въслѣд их (39 об.)	въслѣд их (78 об.)	въслѣдъ ихъ (66)
26. густыню (651)	***густыню*** (148)	пустыню (80 об.)	***густыню*** (40)	———	пустыню (66)
27. отсѣкохъ (681)	отсѣкоша (157 об.)	***отсѣкох*** (90 об.)	***отсѣкох*** (46 об.)	***отсѣкох*** (87 об.)	отсѣкоша (74 об.)
28. работаша ему (686)	работаша ***ему*** (159 об.)	работаша им (92 об.)	работаша им (48)	работаша им (89 об.)	работаша имъ (76 об.)
29. мѣсто свое (700)	***место свое*** (161 об.)	мѣста своя (95)	мѣста своя (49 об.)	мѣста своя (91)	мѣста своя (78 об.)
30. ядущаго (720)	не ядущаго (162 об.)	***ядущаго*** (96)	***ядущаго*** (50)	***ядущаго*** (92)	***ядущаго*** (79 об.)
31. от Израиля (726)	***от Израиля*** (164 об.)	от сынъ Израилевъ (98 об.)	от сыновъ Израилевъ (51 об.)	от сыновъ Израилевъ (94)	от сыновъ Израилевъ (81)
32. Елимохъ (726)	***Елимохъ*** (165)	Елимонъ (99)	Елимон (51 об.)	Елимон (94)	Елимон (81 об)
33. колѣна (729)	***колѣна*** (166)	племени (100)	племени (52 об.)	племени (94 об.)	племени (82)
34. напастию (734)	***напастью*** (168)	напастьми (102)	напастьми (53 об.)	напастьми (96 об)	напастьми (84)

Рассмотрим таблицу 1, в которой нами приведены самые существенные разночтения списков КП на отрезке, соответствующем ТП. Подавляющее большинство первичных чтений находим в П, что свидетельствует о наибольшей исправности этого списка и близости его к архетипу КП. Вместе с тем первоначальный вид КП не представлен и в П. Несколько первичных чтений списков Б, Д, В и Л в противоположность вторичным чтениям П (примеры 5, 20, 30) свидетельствуют о том, что эти четыре списка КП генетически с П не связаны и что последний в свою очередь отражает одну из редакций памятника. В двух случаях Л представляет первичное в сравнении со всеми остальными списками (пример 3) и с П (пример 20) чтение. Эти примеры несколько увеличивают вероятность того, что в руках переписчика Л находился не непосредственно Б, а близкий к нему список.

Из этой таблицы видно также, что списки Б, Д, В и Л, противопоставленные списку П, распадаются в свою очередь на две группы: с одной стороны — Б и Л, с другой — Д и В. В ряде случаев (примеры 6, 7, 8 (только Д), 10, 12, 14, 21, 24, 26) Д и В дают первичные чтения в противоположность Б и Л. Если учесть, что вторичных чтений Д и В в противоположность первичным чтениям Б и Л нами не обнаружено (за исключением примера 3, который можно расценивать как самостоятельное исправление переписчика Л), следует сделать вывод, что Д и В отражают ту редакцию памятника, из которой произошли Б и Л. О том, что редакция, представленная списками Д и В, предшествовала редакции, представленной списками Б и Л, свидетельствуют отраженные в Д и В «переходные» варианты между первичными и вторичными чтениями (примеры 6, 11, 17, 19). Примеры 11 и 19, кстати говоря, позволяют палеографически объяснить происхождение вторичных чтений Б и Л (*нѣ — ня — мя* и *повиновение — повинование — поминание*).

Главой «О судияхъ, судивших по Моисѣи» открывается шестой список КП — список К. Анализ палейного фрагмента, общего для всех четырех списков, показывает, что К представляет текст гораздо менее исправный, чем в других списках. Довольно свободное отношение к оригиналу характеризует К на всем протяжении текста. Начиная с царствования Соломона важнейшим источником КП становится Хроника Георгия Амартола (заимствованная посредством Хронографа по Великому Изложению[16]). В меньшей степени в КП использован текст Хроники Иоанна Малалы. Чтения обеих хроник, подобно чтениям Толковой Палеи, в таблице 2 мы помещаем в отдельную колонку:

Таблица 2

Хроника Амартола/ Хроника Малалы	П	Б	К	Д	В	Л
1. убивъшихъ (Ам., 156, 24)[17]	убившимъ (209)	***убившихъ*** (129 об.)	убившим (136 об.)	***убивших*** (71 об.)	***убивших*** (119)	***убивших*** (107)
2. плени (Ам., 159,7)	племени (210)	***плени*** (130 об.)	племени (137 об.)	***плени*** (72)	***плени*** (119 об.)	***плени*** (107 об.)
3. въсхитящимъ (*вар.*: въсхитящих) (Ам., 184, 3)	***въсхытящихъ*** (216 об.)	въсхытящи (137)	***въсхитящихъ*** (145 об.)	***въсхытящих*** (76)	***въсхытящих*** (124 об./ 125)	восхитящи (112)

[16] См.: Истрин В. М. Редакции Толковой Палеи. С. 156; Творогов О. В. Древнерусские хронографы. Л., 1975. С. 52—54; Водолазкин Е. Г. Всемирная история в литературе Древней Руси (на материале хронографического и палейного повествования). Мюнхен, 2000. С. 165—172, 174—177.

[17] В скобках указываются страницы и строки издания: Истрин В.М. Хроника Георгия Амартола в древнем славяно-русском переводе. Пг., 1920.

Хроника Амартола/ Хроника Малалы	П	Б	К	Д	В	Л
4. землею облада (Ам., 190, 13)	***землею облада*** (219)	землею царствова (139)	***землею облада*** (148 об.)	землею царствова (77 об.)	землею царствова (127)	землею царствова (114)
5. грьзнове злати (Ам., 195,3)	***грезнове златѣи*** (222 об.)	***грезнове златѣи*** (142 об.)	грознове велиции (152 об.)	***грезнове златѣи*** (79 об.)	***грезнове златѣи*** (129 об.)	***грезнове златѣи*** (117)
6. ктому к неи мужь не бредеть (Ам., 49, 5—6)	ктомуже не пребредеть к неи (228 об.)	***ктому муж не пребредеть к неи*** (148)	ктомуже не пребродит к неи (159 об.)	ктомуже не пребредут к неи (80)	ктомуже не пребредут к неи (134 об.)	***ктому мужь не пребредетъ к неи*** (122)
7. облечена (Ам., 204, 6)	ополчена (234)	***облъчена*** (152 об.)	ополчена (165 об.)	***оболчена*** (86)	***облъчена*** (138 об.)	***оболчена*** (126)
8. под властию римскою (Мал., 186, 10)[18]	***под властию римьскою*** (236)	под областию римскою (154 об.)	***под властию римскою*** (168)	под областию Римскою (87)	под областию Римскою (140)	под областию римъскою (127 об.)
9. великыи Торгъ (*вар.*: Форъ; Мал., 230, 13—14)	доселѣ великыи Федоръ (238)	***великии Форъ*** (156 об.)	донеле великии Феодоръ (170 об.)	***великии Форъ*** (88 об.)	***великыи Форъ*** (141 об.)	***великыи Форъ*** (129)
10. Антонии (Мал., 231, 8)	***Антонии*** (238 об.)	Антонию (157)	***Антонии*** (171)	Антонию (88 об.)	Антонию (142)	Антонию (129 об.)
11. по умрътвии же ея (Мал., 231, 24—25)	***по умертвии же ея*** (239)	———	***по умертвии же ея*** (171 об.)	———	———	———
12. невоюеми быша (Ам., 262, 11)	***въюеми бываху*** (245 об.)	———	***воюеми бываху*** (179 об.)	———	———	———
13. в село ишедъ (Ам., 264, 9)	весело ишед (247)	***в село изъшед*** (165 об.)	весело ишед (181)	***в село изшед*** (94)	***в село изшед*** (149 об.)	***в село изшед*** (137)
14. атравою убьенъ бысть (Ам., 309, 16—17)	***отравленъ*** (252)	оставленъ (171)	***отравлен*** (187 об.)	***отравлен*** (97 об.)	***отравленъ*** (154)	оставлен (141)
15. съгнувъ (Ам., 313, 15)	сь гугнивъ (254 об.)	***съгнувъ*** (173)	се гугнивъ (190 об.)	***съгнув*** (99)	***съгнувъ*** (155 об.)	***согнувъ*** (142)
16. въстокъ (Ам., 318, 24)	въскокъ (256 об.)	***въстокъ*** (174 об.)	воскокъ (192 об.)	***въстокъ*** (100)	***въстокъ*** (157)	***восток*** (143 об.)

Очевидно, что К примыкает к тому типу текста, который представлен в П, а не в Б, Д, В и Л. В противоположность остальным спискам два списка из Погодинского собрания совпадают между собой не только в первичных (примеры 4, 8, 10, 11, 12), но и во вторичных (примеры 1, 2, 7, 9, 13, 15, 16) чтениях. На описании царствования Аврилиана оканчивается список К, на описании царствования Константина Великого — список Д. Таким образом, заключительная часть КП представлена четырьмя списками (см. таблицу 3):

[18] Хроника Иоанна Малалы цитируется по изд.: Истрин В. М. Хроника Иоанна Малалы в славянском переводе / Репринтное изд. подготовлено М. И. Чернышевой. М., 1994. С. 186.

Таблица 3

Хроника Амартола	П	Б	В	Л
1. волку хыщьнику (357, 13)	***волку и хыщнику*** (271 об.)	волку (190)	волку (177 об.)	волку (156 об.)
2. безъдушное тименье (357, 26)	***бездушное тимение*** (272)	бездушное ти камение (190 об.)	бездушное камение (178)	бездушное ти камение (157)
3. водимъ (363, 3)	видим (274 об.)	***водимъ*** (193)	***водим*** (180 об.)	***водимъ*** (159)
4. въскочи (406, 27)	въсточи (279)	***въскочи*** (197 об.)	***въскочи*** (184 об.)	***воскочи*** (163)
5. Помьпиискыи же градъ (411, 12)	***Помнискыи же град*** (279 об.)	по мнишьскы же град (198)	———	по мнишьски же град (163 об.)
6. Созополскыи (412, 22)	***Созопольскыи*** (280)	Сомольскыи (198 об.)	***Созопольскии*** (196 об.)	Сомольскии (164)
7. Фока Каподокянинъ мучитель (431, 14)	Фока мученикъ (283)	***Фока мучитель*** (201 об.)	***Фока мучитель*** (200)	***Фока мучитель*** (166 об.)
8. древлеглаголемии (453, 26)	древле глаголють ми (285)	***древлеглаголеми*** (204)	***древлеглаголеми*** (202)	***древлеглаголеми*** (168 об.)
9. Германа патриарха (469, 16)	Герасима патриарха (287 об.—288)	***Германа патриарха*** (206 об.)	***Германа патриарха*** (204 об.)	***Германа патриарха*** (171)
10. патрикии Феофанъ (567, 4)	***Феофаном патрикиемъ*** (303 об.)	Феофаном патриархом (185)	Феофаномъ патриархомъ (176 об.)	Феофаномъ патриархомъ (176 об.)

В таблицах 2 и 3, отражающих ту часть КП, где в качестве основного источника выступает Хроника Георгия Амартола, обращает на себя внимание следующее обстоятельство. Если в той части КП, где источником была Толковая Палея и некоторые другие тексты, подавляющее большинство первичных чтений сосредоточено в списке П (они противостоят вторичным чтениям прочих списков, чаще всего — Б и Л), то в «хронографической» части КП положение несколько меняется. Появляется целый ряд первичных чтений списков Б, Д, В и Л, соответствующих вторичным чтениям П и К. В таблице 2 это примеры 1, 2, 7, 9, 13, 15, 16; в таблице 3 — примеры 3, 4, 7, 8 и 9. Объяснение такой перемене мы видим в позднейшей правке «хронографической» части КП, предпринятой создателем протографа группы списков Б, Д, В и Л. Большая часть правки касается текста Хроники Амартола, и это дает возможность предположить, что в руках у создателя названной группы списков находился либо список Хроники Амартола, либо — что гораздо более вероятно — какая-то хронографическая компиляция, содержавшая Хронику Амартола и Хронику Малалы (в примере 9 из таблицы 2 списки Б, Д, В и Л представляют первичное чтение в заимствовании из Хроники Малалы).

Подведем итоги. Прежде нам приходилось уже высказывать предположение, что архетипный текст КП был создан в начале XV в.[19] Учитывая то обстоятельство, что хронографические своды, в отличие от сводов летописных, не имеют четких датирующих признаков, датировки их в большей или меньшей степени гипотетичны. В этом смысле не является исключением и настоящая да-

[19] Водолазкин Е. Г. *Всемирная история в литературе Древней Руси...* С. 67.

тировка. Основывается она на следующих фактах. В отличие от ранних русских хронографов, не проявляющих интереса к хронологиии, составитель КП производит разнообразные хронологические выкладки. Он не ограничивается «относительными» датировками, представленными в доступных ему византийских источниках, а стремится выстроить датировки в системе «абсолютной» хронологии, т. е. в системе «от сотворения мира». Вполне вероятно, что интерес к хронологии был вызван ожиданием конца света в 1492 г. Как известно, тексты, вызванные этим ожиданием, стали появляться задолго до 1492 г.[20] В пользу эсхатологического мотива в хронологических подсчетах говорит и наличие пасхалистических датировок (вруцелето, круг луны, индикт), сопровождающих абсолютные даты. Указанные элементы времяисчисления сопровождают в КП не только исторические даты, но и тысячный, двухтысячный и трехтысячный годы, что можно связывать с попыткой счета тысячелетий в преддверии наступления седьмого тысячелетия.[21] Расчеты конца света посредством пасхалии встречаются и в нехронографических текстах начала XV в.[22] Примерно в это же время был, по всей видимости, создан и Летописец Еллинский и Римский второй редакции,[23] памятник, по своей структуре сходный с КП, а главное — также использующий систему абсолютных дат. Кроме того, граница XIV и XV вв. — время активного проявления новгородизмов в рукописях северо-западного происхождения,[24] а таковой, как мы полагаем, была архетипная рукопись КП (см. ниже). Можно упомянуть и о наличии в КП арабских наименований планет, древнерусской литературе до XV в., судя по всему, неизвестных.[25] Таким образом, совокупность всех приведенных фактов позволяет нам предполагать, что время создания КП можно определить концом XIV—началом XV в., причем начало XV в. кажется нам предпочтительным. Как бы то ни было, можно достоверно сказать, что к 40-м гг. XV в. (так, а не XVI в.,[26] датируется список П) памятник уже существовал.

Анализ списков КП позволяет представить их взаимоотношение следующим образом. От архетипического текста независимо друг от друга произошли две редакции — Первая и Вторая.[27] Первая представлена списками П и К. Список П является самым древним и самым исправным. Именно он и будет нами положен в основу готовящегося критического издания КП. В 1590 г. создается список К, восходящий к тому типу текста, который представлен в П. Особенностью К является довольно свободное отношение к источнику. Вторая редакция (возникла она, судя по датировке списка Б, не позднее 70-х гг. XV в.) состоит из двух групп списков, отражающих развитие текста КП в пределах этой редакции. Список Д и восходящий к нему В отражают более ранний этап существования Второй ре-

---

[20] См.: Турилов А. А. О датировке и месте создания календарно-математических текстов-«семитысячников» // Естественнонаучные представления Древней Руси. М., 1988. С. 33.

[21] Другое дело, что попытки эти не были удачны, и в какой-то момент создателю КП от них пришлось отказаться. См.: Водолазкин Е. Г. Всемирная история в литературе Древней Руси... С. 156—161.

[22] Там же. С. 73.

[23] См.: Летописец Еллинский и Римский / Коммент. и исслед. О. В. Творогова. СПб., 2001. Т. 2. С. 190—193.

[24] См.: Виноградов В. В. Исследования в области фонетики севернорусского наречия // ИОРЯС. Пг., 1922. Т. 24, кн. 1. С. 171—245; Пг., 1923. Т. 24, кн. 2. С. 188—348.

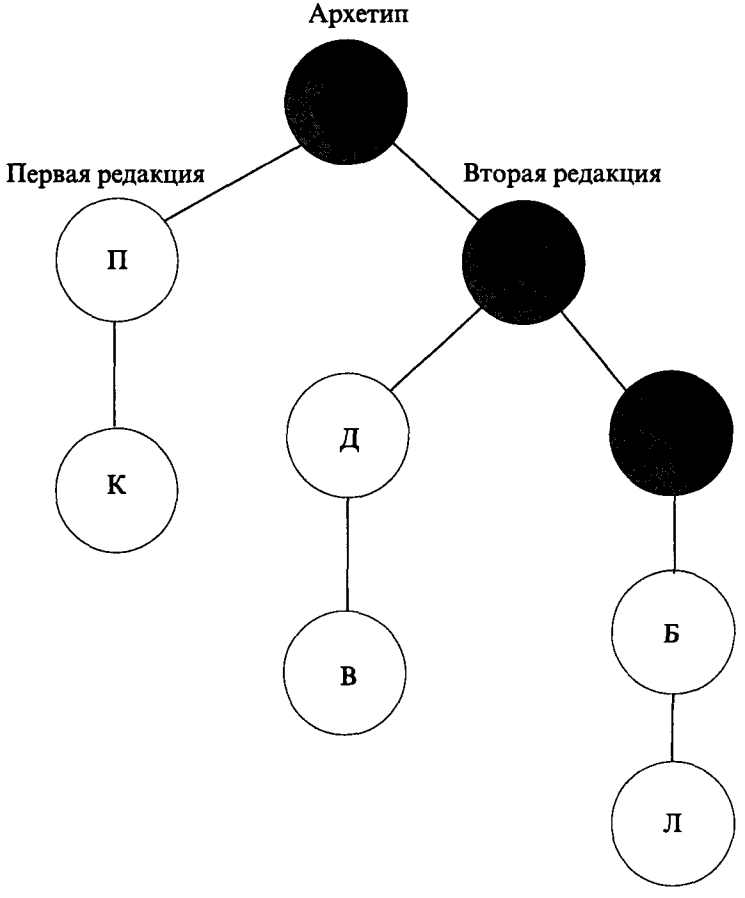
[25] См.: Водолазкин Е. Г. Всемирная история в литературе Древней Руси... С. 189—198.

[26] Два самых ранних списка КП — П и Б — В. М. Истрин датировал XVI в. См.: Истрин В. М. Редакции Толковой Палеи. С. 62.

[27] Ввиду отсутствия существенных изменений (не говоря уже об «идеологической» правке) понятие «редакция» в отношении типов текста, представляемых различными списками КП, довольно условно. Мы используем это понятие в том же качестве, в каком его использовал В. М. Истрин применительно к спискам Хроники Амартола.

дакции. Новым этапом развития палейного текста стало создание списка Б. Судя по некоторым особенностям (среди прочего — пример 6 из таблицы 2), он восходит не непосредственно к Д, а к какому-то сходному с ним списку. Впоследствии Б был положен в основу списка Л. Таким образом, перед нами возникает три пары сходных между собой списков. С одной стороны — П и К, с другой — пара Д и В и пара Б и Л. Вполне возможно, что связь списков внутри пар Второй редакции является непосредственной, т. е. что В переписан с Д, а Л переписан с Б. Результаты текстологического исследования списков КП помещены в следующей стемме:

Краткая Хронографическая Палея



Ввиду высокой степени исправности списка П его следует считать наиболее близким к архетипу. Важной чертой П является обилие новгородизмов.[28] Трудно сказать, в каком объеме новгородизмы были свойственны архетипному тексту КП. Возможно, что большое количество новгородизмов впервые возникло при переписке П, но допустимо также, что они находились уже в архетипе и бы-

[28] Кодикологическое исследование списка М. А. Шибаевым позволило ему предположить, что местом его создания является Вяжищский монастырь.

ли удалены при создании списка, легшего в основу Второй редакции. Список Д, восходящий к архетипу независимо от П, содержит их в самой незначительной степени. Интересно при этом, что в Б, представляющем следующий по отношению к Д этап, новгородизмов много. Вместе с тем большинство новгородизмов Б отличается от новгородизмов П, что свидетельствует об их независимом происхождении. Наконец, из списков К и Л, переписанных соответственно со списков П и Б, новгородизмы последовательно изгоняются. Появление и исчезновение новгородских черт в истории палейного текста сравнимо с приливами и отливами. Но что бы ни говорить о степени насыщенности архетипа КП новгородизмами, для нас важно следующее. Ряд новгородизмов, общих для ранних списков обеих редакций, доказывает, что они принадлежали архетипу (мы перечислили их при рассмотрении списка Д). Новгородские черты характеризуют, как правило, те слова, в которых их труднее заметить при правке текста, в первую очередь — личные имена и географические названия. Таким образом, у нас есть все основания полагать, что КП была создана в новгородских пределах (или, шире, — на северо-западе Руси). Подобный вывод вполне соответствует тому, что мы знаем о культурной жизни Новгорода в XV в.

М. С. ЕГОРОВА

Русские аскетические сборники XIV—XVI вв. как тип сборника

С середины XIV в. в славянских землях помимо сборников произведений одного автора получают широкое распространение так называемые сборники аскетического содержания, примыкающие — по тематике входивших в них текстов — к тому фонду мистико-аскетической литературы, формирование которого во многом определило характер литературной ситуации рубежа XIV—XV вв.

Традиция рукописных аскетических сборников до сих пор не получила достаточного освещения в научной литературе, хотя, без сомнения, заслуживает особого внимания. Эта сфера бытования многих переводных и оригинальных славянских произведений является чрезвычайно развитой, она обладает своей собственной историей и регулируется своими собственными законами. Попытка изучения этих законов, попытка более внимательного рассмотрения славянской рукописной традиции аскетических сборников может раскрыть некоторые иногда остающиеся в тени механизмы функционирования средневековых текстов.

Сборник как особый тип средневековой книги, как сложный комплекс текстов разного происхождения может быть противопоставлен так называемым сборникам произведений одного автора, гомогенным текстам, например «Лествице» Иоанна Синайского, комплексу поучений Исаака Сирина или «Постничеству» Василия Великого. В рамках аскетики это противопоставление становится особенно актуальным — и потому очевидным — в славянской литературной системе с середины XIV в., хотя сама традиция создания четьих сборников сложилась, как известно, очень рано. В XV в., богатом на подобные комплексные, гетерогенные тексты разнообразной тематики, продолжается более ранняя традиция книгописания, берущая начало, по мнению В. П. Адриановой-Перетц, от «Изборника» 1076 г.[1] Р. П. Дмитриева в статье, посвященной рассмотрению четьих сборников XV в. как жанра, пишет: «Тип сборника с церковно-богословской тематикой является в целом устойчивым и очень распространенным не только в XV в.; правила создания этих сборников являются не новыми <...> хотя во вновь создаваемые сборники, естественно, вовлекаются новые произведения».[2] Последнее замечание исследователя можно считать принципиальным: оно отсылает нас к культурной ситуации в славянском мире

[1] Адрианова-Перетц В. П. К вопросу о круге чтения древнерусского писателя // ТОДРЛ. Л., 1974. Т. 28. С. 6. Сборниками подобного типа в последние годы активно занимается В. Р. Федер. См.: Veder W. R. 1) The Edificatory Prose of Kievan Rus // The Edificatory Prose of Kievan Rus / Transl. by W. Veder. Harvard, 1994. P. XIII—XXIII; 2) Literature as a Kaleidoscope. The Structure of Slavic «Četii Sborniki» // Semantic Analysis of Literary Texts. Leiden, 1990. P. 599—697.

[2] Дмитриева Р. П. Четьи сборники XV в. как жанр // ТОДРЛ. Л., 1972. Т. 27. С. 160.

© М. С. Егорова, 2004

второй половины XIV в. и подразумевает, что в XV в. старый метод наполняется новым содержанием, которое «отражает общее направление литературного развития своего времени»[3] — «литературного движения эпохи Предвозрождения»[4] — и выражается в интересе книжников «к одной и той же тематике»,[5] добавим — аскетической тематике. При всем разнообразии энциклопедических, исторических, житийных, гимнографических, «религиозно-учительных» (термин В. П. Адриановой-Перетц)[6] сборников, состоящих «по преимуществу, из житий, сказаний, „слов" и повестей церковно-назидательной и богословской тематики», из их числа легко выделяется тип, который не получил устоявшегося обозначения в археографической традиции. Это может быть связано с недостаточным осознанием исследователями подобных комплексов текстов как особой разновидности некалендарных сборников и, соответственно, невыделением их в самостоятельный тип. В описаниях — как рабочих, так и опубликованных — рукописных собраний находим следующие варианты его наименований: «сборник аскетического содержания», «аскетический сборник», «сборник смешанного содержания», «сборник неопределенного состава», «монашеский сборник», «сборник патристический и агиографический», «отечник», «соборник», «собрание слов и поучений» и т. д.

Наиболее удачным можно считать вариант «аскетический сборник», так как он содержит в себе указание на функциональную направленность сборника и информацию о характере составляющих его текстов: в подавляющем большинстве это произведения св. отцов, вошедшие в формировавшийся на тот момент в славянских землях фонд мистико-аскетической литературы. Среди авторов мы найдем имена св. Василия Великого, Иоанна Лествичника, Диадоха Фотийского, Григория Синаита, Петра Дамаскина, Симеона Нового Богослова, Исаака Сирина и т. п.

Формальное различие между собственно сборниками и сборниками произведений одного автора устанавливается на уровне композиции, архитектоники текста, так как в аскетических сборниках отсутствует «текстовое ядро» — крупное произведение одного автора, сопровождаемое дополнительными статьями в начале и конце. В композиционном плане аскетические сборники представляют собой незамкнутую структуру, открытую для дальнейшего расширения за счет совершенно равноправных в конститутивном смысле текстов. Ни один из входящих в сборник текстов нельзя назвать ни центральным, ни дополняющим. Структурным прототипом аскетических сборников, по-видимому, являются патерики и «Apophthegmata patrum», на что указывает широкое использование отрывков из них в качестве своеобразных «связок» между текстами.

Формальное различие предполагает существование различия функционального, так как три организующих компонента речи — форма, содержание и функция — нераздельно взаимообусловлены. Выявление предполагаемых функциональных различий между этими двумя типами сборников позволит раскрыть специфику функционирования текстов в условиях кардинальных изменений всей культурной парадигмы на Руси в XIV—XV вв.

В славянской рукописной традиции не зафиксировано существование аскетических сборников ранее середины XIV в. (старшие рукописи болгарского извода: сборник середины XIV в. № 79 и два сборника второй половины XIV в.

---

[3] Там же. С. 152.
[4] Там же. С. 158.
[5] Там же.
[6] Адрианова-Перетц В. П. К вопросу о круге чтения... С. 6.

№ 80 и № 81 из Библиотеки Академии наук НРБ (София)).[7] Распространение аскетических сборников, так же как и появление новых и переработка старых переводов сочинений св. отцов-аскетов на славянском юге в середине XIV в., безусловно, связано с возрождением исихастских традиций православного монашества в Византии и на Балканах. Греческая традиция аскетических сборников формируется гораздо раньше: рукописи Московской Синодальной библиотеки, описанные архим. Владимиром под № 180 (X в., из Иверского монастыря), 185 (X—XI вв., из Ватопеда), 416 (XIII в., из Иверского монастыря).[8]

В настоящее время нельзя утверждать однозначно, произошло ли в XIV в. заимствование славянами особой типологической схемы аскетического сборника из греческой рукописной традиции, либо это была актуализация заложенных предшествующей литературной традицией потенций формы и содержания. Скорее, нужно предположить взаимодействие обоих факторов, результатом которого стала актуализация формы аскетического сборника в первой половине XIV в., вызванная появлением спроса на своеобразные «аскетические библиотеки» в одном переплете. Практический опыт подвизания требовал от отшельников, скитян и киновитов Парории, Афона, Константинополя, Видина, Тырнова обращения за руководством к священному преданию Церкви — духовному опыту св. отцов-подвижников, зафиксированному в текстах и освященному Церковью. Аскетические сборники должны были полностью удовлетворить этот запрос: сведенные в единую книгу святоотеческие тексты обеспечивали читателя *авторитетной* поддержкой и руководством.

При этом обращает на себя внимание тот факт, что даже при самом беглом обзоре сборников среди них легко выделяются две группы рукописей. В одни из сборников входили в основном полные тексты св. отцов без сокращений и чаще всего без дополнительных статей или текстов малого объема, служащих своеобразными «связками» (т. е. без кратких выписок, фрагментов других текстов), в других же, наоборот, находится большое число разнообразных компиляций цитат, фрагментов святоотеческих текстов, выписок из патериков и т. д.

Например, в греческий сборник X в. из Московской Синодальной библиотеки (№ 180) вошли «История боголюбцев» Феодорита Киррского, 400 глав Максима Исповедника о любви, комплекс текстов Ефрема Сирина и 18 глав аввы Аммония.[9] В болгарский сборник второй половины XIV в. из Библиотеки Академии наук НРБ (София), № 81 были включены четыре сотницы Максима Исповедника о любви, главы Исихия к Феодулу, поучения Диадоха Фотийского, 400 глав Фалласия к Павлу, послание Григория Богослова к Филагрию, комплекс текстов Симеона Нового Богослова.[10] В рукописи РНБ из собрания М. П. Погодина (далее — Погод.), № 1044 сербского извода (западная Сербия либо Босния) начала XV в. находим 142 главы Симеона Нового Богослова, комплекс текстов Григория Синаита, Иоанна Дамаскина «о четырьиехь священноначелствых...», 400 глав Фалласия к Павлу, 150 глав Нила о молитве, 49 «главизн» Симеона Нового Богослова.[11]

---

[7] Опис на славянските ръкописи в библиотеката на българската Академия на Науките. София, 1969. № 79, с. 169—174; № 80, с. 174—188; № 81, с. 188—191.

[8] Владимир, архим. Систематическое описание рукописей Московской Синодальной (патриаршей) библиотеки. М., 1894. Ч. 1. Рукописи греческие. № 180, с. 207—209; № 185, с. 218—219; № 416, с. 621—624.

[9] Владимир, архим. Систематическое описание... С. 207—209.

[10] Опис на славянските ръкописи... С. 188—191.

[11] Иванова Кл. Български, сръбски и молдо-влахийски ръкописи в сбирката на М. П. Погодин. София, 1981. С. 374—381.

Такие сборники представляют собой своеобразные своды авторитетных текстов. Индивидуальное начало в подобных сводах, творческое отношение компилятора к святоотеческим текстам, по-видимому, исключались или сводились к минимуму.

В другую группу входят аскетические сборники, характерной особенностью которых является выраженный патериковый «фон» между текстами и присутствие различных по объему компиляций цитат из творений св. отцов — уникальных в своей единичности текстов, никогда не воспроизводившихся в других сборниках.

Например, в греческом сборнике Московской Синодальной библиотеки, № 416 XIII в. помимо семи поучений Исаака Сирина, четырех сотниц Максима Исповедника о любви, глав Никиты Стифата, Нила, Исихия находим краткие выписки из Афанасия Великого, Иоанна Дамаскина, Ефрема Сирина, Исайи, Иоанна Златоуста, Василия Великого, Симеона Нового Богослова, Анастасия Синайского, Антония Великого, из житий Евфимия Великого, Иоанна Колова, Нила, Марка, повести о авве Захарии, Моисее, Варсонофии, отрывки из Фалласия, Диадоха, Дорофея, Диоптры, Иоанна Лествичника, Макария Великого, Григория Богослова (л. 235 об.—328).[12]

В болгарском сборнике второй половины XIV в. из Библиотеки Академии наук НРБ (София), № 80 с л. 236 об. расположены краткие выписки из Феодора Студита, Иоанна Карпафийского, Марка, Василия Великого, Нила, Исаака Сирина, Макария Великого, Филофея, Максима Исповедника, Антония Великого, Ефрема Сирина, Кассиана, Анастасия, Исайи. Далее — комплекс текстов Симеона Нового Богослова, главы Фалласия к Павлу, в конце списка — выписки из Патерика о бесовских искушениях (л. 371 об.—394 об.).[13]

Сборники обоих типов (назовем их сводами и собственно аскетическими сборниками) в археографических описаниях фигурируют под одними и теми же наименованиями, хотя, по-видимому, между ними существуют как формальные, так и функциональные различия.

Итак, в середине XIV в. славянская книжность пополнилась органично вошедшим в нее особым типом сборника — аскетическим — в двух его разновидностях: свод и собственно аскетический сборник. Механизм проникновения сборников на Русь, по-видимому, был аналогичен механизму распространения сборников произведений одного автора. Сравним три рукописных сборника: болгарский второй половины XIV в. из Библиотеки Академии наук НРБ (София), № 80, известный как «Ряпов» сборник,[14] сербский начала XV в. Погод. 1044[15] и русский второй половины XV в. Погод. 1048.

Основной корпус текстов всех трех сборников одинаков: это различные главы Григория Синаита, которые совпадают во всех трех рукописях. Среди них «О безмльвы главизны, о еже како подобаеть сѣдети вь безмльвии» — 9 глав, PG. Vol. 150. Col. 1329—1346; «Ска(за)ние малое о безмльвии...» — 15 глав, PG. Vol. 150. Col. 1313—1330; «Вѣдѣние извѣсто о безмльвии и молитвѣ и еще же и о знамениих благодатныих и прѣльстныих...» — 12 глав, PG. Vol. 150. Col. 1303—1312.

Также во всех трех рукописях находятся главы преп. Фалласия к пресвитеру Павлу (в Погод.1048 только 100 глав из 400), статьи «о душевнѣмь тричести», «о четырьиехь священноначелствых и колиждо священноначельство глаголет-

[12] Владимир, архим. Систематическое описание... С. 621—624.
[13] Опис на славянските ръкописи... С. 174—188.
[14] Там же.
[15] Иванова Кл. Български, сръбски и молдо-влахийски ръкописи... С. 374—381.

се» с толкованиями, «о еже како подобаеть вьзимати милостыню безмльвнику». И в болгарском, и в сербском сборниках помещены их составителями 142 главы Симеона Нового Богослова («словеса различна о заповѣдехь, велениих, прѣщениих и обѣтованных...» — PG. Vol. 150. Col. 1239—1346), тогда как в русском сборнике они отсутствуют, так же как и 150 глав Нила о молитве. Помещенные в Погод. 1048 поучения аввы Дорофея (л. 83—177) были приплетены к основному сборнику уже в начале XVI в. Сербский сборник в свою очередь также не идентичен сборнику Ряпова: болгарский вариант более пространный, так как включает в себя еще ряд произведений (слова пресвитера Исихия к Феодулу, «Деятельные главы» Феодора Студита, многочисленные выписки из патериков и св. отцов). Ряпов сборник, по-видимому, послужил прототипом для сербского сборника, в котором совпадает даже порядок расположения глав. С другой стороны, в правописании первой части (до л. 82) русской рукописи Погод. 1048 наблюдается значительное число рефлексов сербской орфографии на фоне болгаризованного русского извода, что может косвенно свидетельствовать о генетической связи Погод. 1044 и Погод. 1048.

Следовательно, прототипами русских аскетических сборников могли служить южнославянские образцы.

Какой тип сборника — свод или собственно аскетический сборник — получил наибольшее распространение на Руси на рубеже XIV—XV вв.? Изменялась ли в последующие годы ситуация и, если изменялась, то как? Ответить на эти вопросы поможет анализ деятельности рукописной мастерской Троице-Сергиевой Лавры в конце XIV—XV в. Именно в рамках относительно замкнутой традиции одного скриптория с наибольшей очевидностью наблюдаются механизмы создания и функционирования книг разного типа.

Г. М. Прохоров, анализируя келейную аскетическую литературу в составе библиотеки Троице-Сергиевой Лавры, зафиксировал наличие произведений пяти св. отцов (Иоанна Лествичника, Дорофея, Григория Синаита, Симеона Нового Богослова и Исаака Сирина) в лаврских списках XIV—XVII вв.,[16] не разграничивая рукописи по типологическому признаку, так как для его анализа важен был количественный, а не качественный показатель. Тем не менее монастырские книги, объединяемые под общим заголовком «аскетика», с типологической точки зрения ориентированы на две основные схемы: сборники произведений одного автора и своды — и собственно аскетические сборники.

Среди первых можно назвать списки:[17]

«Лествицы» —

РГБ, собр. Троице-Сергиевой Лавры (далее — ТСЛ) 155 (1672) без дополнений, конца XIV—начала XV в.;

ТСЛ 158 (1683) без дополнений, начала XV в.;

ТСЛ 157 (1684) с краткими выписками на л. 2 и л. 411—422 (в том числе из Исаака Сирина), 1412 г.;

собр. МДА, фунд. 152 без дополнений, 1387 г.;

---

[16] Прохоров Г. М. Келейная исихастская литература (Иоанн Лествичник, Авва Дорофей, Исаак Сирин, Симеон Новый Богослов, Григорий Синаит) в библиотеке Троице-Сергиевой Лавры с XIV по XVII вв. // ТОДРЛ. Л., 1974. Т. 28. С. 317—324.

[17] См.: Описание славянских рукописей библиотеки Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. М., 1878. Ч. 1—3; Прохоров Г. М. Келейная исихастская литература... С. 317—324; Леонид, архим. Сведение о славянских рукописях, поступивших из книгохранилища Св. Троицкой Сергиевой лавры в библиотеку Троицкой Духовной Семинарии в 1747 году (ныне находящиеся в библиотеке Московской Духовной Академии). М., 1887. Вып. 1—2.

Григория Синаита —

ТСЛ 186 (1866) с дополнениями (повести из патерика и слово Анастасия Синаита о шестом псалме), XV в.;

Исаака Сирина —

ТСЛ 172 без дополнений, 1381 г. (сербская);
ТСЛ 173 без дополнений, XV в.;
ТСЛ 174 без дополнений, XV в.;
МДА 151.1 без дополнений, первой трети XV в.;
МДА 151.2 без дополнений, первой четверти XV в. (сербская, привезенная с Афона А. М. Муравьевым в 1849—1850 гг.);

Феодора Студита —

МДА, фунд. 52 без дополнений, 1387 г.;

Дорофея —

МДА, фунд. 60 с дополнениями, конец XIV—начало XV в.;
ТСЛ 163 (1719) без дополнений, XIV в.;
ТСЛ 164 (1722) с дополнениями, XIV в.;
ТСЛ 165 (1720) с дополнениями, 1414 г.;

Василия Великого —

ТСЛ 129 (1563) «Постничество» без дополнений, XIV в.;
ТСЛ 130 (1561) «Постничество» без дополнений, XV в.

Своды —

ТСЛ 156 (1681) «Лествица», Стефан Фивейский, Нил о восьми помыслах, комплекс текстов Григория Синаита, 44 главы Филофея, 1412 г.;

ТСЛ 183 (1675) «Лествица», комплекс текстов Симеона Нового Богослова, 150 глав Нила о молитве, 44 главы Филофея, 200 глав Исихия к Феодулу, статья Иоанна Златоуста о милостыне, главы аввы Макария, конец XIV—начало XV в.;

ТСЛ 185 (1677) «Лествица», поучения аввы Дорофея, комплексы текстов Григория Синаита, Симеона Нового Богослова, Петра Дамаскина с дополнениями, 1425 г.;

ТСЛ 168 (1682) «Лествица», поучения аввы Дорофея, комплекс текстов Василия Великого, 1433 г.;

ТСЛ 169 (1676) «Лествица», поучения аввы Дорофея с дополнениями, 1433 г.;

ТСЛ 170 (1878) «Лествица», поучения аввы Дорофея, 100 глав Феодора Эдесского, комплекс текстов Василия Великого с дополнениями, первая половина XV в.;

ТСЛ 171 (1674) «Лествица», поучения аввы Дорофея, 104 главы Нила к инокам с дополнениями (в том числе из Исаака Сирина), первая половина XV в.;

ТСЛ 180 (1859) Симеон Новый Богослов, поучения аввы Дорофея, комплекс текстов Василия Великого с дополнениями, 1445 г.;

ТСЛ 181 (1723) Поучения аввы Дорофея, комплексы текстов Симеона Нового Богослова, Василия Великого, 400 глав Исихия к Феодулу с дополнениями, начало XV в.;

ТСЛ 184 (1680) «Лествица», Петр Дамаскин, комплекс текстов Симеона Нового Богослова с дополнениями (из Василия Великого и 20-го поучения Исаака Сирина), первая половина XV в.;

ТСЛ 167 (1673) «Лествица», поучения аввы Дорофея с дополнениями, 1423 г.;

ТСЛ 175 Исаак Сирин, поучения аввы Дорофея, главы Максима Исповедника о любви с дополнениями, 1431 г.;

МДА, фунд. 49 Комплекс текстов Симеона Нового Богослова, Григория Синаита, 150 глав Нила о молитве, 44 главы Филофея, 70 глав Марка о гордящих-

ся, 104 главы Нила к инокам, Нил о восьми помыслах, 12 глав Симеона Нового Богослова, стихи патриарха Германа, 400 глав Максима Исповедника о любви, житие Марка Афинского, отрывок из Октоиха, конец XIV—начало XV в.;

МДА, фунд. 154 Комплекс текстов Симеона Нового Богослова, поучения аввы Дорофея с дополнениями, вторая четверть XV в.;

МДА, фунд. 45 Феодор Эдесский (житие и 100 глав) с дополнениями (повесть о. Аммония о убиенных в Синае св. отцах), XIV в.

Таким образом, общее число сборников произведений одного автора и сводов только XIV—XV вв. в библиотеке Троице-Сергиевой Лавры составляет не менее 32 рукописей.

И сборники произведений одного автора, и своды могли сопровождаться дополнительными статьями, которые обычно не превышают трети объема рукописи, но и для тех и для других характерно присутствие своеобразного текстового «ядра», лежащего в основе книги, — будь то отдельно «Лествица», корпус произведений Григория Синаита, Симеона Нового Богослова или их соединение. Также характерно стремление составителя включить в сборник не избранные тексты из аскетических творений св. отцов (один, два, три), но *устоявшиеся* комплексы текстов, например 142, 7, 12 и 15 глав Григория Синаита (Погод. 1048). Авторитетные тексты, за редким исключением, не разбивались на отрывки и не включались в сборники данного типа в каких-то своих частях: цельность и замкнутость текстов или их комплекса обеспечивает их аутентичность авторскому опыту, а не опыту составителя сборника.

Однако в половине названных рукописей присутствует некое распространение основного текстового ядра, распространение, которое при увеличении объема и изоляции от центрального комплекса текстов легко превращается в своеобразный компилятивный текст, т. е. в собственно аскетический сборник. Аскетический сборник в узком смысле — это дополнительные статьи, обретшие самодостаточность, которые перестали что-либо дополнять и превратились в основную конститутивную единицу. Чрезвычайно важным при этом оказывается объем включаемых в сборник произведений. Сравнительный анализ состава сборников произведений одного автора и сводов, с одной стороны, и аскетических сборников в узком смысле из библиотеки Троице-Сергиевой Лавры — с другой с очевидностью демонстрирует перераспределение конструктивной значимости текстов, обусловившее изменение всей структуры сборника.

В библиотеке Троице-Сергиевой Лавры находится в общей сложности 7 сборников конца XIV—начала XV в., которые можно назвать аскетическими:

ТСЛ 13 (2024), конец XIV—начало XV в.;

ТСЛ 744 (1885), XIV в.;

ТСЛ 753 (1629), XV в.;

ТСЛ 763 (1834), XV в.;

ТСЛ 766 (1625), конец XV в.;

ТСЛ 767 (1636), конец XV в.;

ТСЛ 756 (1637), конец первой—начало второй четверти XV в.

Совпадения между составами сборников произведений одного автора и сводов и собственно аскетическими сборниками (далее собственно аскетические сборники мы будем называть просто аскетическими сборниками) сводятся в таблицы (см. табл. 1 и 2).

Сочинения св. отцов указаны в порядке убывания объема текстов: первыми следуют 9 текстов значительного объема, которые, как правило, выступают в роли основного ядра (группа I): это «Лествица» Иоанна Лествичника (Климака), поучения аввы Дорофея, комплексы текстов Симеона Нового Богослова,

Григория Синаита, постнические слова Исаака Сирина, «Воспоминание к своей душе» Петра Дамаскина, «Постничество» Василия Великого, главы Максима Исповедника и Никиты Стифата.

Затем следуют тексты среднего размера — приблизительно от 15 до 40 листов в 4° среднего полуустава (группа II): «Поучение къ своему его ученику, еже како внимателнѣ сѣдѣти въ келии» патриарха Константинопольского Филофея, «Наказание святаго Илариона великаго къ отрекшимся мира Христа ради», главы Зосимы о ярости, 200 глав Исихия к Феодулу, слово о. Аммония «къ хотящимъ спастися», 400 глав Фалласия к Павлу, 100 глав Феодора Эдесского, 100 глав Диадоха Фотийского, слово св. Анастасия Синаита о шестом псалме, слово Максима Исповедника «по вопросу и отвѣту».

И наконец, мелкие статьи до 10 листов полуустава в 4° (группа III): «Слово оглавлено къ заповѣдемъ Божиимъ» Афанасия Великого, Нил «от приточь его къ инокамъ», Нил о восьми помыслах, главы Моисея к Пимину, слово св. Марка о гордящихся «от дѣлъ правды», 150 глав Нила о молитве.

Таким образом, тексты I группы, конституирующие основное ядро сборников произведений одного автора и сводов, в аскетических сборниках представлены выборочно, чаще всего в виде *выписок* и *отдельных глав*. Например, в сборнике ТСЛ 767 (1636) на л. 150 об. помещено 23-е слово «Лествицы», затем на л. 159 об. — 13-е слово Ефрема Сирина, на л. 164 — 5-е слово «Лествицы». В сборнике ТСЛ 763 (1834) на л. 200 об.—205 — 4-е слово «Лествицы». В рукописи ТСЛ 753 (1629) на л. 171—179 — 12 глав Григория Синаита; в рукописи ТСЛ 767 (1636) на л. 286 об.—289 — 115 глав из Григория Синаита; в сборнике ТСЛ 744 (1885) на л. 75—93 об. — три поучения Симеона Нового Богослова и т. д. Характерно, что отдельные главы из поучений аввы Дорофея и Петра Дамаскина отсутствуют в лаврских сборниках (но не в компиляциях цитат), так же как и более или менее крупные выписки из Максима Исповедника и Никиты Стифата. В рукописи ТСЛ 13 (2024) на л. 13—92 — избранные поучения преп. Исаака Сирина, также в рукописи ТСЛ 17 (1674) — 63-е, 68-е, 10-е, 20-е и 9-е поучения и в рукописи ТСЛ 184 (1680) — 20-е поучение среди дополнительных статей. Целиком в аскетических сборниках встречаются только 30 слов Василия Великого (ТСЛ 753 (1629)) и комплекс текстов Григория Синаита (ТСЛ 767 (1636)). Таким образом, фундаментальные для аскетической традиции сочинения св. отцов входят в аскетические сборники в «нивелированном», усеченном виде, становясь равноправными в структурообразующем плане с более мелкими статьями II группы.

Тексты среднего объема в сборниках произведений одного автора и сводах примыкают к основному ядру либо выступают как его распространение, а в аскетических сборниках лежат в основе всей структуры, не формируя при этом какого-либо подобия ядра и равномерно чередуясь с отрывками крупных произведений и краткими статьями III группы. Очевидно перераспределение конструктивной значимости текстов.

Однако помимо структурных различий между текстами сводов и текстами аскетических сборников наблюдаются различия и на элементарном уровне их организации — в наборе произведений, формирующих сборник. Если базироваться на материале скриптория Троице-Сергиевой Лавры, нетрудно заметить, что в ряде случаев жанровый состав аскетического сборника оказывается значительно богаче состава сборников произведений одного автора с дополнительными статьями и сводов: в последних, за редким исключением, не обнаруживаются, например, гомилетические тексты, представленные в аскетических сборниках достаточно широко.

В наблюдаемых нами сборниках можно встретить следующие проповеди:

Иоанна Солунского на Успение Богородицы (ТСЛ 13 (2024), л. 212 об.—231);

Иоанна Богослова на Успение Богородицы (ТСЛ 13 (2024), л. 231—242);

Иоанна Дамаскина на Благовещение (ТСЛ 744 (1885), л. 95—107 об.; ТСЛ 753 (1629), л. 291 об.—306);

Епифания Кипрского в Великую Субботу на Погребение Тела Христова (ТСЛ 744 (1885), л. 107 об.—123; ТСЛ 753 (1629), л. 260—277 об.);

Анастасия Синаита на Преображение Господне (ТСЛ 744 (1885), л. 123—134; ТСЛ 753 (1629), л. 277 об.—291 об.);

Анастасия Синаита в Сыропустную Субботу (ТСЛ 763 (1834), л. 284 об.—302);

Слово в Вербную Неделю (ТСЛ 753 (1629), л. 316—323 об.);

Слово на Вознесение Господне (ТСЛ 753 (1629), л. 323 об.—333);

Слово в Неделю Сыропустную (ТСЛ 753 (1629), л. 462—494);

Ефрема Сирина в Сырную Субботу об отшедших отцах (ТСЛ 763 (1834), л. 270—274; ТСЛ 767 (1636), л. 299 об.—320);

Григория Синаита на Усекновение Главы Иоанна Предтечи (ТСЛ 763 (1834), л. 274—284 об.);

Григория Цамблака на Ильин день (ТСЛ 753 (1629), л. 396—407);

Григория Цамблака в Великий Пяток (ТСЛ 753 (1629), л. 407—421);

Григория Цамблака на Рождество Богородицы (ТСЛ 753 (1629), л. 421—430 об.);

Иоанна Златоуста на Усекновение Главы Иоанна Предтечи (ТСЛ 753 (1629), л. 494—500 об.);

Иоанна Златоуста на Пасху (ТСЛ 763 (1834), л. 252 об.—254);

Поучение в Мясопустную Неделю на Евангелие (ТСЛ 766 (1625), л. 307—312 об.);

Козьмы пресвитера на Перенесение мощей св. Иоанна Златоуста (ТСЛ 763 (1834), л. 256—270).

В этих же сборниках ТСЛ 13, 744, 753, 756, 763, 766, 767 находятся многочисленные компиляции цитат, патериковые повести, жития, богослужебные тексты, т. е. тексты, которые с трудом и только опосредованно могут быть относимы к фонду мистико-аскетической литературы. Такое жанровое разнообразие ставит аскетические сборники в ряд календарных/некалендарных сборников устойчивого/неустойчивого состава, принципы организации которых формируют целую типологическую традицию. Под влиянием этой традиции в большой степени складывались первые славянские аскетические сборники, тогда как своды, может быть, по чисто техническим причинам оказались привязанными к южнославянской переводческой традиции монашеских текстов в XIV—XV вв.

Таким образом, на материале одного скриптория мы проследили соотношение двух типов комплексных текстов в монастырской библиотеке. Думается, на основании сделанных наблюдений возможно говорить о двух формально сходных, но прагматически противопоставленных моделях сборника аскетической тематики: это сборники произведений одного автора и своды, типологически объединяемые в одну группу, и собственно аскетические сборники. Как уже отмечалось, при составлении свода вмешательство личности самого составителя в текст было минимальным, так как целью его работы являлось сведение в книгу нескольких авторитетных текстов. Составитель свода лишь выбирал и располагал тексты в какой-либо последовательности. В своде фиксировался авторитетный опыт Церкви, предлагаемый читателю как руководство и пособие. В аске-

тическом сборнике, несмотря на то что в нем присутствуют также, без сомнения, авторитетные тексты, представлена более сложная структура, обусловленная, по-видимому, целым комплексом интенциальных установок составителя. С одной стороны, его позиция пассивна, так как первично составитель выступает в качестве читателя, воспринимающего чужие тексты. С другой стороны, личностное, индивидуальное, активное начало в аскетических сборниках очень ярко выражено: порождаемый компилятивный текст является результатом духовной и текстуальной переработки воспринятых составителем сочинений св. отцов. Произведения авторитетных отцов Церкви осмысляются им в рамках его личного аскетического опыта, и поэтому аскетический сборник в большой степени представляет собой не только руководство к опыту, но и его плод. Своды цитат, компилируемые составителем сборника, не воспроизводятся из рукописи в рукопись, так как, последовательно выписывая определенные отрывки чужих текстов, каждый составитель в своем квазиоригинальном тексте неизбежно отражает свои представления о методах и путях подвижничества, сформировавшиеся на основании предшествующего опыта. Компиляции цитат, присутствие которых отличает собственно *аскетические сборники* от *сводов* авторитетных святоотеческих текстов, являются результатом индивидуального чтения, а его опыт неповторим. Поэтому своды цитат не дублируются: каждый сборник представляет собой литературный факт, литературный феномен с уникальным проявлением личностного, авторского начала в анонимном, безавторском, компилятивном тексте.

Тот факт, что удельный вес сводов в литературе того времени значительно превышает удельный вес аскетических сборников (их соотношение: 32 сборника произведений одного автора и сводов к 7 аскетическим сборникам), свидетельствует о актуальности на тот момент тех текстов, в которых авторитетный опыт Церкви только фиксируется, хотя формирование обоих типов шло, по-видимому, одновременно.

Столь подробный анализ аскетики в составе библиотеки Троице-Сергиевой Лавры может быть оправдан тем, что именно лаврское собрание рукописей дает наиболее полную картину зарождения русской рукописной аскетической традиции в рамках одного скриптория в конце XIV—начале XV в. Но такая узко синхронистическая позиция исследования, позволившая ввести терминологическое разграничение двух структурно и прагматически отличных типов сборника и тем самым упорядочить в какой-то степени материал, тем не менее оказывается недостаточной. Недостаточной для того, чтобы объяснить, например, преобладание в конце XIV в. именно сводов, а не аскетических сборников. Схема, предлагаемая синхроническим подходом, оказывается не универсальной: материал другого скриптория, более поздний по своему происхождению, предлагает совершенно иную картину соотношения текстов.

Речь идет о библиотеке Иосифо-Волоколамского монастыря, дошедшей до нас в Епархиальном собрании ГИМ и Волоколамском собрании РГБ. Библиотека этого скриптория формировалась в конце XIV—начале XV в., т. е. столетием позже лаврской библиотеки, и ее состав свидетельствует о резких изменениях в ситуации с аскетическими сборниками.

Из 36 рукописей Епархиального собрания ГИМ второй половины XV—XVI в. (включая вторую его четверть) 15 являются сборниками произведений одного автора: это тексты Симеона Нового Богослова (№ 118, 333 (467), 334 (468)), Петра Дамаскина (№ 118), Исаака Сирина (№ 320 (444)—327 (455)), «Лествицы» (№ 328 (457), 330 (460), 331 (461)), Ефрема Сирина (№ 332 (465)). Одна рукопись — № 352 (527) — относится к сводам. К собственно аскетическим

сборникам могут быть причислены 20 рукописей: № 336 (475), 343 (493), 344 (494), 345 (495), 346 (499), 347 (501), 349 (509), 350 (510), 351 (518), 354 (531), 355 (532), 356 (533), 357 (536), 358 (537), 359 (538), 360 (539), 361 (540), 366 (559), 368 (563), 380 (589), именуемых в «Описании рукописей библиотеки Иосифо-Волоколамского монастыря из Епархиального собрания ГИМ» «учительными», «учительно-публицистическими» и сборниками «смешанного содержания».[18]

Следовательно, соотношение рукописей (16 сборников произведений одного автора и сводов к 20 аскетическим сборникам по сравнению с 32 к 7 в библиотеке Троице-Сергиевой Лавры) указывает на то, что ситуация по сравнению с началом XV в. резко изменилась: на рубеже XV—XVI вв. преобладающими становятся компилятивные тексты аскетических сборников. Волоколамское собрание РГБ демонстрирует то же соотношение: 8 ± 3 сборника произведений одного автора и сводов и 23 ± 2 аскетических сборника (приблизительный характер цифр обусловлен неточностью датировок).[19]

Таким образом, в монастырской библиотеке происходит перераспределение типов сборников аскетического содержания, причем значительно пополняется и расширяется их состав за счет агиографических, гомилетических, богослужебных, публицистических, полемических и, иногда, исторических текстов. Постепенно принцип авторитетности и авторитарности отодвигается на задний план, а компилятивные тексты становятся доминирующими. Рубеж XV—XVI вв. — это время возобновления интереса к мистико-аскетической литературе в целом после значительного спада в 40—50-х гг. XV в. Это время, когда творения св. отцов, посвященные монашеской тематике, начинают в буквальном смысле тиражироваться в Иосифо-Волоколамском и Кирилло-Белозерском монастырях, когда обращение к авторитетам Церкви в условиях полемики между нестяжателями и иосифлянами выглядит вполне закономерным и объяснимым. И тем не менее состав библиотек обоих скрипториев показывает, что схема с выраженным проявлением личностного начала, схема собственно аскетического сборника, в эту эпоху более распространена, чем схема свода.

Чем обусловлено это перераспределение приоритетов? Почему аскетические сборники заняли доминирующую позицию именно в конце XV в., а не столетием раньше, в момент максимального распространения аскетической литературы? Что позволило аскетическим сборникам, несмотря на жанровую разноголосицу входивших в них в конце XV в. текстов, сохранить самоидентификацию и предотвратить смешение/слияние с другими типами сборников? Изменилась ли при этом их функциональная направленность? и т. д. и т. п. Такие вопросы неизбежно встают перед исследователем, принявшим диахроническую точку зрения и попытавшимся проследить тенденции в развитии формы, содержания и функции аскетических сборников в зависимости от культурной ситуации.

Преждевременно пытаться ответить на эти вопросы без серьезного анализа материала конкретных сборников XIV—XVI вв. из различных скрипториев во всем их многообразии. Дальнейшее исследование состава и риторической организации аскетических сборников, тесно связанной с их прагматикой, позволит подтвердить их самостоятельный статус, определить место, занимаемое данным типом книги в средневековой славянской литературной системе, и осмыс-

---

[18] Описание рукописей библиотеки Иосифо-Волоколамского монастыря из Епархиального собрания ГИМ / Сост. Т. В. Дианова, Л. М. Костюхина, И. В. Поздеева // Книжные центры Древней Руси: Иосифо-Волоколамский монастырь. Л., 1991. С. 122—484.

[19] Опись рукописей, перенесенных из библиотеки Иосифова монастыря в библиотеку Московской Духовной Академии. М., 1882.

лить в целом значение аскетических сборников для последующего развития русской литературы.

Для начала рассмотрим состав сборника РНБ, Кирилло-Белозерское собр. (далее — КБ), 35/1112, который сформирован текстами небольшого объема, за исключением 11 глав «Устава» преп. Нила Сорского (54 л.) и «Наказания» Илариона (26 л.): это «Поучение къ иноком» Илариона, «Слово оглавлено в сотницу» Афанасия Александрийского, анонимное слово «о иноческом житии», приписываемое в рукописях Василию Великому слово «како подобает украшену быти мниху», чин пения 12 псалмов, слово Евагрия-мниха «о умилении души», которые перемежаются выписками из Патерика (л. 29 об.—46, 56—57, 72 об.—80 об., 165, 168—170 об.) и фрагментами сочинений св. отцов (Василия Великого, Иоанна Лествичника, Афанасия Александрийского, Ефрема Сирина, Нила, Иоанна Златоуста, Григория (Синаита?), Феодора Эдесского, Исаака Сирина).

В сборнике отсутствует «текстовое» ядро — значительный по объему текст, служащий центром всего сборника, вокруг которого группируются дополняющие тексты меньшего объема. Удельный вес «Устава» преп. Нила не столь велик (54 л. из 179 л.), поэтому этот текст нельзя назвать центральным, а остальные дополняющими. На первый взгляд, сборник представляет собой механический набор, произвольную последовательность гетерогенных текстов и их отрывков. За этой последовательностью не прослеживается композиция как продуманная организация автором порождаемого текста в соответствии с осознаваемыми им целями и художественным заданием. К тому же допущенная при переплетении ошибка разорвала два самодостаточных «авторских» текста («Устав» преп. Нила и чин пения 12 псалмов), что затрудняет восприятие текста читателем. Безусловно, можно счесть текст данного сборника испорченным и обратиться к более «правильным» образцам, но этот случай не единственный в славянской рукописной традиции аскетических сборников. Можно привести ряд подобных ошибок переплетения, которые вовсе не исключали полноценного бытования «испорченных» сборников наряду с обычными, несмотря на то что текст их зачастую оказывается очень труден для восприятия.

В этом смысле показателен сборник КБ 45/1122 первой трети XV в., озаглавленный «Соборникъ», в то время как записи на крышках переплета называют его «Лапсаикъ» (описание см.: Приложение 1). Этот сборник, по сути, является конволютом, в котором удивительным образом соединены отрывки патериковых повестей, зачастую без начала и конца, как если бы отдельные листы были утрачены, например:

л. 13—14 об. — «Провѣщания състарѣвшихся постникъ» — вопросы и ответы, очень краткие;

л. 15—22 об. — тем же почерком без начала повесть из Патерика, в середине листа: «Сему же подобно повѣда намъ отець Анастасие...» — без конца;

л. 23—23 об. — без начала: «...и отвѣща ему старець, не глаголи, чадо...» — более крупным почерком и другими чернилами.

Постоянно меняются почерки и орфография, меняется и бумага. Например, один из текстов сборника — поучение Симеона Нового Богослова (без конца) — написан на бумаге 1394 г. (это одна тетрадь с л. 168 по л. 175 об.) почерком, отличающимся от всех встречающихся в рукописи. В чересполосицу разорванных фрагментов патериковых повестей на л. 89—128 об. вклиниваются 46—53-е поучения Исаака, написанные на другой бумаге другим писцом и вплетенные в сборник. За поучениями Исаака следует пестрый набор текстов с многочисленными выписками из св. отцов, правилами Соборов, с присоединенны-

ми к ним 5-й, 6-й, 7-й и 8-й песнями канона по усопшем с молитвой в конце и светильнами «на каждый день седмицы».

Безусловно, рукопись КБ 45/1122 — это сборник-конволют, свидетельствующий о том, что и «ущербные» тексты, переплетенные в единую книгу, могут функционировать как полноценный комплексный текст. Следовательно, несообразности, возникающие при столкновении фрагментов текстов без начала и конца, сглаживаются под действием некоего фактора, который объединяет разрозненный текст в единое целое. Жизнеспособность подобных «курьезных» сборников заставляет предположить существование *композиции особого типа* и говорить о *специфической структуре аскетического сборника*.

Организующим, скрепляющим началом было бы естественно назвать тематику всех входящих в сборник текстов, так как она сразу обращает на себя внимание: это произведения, так или иначе связанные с монашеской тематикой. Но существует множество примеров, когда достаточно большую часть сборника занимают жития, причем не жития отцов-аскетов, как отца Марка Афинского, а, к примеру, Алексея человека Божия, апокрифические сказания, различные гомилии и т. д. и т. п. Поводом для их включения, так же как и чина пения 12 псалмов в рукописи КБ 35/1112, послужила, по-видимому, неакцентированная монашеская тематика. Что же объединяет столь разнородные тексты?

Для того чтобы ответить на этот вопрос, приведем и проанализируем список наиболее частотных текстов, формирующих состав аскетических сборников. Минимум 3—4 из произведений, перечисленных в произвольном порядке ниже, обязательно присутствуют в любом из сборников XIV—XVI вв.:[20]

1. «Наказание святаго Илариона Великого къ отрекшимся мира Христа ради». Нач.: «Къ старѣйшему ми брату и Христову рабу убогый азъ инок и послѣдний въ братствѣ Иларион...» (КБ 35/1112, л. 1—22 об.).

2. Нил Синайский о восьми помыслах. Нач.: «Вѣждь, чадо, яко осмь есть помыслъ, иже вся злая съдѣловающеи...» (ТСЛ 156 (1681), л. 249 об.—253).

3. Иларион о пустынном житии. Нач.: «Потщимся, братие, паче всего безмолъвы Богови работати...» (РНБ, Соловецкое собр. (далее — Солов.) 668/726, л. 93 об.—96 об.).

4. Анонимное слово о иноческом житии. Нач.: «Слышите, братие моя возлюбленная, колико почтенъ бысть иноческий чинъ...» (Солов. 823/933, л. 7—9).

5. «Заповѣди мнишескаго жития уным черньцом въ кѣлье». Нач.: «Мнишескаго устава житие инокъ ума блюдение...» (Солов. 668/726, л. 21—23).

6. «Главы, яже посла авва Моисий къ аввѣ Пимину, и храняй тѣх избавится от мукы и почтенъ идѣже съвѣщает сѣсти или в пустыни или посреде человѣк». Нач.: «Рече старець, яко длъженъ есть инок умрътвити себе от ближняго своего...» (Солов. 831/941, л. 121—122 об.).

7. «Что есть образ иночскаго жительства и что образование коегождо истина». Нач.: «Постриженне убо власом являет всѣх помышлений и всѣх печалий житейскиих от(ъ)ятие...» (Солов. 831/941, л. 125—126).

8. Слово Василия Великого «о еже внимай себѣ». Нач.: «Слова на требу далъ есть намъ создавый насъ Богъ...» (Солов. 676/734, л. 136—156).

9. Василия Великого «Наказание о отверъжении житиа и совершении духовнѣмъ». Нач.: «Приидѣте ко мнѣ вси труждающеися и обременении...» (Солов. 676/734, л. 113—134).

---

[20] Не считая целесообразным перечисление всех списков данных текстов, мы указываем только ту рукопись, по которой цитируются заголовок текста и его первые строки.

10. Беседы Зосимы о ярости. Нач.: «Повѣда намъ ученикъ отца Зосимы нѣкогда рече: сѣдящю ми съ отцемъ моимъ Зосимою и душеполезная словеса глаголюща намъ...» (СПбИИ РАН, собр. Н. П. Лихачева (далее — Лих.) 108, л. 312 об.—334).

11. Слово Анастасия Синаита о шестом псалме «имый учение святаго поста». Нач.: «Подобьно постьный начатъкъ цѣломудрьнаго покаяния образъ церкви имать учение Святаго Духа...» (ТСЛ 12 (2023), л. 195—200).

12. Афанасия Великого «Слово оглавлено къ заповѣдемъ Божиимъ всѣмъ отвергшимъся мира и хотящимъ спастися». Нач.: «Възлюблении, попщѣмся о спасеньи нашемъ, яко время скращено есть прочее...» (ТСЛ 13 (2024), л. 92—100 об.).

13. «Предание старческое новоначальнымъ инокомъ, како подобаетъ жити у старца в послушании». Нач.: «Аще, брате, пришел еси ко мнѣ, немощну человѣку, грѣшну, грубу, неключиму рабу...» (Солов. 676/734, л. 1—44 об.).

14. Максима Исповедника «Слово постническое по вопросу и отвѣту». Нач.: «Братъ въпроси старца, глаголя: молютися, отче, рещи ми, что съмотрение Господнѣ въчеловѣчениа...» (ТСЛ 175 (1844), л. 402—420 об.).

15. «Предание уставомъ иже на внѣшнѣй странѣ пребывающим инокомъ». Нач.: «Подобаетъ же убо вѣдати всѣмъ, яко пытаем о святых отцех, иже на внѣшнѣй странѣ бяху...» (КБ 42/1119, л. 98—120).

16. Филофея Константинопольского «предание къ своему его ученику, еже како вниматѣлнѣ сѣдити в келии с сущими своими послушники». Нач.: «Срамно убо яко воистинну, любезне...» (КБ 29/1106, л. 73—81).

17. Главы Нила Постника о молитве. Нач.: «Иже хощетъ благовонный фимианъ устроити...» (ТСЛ 165 (1720), л. 236—251 об.).

18. «От учителствъ отца Аммониа къ хотящимъ спастися». Нач.: «Четыри вещи суть, и аще едину отъ нихъ имать человѣкъ, ни покаатися можетъ, ни молитву его приемлетъ Богъ...» (ТСЛ 165 (1720), л. 314—316).

19. Германа, патриарха «Костянтинаграда, стиси добрѣиши къ винѣ слезнѣй, хотящимь непрестанно плакатися дѣании неподобныхъ». Нач.: «Иже древле источивый водамъ источники отъ несѣкома...» (ТСЛ 167 (1673), л. 207 об.—208).

20. Феофила, архиепископа Александрийского «Слово о исходѣ души». Нач.: «Не неразумѣвайте, братие, какъ страхъ и трепетъ имамъ видѣти...» (КБ 45/1122, л. 132 об.—133 об.).

21. «Поучение иже во святых отца нашего Василия Великаго къ черньцемъ». Нач.: «Се же к вамъ, христолюбцы и овчата стада Его, вышняго Иерусалима гражане...» (Солов. 668/726, л. 19—21).

22. «Плачеве и рыдания инока грѣшна и странна, имиже спирашеся къ души своей». Нач.: «Како сѣдиши, како беспечалуеши...» (РГБ, собр. Волоколамского монастыря, № 507, л. 72—78 об.).

23. Стефана Фивейского «о бдѣнихъ всенощныхъ, еже святыя недѣли и въ праздникы Господьскыа учиненыхъ повѣсти чудны зѣло». Нач.: «Сътвореныа пѣснемъ чясовы никакоже не небрези, ниже всенощнаа бдѣниа...» (ТСЛ 156 (1681), л. 225 об.—227).

24. «Послание Изосима святаго к Настасии». Нач: «Послание от Изосима святаго дщери своей Анастасии. Присла ти грамоту о утѣшении своемъ, но азъ, худый и грѣшный...» (Солов. 823/933, л. 11 об.—20).

25. «Послание Евфимия Тырновского к Киприану». Нач.: «Зѣло нас обрадовал еси своим...» (КБ 42/1119, л. 120—130).

26. Житие Марка Афинского. Нач.: «Повѣда намъ авва Серапионъ, сущу ми внтрьнии пустыни Египта...» (КБ 50/1127, л. 155—163 об.).

27. Исаака Сирина «Повседневно и нуждѣишее воспоминание и зѣло потребно сѣдящему в келии своей и себѣ точию внимати волящу» (поучение 20). Нач.: «Нѣкый от братиа написа сия и полагаше я предъ собою...» (РНБ, Софийское собр., № 1468, л. 170—172).

28. Исаака Сирина «О чину новоначалныхъ и уставѣ слово 9». Нач.: «Сей есть чинъ цѣломудреный...» (Солов. 668/726, л. 26—29).

Таковы тексты, оказавшиеся для рукописной традиции аскетических сборников наиболее значимыми. Они не обладают ни единообразием формы, ни единообразием тематики, тем не менее каждый из них содержит в себе некие формально-содержательные компоненты, одинаково важные для составителя сборника в любом из текстов, в том числе в избранных компилятором 9-м и 20-м поучениях Исаака Сирина.

Из всего комплекса поучений Исаака наиболее часто в аскетических сборниках встречаются 9-е поучение «О чину новоначалных и уставѣ и неприкладных тѣмъ»[21] и 20-е поучение «Повседневное нуждѣйшее въспоминание и зѣло потребно сѣдящему въ келии своей и себѣ точию внимати волящему» (КБ 67/192, л. 60 об.—64 и 91—92 об. соответственно).[22]

Для обоих текстов характерна максимальная сжатость, лаконичность, конкретность. 9-е поучение начинается словами: «Се есть чинъ цѣломудреный и Богови любезенъ, еже не обзирати очима сѣмо и тамо, но всегда сущим къ преднимъ простиратися и не празднословити, но точию нужнааго глаголати и одежами убогими довлѣтися къ потребѣ телеснѣй». Далее следуют чрезвычайно краткие и конкретные предписания иноку, изложенные в виде цепочки императивов 2-го лица ед. числа («буди», «не пресѣци слово», «уклонися от дерзновениа», «с тихостию отверзи друга твоего дверь и затвори», «съ цѣломудрием ко всем възирай» и т. д.) и форм желательного наклонения («да не простреши руку свою еже взяти что пред дружиною твоею бестуднѣ», «да не вънезапу къ кому внидеши», «да не понудиши его», «да не устыдится сердце твое от любве Божиа и осквернится тимѣниемъ страстей»). Причем регламентации подлежит не только поведение в быту, но и внутреннее, душевное устроение насельника. Дисциплина внешняя сопряжена с дисциплиной духа: «Да не съпротивишися кому о чемъ, ниже раскрамолишися, ниже солжеши, ниже кленешися о имени Господа Бога твоего. Небреженъ буди, а не небрези, обиденъ буди, а не обиди. Луче растлитися съ тѣломъ, неже отщетитися что душевных. Въ судъ с кым да не внидеши, но претерпи, осуженъ бывъ, неосуженъ сый. Да не възлюбиши твое душею что от мирьскых, но повинуйся игуменом и начальствующим...», «възливай на всѣх твою милость и буди съпрятанъ от всѣхъ. От многословиа себе съблюди, то бо угашает от сердца умнаа двизаниа, яже от Бога прозябающа. Бѣжи еже преданиа предавати, якоже от лва бесчинна, ниже убо съ кормители церковными въ се вънидеши, ниже съ чюжими» (л. 63 об.—64).

---

[21] Списки 9-го поучения: ТСЛ 171 (1674) (первая половина XVI в.), л. 43 об.; Погод. 307 (середина XVII в.), л. 440 об.—445 об.; Солов. 831/941 (вторая половина XVI в.), л. 188—191; 668/726 (конец XVI в.), л. 26—29; 676/734 (середина XVII в.), л. 95—100 об.; 674/732 (вторая половина XVII в.), л. 68 об.—72; КБ 105/1182 (начало XVI в.), л. 169 об.—173; 35/1112 (первая половина XVI в.), л. 172—175 об. и т. д.

[22] Списки 20-го поучения: РНБ, Софийское собр., № 1468 (первая четверть XVI в.), л. 170—172; № 1460 (первая половина XVI в.), л. 63—64; № 1215 (середина XVI в.), л. 405 об.; Погод. 307 (середина XVII в.), л. 445 об.—448 (Требник); ГИМ, Епархиальное собр., № 345 (495) (конец XV—начало XVI в.), л. 291 об.—293; Солов. 668/726 (конец XVI в.), л. 29 об.—32; 831/941 (вторая половина XVI в.), л. 191 об.—193; КБ 105/1182 (начало XVI в.), л. 167 об.—169 об.; 12/1089 (третья четверть XVI в.), л. 54—55 об.; 35/1112 (вторая треть XVI в.), л. 170 об.—172 и т. д.

Предельно лаконичная форма наставлений тем не менее предусматривает обоснование тех или иных действий: «И на стегнах гнѣвливых и тяжбивых да не приидеши, да не исполнится сердце твое ярости, и одолѣетъ души твоей прильсти тма. Съ городоливымъ (sic!) да не вселишися, да не Святаго Духа дѣйство возмется от душа твоея и будет жилище всякоа лукавоа страсти» (л. 64). Таким образом, в кратком дисциплинарном уставе находим и обозначенные цели подвига, и очерченные пути и средства их достижения. Исходная же мотивировка предложена в заключении: «Сиа съхранениа аще съхраниши, о человѣче, и упразднишн самъ себе всегда в поучении Божиемъ, истинною узритъ душа твоя въ себѣ свѣтъ Христовъ и въ вѣкы не помрачится» (л. 64).

Столь же концептуален и второй текст («Повседневное нужнѣйшее въспоминание...»), который начинается так: «Нѣкии от братиа написа сиа и полагаше я пред собою выну, въспоминаше же себѣ сих и глаголаше: „В безумии иждилъ еси жизнь свою, о посрамленый человѣче, и всякому злу достойный. Но съхраняйся понѣ в сей день, оставшемъ от дней твоихъ, исшедшиъ тщетнѣ и бездѣлнѣ от благихъ и обогащеномъ в злыхъ“» (л. 91). Далее следуют цепочки императивов и оптативов 2-го лица ед. числа: «*Буди* готовъ и благоуготовленъ къ всякому поношению, и къ всякой досадѣ, и поруганию, и укоризнѣ от всѣх и *прими* сиа с радостию, яко достоинъ сих истинною, и *претерпи* всяку болѣзнь, и всяку скорбь, и бѣду, и бѣсовъ, ихже волю съдѣлалъ еси. Съ благодарениемъ и доблествнѣ *терпи* всяку нужду и случающаяся естественѣ горчины и *претерпи*, еже въ Бога надеждею и лишение нужных телесе, иже помалѣ въ гнои бывающих, и сиа вся еже на Бога упованиеъ приати *въсхощи*. Не *жди*, еже отинуду избавление или от иного утѣшение, нъ *възверзи* на Господа печаль твою и въ всѣх искушении твоих себе самого *осуди*, яко виновна суща сих. *Да не съблазнишися* в чемъ, ниже *укоряй* кого от оскорбляющих тя, занеже снѣлъ еси от неповелѣньнаго сада и стяжа различныа страсти» (л. 91 об.—92).

Таким образом, оба текста формально сочетают краткость и императивность, а в плане содержания — методику дисциплины внешней и внутренней.

Важно отметить тот факт, что в вышеуказанном списке наиболее «популярных» находятся тексты, по структуре и содержанию почти полностью аналогичные 9-му и 20-му поучениям Исаака. Например, текст № 5, часто надписываемый именем Василия Великого, но, по-видимому, являющийся текстом славянского происхождения, начинается кратким вступлением, синтаксический строй которого чрезвычайно характерен: «Мнишьскаго устава житие — инок ума блюдение, страстным мыслем съпротивие, законо (sic!) умный ловець, ловець помыслом, въ дверѣх сердечьных сѣдя. Дѣло мниху — благодарение, молитва, пѣние, еже есть ангельское дѣло. Молитва есть кормля души, уму просвѣт, отчаанию тесла, надежи указъ. Молитва же да будет уму от сердца въ свѣдѣнии глаголемых: исправите бо, рече, въ свѣдѣнии разум» (Солов. 831/941, л. 60—60 об.).

Для вступления текста № 5, отрывка «Лествицы» и начальных фраз 9-го поучения Исаака («Се есть чинъ цѣломудреный и Богови любезенъ...») характерно отсутствие дейктиков, указывающих на конретного адресата и ситуацию речи, это текст-«универсалия». За кратким вступлением следуют те же цепочки императивов 2-го лица ед. числа, что и в 9-м и 20-м поучениях Исаака: «На будущаа просвѣщаяся, от темница сѣни сеа смертныа житиа сего *попудися*, въ крестнѣй дѣтели *утвердися*, еже есть животное древо, разумное древо. В послушании и в дѣлѣ ручнѣм *тружайся*, а умъ горѣ *имѣй*. Ис кѣльи же и на свое хотѣние никакоже *исходи*, развѣ духовнаго исхожениа на молитву въ церков или на службу» (л. 60 об.). Вновь дисциплина внешнего поведения сочетается с дис-

циплиной внутренней: «Все твори съ благословением игумена. Отходя на службу, поклоняйся до земли, глаголя: „Благослови, отче, молися о мнѣ“, — и пришед такоже, аще и мало что будет; аще старець или приставникъ или брат — пред тѣми такоже твори. Себѣ же не живи, живи все Богу. Ему же еси въслѣдовал. Имѣниа своего ничтоже не имѣй, ни до мѣдница отврьзи. Покорися и уничижися, попечение о тебѣ вземшим, ведущим къ Богу покорникъ буди и послушник и въпрѣки ничтоже глаголи, аще и бесправдуютъ или искушают, да будеши о всем въслѣдуа Христу. Не въспещайся от жизни въ смерть, да будет ти гроб келиа пред общим гробом. Не буди жив миру и тлѣнию, егоже ся еси отреклъ и отбѣжал. Живи же Богови в жизнь вѣчную» (л. 60 об.—61). Внутреннее и внешнее устроение должны соответствовать друг другу, взаимодополнять друг друга, укореняться друг в друге. Каждое действие должно иметь смысл, внутреннее содержание, осознаваемое, как мы видели, либо как причина, либо как цель, иногда — как средство: «Хожение же (буди) ни сурово, ни лѣниво. Ходя же руцѣ имѣй съгбени на персѣх, внимай си и стерезися празнословиа и кощунованиа» (л. 61). Обустройство внешнего мира — быта, обстановки, поведения — должно быть тщательно продумано и организовано так, чтобы не только не отвлекать от внутреннего делания, но и содействовать ему. Поэтому советы поучения так конкретны.

Столь же яркий пример конкретности и мотивировок, и предписаний находим в сходном по структуре поучении Афанасия Великого «Всѣмъ отверъгшимся мира» (текст № 12). Краткое вступление содержит общую инъюнктиву («мы» совместного действия) и развивает характерный мотив — «не можете Богу работати и мамонѣ», который является исходным для всего последующего текста: «Возлюблении, попечемся о спасении нашем, яко время скращено есть, прочее, и не можеть кто попещися о своей души, донелѣже печется о телесных, якоже не можеть кто возрѣти единѣмъ окомъ на небо, а другим на землю...» (КБ 24/1101, л. 242). Затем фокус меняется: приведя в пример апостола Павла, который «слышавъ сия и отсѣкъ вся плотскаа мудрованиа», автор обращается к своему «собеседнику»:

«Ты же не внимай чему вѣка сего, да возможеши спастися.

Удержи правду, истинну и любовь.

Имѣй страх Божий и непомнение злу, кротость и послушание.

Возненавижь словеса мерзкаа, да сердце твое узрить Бога.

Возлюби же чясто молитися, да просвѣтится сердце твое.

Возненавижь желание брашное, да не Амаликъ страстей обыдет тя.

Бодрьствуй в молитвах, да не снѣсть тя звѣрь» и т. д. (КБ 24/1101, л. 242 об.—243).

Воспроизведение одной и той же синтаксической конструкции не только в целом организует центральную часть поучения, но и вносит определенный оттенок, характерный для всех анализируемых текстов, — оттенок систематичности. За цепочкой императивов выстраивается цепочка обобщенно-личных соединений и противопоставлений:

«Бояйся бѣсовъ явлена ся творить, яко нѣсть страха Божиа в немъ.

Бояйся Бога от всего средца своего крѣпокъ есть на них...

Еже не судити человѣку есть непобѣдима,

а еже укорити и оклеветати пагубу души сдѣваеть.

Еже держати языкъ явѣ творитъ человѣка, яко дѣлатель есть добродѣтели,

ненаказание же языка клеплеть, яко не имать добродѣтели внутрь» (л. 243 об.—244).

И далее следует характерный для многих аскетических произведений пассаж, организованный в виде цепочки афоризмов:

«Благость ражает чистоту, напрасньство ражаеть страсти.
Мати добродѣтелемъ есть милование, исполнение же злымъ — непокорство.
Жестосердие ражаеть гнѣвъ, вздержание ражаеть охужение.
Сытость сна — мятежь стастемъ, спасение же души — бдѣние в мѣру,
сонъ многъ — множежество (sic!) мечтаниа...
Еже не смущати человѣка ражаеть смирение,
слава же человѣчя ражаеть презорство.
Безгнѣвье ражаеть кротость,
память же злобнаа — пагуба души» (л. 244—245 об.).

Каждое высказывание данного отрывка состоит из двух со- и противопоставленных друг другу синтагм, содержащих причинно-следственную цепочку, например: следствием благости является чистота, а следствием жестокости (вспыльчивости, резкости, суровости)[23] — страсти. Или: следствием жестокости сердца является гнев, а следствием воздержания — самоосуждение. Постоянно используемые конструкции синтаксического параллелизма создают впечатление необычайной стройности, продуманности. Преп. Афанасий Великий пишет о внешнем делании — сне, бдении, молитве, пище, молчании, но одновременно его текст предлагает уже следующую ступень осмысления подвига. На этой ступени происходит систематизация опыта, «собеседнику» предлагаются ее выводы, «выжимки» в виде кратких сентенций высочайшей степени обобщения. Изложение принципиальных моментов подвига в очень сжатой форме роднит поучение Афанасия Великого с поучениями Исаака и анонимным поучением № 5.

Еще одно произведение может быть упомянуто в этом контексте — анонимное поучение «къ черньцем», надписываемое именем Василия Великого (текст № 21), которое открывается общей инъюнктивой: «Се же к вам, христолюбци и овчата стада Его, Вышняго Иерусалима гражане, отметници всего мира, странии свѣта сего, небеснии причастницы, паче всего възлюбивши(и) съ Христомъ распеншеся и въ смерть Его облъкшеся, да с Ним прославитеся, съвръшите еже начасте» (Солов. 831/941, л. 59). Призыв исполнить монашеские обеты, совершить то, что было начато, сопровождается указаниями общего и конкретного характера относительно методов и целей: «Възненавидите убо мирскаа, да небеснаа приимѣте. Сѣйте слезами, да радостию пожнете. Бдите, да с ангелы ликовствуете. Тѣло свое очищайте постом на веселие Святому Духу. Любовию связа(й)теся въ единъ миромъ и поклономъ друг другу. Всяко всѣание гнѣвное суще истребляйте. Да будет же трапеза ваша въ молчании, съвокуплении и в тихости, а един от вас от святых книгъ оглашает уши ваши. Да не будет же в вас словеси о мирских, о царѣх, о волнах и о землях, и о том да будет слово ваше, внеже звани бысте: о трьпѣнии, о подвизѣх духовных, о смирении и о жизни духовнѣй, о ратѣх бѣсовскых» (л. 59—59 об.).

К текстам с подобной формально-содержательной структурой можно отнести многие из вышеуказанного списка наиболее частотных текстов (№ 2, 4, 6, 8, 9, 11, 13, 15, 18, 21, 24 и др.), что позволяет говорить о их общности. С небольшими вариациями они повторяют общую схему, внося некоторые модальные оттенки, например долженствования и необходимости, выражающиеся соответствующими лексическими и синтаксическими средствами: «како подобает иноку жити» («Наказание старческое к новоначалным черньцем» по Солов. 668/726,

[23] См.: Словарь русского языка XI—XVII вв. М., 1983. Вып. 10 (Н—наятися). С. 193—194.

л. 5 об.—14 об. — текст № 5), «лѣпо есть черньцем...» («Святаго Великаго Василия о украшении иночьствѣм, како есть лѣпо были черньцем» по Солов. 831/941, л. 62 об.—64 об.), «вѣмъ, яко длъжен еси» («Святѣйшаго патриарха Констянтинограда кир Филофеа предание аъ своему ему ученику...» по Солов. 831/941, л. 81—87), «съгрѣшивый долженъ есть отлучити» («Главы, яже посла авва Моисий къ авве Пимину...» по Солов. 668/726, л. 48—52). Императив в таких случаях сменяется цепочками инфинитивов: «Первѣе ему *возлюбити* Бога паче всѣхъ, брата же своего яко себе. А се, брате, похвала и доброта жития твоего, что ти ся *не пещи* о суетѣ мира сего, ни о живыхъ, ни о мертвых, ни о своемъ телеси, что ясти, или что пити, или чимъ облещися, и *не имѣти* тебѣ, брате, ни злата, ни сребра, ни иного чего имѣния, развие нужныя одежда, а имѣния ти у себе *не держати* ни у котораго старца или у брата, ни внѣ монастыря...» («Наказание старческое к новоначалным черньцем» по Солов. 668/726, л. 5 об.—6).

Общность анализируемых текстов, к сожалению, совершенно не изученных, осознается прежде всего как общность тематическая: именно на основании тематического принципа выделил К. И. Невоструев ряд так называемых древнерусских поучений и посланий инокам о монашеской жизни в статье 1862 г., посвященной данному кругу текстов.[24] Но за тематическим единством легко просматривается единство риторической организации подобных текстов, обусловленное, как показывает анализ, единством их прагматики.

Интересно отметить, что анализируемые «поучения и послания к инокам», пользуясь определением К. И. Невоструева, легко обнаруживают формальную и содержательную связь с монастырскими уставами,[25] которые «занимаются непосредственно внешнею деятельностью и поведением иночествующего братства и стараются определить ее с большею или меньшею подробностию» и которые одновременно «определяют и направляют эту деятельность так, чтобы способствовать вместе и внутреннему усовершенствованию иноков, исполнению ими всех трех основных обетов иноческой жизни»,[26] — как писал Макарий (Булгаков). Однако, несмотря на некоторые черты сходства, отмеченные «послания духовных лиц», по справедливому замечанию Ф. В. Лилиенфельд, не являются «уставными грамотами, т. е. монастырскими уставами для употребления в одном каком-либо монастыре <...> Эти „поучения“ написаны для общего употребления, не для одного какого-либо монастыря, а для широкого распространения в монашеских кругах, особенно для молодых, „новоначальных“. Они, в сущности, продолжают на более скромном уровне ту литературу „отеческих“ трактатов и поучений, которые были излюбленным чтением древнерусского монаха: сочинения Василия Каппадокийского, Иоанна Лествичника, Исаака Сирина и др. По жанру они принадлежат к проповеднической литературе или к нравоучительным трактатам».[27]

Можно не соглашаться с Ф. В. Лилиенфельд в оценке «уровня» поучений как более скромного по сравнению с святоотеческими текстами, и для этого есть основания: мы видели, что авторитетные тексты Исаака Сирина, Василия Великого, Афанасия Александрийского обладают той же структурой, что и аноним-

[24] Невоструев К. И. Древнерусские поучения и послания инокам о монашеской жизни // Духовный вестник. 1862. Июль—август. С. 162—181.

[25] О монастырских уставах см.: Ищенко Д. С. Церковные и монастырские уставы // Методические рекомендации по описанию славяно-русских рукописей, хранящихся в СССР. М., 1976. Вып. 2, ч. 1—2. С. 305—314; Макарий (Булгаков). История Русской Церкви. М., 1995. Кн. 4. С. 217—218; Лилиенфельд Ф. В. О литературном жанре некоторых сочинений Нила Сорского // ТОДРЛ. Л., 1962. Т. 18. С. 89.

[26] Макарий (Булгаков). История Русской Церкви. Кн. 4. С. 218.

[27] Лилиенфельд Ф. В. О литературном жанре... С. 89.

ные, предположительно славянские по происхождению тексты. Можно подвергнуть сомнению отнесение их к жанру проповеднической литературы, но нельзя оспорить выделение монашеских поучений данного типа — «старческие предания» — в особый круг текстов, отличный, например, от круга монастырских уставов и обладающий рядом объединяющих черт: простотой, конкретностью, систематичностью, прозрачностью риторической организации, почти полным совпадением содержательной структуры, функционированием в сборниках определенного типа, где они, по-видимому, играют структурообразующую роль, так как образуют своеобразный «скелет» любого аскетического сборника. Но есть еще одна черта, общая для текстов данного круга, — это явная несамостоятельность в структуре сборника, потребность контекста, с которым они вступали бы в комплетивные отношения. Даже «идеальный» аскетический сборник, смоделированный нами из наиболее частотных текстов, не состоит только лишь из «старческих преданий» типа 9-го и 20-го поучений Исаака Сирина. Реже, но все-таки достаточно часто встречаются такие произведения, как покаянный текст «Плачеве и рыдания инока грѣшна и странна» (текст № 22), к которому примыкают иногда два слова Ефрема Сирина «о покаянии» и «о судѣ и о покаянии» (ТСЛ 7 (2016), л. 134—138 и 138—144 соответственно), поучения Симеона Месопотамийского «како подобает имѣти во умѣ день исхода» (КБ 45/1112, л. 130—132 об.) и Феофила Александрийского «о исходѣ души» (текст № 20). Часто встречаются житие Марка Афинского, отрывки житий Паисия Великого, Павла Простого, Антония Великого, Феодосия Эдесского, т. е. жития отцов-аскетов, вносящие в сборник вместе с выписками из патериков повествовательную струю и словно иллюстрирующие многочисленные тезисы «старческих преданий». Даже эгзегетический текст находит себе место в структуре сборника — это толкование шестого псалма Анастасием Синайским (текст № 11), раскрывающее смысл поста.

Еще более разнообразный в жанровом, тематическом, стилистическом плане состав реальных аскетических сборников легко маскирует их на фоне четьих сборников в целом (гомилетических, агиографических и т. д.), а отсутствие очевидных дифференциальных признаков провоцирует отнесение аскетических сборников к так называемой назидательной прозе (термин У. Р. Федера,[28] у Ф. В. Лилиенфельд — «нравоучительные трактаты», у В. П. Адриановой-Перетц — «религиозно-учительная литература») и жанру средневековой антологии, исследованию которого посвящены некоторые зарубежные работы последних лет, базирующиеся в интерпретации письменной культуры средневековья на культуремах западноевропейской цивилизации.[29] Аскетические сборники с невыраженными дифференциальными признаками, разнообразным содержанием и с неопределенными функциями в рамках «назидательной прозы» ближе всего действительно стоят к антологиям типа «Изборников» Святослава 1073 и 1076 гг., Пчелы, Златоструя, Измарагда и т. д. По мнению У. Р. Федера, автора одной из статей, посвященных структуре славянских четьих сборников, «в антологиях сразу бросается в глаза отсутствие связанности, на разных уровнях: прагматическом, жанровом, тематическом, семантическом, синтаксическом и стилистическом. Вдобавок наблюдается распад выделяемости и структуры первичных источников: это касается, с одной стороны, переделки авторитетного

[28] Veder W. R. The Edificatory Prose of Kievan Rus. P. XIII—XXIII.

[29] См.: Carruthers M. The Book of Memory: A Study of Memory in Medieval Culture. Cambridge, 1990; Leclerqe J. The Love of Learning and the Desire for God. New York, 1982.

материала (библейского, патристического и т. д.) и — с другой — перераспределения разделов внутри разных редакций».[30]

Действительно, в рамках одной книги сталкиваются «старческие предания», патериковые повести, каноны, апокрифы, жития, проповеди, покаянные тексты, толкования, помянники. Многообразие тематики, жанров, стилистики аскетических сборников, так же как и в различных «флорилегиях», создает впечатление «калейдоскопа», а именно принцип «калейдоскопа», как считает У. Р. Федер, положен в основу формирования книг подобного рода.

Но есть уровень, на котором следует искать если не связанность, то какой-то иной фактор, упорядочивающий, организующий сборник в единый комплексный текст, — это уровень прагматический. Первым вопросом в этом направлении будет вопрос о телеологии аскетического сборника, вопрос целеполагания как его составителя, так и его читателя.

В главе «Мир как школа» своей монографии «Поэтика ранневизантийской литературы» С. С. Аверинцев пишет: «Вернемся, однако, к миру, который есть школа, и к литературе, которая выступает в этом мире как „учительная" литература и несет некие „уроки" (διδαγματα). Усвоение этих уроков связано с усилием, с трудным напряжением ума и сердца, долженствующим внутренне „преобразовать" слушателя или читателя <...> Для удовлетворенного, непринужденного любования здесь, как правило, нет места <...> Все это отнюдь не означает, будто искусство слова, хотя бы и в самом средоточии сакрально-дидактической сферы, лишалось всякой связи с чувственностью <...> Но вопрос стоит так: какой характер приобретает чувственный блеск художественной формы в контексте аскетической „учительности"? Ответ гласит: характер *мнемотехнической* (выделено нами. — *М. Е.*) помощи поучающемуся, вообще педагогической „рекреации"...».[31] Если исходить из того, что «средневековая культура главным образом базируется на памяти»,[32] то книга, в частности рукописная антология, предстает как особое мнемотехническое устройство, помогающее «запомнить большой текст, в особенности Св. Писание».[33] Современные исследователи флорилегий (Федер, Карразерс) исходят из того представления, что «главной целью учебы и чтения книг для монаха было правильное понимание Библии»,[34] а одним из этапов толкования было запоминание Библии, связанное с понятием «медитативного моления», которое соединяет чтение, медитацию и молитву: «Это — полная насыщенность словами Священного Писания, которой объясняется чрезвычайно важное явление запоминания, благодаря чему словесные отголоски до такой степени стимулируют память, что один лишь намек спонтанно вызывает целый ряд цитат и в свою очередь библейские фразы совершенно естественно подсказывают другие отголоски Священного Писания».[35]

---

[30] Цит. в изложении: Бирнбаум Х., Романчук Р. Кем был загадочный Даниил Заточник // ТОДРЛ. СПб., 1997. Т. 50. С. 591.

[31] Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977. С. 178.

[32] Carruthers M. The Book of Memory... Цит. в изложении: Бирнбаум Х., Романчук Р. Кем был загадочный... С. 585.

[33] Там же. С. 585.

[34] Там же. С. 597. Ср. далее: «Такое понимание прежде всего осуществлялось толкованием — „созвучием" (или «симфонией»), как это явление назвал Ж. Леклерк, — другими словами, объяснением одной строчки библейского текста посредством другой, где встречается такое же слово. Запоминание Священного Писания нуждается как раз в таком толковании — „созвучии" и осуществлялось чтением («едой» слова) и писанием («пищеварением», которым текст передается хранению памяти); все эти процессы осуществлялись „медитативным молением" над книгой или известным участком книги» (Там же).

[35] Leclerqe J. The Love... Цит. по: Бирнбаум Х., Романчук Р. Кем был загадочный... С. 586.

Данная концепция строится на представлении о книге как об инструменте знания, подчеркнем — школьного знания. Целью чтения и составления книг в таком случае если не исключительно, то во многом является «образование ума», введение и по возможности свободное обращение интеллекта в сфере религиозных истин. Такой тип чтения и, соответственно, тип читателя известен, но не универсален, особенно, когда речь идет о восточнохристианской письменной культуре.

В случае с аскетическими сборниками некоторые тезисы данных исследователей оказываются либо не применимыми к славянскому материалу, либо применимыми лишь отчасти. Например, объяснение жанровой, тематической, стилистической и т. п. пестроты флорилегий через используемый в них метод обработки и хранения информации, называемый «медитативным молением», наталкивается на устойчивое на протяжении веков отторжение в восточнохристианской культуре понятия «медитация». Представление о книге как о «мнемотехническом устройстве» вступает в противоречие — в случае с аскетическими сборниками — с *монашеским* пониманием целей чтения Священного Писания и святых отцов, которое, отметим, в славянской традиции окончательно формируется в XIV—XVI вв. Именно в это время, по-видимому, получает распространение особый тип читателя — читатель-аскет — в противовес общему типу читателя-христианина.

Чтение Писания — одно из главных монашеских деланий, могущее заменить множество телесных трудов. Чтение помогает отсечению страстных помыслов и вхождению в чистую молитву, так как позволяет оставить мир позади себя, забыть все, что в мире: «За умножающагося ради и пребывающаго в немъ смотрениа Божественых Писании бѣжать от него (инока. — *М. Е.*) суетни помысли, и не можеть умъ их отступити от въспоминаниа их (Писаний. — *М. Е.*), ниже внимати сему житию отнуд, великиа ради сладости глумлениа его, превъземлемъ сими (размышлениями о Писании. — *М. Е.*) въ мнозѣмъ безмолвии своемъ, еже в пустыни. Отнюду же и забытливъ бываеть, яко же человѣкъ, иступивъ, не творя памяти вѣка сего, въсеконечнѣ и изряднѣ поглумляяся и размышляя, яже о величьствѣ Божиемъ, и глаголя: „Слава Божеству Его...“» (Исаак Сирин, поучение 21, КБ 67/192, л. 107).

Однако в круг текстов, обязательных для келейного чтения, входило не только Священное Писание, но и творения св. отцов, большею частью аскетические и догматические. Чтение этих текстов относится к несколько иному типу, о чем преп. Исаак Сирин, например, писал следующее: «Занимайся чтением — *не тем, которое способствует приобретению образованности* (выделено нами. — *М. Е.*), но тем, которое умерщвляет страсти твои и показывает тебе короткий и прямой путь к Богу <...> Будучи больными, воспользуемся лекарствами, т. е. сочинениями, составленными для исцеления страстей наших, и житиями святых, которые были прежде нас, ибо они проводили свою жизнь в одиночестве, которое превыше мира; и рассказами об откровениях, которых удостоились они, и об учении, которое получили они от Бога относительно чина этого отшельнического образа жизни, и о страданиях и борениях, которые происходили с ними для их собственного научения и ради тех, кто следует по стопам их; и о различных победах и поражениях, восстаниях и падениях, которые они претерпели. Короче, займемся только книгами, которые *посвящены монашескому пути и говорят нам о его порядке и внешней форме* (выделено нами. — *М. Е.*)».[36] Фактически Исаак в данном отрывке излагает программу аскетического сборника,

[36] Исаак Сирин. О Божественных тайнах и о духовной жизни: Новооткрытые тексты / Перевод с сирийского, примеч. и послесл. иеромонаха Илариона (Алфеева). М., 1998. С. 28, 29.

которая фундаментальным образом отличается от программы флорилегия как особого «мнемотехнического устройства» в понимании Федера и Карразерс.

Отличие программ объясняется ориентацией и читателя, и составителя сборника на разные исходные, ключевые концепты: на текст или на опыт. Книгосоставление позволяет наилучшим образом усвоить прочитанное, поэтому само по себе являет некую методологию — методологию обработки, хранения и передачи информации. Напомним, что, по Карразерс, «флорилегий в основном является содержанием памяти одного, изложенным *в виде какого-то учебного руководства для образования памяти другим* (выделено нами. — *М. Е.*)».[37] Подобный сборник несет в себе методологический компонент, а именно демонстрирует и научает методике работы собственно с *текстом*. Сборник же аскетический, о чем свидетельствует высказывание Исаака Сирина, предлагает возможный вариант обработки и усвоения чужого *опыта*, естественно, вербально оформленного в виде ряда текстов и воспринимаемого через текст, но не текста как такового. Ориентация на опыт или на текст обусловлена интенциальной установкой как читателя, так и составителя сборника. Именно ориентация на опыт, по-видимому, и является тем прагматическим фактором, который служит организующим, системообразующим в аскетических сборниках. Он находит себе выражение в специфической риторической организации сборника.

Для доказательства тезиса об ориентации аскетического сборника на опыт проанализируем тактику[38] характерных для него текстов — компиляций цитат из св. отцов, занимающих иногда чуть ли не половину всего объема рукописи.

Для анализа нами выбран компилятивный текст из рукописи Соловецкого собр., № 831/941 второй половины XVI в.

Сборник Солов. 831/941, несмотря на чрезвычайно богатый состав, может быть охарактеризован как сугубо аскетический и по тематике вошедших в него текстов, и по принципу организации: помимо собственно текстов св. отцов значительную часть сборника составляют многочисленные своды цитат, постепенно сливающиеся в единый текст.

В одну из таких глав выделена компиляция цитат из св. отцов на л. 151 об.—173 об., объединенная общей темой молитвы. Автор данной компиляции снабдил «свой» текст метатекстом, построив его на ссылках на св. отцов, которым принадлежат цитаты.

Текст разбит на смысловые отрезки, начала которых, выделенные киноварными инициалами, не всегда совпадают с началом цитаты. Обратим теперь внимание на открывающие компиляцию выписки из Иоанна Лествичника[39] и рассмотрим данный отрывок подробнее.

---

[37] Цит. по: Бирнбаум Х., Романчук Р. Кем был загадочный... С. 586.

[38] «Какой бы вид общественно-речевой деятельности ни представлял тот или иной текст, его композиция — это построение, коммуникативно-смысловое содержание которого выражено средствами языка», а реализация «языковых и речевых средств в конкретном тексте с конкретными, разной сложности коммуникативными или коммуникативно-эстетическими намерениями автора» (Золотова Г. А., Онипенко Н. К., Сидорова М. Ю. Коммуникативная грамматика русского языка. М., 1998. С. 440) представлена на уровне тактики и стратегии текста. «Тактика текста избирается и организуется текстовой стратегией его автора. Текстовая стратегия, в которую входят понятия замысла, позиции, мировосприятия, отношения автора к предмету и поставленной им проблеме, его прагматических интересов, в отличие от тактики, осуществляемой в тексте, стоит как бы за текстом, или над текстом» (Там же. С. 445).

[39] Косая черта означает границы цитаты, подчеркнутая буква — начало смыслового отрезка, выделенного киноварным инициалом в рукописи. В правом столбце приводятся источники заимствования цитат — номер слова «Лествицы» и номер абзаца по изданию: Преподобнаго отца нашего Иоанна, игумена Синайской горы, Лествица, в русском переводе. С алфавитным указателем. Сергиев Посад, 1908. Знак «—» означает, что цитату не удается найти.

Выписки из Иоанна Лествичника в Солов 831/941	Источники
Лѣствичник о молитвѣ и чтении *Д*ержава царю — богатство и множество держава же безмолвнику — молитвеное множество / *Н*ощию убо многаа молитвѣ даваи, малаа же пѣнию во дни же противу своея паки уготовляйся силѣ / *Н*е худо просвѣщати и събрати умъ прочитание может, словеса бо Духа Свята го суть, и проходящих их пач(е) чинят / Щади язык происходя вѣсть бо вскоре многа дѣланиа растачати / Иже молитву вкусивыи от слова единаго происходяща множицею умъ оскверни и на молитвѣ представ любимое не обрѣт обычнѣ / *Д*а не будет тебѣ молитвеное время на смотрение нужных или духов ных вещей час аще ли не лутче окрадено бысть / Любовь убо воиньствующаго къ царю показа брань *Л*юбовь же инока къ Богу обличи молитвеное время и предстоание / Услажаем или подверзаемъ въ славѣ молитвы пребываи в неи Хранитель бо нашь тогда есть моляся с нами / Не отскочи дондѣже огнь и воду смотрителне представша видиши, не бо приимеши время таково къ оставлению съгрѣшением всяко во всем животѣ твоем (л 151—151 об)	— Сл 27 77 Сл 27 78 Сл 27 81 Сл 28 50 Сл 28 59 Сл 28 33 Сл 28 11 Сл 28 19 —

Мы видим, что составитель компиляции использовал два слова Иоанна Лествичника слово 27 «О священном безмолвии тела и души» и слово 28 «О матери добродетелей, священной и блаженной молитве, и о предстоянии в ней умом и телом» [40] Разрозненные краткие выписки из «Лествицы», так же как и других св отцов в дальнейшем, постепенно формируют единый текст Его связность обеспечивается не столько синтаксическими и лексическими средствами (чрезвычайно сложно, используя отрывки чистого «чужого» текста без преобразования их синтаксической структуры, создать логично развивающийся текст, где бы все смысловые связи были эксплицированы лексически или синтаксически), сколько единством темы и установки компилятора Среди синтаксических конструкций мы находим в этом отрывке

1) большое число императивов («Нощию убо многаа молитвѣ даваи », «Услажаем или подверзаемъ въ славѣ молитвы, пребываи в неи», «Не отскочи, дондѣже огнь и воду », «Щади язык происходя »),

2) желательное наклонение («Да не будет тебѣ молитвеное время »),

3) двухкомпонентные структуры, предикаты которых выражены глаголами в настоящем неактуальном и в аористе («Не худо просвѣщати и събрати умъ прочитание может », «Любовь же инока къ Богу обличи »),

4) двухкомпонентные структуры с именным предикатом и опущенной связкой («Держава царю — богатство и множество »)

Во всем разнообразии синтаксических конструкций дальнейшего текста отрывка компиляции прослеживаются наиболее часто употребляющиеся конструкции с императивом, инфинитивами и безличными оборотами, т е различные виды определенно-личных, обобщенно-личных и неопределенно-личных односоставных предложений и высказывания с двухкомпонентной структурой, по степени обобщения близкие сентенции типа «Блаженъ удаливыйся от мира и тмы его и внимай себѣ» (л 159), «добръ учитель и тѣлу и души — незабытнаа памят смертнаа» (л 156), «тогда умъ еже къ Богу дрьзновениа отпаднетъ, егда лукавым помыслом и скверным събѣсѣдникъ будет» (л 156 об), «любодобродѣтеленъ есть не иже творяй добраа подвижнѣ, но подемляй послѣдующаа злаа с радостию» (л 163 об) и т д

[40] Преподобнаго отца нашего Иоанна игумена Синаискои горы Лествица С 216—232 и 232—242 соответственно

Если рассматривать высказывания, привлекаемые компилятором, в свете семантико-синтаксической категории личности-безличности,[41] то следует отметить, что многие из них характеризуются высокой степенью неопределенности (в пространственно-временном отношении) предмета, на который указывает субъект предложения, т. е. высокой степенью безличности.

Семантическая безличность, неиндивидуальность, обобщенность в данных высказываниях реализуется в нескольких семантических сферах, которые в свою очередь находят себе выражение в различных риторических конструкциях:

1) в сфере модальности долженствования и необходимости.[42] В тексте компиляции представлено несколько примеров инволюнтивных высказываний (безличных предложений) с модальным предикативным элементом типа «подобает», «должно» плюс субъект действия в дательном падеже: «...*не подобает иноку* вопрошати како есть онъ сица и како есть она, въпрошением бо сим пресѣцает молитву...» (л. 157) или «Виждь, брате, яко сего ради *потребно есть нам* быти внутрь дверей клѣти нашеа...» (л. 158 об.). Семантически к ним примыкают двухкомпонентные модели типа «должен есть инок», например: «Долженъ есть мних бѣгати молвы, и мятежа, и всѣх, яже суть в миру...» (л. 166). Еще один пример: «*Долженъ еси* съ страхомъ и трѣпетом и съ слезами и въздыханием, съ богобоязнию и благоумилениемъ, съ смирениемъ и смиреным гласомъ молбу Богу приносити...» (л. 160). Во всех подобных примерах ясно выражены, во-первых, внешний характер долженствования и необходимости по отношению к воле субъекта действия (особенно в безличных конструкциях) и, во-вторых, высокая степень обобщенности самого субъекта, будь то инклюзивное «мы» (которое не есть конкретная сумма «я» + «ты» + «ты» + «ты»..., но неопределенная бесконечность субъектов, вовлекаемых в действие) или же родовое понятие «инок», лишенное признаков конкретной индивидуальности. Помимо этого, очень характерно отсутствие дейктиков, указывающих на ситуацию «кто, где, когда».[43]

К данной группе примеров примыкают высказывания, в которых семантика модальности долженствования и необходимости заключена в грамматическом значении употребленных косвенных наклонений — императива[44] типа «Храни язык происходя...» и желательного наклонения[45] типа «Да не будет тебе молитвенное время...». Например: «Прѣдуготовляися присно въ души молитвою къ предстоанию твоеа молбы и въскорѣ предуспѣеши» (л. 161). Еще несколько примеров выявляют типологическое сходство высказываний: «Подвизаися поставити умъ свои во время молитвы глух и нѣмъ и возможеши помолитися» (л. 151 об.); «Възненавиждь просътраньство, да съхраниши помышлениа твоа

[41] См: Лингвистический энциклопедический словарь. М., 1990. С. 272—273; Иванов В. В. Категория определенности — неопределенности и шифтеры // Категория определенности — неопределенности в славянских и балканских языках. М., 1979. С. 90—118; Чураева М. И. К вопросу о неопределенности имени существительного // Учен. зап. Горьковского пед. ин-та иностр. яз. 1967. Вып. 32. С. 21—34.

[42] О функционально-семантическом поле необходимости см.: Теория функциональной грамматики: Темпоральность. Модальность. Л., 1990. С. 142—157.

[43] О дейксисе см.: Падучева Е. В. Семантические исследования: Семантика времени и вида в русском языке: Семантика нарратива. М., 1996. С. 245—284; Крылов С. А., Падучева Е. В. Общие вопросы дейксиса // Человеческий фактор в языке. Коммуникация, модальность, дейксис. М., 1992. С. 154—194; Крылов С. А. К типологии дейксиса // Лингвистические исследования. М., 1984. Ч. 1. С. 16—44.

[44] О семантике императива см.: Теория функциональной грамматики: Темпоральность. Модальность. С. 185—244; Храковский В. С., Володин А. П. Семантика и типология императива. Русский императив. Л., 1986.

[45] О функционально-семантическом поле оптатива см.: Теория функциональной грамматики: Темпоральность. Модальность. С. 170—185.

немятежна» (л. 172); «Смири, рече, умъ свой, да разсыпаеши пленица грѣховныа» (л. 153 об.) и т. д.

Подобную структуру (инклюзивный/эксклюзивный инъюнктив — призыв к действию — и мотивировка действия) мы встечали в «старческих преданиях», образующих скелет аскетического сборника. Адресат подобных высказываний, так же как и субъект приведенных выше модальных конструкций, чрезвычайно обобщен: не случайно императив часто сопровождается придаточным предложением, где предикат выражен 2-м лицом ед. числа глагола — типичным средством создания обобщенно-личной семантики высказывания.[46] Некоторые примеры из текста очень близки обобщенно-личным предложениям пословичного типа:[47] «Не возможеши помолитися чистѣ, вещемъ съплетаася мирскимъ и попечении частыми смущаем...» (л. 151 об.), или: «Елико мыслию конечно внимаеши, потолику с любовию Иисусу молишися, елико паки лѣностнѣ мысль посѣщаеши, потолику Иисуса удаляешися» (л. 156).

Подобные высказывания, «обобщая опыт „нас", „вас" и других людей <...> служат как бы знаком, символом, применимым к конкретным жизненным ситуациям и к различным лицам, включая адресата, говорящего и третьих лиц», в них выражено *знание, полученное в результате неоднократных наблюдений, «опыта, узуса, либо в результате логических, мыслительных операций* (выделено нами. — *М. Е.*)».[48] Знание это носит вневременной, абстрагированный от конкретного времени и места характер. На еще более высоком уровне абстрагированности формируется вторая семантическая сфера:

2) сфера общей референции,[49] которая находит себе выражение в соответствующих структурах — общереферентивных конструкциях. В большом числе высказываний субъект указывает на в высшей степени неопределенный в пространственно-временном отношении, обобщенный предмет действительности, например:

«Добръ учитель и тѣлу и души незабытнаа памят смертнаа» (л. 156);

«Съвершенъ человѣкъ и богоугодно живыи хранитъ присно языкъ, вся бо злаа тѣмъ бывают» (л. 162 об.);

---

[46] Ср.: «Обобщенно-личные конструкции с глагольными формами 2-го лица ед. числа включают в свое категориальное значение признак НЛ (нелокализованного во времени действия. — *М. Е.*). Временная нелокализованность (неконкретность) ситуации в данном случае включает некоторые элементы обобщенно-личного значения — обобщения опыта говорящего и представляемого им обобщенного класса лиц (*отстранение от конкретной личности говорящего, стремление представить и свой опыт обобщенно*) (выделено нами. — *М. Е.*)... При обобщенном *мы* или в конструкциях с формами 1-го лица множ. числа без местоимения узуальная ситуация или ситуация генерализованного типа включает коннотативный элемент непосредственной передачи опыта „от 1-го лица" («мы — люди той группы, о которой идет речь, и я в том числе», или «мы — люди вообще, так думаем, чувствуем, поступаем, это происходит с нами»...)» (Теория функциональной грамматики: Темпоральность. Модальность. С. 225—226).

[47] О прагматике и риторике пословиц см.: Николаева Т. М. Загадка и пословица: социальные функции и грамматика // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Загадка как текст. М., 1994. Вып. 1. С. 143—178; Пермяков Г. Л. 1) От поговорки до сказки: (Заметки по общей теории клише). М., 1970; 2) О смысловой структуре и соответствующей классификации пословичных речений // Паремиологический сборник. М., 1978. М., 1978. С. 105—136; Дандис А. О структуре пословицы // Там же. С. 13—35.

[48] Золотова Г. А., Онипенко Н. К., Сидорова М. Ю. Коммуникативная грамматика... С. 119 и 29 соответственно.

[49] О референции см.: Падучева Е. В. Семантические исследования... С. 244—249; Арутюнова Н. Д. Предложение и его смысл. М., 1976; Референция и проблемы текстообразования. М., 1988; Новое в зарубежной лингвистике. М., 1982. Вып. 13. Логика и лингвистика: (Проблемы референции); Лебедева Л. Б. Пространственные и временные указания в общереферентивных высказываниях // Изв. АН СССР. Сер. лит-ры и яз. 1984. Т. 43, вып. 4. С. 304—312.

«Блаженъ удаливыися от мира и тмы его и внимаи себѣ» (л. 166);

«Любящеи суетнаа земнаа и временнаа лишаются небесных и вѣчных наслаждении» (л. 164 об.).

Локальные и темпоральные рамки не определены, за исключением тех случаев, когда в высказывании присутствуют квантификаторы типа «всегда — никогда», указывающие, скорее, на универсальность ситуации, так же как и субъектные/объектные квантификаторы «всякий — никто/ничто», например:

«Всяк, иже в настоащем вѣце стражеть, или грѣх ради избавлениа стражет или вѣнцомъ приложениа» (л. 164 об.);

«Никтожде взыде на небо съ ослабою» (л. 162);

«Всегда Богъ, яко Человѣколюбець, время на покаание есть грѣшником даровал от лѣности, еа же ради душу свою губят лѣности» (л. 164 об.);

«Ничтоже ино не вѣсть к Богу обращати человѣкы, якоже скорби и напасти» (л. 164).

Высказывания подобного рода принимают характер умозаключения, афоризма, сентенции: «Многорѣчие омрачаетъ помыслъ, любяй же молчание без смущениа пребывает» (л. 171). Более половины объема всей компиляции состоит именно из таких сентенций, функция которых — «*обобщение, осмысление информации, соотносящее ее с жизненным опытом, с универсальными законами мироустройства, с фондом знаний, проецируя ее на общечеловеческое время* (выделено нами. — *М. Е.*)»[50] и вынося за какие бы то ни было темпоральные рамки.

Подчеркнем, что и в высказываниях обобщенно-личного плана (типа «Не возможеши помолитися чистѣ, вещемъ съплетаася мирским...», л. 154 об.), и в высказываниях с общей референцией (типа «Всякому бо добру или предидет, или послѣдует искушение...», л. 163 об.) находит себе выражение информация об *опыте* личном, полученном из неоднократных наблюдений, соборном, зафиксированном церковным Преданием (= традицией), и универсальном, заимствованном из фонда общечеловеческих знаний.[51]

Отличием данной компиляции от сборника афоризмов является ощутимая модальная тональность, реализующаяся, например, в многочисленных инъюнктивах или модальных предикатах с «должно» / «должен». Характерно, что обе выделенные нами сферы в тексте постоянно соприкасаются, как бы дополняя друг друга: «Долженъ есть мних бѣгати молвы и мятежа и всѣх, иже суть в миру, ибо миръ весь во злѣ лежит и, пакы рече, весь животъ нечистивых в печалех и в мятежах и в молвах лихоимъствиа ради своего» (л. 166). Характерно же их взаимодействие потому, что мы уже встречали подобную ситуацию, когда пытались охарактеризовать «старческие предания», составляющие основу любого аскетического сборника. *Соприкосновение этих двух семантических сфер, осмелимся утверждать, и обеспечивает связность чрезвычайно дискретного по структуре компилятивного текста.* Существуют ли еще какие-либо факторы, в результате действия которых становится возможным функционирование текста компиляции как единого цельного текста?

Связность текста обеспечивается как соположенными в соседних высказываниях избранных лексемах-«ключевых словах» (например: «*Поучение* немощнаго помышлениа немощну сътворитъ молитву терпѣниа...» — «Упразднися чтению писаний и житиемъ святых, да <...> обрящешися в *поучении* писаниих...»),

---

[50] Золотова Г. А., Онипенко Н. К., Сидорова М. Ю. Коммуникативная грамматика... С. 395.

[51] Ср. случаи совмещения в художественном тексте нескольких точек зрения в том понимании этого термина, которое было предложено Б. А. Успенским в его монографии (см.: Успенский Б. А. Поэтика композиции. М., 1970).

так и опорой на некие общие, предшествующие восприятию текста знания в области аскетики, опорой на пресуппозицию,[52] позволяющей читателю соотносить перифразы, ключевые понятия, казалось бы, не связанные явления мира физического и внутренней жизни. Именно знание аскетической традиции и наличие собственного духовного опыта помогает компилятору свободно сочетать переносные смыслы с конкретными (например, «леность службы» — «прелесть души», «праздность молитвы» — «вход бесам» и т. д.), а читателю — свободно ориентироваться в этих сочетаниях.

В целом в анализируемом отрывке компиляции мы наблюдаем определенную смысловую и структурную компактность, которая, не являясь результатом творчества компилятора, но результатом апелляции к области общих знаний, к традиции, делает дискретный по происхождению текст внутренне связным, а его восприятие — легким.

Итак, для компиляций цитат в аскетическом сборнике характерны следующие черты:

1) во-первых, высокая степень обобщения в высказываниях, формирующих компиляцию, и соотнесенность с опытом, для вербальной реализации которой используются традиционные языковые средства — общереферентивные конструкции, обобщенно-личные структуры пословичного типа и т. д. Текст компиляции, таким образом, фиксирует как личный опыт автора высказывания, так и опыт общечеловеческий. Роль пресуппозиции в таком случае чрезвычайно велика;

2) во-вторых, модальная окрашенность многих высказываний, где на первый план выдвинуты значения долженствования и необходимости либо побуждения к действию. Присутствие волюнтивных высказываний отличает компиляцию цитат из аскетических сочинений св. отцов, например, от сборника афоризмов: с их помощью в тексте реализуется установка автора/составителя компиляции не просто на передачу некой информации, но на определенную организацию действий читателя после восприятия текста;

3) в-третьих, постоянное взаимодействие модально-окрашенной и общереферентивной семантических сфер, создающее цельный текст из дискретных, автосемантичных[53] высказываний. Связность текста обнаруживается не столько на уровне формально выраженных связок между предложениями, сколько на уровне тактики и стратегии текста: взаимодействие двух семантических сфер в результате дает цельную картину того, что, как, когда, зачем и почему должен *делать* читатель.

На основании сделанных наблюдений можно утверждать, что текст компиляции в аскетическом сборнике рассчитан не столько на формирование у читателя теоретических знаний в области аскетики, сколько на формирование навыков и умений реализации постулируемых в тексте средств, способов, путей достижения христианского совершенства. *Подобные компиляции относятся не к «теоретическим», а к «практическим» текстам и тем самым отличаются от компиляций других типов* «Педагогическая „рекреация“», по выражению С. С. Аверинцева, в таком случае заключается не в рекреации текста, что выводит принцип «мнемотехнической помощи „поучающемуся“»[54] на задний план,

---

[52] О понятии «пресуппозиция» см Лингвистический энциклопедический словарь С 406, Падучева Е В Семантические исследования С 232—243, Арутюнова Н Д Понятие пресуппозиции в лингвистике // Изв АН СССР 1973 Сер лит-ры и яз Т 32, № 1 С 78—90, Кифер Ф О пресуппозициях // Новое в зарубежной лингвистике М , 1978 Вып 8 С 67—83

[53] Т е семантически самодостаточных См Лингвистический энциклопедический словарь С 406

не в создании читателем собственного варианта подобной компиляции, но в рекреации чужого опыта в своем. Это и есть ориентация не на текст, но на опыт, о которой говорилось выше.

Уникальность создания компиляции еще и в том, что в фигуре ее составителя совпадают автор и читатель, он одновременно занимает позицию и поучающего, и научающегося. Составитель, восприняв оригинальный святоотеческий текст, соотносит его со своим духовным опытом и, создавая компиляцию, усваивает и присваивает его, расположив заимствованные «кирпичики» в порядке, основанном на своем понимании предмета, порядке, тождественном его личному, индивидуальному опыту. Отбор «кирпичиков», таким образом, производится сознательно не с позиции эстетической оценки оригинального текста, но на основании адекватности их содержания реальностям монашеского труда, подвига в той мере, в какой он известен компилятору. Выбор цитаты обусловлен не эстетически, но прагматически.[55]

Принципиальное значение имеет апелляция составителя, равно как и читателя, к фонду общих знаний — определенной начитанности в области аскетики, во-первых, и, во-вторых, наличию собственного духовного опыта, позволяющим свободно распознавать своеобразные знаки-указатели в тексте (чаще всего это ключевые понятия аскетики, могущие составить своего рода глоссарий, номенклатуру «ключей» аскетического произведения: «покой», «страх Божий», «чистота», «чистота ума», «чистота сердца», «молитва», «леность», «мир», «смешение», «праздность», «прелесть», «смущение», «страсти», «видение», «уныние» и т. п.), фокусирующие внимание читателя на определенных его «вехах», смысловых узлах, и свободно же соотносить содержание текста, т. е. чужой опыт, со своим личным опытом, при этом осмысляя и систематизируя его.

Все вышесказанное относится ко вторичным, квазиоригинальным текстам компиляций цитат, следующий же вопрос необходимо поставить так: в какой степени сделанные выводы правомерны для характеристики аскетического сборника в целом, для *макротекста*, ведь во многом его структура напоминает структуру компиляции?

Синтагматически цитаты компиляции, так же как и отдельные произведения в сборнике, не связаны либо связаны не жестко — они легко взаимозаменяемы, за каждой из цитат не закреплена определенная позиция, зависимая от окружающих текстов/компонентов. Тем не менее эта легко трансформируемая линейная последовательность образует интегративное целое — текст, связи в котором носят парадигматический характер: на все компоненты распространяются единое задание и единая ситуация. Интегрирующим фактором выступает прагматический фактор, реализующийся в определенных риторических структурах.

То же самое, по сути, происходит в сборнике. Можно искать и находить в сборниках смысловые блоки, объединенные общностью темы, но тематический принцип все же не играет центральной роли в образовании единого комплексного текста. Апокриф об Успении Пресвятой Богородицы, проповедь на Вознесение Господне более близки догматике, чем аскетике, и тем не менее, подчиняясь единому прагматическому «полю» сборника, они становятся «кирпичиками», фрагментами картины того, что, как, когда, зачем и почему должен делать подвизающийся человек, стремящийся к христианскому совершенству. «Тема-

[54] Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. С. 178.

[55] Ср.: «В антологии включаются самые красивые цитаты, найденные в тех книгах, над которыми писец размышляет...» (Бирнбаум Х., Романчук Р. Кем был загадочный... С. 591).

тическая, стилистическая, синтаксическая, семантическая» (У. Федер) бессвязность сборника восполняется единством установки его составителя.

Принадлежность к разным жанрам не мешает составителю извлекать всю необходимую информацию из любого текста. Жанровая форма при этом может сохраняться либо видоизменяется. Например, из патериковой повести зачастую удаляется сюжетное повествование, так как для компилятора более актуальны наставления старцев их ученикам.[56] Из воскресных и праздничных проповедей в сборник может включаться иногда только нравоучительная часть,[57] из жития преподобного — лишь его духовное завещание братии монастыря[58] и т. п.

Но даже если агиографический, патериковый, гомилетический, апокрифический текст[59] входит в сборник без каких-либо структурных преобразований, в каждом из этих текстов при восприятии читателем неизбежно происходит перестройка актуальной информации: что-то уходит на периферию, что-то выдвигается на первый план под воздействием окружающего контекста, сформированного структурообразующими, концептуальными для аскетического сборника текстами.

Таким образом, сюжетность выписок из патерика не вступает в противоречие с экзегетическими пассажами проповедей или призывами к действию «старческих преданий». Текст утрачивает свою первоначальную функциональную назначенность и приобретает новую, «наведенную» установку: если, например, в сборнике встречаются несколько образцов писем духовного отца к своему чаду и ответов, то включены они были в его состав, скорее всего, не для того, чтобы читатель в нужный момент мог этими образцами воспользоваться, но затем, чтобы дополнить картину того, что, как, когда, зачем и почему должен или не должен делать инок. В сборнике Соловецкого собр., № 668/726 помещенные на л. 132—134 об. пять подобных образцов монашеских писем посвящены несанкционированому уходу из обители, описанию опасностей такого ухода и увещаниям вернуться туда, где были произнесены перед Богом три иноческих обета. Ответы ослушавшегося духовного чада являют образцы покаянных текстов — это не формуляры системы дисциплинарных наказаний, это тексты, фиксирующие, организующие и санкционирующие *опыт* составителя сборника и его реального читателя.

Именно присутствие этого «опытного» компонента текстовой информации (помимо информации еще и внетекстовой) нивелирует жанровые различия, снимает противоречия между ними, устраняет тематическую, стилистическую, синтаксическую и прагматическую несогласованность, иногда даже ущербность текста, как в сборнике КБ 45/1112, где в одну книгу переплетены листы со значительными утратами текста патерика. Ориентированность аскетического сборника на опыт тесно связана и с включением в его состав богослужебных текстов.

---

[56] См. выписки из патериков в сборниках, например, в рукописи Солов.668/726 выписки из повести об о. Макарии (л. 179—180, 175 об.—179), об о. Евстафии (л. 159 об.—163), об о. Феодосии (л. 182—185 об.) и т. д.

[57] Ср. многочисленные нравоучительные выписки из проповедей Иоанна Златоуста на евангельские чтения в сборнике Солов. 831/941, л. 320—365 и далее.

[58] Ср. в сборнике КБ 42/1119 высказывания преп. Пахомия Великого из его жития на л. 130—130 об.

[59] Ср. тексты житий преп. Марка Афинского в сборнике КБ 50/1120 на л. 155—163 об., преп. Паисия Великого в рукописи Солов. 674/732 на л. 110—157, Феодора Эдесского в сборнике КБ 105/1182 на л. 1—119 и т. д., гомилии Иоанна Златоуста на 1—5-й неделе Великого поста в сборнике КБ 43/1120 на л. 212 об.—224, апокриф о Успении Пресвятой Богородицы в рукописи КБ 50/1127 на л. I—VII об., «Слово о воскресении друга Божиа Лазаря» там же на л. 305 об.—309 и т. п.

Из служб суточного круга в сборниках иногда встречается то, что может вычитываться келейно: часы, полунощница, малое повечерие, канон святому, кафизмы, чин «пения» 12 псалмов. Характерно, что в сборнике, таким образом, сочетаются тексты, рассчитанные на восприятие (проповеди, патериковые повести, жития, наставления отцов), и тексты, рассчитанные на воспроизведение, причем не письменное, но устное: богослужебные тексты суточного круга в контексте аскетического сборника — это элемент слова-дела, той самой молитвы, которая осознается как один из монашеских подвигов. Следовательно, с одной стороны, их присутствие в сборнике в какой-то степени является реализацией ярко выраженного во многих произведениях, которые мы анализировали, деятельностного потенциала, «опытности», стремления выйти за текст, во внетекстовое пространство; это реализация многочисленных инъюнктив «старческих преданий».

С другой стороны, монашеское келейное правило совершается, безусловно, не по аскетическим сборникам, но наличие в них авторитетных богослужебных текстов позволяет взглянуть и на весь сборник как на особое иноческое правило: ведь аскетические сочинения Василия Великого, Григория Синаита, Иоанна Лествичника, Исаака Сирина, Симеона Нового Богослова, Максима Исповедника и других составляли и составляют фонд монашеской литературы, обязательной для келейного чтения.

В свою очередь и служебный текст, возможно, подвергается той перестройке актуальной информации, которая происходит в произведениях разных жанров в рамках одного сборника. Очевидно, что если среди компиляций цитат, выписок из апостольских правил, патериков, отдельных текстов св. отцов-аскетов находится служба преп. Сергию Радонежскому, то она, безусловно, использовалась в таком окружении не по своему прямому назначению: в комплексе текстов, формирующих службу, контекст сборника актуализирует именно аскетический материал, «опытную» составляющую текстовой информации.

Рассмотрим, к примеру, две стихиры преп. Сергию из рукописи РГБ, ф. 379, № 63 (л. 148—148 об.):[60]

1) «Богомудре Сергие, / славы маловременныя *оставле*, / и в пустыняхо и горахо ты живый *явися*, / и Троицѣ, блаженне, чистый дому быво, / Ея же силою пресвѣтлыя храмы *воздвиже* / и ограды иночствующимо во спасение *созеда*. / Живяше же во тебѣ Христосо Бого наше. / Ему же ото юности вожделев, / Того моли, Сергие преподобне, / спастися душамо нашимо».

2) «Терпяще нынешняя мужественѣ, / веселуяся будущими, / ко всѣмо глаголаше Преподобене Сергие: / егда убо туне подвизаемося, / но вѣчнаго живота чающе получити. / Люты скорби, но сладоко рай, / болѣзнени труди, / но присносущное восприятие. / Не облънимося убо, / о постницы, / мало потерпимо, / да вѣнецы нетлѣнными увяземося / ото Христа и Спаса душамо нашимо».

Если первая стихира своим аористивным строем напоминает житийное повествование, то вторая откровенно перекликается со «старческими преданиями»: она также строится на сопоставлении и взаимодействии общереферентивного высказывания и инъюнктива совместного действия. В первой актуализируется перечисление подвигов, добродетелей преподобного, во второй — его наказание ученикам, тогда как непосредственная функция гимнографического текста — воспроизведение во время соборной молитвы — в контексте четьего сборника утрачивается.

---

[60] Цит. по: Серегина Н. С. Песнопения русским святым. СПб., 1994. С. 406 и 408 соответственно.

Итак, действительно имеет смысл говорить о едином прагматическом «поле» аскетического сборника, которое организует интегративный текст из текстов разного происхождения, разной функциональной предназначенности, разной тематики, стилистики и т. д. Причем это прагматическое «поле» не имеет ничего общего с «медитативным молением», которое, предположительно, определяет структуру западноевропейских «медитативных антологий» и совершенно не применимо, по-видимому, к славянским аскетическим сборникам.

Это может говорить о том, что в конце XIV—начале XV в. на материале переводных произведений происходит стремительное обучение языку уже развитой, осознанной, отрефлектированной византийской аскетики и ее методологии. Опыт византийских отцов-аскетов через их тексты принимается и перенимается. Происходит совмещение двух традиций: авторитетной святоотеческой и собственно славянской, формировавшейся и развивавшейся естественным образом с момента появления у славян первых монастырей. Совмещение это постепенно создало тот самый единый фонд общих знаний и ту пресуппозицию, к которым апеллируют как составители позднейших компиляций, так и их читатели.

Распространение в XVI в. аскетических сводов цитат, приобретших значительный объем и, следовательно, самодостаточность, знаменует переворот, происшедший в сфере литературно-письменной деятельности средневековых славян. Накопленный в рамках авторитетного опыта, диктующего и предписывающего, опыт личный, индивидуальный начинает выходить на первый план, так как важным становится не механическое перенятие чужого, а рассмотрение своего сквозь его призму. Личный опыт нуждается в осмыслении его в терминах святоотеческого учения, в свете опыта авторитетного. Работа компилятора — в гораздо большей степени творческая работа, чем может показаться на первый взгляд. Объектом этой работы является не столько текст, сколько зафиксированный с его помощью опыт.

Таким образом, на основании сделанных наблюдений действительно можно говорить о существовании особого типа некалендарных сборников неустойчивого состава — об аскетических сборниках в двух разновидностях (свод и собственно аскетический сборник). Особенности функционирования аскетических сборников в славянской книжности XIV—XVI вв. оказываются непосредственным образом связанными со спецификой риторической организации на микро- и макроуровне комплексного, интегративного текста сборника. Интегрирующим фактором в сборнике выступает фактор прагматический. Присутствие эпистемологического (опытного) компонента текстовой информации нивелирует жанровые различия, устраняет тематическую, стилистическую, синтаксическую и прагматическую несогласованность. Аскетический сборник как тип сборника выделяется прежде всего на основании прагматической установки его составителя, которая определяет как особенности структуры сборника, так и особенности его бытования.

В заключение хотелось бы отметить, что предложенные в статье терминологические определения сборников являются предварительными и требуют дальнейшего обсуждения и уточнений.

ПРИЛОЖЕНИЯ

Приложение 1. **Палеографическое описание** 6 аскетических сборников XV—XVI вв., хранящихся в Кирилло-Белозерском и Соловецком собраниях РНБ (Санкт-Петербург) и упоминаемых в статье.

1. КБ 45/1122. Аскетический сборник-конволют. Первая треть XV в.

219 л. + I, 4° (19.5 × 12.5). Полуустав нескольких почерков. Заголовки и инициалы киноварные. Переплет — доски в коже с тиснением, крышки не выходят за блок, желобков нет, корешок гладкий, две застежки без замочков с петельками, одна разорвана и колышек утерян. ***Филиграни***: 1) Ножницы — не отожд.; 2) Лев: а) — типа Лихачев. Вод. зн., № 532 (1424 г.); б) — типа Лихачев. Вод. зн., № 930 (1433 г.); в) — типа Лихачев. Вод. зн., № 2515 (20-е гг. XV в.); 3) Ангел — типа Брике, № 609 (1440 г.; варианты — 1442, 1443—1444 гг.); 4) Колокол — Брике, № 4033 (1397 г.; вариант — 1387 г.) — только одна тетрадь (л. 168—175 об.); 5) Голова шута — не отожд.

Содержание:

л. I — Заголовок «Соборникъ»;

л. 1—9 об. — «Житие и жизнь преподобнаго отца нашего Марка Афинийскаго, бывшаго в горѣ Фрачестѣй, сущия обонъ полъ Ефиопии прямо ея». Нач.: «Повѣда намъ авва Серапионъ, сущи ми внутреннѣй пустыни Египта…»;

л. 9 об. — отрывок из патерика. Нач.: «Прииде нѣкогда нѣкый братъ къ старцю нѣкоему и глагола ему: // како пребываеши, отче…»;

л. 10 об. — «О умилении слово •г̃•». Нач.: «При старци нѣкоем близу живяше брат лѣнивъ мало…»;

л. 11—12 — четыре выписки из патерика или «Apophthegmata patrum» без конца;

л. 12—12 об. — вставной лист, текст написан другим пером, две выписки из патерика без начала и конца;

л. 13—14 об. — «Провѣщания състарѣвшихся постникъ» — очень краткие вопросы и ответы без конца. Нач.: «Въпрошенъ бывъ старець: како убо подобаеть мниху быти…»;

л. 15—22 об. — тем же почерком повести из патерика без начала. В середине листа выделено киноварью: «Сему же подобно повѣда намъ отець Анастасие…». Последний рассказ о видении о. Мисаилу без конца;

л. 23—23 об. — отрывок повести из патерика без начала: «…и отвѣща ему старец: не глаголи, чадо…» (более крупным почерком и темными чернилами);

л. 24—24 об. — продолжение выписок из патерика почерком и чернилами л. 7—11 об.;

л. 25—32 — выписки из патерика, но почерком л. 23—23 об. Нач.: «Другый отець повѣда намъ…»;

л. 32—32 об. — выписки из патерика без начала и конца почерками л. 7—11 об. и с л. 32 об. почерком л. 23—23 об.;

л. 32 об.—39 об. — «Главизны отца Макариа и прочих святых». Нач.: «Рече авва Макарие: не подобаеть христианину оклеветати…» (без конца);

л. 40—53 об. — выписки из патерика без начала;

л. 53 об.—55 — «Повѣсть дивна зѣло о осужении, яко лютъ и злѣиши есть грѣхъ, еже осудити ли оклеветати коего любо». Нач.: «Чюдный во отцѣхъ авва Иоанъ Саватинъ повѣдаше намъ, глаголя…»;

л 55—61 об — «Исправление святых отець ошелници иногда мудрии святии и духовнии » Нач «Рече первый старець » — и далее выписки из патерика,

л 61 об —62 об — «Заповѣди отца нашего Стефана числомъ дванадесять» Нач «Не имѣй дружбы с женою »,

л 62 об —64 об — «Слово святаго отца нашего Ефрѣма о ползѣ души и о смирении» Нач «Да есте вѣдуще, възлюблении, яко вси прави сами сдержатся »,

л 64 об —69 — «Слово отца Моисеа, суща въ скитѣ, ко отцю Пимину, бѣженъ бысть от него писати ему» Нач «Первое, целую спасение твое » без конца,

л 69—89 — выписка из патерика без начала « навидите лукавьство мниху есть жизнь » — и далее выписки из патерика,

л 89—91 об — вторая часть 46-го поучения Исаака Сирина, озаглавленная «О смиреномудрии слово» Нач «Смирение и кромѣ дѣлъ многа пращаеть »,

л 91 об —95 об — 47-е поучение Исаака Сирина «Умъ главизны сеа с разумѣнми реченми в ней» Нач «Съмысль дже събранъ главизны сеа есть »,

л 95 об —105 — 48-е поучение Исаака Сирина,

л 105—116 — 49-е поучение Исаака Сирина,

л 116—117 — 50-е поучение Исаака Сирина,

л 117—122 об — 51-е поучение Исаака Сирина,

л 122 об —125 — 52-е поучение Исаака Сирина,

л 125—128 об — 53-е поучение Исаака Сирина без конца,

л 128 об —130 — статья без заголовка Нач «Горе всѣм грѣшным и паче же немилостивым »,

л 130—132 об — слово «Семеона Месопотамийскаго, како подобает имѣти во умѣ день исхода» Нач «Аще не вѣсте, братие, какъ страхъ и бѣду имамы пострадати исхода нашего »,

л 132 об —133 об — «Феофила архыепископа Александрѣийскаго слово о исходѣ души» Нач «Не неразумѣвайте, братие, какъ страхъ и трепетъ имамъ видѣти, егда душа от тѣла разлучается »,

л 133 об —135 — «Отець обща житиа заповѣда вещь быти и нѣции от братий держащеи // свою волю тяшцѣ прияша и поропташа, и се увидѣвъ, великый старець Варсънъфие яви имъ отвѣтъ сей» Нач «Братие, рече Господь Моя овца глас Моего сослышат и Мнѣ послѣдують »,

л 135—135 об — вопрос и ответ из патерика Нач «Аще в добрыих или средних же, подобаеть отсѣцати хотѣние ко отцю и в нихже мнится преступаение (sic!) доспѣти заповѣди Божия»,

л 135 об —136 об — вопрос и ответ из патерика Нач «Тогожде к тому же, понеже, владыко, скорбьлю на отца, яко имат различие множае мене к нѣкым братьемъ, и скорблю на него о сем, якоже и боримъ есмь ненавидѣти его, моли о мнѣ и скажи ми, что створю»,

л 136 об —137 — вопрос и ответ из патерика Нач «Прости ми, отче, понеже зрю отца, любяща нѣкых паче другых, и глаголеть ми помыслъ, яко человѣкоугодник есть, еже бо аще хотят нѣции, дает имъ, мнѣ же не даеть »,

л 137—139 — краткие выписки из Василия Великого, Иоанна Златоуста, патерика, Апостола,

л 139—140 — «Святаго Симеона Новаго Богослова» Нач «Преже плача и слезъ никтоже вас новыми да прельщаеть словесы »,

л 140—140 об — выписка из Симеона Нового Богослова Нач «Вѣру извѣстну показа, иже и мѣсто в немъ же настоятель и отець его стоить »,

л. 140 об.—141 об. — выписки «от Старчества»;

л. 141 об.—143 — Григорий Синаит «о безьмолвьи». Нач.: «Первое убо долженъ есть безмолъствуяй...»;

л. 143—143 об. — «О осми помыслѣхъ». Нач.: «Осмь убо суть вси обдержателнии помысли...»;

л. 143 об.—144 об. — выписка из Исаака Сирина. Нач.: «Что есть покаяние...»;

л. 144 об.—145 об. — выписка из 52-го поучения Исаака «о молитвѣ и о бдѣньи нощнѣм». Нач.: «Вънегда хощеши въстати въ службѣ...»;

л. 145 об.—149 — выписка из «святаго Нила». Нач.: «Постничествуй толико, елико...»;

л. 149—151 — выписки из патерика;

л. 151—152 об. — Иоанна Златоуста «о молитвѣ». Нач.: «Помилуй мя, Боже, глаголеши и милости чюжь обычай показуеши...»;

л. 152 об.—153 — несколько вопросов и ответов «святаго Варсонофия». Нач.: «Въпрос: егда молюся или пою...»;

л. 153—154 — «святаго Нила». Нач.: «Тѣло наше домъ и полата есть...» — и на л. 153 об. — «Аще хощеши дати даруеть Богъ слезы...»;

л. 154—157 — «святаго Максима». Нач.: «Якоже убо тѣло умирая всѣх разлучается...»;

л. 157—159 — «святаго Иоанна Златоустаго о соборнѣй молитвѣ». Нач.: «Что есть сей студеный многыхъ отвѣтъ, помолитися убо и в дому могу...»;

л. 159—159 об. — выписка из патерика. Нач.: «Аще кто упразднится съ мнозѣми или с малыми на пѣнье...»;

л. 159 об.—161 об. — Григория Синаита «О повиновании и послушании». Нач.: «Повинование есть Христови работание...»;

л. 161 об.—163 об. — «Слово полезно о иноческом житии». Нач.: «Услышите, братия моя възлюбленная, колико почтенъ...»;

л. 163 об.—164 — несколько выписок из патерика;

л. 164 об.—165 об. — «Что убо въ симъ божественымъ раи добро от Христа истинаго Бога нашего насажено есть». Нач.: «·а̄· Безмолвию правило хотящим...»;

л. 165 об.—166 об. — «Слово о иже во церкви без страха стоящих». Нач.: «Слышимъ Павла, глаголюща, се глаголю къ исходящим вонъ ис церкви...»;

л. 166 об.—167 об. — Иоанна Златоуста «о пользѣ души». Нач.: «Человѣче, вся восприялъ еси от Бога...»;

л. 167 об. — статья «о покорении и о послушании». Нач.: «О добро покорение и честное послушание...»;

л. 168—175 об. — Симеон Новый Богослов «О еже како подобаеть прѣбывати инокомъ и како подобаеть служити по Бозѣ братиямъ, и о иже съ небрѣжениемь прѣбывающих братиахъ. Слово ·а̄·» без конца. Нач.: «Братиа и отци, хощу пакы въспомянути...»;

л. 176—179 — изречения о. Исайи. Нач.: «Рече авва Исайа, от любве славы человѣкы...»;

л. 179—180 — статья «о нестяжании». Нач.: «Рече пакы, въспоминаим неимущаго где главу подклонити...»;

л. 180—189 — статья «о аввѣ Илии» и далее выписки из патерика;

л. 189—198 — «Знамения иже авва Иоанна Колова». Нач.: «Братъ въпроси авву Иоанна...»;

л. 198—200 об. — «О аввѣ Иоаннѣ Киликестемь». Нач.: «Глаголаше авва Иоаннъ Киликейскый, иже бысть игуменъ в Раифу...»;

л. 200 об.—208 об. — «Наказание святаго Илариона къ отрекшимся мира Христа ради». Нач.: «Къ старѣишему ми брату...»;

л. 209—212 — 5-я, 6-я, 7-я, 8-я и 9-я песни канона по усопшем без начала и заключительные молитвы. Нач.: «...моли, Госпоже, подати рабу своему преставльшемуся покой...»;

л. 212—214 — светильны на все дни седмицы;

л. 214—215 об. — изречения Макария, Антония, Максима. Нач.: «Рече Лѣствичникъ, видѣхъ неискусна ученика...»;

л. 216—216 об. — «Шестаго Собора правило Пречистыхъ Тайнахъ, еже кымъ образом долъжни есми примати Причистыя Тайны». Нач.: «Не инаго инако долъжни есмы преданиемъ человѣческымъ послѣдовати...»;

л. 216 об.—217 — Григория Синаита «правило» о причастии;

л. 217—217 об. — «Слово Анастаса Синайскаго». Нач.: «Въпросъ: Убо добро ли есть причащатися по вся дни...»;

л. 217 об.—218 — выписки из Иоанна Златоуста о причастии;

л. 218—218 об. — вопрос Тимофея Александрийского. Нач.: «Подобаеть ли во снѣ съблазнившемуся причаститися или ни» — и ответ;

Л. 218 об. — выписка из Петра Дамаскина.

Записи: на л. 7—9 скорописью по нижнему полю: «Кирилова-монастыря», на л. 219 об.: «Лапсаикъ». Там же скорописью неразборчиво: «...Господи, вразуми, Господи, научи, Господи на...». На внутренней стороне верхней крышки: «Лапсаик», «№ 45/1122», на верхней крышке наклейка с выцветшей надписью скорописью: «Лапсаикъ Марка Афиньскаго»; на корешке — экслибрис Кирилло-Белозерского собрания.

2. КБ 35/1112. Аскетический сборник. Первая половина XVI в.

179 л. + I, 4° (19 × 13). Полуустав одной руки, заголовки и инициалы киноварные. Переплет — доски в коже с тиснением, застежки утрачены. ***Филиграни***: 1) Рука — типа Брике, № 11452 (1538 г.); 2) Лилия — типа Брике, № 7157 (1546 г.); 3) Кувшин — типа Брике, № 12704 (1542 г.) или Брике, № 12769 (1546 г.).

Содержание:

л. I — «Главы святыя сия книги» — оглавление;

л. 1—26 — Илариона «Наказание къ отрекшимся мира Христа ради». Нач.: «Къ старѣйшому ми брату и Христову рабу убогый азъ инок и послѣдний въ братствѣ Иларионъ...» (с рубрикой «О пустынном житии» на л. 22 об. Нач.: «Разгнѣм убо книгы и прочтем житиа святых отецъ да увѣмы пребываниа их...»);

л. 26—29 об. — Илариона «Поучение къ иноком». Нач.: «Потщимся, братие, паче всего безмолвы Богови работати...»;

л. 29 об.—46 — слово Филимона-отшельника. Нач.: «Глаголаху о отци Филимонѣ ошелницѣ, яко вселися в нѣкую пещеру...»;

л. 46—47 об. — слово «о любомудрии и послушании». Нач.: «Повинование есть Христови работати, ангельское дѣлание, исплънение заповѣдем...»;

л. 47 об.—54 об. — Афанасия Великого «слово оглавлено в сотницу едину к заповѣдем Божиим всѣм отвергшимся мира и хотящим спастися». Нач.: «Възлюблении, попецѣмся о спасении нашем яко время сокращено есть прочее...»;

л. 54 об.—56 — слово «о иноческом житии». Нач.: «Услышите, братие моя возлюбленаа, колико почтенъ бысть иноческии чинъ...»;

л. 56—57 — выписка из патерика. Нач.: «Рече старець, мнози иноцы расточиша злата, оставивше отцу и матере и братию...»;

л. 57—59 об. — статья, надписанная именем Василия Великого, «како подобает украшену быти иноку». Нач.: «Достоино иноку прежде всѣх нестяжательно житие имѣти...»;

л. 59 об.—60 об. — статья, надписанная именем Василия Великого, без заголовка. Нач.: «Буди ревнитель правожительствующих и тѣх дѣланиа написуи в своем сердци...»;

л. 60 об.—72 об. — выписки из Иоанна Лествичника, Афанасия Великого, Ефрема Сирина, патерика, св. Нила, Иоанна Златоуста, Григория, Василия Великого, Феодора Эдесского, патерика;

л. 72 об.—80 об. — главы Зосимы. Нач.: «Глаголаше святыи Зосима, яко сущу ми в монастыри в Тирѣ...»;

л. 80 об.—81 — выписки из Григория Синаита. Нач.: «Богъ человѣка самовластна създа словом и премудростию почте...»;

л. 81—83 — выписки из Григория Синаита «о муках». Нач.: «Мукы убо различны суть...»;

л. 83 — выписки из Исаака Сирина;

л. 83 об.—84 — «Главы Ниловы. Разуму писаних сих обдержание сие имат: како подобает дѣлание имѣти иноку, хотящему истинно спастися в времена сиа...» — оглавление;

л. 84—87 об. — Нил Сорский «О(т) писании святых отецъ о мысленом дѣлании, что ради нужно сие и како подобает тщатися о сеи. Предисловие». Нач.: «Понеже мнози от святых отець рекоша...»;

л. 87 об.—137 — 1—8-е слова Ниловых глав;

л. 137—145 — «Чинъ како подобаетъ пѣти •$\overline{\text{вi}}$• псалмовъ»;

л. 145—146 об. — статья без начала, на поле заголовок «От всѣх умертвие •$\overline{\text{т}}$•». Нач.: «...мущение сътворяют и умное хранение и таинное поучение зѣло истливают...»;

л. 146 об.—151 об. — «О еже не преже времени подобными мѣрами сиа дѣланиа подобает творити •$\overline{\text{аi}}$•»;

л. 152—152 об. — выписки из патерика;

л. 153—161 — продолжение 8-го, 9-е, 10-е слова Ниловых глав;

л. 161—165 — продолжение чина пения двенадцати псалмов;

л. 165 — выписки из патерика;

л. 165 об.—168 — «Слово Евагриа мниха о умилении душа». Нач.: «Охъ, душе, увы, южико, о горе, съпряжнице моя...»;

л. 168—170 об. — выписки из Ефрема Сирина, патерика;

л. 170 об.—172 — 20-е поучение Исаака Сирина «повседневное нуждѣишее въспоминание и зѣло потребно сѣдящему в келии своеи и себѣ точию внимати волящему» ;

л. 172—175 об. — 9-е поучение Исаака Сирина «о чине новоначальных»;

л. 175 об.—177 — 12-е поучение Исаака Сирина;

л. 177—179 — 32-е поучение Исаака Сирина.

Записи: на верхней крышке переплета наклейка Кирилло-Белозерского собрания. На л. I штамп библиотеки СПбДА, скорописью: «Соборник». На л. 179 об. полууставом: «Помяни, Господи, душу рабъ своихъ ерѣя Григорья, инока Якова, Ивана младенца, Офимьи, младеницы Устиньи, инока Леванида. Помилуй, Господи». На л. 87 об.: «Киновия преподобнаго Кирила Белоезерскаго».

3. КБ 12/1089. Сборник аскетический. Третья четверть XVI в.

238 л. 8° (10 × 15). Полуустав одного почерка. Заголовки и инициалы киноварные. Переплет — доски, корешок кожаный, доски кожей не обтянуты. Нижняя крышка отваливается от переплета. Желобков нет. Верхняя крышка треснула поперек. Застежки утрачены, сохранились колышки на верхней крышке. Многие листы выпадают. ***Филигрань***: Сфера — а) типа Брике, № 14030 (1564 г.), либо Брике, № 10919 (1564 г.), либо Лихачев. Вод. зн., № 1929 (1568 г.); б) с лилией — не отожд.; в) с крестом — не отожд.

Содержание:

л. 1—3 — слово Василия Великого «како есть лѣпо черньцем быти». Нач.: «Лѣпо есть черноризцю имѣти паче всего житиа, да небрежеть…»;

л. 3—6 — «Наказание братии общеи… сущеи». Нач.: «Братиа, христолюбци, овчата стада Христова…»;

л. 6—8 об. — слово, надписанное именем Василия Великого «Наказание братии общеи живущеи». Нач.: «Позвание Господа нашего Иисуса Христа въслѣдованием Его входящих к них в мѣсто се Божие…»;

л. 8 об.—15 — «Плачеве и рыданиа инока грѣшна имиже спирашеся къ своеи души…». Нач.: «Како сѣдиши, како беспечалуеши, како не радиши…»;

л. 15—17 — «Слово Иоанна Златоустаго о христианьском житии и о смирении». Нач.: «Аще человѣкъ здѣ убогъ Бога ради ходит…»;

л. 17—22 — «Слово отвѣтно о терпѣнии блаженаго Илариона отходника». Нач.: «Человѣку нѣкоему, въ имя Божие отшедшему от мирьскыа жизни…»;

л. 22—30 — выписка из патерика. Нач.: «Брат въпроси аввы Силуана, глаголя…»;

л. 30—33 об. — «О бѣсовьскых мечтании и о молитвѣ». Нач.: «Рече старець: в нихже страхуешися мѣстѣх…»;

л. 33 об.—38 — «Пророчество Исаино сына Амосова, еже пророчествова с рыданием ми, с плачем провидѣв Святым Духом о послѣдних днех, хотящих быти». Нач.: «Тако глаголеть Господь Саваоф…»;

л. 38—40 об. — «Слово о страшном пришествии Христовѣ». Нач.: «Вѣсте ли, братие, внезапу шум будет…»;

л. 40 об.—41 — статья из патерика «о первых мнисѣх и о нынѣшних и послѣдних». Нач.: «Повѣдаше Иоаннъ Сиринъ яко о ином мнисѣ…»;

л. 41—42 об. — выписка из патерика. Нач.: «Брат въпроси старца, глаголя: что есть молчание и каа полза от него…»;

л. 42 об.—44 — «Слово нѣкоего отца къ брату о молчании». Нач.: «О молчалѣ (sic!) вѣм же, рече пророком Богъ: на кого призрю, не на кроткаго ли и молчаливаго…»;

л. 44—46 — слово Ионна Златоуста «о кроткых». Нач.: «Каковаго мниши гнѣвливаго человѣка суща, како ли терпѣливаго и кроткаго…»;

л. 46—49 — «Поучение на благочестие». Нач.: «Брате, уготовим себе ко еже поработати Господеви от всеа душа и крѣпости и силы…»;

л. 49—51 — «Поучение черноризцем». Нач.: «Молю же вас, братие, любовию Господа нашего Иисуса Христа…»;

л. 51—53 — слово Ефрема Сирина «о умилении». Нач.: «Умилися, душе моа, умилися о всѣх благых, яже приала еси от Бога…»;

л. 53—54 — «О усцѣм пути, ведущему (sic!) в вѣчную жизнь, и о широцем, ведущему в муку вѣчную». Нач.: «Подвизаитеся, братиа, тѣсным путем, вводящим в жизнь…»;

л. 54—55 об. — 20-е поучение Исаака Сирина;

л. 55 об.—56 — «Слово о нерадивѣ мнисѣ къ своему сердцю». Нач.: «Старець нѣкы имѣа под собою черноризець...»;

л. 56—58 — выписка из Макария Великого. Нач.: «Ходящу нѣкогда отцю Макарию внутренеи пустыни...»;

л. 58—66 — «Словеса святых отець» — выписки из патерика. Нач.: «Рече старець Исаиа...»;

л. 66—68 об. — выписки из Иоанна Лествичника. Нач.: «Бог любви есть иже естественых и безгрѣховных причастенъ сыи...»;

л. 68 об.—72 об. — выписка из Исаака Сирина. Нач.: «Почти дѣлание бдѣниа...»;

л. 72 об.—74 — поучение св. Илариона. Нач.: «Потщимся, братие, паче всего безмолвы Богови работати...»;

л. 74—76 — слово, надписанное именем Василия Великого. Нач.: «Научися, вѣрныи человѣче, благочестию дѣлателю, научися житию...»;

л. 76—79 об. — слово Филимона-отшельника. Нач.: «Глаголаху о отцѣ Филимонѣ ошелнице, яко вселися в нѣкую пещеру...»;

л. 79 об.—80 — «А се правило Святыа Горы вынесе анримандрит Досифии». Нач.: «Како есмы изъ Святыа Горы пришли и како есмы тамо были...» — келейное правило;

л. 80—80 об. — «А се правило неумѣющим грамоты...»;

л. 80 об.—82 об. — «Ис скытскаго устава». Нач.: «Сие послание посылает старець киръ Феоктистъ к некоему брату, просящу с болѣзнию, како правѣ возможет...»;

л. 82 об.—84 — поучение св. Илариона. Нач.: «Потщимся, братие и сестры, к вѣчнеи жизни и свѣтлѣи...»;

л. 84—93 — слово Ефрема Сирина «о ползѣ души ко иноком». Нач.: «Болѣзнь нудит мя изрещи и недостоиньство мое нудит мя молчати...»;

л. 93—94 — три выписки из патерика. Нач.: «Повѣда нам отець Мина...»;

л. 94—96 об. — «О пустынии». Нач.: «Подобает нам начати свершенным пустынное житие, кто будет поднял пост, молитву, слезы, бдѣние...»;

л. 96 об.—103 — выписки из патерика;

л. 103—104 об. — «Слово преподобныа матере Феодоры». Нач.: «Сии убо преподобнаа Феодора бѣ родом грекини, богата сущии...»;

л. 104 об.—107 — слово Ефрема Сирина «о унных мнисѣх на рукодѣлие». Нач.: «Въ общеживущими унными мнихы различно борется врагъ...»;

л. 107—107 об. — «Слово нѣкоего отца о добродѣтелѣх». Нач.: «Первыи степень добродѣтелем и начало нашего спасениа...»;

л. 107 об.—108 — выписка из Максима Исповедника;

л. 108—108 об. — «Слово святаго Григориа, како подобает сидѣти в безмолвии». Нач.: «Овогда убо на столѣ множае труда дѣля, овогда же на постеле малеише...»;

л. 108 об.—117 — слово Иоанна Златоуста «от апостола Павла». Нач.: «Якоже бо глаголеть апостолъ, да будет всецѣло тѣло и душа и духъ...»;

л. 117—117 об. — выписка «о постѣ». Нач.: «Подобает нам елика сила подвигнутися, си бо дни постныа на очищение грѣховъ...»;

л. 117 об.—118 об. — выписки из Иоанна Лествичника;

л. 118 об.—119 об. — слово св. Антиоха «како отца знати духовнаго». Нач.: «Знамение есть имущим благодать Святаго Духа...»;

л. 119 об.—121 — две выписки из патерика;

л. 121—123 об. — слово Иоанна Златоуста «како въ церкви стоати». Нач.: «Иоан Златоустыи глаголеть: исходящим вонъ изъ церкви или вне стоащим...»;

л. 123 об.—131 — выписки из патерика, Исаака Сирина, Иоанна Лествичника;

л. 131—135 об. — «Петра черноризца сказание от Златоустаго к нѣкоим иноком о постѣ сице». Нач.: «Любите смиреномудрие, еже паче вѣсть Христос, смиривыи Себе до смерти...»;

л. 135 об.—138 — «О осмих помыслех». Нач.: «•а̄• есть обиадение...»;

л. 138—141 — «От постных святаго Василиа». Нач.: «Свершенѣише дѣло постническаго жительства се есть...»;

л. 141—142 — выписки из патерика;

л. 142 — «Молитва святаго Григориа папы римьскаго о избавлении блуда и о угашении плоти...»;

л. 142—142 об. — «Молитва егда стуждает блудныи помыслъ»;

л. 142 об.—143 — выписки из патерика;

л. 143—145 об. — «Завѣт иночскаго чина святаго Василиа къ уным чернецем о кѣлии». Нач.: «Мнишескаго устава житие — иноку ума блюдение...»;

л. 145 об.—146 — «Слово о трудѣ и о Царствии Небеснѣм». Нач.: «Не ленитеся, братие, о своем спасении...»;

л. 146—147 — «Слово о Небесном Царствии». Нач.: «Царствие Небесное вѣчно есть и бесмертно...»;

л. 147—148 — слово Иоанна Златоуста «о молитвѣ». Нач.: «Вся убо вѣдят, яко начатокъ всему добру молитва есть...»;

л. 148—154 — слово Иоанна Златоуста «о суетном житии и ползѣ души и о умилении». Нач.: «Възлюблении, оставлеше суетнаа дѣла и погыбающаа житиа...»;

л. 154—156 — слово Симеона Месопотамийского «како подобает имѣти въ умѣ день исхода». Нач.: «Аще не вѣсте, братиа, како страх и бѣду имам пострадати исхода нашего, еже от сего свѣта...»;

л. 156—157 об. — слово Феофила Александрийского «о исхожении души». Нач.: «Не неразумѣваите, братие, како страх и трепет имам видѣти, егда душа от тѣла разлучается...»;

л. 157 об.—158 об. — «Поучение о молитвѣ, яко тою вся напасти избудем». Нач.: «Добро есть, братие, всегда молитвою бѣседовати с Богом...»;

л. 158 об.—159 об. — слово св. Евагрия «еже не судити ближнему». Нач.: «Видиши ли кыи грѣх есть тяжчаиши, еже сидити (sic!) ближнему...»;

л. 159 об.—165 — слово Ефрема Сирина «о покаании». Нач.: «Умилися, душе моа, умилися о всѣх благых, еже приала еси от Бога...»;

л. 165—166 — «Слово о нравѣх добрыхъ». Нач.: «Страх Божии отгонит злобу, а лѣность отгонит страх Божии...»;

л. 166—176 — выписки из патерика;

л. 176—186 об. — «Житие и жизнь преподобнаго отца нашего Марка Афинеискаго, бывшаго в горѣ Фрачеистѣи, сущую обонъ полъ Ефиопиа прямо языка хоттеиска». Нач.: «Повѣда нам авва Серапионъ...»;

л. 186 об.—238 — житие Паисия Великого. Нач.: «Якоже краснаа мира сего и тлѣнна суща...».

Записи: на внутренней стороне верхней крышки экслибрис Кирилло-Белозерского собрания. На л. 1, 2, 3 штамп библиотеки СПбДА. На л. 44 скорописью по верхнему полю: «Господи, помилуи, Господи, помилуи. Сиа книга попа Кантантина». На л. 237 об. скорописью: «Аще хотѣтися умѣти и на тщание имѣти, а не ленити, горе ти вкусити тож сладости приати, понеже писано бо есть, книжная премудрость подобна солнечнои свѣтлости, но и солнечную свѣтлость мракъ из облакъ покрывает, а книжная премудростьи вся тварь покрыти не можеть». На л. 238 скорописью: «Весело образному и умилно... [неразборчиво]».

Там же другим почерком и чернилами: «Читая книга... а в неи написано иночество на спасение душам внимающим...». На л. 238 об. скорописью: «Сиа книга Соборникъ», здесь же пометы библиотекаря XIX в. На корешке экслибрис Кирилло-Белозерского собрания и две наклейки с номерами.

4. КБ 50/1127. Сборник аскетический. Вторая четверть XVI в.

311 л. + VII, 4° (22 × 14). Полуустав трех почерков. Заголовки и инициалы киноварные. Переплет — доски в коже с тиснением, потрескавшиеся, корешок не сохранился, крышки не выступают за обрез, по краям желобки. Сохранилась только одна кожаная застежка. Рукопись распадается на 4 части. Пятая тетрадь на бумаге меньшего формата. Многие листы выпадают. От л. 6 сохранилась только верхняя половинка. Л. 7 очень попорчен по краям. ***Филиграни:*** 1) Литера Р — а) Лихачев. Вод. зн., № 1558 (1529 г.); б) типа Брике, № 8698 (1540 г.); 2) Рука с цветком — а) Лихачев. Вод. зн., № 2876 (30-е гг. XVI в.); б) Лихачев. Вод. зн., № 2875 (30-е гг. XVI в.); 3) Змея — типа Лихачев. Вод. зн., № 1646 (1537 г.) (пятая тетрадь).

Содержание:

л. I—VII об. — «Слово Иоанна Богослова о покои Пречистыя Владичица нашея Богородица и Приснодѣвыя Мария». Нач.: «Святѣи и преславнѣи Богородици и Приснодѣвѣи Марии, по обычаю на святыи гробъ Господа нашего входящи...» (апокриф о Успении Богородицы без конца);

л. 1 — перечисление добродетелей без начала. В середине листа: «Илариона. Помышляи на всякъ час, во что впадеши, да аще помолишися, о нихже согрѣши...»;

л. 1 об.—40 об. — «В недѣлю мясопустную Ипполита блаженнѣишаго мученика папы римскаго слово о скончании мира и о Антихристѣ и о вторѣмъ пришествии Господа нашего Иисуса Христа». Нач.: «Понеже убо блажении пророци отчи намъ быша, съкровенныхъ видѣнии намъ являюще...»;

л. 41—43 об. — «Слово преподобнаго отца нашего Илариона Великаго о ползѣ души». Нач.: «Потщитися, молю вы, братие и сестры, к вѣчнѣи жизни свѣтлѣи...»;

л. 43 об.—45 — выписки из патерика об авве Силуане, вопросы и ответы Варсонофия, об о. Зосиме;

л. 45—46 об. — выписка из Феодора Студита. Нач.: «Братие и отци, мало отступихомъ от вас и, пакы абие пришедше, обрѣтохомъ в вас бесчиние...»;

л. 46 об.—47 — выписка из Ефрема Сирина «о любви». Нач.: «Възлюбленне, аще и мало любовь слѣпымъ и извѣщеваешися, яко съ истинною боится Бога...»;

л. 47 об.—48 — вопрос и ответ Варсонофия. Нач: «Аще взыдеть страстенъ помыслъ на сердце мое...»;

л. 48—52 об. — выписки из патерика об о. Силуане, о. Памве;

л. 52 об.—56 — выписка из жития преп. Пахомия. Нач.: «Помолися иногда великыи отець нашь Пахомие Богови...»;

л. 56 об.—64 — выписки из Ефрема Сирина, патерика, Дионисия Ареопагита;

л. 64—72 — беседы о. Зосимы о ярости. Нач.: «Повѣда намъ ученикъ отца Зосимы, нѣкогда рече...»;

л. 72—77 об. — «Въспоминание полезно». Нач.: «Отца Макария Алексадрьскаго ученикь повѣда намъ сице, яко нѣкогда, рече, ходящимъ нам в пустыни съ отцемъ...»;

л. 77 об.—82 об. — поучение о. Илариона. Нач.: «Не милуи тѣла своего, брате, слабость ти приносяща...»;

л. 82 об.—84 об. — «Слово полезно велми о иночьском житии». Нач.: «Услышите, братие, колико почтенъ бысть иночьскыи чинъ...»;

л. 84 об.—86 — выписки из патерика (высказывания о. Петра);

л. 86—93 об. — «От учительствъ святаго отца Аммониа». Нач.: «Четыри вещи суть, и аще едино от нихъ имать человѣкъ, ни покаатися можеть...»;

л. 93 об.—115 — повесть из патерика. Нач.: «Съ старцемъ великымъ живяше братъ лѣнивъ...»;

л. 115 об. — пустой;

л. 116—118 — «Притча святаго Варлама о печали житиистии и суетнѣм богатьствѣ и о милостыни». Нач.: «Человѣкъ нѣкто имѣ три другы..»;

л. 118—129 об. — «Словеса избранна святых отець». Нач.: «Рече Духъ Святыи Нифонту: Нифонте, внимаи себе...»;

л. 129 об.—137 об. — «Слово Кузмы». Нач.: «Повѣдаша намъ и се, яко бѣ нѣкыи отець великъ именем Козма...»;

л. 137 об.—138 об. — повесть о Макарии Египетском. Нач.: «Повѣдаху старци о отци Макарии велицѣмъ, яко нѣкогда ходящу ему по пустыни...»;

л. 138 об.—142 об. — повесть об о. Евлогии. Нач.: «Повѣдаху намъ ученици отца Евлогия, яко егда посылаше насъ старець...»;

л. 142 об.—144 об. — слово Стефана Фивейского «о бдѣнии всенощных, еже въ святую недѣлю и въ праздникы Господскыя учинены повѣсть зѣло чюдна». Нач.: «Сотвореныя пѣснемъ часовы никакоже не небрези...»;

л. 145—146 — «Нила отца епистолиа епископу Анастасу». Нач.: «Византииски церкви паче же всего мира свѣтилникъИоаннъ...»;

л. 146—154 об. — выписки из патерика об о. Нифонте, изречения о. Нила, вопрос и ответ Анастасия Синайского;

л. 155—163 об. — житие Марка Афинского. Нач.: «Повѣда намъ авва Серапионъ: сущу ми внутрьнии пустыни Египта...»;

л. 164—196 — житие Онуфрия-пустынника. Нач.: «Въ единъ от днии потщание сътворихомъ ити въ внутренюю пустыню...»;

л. 196—202 об. — слово о. Илариона «о отвержении мира сего». Нач.: «Възлюбимъ убо, братие, Благаго Господа, и Сеи Единъ да будет часть наша в живущих на земли...»;

л. 202 об.—204 — «Святаго отца Данила о евнусѣ иже во скитѣ». Нач.: «Евнух нѣкии пребываше внутренѣи пустыни скита...»;

л. 204—214 об. — повесть из патерика. Нач.: «Инокъ нѣкии повѣда намъ, глаголя, яко шедшю ми иногда къ святому Феодориту патриарху...»;

л. 214 об.—218 — выписки из Иоанна Златоуста, Василия Великого, вопрос к св. Григорию и ответ, выписка из Иоанна Златоуста «о подвизи»;

л. 218—223 об. — выписки из Исаака Сирина. Нач.: «Яко егда наситиши утробу, не дръзаи пытати Божиа книгы...»; «Яко подобаеть имѣти кротокъ языкъ...»; «Яко клевещаи к тебѣ на друга своего...»; «Научися, верныи человѣче, быти благодатию дѣлатель...» и т. д.;

л. 223 об.—228 — «Слово святаго Антиоха. Ответ святаго Епифаниа». Нач.: «Господь Богъ что дѣля попустилъ еси воевати на человѣкы...»;

л. 228—234 — выписки из св. Феодора, св. Дорофея. Нач.: «Аще еси наставникь братии, попечися со всею легкостию сердца...»; «Аще врученъ бут (sic!) ти новоначалныи...»; «Блаженъ инокъ, иже всякого бесчестиа...» и т. д.;

л. 234—238 об. — Василия Великого «наказание мнишескаго жития унымъ чрьницем в кѣлии». Нач.: «Мнишьскаго устава житие — инокъ ума блюдение...»;

л. 238 об.—239 об. — выписки из патерика (изречения о. Макария);

л. 239 об.—241 об. — слово Макария «како подобает быти иноку». Нач.: «Помышляи убо, чадо, по моему нраву...»;

л. 241 об.—245 — «Въпрос, а се что, еже рече Господь: не даите святаго псомь, Григореи рече». Нач.: «Святое есть пѣние, егда поють вѣрнии моляще-ся...»;

л. 245—277 об. — слово Иоанна Златоуста «о праведных и о грѣшных». Нач.: «Якоже злато огнем искушается, тако и святии страстьми...», далее выписки из патерика об о. Павле, несколько повестей (о блуднице Пелагее и др.);

л. 277 об.—278 об. — «Поучение Иоанна Златоустаго». Нач.: «Вѣдомо буди, иже милостыню творить кто, о правды имѣиа, и богоугодно живеть...»;

л. 279—279 об. — «Сирахове». Нач.: «Съблюдися и съхранися от лукаваго, и внимаи зѣло, и сматряи...»;

л. 279 об.—281 — выписки из Максима Исповедника. Нач.: «Другу вѣрну нѣсть цѣны...»; «Всякого убо человѣка от душа любить, на Бога же точию упо-вание възлагати...»; «Убо Христова друзи всѣх убо любятъ приснѣ...»;

л. 281—289 — «Слово Ивана Златоустаго и (sic!) умилении души». Нач.: «Охъ тебе, душа моя, ангела хранителя отгнавше от себѣ...»;

л. 289—291 об. — «Яко недостоит от церкви ити, егда поют всяко божестве-ное пѣние слово от паторика». Нач.: «Сказа нам нѣкто от вѣрных человѣкъ: бысть, рече, мужь вѣренъ житиемъ и добръ...»;

л. 291 об.—294 — «О Евагрии мнисѣ и о Титѣ от патерика печерскаго». Нач.: «Два брата бѣста друга по духу, Евагрии диакон, Титъ же попинъ...»;

л. 294—295 об. — «Слово святаго Ефрѣма, яко не подобает смѣятися и глу-митися». Нач.: «Начало развращение мниховы души — смѣхъ и дръзость...»;

л. 295 об.—300 об. — Нил Синайский «о осмих помыслѣх»;

л. 300 об.—301 об. — «Того же». Нач.: «Сѣдя в келии своеи, събери си умъ, помяни день смерти твоеа...»;

л. 301 об.—305 об. — «Съхожение съ небеси царя Константина къ Паисию». Нач.: «И нѣкогда к нему пришедшу ми, преже взытиа его клѣти дверем иного мужа събесѣдующа слышах...»;

л. 305 об.—309 — «Слово о въскресении друга Божиа Лазаря». Нач.: «Слы-ши, небо, внуши, земли, яко Господь глаголаше: сыны породих и вознесу и...»;

л. 309—310 — выписки из патерика. Нач.: «Имѣаше нѣкыи отець брата ми-рянина...»;

л. 310—311 — «Въпрос. Что есть иже рече Господь: не растите власъ главы вашеа, ни рижете бород ваших...» и ответ;

л. 311 — «Въпрос. Что есть покаание грѣха...» и ответ.

Записи: на л. 311 скорописью: «От старчества сия книга соборник чернеца Аркадиа, дал ея в дом Пречистыя Богородици и чюдотворца Кирила». На л. I экслибрис библиотеки СПбДА, на внутренней стороне внешней крышки экс-либрис Кирилло-Белозерского собрания. На л. 234—237 по нижнему полю ско-рописью киноварью: «Христу Богу нас зовуще въ небесныи свои чертогъ тещем, братье, без лѣности, течению потреба, зелному течению, да не како яже жити добрѣ злѣ гонзнѣмъ». Много скорописной правки и на нумерованных листах тетрадей скорописные отметки «Прав».

5. КБ 29/1106. Сборник аскетический. Середина XVI в.

392 л. 4° (20 × 14). Полуустав нескольких почерков. Заголовки и инициалы киноварные. Переплет — доски в коже с тиснением. Крышки вровень с обре-зом, корешок с валиками. Первоначальные застежки не сохранились. Многие листы выпадают. ***Филиграни:*** 1) Кувшин — а) типа Л и х а ч е в. Вод. зн., № 1885

(1567 г.); б) не просматр.; 2) Змея — типа Лихачев. Вод. зн., № 3093 (1560 г.); 3) Рука — типа Брике, № 11027 (1561 г.) либо Лихачев. Вод. зн., № 1279 (1567 г.); 4) Герб — типа Лихачев. Вод. зн., № 1500 (1522 г.); 5) Орел — типа Брике, № 329 (1570 г.) либо 334 (1565 г.).

Содержание:

л. 2—2 об. — выписки о великих преподобных отцах, сколько у них было иноков в общежитии;

л. 2 об.—3 — «От послании никонскихъ перваго слова от опщежителнѣ чинѣ». Нач.: «Якоже обрѣтаемъ от божественыхъ писании...»;

л. 3—4 — «Сия божественая книга, устав нарицаема, сиречь око церковное, без того бо мняися вѣдѣти, что церковное пѣние, яко въ тмѣ шествуетъ». Нач.: «Якоже въ человѣцѣ око умное сирѣчь добрыи умъ...»;

л. 4—8 — «Поучение святых апостолъ и святых богоносных отець и преподобных общежителных великих отецъ святых о типикохъ извѣсто о еже како хранити со всяким тщанием игумену или еклисиарху, не презирати имъ во уставѣ положеная вся, и еже не пребывати игумену отнюд внѣ монастыря кромѣ великия нужа, и не не радити ему о преданных ему душах». Нач.: «Подобаетъ убо настоящему всяко показати тщание, яко да нечто от сущих во уставѣ семъ...»;

л. 8 — «Предисловие Типику святаго Иоанна Златоустаго». Нач.: «Блаженъ градъ, от благочьстивых цареи царьствуем...»;

л. 8 об. — выписки из патерика. Нач.: «Братие, истинное съвръшеное послушасте къ игумену всем является...»;

л. 9 — «Слово о еже како лѣпо есть быти учителю». Нач.: «Яже о велицѣмъ Златоустѣ глаголеть бо о нем списатель...»;

л. 9 об. — пустой;

л. 10—11 об. — поучение, надписанное именем Василия Великого, «к новоначалнымъ». Нач.: «Достоитъ убо новоначалну брату преже всего имѣти душевную чистоту...»;

л. 11 об.—12 — «Поучение святаго старца къ ученику своему». Нач.: «Первое убо яко да умертвит кто себе своеи воли...»;

л. 12—16 об. — «От словес святых отецъ събранно сие о иже в болѣзнии сущих, како подобает приходити егда стужають помыслы скорби и уныния въ время утѣснения болѣзни, и егда не възмогает тѣло къ свершению по обычаю правила своего и поста и бдѣния и прочая службы, и аще подобает упокоевати тѣло вмалѣ немощи ради, когда и в коих и чимъ утѣшати въ время скорби и уныния стражющему и даати малу ослабу души своеи». Нач.: «Святаго Варсануфия. Нѣкии от старець въпроси великаго Варсануфиа, глаголя: понеже дающу тѣлу...» (выписки из о. Варсонофия, апостольских правил, правил Гангрского Поместного собора, о. Тимофея, о. Дорофея о болезни);

л. 16 об.—20 — выписка из Маргарита. Нач: «Благоже, благоже, о человѣче, Христовъ рабъ, вѣренъ муж...»;

л. 20—25 — выписка из Маргарита. Нач.: «О богатем и о Лазари писаны стихи розны и не сряду выбором»;

л. 25—33 — «О памяти смертнѣи и страшном судѣ, како поучатися о сихъ, да стяжимъ сии помыслы въ сердцих своих». Нач.: «Глаголют же отци, яко в дѣлании нашем зѣло потребно и полезно память смертную имѣти...»;

л. 33—60 — беседы Зосимы о ярости;

л. 60—62 — выписка из патерика;

л. 62 об.—65 — «Слово о иноческом житии зѣло полезно». Нач.: «Услышите, братие моя възлюбленная, колико почтенъ бысть иноческии чинъ...»;

л. 65—65 об. — выписка из св. Варсонофия. Нач: «Еммануилъ толкуется с нами Богъ...»;

л. 65 об.—67 — выписки из патерика;

л. 67—68 — «Слово святаго отца Филимона о молитвѣ». Нач.: «Братъ въпроси отца Филимона, глаголя...»;

л. 68—69 — несколько вопросов и ответов св. Варсонофия;

л. 69—73 — «Слово от Исхода». Нач.: «Егда ведяше Моисеи жыды изъ Египта...» (о устройстве ветхозаветного храма);

л. 73—81 — Филофея Константинопольского «предание къ своему его ученику, иже како внимателнѣ сѣдити в келии с сущими своими послушники». Нач.: «Срамно убо воистинну, о любезне...»;

л. 81—82 — выписки из патерика об о. Виссарионе;

л. 82—84 — слово Василия Великого «о еже внимати себѣ». Нач.: «Внимаи себѣ, трезвителенъ буди...»;

л. 84—86 об. — выписки из патерика об о. Арсении и других святых отцах;

л. 86 об.—96 об. — выписки из патерика (главы о. Макария, изречения Пимена, Исайи, Нила и др.);

л. 96 об.—99 об. — слово Иоанна Дамаскина «О седми дѣлании». Нач.: «И сего ради и преже закона и в законѣ и въ благодати...»;

л. 99 об.—101 об. — выписки о бесстрастии. Нач.: «Странна вещь и преславна есть бестрастие...»;

л. 101 об.—104 — изречение о. Исайи. Нач.: «Азъ триех вещеи боюся, егда хощеши, душа моя, изыти от тѣла...»;

л. 104—105 — «Святых старец въспроси и отвѣти зѣло полезни». Нач.: «Вопрос. Како подобает иноку быти в келие...»;

л. 105—106 об. — «О молитвѣ и о трезвении ума. Како подобает безмлъвнику сѣдѣти в келии». Нач.: «Въпрос. Како подобает безмлъствовати в келии сѣдя иноку...»;

л. 106 об. — изречение о. Исайи. Нач.: «Рече авва Исаия: от пяти страстеи брань блудная умножается...»;

л. 106 об.—108 об. — «Слово от жития преподобнаго отца нашего Пахомия, како явися ему ангелъ Господень». Нач.: «Тавенисии — мѣсто есть въ Фиваидѣ тако нарицаемо...»;

л. 108 об.—111 — «Правило святыхъ отець втораго Собора и от жития святых и богоносных отець преданная, како подобает мнихом жити и мирскым». Нач.: «Повелѣваем всякому христианину по Святѣи Пасцѣ...»;

л. 11—112 — главы о. Моисея к о. Пимену. Нач.: «Иже аще твориши грѣха дѣля, се ти упование...»;

л. 112—117 — «Иже во святыхь отца нашего Макария Великаго слово наказателно к ползѣ душевнѣи хотящим спастися». Нач.: «Хотяи приступити къ Господу и животу вѣчному сподобитися...»;

л. 117—122 об. — «Слово о съвершеннѣи и истиннѣи молитвѣ». Нач.: «Добро есть постъ, бдѣние и странничество, но сия аще жития суть благо...»;

л. 122 об.—124 об. — статья без заголовка. Нач.: «Аще кто изшед от своих, и отрекся мира сего, и пища мира измѣнься...»;

л. 124 об.—125 об. — «Поучение великаго Макария Египетскаго». Нач.: «Внемлѣм убо, любимици, и мы и да не вѣрѣ единои надѣющеся отступим от Господа...»;

л. 125 об.—126 об. — выписка из Григория Богослова. Нач.: «Овца, не пасете пастыреи, ниже выше своих предѣлъ възноситеся...»;

л. 126 об.—128 — выписка из Петра Дамаскина. Нач.: «Сего ради написаша разсуднии отцы, яко таковая отнюдь длъженъ есть не приимати или образы нѣкия или свѣтъ или огонь...»;

л. 128—134 — послание Нила Сорского Вассиану Патрикееву. Нач.: «Похвално желание подвигнулъ еси, о възлюбленнее...»;

л. 134—139 — послание Нила Сорского Гурию Тушину. Нач.: «Еже усты ко устом бесѣдова твоа святыни ко мнѣ, честнѣишии мои господине отче...»;

л. 139—142 об. — послание Нила Сорского Герману-пустыннику. Нач.: «Писанеице твое, господине мои и отче, еже писалъ еси къ мнѣ, просиши у мене отписати...»;

л. 142 об.—143 об. — «Поучение преподобнаго отца Дорофѣя». Нач.: «Братиа, да якоже постимся чревом, сице постимся и языком, отстоаще от клеветы...»;

л. 143 об.—144 об. — «От Зерцала от Богослова». Нач.: «Вѣдомо же буди, яко таиныя службы и жрътвы бываемыя о съгрѣшивших...»;

л. 144 об.—147 — «Поучение Иоанна Милостиваго душеполезная словеса». Нач.: «Многым же и о памяти смертнѣи и о исхождении души глаголаше присноблаженыи...»;

л. 147—148 — поучение о. Евфимия. Нач.: «Братие, о немже изыдосте, о том и подвизаитеся...»;

л. 148—208 — Устав Нила Сорского;

л. 208—209 об. — выписка из Иоанна Лествичника «о страховании». Нач.: «Аще убо въ общем житии или въ дружинѣ добродѣтел...»;

л. 209 об.—211 — выписка из Исаака Сирина «о страховании, яко имущих Благодѣтеля и Хранителя Бога». Нач.: «Аще когда обрящешися ошелству достоин, имущему легка бремена въ царствии свободы...»;

л. 211—213 — 88-е поучение Исаака Сирина;

л. 213—214 об. — «Папа Инокентии написа епистолию ко Аркадию цару, сице глаголя». Нач.: «Глас крове брата моего въпиет к Богу на тя, царю...»;

л. 214 об.—215 об. — поучение о. Варсонофия. Нач.: «Мѣра убо съвершеныа любве есть еже по любви, яже къ Богу, имат кто любити искреняго своего, яко себе...»;

л. 215 об.—216 об. — «О орыгание правило святых». Нач.: «Отрыданиа ни едина суть...»;

л. 216 об.—219 — поучение преп. Антония Великого «о страховании». Нач.: «Да не мните мя просто глаголюща, но от искуса истинны вѣруите ми, се сказующу...»;

л. 219—221 — слово Палладия мниха «о страшном Судѣ». Нач.: «Егда убо хотяи приити судити Праведнии Судия Господь...»;

л. 221—225 об. — вопрос о. Анастасия Синайского «о хулных помыслех». Нач.: «Таковыи убо помыслъ случается человѣку от презорства...»;

л. 225 об.—226 об. — слово св. Феодора Студита «о ярости». Нач.: «Братие и отцы, мало отидохом от вас и, пакы отшедши, обрѣтохом в вас бесчиние...»;

л. 226 об.—228 об. — «Поучение к вѣрным ангелово, сказано бысть Великым Васильемъ». Нач.: «Ангелъ Господень написует слово от Господа къ мнящимся крестианом...»;

л. 228 об.—229 об. — выписка из Симеона Нового Богослова. Нач.: «Перваго убо внимания в со...ства суть сия, егда кто на молитвѣ предстоя...»;

л. 229 об.—231 — выписка из Симеона Нового Богослова «о священствѣ страшно есть зѣло». Нач.: «Что иже требуетъ человѣкъ священничество имѣти, развѣ едино от триех сих обрѣтает...»;

л. 231—232 — поучение о. Нила «о осмих помыслѣх». Нач.: «Вѣждь, чадо, яко осмь есть помыслъ...»;

л. 232—232 об. — выписка из Ефрема Сирина. Нач.: «Сѣдящу же ти в безмолъвие в келии твоеи, събери си помыслъ и рцы сердцу своему...»;

л. 232 об.—234 об. — выписка из Иоанна Лествичника «о нечювствии». Нач.: «Нечювствие и при тѣлесѣх и при дусѣх...»;

л. 234 об.—238 об. — выписка из Петра Дамаскина «въспоминание к своеи душа сице длъжно есть творити». Нач.: «Сѣсти ко востоку, якоже Адам, тогда и поучитися сице...»;

л. 238 об.—241 об. — статья с заголовком «от апостольских правил». Нач.: «Позванием Господа нашего Иисуса Христа въслѣдовати хотящу и входящу к вам в мѣсто сие Божие...»;

л. 241 об.—246 об. — выписки из Иоанна Златоуста, патерика, Пахомия Великого, Феодора Студита, Симеона Нового Богослова, Василия Великого;

л. 246 об.—248 об. — «Генадиа патриарха Царяграда слово о чтущих книги». Нач.: «Человѣче, что требуеши многых книг...»;

л. 248 об.—250 — «Слово Иоаннна Златоустаго, яко подобает от сущаго грѣхы всякому человѣку, та же и отець ваш отпустит вам грѣхы ваши». Нач.: «Како ти Спасъ нашь Иисус Христос учит нас въ святъм Евангелии...»;

л. 250—252 — поучение Иоанна Златоуста «о глаголющих яко нѣсть муки сьгрѣшающимъ». Нач.: «Кацѣх мук не суть достоинии глаголющии, яко нѣции невѣгласи вѣщаша...»;

л. 252—254 об. — слово Евагрия «о умилении души». Нач.: «Рече старец, горе души, сьгрѣшающи по святѣм крещении...»;

л. 254 об.—256 об. — выписка из Ипполита епископа Римского. Нач.: «Раздрѣшение неизреченнаго откровениа Иоанна Богословца, сказающи о скончании...»;

л. 256 об.—258 — «Правило святых отець •р̄•, •з̄•и •е̄• на обидящаа святыа церкви». Нач.: «Великаго нашего града съ святыми архиепископы и епископы...»;

л. 258—259 — выписка из Григория Синаита. Нач.: «Съкращеннѣиши суть к вышнему царствию малою лѣствицею добродѣтели...»;

л. 259—259 об. — «Слово да не обидят силнии менших». Нач.: «Анастасии царь впаде въ евтихиеву ересь...»;

л. 259 об.—260 — «Слово вдовицах и сиротах, да не обидят их цари и князи и власти». Нач.: «Всякоя вдовы и сироты не обидите, да не разгнѣвается на вы Господь...»;

л. 260—261 — «Слово на немилостивыа цари и князи и неправдую (sic!) судят». Нач.: «Слышите, цари и князи, разумѣите, дръжащии власти, величающеся...»;

л. 261—261 об. — «Слово о судиях и властителех, емлющих мзду и неправду судящих». Нач.: «Слышите, судья земли всеи, сице глаголеть Господь...»;

л. 261 об.—263 — слово, надписанное именем Василия Великого, «о судьях и властителех». Нач.: «Святыи великии царь Константин рече власть дръжащим...»;

л. 263—264 об. — несколько вопросов и ответов о покаянии и др.;

л. 264 об.—266 — выписка из Ефрема Сирина. Нач.: «Братие, да будет ваша бесѣда о едином праведном судѣ и отвѣтѣ нашем...»;

л. 266—266 об. — выписка из Нила-постника. Нач.: «И убо священыи Нил абие глаголеть: воистинну страшно есть смертное таинство...»;

л. 266 об.—267 — выписка из Иоанна Златоуста. Нач.: «Тако же и Златоуст рече пакы: не вѣсте ли, како в конечнѣм дни съобращают душю сьгрѣшениа...»;

л. 267 об. — пустой;

л. 268—293 — «Главы наказателны къ възлюбленному сыну, имиже, глаголют, яко Василиа царя гречьскаго къ сыну его и царю Льву имящее краегранесие се: Василие о Христѣ, царь греком, Лву возлюбленному сыну и съцарствующему главы о добродѣтелнѣмъ наказании»;

л. 293—341 — «Блаженнаго Афонасиа Александрьскаго къ Антиоху князю о многых нужных взысканиих, иже въ священных писаниих недоумѣнных и должных всѣми христианы вѣдомымъ быти» (вопросо-ответы);

л. 341—392 — «Устав новоначалним мнихом». Нач.: «Егда кто от мирских приидет во обитель постригися...» и далее множество рубрик типа «о гордости и о смирении», «о непомнѣнии зла и о осуждении», «о молчянии», «о молитве». «о слезахъ» и т. д.;

л. 392 — пустой.

Записи: на л. 1 полууставом: «Лѣта •ѯзр҃е• месяца сентября •к҃н• день сиа книга, глаголемаа соборникь, даньа бывшаго ярославскаго архимандрита Антониа». Ниже: «Датися точию». На л. 9 об.: «Попа Антониа». На л. 72 об.: «Святѣишаго патриарха Цариград и киръ Филофиловия (sic!) предание». На л. 267 об.: «Книга соборник попа Антониа». На л. 392: «Аще ты не наи будеши муки будешъ в муки вѣчнѣи идѣже грѣшныя мучатся». На внутренней стороне верхней крышки экслибрис Кирилло-Белозерского собрания, скорописью: «Дание ярославскаго архимандрита Антония».

6. Солов. 668/726. Сборник аскетический. Конец XVI в.

277 л. 4° (15 × 20). Полуустав. Заголовки и инициалы киноварные. На л. 4 — вязь. Переплет — доски в коже с тиснением. ***Филигрань:*** литера В на щите — типа Лихачев. Вод. зн., № 1957 (1594 г.).

Содержание:

л. 1—3 — оглавление;

л. 4—5 — слово, надписанное именем Иоанна Златоуста, «како подобает чтения послушати и внимати» с выписками из Ефрема Сирина, Иоанна Лествичника, патерика;

л. 5 об.—14 — «Наказание старческое к новоначалным черньцем»;

л. 14 об.—17 — «По старческому чину прихождение брата к брату в келию»;

л. 17 об.—18 об. — выписка, надписанная именем Кирилла Туровского, «О образѣ иночском сице». Нач.: «Егда израильтяне поидоша сквозѣ Черьмное море...»;

л. 18 об.—19 — выписка из Василия Великого «От слова приидѣте ко мнѣ вси труждающеися». Нач.: «Многы бо азъ страстьми содержаны видѣхъ въ здравии бывша...»;

л. 19—21 — поучение, надписанное именем Василия Великого, «къ черньцемъ». Нач.: «Се же к вамъ, христолюбцы и овчата стада Его...»;

л. 21—23 — поучение, надписанное именем Василия Великого, «Заповѣди мнишескаго жития уным черньцом въ кѣлье». Нач.: «Мнишескаго устава житие — инокъ ума блюдение...»;

л. 23—24 — поучение, надписанное именем Василия Великого, «Завѣт черньцем». Нач.: «Слугамъ Божиимъ быти есть лѣпо непорочным и незазорнымъ...»;

л. 24—25 — выписка из Василия Великого «от слова пятка сырнаго». Нач.: «Аще хощеши крѣпокъ сотворити умъ — утоли плоть постомъ...»;

л. 25—26 — выписка из «Постничества» Василия Великого. Нач.: «Нынѣ же мнози от человѣкъ заповѣди убо Спасовы явѣ не радятъ...»;

л. 26—29 — 9-е поучение Исаака Сирина;

л. 29 об.—32 — 20-е поучение Исаака Сирина;

л. 32 об.—38 об. — выписка из 5-го поучения Исаака Сирина. Нач.: «Движение помысломъ от четырех винъ бываетъ...» и далее выписки из 8-го, 11-го, 55—58-го, 60-го, 88-го, 90-го поучений;

л. 38 об.—39 — выписки из патерика. Нач.: «Како подобает иноку быти в кѣлии...»;

л. 39—48 — выписки из патерика «о смирении и плачи». Нач.: «Отецъ етеръ сѣдяше в луцѣ блаженаго Антониа...»;

л. 48 — выписка из Иоанна Златоуста. Нач.: «Блаженъ град, от благочестивых цареи царствуемъ...»;

л. 48—52 — главы аввы моисея к Пимену. Нач.: «Рече старецъ, яко съгрѣшивыи долженъ есть отлучити себе от любве человѣческыа...»;

л. 52—55 об. — слово Иоанна Златоуста «о молчании и неудержании языка своего». Нач.: «Добро, братие, и зѣло полезно есть воздержати языкъ свои...»;

л. 55 об.—58 — выписки из «Златой цепи», Ефрема Сирина, Симеона Нового Богослова, патерика;

л. 58—58 об. — «Слово душеполезно, еже не глаголати на трапезех»;

л. 58 об.—60 об. — выписки из о. Зосимы, Ефрема Сирина, патерика;

л. 60 об.—61 — слово «еже в бесчестии благодарити Бога»;

л. 61—62 — выписки из апостольских правил, Афанасия Александрийского;

л. 62—63 об. — выписка из Иоанна Златоуста. Нач.: «Къ ефесеом къ игуменомъ рече...»;

л. 63 об.—64 — Варсонофия «поучение юным». Нач.: «Юность же должна есть себе съхраняти въ всякомъ...»;

л. 64—65 — выписки из Феодора Эдесского «о злопомнѣнии», из патерика;

л. 65—65 об. — выписка из жития Антония Великого. Нач.: «Рече великыи Антоние, приимѣте сие, братие, на безбоязненое слово...»;

л. 66—66 об. — выписка из Иоанна Дамаскина «О диаволе»;

л. 66 об.—68 — 16 глав из церковных правил св. апостола Павла; выписки из правил св. Козьмы Пресвитера;

л. 68—69 об. — стих «Святая Софиа премудрость Божиа» с толкованием;

л. 69 об.—70 — выписки из Скитского патерика;

л. 70—93 об. — «Наказание святаго Илариона великаго къ отрекшимся мира Христа ради». Нач.: «Къ старѣишему ми брату и Христову рабу убогыи азъ...»;

л. 93 об.—96 об. — слово Илариона *«о пустынном житии»*. Нач.: «Потщимся, братие, паче всего безмолъвы Богови работати...»;

л. 96 об.—98 об. — выписки из патерика, из правил VI Собора, Ефрема Сирина, Иоанна Златоуста, Зосимы;

л. 99—105 об. — Иоанна Златоуста «Слово утѣшно в субботу мясопустную о умерших». Нач.: «Вѣсть многажды слово утѣшати болѣзнь и вѣсть утѣха...»;

л. 105 об.—112 — Анастасия Синайского «в субботу сырную похвала о отшедших отцех». Нач.: «Что се днесь, възлюблении, съ тщанием купно же и достоино собрахомся...»;

л. 112—116 об. — поучение Ефрема Сирина. Нач.: «Азъ, Ефремъ, грѣшныи и неразумныи присно слабыи и унылыи...»;

л. 116 об.—117 об. — выписка из Иоанна Златоуста. Нач.: «Человѣче, вся въсприялъ еси от Бога...»;

л. 117 об.—122 — Григория Синаита «Слово о покаянии». Нач.: «Покаися, душе моя грѣшная, доколѣ ся скверниши...»;

л. 122—125 об. — Иоанна Златоуста «о въздръжании и о упивающихся и о богатых слово в недѣлю •г̃•ю святаго поста». Нач.: «Братие, мнози хотять, яже многажды глаголах, нынѣ же се възглаголю о вразѣх креста Христова...»;

л. 125 об.—130 — «О причащении тѣла и кровѣ Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, како подобает причащатися Божественых Таин». Нач.: «И яко страшно и зѣло бѣдно еже недостоинѣ причащатися...» с выписками из Евфимия Великого, Исидора Пелусиота, Иоанна Златоуста, патерика;

л. 130—132 — выписки из Феодора Студита «еже уклонятися въ время нахожения ратных», из Пролога на 11 декабря о Данииле Столпнике, из Иоанна Лествичника;

л. 132—134 об. — «Посланиа от божественнаго Писаниа звание въ свое обѣщание» — пять образцов монашеских писем;

л. 134 об.—147 — выписки из Синайского патерика, Исаака Сирина о молитве, о рукоделии, из патерика, Иоанна Лествичника;

л. 147—150 — «Сказание о Феофилѣ патриарсе Александрьстем и о смерти его, и какова коньчина бывает уповающим на тлѣнное богатьство, и како Кирилъ Философ проклят Иоанна Златоустаго, и книги его сожже, и паки Пречиста смири их по смерти Иоанна Златоустаго». Нач.: «Феофилъ убо, яко сказуют божественная исправлениа, патриархъ бѣ в велицеи Александрии...»;

л. 150—150 об. — «Богослова к Филагрию отвѣтно». Нач.: «Филагрию вопрошавшу о здравии богослова отвѣща...»;

л. 150 об.—151 об. — «Никона •л̃ѳ•• слово еже не судити». Нач.: «Глаголаху о нѣкоемъ старцѣ, яко сѣдяше въ Египтѣ въ единои кѣлии...»;

л. 151 об.—157 об. — «Сия правила черническому чину, повѣсть святаго отца Исаия». Нач.: «Отецъ Исаия повѣда намъ, глаголя, яко сѣдящу ми нѣкогда близ святаго Макария...»;

л. 157 об.—159 об. — повесть из патерика. Нач.: «Прииде нѣкыи мирянинъ постригшися въ общежитии...»;

л. 159 об.—163 — повесть об о. Евстафии. Нач.: «Повѣда намъ отецъ Еустафии, глаголя, яко бѣх в мирѣ, николи же ядяхъ преже солнечнаго захожениа...»;

л. 163—163 об. — повесть из патерика. Нач.: «Повѣдаше намъ нѣкии отецъ глаголя...»;

л. 163 об.—164 — повесть из патерика. Нач.: «Рече авва Пиминъ...»;

л. 164—166 — повесть из патерика. Нач.: «Видѣхомъ же отца Паладиа добродѣтелнаго и просвѣщенаго...»;

л. 166—167 — повесть из патерика. Нач.: «Прииде нѣкогда нѣкыи братъ к старцу...»;

л. 167—172 об. — «Видѣние Козмы». Нач.: «Повѣдаша намъ и се, яко бѣ рече нѣкыи отецъ великъ именемъ Козма...»;

л. 172 об.—175 — повесть из патерика «о нѣкоем воинѣ Таксиотъ именемъ в лѣта Ираклиа царя». Нач.: «В катаринстем же градѣ африкиистем бяше воинъ, Таксиотъ именемъ, блудникъ зѣло...»;

л. 175 об.—179 — повесть об о. Макарии. Нач.: «Отца Макария александрьского ученикъ повѣда намъ сице, яко нѣкогда, рече, ходящим намъ в пустыни...»;

л. 179—180 — выписка из патерика. Нач.: «Повѣдаху старцы о отцы Макарии Велицем, яко нѣкогда ходящу ему...»;

л. 180—182 — повесть из патерика. Нач.: «Бѣ нѣкто юноша в римъстѣи области...»;

л. 182—185 об. — повесть об о. Филимоне. Нач.: «Старецъ нѣкыи в пустыни, многыми лѣты бывъ, моляшеся Богу...»;

л. 185 об.—186 об. — «О том еже не осуждати священников». Нач.: «Слышахомъ от боголюбецъ, яко бѣ нѣкии мужь вѣренъ, именемъ Иванъ...»;

л. 186 об.—187 — выписка из Скитского патерика. Нач.: «О первых и средних и послѣдних мнисех пророчение...»;

л. 187—187 об. — повесть «о лицѣмѣрнем мнисѣ». Нач.: «Повѣдаше намъ Афонасие презвитеръ повѣсть страшну зѣло...»;

л. 187 об.—189 — слово «яко зѣло есть полезно о умерших творити милостыню и священныя службы велику им ползу творитъ». Нач.: «Повѣдаше великыи старецъ вещь страшну...»;

л. 189—190 об. — слово «о прерѣкающемся и сопротивляющемся Божию закону и Писанием». Нач.: «Пишет великии Никонъ в послании ко ученику своему Герасиму...»;

л. 190 об.—191 — слово «о еже колико главизнь изгоняют инокъ от обители». Нач.: «Первое убо, аще есть игумен еретикъ...»;

л. 191—191 об. — слово «о постѣ и воздержании и доволствѣ». Нач.: «Вопроси авва Иосиф отца Пимина...»;

л. 191 об.—192 — слово «о устава Студитова о первои недѣли Великаго Поста»;

л. 192—192 об. — слово «о еже не осуждати». Нач.: «При старцѣ нѣкоем близъ живяше брать лѣнивъ мало...»;

л. 192 об.—193 об. — выписки из Дорофея. Нач.: «Ино бо есть еже клеветати, и ино еже осуждати...»;

л. 193 об.—194 об. — выписки из патерика;

л. 194 об.—197 — выписки из Исаака Сирина «о бдѣниихъ»;

л. 197—198 — выписка из Максима Исповедника «о молитвѣ и о пѣнии»;

л. 198 — слово «о блудных страстех и како удалятися юнныхъ»;

л. 198—203 — выписки из Василия Великого, патерика, Стефана Фивейского, из правил;

л. 203—206 об. — поучение Иоанна Златоуста «презвитеромъ». Нач.: «О презвитери, помыслите, которыи санъ прияли есте от Бога...»;

л. 206 об.—208 — статья «о священствѣ», выписки из патерика, соборных правил;

л. 208—208 об. — «Послание Григория Богослова к Великому Василию. Уставъ монастырскои». Нач.: «Юность шатающуся и от своего обѣта отходити хотящих тщащуся...»;

л. 208 об.—243 об. — выписки из патерика об о. Лонгине, Елисее, Феодорите, Сысое, Антонии;

л. 243 об.—244 — выписка из жития св. Феодора Освященного. Нач.: «Близ Птоломаидь, иже в Вифаиде, идѣже блаженыи Феодор монастырь создасъ...»;

л. 244—244 об. — выписка из Иоанна Златоуста «от слова еже о предатели Июде». Нач.: «Да не убо отчаеши себе, къ блудницѣ зря, ниже надѣися себе, къ Июдѣ блюдя...»;

л. 244 об.—246 — «О сновох и суетных откровениих и бѣсовскых знамениих»;

л. 246—248 — Максима Грека «слово на общую прелесть мечтаемых во снѣ сониих и ворожениих». Нач.: «Въскую, о злѣишии губителныи душам человѣческым враже...»;

л. 248—259 — выписки из Иоанна Лествичника, Максима Грека «какыя рѣч реклъ бы убо к Содѣтелю всѣхъ...»;

л. 259—260 об. — Максима Грека «Послание к нѣкоему князю, просившему от него, с чего пошло не ясти скоромнаго в понедѣлникъ»;

л. 260 об.—261 — Максима Грека «Сказание противо глаголющих Христа во священьство ставили»;

л. 261—262 об. — «Строки Сивиллы-пророчицы о втором преславномъ пришествии Спаса Христа и о Страшнѣмъ Судѣ»;

л. 262 об.—269 — Максима Грека «о струфокамилѣ и о хранении ума», затем выписки из Максима Грека. Нач.: «Повѣсть нѣкую стьрашную начиная писанию предати...»;

л. 269—272 об. — «От еллинскаго лѣтописца сказание Фуртуната, римскаго граннографа, о Адамѣ». Нач.: «Богъ създа Адама от земли...»;

л. 272 об.—274 об. — «От лѣтописца Никифора патриарха Царяграда вькратце» — выписки о Соборах;

л. 274 об.—275 — «Начало великыи князем рускым».

Записи: на л. 4—5 по нижнему полю полууставом: «Книга о старчестве митрополита Исидора Соловецкая».

Приложение 2. **Таблицы 1 и 2.**

Полные названия произведений св. отцов см. в тексте статьи на с. 187—188. Знак «+» означает, что данный текст присутствует в сборнике. Строчная буква «в.» означает «выписки».

Таблица 1

	Тексты/рукописи	Сборники произведений одного автора и своды в собрании ТСЛ																	
		156	167	168	169	170	171	180	181	183	184	185	175	49	154	186	164	165	174
I	Иоанн Лествичник	+	+	+	+	+	+			+	+	+							
	Дорофей		+	+	+	+	+	+	+			+	+		+		+	+	
	Симеон Новый Богослов		+в.						+	+	+	+		+	+			+в.	
	Григорий Синаит	+						+		+				+		+			
	Исаак Сирин						+				+в.	+					+в.		+
	Петр Дамаскин										+	+							
	Василий Великий			+		+		+	+		+								
	Максим Исповедник													+					
	Никита Стифат									+				+					
II	Филофей	+																	
	Иларион		+		+							+	+		+				+
	Зосима о ярости		+		+				+			+							
	Исихий									+									
	Аммоний								+			+						+	
	Фалласий																		
	Феодор Эдесский					+													
	Диадох Фотийский																		
	Анастасий		+										+			+			
	Максим Исповедник												+						
III	Афанасий Великий				+							+						+	
	Герман патриарх		+									+		+					
	Нил к инокам													+					
	Нил о 8 помыслах		+				+												
	Стефан Фивейский	+					+												
	Моисей к Пимину								+										
	Марк о гордящихся													+				+	
	Нил о молитве		+																

Таблица 2

Тексты/рукописи		Аскетические сборники ТСЛ						
		744	753	763	766	767	13	756
I	Иоанн Лествичник			+в.		+в.		
	Дорофей							
	Симеон Новый Богослов	+в.		+в.		+в.	+в.	
	Григорий Синаит		+	+		+	+в.	+
	Исаак Сирин						+в.	
	Петр Дамаскин							
	Василий Великий		+		+в.	+в.		
	Максим Исповедник							+
	Никита Стифат							+
II	Филофей							+
	Иларион		+	+	+	+		
	Зосима о ярости		+	+				
	Исихий		+					+
	Аммоний			+	+	+		
	Фалласий		+					
	Феодор Эдесский							
	Диадох Фотийский		+					+
	Анастасий					+		+
	Максим Исповедник							+
III	Афанасий Великий				+		+	
	Герман патриарх							
	Нил к инокам			+				
	Нил о 8 помыслах			+				
	Стефан Фивейский							
	Моисей к Пимину			+				
	Марк о гордящихся							+
	Нил о молитве							+

В. А. РОМОДАНОВСКАЯ

Заметки о переводе «латинских» книг Геннадиевской библии 1499 г.: библейский текст и энциклопедические глоссы*

Памяти
Ольги Петровны Лихачевой

При составлении в Новгороде в 1490-х гг по распоряжению архиепископа Геннадия первого полного русского библейского кодекса (наиболее ранний сохранившийся полный список, известный как Геннадиевская библия, — ГИМ, Синод , № 915, 1499 г) в качестве образца была принята латинская Вульгата, с которой были сверены существовавшие ранее славянские переводы библейских книг, а недостающие переведены К последним относятся 1—2 Паралипоменон, 1—3 Ездры, Неемии, Товита, Иудифи, Премудрости Соломоновой, 1—2 Маккавейские книги, молитва Манассии, а также отдельные главы книг пророков Иеремии и Иезекииля и книги Есфирь Одновременно с библейскими книгами были переведены и соответствующие предисловия блаж Иеронима, а также комментарии к отдельным понятиям [1]

* Работа выполнена при поддержке Российского гуманитарного научного фонда (грант № 00-04-00157а) и Фонда Александра фон Гумбольдта

[1] Литература, посвященная Геннадиевской библии, чрезвычайно обширна, назову лишь основные работы Горский А В , Невоструев К И Описание славянских рукописей Московской синодальной библиотеки Отд 1 Священное писание М , 1855 С 1—164, Соболевский А И Переводная литература Московской Руси XIV—XVII вв СПб , 1903 С 183—185, 254—259, Евсеев И Е Геннадиевская Библия 1499 года М , 1914, Freidhof G Vergleichende sprachliche Studien zur Gennadius-Bibel (1499) und Ostroger Bibel (1580/81) Die Bucher Paralipomenon, Esra, Tobias, Judith, Sapientia und Makkabaer Frankfurt am Main, 1972, Foster P M The Church Slavonic Translation of Maccabees in the Gennadij Bibel (1499) / Dissertation of Doctor of Philosophy Columbia, 1995, Платонова И В Перевод в риторическом типе культуры Переводческая техника в Геннадиевской библии 1499 г Дисс канд филол наук М , 1997, Thomson F J The Slavonic Translation of the Old Testament // Interpretation of the Bible Ljubljana, 1998 P 655—665, 771—774, 788—789, 859—865, 867, Ромодановская В А 1) Геннадиевская библия 1499 г в русской рукописной традиции XV—XVII вв (латинские источники) Дисс канд филол наук СПб , 1999 Т 1—2, 2) О целях создания Геннадиевской библии как первого полного русского библейского кодекса // Книжные центры Древней Руси Севернорусские монастыри СПб , 2001 С 278—305 также см указанную в этих работах литературу О комментирующих глоссах на полях Геннадиевской библии см Горский А В , Невоструев К И Описание славянских рукописей С 47—48 и др , Соболевский А И Переводная литература С 255, Евсеев И Е Геннадиевская библия С 6—7, Wimmer E Zu den katholischen Quellen der Gennadij-Bibel // Forschung und Lehre Abschiedsschrift zu Joh Schropfers Emiritierung und Festgruß zu seinem 65 Geburtstag Hamburg, 1975 S 447—456, Копреева Т Н Западные источники в работе новгородских книжников конца XV—начала XVI в // Федоровские чтения 1979 М , 1982 С 138—152, Ковтун Л С Языкознание у восточных славян в XI—XV вв //

© В А Ромодановская, 2004

В соответствии с Вульгатой был выработан порядок библейских книг русского кодекса, а сами книги разбиты на главы, эту систему русская библейская традиция сохранила и по сегодняшний день Однако выполненные в новгородском литературном кружке библейские переводы резко отличались от устоявшихся в славянской традиции переводов с греческого — и, как в силу своих языковых особенностей, так и вследствие истории своего возникновения,[2] стали особым объектом изучения

За двухсотлетнюю историю исследования «латинских» книг Геннадиевской библии в отечественной филологической науке утвердилась традиция говорить об этих переводах как о «буквальных»,[3] изобилующих латинизмами и кальками,[4] «уступающих в достоинстве переводам с греческого»[5] или «плохо отредактированных» [6] Как наиболее показательные примеры приводились, наряду с многочисленными латинскими вкраплениями в текст, калькированные формы латинских депонентных глаголов, в частности *вниденъ есмь* (ingressus sum), *вниdоша суть* (ingressi sunt), *насыщахомся есмы* (saturati sumus) [7]

Действительно, при сопоставлении с Вульгатой переведенных в Геннадиевском литературном кружке библейских текстов их «подстрочный» характер очевиден Однако, как представляется, нет оснований говорить однозначно о «латинских» книгах Геннадиевской библии как недостаточных с точки зрения перевода Приведу в качестве иллюстрации параллельный текст самой краткой части Геннадиевской библии, необходимо, вслед за Вульгатой, включаемой как в русские рукописные библейские кодексы, так и в отдельные списки «латинских» книг Это «Молитва Манассии, царя Иудейского», занимающая во всех

История лингвистических учений Позднее средневековье СПб , 1991 С 189—195, Платонова И В Перевод С 85—87, наиболее полная публикация энциклопедических глосс представлена в работе Ромодановская В А Об источниках и характере энциклопедических глосс Геннадиевской библии (1499 г) // ТОДРЛ СПб , 2001 Т 52 С 138—167

[2] Напомню, что в переводах книг Вульгаты в Геннадиевском кружке кроме известных переводчиков Дмитрия Герасимова и Власа участвовал также доминиканец Вениамин, автор «Слова кратка противу тех, иже в вещи священныя соборные церкви вступаются» (см о нем Соболевский А И Переводная литература С 254—259, Седельников А Д К изучению «Слова кратка» и деятельности доминиканца Вениамина // ИОРЯС 1925 Л , 1926 Т 30 С 205—225, Лурье Я С 1) *Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV—начала XVI в* М , Л , 1960 С 225—229, 244—246, 266—283 и др , 2) Вениамин // Словарь книжников Вып 2, ч 1 С 133—135) Запись об участии Вениамина в переводе библейских книг, в частности 1—2 Мак , сохранила рукопись РНБ, Погод , № 84, второй половины XVI в — сборник переведенных в Геннадиевском кружке книг Вульгаты, об этой рукописи см отдельно Ундольский В М Описание славянских рукописей Московской патриаршей (ныне Синодальной) библиотеки Разделы I—III Священное Писание, Толкователи его и Каноническое право М , 1891 (написано в 1847 г) С 5, Горский А В , Невоструев К И Описание славянских рукописей С 127—128 Лурье Я С К вопросу о «латинстве» Геннадиевского литературного кружка // Исследования и материалы по древнерусской литературе М , 1961 С 68—77 Привлечение к работе над переводом доминиканского монаха породило непрекращающиеся споры о конфессиональной направленности Геннадиевского предприятия

[3] Новицкий О О первоначальном переводе Священного писания на славянский язык Киев, 1837 С 26 О Новицкому был неизвестен список 1499 г , и он работал с более поздней рукописью, известной как Иоакимовская библия 1558 г , выполненная по заказу Ивана Грозного (ГИМ, Синод , № 21)

[4] Буслаев Ф И Палеографические и филологические материалы для истории письмен славянских Библия Рукопись 1499 г // Материалы по истории письмен М , 1855 С 44—56

[5] Горский А В , Невоструев К И *Описание славянских рукописей* С VII, 48 и др

[6] Соболевский А И Переводная литература С 255—258

[7] См Там же С 255

известных списках полных русских кодексов,[8] как и в Вульгате, место между 2 Пар. и 1 Езд.

«Молитва Манассии» ни разу не упоминалась в исследованях, посвященных Геннадиевской библии. Очевидно, свою роль в этом сыграло то, что этот текст был выпущен в детальном описании Геннадиевской библии А. В. Горского и К. И. Невоструева.[9] Между тем я придерживаюсь мнения, что именно этот текст, при абсолютном соблюдении буквалистских принципов перевода библейских книг, явился своеобразной вершиной переводческой деятельности библеистов Геннадиевского кружка.

Текст публикуется по основному списку Геннадиевской библии — ГИМ, Синод., № 915, л. 281—281об. Ввиду небольшого объема текста и условий параллельной публикации номера листов в тексте я не указываю; граница между лицевой стороной листа и оборотом обозначена знаком //. Вставка на полях пропущенного слова обозначена квадратными скобками ([моа]). Орфография рукописи сохраняется, надстрочные знаки опущены. Расхождения славянского и латинского текстов подчеркнуты. Латинский текст приведен по критическому изданию: Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem. Stuttgart, 1983. P. 1909.

Начинаетт млт҃ва манасiина цр҃а iюдина егда плѣненъ держаше сѧ въ вавилонѣ
Incipit oratio Manassae regis Iuda cum captus teneretur in Babylone

Гн҃и бж҃е всемогущiи ѡц҃ы наших авраамовъ исаакѡв iакѡвль и сѣмени
Domine Deus omnipotens patrum nostrorum, Abraham, Isaac, Iacob et semini

их праведнаго иже створилъ еси н҃бо и землю съ всею красотою
eorum iusto, qui fecisti caelum et terram cum omni ornatu

их иже знаменавыи море словом повелѣнiа твоего иже запрѣтивыи бе//здну
eorum, qui signasti mare verbo praecepti tui, qui conclusisti abyssum

и знаменовавыи страшны и славны имене твои егоже вса ужасают сѧ
et signasti terribili et laudabili nomini tuo, quod omnes pavent

и трепещут ѿ лица силы твоеѧ и нестерпима ѧрость на грѣшникы
et tremunt a vultu virtutis tuae. Et insustentabilis ira super peccatores

запрѣщенiа твоего неизмѣрна бо и неислѣдованна мл҃ть ѡбѣщанiа
comminationis tuae, inmensa vero et investigabilis misericordia promissionis

твоего ѧко ты еси г҃ь вышнiи на всею землею долготерпеливъ
tuae, quoniam tu es Dominus altissimus super omnem terram, longanimis

и много мл҃рдъ кающь сѧ ѡ злоба чл҃чьскы ты ж г҃и
et multum misericors et paenitens super malitias hominum. Tu autem Domine,

по блг҃ти твоеи ѡбѣщалъ еси покаѧние въ ѡставленiе грѣховъ
secundum bonitatem tuam promisisti paenitentiam remissionis peccatorum.

и ты бе҃ праведны не положилъ еси покаѧнiа праведнымъ авраамy
Et tu Deus iustorum, non posuisti paenitentiam iustis Abraham,

исааку iакѡву тѣм иже тебѣ не съгрѣшиша ѧко съгрѣшихъ паче
Isaac et Iacob, his qui tibi non peccaverunt. Quoniam peccavi super

[8] В частности, этот текст присутствует в рукописях полных библейских кодексов БАН, 33.10.4 (конца XV в.), ГИМ, Синод., № 915 (1499 г.), Синод., № 21 (1558 г.), Синод., № 30 (60-е гг. XVI в.) и Увар., № 652 (50—60-е гг. XVI в.), а также в сборниках ветхозаветных текстов, содержащих переводы «латинских» книг: РГБ, Волок., № 9 (конца XV в.) и РНБ, Погод., № 84 (60-е гг. XVI в.).

[9] См.: Горский А. В., Невоструев К. И. Описание славянских рукописей... С. 43.

числа	пѣска	морскаго	умножишас	безаконıа	моа	преклоненъ	есмь	
numerum	harenae	maris,	multiplicatae sunt	iniquitates	meae	Incurvatus	sum	
мнѡгыми	узы	желѣзными	и	нѣ	въздыханıа	мнѣ	иже	прогнѣвах	ꙗрость
multo	vinculo	ferri	et	non est	respiratio	mihi,	quia	excitavi	iracundiam
твою	и	лукаво	прел	тобою	сътворихъ	ставлающи	поношенıа	и	умножащи
tuam	et	malum	coram	te	feci,	statuens	abominationes	et	multiplicans
ѡступленıа	и	нн̄ѣ	покланаю	колѣни	срдца	моего	просащи	ѡ	тебе
offensiones	Et	nunc	flecto	genua	cordis	mei,	precans	ad	te
блг̄ти	г̄и	съгрѣши	г̄и	съгрѣшихъ	и	безаконıа	[моа]	позна	
bonitatem,	Domine	Peccavi	Domine,	peccavi	et	iniquitatem	meam	agnosco	
прошу	молащи	та	г̄и	ѡпусти	ми	ѡпоусти	ми	не	вкупѣ	погуби	мене
Peto	rogans	te	Domine	remitte	mihi,	remitte	mihi,	ne	simul	perdas	me
съ	безаконıи	моими	ниже	въ	вѣкы	съблюдеши	лукавая	мнѣ	иже
cum	iniquitatibus	meis	neque	in	aeternum	reserves	mala	mihi,	quia
недостоина	спсеши	ма	по	велицѣи	мл̄ти	твоеи	и	въсхвалю	та
indignum	salvabis	me	secundum	magnam	misericordiam	tuam	Et	laudabo	te
всегда	вса	дн̄и	живота	моего	ꙗко	тебе	хвалат	вса	силы	нбныа
semper	omnibus	diebus	vitae	meae	quoniam	te	laudat	omnis	virtus	caelorum
и	тебѣ	е̄	слава	въ	вѣкы	вѣкѡмъ	аминь			
et	tibi	est	gloria	in	saecula	saeculorum	Amen			
Скончает	млт̄ва	манасıа	цара	ıюдина						
Explicit	oratio	Manasse	regis	Iuda						

Задачу переводчиков облегчили небольшой объем текста и его риторическая организация, а также принятие в качестве образца перевода «Молитвы Манассии», использовавшегося во время службы и входившего в часословы и следованные Псалтири [10]

Для сравнения приведу служебный текст «Молитвы Манассии» из русского списка следованной Псалтири XV в РНБ, Q п I 10 (л 125 об —127) Поскольку в мои задачи не входит исследование служебного текста и он приводится лишь для сравнения с четьим, я передаю его гражданским шрифтом в упрощенной орфографии в соответствии с правилами ТОДРЛ (сохраняется только ѣ) Знаки препинания расставлены в соответствии с современной нормой, титла раскрыты, *выносные буквы внесены в строку Киноварные буквы отмечены жирным шрифтом*

л 125 об

Молитва царя Манасиа

Господи Вседержителю, Боже отець наших, Аврамову, Исакови, Ияковль и сѣмен их праведна-
1 126 го, створивы небо и землю со всею лѣпотою их, сопный // море словом повелѣния Твоего, затворивый бездну, запечатлѣную страшным и славным именем Твоим, егоже боятся и трепещуть от лица славы Твоея, яко непостоянна веле лѣпота славы Твоея, и нестерпим гнѣв, еже на грѣшники, прещения Твоего Бесчисленииа же и неислѣдована милость обѣщания Твоего Ты бо еси Господь вышний, милосерд, долъгътерпелив и многомилостив и каяся о злобах человѣских [sic] Ты, Господи, по

[10] По устному замечанию М А Моминой, служебные тексты не использовались в качестве четьих и наоборот Четий перевод «Молитвы Манассии» для Геннадиевской библии при существовании и большом распространении списков служебного перевода служит наглядной тому иллюстрацией

множеству благости Твоея обеща покаяния и оставление согрѣшившим Тобѣ, и множеством // щедрот Твоих нарече покаяния Твоего грешником во спасение. Ты бо, Господи Боже праведных, нѣси положил покаяние праведным Твоим Авраму, Исаку, Иякову, не согрѣшившим Тобѣ, но положил еси покаяние мнѣ грѣшному, зане согрѣших ти паче числа пѣска морьскаго: умножишася безакония моя, нѣсмь достоин возрѣти и видѣти высоту небесную от множества неправды моих. Связан есмь множеством узами желѣзными, яко не возвѣстим главы моея, нѣсть ми воскликновения: зане прогнѣвах ярость Твою и лукавое // пред Тобою створих и не створих воля Твоя и не схраних повелѣния Твоя. И нынѣ, покланяя колѣни сердца моего, моляю Те от Тобѣ благодать. Согрѣших, Господи, согрѣших и безакония моя аз знаю, но прошю и молюся Тебѣ: отради ми, Господи, отради ми, и не поги [sic] мене се [sic] безаконии моими, ниже в вѣки враждевав соблюдеши зол моих, ниже осудиши мя преисподних земли. Зане Ты еси, Боже, Бог кающихся, на мне явиши всю благость Твою. Яко недостойнаго суща, спасеши мя по мнозѣй милости Твоей, восхвалю тя воину во вся дни живота моего, яко Тебѣ хвалять вся силы небесныя и Твоя есть слава. Ами [sic]

л. 126 об.

л. 127

Текст Геннадиевской библии предельно следует латинскому оригиналу; отмечено лишь три незначительных расхождения: дважды пропущен латинский союз et ‘и’ и один раз латинский *Gen.* был заменен предложной конструкцией ‘в + *Acc.*’ (paentiam remissionis peccatorum — покаѧніе въ ѡставленіе грѣховъ). Но между тем этот хорошо выдержанный стилистически перевод является характерным с точки зрения принципов работы новгородских переводчиков библейских текстов.

Буквальный характер переводов библейских книг и предисловий к ним блаж. Иеронима, выполненных в литературном кружке новгородского архиепископа Геннадия на исходе XV столетия, резко контрастирует с маргинальными комментариями к отдельным понятиям соответствующих книг, также переведенными с латыни в Геннадиевском литературном кружке.[11]

Как пример приведу два достаточно крупных текста из числа комментариев, наиболее точно следующих латинскому оригиналу:[12]

к Иуд. 10:19:

id est in cathedra supra quam appensum erat conopeum ad magnificentiam sedis et decorem. est autem conopeum cortina inferius rotunda et tendens superius in acutum: iotem dicitur conopeum a cono in quam superius terminatus secundum alius verbum dicitur a conopo egypti oppido in quam primo fuit inventum

конопеѡ иже е̄ сѣдалище на которо^{м} вешано бы̄ конопеу^{м} на величьствѣ пр̄тла и кр^{а}соты. е̄ же конопеумъ запо^{м} въ испо^{дн} кругло а сверху тягне^{т} ся остр^{о} того ра^{дн} рече^{т} ся конопеу^{м} ѡ коно ѡ чемъ выше гл̄алъ по ины^{м} бо ре^{ч}т ся ѡ конопо егупе^{т}ск^{а} горо^{д}ка в которо^{м} перво бы̄ обрѣте^{н}

к Прем. 17:18:

Echo indeclinabile ultima acuta dicitur vox et sonus aeris in cavernis vel in silva resonans vel in criptis vel in vallibus. Secundum fabulas puella quedam fuit sagax que Junonem longo sermone tenebat donec fugerent nymphe id est puelle cum quibus Jupiter in montibus concubebat et sic post esse femininum

ехо послѣ^{д}нее слово продолжено речет ся гласъ или шумъ аера в пещерѣ или в лѣсѣ или в долу а по басне^{м} ехо отроковица нѣкаа бы̄ преумна юже юнона долга словеса въздержаше донде^{ж} нимфе бежаша с которыми юпитеръ в гора^{х} полежаше и тако може быти жен’ско име

[11] Источниками комментариев являются прежде всего толкования на латинский текст Библии католического богослова Николая де Лиры (ок. 1270—1340), неоднократно изданные в Западной Европе в течение XV столетия в качестве маргинальных комментариев Вульгаты, а также «Mammotrectus super Bibliam» францисканского монаха Иоганна Мархесина (краткое пособие для изучающих Библию, составленное около 1300 г.) и «Толковый латинский словарь» («Vocabularius breviloquus») известного немецкого гуманиста Иоганна Рейхлина. О латинских источниках комментариев к библейским текстам см.: Wimmer E. Zu den katholischen Quellen...; Копреева Т. Н. Западные источники...; Платонова И. В. Перевод... С. 85—87; Ромодановская В. А. Об источниках и характере...

[12] Здесь и далее тексты глосс приводятся по публикации: Ромодановская В. А. Об источниках и характере...

В приведенных отрывках подчеркнуты расхождения между латинским оригиналом и переводом. Коротко прокомментирую их. При переводе комментария к Иуд. 10:19 статье был придан несколько более энциклопедический вид, т. е. если в латинском оригинале повторяется грамматическая форма комментируемого фрагмента (in cathedra — грамматически соответствует фрагменту Иуд. 10:19 sedentem in conopeo), то при переводе на месте латинского *Abl.* появляется *Nom.* — и соответственно комментарий приобретает несколько более отвлеченный, «назывной» характер. Этому же способствует и повтор комментируемого слова (конопеѡ). При переводе «ad magnificentiam» допущена неточность: этот оборот переведен «на величьствѣ», хотя латинский оригинал подразумевает не пространственное определение, но — цель: 'ради великолепия'. Грамматические отступления от оригинала содержит перевод фрагмента «tendens superius in acutum»: причастие tendens переведено финитной формой глагола (тягне^{т} ся), а существительному in acutum ('в острие') соответствует наречие остр^{о}. Очевидно, латинское verbum было ошибочно прочитано как vero — и этим может быть объяснен перевод слова как 'бо'.

При переводе комментария к Прем. 17:18 отмечены следующие отклонения от латинского оригинала. Во-первых, переводчиком был выпущен грамматический комментарий к слову echo: indeclinabile 'несклоняемое'; как правило, грамматические комментарии тщательно сохранялись. Соединительный союз et был переведен разделительным 'или'. Далее, при переводе выпущен фрагмент resonans vel in criptis, однако вставлен дополнительный, по сравнению с оригиналом, соединительный союз 'а', а также введено уточнение 'exo'. При переводе допущена также перестановка слов во фрагменте fugerent nymphe ('нимфе бежаша'), а уточнение id est puelle выпущено.

Подчеркну еще раз, что приведенные маргинальные комментарии являются одними из наиболее точных примеров переводов латинских толкований на библейский текст. Значительно более вольный, чем у собственно библейского текста, характер перевода позволил исключить в комменатриях грамматические и лексические кальки, столь частые в «латинских» книгах Геннадиевской библии, в результате чего сами комментарии порой воспринимались как авторская работа переводчика. В частности, в «Описании...» А. В. Горского и К. И. Невоструева было высказано сразу два предположения относительно происхождения маргинальных комментариев Геннадиевской библии: либо что комментарии восходят к латинским толкованиям на библейский текст, либо что они имеют славянское происхождение и в первоначальном своем варианте были гораздо большего объема, чем представленные в списке Синод., № 915.[13] И. Е. Евсеев, определивший «объяснительные статьи» Геннадиевской библии как переведенные в принципе с латыни, посчитал их «имеющими мало отношения» к собственно библейскому тексту и предположил в качестве их источника один из рукописных хорватских «цитатников».[14] Последующие исследования позволили определить конкретные латинские источники библейских комментариев[15] — и тем самым встает вопрос о соседстве в одном библейском кодексе двух типов переведенных с латыни текстов: «каноническом», т. е. собственно библейском тек-

---

[13] См.: Горский А. В., Невоструев К. И. Описание славянских рукописей... С. 51—52 и др.

[14] Евсеев И. Е. Геннадиевская библия... С. 6—7.

[15] См.: Wimmer E. Zu den katholischen Quellen... S. 447—456; Копреева Т. Н. Западные источники... С. 138—152; Платонова И. В. Перевод... С. 85—87; Ромодановская В. А. Об источниках и характере... С. 138—167.

сте и приравненных к нему предисловиях блаж. Иеронима, и «маргинальном», под которым я имею в виду энциклопедические комментарии.

Языковые особенности перевода «латинских» книг Геннадиевской библии подробнейшим образом описаны в фундаментальной монографии Г. Фрайдхофа.[16] Опираясь на эту работу и публикацию энциклопедических глосс,[17] мне хотелось бы в предлагаемых «Заметках», ни в коей мере не претендуя на полноту описания, отметить наиболее интересные моменты в работе переводчика/переводчиков Геннадиевского кружка над переводом библейского текста и комментариев к нему и сопоставить принципы перевода текстов разного типа.

Особенности системы склонения существительных

В отношении грамматики перевода энциклопедических глосс наибольший материал, естественно, дают комментарии, переведенные с латыни с минимальными изменениями и дополнениями переводчика. Рассмотрим несколько моментов.

Г. Фрайдхофом как наиболее характерная для текстов Геннадиевской библии была отмечена русская форма *Gen. sg.* земли,[18] однако наряду с нею встречается и старославянская форма землѧ (например, 1 Мак. 7:6: ѿ землѧ нашеѧ). В маргинальных текстах в *Gen. sg.* нашла отражение только старославянская форма: посредѣ всеѧ землѧ (in medio omnis terre — Прибавление к 2 Мак. 15:40).

Как и в Геннадиевской библии, в маргиналиях в *Gen. pl.* для существительных муж. рода с основой на -о/-u характерно окончание -овъ,[19] например: жидовъ (комментарий к Предисловию к 1 Пар.), греков (к Неем. 5:15), (от) врагов (к 2 Мак. 5:6) и т. д. При образовании *Gen. pl.* для муж. рода с мягкой основой в маргиналиях, так же как и в библейских книгах, возможно варьирование окончаний -евъ/-еи:[20] пѣшеходцевъ (комментарий к Иер. 46:3), (у) евреи (к Неем. 5:15). Однако Г. Фрайдхофом было выпущено исключение, характерное как для текстов Геннадиевской библии, так и для маргиналий. Лишь слово отьць имеет в *Gen. pl.* ставшую к XV в. книжной форму отьць.

Сербохорватских форм *Gen. pl.* жен. рода, встречающихся в библейских книгах (типа въсходы гора^{x} — Иуд. 4:6),[21] в маргиналиях нет; для комментариев характерны лишь общеславянские формы с флексией -ъ, типа (ѿ) мукъ (комментарий к Иуд. 10:5).[22]

Форма двойственного числа зафиксирована в комментариях лишь один раз. Как и в библейских текстах,[23] употребление Dualis связано с присутствием числительного ‘двое’, определившего выбор грамматического числа существительного. Комментарий к Неем. 5:15: драгме вѣшающи двое (drachmas appendes duas). Однако окончание -е (вместо правильного -ѣ) явным образом указывает на русское происхождение этой формы.

---

[16] Freidhof G. Vergleichende sprachliche Studien...

[17] См.: Ромодановская В. А. Об источниках и характере...

[18] Freidhof G. Vergleichende sprachliche Studien... S. 96.

[19] Ibid. S. 84.

[20] Ibid. S. 88.

[21] Ibid. S. 94.

[22] Этот перевод, однако, в свою очередь ошибочен: латинский текст (de farina) предполагает *Gen. sg.*

[23] Freidhof G. Vergleichende sprachliche Studien... S. 98—99.

О временно́й системе глаголов

Для маргинальных комментариев, как и для библейских текстов,[24] употребление имперфекта характерно в тех случаях, когда именно имперфект присутствует в латинском оригинале. Например, комментарий к 2 Мак. 14:4: utebant — въздержаху; к Прем. 17:18: tenebat — въздержаше; concubebat — полежаше; к 2 Пар. 31:2: habitabant — обитаху; custodiebant — стрежаху. Временно́е соответствие славянского имперфекта латинскому соблюдалось также и в тех случаях, когда при переводе, к примеру, множественное число заменялось единственным, и наоборот. Например, в комментарии к 2 Мак. 4:14: projaciebant 'бросали' — меташе; к Иез. 45:12: fiebat — чинаху. В текстах энциклопедических глосс обнаружено лишь одно отступление от этого правила, которое может быть расценено как недочет в работе переводчика. В комментарии к 2 Мак. 5:6 фрагмент «quod totus populus exibat ei obviam et cum leticia eum introducebat in civitatem» ('когда весь народ выходил ему навстречу и с веселием его вводил в город') переведен следующим образом: «вси люди изиду ему противу и съ веселиемь е въводаху въ граⷣ». Перевод слова populus как 'люди' обусловил замену единственного числа множественным, что и было соблюдено при переводе глаголов exibat и introducebat, однако перевод глаголов не обошелся без «сбоя»: при закономерном с точки зрения латинского текста переводе introducebat имперфектом 'въводаху' имперфект exibat был передан формой настоящего времени в значении будущего — 'изиду'.

Соответствие славянского имперфекта латинскому перфекту, характерное для библейских текстов, в маргиналиях отмечено лишь один раз, в комментарии к 2 Мак. 4:9: docerentur — учаху сѧ.

Формы аориста в маргиналиях, как и в библейском тексте,[25] соответствуют только латинскому перфекту, например, глосса к 2 Мак. 4:34: construerunt — създаша; к Прем. 17:18: fugerent — бежаша, причем, поскольку в маргиналиях не зафиксировано форм депонентных глаглов, это соотношение обнаруживается даже более четко.

Определенного принципа в употреблении имперфекта или аориста не было выработано лишь для глагола 'быти' (esse). Так, латинский имперфект erat может быть переведен и асигматическим (например, в комментарии к 2 Мак. 5:6: erat — бѣ), и сигматическим (комментарий к Иуд. 10:19: (appensum) erat — (вешано) бы̑) аористом. Однако далее в том же комментарии к Иуд. 10:19 сигматический аорист соответствует латинскому перфекту: fuit (inventum) — бы̑ (обрѣте). Возможно, это расхождение в употреблении аориста связано не с небрежной работой переводчика в данном случае, а с пренебрежением к грамматическому значению глагола 'быти', очевидно, связанным с утратой его самостоятельного семантического значения и восприятием лишь как связки. Во всяком случае, этим могут быть объяснены и другие несоответствия грамматических форм именно этого глагола, как, к примеру, в комментариях к Иер. 4:29: sunt (loca) — е̑ (мѣста); к Иер. 50:39: sunt — е̑; к Прем. 15:9: est — су, а также перевод в комментарии к Предисловию к Иуд. est как ре̑т сѧ. Глагол est — 'есть' можно назвать самым частотным в текстах комментариев к Геннадиевской библии — в силу вводного оборота латинских толкований quod est или id est. Очевидна устойчивость перевода этих сочетаний: иже е̑ или то е̑, однако в коммен-

[24] Ibid. S. 107—108.
[25] См.: Ibid. S. 108—110.

тарии к Есф. 12:4 переводчик все же пренебрегает принятой формулировкой, переводя id est как су[1].

Перфект в комментариях употребляется исключительно без связки, использована лишь форма *l*-причастия, причем перфект может соответствовать как латинскому перфекту (Прибавление к 2 Мак. 15:40: fecit — створилъ), так и латинскому причастию, употребленному без связки (комментарий к Иуд. 10:19: terminatus — гл҃алъ).

Ввиду отсутствия в переведенных комментариях депонентных глаголов невозможно говорить о формах плюсквамперфекта, в библейских текстах зачастую соотносимых именно с депонентными глаголами.[26] Нет в маргиналиях и избыточных форм типа 'внидоша соуть' (ingressi sunt) или 'насыщахѡмсѧ есмы' (saturati sumus), употребление которых также обусловлено исключительно депонентными глаголами латинского оригинала.[27] Пассивные формы латинских глаголов закономерно переведены сочетанием глагол + сѧ; например, в комментарии к Иуд. 10:19: dicitur — ре҃ч҃т сѧ, к Иуд. 1:12: vocatur — зове҃т сѧ, к 2 Мак. 4:9: docerentur — учаху сѧ, и др. Из этого правила выявлено лишь одно *исключение: комментарий к Предисловию к Иуд. «Codex dicitur hoc codex libri* quoddam in quod continentur diversi libri partiales» переведен как «Кодекс иже е҃ книга в котори стоѧ҃т розные книгы» (при ожидаемом 'находятся'), однако это исключение связано с выбором славянского глагола, у которого возвратной формы нет.

В отношении причастий не выявлено каких-либо отличий от употребления их в библейских текстах, за двумя исключениями, когда латинское причастие в комментариях переводится личной формой глагола. Первый пример — комментарий к Иуд. 10:19: conopeum... tendens superius in acutum — конопеумъ... сверху тягне҃т ся остр°, второй — к 2 Мак. 5:6: honor qui dabatus alicui propter hostem in fugam confusum—честь и҃ѧ҆ дашес҃ нѣкому ра҃ врага в бѣгъ ѡбращена. Для обоих случаев характерно наличие местоимения сѧ и соблюдение временно́го соотношения с латинским оригиналом (в первом случае — презенс, во втором — имперфект). В библейских текстах случаев подобных переводов причастий личными формами глагола не зафиксировано.

Специфика синтаксиса

В условиях *подстрочного* перевода, принципы которого соблюдались при переводе библейского текста неукоснительно и которых придерживался переводчик в ряде случаев и при переводе маргинальных комментариев, оригиналом диктовалась и специфика синтаксиса — особенно часто это проявлялось в тех случаях, когда латинские синтаксические кальки не вступали в противоречие со славянскими языковыми законами.

На этом фоне особенно важными предстают описанные Г. Фрайдхофом отклонения от латинского текста, одновременно являющиеся ненормативными (или — редко употребительными) в славянских языках. Особенно ощутимо это в случаях употребления дательного падежа на месте латинского родительного

---

[26] См.: Ibid. S. 113—114.

[27] Ibid. S. 109—110. Присутствие в библейском тексте подобных «избыточных» форм, при адекватной передаче основной глагольной формы (аориста), сохраненной и в Острожской библии, создает впечатление, что наличие глагола-связки связано не с плохим знанием переводчиком латинской или славянской грамматики, а со стремлением максимально приблизить перевод к оригиналу, с опасением утерять хоть минимальную долю латинского текста.

притяжательного.[28] Так, приведенные Г. Фрайдхофом примеры имеют следующие латинские соответствия: 2 Пар. 17:9: книгоу законоу гн҃ю — librum legis Domini; 4 Езд. 16:18: начало болѣзнеᴹ и мнозѣˣ стенаніи — initium gemitus et copiosi suspirantium; 1 Мак. 9:54: дѣла пророкомъ — opera prophetarum; 3 Езд. 5:68: началници селѡᴹ — praepositos pagorum; 2 Пар. 32:29: стада ѡвець и скотоᴹ — greges ovium et armentorum; 1 Мак. 3:59: злаѧ людіи нашихъ и ст҃ымъ — mala gentis nostrae et sanctorum; 2 Мак. 5:8: ѡч҃ьства и гражанѡᴹ врагъ — patriae et civium hostis. За исключением первых двух случаев, все ситуации сходны, а именно в переводе в дательном падеже стоит существительное во множественном числе, а в оригинале — *Gen. pl.*, оканчивающийся на -um. Насколько правомерно будет предположение, что употребление *Dativ'a* в переводе обусловлено именно этим латинским окончанием? С учетом того, что, как было отмечено Г. Фрайдхофом,[29] флексия -m повлияла не только на окончания, но и на изменение числа глагола (случаи типа faciam — сътворим), мне думается, и эта гипотеза имеет право на существование. Объяснить употребление *Dativ'a* в первых двух примерах сложнее; возможно, это связано с особенностями оригинала, использованного при переводе.[30]

Г. Фрайдхоф приводит большое число примеров использования славянского беспредложного *Dat.* и *Acc.* для обозначения направления движения; поводом для этой формы послужил также латинский оригинал, в котором в данных случаях *Acc.* употребляется без предлога. Таковы, например, следующие фрагменты. 1 Мак. 10:68: ѡбратисѧ антіѡхіи — reversus est Antiochiam; 1 Мак. 11:60: пріиде аскалону — venit Ascaloneum; 1 Мак. 11:61: иде ѿтоудоу газоу — abiit inde Gazam; 1Мак. 12:3: внидошѧ дворъ — intraverunt curiam.[31] Однако необходимо заметить, что употребление подобных беспредложных конструкций, продиктованное латинским оригиналом, не было единственно возможным для переводчика. В частности, рядом с приведенными фрагментами, в той же 1 Мак., присутствуют чтения, вполне согласующиеся со славянскими языковыми нормами. 1 Мак. 8:17: и посла ихъ в римъ — et misit eos Romam; 1 Мак. 8:19: и идошѧ въ римъ... и вънидошѧ въ дворъ — et abierunt Romam... et introierunt curiam; 1 Мак. 12:25: да внидуть въ страну его — ut ingrederentur regionem eius; 1 Мак. 14:2: вниде димитріи въ предѣлы своѧ — intravit Demetrius confines suos. Очевидно, соседство двух принципов перевода сходных конструкций вызвано колебанием переводчика между стремлением сблизить текст с латинским оригиналом и славянской языковой нормой, которая, судя по частоте славянских конструкций, была не просто хорошо знакома ему, но близка. Интересно отметить, что во фрагментах, не следующих буквально за латинским текстом, не отмечено, в частности, и «избыточных» глагольных форм; ср. приведенный уже пример из 1 Мак. 12:25, где депонентный глагол ingrederentur переводится формой настоящего времени в значении будущего, мн. ч. — 'внидуть'.

Несколько иная ситуация с подобными конструкциями, включающими латинские вкрапления; как правило, эти конструкции в большей степени следуют латинскому оригиналу — и в большинстве случаев их можно назвать абсолютными кальками. Возможно, это связано именно с наличием вкрапления, выде-

---

[28] Freidhof G. Vergleichende sprachliche Studien... S. 127.

[29] Ibid. S. 104.

[30] В инкунабулах флексии обычно сокращались и обозначались специальными значками. Окончание -s/-us обычно обозначалось знаком ' (в наших случаях — соответственно, legi', gemit'), а окончания -m и -n — тильдой над предшествующей гласной (civiĩ). При определенных дефектах оригинала чтение ' как ~ представляется неудивительным.

[31] Freidhof G. Vergleichende sprachliche Studien... S. 128—130.

ляющегося на славянском языковом фоне и недостаточно или полностью не воспринятого славянским языком. В частности, один из подобных примеров приведен и Г. Фрайдхофом, это фрагмент Иуд. 15:7: възошли соу^{т} кастра — ingressi sunt castra.[32] Латинское слово castra, включенное в перевод ('кастра'), будучи лишь *вкраплением*, но не освоенным славянским языком заимствованием, исключает при себе использование предлога (при *заимствовании* ожидалось бы 'възыдошя в кастра'). Возможно, использование вкрапления обусловливает и калькирование формы депонентного глагола ingressi sunt: 'възошли соу^{т}' — при ожидаемой форме либо аориста ('възыдошя'), либо перфекта без связки ('възошли'), характерного для форм 3-го л. pl. в текстах Геннадиевской библии. Кроме того, отмечены такие случаи. 1 Мак. 3:27: събра вои всего цр҃тва своего кастра крѣпкы сѣло — congregavit exercitum universi regni sui castra fortia valde; Иуд. 13:12: проидошѧ кастра — transierunt castra. Однако в случаях, когда в латинском тексте содержится предлог, необходимо он присутствует и в переводе, например: 1 Мак. 5:43: бѣжашѧ къ фану — fugerunt ad fanum; 2 Мак. 4:21: послан же въ егупе^{т} — misso autem in Aegipto; 2 Мак. 5:5: побѣже въ арсе — fugit in arcem;[33] 2 Мак. 8:1: внидошѧ таино въ кастелла — introibant latenter in castella, и др.

В комментариях к библейским книгам отмечен лишь один случай, когда именная форма служит для обозначения направления движения, причем именно в этом случае переводчик, калькируя латинский оригинал, употребляет форму беспредложного *Acc.* Этот пример — в комментарии к Иуд. 1:12: да защити^{т} ся иже е҃ да наскочи^{т} вси страны тѣ — quod defenderet se id est invaderet omnes regiones illas.

В комментариях встречаются и случаи грамматической несогласованности, нередкие в библейских книгах.[34] В библейских текстах, как правило, это связано с изменением числа или рода при переводе одного слова, когда другое, зависимое от него, остается в форме, продиктованной оригиналом. Именно такие ситуации наблюдаются и в маргиналиях. Например, в комментарии к Иуд. 10:3: красоты су^{т}... створен^{а} — ornamenta sunt... facta — в этом случае на окончание причастия, не согласованного с pl. fem. 'красоты', оказало влияние латинское причастие, употребленное, как того требует neut. ornamentum, в pl. neut. Несогласование числа глагола, противоречащее и латинскому тексту, и переводу, обнаруженное в комментарии к Иер. 4:29 (id sunt loca — ардуа е҃ мѣста), возможно, связано с утратой семантики глаголом 'быти' и восприятием его лишь как связки (см. об этом выше).

В библейских текстах есть еще одна особенность в системе согласования, не отмеченная Г. Фрайдхофом. В некоторых случаях славянские прилагательные и причастия, зависящие от латинских вкраплений, согласуются с последними по правилам латинского языка. Поясню это на примерах. 1 Езд. 6:8: что е҃ да ѡ҃ арка цр҃ва — scilicet ut de arca regis; в этом случае прилагательное цр҃ва (полный вариант цр҃ва — именно притяжательное прилагательное «царева», поскольку в сокращении отсутствуют выносные. Подобный перевод притяжательного *Gen.* является нормативным), являющееся переводом латинского regis, согласуется с вкраплением арка, однако при этом выпущено из виду, что латинское arca — *Abl.*, славянский предлог 'от' требует *Gen.*, прилагательное же цр҃ва употреблено в форме *Nom.*, продиктованной формальным окончанием вкрапления -а.

[32] Ibid. S. 130.

[33] Очевидно, в данном случае не была прочитана конечная тильда в латинском тексте (arce҃).

[34] F r e i d h o f G. Vergleichende sprachliche Studien... S. 130—131.

В следующих двух примерах форма Nom. sg. masc. причастия и прилагательного продиктована соответствующей формой латинского оригинала: pardus и dissertus. Иер. 5:6: испокастилъ ихъ пардосъ (*глосса:* рысь) бдѧщъ — vastavit eos pardus vigilans; Прем. 7:22: хитрыи дисерту[c] — subtilis dissertus. Первый пример этой пары тем более показателен, что к вкраплению пардосъ в тексте есть глосса рысь. И наконец, случай в 2 Мак. 6:7 представляет пример недостаточной освоенности заимствования, в результате чего прилагательное стоит не в форме муж. рода, как того требует существительное бакусъ, а, в соответствии с латинским оригиналом, в жен. роде: егда бакусъ сѣ̈ненаѧ празноваху сѧ — cum Liberi sacra celebrarentur. Этот пример тем более интересен, что в принципе передачи римских имен мифологических персонажей греческими были характерны для переводчиков Геннадиевского кружка,[35] однако очевидно, что происходило это не вследствие знакомства собственно с греческой мифологией, но через латинское посредство, что подтверждает латинская форма окончания -us.

Небезынтересно отметить, что не удалось выявить ни одного примера, где были бы не согласованы с существительными, будь то латинские вкрапления или славянские формы, притяжательные местоимения; употребление местоимений было строго подчинено организации славянского текста.

К рассмотренному типу несогласований примыкают и кальки с латыни, внешне не противоречащие славянской норме, как, например, в 2 Езд. 7:6: иже писана суть въ книгѣ мѡусеѡвѣ — quae scripta sunt in libro Moysi. Для славянского языка в подобных оборотах характерно употребление единственного числа, да и в данном примере местоимение 'иже' — в единственном числе; форма множественного числа с причастием среднего рода возникла под влиянием латинского оригинала.

В текстах комментариев каких-либо случаев несогласования не выявлено.

Лексические особенности

В лексическом составе «латинских» книг Геннадиевской библии Г. Фрайдхоф выделил четыре основных слоя: южнославянскую, точнее сербохорватскую, лексику, западнославянский, конкретнее — польский или чешский, лексический слой, собственно русскую лексику и лексику, употребление которой продиктовано латинским текстом; в последней выделяются латинские заимствования и вкрапления и славянские кальки, возникшие под непосредственным влиянием оригинала.[36] Необходимо, кроме того, уточнить, что все эти слои выделяются на фоне лексики церковнославянского языка, составляющей, естественно, основной массив переведенных текстов.

---

[35] Наиболее яркие примеры содержатся в переводе трактата Гийома Дюрана «Rationale divinorum officiorum», выполненного по повелению архиепископа Геннадия в 1495 г.; приведу лишь один краткий фрагмент: «Планиты на небеси... учиняются по сему стиху: Солнце, Афро, Ерми, Луна, Кронос, Зевес и Ариес, или сице: Кронос, Зевс, Ариес, Солнце со Афро, Ерми со Луна» (= Planete in celo... ordinantur secundum hunc versum. Sol Venera Mercurius et Luna Saturnus Iupiter et Mars. Vel sicut Saturnus Iove Mars Sol cum Veneri Mercure Luna). Цит. по единственному списку — РНБ, Погод., № 1121, 30-х гг. XVII в., л. 20; латинский текст — по изданию: Rationale divinorum officiorum... Guillelmi Minatensis episcopi. Impressum Argentinae, 1486. О переводе трактата Дюрана см.: Бенешевич В. Н. Из истории переводной литературы в Новгороде // ИОРЯС. 1928. Т. 101. № 3. С. 378—380; Романова А. А. Состав и редакции «Предисловия святцам» // Опыты по источниковедению: Древнерусская книжность. Вып. 3. Редактор и текст. СПб., 2000. С. 164—206.

[36] Freidhof G. Vergleichende sprachliche Studien... S. 145—162. См. также: Freidhof G. Problems of Glossality in Newly Translated Parts of the Gennadius and Ostrog Bibles of 1499 and 1580—81 //

Сербохорватское влияние, по мнению Г. Фрайдхофа, в текстах Геннадиевской библии достаточно сильное, однако все же не столь очевидное, как то полагал А. И. Соболевский.[37] Во многих случаях переводчик прибегал к сербохорватской лексике (которая несомненно была ему хорошо знакома) с целью разграничения различных латинских лексем. Так, например, словом 'пріатель' систематически переводилось латинское amicus, в то время как 'дроугъ' употреблялось для передачи лат. socius. Это наблюдение Г. Фрайдхофа подтверждается и нашими исследованиями лексики 1 Мак.,[38] результатом которых стало заключение, что переводчик стремился к определенному «единообразию» при передаче лексического состава латинского оригинала, а именно — к передаче каждой отдельной латинской лексемы лишь одной славянской. При достаточно большой частотности отдельных лексем это соблюдалось, однако в случае перевода редко встречающихся слов происходили «сбои», что и неудивительно при работе с текстом без двуязычного словаря или каких-либо пособий по лексикографии. При переводе глаголов за лексико-семантическую константу принимался чаще всего корень; однако в ряде случаев эту роль брала на себя приставка. Морфемы, окружающие эту «недвижимую основу», могли меняться, в то время как именно в ней сосредоточивался основной смысл слова латинского оригинала.

В сомнительных случаях переводчик прибегал к поморфемному переводу латинских слов, создавая своеобразные лексические кальки. Именно эти случаи Г. Фрайдхоф включил в подгруппу «Die Lehnübersetzungen» — славянские кальки, возникшие под непосредственным воздействием латинского оригинала.[39] Наиболее яркие примеры этого типа перевода таковы: кораблѧти — navigare (3 Езд. 4:23); преѡбіати — praeoccupare (1 Мак. 10:23); подцр҃евичь — subregulus (3 Езд. 6:18); по"градіа — suburbana (2 Пар. 11:14) и др.

Лексический состав комментариев к библейским книгам, в отличие от собственно библейских текстов, более однороден. Латинские вкрапления встречаются в комменариях в основном лишь в качестве *комментируемых* слов, и это употребление вполне естественно и оправданно. Исключение — и это особенно интересно — составляют включаемые в перевод комментариев филологические термины, например, 'иперболе' (Иуд. 2:11: обра^{3} иперболе — hyperbole); 'по латынскы' (Прем. 5:19: по латынскы арка — quam nos dicimus arcam); 'по фрѧскы' (Иер. 17:6: а по фрѧскы генестра — alio nomine vocatur genestra) и др. Из иноязычных слов, включенных в комментарии, следует отметить два давно вошедших в славянский язык грецизма: 'аеръ' (2 Мак. 4:14: на аеръ — in aerem) и 'драгма' (Иез. 45:12: драгмъ — solitos), а также воспринятый с переводом библейских текстов гебраизм 'ефи' (Иез. 45:24: ефи — bati).

Примеров сербохорватской лексики в энциклопедических глоссах не обнаружено, однако дважды зафиксировано употребление богемизма. В комментарии к Иер. 48:33 читаем: винограда торгательноую пѣснь, а глосса к Иер. 51:14

California Slavic Studies. T. 12: Medieval Russian Culture. Berkley; Los Angeles; London, 1984. P. 341—364.

[37] Freidhof G. Vergleichende sprachliche Studien... S. 145—148. Ср.: Соболевский А. И. Переводная литература... С. 207.

[38] Основные результаты их представлены в работе: Ромодановская В. А. Критерий «лексической эквивалентности» при переводе второканонических книг Вульгаты в Геннадиевской библии 1499 г. (на примере 1 Мак.) // Чтения по истории и культуре древней и новой России. Ярославль, 1998. С. 51—53. Более подробное изложение наблюдений, а также латино-славянский и славяно-латинский словари см.: Ромодановская В. А. Геннадиевская библия 1499 г. ... Т. 1. С. 166—181; Т. 2. С. 365—510.

[39] См.: Freidhof G. Vergleichende sprachliche Studien... S. 160—162.

начинается так: селеума ѣ пѣснь винны^{м} торгателе^{м}. И в том и в другом случае в комментариях идет речь о сборе винограда. В словаре И. И Срезневского[40] отмечено несколько значений для слов с корнем търг, однако основной их смысл заключается в разрывании или биении — и они неприложимы к понятиям сбора урожая. Лишь в чешском языке слово trhati имеет значение 'рвать, срывать'.[41] В чешском же языке находим и прилагательное trhatelný 'тот, который может быть сорван'.[42]

Вместе с тем тексты комментариев содержат большой массив русской лексики. Например, празникы (solemnitatibus, 2 Мак. 14:4); празновати (celebrare, 2 Мак. 1:9); топити (Иер. 17:6); пчела (там же); роженіемъ (Иез. 45:17); бака^{и} (1 Пар. 29:2); московки (Иез. 45:12); четвере^{г} цы (там же); строчица (вставка блаж. Иеронима перед Есф. 10:4) и др. В комментарии к 2 Пар. 4:12 мы сталкиваемся со сравнением комментируемых греческих по происхождению слов с *русскими* — как определил их переводчик: «епи гречьскы на руски столосъ гречьскы ру^{с} стлъпъ».

Сравнение буквально переведенных комментариев с латинско-русским словарем к 1 Мак.,[43] а также с переводом других книг Геннадиевской библии приводит к выводу, что переводчик в основном использовал для перевода отдельных лексем те же варианты, что и в библейских книгах. Так, например, слово turris в комментариях переведено как 'стлъпъ', что соответствует большинству употреблений этого слова в 1 Мак. (другой вариант в 1 Мак. — 'стрѣльница', с глоссой «стлъпъ»); facere систематически переводится как 'сътворити' и не расходится с библейскими текстами; regio — 'страна' (при 36 случаях такого перевода в 1Мак. находим лишь один раз 'царьство'); virtus — 'сила' (в 1Мак. встречается 21 раз — против одного случая перевода как 'брань'); finis — 'прѣдѣлъ' (в библейских текстах иногда с глоссой «роубежъ»), и т. д. От этого правила выявлено лишь одно отступление. Если в библейских текстах militia имеет два варианта перевода: 'воиньство' и 'тысѧщьникъ', то в комментариях к 1 Пар. 27:4 и Иер. 46:3 находим 'конни^{к}' и 'конныи', что обусловлено противопоставлением соседствующим словам pedites 'пѣшецъ' и peditum 'пѣшеходцевъ'. Кроме того, небезынтересно отметить, что в комментарии к Иуд. 10:19 встречаем перевод слова oppido как 'горо^{д}ка', в то время как в 1 Пар. 2.23 oppida переводится как 'мѣста' и сопровождается глоссой «горо^{д}кы», а в 2 Пар. 26:6 находим вкрапление 'ѡпида', опять-таки сопровождаемое глоссой «горо^{д}ща».

* * *

При передаче порядка слов в комментариях, в отличие от библейских книг,[44] латинский текст не был возведен в обязательный образец; более того, случаи, подобные приведенному выше подстрочному переводу комментария к Иуд. 1:12, редки чрезвычайно: из 82 рассматриваемых комментариев лишь 11 следуют буквально латинскому оригиналу. Создается впечатление, что переводчик при работе над комментариями к библейским текстам видел свою цель прежде всего в доступности комментариев для славянского читателя — и в этом я усматриваю важнейшее отличие от принципов перевода самого библейского текста, в основу которых был положен буквализм. Даже предельно точные ком-

---

[40] Срезневский Материалы М , 1958 Т 3 Стб 1051

[41] Чешско-русский словарь М , Прага, 1976 Т 2 С 442

[42] См . Slovnik spisovneho jazyka ceskeho Praha, 1971 Т 3 S 864

[43] Ромодановская В А Геннадиевская библия 1499 г Т 2 С 365—440

[44] См Freidhof G Vergleichende sprachliche Studien S 136—137

ментарии (а это всего лишь треть общего массива) содержат как пропуски, так и многочисленные вставки. Например, комментарий к 2 Пар. 9.1: enigma obscura sermonia per similitudines rerum — енигма нарицае'сѧ тма ѡсуженіа по подобію вещеи. Вставка сказуемого 'нарицае' сѧ' явным образом упрощает чтение текста.

В комментариях зачастую не только изменялся порядок слов, но менялись местами целые фрагменты. Например, в комментарии к Предисловию к 1 Езд., содержащем в латинском тексте отсылку к Предисловию к Иис. Нав., в переводе сначала представлен текст комментария к Иис. Нав. В результате общее толкование слова, стоящее в конце комментария в латинском тексте, поставлено в начало; между тем отсылка на комментарий к Иис. Нав., теряющая в данном контексте всякий смысл, сохранена. Ср.: 1 Ezd.: quid sit apocriphum et quot modis dicatur inuenies supra in principio prologi super Iosue; Ios.: et dicitur apocriphus ab apo quod est valde et criphon quod est obscurus quasi valde obscurus — иже ē сумнении ихже истина не вѣдае^{т} апокрифо^{с} апокрифу^{м} ѿ апо и* ē сѣло и крифо^{н} иже ē тма еще на пре^{д}словии иѡсуе обрѣтеши что ē апокрифа.

Избыточным можно назвать и сохранение отсылки в комментарии к Иуд. 10:19 (in quam superius terminatus — ѡ чемъ выше гл҃алъ): иных толкований слова 'коно' в Геннадиевской библии ни «выше», ни где-либо далее нет.

Во многих случаях латинский текст толкований служил не оригиналом, а лишь источником для составления славянских комментариев, в большей или меньшей степени это характерно для 27 текстов энциклопедических глосс.[45] В этих случаях речь должна идти уже не о точности перевода, но — о пересказе латинских толований.

* * *

Общность основных принципов перевода библейских текстов и комментариев к ним в первом русском рукописном библейском кодексе (Геннадиевская библия 1499 г.) позволяет утверждать, что комментарии не просто переводились одновременно с «латинскими» библейскими книгами, но также что перевод комментариев был выполнен тем же переводчиком (или переводчиками), что и основной текст. Наличие пусть немногочисленных богемизмов в текстах энциклопедических глосс доказывает причастность к этой работе одного из, возможно, основных переводчиков Геннадиевского кружка католического монаха славянина Вениамина, прибывшего в Новгород, по всей вероятности, из Эммаусского монастыря близ Праги.[46]

Принципиальное отличие от библейских книг составляет лишь подход к синтаксической организации текстов комментариев. Перевод «латинских» книг Геннадиевской библии, во всех без исключения своих составляющих, должен был, по очевидному замыслу переводчиков и руководителей этого предприятия, максимально следовать своему латинскому оригиналу; это сказывалось иногда даже на подборе лексики по созвучию — в некоторых случаях именно этим я объясняю выбор конкретных слов при переводе.[47] Именно *калькированием* как основным принципом перевода можно объяснить и возникновение «избыточных» глагольных форм, и обилие латинских вкраплений в тексты перево-

---

[45] См Ромодановская В А Об источниках и характере С 154—161

[46] См Freidhof G Vergleichende sprachliche Studien S 13

[47] Например, отнесенные Г Фрайдхофом к русской лексике слова пенѧ (при лат poenam, 2 Мак 4 38, 2 Мак 4 48) или коуны (при лат pecunia, 3 Езд 8 24) См Freidhof G Vergleichende sprachliche Studien S 151, 152

денных книг, и «латинский» порядок слов и калькированные синтаксические конструкции, и неудобочитаемость отдельных фрагментов, обусловленную подбором единичных «эквивалентных» лексем и, как вполне естественное следствие, — пренебрежением полисемией латинского языка.[48] Под воздействием латинского оригинала в ходе перевода были образованы многие композиты — их под принятым углом зрения можно рассматривать как непосредственные кальки.

На этом фоне комментарии к «латинским» книгам выглядят более чем благоприятно и действительно без сопоставления с оригиналом в большинстве случаев производят впечатление славянских непереводных текстов. Это впечатление усиливается тем, что около половины текстов энциклопедических глосс представляет собой не непосредственный точный перевод латинских комментариев, а переделки, переработки оригинала; многие из них написаны «по мотивам» латинского текста — и в строгом смысле не могут быть названы переводом. Однако в случаях достаточно точного перевода комментариев очевидно соблюдение основных переводческих принципов как на уровне грамматики, так и на уровне лексики. Комментарии *не являются библейским текстом*, и потому переводчик мог пренебречь отдельными фактами оригинала, как, например, сохранение глаголов-связок в их первоначальном виде или соблюдение причастных форм. Допустимы были перестановки отдельных слов, а в ряде случаев — целых фрагментов текста; текст дополнялся вводными словами и примечаниями переводчика, а латинский оригинал во многих случаях был сокращен. Можно сказать, что при соблюдении основных принципов перевода для *отдельных* слов (лексика и грамматика) *организация текста* комментариев уже не была подчинена латинскому оригиналу, а производилась по правилам и законам славянского языка.

Буквализм как принцип перевода характерен для библейских текстов разного времени и конфессий.[49] В то же время тексты *толкований* не подчинялись этому правилу, более того, им свойственно было «свободное обращение с отдельными элементами текста, в том числе и с цитатами из Священного писания»,[50] зачастую они представляли собой «сокращенный и выборочный перевод».[51] В этом отношении тексты Геннадиевской библии не составляют исключения. Буквальный перевод библейских книг сопровождается здесь свободным переводом комментариев, и это сочетание двух различных подходов к создаваемому тексту «в составе литературного целого говорит о различии в авторском отношении переводчика к разным частям произведения».[52]

---

[48] О калькировании грамматических конструкций в библейских текстах см. также: Платонова И. В. О переводческой технике в Геннадиевской Библии 1499 г. // Славяноведение. 1997. № 2. С. 60—74.

[49] См., например: Barr J. The Typology of Literalism in ancient biblical translations. Göttingen, 1979.

[50] Алексеев А. А. К истории русской переводческой школы XII в. // ТОДРЛ. Л., 1988. Т. 41. С. 170.

[51] Там же. С. 171.

[52] Там же. С. 189.

М. А. САЛМИНА

К вопросу о времени и обстоятельствах создания «Сказания о Мамаевом побоище»*

Прежде чем перейти к изложению своей точки зрения на время и обстоятельства появления «Сказания о Мамаевом побоище», кратко остановлюсь на ряде существующих к настоящему моменту взглядов исследователей по данному вопросу.

Н. М. Карамзин в «Истории государства Российского», описывая нашествия Мамая на Русь в 1380 г. и обращаясь к Никоновской летописи и Синопсису, включавшим текст «Сказания», назвал памятник «сказочным», «баснословным», содержащим ложные факты, созданными «в исходе XV века».[1]

С. М. Соловьев охарактеризовал «Сказание» как произведение с «большими подробностями, невероятными, подозрительными, явно неверными».[2]

И. Назаров в работе «Сказания о Мамаевом побоище» писал, что произведение является опытом «сближения книжной повести с живыми сказаниями народа», и датировал его второй четвертью XV в.[3]

Мнения о позднем происхождении «Сказания» придерживался и Х. М. Лопарев, предположивший, что «появление <...> основного текста памятника обязано XV веку и именно событию 1480 года, когда сила Золотой Орды была окончательно сломлена» и «какой-то книжник вспомнил о былой победе над татарами и изобразил ее с точки зрения понятий XV—XVI века».[4]

С. К. Шамбинаго в книге «Повести о Мамаевом побоище» отнес время написания «Сказания» к первой четверти XV в.[5] А. А. Шахматов в рецензии на эту книгу С. К. Шамбинаго высказал мнение, что «Сказание» было создано в начале XVI в. «для митрополичьего летописного свода».[6]

---

* В статье использован материал курсовых работ студента исторического факультета СПбГУ В. А. Романова.

[1] Карамзин Н. М. История государства Российского. СПб., 1817. Т. 5. Примеч. 65, 70.

[2] Соловьев С. М. История России с древнейших времен. М., 1857. Т. 4. С. 395—397.

[3] Назаров И. Сказания о Мамаевом побоище // ЖМНП. СПб., 1858. С. 56, 70.

[4] Лопарев Хр. К литературной истории «Сказания о Мамаевом побоище» // Памяти Леонида Николаевича Майкова. СПб., 1902. С. 115.

[5] Шамбинаго С. К. 1) Повести о Мамаевом побоище. СПб., 1906; 2) Литература Московского княжества конца XIV и XV в. Гл. 2, § 2 // История русской литературы. М.; Л., 1946. Т. 2. ч. 1. С. 215.

[6] Шахматов А. А. Отзыв о сочинении С. К. Шамбинаго: «Повести о Мамаевом побоище». СПб., 1906 // СОРЯС. СПб., 1910. Т. 81. С. 177—178, 181, 195, 203—204 (отдельный оттиск).

© М. А. Салмина, 2004

Л. А. Дмитриевым была определена первоначальная редакция «Сказания» («Основная» редакция) и высказана мысль о возникновении «Сказания» в первой четверти XV в.[7]

Л. В. Черепнин определял нижнюю границу датировки «Сказания» временем «после 1382 г.».[8] Ю. К. Бегунов считал, что «Сказание» возникло между 1455 г. и концом XV в. и является литературно-публицистическим произведением, мало соответствующим исторической действительности.[9] По мнению И. Б. Грекова, «Сказание» было создано во второй половине 90-х гг. XIV в., в 1396—1397 гг.[10]

В. С. Мингалев, в отличие от Л. А. Дмитриева, считал первоначальной Летописную редакцию «Сказания». Время создания памятника он определяет 30—40-ми гг. XVI в., когда составлялась Вологодско-Пермская летопись.[11] С XVI в. следует связывать появление «Сказания о Мамаевом побоище» и по мнению М. А. Салминой, предположившей ранее, что «Сказание» могло возникнуть в промежутке между серединой XV в. и началом XVI в.[12]

В. А. Кучкин посчитал, что «Сказание» написано спустя более 100 лет после описываемых событий. В своей статье «Победа на Куликовом поле» он приводит ряд аргументов в поддержку этой точки зрения. Например, в «Сказании» упоминаются князья Андомские, а их удел образовался только в 20-х гг. XV в. Владимирский Успенский собор мог быть назван «вселенской» церковью (как в «Сказании») только после взятия турками Константинополя в 1453 г. и падения значения собора св. Софии. Константиновские (Константино-Еленинские) ворота Московского Кремля, о которых говорится в «Сказании», впервые стали так называться в 1490 г.; а наличие в «Сказании» эпизода — отъезда православных князей от отца-католика может свидетельствовать о том, что произведение могло появиться в начале XVI в.[13]

По мнению Р. Г. Скрынникова, исследовавшего «Сказание», произведение было сложено в Троице-Сергиевом монастыре в первой трети XV в., но свое окончательное литературное оформление оно получило много позже — в конце XV в. «или в еще более позднее время».[14]

---

[7] Дмитриев Л. А. 1) О датировке «Сказания о Мамаевом побоище» // ТОДРЛ. М.; Л., 1954. Т. 10. С. 185—199; 2) К литературной истории «Сказания о Мамаевом побоище» // Повести о Куликовской битве. М., 1959. С. 406—448 (сер. «Лит. памятники»). См. также: Сказания и повести о Куликовской битве. Л., 1982. С. 332—359 (сер. «Лит. памятники»); 3) Куликовская битва 1380 года в литературных памятниках Древней Руси // РЛ. 1980. № 3. С. 21—22; 4) Сказание о Мамаевом побоище // Словарь книжников. Вып. 2, ч. 2. С. 371—384.

[8] См.: Черепнин Л. В. Образование русского централизованного государства в XIV—XV веках: Очерки социально-экономической и политической истории Руси. М., 1960. С. 621.

[9] См.: Бегунов Ю. К. Об исторической основе «Сказания о Мамаевом побоище» // «Слово о полку Игореве» и памятники Куликовского цикла. М.; Л., 1966. С. 477—523.

[10] См.: Греков И. Б. 1) О первоначальном варианте «Сказания о Мамаевом побоище» // Сов. славяноведение. 1970. № 6. С. 27—36; 2) Восточная Европа и упадок Золотой Орды. М., 1975. С. 384—401.

[11] См.: Мингалев В. С. 1) Летописная повесть — источник «Сказания о Мамаевом побоище» // Труды Моск. Гос. историко-архивного ин-та. Т. 24. Вопросы источниковедения истории СССР. М., 1966. Вып. 2. С. 55—72; 2) « Сказание о Мамаевом побоище» и его источники: Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. МГИАИ. М.; Вильнюс, 1971.

[12] Салмина М. А. К вопросу о датировке «Сказания о Мамаевом побоище» // ТОДРЛ. Л., 1974. Т. 29. С. 124.

[13] Кучкин В. А. 1) Победа на Куликовом поле // ВИ. 1980. № 8. С. 3—21; 2) Дмитрий Донской и Сергий Радонежский в канун Куликовской битвы // Церковь, общество и государство в феодальной России. М., 1990. С. 113—114.

[14] Скрынников Р. Г. 1) Куликовская битва: Проблемы изучения // Куликовская битва в истории и культуре нашей Родины. М., 1983. С. 57—62; 2) Где и когда было составлено «Сказание о Мамаевом побоище»? // Исследования по древней и новой литературе. Л., 1987. С. 205—210.

Один из последних исследователей «Сказания» Б. М. Клосс считает, что в основу «Сказания» легла летописная компиляция, включавшая компоненты С1Л, Н4Л и Московского свода 1479 г., которая сложилась в конце XV в. и поэтому «Сказание» ранее конца XV в. возникнуть не могло. Б. М. Клосс считает, что «Сказание» создано в промежуток времени между 1519—1522 гг., а автором его был Митрофан, епископ Коломенский.[15]

Итак, на протяжении 200 лет изучения «Сказания о Мамаевом побоище» высказывались различные точки зрения на время возникновения памятника. И хотя большинство ученых склонно было считать, что «Сказание» было создано в конце XV в. (Н. М. Карамзин, Х. М. Лопарев, Ю. К. Бегунов) или XVI в. (А. А. Шахматов, В. С. Мингалев, М. А. Салмина, В. А. Кучкин, Б. М. Клосс), все его исследователи в сущности ограничивались общими рассуждениями по поводу возникновения памятника.

* * *

Неожиданная находка дала новый поворот в изучении «Сказания» и заставила совершенно иначе взглянуть на памятник. Ею оказалась «Опись» книг Иосифо-Волоколамского монастыря 1545 г., опубликованная в 1911 г. В. Т. Георгиевским, в которой содержалась запись о том, что в библиотеке этого монастыря хранился «Судебник до Момаева побоища в полдесть в тетрати кожа бела».[16] При упоминании в актовых материалах и летописных источниках Древней Руси первой половины XVI в. термина «судебник» мог иметься в виду либо Судебник 1497 г., составленный при Иване III,[17] либо Судебник 1550 г. Ивана IV. Так как указанная «Опись» составлена в 1545 г., то речь в ней может идти лишь о Судебнике 1497 г.

Приведенная запись обращает на себя внимание тем, что в ней упоминается «Момаево побоище», которое, следовательно, должно было произойти в промежуток времени с момента появления Судебника 1497 г. до 1545 г. (года составления «Описи»). Напомним, что битва, произошедшая между русскими и татарскими войсками во главе с Мамаем в 1380 г., в «Летописной повести» о Куликовской битве именуется «Доновским побоищем». «Мамаево побоище» упоминается в «Задонщине» (списках К-Б, Унд. и др.) — памятнике XVI в. (см. об этом ниже, примеч. 75).

---

[15] Клосс Б. М. 1) Об авторе и времени создания «Сказания о Мамаевом побоище» // In memoriam: Сб. памяти Я. С. Лурье. СПб., 1997. С. 253—262; 2) Сказание о Мамаевом побоище // Избранные труды. Т. 2: Очерки по истории русской агиографии XIV—XVI веков. М., 2001. С. 333—348. См. также: Лурье Я. С. Россия древняя и Россия новая. СПб., 1997. С. 144—146.

[16] См.: Опись Иосифова Волоколамского монастыря 1545—7053 года // Георгиевский В. Т. Фрески Ферапонтова монастыря. СПб., 1911. Приложение. С. 18. См. также: Дмитриева Р. П. Описи рукописей Иосифо-Волоколамского монастыря XVI в. // Книжные центры Древней Руси: Иосифо-Волоколамский монастырь как центр книжности. Л., 1991. С. 36. Приводим фрагмент текста «Описи» с интересующей нас записью: «Да написал диакъ в Турове: [1] Шестодневец с Минеею в полдесть, [2] Синодик в полдесть в тетради, в началѣ должное к Богу лѣтное благодарение, [3] книги записныя кто что дал по родителех своих в полдесть тетрати, [4] села и деревни монастырския тут же, тетрат в полдесть, в началѣ благословение Геронтия митрополита, [5] Лѣтописец избран вкратцѣ в тетрати в полдесть, [6] Судебник до Момаева побоища в полдесть в тетрати кожа бела, [7] сборник до Момаева побоища в полдесть в тетрати кожа бела, [8] сборникъ в четверть дести, в началѣ Синаникъ православных». Слова записи «кожа бела» относятся к переплету, который обрамлял «тетрать»: в «Описи» встречаем: «тетрати в коже», «сборник поволочен кожа бела», «Апостол, поволока кожа красна», «Псалтирь, кожа черна».

[17] См.: Судебники XV—XVI веков. М.; Л., 1952. С. 38—40. См. также: Типографская летопись // ПСРЛ. Пг., 1921. Т. 24. С. 213.

Возникает вопрос: что это за «Момаево побоище», упоминаемое в «Описи», о каких событиях могла идти речь в этом документе?

Обращение к летописному материалу в границах между 1497 и 1545 гг. показало, что в это время действительно произошло большое количество стычек и сражений русских и татарских войск. В 1500 г. отмечены столкновения русских с ордынскими татарами; в 1505, 1506, 1521, 1523, 1524, 1530, 1536, 1537, 1538, 1540, 1541 и 1545 гг. — с казанскими татарами; в 1500 и 1501 гг. — с азовскими татарами; в 1507, 1512, 1513, 1517, 1518, 1521, 1522, 1528, 1533, 1535, 1537, 1540, 1541, 1542 и 1545 гг. — с крымскими татарами.[18] Однако никаких фактических совпадений с событиями, описанными в «Сказании о Мамаевом побоище», в летописях не содержится. Только под 1512 г. упоминается река Тихая Сосна, о которой говорится и в «Сказании».

Вместе с тем обращает на себя внимание то, что в памятнике прослеживается явное стремление к постоянному подчеркиванию необходимости служения христианству. Создается впечатление, что основной мыслью, пронизывающей весь текст памятника, является борьба русских за христианскую православную веру. Автор постоянно подчеркивает эту мысль — необходимость служения христианству. Например, великий князь Дмитрий говорит князьям: «Братие князи русские, гнездо есмя князя Владимера Святославича киевъского, ему же откры Господь познати п р а в о с л а в н у ю в е р у <...> и заповеда нам ту же веру святую крепко дръжати и хранити и поборати по ней <...> Аз же, братие, за веру Христову хощу пострадати даже и до смерти»; далее он обращается к воинам: «Отци и братиа моа, Господа ради, подвизайтеся и святых ради церквей и в е р ы ради х р и с т и а н с к ы а...», «...хощу с вами <...> умрети за святую в е р у х р и с т и а н с к у ю!..»; после битвы, скорбя о погибших, произносит: «...положыли есте головы своа за землю Русскую, за в е р у х р и с т и а н ь с к у ю...», «...положыли есте главы своа за святыа церкви и за п р а в о с л а в н о е х р и с т и а н с т в о»; у гробов своих прародителей Дмитрий просит: «Истиннии хранители, русскыа князи, п р а в о с л а в н ы а в е р ы х р и с т и а н с к ы а поборьници, родителие наши <...> помолитеся о нашем унынии <...> и ныне подвизайтеся с нами». Великая княгиня Евдокия молится: «...не дай же, Господи, погыбнути оставъшему х р и с т и а н с т в у...». «Русские богатыри», обращаясь к великому князю, говорят: «...мы же готови есмя в сий день главы своя положыти за тебе, государя, и за святыа церкви и за п р о в о с л а в ъ н о е х р и с т и а н с т в о...». Князья отвечают Дмитрию: «...и мы, государь, днесь готови есмя умрети с тобою и главы своя положыти за святую в е р у х р и с т и а н с к у ю...». Игумен Сергий напутствует Пересвета и Ослябю: «Мир вам, братие моя, крепко постражите, яко добрии въини по вере Христове и по всем п р а в о с л а в н о м х р и с т и а н с т в е...».[19]

Примечателен в «Сказании» следующий момент: на помощь великому князю отправляются князья из Литвы. Двое из них — Андрей Полоцкий и Дмитрий Брянский приходят на Русь, потому что, как объясняет «Сказание», они «отцом своим <...> ненавидимы были, мачехи ради» и захотели помочь «великому князю Дмитрию московскому и всему п р а в о с л а в н о м у х р и с т и а н с т в у». «Отець нашь, — говорят они, — приложылся безбожным» и преследует «п р а в о с л а в н у ю в е р у Х р и с т о в у».[20]

---

[18] Вологодско-Пермская летопись // ПСРЛ. М.; Л., 1959. Т. 26. С. 292, 297—299, 302, 303, 306, 308, 310—312, 314, 315, 317, 318, 324; Типографская летопись // ПСРЛ. Пг., 1921. Т. 24. С. 215—218, 221—224; Львовская летопись // ПСРЛ. СПб., 1914. Т. 20. Вторая половина. С. 369, 372, 375—379, 385, 391—393, 401—406, 417, 430, 431, 435, 436, 440—442, 444, 452, 455—458, 461, 464, 465.

[19] Повести о Куликовской битве. С. 50, 52, 54, 55, 66, 67, 68, 73, 75. См. также: Сказания и повести о Куликовской битве. С. 30—33, 41—43, 47.

[20] Повести о Куликовской битве. С. 59; Сказания и повести о Куликовской битве. С. 36.

Итак, главная мысль «Сказания», как представляется, — это борьба за христианскую православную веру.

Возникает вопрос: так ли важно было подчеркивать в произведении мысль о борьбе за православную веру, если автор имел в виду враждебные русским татарские полчища? Ведь татары, производя набеги на Русь и доходя порой до самой Москвы, практически не ставили своей задачей обращение христиан в мусульманскую веру. Их целью были грабежи, захват ценностей и пленных. Между тем в истории Руси в пределах отрезка времени между 1497 и 1545 гг. был момент, когда борьба за православную веру стояла в центре великокняжеской политики и политики церкви. Например, так было во время, непосредственно следовавшее за появлением Судебника «до Момаева побоища» в конце 90-х гг. XV—начале XVI в. Главным вопросом внешней политики Ивана III в этот период являлись отношения с Литвой. В намерения Ивана III входило тогда воссоединение русских земель, захваченных литовскими князьями в XIV—XV вв.[21] В связи с этим огромное внимание уделялось религиозной стороне дела. Важнейшим условием брака Елены Ивановны, дочери Ивана III, с литовским государем — католиком Александром, состоявшегося в 1494 г., было по желанию Ивана III сохранение Еленой русского православного вероисповедания.[22] Иван III рассчитывал, что сохранение Еленой православия усилит сопротивление православного населения Литвы наступлению католичества. Ведь в конце 90-х гг. католическое духовенство в Литве стремилось осуществить постановление Флорентийского собора о церковной унии.[23] Делались попытки принудить к принятию католической веры и великую княгиню Елену: «...князь великий (т. е. Александр) неволил государыню <...>, великую княгиню Олену, в латынскую проклятую веру...», — так сообщалось в одном из документов, полученных в Москве.[24]

Попытки католических кругов ввести унию для православного населения Литвы привели в конце 90-х гг. XV—начале XVI в. уже к массовому переходу русских князей из Литвы на Русь. В 1499—1500 гг. перешел на московскую службу Семен Бельский. За ним последовали князь Хотетовский, князья Трубецкие и Мосальские.[25] Особенно знаменательным был переход на службу к московскому великому князю в 1500 г. чернигово-северских князей, давних врагов Ивана III: сына Ивана Можайского — Семена Ивановича (Стародубского) и внука Дмитрия Шемяки — Василия Ивановича.[26] Переход именно этих князей из Лит-

---

[21] Алексеев Ю. Г. Государь всея Руси. Новосибирск, 1991. С. 178.

[22] В посланиях к Елене Ивановне и Иван III, и ее мать Софья Фоминична неоднократно напоминали ей, чтобы она «помнила <...> о греческом законе, чтобы еси была в своем законе неподвижна», «а к римскому бы еси закону не приступала, <...> а от нас бы еси и от всего православного христианства в неблагословении и в проклятье не была в сем веце и в будущем» (см.: Сборник имп. Русского исторического общества. СПб., 1882. Т. 35. С. 240 (1497), 275 (1499)).

[23] Базилевич К. В. Внешняя политика русского централизованного государства. Вторая половина XV века. М., 1952. С. 433.

[24] См.: Грамота из Вязьмы от князя Бориса Михайловича Турени-Оболенского к великому князю Ивану Васильевичу // Сборник имп. Русского исторического общества. Т. 35. С. 274 (грамота № 57. 30 мая 1499 г.).

[25] Базилевич К. В. Внешняя политика... С. 435—436; Дворниченко А. Ю. Русские земли великого княжества Литовского: Очерки истории общины, сословий, государственности (до начала XVI в.). СПб., 1993. С. 86; см. также: Кром М. М. Меж Русью и Литвой: Западнорусские земли в системе русско-литовских отношений конца XV—первой трети XVI в. М., 1995. С. 92—93, 95 (Исследования по русской истории. Вып. 4).

[26] Базилевич К. В. Внешняя политика... С. 435—436; Дворниченко А. Ю. Русские земли великого княжества Литовского... С. 91—92; Кром М. М. Меж Русью и Литвой... С. 96—98. По мнению М. М. Крома, «отъезд» князей происходил не по религиозным причинам. Переход под

вы на Русь был особо отмечен австрийским послом С. Герберштейном: «...два родных брата <...> один по прозвищу Стародубский <...>, а другой — Шемячич, которые владели доброй частию Северской области <...> отдают себя под власть московита».[27]

Попытки принудить Елену к принятию «римского закона» и насильственное распространение среди русского православного населения Литвы католичества привели к русско-литовской войне 1500—1503 гг. Наиболее крупным сражением русских с литовцами в этой войне, закончившейся в целом удачно для Москвы, считается знаменитая битва 1500 г. на реке Ведроше, исход которой решил скрытый русскими в засаде отряд.[28] В этой битве, как следует из Разрядов,[29] принимали участие и только что перешедшие на московскую сторону вышеупомянутые северские князья — Семен Стародубский и Василий Шемячич.

При сопоставлении данных «Сказания» с исторической действительностью конца XV—начала XVI в., фактами этого времени, засвидетельствованными документами, создается впечатление, что в памятнике нашли отражение события, происходившие не столько на востоке или юге от Москвы, сколько на западе от нее. Вполне возможно, что в «Сказании» под «мачехой» перешедших на Русь литовских князей Андрея Полоцкого и Дмитрия Брянского имеется в виду великая княгиня Елена Ивановна, а под «отцом» — «ненавидевший» их «мачехи ради», «приложившийся безбожным» и преследовавший «православную веру Христову» великий князь литовский Александр в образе Ольгерда. Вероятно, что за упоминанием в «Сказании» «Северы» (места, откуда литовские князья Андрей Полоцкий и Дмитрий Брянский направились к великому князю Дмитрию) стоит намек на переход к Ивану III в 1499—1503 гг. православных князей Северщины,[30] в том числе Василия Шемячича и Семена Можайского. В словах «Сказания» «великая обида», за которую великий князь Дмитрий «въсхоте прежде всех сам битися» и о которой также говорят в «Сказании» «князи русские» («мы, государь, днесь готови есмя умрети с тобою и главы своя положыти за святую веру христианскую и за твою великую обиду»), можно усмотреть ту самую «обиду», которую, в глазах Ивана III, наносил ему литовский князь Александр, насильственно обращавший русских подданных в католичество.[31] Может быть, в «Сказании» в изображении засады в дубраве под начальством Владимира Андреевича и Дмитрия Волынского, решившей исход боя в пользу русских, имеется в виду сражение на Ведроше, когда русский отряд, находившийся именно в засаде на левом берегу реки, в критический момент выступил и смял литовцев?[32] Гости-сурожане, упоминаемые в «Сказании», могут являться купцами не из крымского города Сурожа, как обычно считают, а из литовского Сурожа, находившегося под Гродно торгового города, пользовавшегося с середины XV в. магдебургским правом наравне с Вильно (он был отдан в 1507 г. в пожизненное пользование дочери Ивана III — Елене Ивановне).[33] Возможно, что

власть Ивана III обеспечивал им закрепление за ними старых земельных владений и приобретение новых (Там же. С. 97).

[27] Герберштейн Сигизмунд. Записки о Московии. М., 1988. С. 67.

[28] Базилевич К. В. Внешняя политика... С. 454—455; Алексеев Ю. Г. Государь всея Руси. С. 211.

[29] Разрядная книга: 1475—1605 гг. М., 1977. Т. 1, ч. 1. С. 60—61.

[30] Северщина — северские города, находившиеся в конце XV в. на территории Литвы и расположенные в бассейне р. Десны (Брянск, Стародуб, Чернигов) и по р. Сейму (Путивль и др.).

[31] См.: Базилевич К. В. Внешняя политика... С. 440.

[32] Герберштейн Сигизмунд. Записки о Московии. С. 67.

[33] Семенов Н. Географическо-статистический словарь Российской империи. СПб., 1873. Т. 4. С. 794.

именно к Елене Ивановне доходили вести через этих гостей-сурожан, которые, по словам «Сказания», должны были, идя из Москвы в земли, где они «хозяевами быша», «поведать» кому-то, что «великому князю» «Бог <...> случить».

Таким образом, получается, что в «Сказании» действительно присутствует какой-то комплекс фактов, перекликающихся с историческими событиями рубежа XV—XVI вв., но ориентированных не на юг и восток, а на запад (это и переход к Дмитрию Ивановичу литовских князей, которые шли бороться за православную веру вопреки воле отца, ненавидевшего их «мачехи ради»; и то, что они шли из Северы; и упоминание Сурожа, видимо, не крымского; и даже упоминание засадного полка, создающее какую-то связь с битвой на Ведроше). В то же время очевидно, что описываемое в «Сказании» — это не битва на Ведроше, и вообще никакое военное столкновение с Литвой в «Сказании» не описывается. Однако в связи с вышесказанным становится ясно, что в «Сказании» все же присутствует антикатолическая тенденция.

Битва же, по «Сказанию», была именно с Мамаем, а не с топчущимся на месте Ольгердом. Любопытно, что организаторами этой антимамаевской битвы были представители церкви — митрополит Киприан, Сергий Радонежский, которые в «Сказании» являются главными советниками великого князя.

* * *

Наверное, полной ясности, что же изображено в «Сказании», так бы и не удалось достичь, если бы не обращение к главной фигуре произведения — Мамаю. Именно Мамай помогает разгадать, какие события подразумевает памятник. Как представляется, автор «Сказания» описанием облика Мамая и фактов, связанных с ним, своеобразно обозначил еще один очень важный момент, существовавший на Руси именно в тот же самый период — в самом начале XVI в. «Сказание» — это памятник, посвященный не какому-то одному конкретному событию, а ряду событий, случившихся в одно время, ситуации в целом.

Мамай, который считается предводителем татарских полчищ и является главным врагом русских, изображен в «Сказании» довольно своеобразно. Он заявляет, что не собирается действовать так, как в свое время действовал Батый, осквернявший церкви и грабивший монастыри. Мамай говорит, что он хочет сначала расправиться с князем, а затем сесть в тех «красных» городах, которые, по его словам, «довлеють нам»: «И ту сядем и Русью владеем, тихо и безмятежно поживем». Автор представляет его следующим образом: Мамай пришел с Востока, он — «царь вольный» и собирается побеждать «царя», «подобна себе». Он любит и ценит «книгы», их ему приносят Ольгерд Литовский и Олег Рязанский. Мамай — «злый христьанский укоритель», «идоложрец», «еллин верою», т. е. многобожец. Но Мамай — татарин и, следовательно, мусульманин и, значит, исповедовал ислам, который многобожья не признавал. В то же время «боги» Мамая в «Сказании» названы. Кто были «богами» Мамая, удалось выяснить из обнаруженного в памятнике тайнописного текста в отрывке, находящегося в заключительной части «Сказания» при описании переломного момента сражения: Мамай, «видев свою погыбель, нача призывати богы своа Перуна и Салавата и Рахлиа и Гурса и великого своего пособника Махмета».[34] Слова «Перун», «Салават», «Ираклиа» и «Гурс» оказались затаенными, и прочтение их привело

[34] Повести о Куликовской битве. С. 71. В комментарии к этому тексту говорилось, что автор «Сказания» «называет в числе богов-покровителей Мамая — древнерусских языческих богов Перуна и Гурса (испорченное Хорс), а также неизвестных богов Салавата и Раклиа, хотя Мамай был мусульманином» (Там же. С. 287).

к заключению, что богами, которым молился Мамай, были гадательные книги — «Громник Ираклиа» и «Таблица Пифагора».[35] Обнаружение тайнописного текста в самом «Сказании» — это вторая находка, помогающая понять, что же хотел изобразить его автор в своем произведении.

* * *

Выше говорилось, что в «Сказании о Мамаевом побоище» наличествует антилатинская тенденция, и автор ориентировал читателя, скорее всего, на события самого конца XV—начала XVI в. — 1498—1503 гг. Но это же самое время — конец XV—начало XVI в. — характеризуется еще и другими событиями, происходившими в идеологической жизни русского общества. Напомним коротко о них.

С конца 70-х гг. XV в. по начало XVI в. в Русской земле распространилось реформационное движение — новгородско-московская ересь, получившая в научной литературе XVIII—XIX вв. наименование «ереси жидовствующих».[36]

Ересь охватила главным образом Новгород и Москву. О новгородской ереси конца XV в. Я. С. Лурье писал, что одной из главных ее черт была «рационалистическая критика христианской догматики».[37] Еретики, как следует из «Книги на новгородских еретиков» или «Просветителя», написанного в опровержение ереси игуменом Волоколамского монастыря Иосифом Саниным,[38] отвергали «пресвятую Троицу», утверждая, что Бог Отец не имеет ни Сына, ни Святого Духа, отвергали божественность Христа, называя его простым человеком, отрицали божественность мощей. Они говорили также, что «не подобает покланятися рукотворению», т. е. иконам и «честному кресту».[39] Еретики, критикуя самый институт церкви, выступали против поставления церковнослужителей «по мзде».[40] Московскими еретиками особенно критиковался институт монашества: они «образь иноческый и жительство иноческое укоряюще».[41]

---

[35] Вот как расшифровывается этот тайнописный текст. Согласно «Лексикону словяноросскому» Памвы Берынды начала XVII в., слово « Перун» означает «Гром» (см.: Лексикон словяноросский Памви Беринди. Київ, 1961. С. 81 («Перунъ: Громъ»)). В соответствии с «обратной» тайнописью (см.: Сперанский М. Н. Тайнопись в югославянских и русских памятниках письма // Энциклопедия славянской филологии. Л., 1929. Вып. 4_3. С. 138) слово «Салават» следует читать справа налево (с заменой русского «в» на латинское «б») — «Табалас», что значит «Таблица» (лат. tabulae, греч. ταβλα, польск. tabela). «И Раклиа» объединяется в одно слово «Ираклиа». Слово «гурс» означает «круг» (греч. γῦρος). Кроме «обратной» тайнописи в этом фрагменте использована тайнопись «фигурная», когда допускалось чтение «скачками», от буквы к букве и от слова к слову (Там же. С. 43). Из сказанного следует, что слова «Перун» («Гром») и «Ираклиа» вместе означают «Громник Ираклия», а «Табалас» и «гурс» — «Таблица круглая». Как следует из рукописи XVIII в. РНБ, F.III.11 (л. 25 об.—26), где находится «Таблица философа Пифагора гадательная», эта «таблица» действительно круглой формы. Подробнее см.: Романов В. А. Об одном фрагменте «Сказания о Мамаевом побоище» // ТОДРЛ. СПб., 2001. Т. 52. С. 596—599.

[36] См. подробно об этом в кн.: Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV—начала XVI века. М.; Л., 1955. Вторая часть книги «Новгородско-московская ересь конца XV—начала XVI в.» написана Я. С. Лурье (с. 74—224).

[37] Там же. С. 126.

[38] См.: Просветитель или обличение ереси жидовствующих: Творение преподобного отца нашего Иосифа, игумена Волоцкого. Казань, 1896. Я. С. Лурье считает, что «Просветитель» даже в первой своей редакции был создан уже после фактического падения ереси (1503 г.), что это резко тенденциозный и относительно поздний источник (Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодальные еретические движения... С. 119).

[39] См. «Сказание о новоявившейся ереси», представляющее собой начальную часть «Просветителя» (Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодальные еретические движения... С. 469—470, 477).

[40] Там же. С. 124—126, 209.

[41] Там же. С. 136, 470.

Главными обличителями ереси были новгородский архиепископ Геннадий и волоколамский игумен Иосиф Санин. Но прямое обвинение еретиков в «жидовстве» принадлежит Иосифу. Это он ввел тему «жидовства» в свою книгу. Его стремление «довести врагов <...> до костра», раз и навсегда покончить с ересью принудило его изобразить движение не просто как ересь, а как «отступничество» от христианской веры, «жидовство».[42] В «Сказание о новоявившейся ереси» — начальную часть «Просветителя» Иосифом был введен рассказ о «жидовине», «именем Схария»: «...сей бяше диаволов съсуд, и изучен всякому злодейства изобретению, чародейству же и чернокнижию, звездозаконию же и астрологы, живый в граде Киеве».[43] Он пришел в Великий Новгород в 1470 г. из Литвы с князем Михаилом Олельковичем и многих совратил в «жидовство», в том числе попа Дениса и протопопа Алексея. Последние были взяты великим князем Иваном III в Москву для служения в московских храмах. Ересь пользовалась тайным сочувствием Ивана III, ее покровителями были невестка великого князя Елена Стефановна, глава Посольского приказа Федор Курицын и сам митрополит Зосима.[44] Новгородская ересь находила сочувствие в Москве, так как, по словам Я. С. Лурье, она отвергала церковные «стяжания» и облегчала «Ивану III задачу ликвидации крупного церковного землевладения в Новгороде».[45]

После разгрома в 1490 г. новгородской ереси центром ее становится Москва, где критике еретиков подвергаются «отцы церкви» и монашество. Государство стремилось к тому, чтобы умерить притязания церкви, и великий князь пытался использовать ересь в своих целях. Но идти на серьезные расхождения с верхушкой церковных феодалов Иван III не смог. Движение еретиков охватывало все новые слои общества. «Объективно, — пишет Я. С. Лурье, — антифеодальный характер новгородско-московской ереси <...> заставил великого князя в конце концов отказаться от той колеблющейся позиции в отношении этого движения, которую он занимал на протяжении ряда лет, <...> в борьбе между феодальной церковью и ересью государственная власть неизбежно должна была стать на сторону церкви».[46] Иосифлянское духовенство победило. Московский собор 1504 г., специально посвященный еретичеству, приговорил еретиков к смертной казни.

Но ересь не была чисто религиозным течением. Это была не столько «богословская ересь», пишет Д. С. Лихачев, сколько «умственное светское антиклерикальное течение», движение вольнодумцев, «связанное своим происхождением и направленностью» «с отголосками гуманистического течения на Западе», которые проникали в Новгород и Москву «через Литву и через литовских евреев».[47] Люди, возглавлявшие еретическое движение в Новгороде и в Москве, были образованны и увлечены светскими науками. В круг чтения еретиков-вольнодумцев, как следует из показаний новгородского владыки Геннадия, входили произведения церковно-полемического характера: «Сильвестр папа Римский», «Слово Козмы пресвитера на новоявившуюся ересь на богомилы» и другие, а также «Шестокрыл» — переведенное с еврейского астрономическое сочинение с указанием на то, как вычислять затмения солнца, новолуние и т. п., «Логи-

---

[42] Там же. С. 215—216, 221.
[43] Там же. С. 468—469.
[44] Там же. С. 112, 116, 127, 148—150.
[45] Там же. С. 170.
[46] Там же. С. 204, 222.
[47] Лихачев Д. С. Движение «жидовствующих» 70-х—90-х годов XV в. // История русской литературы. Т. 2. Литература 1220-х—1580-х гг. Ч. 1. М.; Л., 1946. С. 378, 379.

ка» — трактат по логике еврейского ученого XII в. Моисея Маймонида в соединении с сочинением арабского ученого Аль-Газали, которое знакомило читателей с математическими проблемами, «Тайная тайных», или «Аристотелевы врата», памятник античной литературы «Мудрость Менандра», книги Ветхого Завета и др.[48] К кругу чтения еретиков-вольнодумцев причислялись и книги гадательные: Громник, Лунник, Лопаточник.[49] Я. С. Лурье писал, что список книг, которые были у еретиков, «свидетельствуют о поразительной широте интересов новгородских вольнодумцев. В круг их чтения входили „Библия" и памятники христианской полемической литературы, фрагменты из писателей классической Греции и творения средневековых арабских и еврейских ученых. Все это позволяет говорить о стремлении новгородских вольнодумцев использовать все доступные им источники культуры, в том числе светской культуры, об элементах г у м а н и з м а в их мировоззрении».[50] Движение вольнодумцев, писал Д. С. Лихачев, «имело серьезное прогрессивное значение, будя мысль, вводя в круг образованности новые книги, создав в конце XV—начале XVI в. большое умственное возбуждение...».[51]

* * *

Обратимся вновь к «Сказанию о Мамаевом побоище». Мамай в «Сказании», как уже говорилось, изображается «злым христьанским укорителем»: подстрекаемый «диаволом», он «наполнился» «злобой» против «рода христианского». Дьявол «наусти его како разорити православную веру и оскверънити святыя церкви». Он хочет «всему христианству покорену от него быти». Имея в виду великого князя Дмитрия Ивановича, он говорит: «...мне <...> царю достоить победити царя, подобна себе». Создается впечатление, что Мамай собирается на битву, чтобы вообще уничтожить христианскую веру. Великий князь серьезно озабочен нашествием врага: «...велико въстание ныне приключися нам».[52]

Олег Рязанский, присоединившейся к Мамаю, беспокоится о своей судьбе: «Ведый закон Бога сътворителя небу и земли всея твари, а приложихся ныне к нечестивому царю, хотящу попрати закон Божий!.. Аще ли приложуся к нечестивому царю, тъ, поистинне, яко древний гонитель на Христову веру, тъ пожреть мя земля жыва...».[53]

Как следует из «Сказания», борьбу с Мамаем фактически возглавляет не столько великий князь, сколько окружающие его высокопоставленные церковные лица — прежде всего митрополит Киприан и игумен Троице-Сергиева монастыря Сергий. Великий князь дважды обращается за советом к митрополиту

---

[48] Там же. С. 134—145. См. также: С о б о л е в с к и й А. И. «Логика» жидовствующих и «Тайная тайных» // ПДПИ. СПб., 1899. № 133. Об образованности русских вольнодумцев говорят и памятники, созданные ими самими: «Лаодикийское послание» Федора Курицына, «Мерило праведное» Ивана Волка Курицына, «Изложение пасхалии» митрополита Зосимы и др. (Там же. С. 172—193).

[49] П е р е т ц В. Н. 1) Материалы к истории апокрифа и легенды. I. К истории Громника. Введение, славянские и еврейские тексты. СПб., 1899; 2) Материалы к истории апокрифа и легенды. II. К истории Лунника. Введение и славянские тексты. Дополнения к истории Громника и указатели к вып. I и II. СПб., 1901.

[50] К а з а к о в а Н. А., Л у р ь е Я. С. Антифеодальные еретические движения... С. 145.

[51] Л и х а ч е в Д. С. Движение «жидовствующих»... С. 382. См. также: Т у р и л о в А. А., Ч е р н е ц о в А. В. К культурно-исторической характеристике ереси «жидовствующих» // Герменевтика древнерусской литературы XI—XVI вв. М., 1989. Сб. 1. С. 407—429.

[52] Повести о Куликовской битве. С. 43, 44, 47.

[53] Там же. С. 58.

Киприану, извещая его о приходе Мамая и его союзников Олега Рязанского и Ольгерда Литовского. Митрополит дает советы князю, как сдержать Мамая, например, «дарми утолити» его, успокаивает князя, говоря, что «Господь <...> будеть ему помощник», и благословляет его «поити противу поганых татар». Великий князь посещает перед походом и обитель «преподобного игумена Сергия» — Троице-Сергиев монастырь, чтобы «благословениа получити от святыа тоа обители».[54] «Преподобный» Сергий «повеле воду освящати с мощей святых мученик Флора и Лавра» и этой водой «окропи» великого князя «и все христолюбивое его вьинство и дасть великому князю крест Христов — знамение на челе. И рече: „Поиди, господине, на поганыа половци, призывая Бога, и Господь Бог будеть ти помощник и заступник“».[55] Игумен Сергий помогает великому князю и накануне сражения: он посылает «писания» ему «и всем русским князем и всему православному вьиску мир и благословение». И великий князь «тем писанием утвръдися, акы некыми крепкыми бранями».[56] Уже после сражения князь Владимир называет Сергия «пособником» нашим и «въоружителем».[57]

Идет такая борьба за сохранение «веры христианской», что даже монахов Александра Пересвета и Андрея Ослябю игумен Сергий снаряжает на предстоящую битву. Оружие их — крест Христов, нашитый на схимах. С «священною водой», также, по-видимому, «с мощей святых», двинулся «богосвященный събор» в «Фроловъскыа врата и в Никольскые и в Констяньтиноеленскыа». Всякий воин должен был быть окроплен священною водой.[58]

В «Сказании» неоднократно упоминается «крест» — символ христианской веры. Игумен Сергий, как уже говорилось, осеняет великого князя крестом Христовым. Митрополит Киприан, благословляя князя перед походом, также «дасть ему Христово знамение — крест на челе». Архиепископ коломенский Геронтий встречает великого князя «в вратах градных с жывоносными кресты <...>, и осени его жывоносным крестом и молитву сотвори».[59] Дмитрий Волынец советует великому князю перед битвой заставить воинов «въоружатися крепко и крестом огражатися».[60] Уже на поле битвы князь Дмитрий вынимает «из недр своих жывоносный крест <...> и рече: „На тебе убо надеемъся, жывоносный Господень кресте“».[61]

На всем протяжении рассказа великий князь непрестанно молится, обращаясь к Христу и Богоматери. Узнав о том, что «грядеть на него безбожный царь Мамай <...> неуклонно яряся на христианство и на Христову веру», он, став пред святою иконою Господня образа, «яже в заглавии его стояще <...> нача молитися».[62] В день выхода войска из Москвы великий князь вместе с братом Владимиром Андреевичем в церкви «святыа Богородица» молится и «пред образом Господним» и перед образом Богородицы, «юже Лука евангелист <...> написа».[63] Великий князь обращается к Богородице: «Вем бо, госпоже, аще хощеви и можеши нам помощи на противныа сиа врагы поганыа половци, иже не призывают твоего имени, мы же, госпоже пречистаа Богородице, на тебя наде-

[54] Там же. С. 48, 51, 52.
[55] Там же.
[56] Там же. С. 67.
[57] Там же. С. 73.
[58] Там же. С. 54.
[59] Там же. С. 56.
[60] Там же. С. 65.
[61] Там же. С. 67.
[62] Там же. С. 47.
[63] Там же. С. 52—53.

емся и на твою помощь».[64] Архиепископ Геронтий «срете великого князя» не только с «жывоносными кресты», но «и с святыми иконами».[65] Митрополит Киприан посылает также «богосвященный събор свой с кресты и с святыми иконами».[66] В «Сказании» постоянно упоминаются Богородица и Иисус Христос. На поле брани великий князь обращается к образу Христа, изображенному на знамени великого полка, молит его о помощи, говоря: «Дрьзаем призывати и славити святое и великолепне имя твое, Отца и Сына и Святого Духа».[67] Святую Троицу (а также Богородицу и Иисуса Христа) вспоминает великий князь, и когда получает «писание» игумена Сергия: князь «простер руце свои, възопи велегласно: „О велико имя всесвятыа Троиця, о пресвятая госпоже Богородице, помогай нам <...> Христе Боже, помилуй и спаси душа наша“».[68] В «Сказании» неоднократно упоминается Святой Дух: князь «радующеся и веселяшеся о Святом Дусе», «силою Святого Духа» «сынове русскые» «гоняще поганых», «сила бо Святого Духа, аки огнь, пожигаеть их». Волынец восклицает: «Сила бо Святого Духа помогаеть нам!».[69]

Итак, в «Сказании о Мамаевом побоище» автор постоянно изображает великого князя, поклоняющегося иконам Богородицы и Христа, изображению Христа на полковом знамени, при этом великий князь вспоминает Святую Троицу. Автор несколько раз останавливает внимание на «святом кресте», освященной «с мощей святых» воде, упоминает Святого Духа. Активное участие в «Сказании» отводится монахам, они отправляются на войну, чтобы защитить православную веру. В «Сказании» таким образом оказалось отображенным и даже в какой-то степени акцентированным все то, против чего выступали вольнодумцы. Если они не признавали «пресвятую Троицу», отвергали божественность Христа, отклоняли почитание икон, «честного креста», мощей, критиковали монашество, то в «Сказании» его герои постоянно обращаются с мольбами к Христу, Богородице, Святой Троице, поклоняются иконам, святому кресту, мощам святых, на войну направляют монахов.[70] Именно все это помогло одержать победу над врагом. Создается впечатление, что «Сказание» отразило ту ситуацию, которая сложилась в общественно-политической жизни Русской земли конца XV—начала XVI в. С одной стороны, это была борьба против католического влияния, идущего с Запада, с другой — это была борьба с новгородско-московской ересью. И эту последнюю возглавили высшие духовные лица. Великий же князь, сначала в какой-то мере поддерживавший еретиков, впоследствии перешел на сторону церкви, подчинился ее давлению. И может быть, в том, как изображен в «Сказании» великий князь, как будто и борющийся с врагом и вместе с тем, переодевшись перед боем в иное облачение (свою «царьскую» одежду он отдал Михаилу Бренку), в конечном счете удалившийся с поля боя («нужею склонився с побоища, яко не мощно бѣ ему к тому битися, и укрыся в дебри», нашли его потом «отдыхающи ему под сѣнию ссѣчена дръва березо-

[64] Там же. С. 53.
[65] Там же. С. 54, 56.
[66] Там же. С. 54.
[67] Там же. С. 63.
[68] Там же. С. 67.
[69] Там же. С. 60, 71.
[70] Как уже говорилось, еретики выступали против поставления церковнослужителей «по мзде». Возможно, в словах, вложенных автором «Сказания» в уста митрополита Киприана и адресованных великому князю, о том, что князю Дмитрию подобает «нечестивых дарми утолити четвертицею сугубь», следует видеть своеобразный отклик на существовавший в церковной жизни XV в. порядок подкупа: «...взъми злато, елико имаши, и пошли противу его и паче исправися пред ним» (Повести о Куликовской битве. С. 48).

ва»), возможно видеть отражение той позиции, которую в реальности пришлось занять Ивану III.[71]

То, что «Сказание» дошло до нас во множестве списков XVI в., было читаемо, объясняется, видимо, тем, что современники узнавали в нем известные им из жизни события.

В изображении же Мамая, как представляется, улавливается облик «жидовина»,[72] той фигуры, которую в реальной жизни волоколамский игумен Иосиф Волоцкий готов был видеть в представителях новгородско-московской ереси. «Просветитель», обвинявший еретиков в «жидовстве», был создан около 1504 г.,[73] имел несколько редакций и распространялся во множестве списков в XVI в. (а потом и в XVII в.).[74] Трактовка новгородско-московской ереси высшими кругами духовенства была безусловно известна в различных слоях населения.

Тем не менее, хотя Мамай, как повествует «Сказание», и собирался обосноваться в «красных городах» на Руси, которые, по его словам, «довлеют нам» (можно предположить, что это Новгород и Псков) («И ту сядем и Русью владеем, тихо и безмятежно поживем»), и злобствовал на «род христианский», автор «Сказания» изобразил его совсем не таким уж устрашающим для Руси врагом: его Мамай любит и почитает «книгы», которые ему приносят Ольгерд Литовский и Олег Рязанский. Всю же опасность, исходившую от Мамая, автор свел к упоминанию в «Сказании» «богов» Мамая — гадательных книг — Громника Ираклия и Таблицы Пифагора, которые тот в критический момент сражения призвал себе на помощь.

* * *

Итак, *«Сказание о Мамаевом побоище»* — это художественное произведение, основанное, видимо, на летописных рассказах о битве, происшедшей

---

[71] Эта странная позиция великого князя Дмитрия в «Сказании» отмечалась М. Н. Тихомировым (см.: Повести о Куликовской битве. С. 370).

[72] В «Сказании» Мамай именуется «идоложрецом», т. е. поклонником идола. Если учесть, что иудаизм чужд идолопоклонению, это выражение, возможно, надо понимать как иносказательное. Так как, по словам «Просветителя», еретики говорили — «подобает ныне закон Моисеев держати», можно предположить, что под идолом автор «Сказания» подразумевал пророка Моисея, а Мамай-«идолжрец» оказывался поклонником этого идола. И еще, автор изображает Мамая после поражения бегущим в Кафу, где тот и кончает свою жизнь: он «прибеже к граду Кафе <...> в свою землю...». В Кафе (ныне г. Феодосия), расположенной в Крыму и завоеванной в 1475 г. турками, жило много евреев, вышедших из разных стран, переселявшихся туда из Киева после 1495 г., когда в Литве началось гонение на евреев. Евреи были изгнаны из Литвы при литовском великом князе Александре Казимировиче («вероятно, по настоянию его московской жены Елены»): Еврейская энциклопедия. Свод знаний о еврействе и его культуре в прошлом и настоящем. СПб., б/г. Т. 9. Стб. 286). В Кафе жил и работал Моисей бен Яков, бен Моисей-га-Голе, известный как Моисей Ашкенази, составивший в 1516 г. молитвенник для евреев-крымчан (Там же. Т. 11. Стб. 213—215). Очень возможно, что в «Махмете», которого Мамай, убегая с поля битвы, призывает на помощь (помимо своих богов — гадательных книг) — «великого своего пособника Махмета», следует видеть не Магомета — основателя ислама, как трактуется в комментариях к книге «Сказания и повести о Куликовской битве», а султана Магомета II (1451—1481), который во время гонения на евреев в Европе в XV в. дал им приют в Турции (П е р е т ц В. Н. Материалы к истории апокрифа и легенды. I. К истории Громника. С. 88—89). Магомет II «распространил на евреев права всех подданных немусульман», чем «вызвал большой прилив в Константинополь евреев, образовавших здесь центр умственного движения, близкого к гуманистическому. Евреи выпускали в Константинополе книги, открывали школы, занимались медициной и астрологией» (Л и х а ч е в Д. С. Движение «жидовствующих»... С. 378).

[73] См.: К а з а к о в а Н. А., Л у р ь е Я. С. Антифеодальные еретические движения... С. 119.

[74] Там же. С. 438—466.

в 1380 г между войсками великого князя Дмитрия Ивановича и татарским войском, возглавлявшимся «темником» Мамаем Опираясь на «Опись» книг 1545 г , которая заставила нас отнести памятник к XVI в , и проанализировав сообщаемые в нем сведения в связи с событиями, имевшими место на Руси в конце XV—начале XVI в , мы пришли к заключению, что автор «Сказания», живший в XVI в , поставил своей целью отразить в произведении эти события — антикатолические веяния, но в основном события, связанные с развернувшимся в Новгороде и Москве еретическим движением [75] И сделал он это превосходно, создав в иносказательной форме яркий рассказ о том, как московский великий князь и православная церковь одержали победу над вольнодумством. Символом этой победы стало изгнание Мамая вместе с его «богами» из Русской земли

[75] Нам представляется, что в «Задонщине» — памятнике XVI в (см Салмина М А 1) «На рицѣ на Чечѣ» в «Задонщине» // ТОДРЛ Л , 1981 Т 36 С 231—233, 2) К вопросу о датировке так называемого Новгородско-Софийского свода // ТОДРЛ СПб , 2002 Т 54 С 175—176), в котором упомянуто «Мамаево побоище» (об этом уже говорилось), присутствует намек на знакомство его автора с событиями конца XV—начала XVI в на Руси — борьбой с новгородско-московской ересью в списке К-Б «Задонщины» читаем «Земля еси Русская < > была доселева за царемь за Соломоном », в списке Ундольского «Руская земля то первое еси как за царем за Соломоном побывала» (см Слово о полку Игореве и памятники Куликовского цикла К вопросу о времени написания «Слова» М , Л , 1966 С 549, 537)

Г. М. ПРОХОРОВ

«Общительное/общежительное безмолвие» Иннокентия Комельского: полемика с Нилом Сорским?

1. Мнение М. С. Боровковой-Майковой

В ряде списков и церковных изданий XIX в.[1] «Предание» и «Устав» Нила Сорского предваряются «Надсловием» и «Пристежением» без указания их автора. «Надсловие», очевидно, — предисловие, а «Пристежение» — послесловие, но оба они располагаются либо впереди, либо позади сочинений Нила Сорского. Очевидно, что не сам автор, а кто-то другой помещал их рядом как предисловия или послесловия к книге.

М. С. Боровкова-Майкова обратила внимание на списки, где «Надсловие» и «Пристежение» атрибутированы Василию Поляномерульскому. Она пишет в статье «Нил Сорский и Паисий Величковский»: «В рукописи Воскресенского монастыря, ныне в Московской Синодальной библиотеке (19 в.), заключающей в себе оба Устава Сорского, послания и Надсловие с Пристежением, находим следующую запись: „Здѣ конецъ книги преподобнаго Нила Сорскаго. Предисловіе же на книгу сію и Пристеженіе творенія суть блаженныя памяти старца Василія, которое сложилъ в своемъ ему скиту в Угровлахийском княженіи, преставися 1767 года въ апрелѣ мѣсяце". Эта запись ставит любопытный вопрос об авторе Надсловия на книгу Сорского, обыкновенно приписываемого исследователями ученику его Иннокентию. Если принять во внимание эту запись, которая положительно говорит о Василии как об авторе Надсловия, подтверждение чему мы имеем в одной рукописи 18 в. ИПБ (О. I. № 274, л. 145), где идет то же самое „Надсловие" (с некоторыми пропусками), под таким заглавием: „Отъ предисловія на книгу блаженнаго Нила Сорского. Сочинено старцемъ Василіемъ монастыря Поляномерлуй в Монтянщинѣ", — где уже прямо и вторично указывается на автора — Василия, мы можем, во-1) видеть несомненно большой интерес в Молдавии к Сорскому, если через двести с лишком лет пишется „Надсловие" на его книгу, 2) установить дату написания Надсловия на 200 лет позднее, и наконец 3) указать другого автора ее».[2]

М. С. Боровкова-Майкова считает также, что сочинения Нила Сорского сделались известны Василию Поляномерульскому благодаря Паисию Величковскому; она пишет: «Думаем, не без влияния Паисия его друг и сопостник Васи-

[1] Преподобнаго отца нашего Нила Сорскаго Предание учеником своим о жителстве скитском. Издание Оптиной пустыни. М.: Университетская типография, 1849. Перепечатки: СПб.: в Синодальной типографии, 1852, 1859, 1889.

[2] Боровкова-Майкова М. Нил Сорский и Паисий Величковский // Сб. статей, посвященных С. Ф. Платонову. СПб., 1911. С. 7—8.

© Г. М. Прохоров, 2004

лий интересуется Нилом».[3] Также и в книге «Нила Сорскаго Предание и Устав» М. С. Боровкова-Майкова говорит о Василии Поляномерульском как о «сопостнике Паисия, который, как мы предполагаем, писал надсловие на Уставы Сорского, приписываемое Иннокентию».[4]

2. Старец Василий Поляномерульский

Кто же такой старец Василий Поляномерульский, в котором М. С. Боровкова-Майкова готова видеть автора «Надсловия» и «Пристежения» к сочинениям Нила Сорского?

Прежде всего, его вряд ли возможно называть «другом и сопостником» Паисия, как это делает М. С. Боровкова-Майкова, следуя, очевидно, заголовку оптинского издания сочинений Паисия Величковского, где эти слова есть.[5] Старец скита Пояна-Мэрулуй в Валахии Василий был гораздо старше Паисия и гораздо выше его по положению в монашеском мире.[6] Чрезвычайно им и вообще в Мунтянской земле, Угровлахии и на Афоне почитаемый старец, духовный руководитель ряда скитов, небольшое время он был и непосредственным учителем Паисия. По происхождению русский, монах-пустынножитель в России, старец Василий ушел отсюда, эмигрировал, когда «возбранено бѣ въ России по пустыни монахомъ жити».[7] «Возбранение» это было, очевидно, следствием или разитием запрещения строить новые скиты и пустыни, содержащегося в Духовном Регламенте 1724 г.[8] Паисий Величковский упоминает о русском прошлом старца Василия, говоря в Автобиографии о начальнике Дальних пещер Киево-Печерской лавры: «Сей вкупѣ съ покойнымъ блаженныя памяти всѣхъ насъ общимъ старцемъ отцемъ Василіемъ, прежде пришествія еще его во Угровлахійскую землю, въ пустынѣ поживе лѣтъ три».[9] О некоем иеросхимонахе Стефане Паисий Величковский замечает, что он «со всечестнѣйшим старцемъ отцемъ Василіем схимонахом и со прочими ревнители во Угровлахійскую землю пришед, вселися во един скитъ...».[10] А вот с каким пиететом Паисий повествует в Автобиографии уже непосредственно о старце Василии: «...блаженныя памяти общій всѣхъ учитель и наставникъ преподобнѣйшій и святый старецъ Василій схимонах, иже такожде въ Россіи и въ Мошенскихъ горахъ и прочіихъ пустыняхъ немалое преживъ время, по ревности Божіей съ великими ревнители монашескаго житія, вкупѣ с <...> ученикомъ своимъ, пречестнѣйшимъ старцемъ Ми-

---

[3] Там же. С. 7.

[4] Нила Сорскаго Предание и Устав со вступительною статьей М. С. Боровковой // ПДПИ. CLXXIX. ОЛДП, 1912. С. XII.

[5] См.: Житие и писания молдавского старца Паисия Величковского с присовокуплением предисловий на книги св. Григория Синаита, Филофея Синайского, Исихия Пресвитера и Нила Сорского, сочиненных другом его и спостником, Старцем Василием Поляномерульским, о умном трезвении и молитве. Издание Козельской Введенской Оптиной пустыни. (Издание третье с прибавлением.) М., 1892.

[6] См. о нем: Raccanello Dario. La preghiera de Gesu negli scritti di Basilio di Poiana Marului: Dissertatio ad lauream in Facultate S. Theologiae apud Pontificiam Universitatem S. Thomae de Urbe. Alessandria, 1986; Bishop Seraphim Joanta. Romania: Its Hesychast Tradition and Culture. St. Xenia Skete, Wildwood, CA, 1992. P. 107—127.

[7] Tachiaos A.-E. N. The Revival of Byzantine Mysticism among Slavs and Roumanians in the XVIIIth Century. Thessalonica, 1966. P. 89.

[8] См.: Леонид (Поляков), иером. Схиархимандрит Паисий Величковский и его литературная деятельность: Дисс. магистра богословия. Л., 1956. Кн. 1. С. 22-е (машинопись).

[9] Tachiaos A.-E. N. The Revival of Byzantine Mysticism... P. 56.

[10] Ibid. P. 89.

хаиломъ іеромонахомъ, въ богохранимую Мунтянскую землю на житіе пріиде. Сей богоугодный мужъ въ разумѣ божественнаго Писанія и богоносныхъ отецъ ученія, и въ разсужденіи духовнѣмъ, и во всесовершеннѣм вѣдѣніи священныхъ святыя Церкве правилъ, и правомъ ихъ, по истолкованію Зонары и Феодора Валсамона и прочіихъ, разумѣніи всѣхъ несравненно превосходжаше. О егоже ученіи и благоугодномъ на путь спасенія наставленіи повсюду слава прохождаше».[11]

Ученик старца Василия, вместе с ним ушедший из России, старец Михаил тоже стал в Мунтянской земле скитоначальником. В качестве высшей похвалы ему Паисий говорит, что тот уподобился «старцу своему Василию»: «Толико бо и сей мужъ во смиреномудріе и любовь, и въ разумъ духовный предуспѣ, и даръ откровенія таинствъ въ божественнѣмъ Писаніи от Бога пріимъ, яко быти ему подобну старцу своему Василію».[12]

Сам Паисий, уроженец Полтавы, покинув Малороссию и Украину (Украиной он называет, заметим, украинские земли, находившиеся под властью Польши) и вступив в Молдавию, испытал, я думаю, те же чувства, что прежде него пришедший сюда старец Василий: «...егда же <...> пріидохомъ въ Молдавскую землю, неисповѣдимыя радости исполнихомся, яко благодатію Божіею сподобихомся пріити въ православную страну».[13] Вскоре он попал «въ единъ скитъ <...> иже бѣ под духовнымъ управленіемъ блаженныя памяти старца отца Василіа схимонаха, еще тогда въ жизни сей пребывавшаго, въ немже началникъ бяше честный отецъ Дорофей іеромонахъ, ученикъ его...».[14] Проведя в этомските несколько дней, Паисий смог увидеть «нѣкихъ отецъ и на отшелствѣ пребывающихъ, из нихже единъ, близ скита сѣдяше, именемъ Рафаилъ, іеромонахъ, <...> иже въ преписаваніи книгъ отеческихъ упражняяся, оттуду нуждная къ тѣлесному окормленію стяжаваше. <...> Бяху же вси сіа ученицы предреченнаго онаго общаго всѣхъ старца и наставника Василіа схимонаха».[15] (Вполне вероятно, что отшельник-писец Рафаил получал сочинения святых отцов для переписки от своего старца Василия, в том числе сочинения Нила Сорского с «Надсловием» и «Пристежением».) Любопытно, что, когда высокочтимый старец Василий из своего скита Мерлополяны (по-видимому, это то же, что Поляномерул) прибыл в скит, где жил тогда Паисий, и Паисий сподобился «таковаго святаго мужа узрѣти» и «падъ къ святымъ его ногамъ <...> святую его десницу лобзати», и старец Василий заинтересовался им как возможным кандидатом для рукоположения в священники, ибо священников не хватало, то общались они исключительно через третье лицо — через Паисиева духовника, не непосредственно.[16] Из-за упорного нежелания молодого Паисия принять священство «не сподобися отецъ нашъ, — пишут авторы его Жития, — въ скитѣ Мерлополянѣ пребывати. Но пребываше въ скитѣ Тристены. И понеже скитъ сей <...> подъ духовнымъ совѣтомъ старца Василіа бяше, сего ради ины рекоша, яко отецъ нашъ у старца Василіа въ послушаніи бѣ нѣкое время. Обаче ученикъ его сподобися быти...».[17]

Отмечу здесь как важное для дальнейшего, что ученики старца Василия жили уединенно и что Паисию тоже была дана скитоначальником, упомянутым

---

[11] Ibid. P. 76—77, ср. 177.
[12] Ibid. P. 182.
[13] Ibid. P. 69.
[14] Ibid. P. 70.
[15] Ibid. P. 70—71.
[16] Ibid. P. 77.
[17] Ibid. P. 178.

выше старцем Михаилом, отдельная келия «не далече от скита надъ потокомъ», в которой он однажды проспал утреннюю службу.[18]

Непосредственным учеником старца Василия Паисий «сподобися быти» несколько дней уже на Афоне позже. Об этом читаем в Житии Паисия: «Въ то время, смотрѣніемъ Божіимъ (зван бѣ от нѣкоего велика лица), пріиде во Святую гору блаженнѣйший вышереченный старецъ схимонахъ отецъ Василій из Влахіи, и обрѣте отца нашего въ безмолвіи сѣдяща, пребысть дни нѣкія тамо, научая и открывая ему о всѣхъ тріехъ чинѣхъ монашескихъ и о прочіихъ высокихъ христіанскихъ таинствахъ от святыхъ Писаній». Кстати сказать, именно старец Василий Поляномерульский, или Мерлополянский, и наименовал тогда Паисия Паисием (как рясофор он прежде назывался Платоном, а еще раньше, во крещении, был Петром). Читаем дальше: «Отецъ же нашъ моли со слезами блаженнѣйшаго старца, да облачит его въ мантію, и облече: переименова его из Платона Паісій, и бысть его ученикъ. Возложи же его Христу Богу и Пречистѣй Его Матери, отиде паки во Влахію, въ скитъ свой Мерлополяну».[19]

Обратим внимание: старец Василий беседовал с Паисием, «научая и открывая ему о всѣхъ тріехъ чинѣхъ монашескихъ», т. е. об общежитии, ските и отшельничестве. Это — одна из важнейших тем Нила Сорского. Паисий знал сочинения Нила Сорского — мы это знаем от него самого — с юности; он пишет: «Книги Нила Сорского на греческом языке совсем нет, а есть только на славянском, и я еще в юности моей переписал ее с бесчисленными орфографическими погрешностями и до сих пор не имею времени ее исправить».[20] Но, по всей видимости, и старец Василий унес с собой из России список произведений Нила Сорского и вел о них речь с молодым (тогда тому было 28 лет) малороссом-эмигрантом Паисием. Сам Василий, как и Нил Сорский, предпочитал «царский», средний, по выражению Иоанна Лествичника, скитский монашеский чин, почему и ушел из России, когда он оказался там под запретом.

Во всяком случае, движение сочинений Нила Сорского, которое представляет себе М. С. Боровкова-Майкова, от Паисия Величковского к старцу Василию мне не кажется вероятным: ученик навряд ли учил бы учителя, скорее наоборот.

3. «Общительное/общежительное безмолвие»

Нил Сорский в своем так называемом Уставе пишет, предупреждая о трудности и опасности полного отшельничества («Силныхъ бо и съвръшенныхъ есть наединѣ борьствовати съ бесы»[21]), о предпочтительности «среднего пути»: «Сіа намь слышаще, съхранятися подобает преже времени в высокаа не продързати, да не кто, повредився, и душу погубит. Но в подобно время и среднею мѣрою, якоже зрится, удобнѣе есть проходити, и Писанію свѣдѣтельствующу, яко средній путь непадателенъ есть. И подобно убо время — еже преже обучився съ человѣкы. Средний же путь — еже съ единѣмь или, множае, съ двѣма братома житіе. Якоже Іоанъ Лествичникь иже Христу пріснѣе работати хотящим ключаема себѣ мѣста, и образы, и сѣдаліщь избирати повелѣ, и въ тріехъ устроених иночьскаго жительства, рече, добльствено съдерьжаніе: или уединеное ошель-

[18] Ibid. P. 179.

[19] Ibid. P. 193.

[20] Сергий Четвериков, прот. Старец Паисий Величковский. Paris: YMCA-PRESS, 1988. С. 125—126.

[21] ГИМ, Епархиальное собр., № 349/509, Сборник, содержащий автографы Нила Сорского, XVI в., л. 81.

ство, или съ единѣмь, или, множае, съ двѣма безмолствовати, или общее житіе. И от Писаніа приведе: „Не уклоняйся надесно или налѣво, но путем царскымъ гряди“ (*ср. Числ. 21:22; Втор. 5:32*). Средний бо преждереченных мнозѣм ключимѣйшій бысть, сирѣчь съ единѣм или съ двѣма безмолвіе. „Единому бо горе, — рече, — аще впадетъ въ унынїе, или сонъ, или разлѣненіе, или отчаяніе: нѣсть въздвижай его въ человѣцех“. И Самого Господа глаголъ приведе, еже рече: „Идѣже еста два или трі о имени Моемь събрани, ту есмь посредѣ их“ (*Мф. 18:20*). Индѣ: „Блага, — рече Писание, — два паче единого“ (*Еккл. 4:9*), — сирѣчь благо отцу сь сыномь дѣйствіемь божественаго Духа къ предпріатіемъ подвизатися».[22] И чуть ниже: «И повсюду обрѣтается въ святых Писаниих похваляемо еже съ единѣм или съ двема безмолвіе, якоже и самовидци быхомъ въ Святѣй Горѣ Афонстѣй и въ странах Цариграда, и по иных мѣстох многа суть такова пребываніа: (и далее следуют слова — я их выделяю, — на которые прошу обратить особое внимание. — *Г. П.*) **аще обрящется гдѣ духовенъ старець, имеа ученика единаго, или два и, аще имать потребу когда третіаго, и аще кыи близ безмолвствуютъ, в подобно время, пріходяще, просвѣщаются бесѣдами духовными** (предлагаю перевод: «*если найдется где-то духовный старец, имеющий учеников, одного или двух, а если имеет иногда потребность, то и третьего, и если таковые* (*или: «какие-то»?*) *поблизости безмолвствуют, в подобающее время, приходя друг к другу, они просвещаются беседами духовными*». — *Г. П.*). Мы же, новоначалні, неразумніи, единъ отъ другаго вразумляимся и подтверждаимся, якоже писано есть: „Братъ братом помогаем — якоже град твердъ“ (*Прит. 18:19*), — и имемъ учителя непрелестна — божественаа Писаніа. Того ради намъ удобно зрится съ вѣрными братіами и единомудренымі въ дѣло Божіе пребываніе съ единѣм или двѣма, да, от святых Писаній воли Божіе научающеся, и аще кому Богъ подастъ вяще разумѣти, брат брата да назидает, и другъ другу помагает...».[23]

Вопрос, важный для дальнейшего, состоит в следующем: имеет ли в виду Нил постоянное проживание двух или и трех безмолвников в одной келье, или же подразумевает, что они живут недалеко друг от друга по отдельности и лишь встречаются для духовных бесед «в подобно время»? Приведенный нами отрывок дает возможность и такого, и такого толкования, — все зависит от понимания слова «кые» во фразе «и аще кыи близ безмолвствуютъ»: если имеются в виду другие скитники, т.е. другой старец со своими учениками, то можно допустить, что речь идет о встрече жителей двух скитов. Если же «кыи» — это ученики старца, то ясно, что все они живут порознь, в кельях по одному. Важно это потому, что «Надсловие» и «Пристежение» к сочинениям Нила Сорского энергично, иногда, можно даже сказать, страстно, настаивают на необходимости совместного, по двое или по трое, проживания скитян **в одной** келье. Вот что мы там находим.

Автор «Надсловия», сказав о страхе Божием, постоянном памятовании о Боге и чтении святых Писаний как о трех основах духовной жизни, затем о борьбе со страстями (здесь любопытна заметка, что «тыяжде страсти и грѣхи бываютъ овому воня в животъ, овому же въ смерть: первый бо приходитъ в смирение от сихъ, и познаніе своея немощи, и покаяніе, вторый же — во ожесточеніе и погибель вѣчную от продерзанія своего»[24]), отсылает читателя к «сей святой книжице», т. е. к произведению Нила Сорского, тут же предлагая свое понимание уже

[22] Там же, л. 81 об.

[23] Там же, л. 82 об.—83.

[24] Преподобнаго отца нашего Нила Сорскаго Предание... С. 17; Житие и писания молдавского старца Паисия Величковского... С. 120.

известного нам святоотеческого разделения монашеского жительства на три чина: «А понеже сія святая книжица великому опасству хотящихъ безмолвствовати поучает и вины прелести находящія обнажаетъ, сего ради, отсылая тамо читателя, едино се глаголемъ. Святии отцы на три точію чина раздѣляют все монашеское жителство: первое общество, второе царским путем, или средним, нарицают (далее выделяю. — *Г. П.*), **еже въ двухъ или трехъ живуще, общее стяжание нуждныхъ, общую пищу и одѣяніе, общій трудъ и рукодѣліе и всякое промышленіе житію имѣти; над вся же сія, — отсѣкающе свою волю, повиноватися другъ другу въ страсѣ Божіи и любви**. Третіе же — уединенное отшельство, еже есть совершенныхъ и святыхъ мужей дѣло».[25]

Бросается в глаза, что царский, или средний, путь в этом объяснении очень похож на маленькое общежитие. И дальше вдруг начинается резкая полемика с теми, кто считает, что инокам полагается жить по одному: «Нынѣ же нѣцыи, не внемлюще силѣ святаго Писанія, изобрѣтоша себѣ — не по волѣ, не по преданію святыхъ отецъ! — четвертый чинъ, или житіе: зиждуще бо келліи всякъ, идѣже аще хощетъ, или далече, или поблизу, живутъ уединенно, всякъ свою волю предпочитая, и стяжаніе съ попеченіемъ гоня, и прочая. И по таковому ихъ чину уподобляются отшельником, по отреченію же святых отецъ <...> подобни суть самочинникомъ и самопретыкателемъ: сами бо себѣ изобрѣтше житіе, сами на немъ и претыкаются...».[26]

Чуть ниже автор «Надсловия» и самого старца Нила представляет сторонником своего понимания среднего пути: «И самъ же сей блаженный старецъ Нілъ многая и страшная словеса на уединенно жити хотящихъ, страстныхъ сущихъ, испустивъ, и путь царскій зѣло похваливъ, глаголетъ чинъ и уставъ сему быти во Святѣй Горѣ Афонстѣй, идѣже и доднесь самое древнее и новое построеніе келлій аки живый образъ всѣмъ показуетъ царскаго пути. **Тамо бо келліи, аще съ церковію, или кромѣ церкве, всѣ на двухъ или на тріехъ, а не на единаго вмѣщеніе имутъ»**. Мне кажется, я даже убежден, что это выдача желаемого за действительное. Неуверенность самого автора сквозит в следующих словах: «Аще же бы се царскій путь былъ — еже особь всякому близъ или далече жити, — кая нужда или потреба двухъ или тріехъ воспоминати?».[27]

Долго еще автор полемизирует с чьим-то мнением, что на царском среднем пути монашествующим надо жить по одному, и называет это «нежительное житіе проходити».[28] «Сего ради, — делает он вывод, — нужно и должно намъ, страстнымъ, царскаго пути держащеся, въ двухъ или въ тріехъ безмолвствовати, яко да и прелести убѣжимъ, самолюбію же и пристрастію не поработимся, и самочинія порока избудемъ. Вмѣсто же таковыхъ всѣхъ обрящемъ удобную стезю и отверстую дверь на дѣланіе заповѣдей Христовыхъ и обученіе умнаго священнодѣйства».[29]

Но далее автор вновь и вновь силится убедить читателя в своей правоте и для этого цитирует Иоанна-Кассиана Римлянина, вспоминающего свой печальный опыт уединенного пустынножительства, когда он гневался и на неподходящее

---

[25] Преподобнаго отца нашего Нила Сорскаго Предание... С. 19; Житие и писания молдавского старца Паисия Величковского... С. 121—122.

[26] Преподобнаго отца нашего Нила Сорскаго Предание... С. 19—20; Житие и писания молдавского старца Паисия Величковского... С. 122.

[27] Преподобнаго отца нашего Нила Сорскаго Предание... С. 21; Житие и писания молдавского старца Паисия Величковского... С. 122.

[28] Преподобнаго отца нашего Нила Сорскаго Предание... С. 24; Житие и писания молдавского старца Паисия Величковского... С. 124.

[29] Преподобнаго отца нашего Нила Сорскаго Предание... С. 25; Житие и писания молдавского старца Паисия Величковского... С. 124—125.

перо, и на тупой топор, и на плохо высекающий искры кремень: «Воспомянувъ сіе, яко, егда на пустыни жихомъ, и на тростіе, кое къ дѣланію толсто или тонко было, такожде и на сечиво тупое и несѣкущее розгъ вскорѣ, еще же и на кремень, егда ускоряхомъ къ соборному пѣнію, а не абіе искры огненны испущаше, сице горько прогнѣвляхомся, яко того ради, смутившеся мыслію, не точію нѣмое твореніе, но и самаго демона проклинахомъ».[30]

Может быть, и собственный опыт жизни в одиночку наряду с какими-то наблюдениями окрест себя возбуждают в авторе полемический дух и заставляют его вновь и вновь возвращаться к одному и тому же, но, пожалуй, со все большей страстностью: «Возмнѣся бо нѣкіимъ, яко еже жити не общежительно, но близъ или далечее въ своихъ келліяхъ особь и сходитися временемъ на совѣтъ — се есть путь средній и царскій. Но нѣсть тако, нѣсть! Всякое бо необщежительное сѣдѣніе, аще поблизу, или подалече будутъ келліи, нѣсть мѣра сего средняго пути, но отшельническое се житіе и единоборство съ бесы...».[31] Выше в качестве дурного примера автор «Надсловия» привел юношу, который, поселившись один, решил, что он безмолвствует, и «отцы» заставили его просить у всех прощения; не без удовольствия автор воспроизводит слова этих отцов: «Аще видиши юнаго на небо восходяща, емь за нозѣ, восторгни его на землю»[32] (вариант: «удержи ногу его и повергни и долу»). Советуясь друг с другом, отсекая свою волю, убеждает он, «доброму и непадательному житію навыкаютъ». «И се есть путь царскій, непадательный, а не онъ, еже особь жити», — опять-таки полемически завершает он свое «Надсловие».

Схожим образом построено «Пристежение». Начав его обширным рассуждением о словах Нила относительно меры пищи и пития, автор переходит к знакомой нам теме: «Добрѣ убо воистинну и благоразсуднѣ предающе намъ святіи путь царскій, нарекоша сей быти непадателенъ. Кто бо когда, сожителствуя съ братомъ въ безмолвіи...»[33] и т. д. И еще: «...отвѣщают святіи отцы, да держится царскаго пути, средняго и непадательнаго, еже есть во двоихъ или тріехъ общительное (вариант: «общежительное») безмолвіе».[34] Последние слова, «общительное (*или* общежительное) безмолвие», мы можем воспринять как парадоксальный термин — как название того, что и в «Надсловии», и в «Пристежении» автор настойчиво представляет в качестве «среднего пути».

4. О возможном влиянии «Надсловия» и «Пристежения» к сочинениям Нила Сорского на Паисия Величковского

Если бы автором «Надсловия» и «Пристежения» был старец Василий Поляномерульский, разве не ввел бы он в своих скитах настойчиво рекомендуемый там для «общительного безмолвия» порядок жизни иноков в одной келии по двое или по трое? Но мы видели, что находившиеся под его началом иноки и молодой Паисий в ските жили по одному.

---

[30] Преподобнаго отца нашего Нила Сорскаго Предание... С. 27; Житие и писания молдавского старца Паисия Величковского... С. 126; ср.: Св. Иоанна Кассиана Обозрение духовной брани // Добротолюбие. М., 1884. Т. 2. С. 67.

[31] Преподобнаго отца нашего Нила Сорскаго Предание... С. 28—29; Житие и писания молдавского старца Паисия Величковского... С. 127.

[32] Преподобнаго отца нашего Нила Сорскаго Предание... С. 22; Житие и писания молдавского старца Паисия Величковского... С. 123.

[33] Преподобнаго отца нашего Нила Сорскаго Предание... С. 37; Житие и писания молдавского старца Паисия Величковского... С. 131.

[34] Преподобнаго отца нашего Нила Сорскаго Предание... С. 39.

Явный след знания Паисием книги Нила Сорского и идей «Надсловия» и «Пристежения» заметен в описываемом Житием эпизоде его изначальной жизни на Афоне, куда он ушел из Влахии. Причем эпизод этот следует непосредственно за рассказом об общении с ним старца Василия. Обходя там отшельников и пустынножителей, Паисий искал «нѣкоего духовнаго отца, въ дѣланіи монашестѣмъ предуспѣвающа и въ божественныхъ и отеческихъ писаніихъ искусна, сѣдяща въ безмолвіи наединѣ, емуже бы моглъ предати себе въ послушаніе. Но не обрѣте...» и «сѣдяше единъ».[35] Спустя какое-то время к нему из Влахии пришел юный молдаванин Виссарион, тоже жаждавший найти себе духовного руководителя. Паисий в Житии произносит, обращаясь к Виссариону, длинную речь, в которой, между прочим, наряду с древними отцами упоминает и цитирует Нила Сорского: «Тѣмже и ближайшій къ намъ богоносный отецъ нашъ, россиійское свѣтило, Нілъ Сорскій вся сія со многимъ опасствомъ въ божественныхъ Писаніихъ разсмотрѣвъ и бѣдствіе временъ сихъ, и нынѣшнее человѣческое нераденіе видѣвъ, во своемъ на книгу предисловіи совѣтуетъ ревнителемъ, глаголя сице: „Подобает притруднѣ искати непрелестна наставника. Не обрѣтшуся же сему, повелѣша намъ, — глаголетъ, — святыи отцы от божественныхъ Писаній и богоносныхъ отецъ ученія научатися, слышаще Самаго Господа, глаголюща: «Испытайте Писанія, и въ нихъ обрящете животъ вѣчный» (*Ин. 5:39*)“».[36]

Выслушав эту речь, Виссарион понял, что он нашел того, кто ему нужен, и стал умолять Паисия взять его к себе «въ послушаніе. Он же ни же слышати хотяше, да будетъ кому началникъ, самъ бо подъ началомъ быти желая», но в конце концов «умилися и приклонися пріяти его — не во ученика, но въ друга, — еже жити среднимъ монашескимъ путемъ въ двоихъ, и, емуже Богъ даруетъ болѣе разумѣти во святѣмъ Писаніи, другъ другу открывати волю Божію и подвизати на дѣланіе заповѣдей Божіихъ и на всякое дѣло благое, отсѣцати же другъ предъ другомъ волю свою и разсужденіе, и послушати другъ друга, и повиноватися во благое, душу едину и мысль едину имѣти и вся къ состоянію живота своего имѣти обща. И тако, по чину святыхъ отецъ утвердивше, начаша единодушно жителствовати <...> Вмѣсто же отца и наставника имѣяху ученіе святыхъ и богоносныхъ отецъ нашихъ».[37] Несомненно, молодые люди в данном случае руководствовались идеями именно «Надсловия».

Но это длилось недолго. Скоро стали приходить к ним другие люди и «зѣло веліемъ своимъ моленіемъ начаша его убѣждати прияти ихъ во ученичество. Блаженный же многа лѣта отрицашеся сего», но в конце концов «начатъ и нехотящъ пріимати по-единому <...> и собрася всѣхъ братій дванадесятъ»,[38] потом их сделалось пятнадцать, стало очень тесно, и они, решившись, «создаша церковь, трапезу, поварню, страннопріимницу же и келлій шестьнадесять. Намѣреніе имѣ блаженный отнюдь болѣе пятнадесяти братій не пріимати, якоже и келлій создася на толикое число». Таким образом они перешли «от средняго пути» к «общему житію».[39]

Кроме выше отмеченного, нет больше никаких признаков того, чтобы сам Паисий пытался реализовать рекомендуемый «Надсловием» и «Пристежением» порядок жизни монахов по двое или по трое. Вернувшись вместе со своими учениками в Молдавию и дважды там меняя место своего и учеников жительства

[35] Tachiaos A.-E. N. The Revival of Byzantine Mysticism... P. 190—191.
[36] Ср.: Преподобнаго отца нашего Нила Сорскаго Предание... С. 59.
[37] Tachiaos A.-E. N. The Revival of Byzantine Mysticism... P. 197—198.
[38] Ibid. P. 198—199.
[39] Ibid. P. 201.

(Драгомирна—Секул—Нямец), игумен Паисий правил жительства не менял. Сам став «старцем», он учил: «Въ келліяхъ же **наединѣ** — чтеніе богоносныхъ отецъ и молитва умомъ въ сердцѣ художнѣ, по предуспѣнію коегождо дѣйствуема, и поклоны часты со слезами да бываютъ».[40] Если бы «Надсловие» и «Пристежение» были написаны высоко, как мы видели, почитаемым им старцем Василием, то Паисий их идеями руководствовался бы, я думаю, более неуклонно. По двое, по трое, по четверо, по пятеро и больше в его обителях иноки жили только в случаях крайней временной тесноты.[41] Вполне возможно, допускаю, что, беседуя с Паисием о трех путях монашества, старец Василий говорил ему, что то, что сказано как толкование мыслей Нила Сорского в «Надсловии» и «Пристежении», имеет некоторый смысл, но не так уж строго обязательно. Сам Василий этими толкованиями, повторяю, судя по всему, не руководствовался.

5. Традиция Нила Сорского

А как же сам Нил Сорский относился к толкованиям написанных им слов о среднем пути, если вообще их знал и как-то к ним относился?

В самом начале рукописного сборника XVIII в. РНБ, О.I.274 (в этой рукописи на л. 145 М. С. Боровкова-Майкова видела заголовок: «От предисловія на книгу блаженнаго Ніла Сорскаго. Сочинено старцем Василіемъ монастыря Поляномерлуй в Монтянщинѣ») на л. 1—2 об. читаем:

«Месяца маия въ 7 день память преподобнаго отца нашего Нила Сорскаго, Белозерскаго чудотворца, началника въ Россіи скитскому житію. О пришествіи преподобнаго отца нашего Нила Сорскаго чудотворца.

Пріиде преподобный отецъ и чудотворецъ Нилъ со ученикомъ своимъ Инокентіемъ от Палестинскихъ странъ, из Афонскія горы, при животѣ преподобнаго Кирила Бѣлоезерскаго чудотворца, и пріимъ от него благословеніе, и пошедъ в непроходимыя дебри и лѣсы, и пріиде на Сору рѣку, и водрузи ту крестъ, и постави часовню и келію, и ископа кладезь, и потомъ уготова мѣсто, гдѣ быти церкви, и на погребеніе себе и братіи, и устрои, своими руками наносилъ гору земли того ради, что мѣсто низко и мхи непроходимыя, и на рѣкѣ постави мелницу на потребу братіи, и доднесь молитвами его все стоитъ нерушимо, и всѣмъ видимо (по этим словам ясно, что текст написан в Нило-Сорском ските. — *Г. П.*). А труды его и подвиги кто исповѣсть? И проувѣдѣ свое преставленіе, и ученика своего Инокентія посла в Вологоцкой уездъ на Мѣрму реку, и прорек ему: „Бог тя имать прославити тамо, и **твоя обитель общая, а моя пустыня будетъ тако, какъ при животѣ моемъ, такъ и по смерти моей, и братія поединому имут жити в келіяхъ своихъ**“.

А иного житія преподобнаго отца Нила не обрѣтохомъ писаніемъ изложеннаго. Но слышахомъ от здѣ живущихъ отецъ (еще одно свидетельство того, что запись сделана в Нило-Сорском ските. — *Г. П.*), яко постриженникъ бяше преподобный Нилъ Кириллова монастыря. Отшед же отсюду, и сотвори время немало во Святой Горѣ Афонстѣй и во странахъ Царяграда, якоже и самъ святый Нилъ написа въ завѣщаніи своемъ (завещанием назван здесь «Устав» Нила Сорского. — *Г. П.*), и молитвами его и доднесь совѣршаемо видимъ. И поживе преподобный Нилъ всѣхъ лѣтъ житія своего 75, и преставися въ вѣчный покой». Далее (л. 2 об.) в рукописи следует, тоже свидетельствуя о ее нило-сорском скитском происхождении, «Обиходъ скитскій на весь годъ: въ которыя дни сходятся

---

[40] Ibid. P. 209.

[41] См.: Сергий Четвериков, прот. Старец Паисий Величковский. С. 171, 174, 181.

скитяне въ церковь, преданіе и уставъ. Иноковъ скитскаго житія правило, когда сходы бываютъ» (нач.: «По субботамъ поется панахида и обѣдня...»).

Как видим, инок, сделавший эту запись об основателе Нило-Сорского скита, очень мало знал о нем в реальности: он написал, что Нил, придя «со ученикомъ своимъ Инокентіемъ от Палестинскихъ странъ, из Афонскія горы, **при животѣ преподобнаго Кирила Бѣлоезерскаго чудотворца**», получил от того благословение, после чего пошел на речку Сору основывать скит... Но вот то, что ему было известно, что Нил отослал из скита Иннокентия основывать «общую обитель» и при этом сказал: «...а моя пустыня будетъ тако, какъ при животѣ моемъ, такъ и по смерти моей, и братія по-единому имут жити в келіяхъ своихъ», свидетельствует, мне кажется, о сохранявшейся в ските памяти об этом событии, смысл которого был уже непонятен автору записи, вложившему в уста Нилу слова «Бог тя имать прославити тамо». Зная о тенденциозности «Надсловия» и «Пристежения», мы можем рассматривать высылку Иннокентия Нилом из своего скита как свидетельство расхождения их во мнениях о должном порядке жизни в ските. То, что здесь названо «общей обителью», имеет в виду, по всей вероятности, «общительное/общежительное безмолвие», о котором говорится в «Пристежении».

В Повести о Нило-Сорском ските, написанной в середине XVII в. человеком, знавшим жизнь скита изнутри, читаем: «Келейное же им сицево бе житие обычно, **еже отнюдь двема братома во единой келии не жити**. <...> Но **по единому брату в келии живут**, якоже древних богоносных отец скитское жителство обдержит».[42] Как видим, в Ниловом ските, бережно сохранявшем правила своего основателя, очень строго воспрещалось («отнюдь», т. е. не допускалось ни при каких обстоятельствах) совместное проживание в одной келье «двема братома». Понимание правил «древних богоносных отец скитского жителства» сохранялось там, как видим, диаметрально противоположное тому, что изложено в «Надсловии» и «Пристежении».

Монах Елеазар, в 1614 г. покинувший Соловецкий общежительный монастырь ради безмолвия, поселившись на острове Анзер и взяв за образец Устав Нила Сорского, создал там свою пустынь, скит. Читаем в его Житии, написанном в начале XVIII в. анзерским монахом Макарием: «И стицахуся к нему немало от иночествующих и от мирских ползы ради, овии же и жити о нем соблаговоливше крайняго ради воздержания и безмолвия. И тако собрася к нему ученик немало. Преподобный же устрои скитское житие **по образу древних отец скитских, еже комуждо особь келлия**, и пища, и молчание».[43] Число братий в Анзерском ските было установлено — и запрещено было превышать — двенадцать. Грамота царя Михаила Федоровича на Двину 26 мая 1631 г. тоже говорит — со слов самого Елеазара, что все там живут порознь: «...бил нам челом Ванзерского острова строитель Елиозарей з братьею. А сказал: в Анзерской де пустыне <...> кельи де у них невеликие и стоят порознь, по скитцкому обычаю, и всяк попечение имеет о своей келье».[44]

Автор «Жития преподобнаго отца нашего Нила, Сорскаго чудотворца, началника и учредителя монашескаго скитскаго жития въ России по уставу и преданию святых отецъ», написанного, по всей вероятности, в первой четверти

---

[42] Прохоров Г. М. Повесть о Нило-Сорском ските // ПКНО. Письменность. Искусство. Археология. Ежегодник 1976. М., 1977. С. 17.

[43] Преподобный Елеазар, основатель Свято-Троицкого Анзерского скита / Издание подготовлено С. К. Севастьяновой. СПб., 2001. С. 128—129.

[44] Там же. С. 173.

XIX в. в Нило-Сорском ските иеросхимонахом Нилом Прихудайловым,[45] так, между прочим, пишет об установленном Нилом Сорским порядке жительства в его ските: «Написавъ же и Уставъ монашеского скитскаго жителства по образу и чиноположению древнихъ великихъ святыхъ отецъ и якоже видѣ и навыче во Святѣй горѣ Афонстѣй во время своего тамо пребывания; тако предаде и во своемъ скитѣ. Уставъ же бяше сицевый: **живяху кийждо особь во своей келии**, растоянием другъ от друга яко на вержение камене, такожде и от церкви».[46] Понимание Устава Нила Сорского у автора его Жития, как видим, противоположно тому, что энергично выражено в «Надсловии» и «Пристежении».

6. Иннокентий Комельский

В «Книге, глаголемой Описание о российских святых...» XVII в., дополненной биографическими сведениями в XIX в. графом М. В. Толстым, об Иннокентии Комельском написано следующее: «Сын боярина Охлебинина и родственник князей Хворостининых, принял иночество в обители Кирилла Белозерского; потом вместе с наставником своим преп. Нилом Сорским долго странствовал на Востоке и несколько времени жил на Афоне. С Востока он последовал за преп. Нилом на речку Сорку и здесь несколько времени жил с ним. Прозорливый старец, видя, что ученик его созрел для того, чтобы быть наставником для других, сказал Иннокентию: „Иди на Нурму: там будет у тебя общежитие, а у меня здесь братия должны жить по одному в келлиях". Послушный ученик, погрузясь в глубину Комельского леса, избрал себе место на р. Елде, в 10 верстах от Нурмы и в 55 от Вологды. Это было в 1491 году. Здесь собрались к нему любители пустыни, и он устроил общежительный Преображенский (а не Предтеченский (как сказано в заголовке статьи. — *Г. П.*)) монастырь. Незадолго до кончины он написал завещание братии <...> † 19 марта 1521 года <...> Мощи почивают под спудом в каменном Благовещенском храме обители его, закрытой в 1764 г. По „Иконописному подлиннику": „подобіем сѣдина вчернѣ, брада аки Власіева, но короче и не раздвоилась, ризы преподобническія"».[47]

Завещание братии, точнее, «Завет инока Инокентиа» дошел до нас в нескольких списках XVI—XIX вв.,[48] из которых один, РНБ, Кирилло-Белозерское собр., № 25/1102, заслуживает особого внимания. В «Завете» есть две отсылки к сочинениям Нила Сорского как к находящимся в этой же книге. Первая: «А еже како пребывати в пустыни нашей, і о молитвѣ, и пѣніи, и како питатися, и когда подобает исходити потребы ради въ благословно время, и о рукодѣліи, и о прочем, — сія вся вчинена суть в написаніи господина и учителя моего, старца Нила, — написана в сей книзѣ от верхніа дцкы; сего ради азъ въскорѣ претекох и вькратцѣ написах, — понеже тамо обрящеши: вся благоугодна суть Богови».

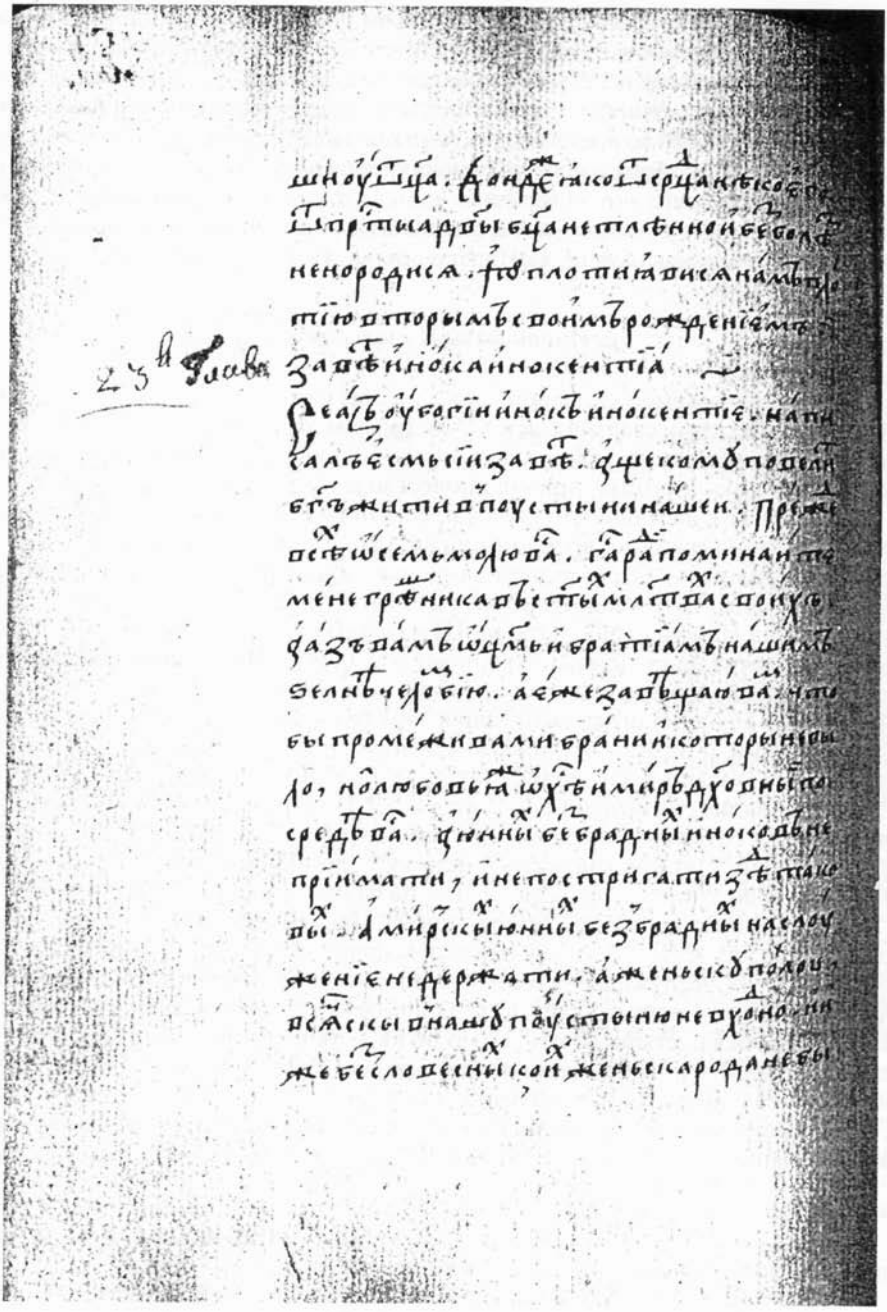
---

[45] См.: Шевченко Е. Э. Иеросхимонах Нил (Прихудайлов) и Служба, Житие и Чудеса Нила Сорского // Русская агиография: Исследования, публикации, полемика (в печати).

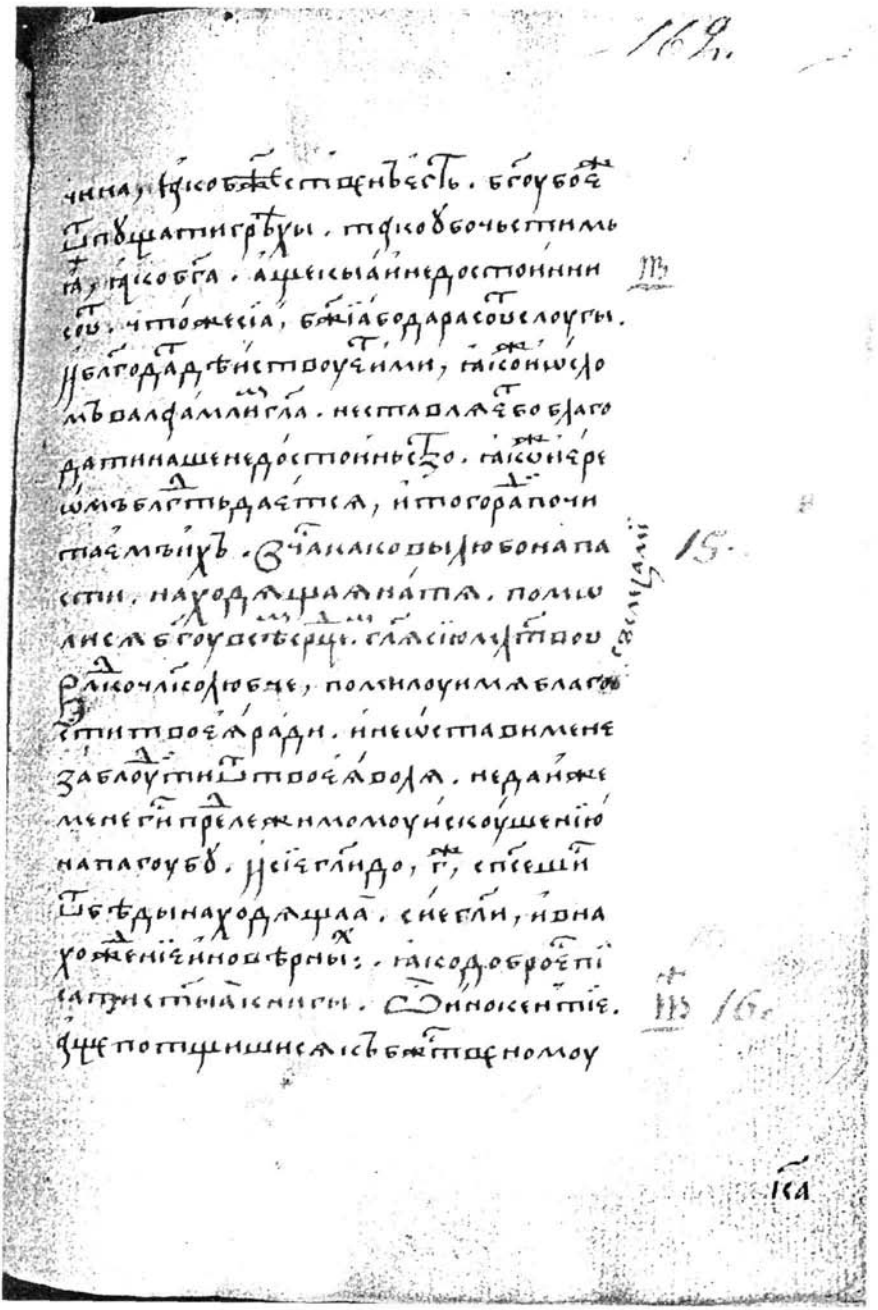
[46] Прохоров Г. М. Житие и чудеса Нила Сорского в списке первой четверти XIX в. // ТОДРЛ. СПб., 1996. Т. 50. С. 561. См. также воспроизведенный в этой книге текст Жития.

[47] Книга, глаголемая Описаніе о россійских святых, где и в котором граде, или обители, или монастыре и пустыни поживе и чюдеса сотвори, всякого чина святых. Дополнил биографическими сведениями граф М. В. Толстой // ЧОИДР. 1887. Кн. 4. Материалы историко-литературные. С. 123—124.

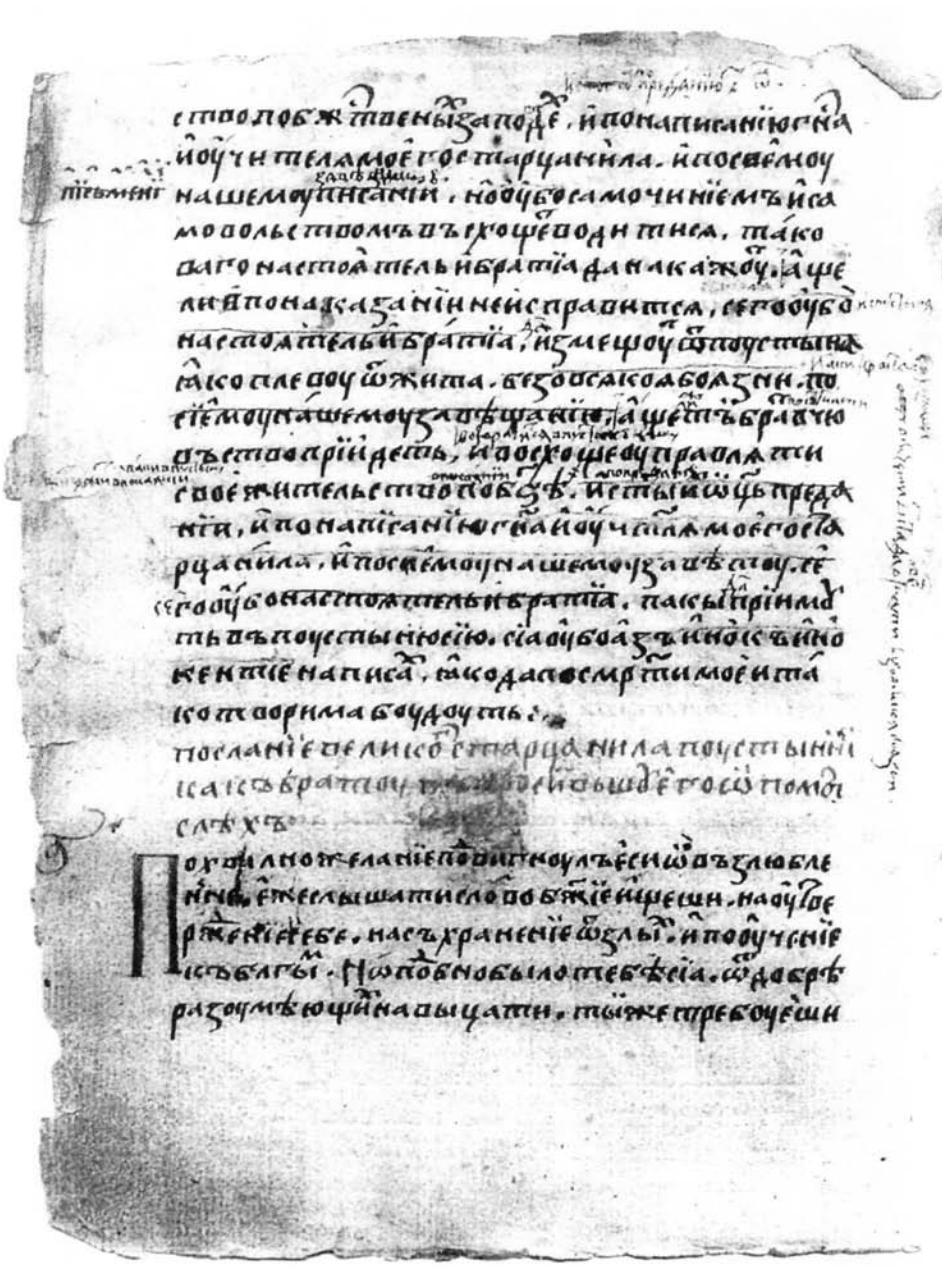
[48] РНБ, Кирилло-Белозерское собр., № 25/1102, XVI в., л. 284 об.—287; № 74/1151, XVI в., л. 392—396 об.; № 20/1256, XVI в., л. 400—401 об.; № 61/1300, XIX в., л. 10 об.—12 об. Благодарю Н. В. Понырко за их указание.



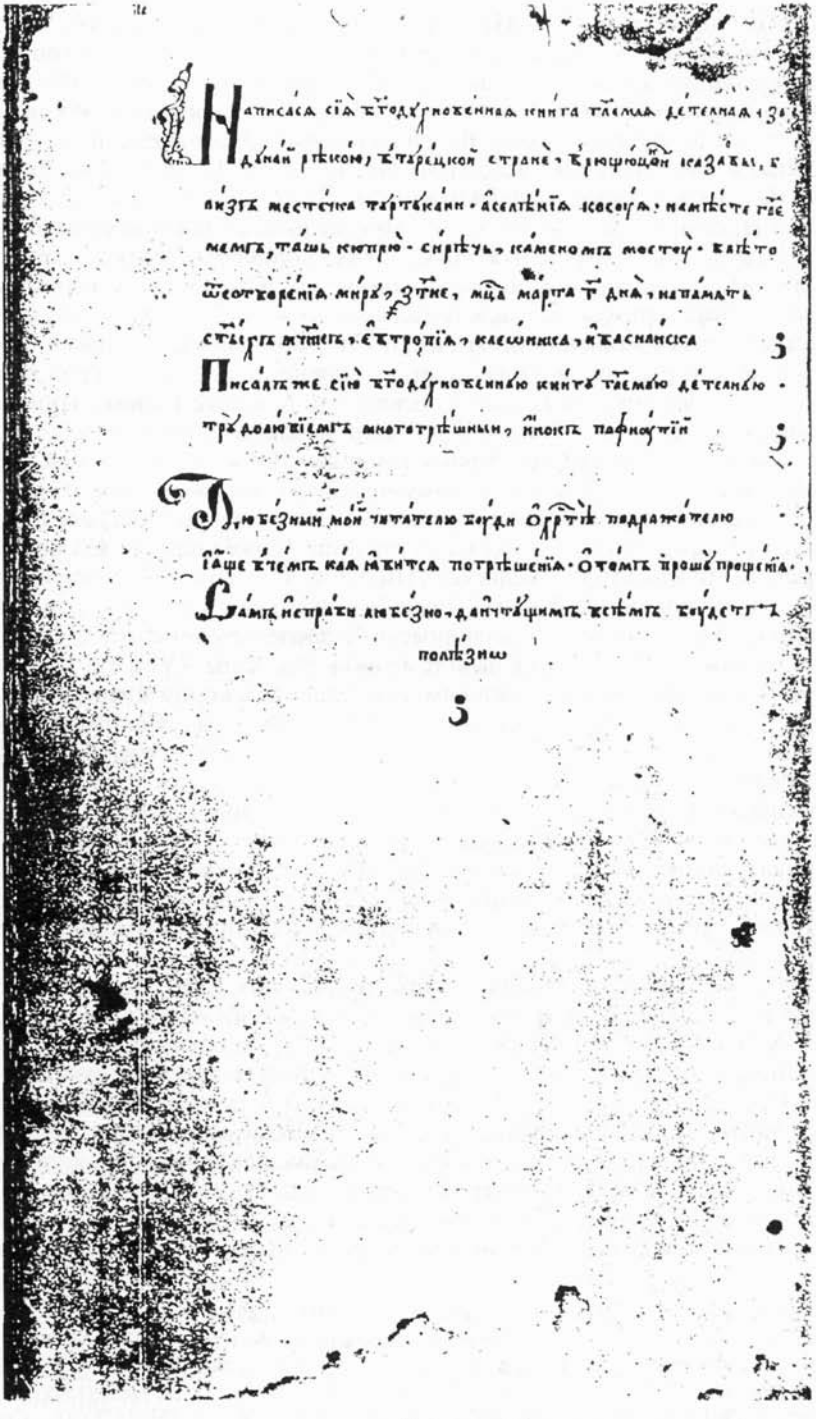
Начало «Завета инока Инокентия». РНБ, Кирилло-Белозерское собр., № 25/1102. Сборник, 50-е гг. XVI в., л. 284 об.



РНБ, Кирилло-Белозерское собр., № 25/1102. Сборник, 50-е гг. XVI в., л. 162



РНБ, Кирилло-Белозерское собр., № 20/1259. Сборник, 60—70-е гг. XVI в., л. 401 об.



Заключительная приписка писца, инока Пафнутия. Сборник из частного собрания, написанный в 1847 г. на территории Турецкой империи в Болгарии

Сочинения Нила Сорского — Предание («Предание старца Нила Пустыньника ученикомъ своимъ», «О жительстве святых отець») и Устав (л. 3—90 об.), а также три послания «великаго старца Нила Пустынника» (л. 90 об.—107) действительно написаны в этой книге «от верхніа дцкы», т. е. начинают Сборник. Затем идут сочинения других авторов. Вторая отсылка: «А о созиданіи и украшеніи церковнѣм написано въ предисловіи написаніа старца Нила словесъ, еже есть в сей книзѣ». Имеются в виду, очевидно, листы с 3 по 11, где начинается то, что называется Преданием Нила Сорского: «Предисловіе от писаній святых отець о мысленѣмъ дѣланіи: что ради нуждно сіе и како подобаетъ тщатися о семъ. Того же старца Нила». Вся книга писана одной рукой. В письме часты графические грецизмы, например, «у» — в виде греческого «ου», слово «молись» на л. 397 об. написано почти совершенно по-гречески. Это показывает, что писец был знаком с греческой рукописной книжностью. Для побывавшего на православном Ближнем Востоке вместе с Нилом Сорским его молодого ученика Иннокентия это было бы естественно. На л. 162—162 об. после заголовка «Яко добро есть писати святыя книгы» следует обращение, похоже, к самому себе: «**О**, Инокентие! Аще потщишися къ божественому писанію трудолюбно прилежати, трое благо получиши: первое, от своих трудов питаешися; второе, празднаго бѣса отгониши; третіе, съ Богомъ бесѣдовати имаши». Может ли этот Сборник быть автографом Иннокентия Комельского? Водяные знаки бумаги датируют его началом второй половины XVI в.[49] Если Иннокентий путешествовал с Нилом Сорским на Восток к грекам, по-видимому, в последней четверти XV в., еще совсем молодым человеком, то в начале второй половины XVI в. он должен был быть человеком уже весьма пожилым, подходящим к концу жизни. Но как раз это и следует из заключающих «Завет»-Завещание слов: «Сіа убо азъ, инокъ Инокентіе, написах, яко да по смерти моей тако творима будуть». Не полностью исключено может быть и то, что Сборник — подражающий автографу Иннокентия список с него. Но если бы это писал ученик Иннокентия после его смерти, то, пожалуй, он как-нибудь почтительно назвал бы здесь своего учителя-основателя, не просто «иноком». Так что считаю вероятным, что рукопись РНБ, Кирилло-Белозерское собр., № 25/1102 представляет собой автограф ученика Нила Сорского, основателя собственной пустыни Иннокентия Охлебинина-Комельского.

Однако же и другая рукопись из того же собрания, РНБ, Кирилло-Белозерское собр., № 20/1259, Сборник, начинающийся Азбучным патериком, 60—70-е гг. XVI в.,[50] тоже заставляет задуматься о возможности написания ее самим Иннокентием. На л. I об. здесь читаем: «В сей книзѣ Патерикъ азбучной и скитский и Преданіе старца Нила — писано от задніе доски». «Завет» Иннокентия следует за Преданием Нила Сорского, а за «Заветом» следуют Послания Нила. Может быть, эта часть рукописи когда-то составляла отдельную книгу (тогда Предание могло быть «в сей книзѣ от верхніа дцкы», как сказано в «Завете»). Но самое главное то, что текст «Завета» здесь правлен, и правлен *рукой самого писца*, хотя другим, более тонким, пером, более темными чернилами и более мел-

[49] Его водяные знаки: «кораблик» типа Брике, № 11972 (1549 г.), № 11973 (1552 г.) и № 11974 (1556—1566 гг.) (л. 15—16, 160—184); «кувшин» типа Брике, № 12696 (1553 г.), № 11897 (1552—1554 гг.), № 12900 (1554 г.), Лихачев. Вод. зн., № 1767 (1555 г.), № 1779 (1556 г.), № 1899—2890 (1555—1559 гг.) (л. 22—159, 181—312, 421—424); «кувшин» типа Брике, № 12817 (1545 г.), Лихачев. Вод. зн., № 1709 (1544 г.) (л. 363—407-а); «рука» типа Брике, № 10853 (1573 г.) (л. 426—439).

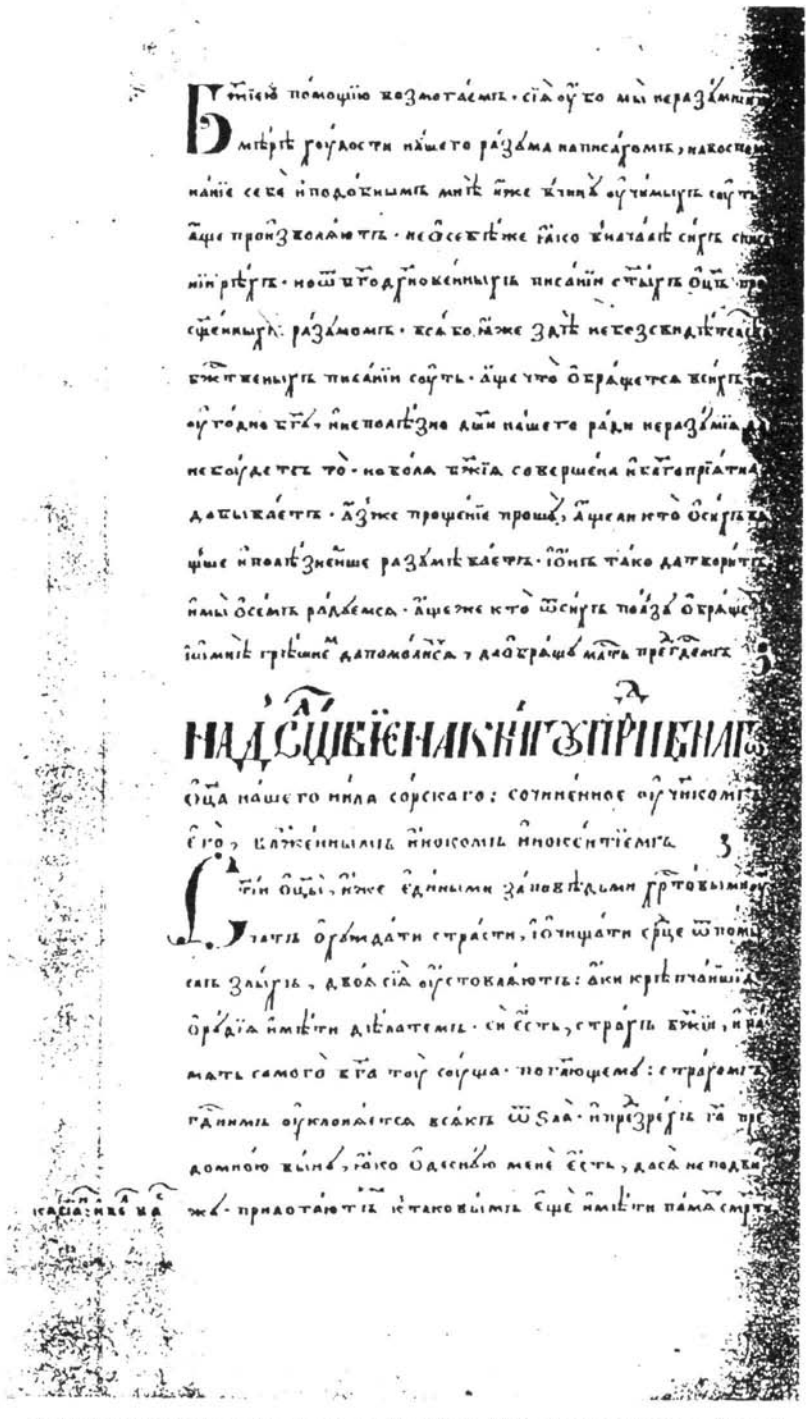
[50] Филигрань части, о которой пойдет речь, — «корона» типа Пиккар, т. 1, VI, № 42 — 1565—1581 гг.; VI, № 45 — 155—1573 гг. За ее определение, равно как и за воспроизведение л. 401 об. этой рукописи, благодарю М. А. Шибаева.

ким письмом (см. воспроизведение на с. 278). Все исправления — в главке «О самочинникохъ»: ряд слов и даже периодов здесь зачеркнут и сделаны замены и вставки. Исправления эти не смысловые, скорее стилистические. Так, после слов «по божественыхъ заповѣдех» и перед словами «и по написанию господина и учителя моего, старца Нила» вставлено: «и по преданию святых отец»; слово «письмени» в выражении «и по сиему нашему письмени» заменено на «завѣщанію». Текст «Аще ли и по наказаніи не исправится, сего убо настоятель и братіа измещут от пустыня, яко плеву от жита, безо всякоа боязни, по сіему нашему завѣщанію» в исправленном виде приобретает такой вид (выделяю курсивом вставки): «*І* аще по наказаніи не исправится, сего *ис пустыня да* измещут, яко плеву от жита *и аки крастава козлища от стада овец отогнати безо всякоя боязни*». А фраза: «Аще тъ брат в чювъство прідетъ и въсхощет управляти свое жительство по Бозѣ и святыхъ отець преданіи, и по написанію господина и учителя моего, старца Нила, и по сиему нашему завѣту, сего убо настоятель и братіа паки пріимут въ пустную сію» — такой: «Аще *ли же* брат *по отгнаніи* в чювъство пріидетъ *і возвратится в пустыню нашу* и въсхощет управляти свое жительство *в покаяніи* по Бозѣ ...*ца* (*?*) *кя* (*?*) *жить в покаяніи паки в пустыні* и *по преданію* святых отець, сего убо паки да пріимут въ пустыню сію». И последнее исправление: в периоде «Сіа убо азъ инокъ Инокентіе написах» слово «азъ» оставлено, а слова «инокъ Инокентіе» зачеркнуты. Но это нисколько не меняет представления об авторе «Завета», поскольку он называет себя в его начале. Рукопись происходит из Нило-Сорского скита, что следует из записи XVI—XVII вв. на л. II: «Книга, глаголемая Патерикъ азбучной Белозерскаго уѣзда Нилова скиту, казенной». Сам ли Иннокентий решил со временем слегка отредактировать свой «Завет», или это сделал кто-то другой? Во всяком случае, ни в одном из прочих списков «Завета» эта правка не отразилась.

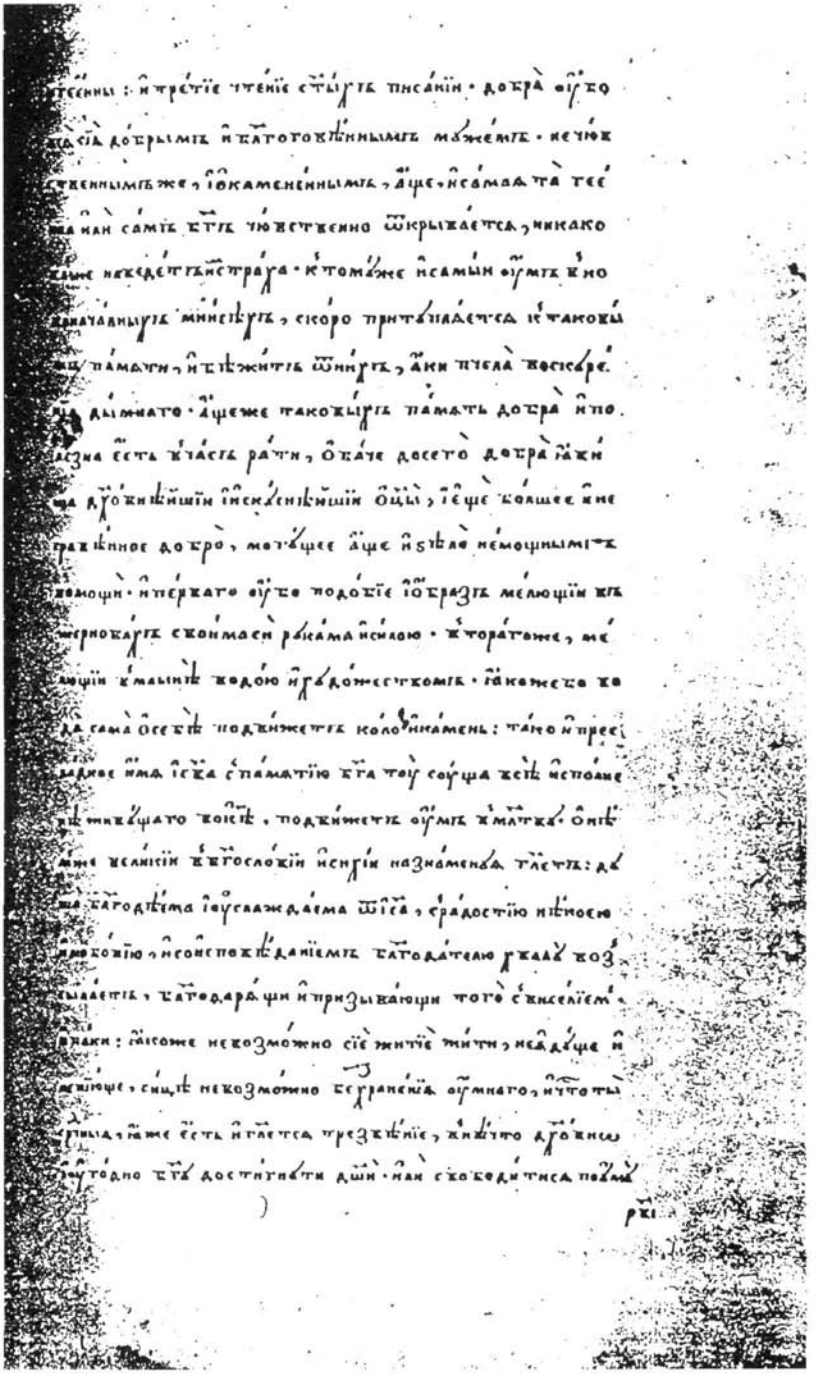
Целиком «Завѣт инока Инокентіа» я воспроизвожу в Приложении 1. Здесь же только обращу внимание на некоторые его места. Во-первых, — на его начало: «Се азъ, убогій инокъ Инокентіе, написалъ есмь завѣт, — аще кому повелит Богъ жити в пустыни нашей. Прежде всѣх о семь молю вас: Господа ради поминайте мене грѣшника въ святых молитвах своихъ. А азъ вамъ, отцемь и братіамъ нашимъ, зелнѣ челом бію. А еже завѣщаю вам...». Во-вторых, — на главку «О келіахъ», где даются указания на случай, если «кто брат нашь инокъ поставит себѣ келіи въ пустыни нашей», или «кто от братіи многыа келіи поставит, или многажди келіи купит», «и потомъ аще отидет ис пустыня сея», затем «возвратится <...> въ пустыню сію». Здесь запрещается торговать кельями: «А живущая братіа, иноци на мѣстѣ сіемь, да не торгуют келіами, ни мѣняют промежи себя, но кійждо въ своихъ келіахъ живеть».

Как видим, Иннокентий основал и хотел, чтобы после его смерти существовал, не общежительный монастырь, а именно *скит*, «пустынь». Да и в списке РНБ, Кирилло-Белозерское собр., № 25/1102 вскоре после заметки «Яко добро есть писати святыя книгы» и прежде «Завѣта инока Инокентіа» мы видим «Скитской устав повседневный» (начало на л. 207 об.). Так что вложенные в уста Нилу Сорскому слова «твоя обитель общая» действительно имеют в виду не монастырское общежитие, а скитское жительство в «общительном/общежительном безмолвии», о котором написано в «Надсловии» и «Пристежении».

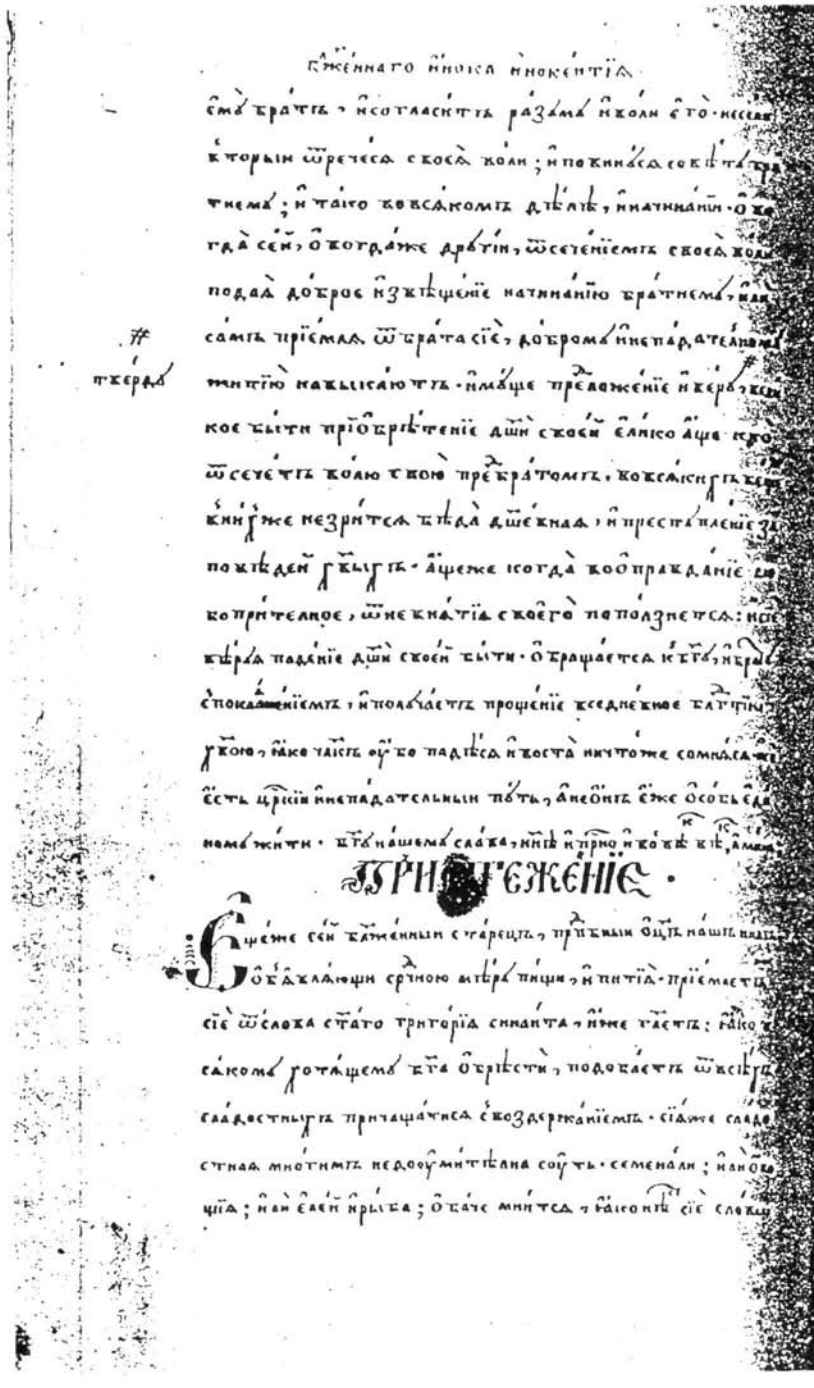
Этому как будто противоречат главки «Завета» Инокентия «О келіахъ» и «О самочинникохъ», которые создают впечатление, что монахи в его обители живут в кельях по одному. Но, строго говоря, речь там идет не о проживании, а о владении, о собственности и о потере прав на нее в случае самовольного ухода из скита. О житии же в келье по два или по одному в «Завете» ничего не сказа-



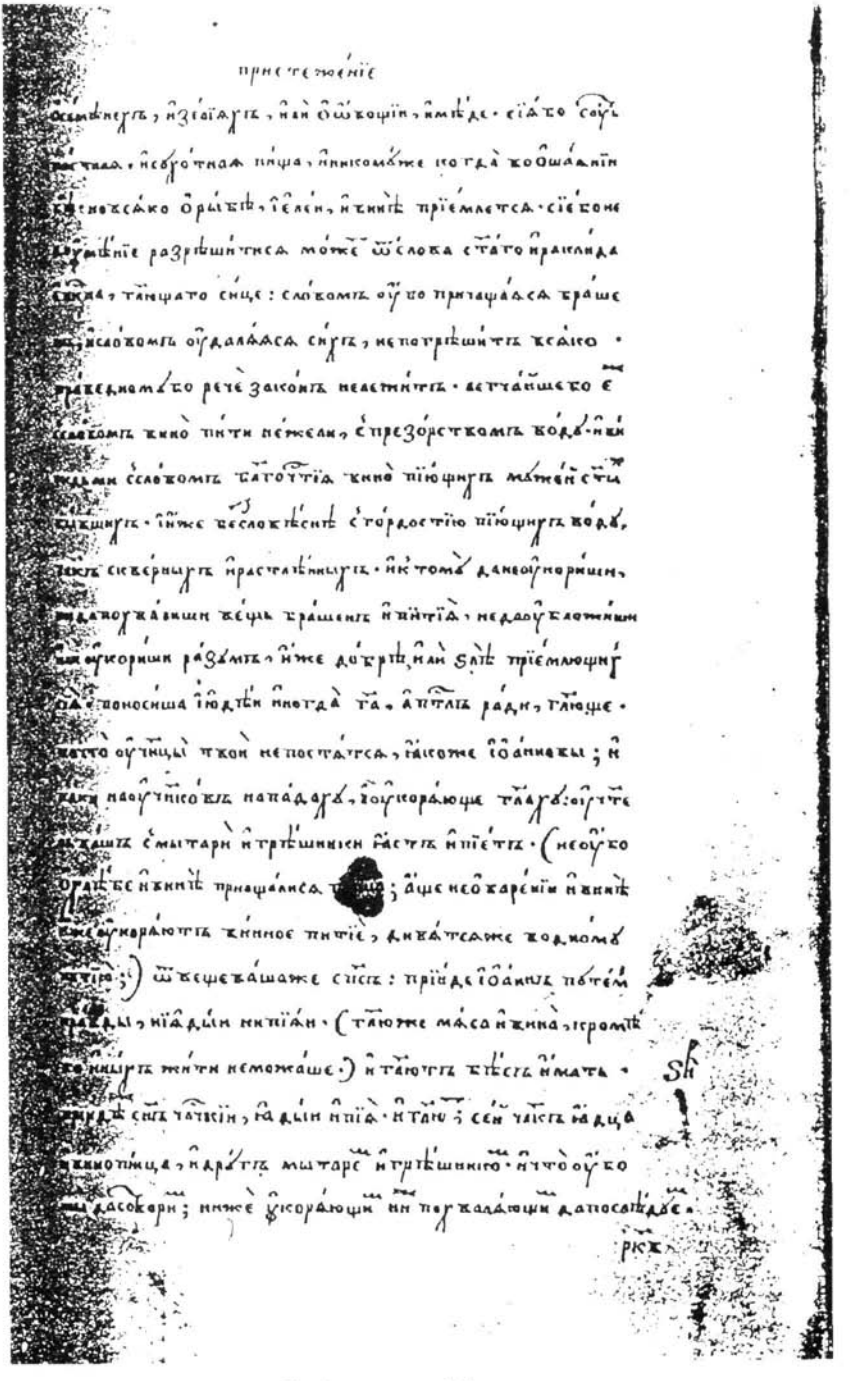
Начало «Надсловия» на книгу Нила Сорского. Сборник из частного собрания, написанный в 1847 г. на территории Турецкой империи в Болгарии, л. 111 об.



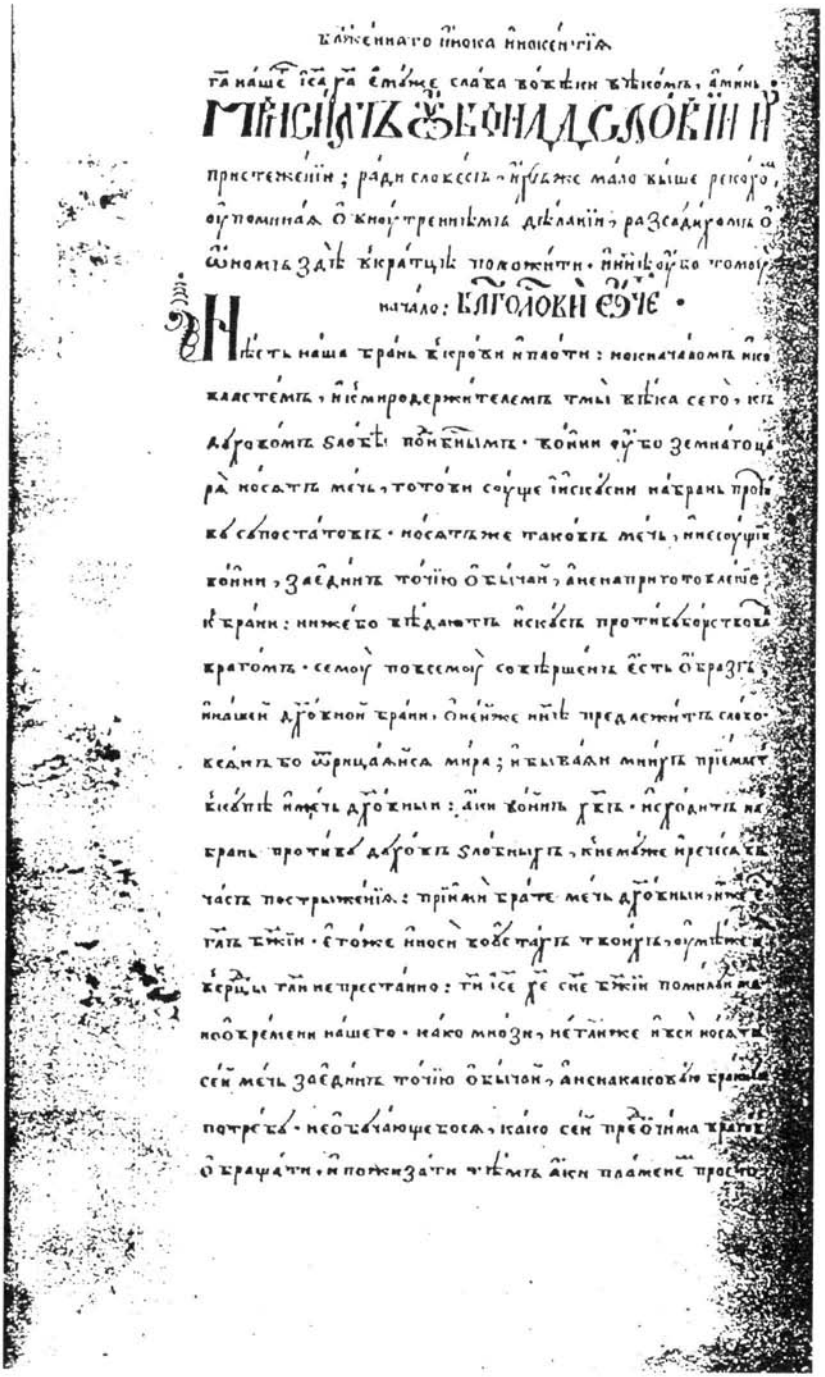
Продолжение.



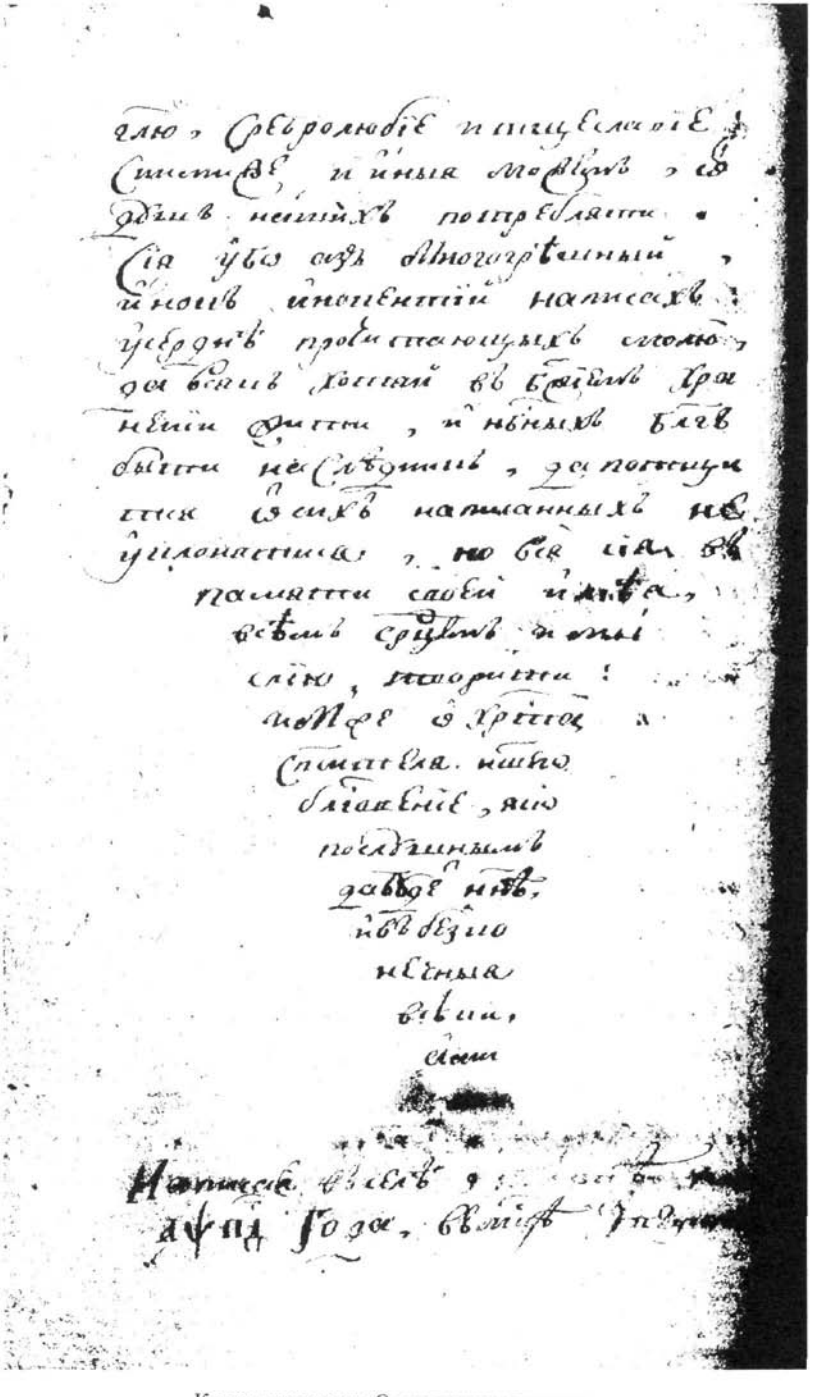
Начало «Пристежения». Сборник из частного собрания, написанный в 1847 г. на территории Турецкой империи в Болгарии. Л. 121 об.



Продолжение, л. 122



Начало сочинения «О внутреннем делании». Сборник из частного собрания, написанный в 1847 г. на территории Турецкой империи в Болгарии. Л. 126 об.



Конец сочинения «О внутреннем делании».
Сборник ИРЛИ, Р.IV, оп. 24, № 66, 1784 г. Л. 283 об.

но, и отсылка к «написаниям» учителя Нила дела не проясняет, поскольку, как мы видели, они могут быть истолкованы и так, и так. Но ни «Надсловия», ни «Пристежения», толкующих их определенным образом, в этой рукописи нет. Если существовало какое-то устное дополнение-толкование Иннокентия к Уставу Нила Сорского и его собственному «Завету», то это оно, по-видимому, стало письменным — может быть, уже после смерти его учителя — в «Надсловии» и «Пристежении», т. е. в конвое его сочинений. Точно так же, как устное, по всей видимости, дополнение-толкование Нила Сорского о проживании в его ските в кельях только по одному стало письменным в цитированной нами Повести о Нило-Сорском ските.

Но возможно также, что распоряжения Иннокентия о кельях и о церкви относятся к Нилову Сорскому скиту. Во всяком случае они были применены там после смерти его основателя. Об этом свидетельствует рукопись ИРЛИ, Р. IV, оп. 24, № 66, Сборник-конволют с сочинениями Григория Синаита, написанными полууставом, и сочинениями Нила Сорского с «Надсловием» и «Пристежением», написанными скорописью в августе 1784 г. «в селѣ Т.четѣ (или Трѣстѣ? — название очень плохо читается. — *Г. П.*)». Там (л. 288 об.—289 об.) читаем «Нилова ученика инока Инокенътія Завѣщаніе о кѣліяхъ и иних зданіях *въ Ниловѣ скитѣ*», которое начинается словами: «Аще кто нашъ брат инокъ поставит себѣ кѣлію въ пустыни *сей*...». Напомню, что в рукописи РНБ, Кирилло-Белозерское собр., № 25/1102, XVI в., которая, как мы говорили, может быть написанной самим Иннокентием, вместо «въ пустыни *сей*» написано «въ пустыни *нашей*» и нет заголовка со словами «...о кѣліяхъ и иних зданіях *въ Ниловѣ скитѣ*». Если сам Иннокентий давал после смерти Нила указания о кельях в ските учителя, то он явно с уважением относился тогда к тамошнему правилу жить в кельях по одному. Напомню также, что список РНБ, Кирилло-Белозерское собр., № 20/1259, о котором мы говорили как о правленном, возможно, самим автором, происходит из Нилова скита.

Я надеюсь, что что-то новое дадут дальнейшие изыскания в рукописных материалах, скажем, находка списка «Надсловия» и «Пристежения» XVI или XVII в. Но уже сейчас мы знаем четыре их списка, где автором их назван Иннокентий. Во-первых, это только что использованная нами рукопись ИРЛИ, Р. IV, оп. 24, № 66, 1784 г., л. 247—270, во-вторых, — список РНБ, собр. Кирилловского историко-художественного музея, № 46, 90-е гг. XVIII в. (филигрань 1795—1796 гг.), л. 114—135 об., в-третьих, — рукопись РНБ, собр. Кирилловского музея, № 26, 20-е гг. XIX в., л. 106—126,[51] и, в-четвертых, — указаный мне В. П. Бударагиным Сборник, написанный в 1847 г. на территории Турецкой империи, в Болгарии, ныне находящийся в Санкт-Петербурге в частном собрании. На л. 247 рукописи ИРЛИ читаем: «Надсловіе на книгу блаженнаго отца Ніла, сочиненное ученикомъ его инокомъ Инокентіемъ»; на л. 111 об. рукописи из частного собрания почти так же: «Надсловіе на книгу преподобнаго отца нашего Нила Сорскаго, сочиненное учеником его, блаженнымъ инокомъ Инокентіемъ»; в списках РНБ из Кирилловского музея: «Надсловіе на книгу блаженного Нила Сорскаго, сочиненное ученикомъ его, инокомъ Инокентіемъ». За «Надсловием» следует во всех упомянутых списках «Пристежение». Существенной разницы в текстах, по сравнению с опубликованными, нет. Есть более или менее

[51] Сведение о рукописях РНБ из собрания Кирилловского музея почерпнуто мною из статьи Е. Э. Шевченко «Иеросхимонах Нил (Прохудайлов) и Служба, Житие и Чудеса Нила Сорского» (см. выше, примеч. 45). Е. Э. Шевченко полагает, что «рукопись № 46 послужила непосредственным оригиналом № 26». Действительно, этот список повторяет все разночтения предыдущего, поэтому при издании текстов нами он не учитывается.

незначительные пропуски и там, и там и разночтения, не дающие возможности говорить о разных редакциях. Но, самое главное, после «Пристежения» в рукописях ИРЛИ и из частного собрания идет третье сочинение того же автора, у которого в списке ИРЛИ заглавия нет, а в списке из частного собрания над этим сочинением колонтитулы: «Блаженнаго инока Инокентия О внутрешнѣмъ дѣланіи». Оно начинается словами (здесь и далее в скобках — разночтения по списку ИРЛИ): «При сих убо Надсловии и Пристежении, ради (*вар.* для) словесъ, ихъже мало выше (*доб.* въ Пристеженіи) рекохом, упоминая о внутреннѣмъ дѣланіи, разсудихомъ о ономъ здѣ вкратцѣ положити (*вар.* вькратцѣ положити здѣ), и нынѣ убо тому начало. Благослови, отче (*доб.* яко)». Оно известно и напечатано Оптиной пустынью как «Предисловие» Василия Поляномерульского «на главизны блаженного Филофея Синайского».[52] Но приведенных здесь начальных слов в приписанном Василию Поляномерульскому «Предисловии» нет.

Судя по этим словам, автор «Надсловия», «Пристежения» и этого трактата «О внутреннем делании» один, здесь он сам об этом говорит. В этом последнем из трех сочинений автор хочет подробнее сказать о том, о чем выше сказано им, на его взгляд, недостаточно. Он назван в заголовках «иноком Инокентием». Может быть, писец неведомого нам протографа известных списков ошибся, ложно атрибутировав эти произведения? Но и в самом тексте рассуждения «О внутреннем делании» (в его конце, на л. 283 об. рукописи ИРЛИ и на л. 133 об. списка из частного собрания) есть имя Иннокентия: автор так сам себя называет: «Сія убо азъ, многогрѣшный инокъ Инокентій написахъ». Обратим внимание на сходство этого называния себя автором с таковыми же в «Завете инока Инокентия»: «Се азъ, убогій инокъ Инокентіе, написалъ есмь...», «Сіа убо азъ, инокъ Инокентіе, написах, яко да по смерти моей тако творима будуть». Разумеется, в «Предисловии» Василия Поляномерульского имени Иннокентия и следующих за ними его заключительных слов[53] нет. Вместо них идет *повторение* периода, находящегося в середине, но с некоторыми разночтениями, как будто — по другому списку.[54] Перед нами, таким образом, четкий след сознательного устранения имени автора произведения с помощью «ножниц и клея». А далее присоединен текст, не находимый в трактате «О внутреннем делании»,[55] откуда-то из другого произведения взятый либо самим Василием Поляномерульским сочиненный. Судя по изданию Оптиной пустыни, этот знаменитый старец снабдил предисловиями помимо книги Филофея Синайского также книги Григория Синаита, блаженного Исихия и Нила Сорского.[56] Очевидно, он подбирал предисловия к произведениям знаменитых аскетов и вместе давал их переписчикам.[57] Мы помним, что в одном из его скитов жил зарабатывавший себе на

---

[52] См.: Житие и писания молдавского старца Паисия Величковского... С. 89 и далее.

[53] «Усердно прочитающихъ молю, да всякъ, хотяй в Божіимъ храненіи жити и небесныхъ благъ наслѣдникъ быти, да потщится от сихъ написанныхъ не уклонятися, но вся сія, в памяти своей имѣя, всѣмъ сердцемъ и мыслію творити. Имже от Христа Спасителя нашего благословеніе яко послушнымъ да будет о Самомъ томъ Христѣ Господѣ нашемъ, Ему же слава нынѣ и присно и во вѣки вѣком аминь».

[54] Ср.: Житие и писания молдавского старца Паисия Величковского... С. 95—96 (от слов «Первѣс бо, рече святейшій патріархъ Каллистъ, приходит теплота от почек...» до слов «воистину благодати, а не прелести») и с. 98 (от слов «Превѣе же всѣх начинают в тѣлеси...» до слов «воистину благодати, а не прелести»).

[55] От слов «Овода убо бывает тако обрѣтающимся и пот от многія теплоты...» до конца: «...толика еще видит больша сих, якоже ему дарова Дух». См.: Житие и писания молдавского старца Паисия Величковского... С. 98—99.

[56] См.: Житие и писания молдавского старца Паисия Величковского... С. 77—127.

[57] Автографы Василия Поляномерульского неизвестны, известны лишь списки аскетических сочинений с «его» предисловиями, см.: Овчинникова-Пелин В. Сводный каталог молдав-

жизнь перепиской книг иеромонах Рафаил. Он вполне искренне мог считать старца Паисия автором этих предисловий. Во всяком случае, ученики учеников и ученики старца Паисия Величковского (а может быть, и сам Паисий) Василия Поляномерульского их автором считали,[58] возможно, независимо от воли самого старца.

Я не буду пересказывать здесь и анализировать третье сочинение Иннокентия. Скажу лишь, что оно посвящено главным образом технике умного делания и что автор обнаруживает знание сочинений Аввы Дорофея, Василия Великого, святого Исихия, Григория Синаита, патриарха Каллиста, Симеона архиепископа Солунского. Уже совсем вскользь касается он темы «царского» монашеского пути, но в том же, что и в «Надсловии» и «Пристежении», духе. Вот этот пассаж:

«Аще же нѣціи и совратишася, вреждени бывше умомъ, разумѣй, яко от самочинія и высокоумія сіе пострадаша. Не на страхъ бо или прогнаніе от священнаго сего дѣланія написаша святіи отцы о прелести многоразличными виды и винами находящей дѣлателемъ, но на осторожность нашу и познаніе лукаваго дѣйства сатанина, егоже ради царьскій неиспадательный (*вар.* непадателный) путь всѣмъ борющимся со страстьми повѣлеваютъ держати, в двухъ или тріехъ живущи в пустыни, идѣже, благія совѣтники имуще, братъ брата (*вар.* братъ брата имуще) и Писанія святаго день и нощь испытующе, могутъ благодатію Христовою обучатися непрелестно в сѣмъ дѣланіи умномъ» (л. 133 списка из частного собрания и л. 282 об.—283 списка ИРЛИ). Полностью текст сочинения «О внутреннем делании» воспроизводится ниже.

Заслуживает внимания упоминание в этом сочинении архиепископа Фессалоникийского Симеона (1410—1429): «...Симеонъ архиепископъ Солуньскій (*вар.* Селунскій) предаетъ и законополагает...». Творения Симеона Солунского были переведены на славянский язык впервые в 1686—1688 гг. Евфимием Чудовским,[59] использовавшим, по всей вероятности, осуществленное в 1683 г. в Яссах в Молдавии издание греческого оригинала произведений Симеона Солунского.[60] Вскоре после этого его перевод был пересмотрен и исправлен по оригиналу сначала проживавшим до1693 г. в Москве митрополитом Сочавским Досифеем, а затем в 1697 г. Николаем Спафарием. Автор сочинения «О внутреннем делании», стало быть, читал творения Симеона либо в сделанных в Москве переводах (и тогда им не может быть Иннокентий Комельский), либо по-гречески во время путешествия на Балканы с Нилом Сорским. Графика рукописи РНБ, Кирилло-Белозерское собр., № 25/1102, в которой находится «Завет инока Инокентия», свидетельствует, как мы отмечали, о знакомстве писца с греческой книжностью, так что Иннокентий Комельский явно греческие книги читал. Вот отрывки, в каких упоминается Симеон Солунский: (1) «...Симеонъ архиепископъ Солуньскій (*вар.* Селунскій) предаетъ и законополагает всѣмъ архіереом, архимандритомъ, игуменомъ и священникомъ (*вар.* священноиноком), іереомъ, дияконом, мнихомъ и мирскимъ человѣкомъ, всякій чинъ и ху-

---

ских рукописей, хранящихся в СССР. Коллекция Ново-Нямецкого монастыря (XIV—XIX вв.). Кишинев, 1989. № 35 (5), 1793 г. (с. 179); № 36 (6), 1794 г. (с. 183); № 42 , 1802 г. (с. 204); № 56 (35), 1850—1869 гг. (с. 232).

[58] Следом за ними прот. Сергий Четвериков в своей книге «Старец Паисий Величковский» (с. 81, 145—147) без всяких сомнений вкладывает в уста Василия Поляномерульского как его собственные отрывки из «Надсловия» и сочинения «О внутреннем делании» Иннокентия Комельского.

[59] См.: Соболевский А. И. Переводная литература Московской Руси XIV—XVII веков. СПб., 1903. С. 315—321; Исаченко-Лисовая Т. А. Евфимий (ум. 28.IV.1705) — келарь Чудова монастыря, полемист и проповедник... // Словарь книжников. Вып. 3, ч. 1. С. 290.

[60] См.: Bibliografia romanesca veche 1508—1830. T. 1. 1508—1716. Bucuresci, 1903. P. 273. N 81. Благодарю А. В. Вознесенского за указание мне этого издания.

дожество имущимъ, вмѣсто всякого правила, аки свое дыханіе и животъ, сію святую молитву Ісусову во умѣ і устахъ дѣйство (*дальше зачеркнуто* — вати, *конец слова «*дѣйствовати», *и пропущено:* на всякъ часъ и время, аще и не могутъ художнаго действа) тоя познати»; (2) «Не во углѣ бо единомъ, но посрѣдѣ самаго Царствующаго града процвѣте сіе священное умное дѣланіе, и не в единѣх точію мнисѣхъ, но и паче (но наипаче) саміи патріарси Константинопольстіи быша сему дѣлатели и учители: Іоаннъ, глаголю, Златоустъ, Фотій, Калистъ, единъ по друзѣмъ бывше пріемницы временемъ патріарша престола, о нихъ же пишетъ святый Симеонъ архіепископъ (*нет*) Солуньскій, яко всѣцѣлыя своя книги о единомъ семъ дѣланіи умныя молитвы сочениша[61] (сочиниша) премудре и художнѣ». Это, к сожалению, не цитаты, и потому, наверное, нет возможности решить, каким текстом Симеона Солунского пользовался автор.

Полагаю уместным воспроизвести здесь, с некоторыми пропусками (главным образом — обширных выдержек из уже знакомого нам «Завета» Иннокентия), то, что об Иннокентии написано в рукописном Сборнике XVII в., РНБ, собр. Погодина, № 1587, происходящем, по все видимости, из его скита. Это помогает, в частности, понять судьбу его сочинений.

«**Тропарь. Глас 4**. Преподобному Інокентию, чудотворцу Вологоцкому. От *л. 98* юности своея весь Богови поработился еси, блажене. Тоя ради любве отечество и родъ оставил еси, и в пустыню вселився, і в ней жестоко житие показал еси, и чюдес дарования от Господа приял еси. Преподобне Інокентие, моли Христа Бог спастися душам нашим.

Кондак. Глас 4. Отечества, преподобне, удалився, і вселився в пустыню, и тамо жестоко житие показал еси, і многих людей житием своим удивил еси. Поминай нас, чтущих память твою, да зовем ти: Радуйся, преподобне Інокентие, отче наш.

Месяца марта въ 19 день. Святых мученикъ Хрисанфа и Дарьи. В той же день память преставления преподобнаго отца нашего Інокентья игумена, новаго чюдотвоца *в* Вологоцком // уѣзде в Комельской волости. Благослови, отче. *л. 98 об.*

Сей преподобный отецъ Інокентий бѣ родомъ от царствующаго града Московскаго государства, родом московских князей Охлябининых. А тѣхъ Охлябининых род в присвойстве Хворостыниных князей. І приде преподобный отецъ Інокентиі из Московскаго государства в пределы Бѣлозерския, в скит к преподобному отцу Нилу Сорскому, иже на Бѣлеозере, и бысть ему ученикъ. І поживе с ним лѣта благоугодна в постѣ и во бдѣнии и во всяком злострадании. І по преставленіі преподобнаго своего старца Нила приде ученикъ его Інокентей в Вологоцкие предѣлы на рѣчку Еду в весь, нарицаемую Комелския волости, і вселися ту, і поживе на том мѣсте лѣта доволна. Бѣ бо то мѣ//сто стропотно, і непро- *л. 99* ходимыя лѣсы и дебри. И потом, Божиім изволением, бысть у него братиі множайших числомъ, и бысть имъ наставникъ, и учитель, и вождь ко спасению. И поживѣ лѣта доволна. <...> // И преставися к Господу в вѣчный покой в лѣто *л. 100* 6999 [1491] году, месяца марта въ 19 день, на память святыхъ мученикъ Хрисанфа и Дарьи. Братия же... погребоша его честно, по его завещанию, идѣже бѣ сам повелѣ ся погрести, — во углу монастыря близ ржавца. І на могилу его // камень *л. 100 об.* положиша і на нем подписаша лѣта и месяць и день преставления его. Такоже и образ подобия его братия написаша, — каков бѣ преподобный отецъ Інокентиі.

Многа же преподобный Інокентиі написа завещания своею рукою ко спасению мнозем. Бысть же писания немало о преподобнем Інокентиі. И грѣхъ ради наших бысть нашествие поганых татаръ-казанцовъ на Рускую землю, на преде-

[61] В ркп.: «сонениша» с надстрочным «ч».

лы Вологоцкия, і тогда пустыню преподобнаго отца Інокентия погании разориша, и церковь Иванна Предтечи сожгоша, и все строение его огню предаша І написание о преподобнем Інокентии тогда згорѣло А иное писание — нѣцыи от братия ис пустыни его отидоша аможе восхотѣша, і писание о нем с собою снеі 101 соша во иные монастыри І тако въ его монастырѣ // не оста писания о нем Мы же вкратцѣ написахом о святомъ

Преподобный отецъ Інокентии пишется всѣмъ подобен, лицем и брадою, аки Варлаам Хутынскии чюдотворцъ Риза преподобническая»

Будучи распространен, можно сказать, агиографическим пустословием, этот текст послужил основой для «Сказания о житии преподобнаго отца нашего Инокентія, игумена вологоцкаго чюдотворца», сохранившегося в Сборнике житий вологодских святых XVIII в РНБ, собр Погодина, № 647, л 204—216 об Но вот какие слова в нем заслуживают, может быть, внимания « блаженный Инокентій написа Завѣщание и Предание отца своего, господина и учителя, святаго старца Нила, **яже вчинено в книзѣ его своею рукою**, и то повелѣ хранити и блюсти твердо братіямъ своимъ » (л 212), «И тако поживе во обители своей во иночествѣ лѣта доволна, и многа писания во обители своей списа самъ и предаде братии» (л 213 об) Создается впечатление, что здесь имеется в виду Сборник РНБ, Кирилло-Белозерское собр , № 25/1102, о котором мы говорили как о возможном автографе Иннокентия, либо — его и других списков «Завета» протограф

Автор записи в рукописи РНБ, собр Погодина, № 1587, а следом за ним и автор «Сказания о житии», как видим, почти ничего не знали об основателе его пустыни они говорят, что Иннокентий пришел *в скит* к Нилу Сорскому, ушел оттуда *после* его смерти, а сам умер в 1491 г (согласно «Сказанию о житии» — в 1401 г), что невероятно, так как Нил умер в 1508 г Значит, он не мог даже прочесть дату на могильном камне Иннокентия Единственное, что заслуживает здесь внимания, это сообщение о гибели в пожаре при набеге казанских татар (в «Сказании о житии» указан год этого набега — 7046 (1538) г) жития и сочинений Иннокентия, за исключением куда-то унесенных из его скита списков

От них-то, по-видимому, и берет начало традиция сочинений Нила Сорского с «Надсловием» и «Пристежением», во-первых, на русском Севере (хранящийся в ИРЛИ список сделан, судя по приписке, может быть, в селе Треста, в таком случае в верховьях р Шексны, а списки РНБ из Кирилловского музея — в Нило-Сорском ските), а во-вторых, на территории Турецкой империи, куда они попали, вероятней всего, с русскими скитниками-эмигрантами XVIII столетия Пять списков «Предания ученикам» Нила Сорского (неясно только, с «Надсловием» и «Пристежением» или без них) находились в рукописной библиотеке Паисия Величковского и его учеников [62] Из этой же среды наверняка произошли два списка сочинений Нила Сорского, сделанные русскими писцами в конце XVIII в , хранящиеся ныне в Софийской Народной библиотеке[63] в Болгарии, причем один из них (СНб , № 1184) содержит «Надсловие» и «Пристежение» без указания их автора Заметим, что список 1847 г , называющий Иннокентия ав-

---

[62] См Я ц и м и р с к и й А И Рукописная библиотека Паисия и его учеников // СОРЯС СПб , 1905 Т 79 С 555—583, особенно с 568—569, 575—576, T a c h i a o j A E O Παισιος Βελιτσκοφσκι και η ασκητικοφιλολογικη σχολη του Θεσσαλονικη 1964 150 σ

[63] СНб , № 1184, Сборник творений Симеона Нового Богослова и Нила Сорского, конец XVIII в , см С т о я н о в М , К о д о в Х Опис на славянските ръкописи в Софийската Народна библиотека София, 1971 Т 4 С 36—39, СНб , № 1416 Слова на Нил Сорский от края на XVIII век, см Опис на славянските ръкописи в Софийската Народна библиотека София, 1996 Т 5 С 128—129, на л 345 — фотовоспроизведение л 1а

тором «Надсловия», «Пристежения» и трактата «О внутреннем делании», был сделан «за Дунай рѣкою в Рющюцкой казавы близ местечка Туртураин...», т. е. в Болгарии в области г. Русе (Рущук — его турецкое название), поблизости от г. Туртукай (или Туртукан) в Силистренском округе — всего лишь через Дунай от Румынии — русским человеком, «многогрѣшным иноком Пафнутіем», по-видимому, монахом-скитником, для которого эти сочинения были важны в его жизни как практическое пособие, ибо книга, в которой он их поместил, называется у него «Детелная». Получается, что этот список вышел из той же самой среды, к которой чуть раньше принадлежали и Василий Поляномерульский, и Паисий Величковский. Только протограф его никак не зависел от устранившей имя Иннокентия работы Василия Поляномерульского с предисловиями. Может быть, старец Василий, обезличивая сочинения Иннокентия, хотел придать им, как анонимным, большую важность? Как бы то ни было, вернувшиеся с учениками Паисия Величковского в Россию эти «предисловия» были связаны уже с именем старца Василия.

Итак, перед нами сочинения еще одного русского писателя-исихаста, человека, пытавшегося реформировать скитское монашеское жительство, средний, или «царский», подвижнический путь, возводя частный случай — жития в келье по двое или по трое — в ранг правила. Их полемический задор направлен против тех, кто считал, что в кельях иноки должны жить по одному. Судя по традиции Нило-Сорского скита, в этом был убежден сам Нил Сорский, которого он пристрастно комментировал.

Как реформатор их автор потерпел неудачу, а как писатель остался неизвестным, хотя они получили — чаще всего без его имени или с чужим именем — широкое распространение благодаря русским эмигрантам в Молдавии, Румынии и Болгарии и оптинским издателям. Незаметно, однако же, чтобы их яркая смысловая особенность и полемичность была кем-то принята во внимание: уже одно это не позволило бы считать их автором Василия Поляномерульского. Теперь к этому аргументу добавилась их атрибуция Иннокентию в четырех списках, о которых мы говорили. Они, я думаю, дают нам право восстановить Иннокентия Комельского в его авторских правах,[64] хотя, конечно, очень желательна находка списка «Надсловия», «Пристежения» и трактата «О внутреннем делании» предшествующего XVIII в. времени, чтобы говорить о втором, после Нила Сорского, писателе-исихасте Древней Руси с абсолютной уверенностью.

ПРИЛОЖЕНИЯ

Приложение 1

«Завет» инока Иннокентия воспроизводится здесь по списку РНБ, Кирилло-Белозерское собр., № 25/1102, начало 2-й половины XVI в., л. 284 об.—287. Приводить разночтения по другим известным его спискам (РНБ, Кирилло-Белозерское собр., № 74/1151, сер. XVI в., л. 392—396 об.; РНБ, Кирилло-Белозерское собр., № 20/1259, XVI в., л. 400—401 об.; РНБ, собр. Кирилловского музея, № 12, сер. XVIII в., л. 13—15 об.; РНБ, Кирилло-Белозерское собр., № 61/1300, XIX в., л. 10 об.—12 об.) представляется бессмысленным, так как смысловых разночтений они не дают.

---

[64] И, значит, переписать при случае заново мою статью «Иннокентий Охлябинин (Вологодский)» в «Словаре книжников» (Вып. 2, ч. 1. С. 405—406).

л 284 об

ЗАВѢТ ИНОКА ИНОКЕНТІА

Се азъ, убогій инокъ Инокентіе, написалъ есмь завѣт, — аще кому повелит Богъ жити в пустыни нашей. Прежде всѣх о семь молю вас: Господа ради поминайте мене грѣшника въ святых молитвах своихъ. А азъ вамъ, отцемь и братіамъ нашимъ, зелнѣ челом бію. А еже завѣщаю вам, — чтобы промежи вами брани и которы не было, но любовь яже о Христѣ и миръ духовный посредѣ вас. А юнных безбрадных иноковъ не пріимати, и не постригати здѣ таковых. А мирскых юнных безбрадных на служеніе не держати. А женьску полу всячески в нашу
л 285 пустыню невходно, ни же безсловесных коих женьска рода не бы//ти у нас. Пианьствена же пітия отнудь не подобает держати нам. А еже како пребывати в пустыни нашей, і о молитвѣ, и пѣніи, и како питатися, и когда подобает исходити потребы ради въ благословно время, и о рукодѣліи, и о прочем, — сія вся вчинена суть в написаніи господина и учителя моего, старца Нила, — написана в сей книзѣ от верхніа дцкы; сего ради азъ въскорѣ претекох и вькратцѣ написах, — понеже тамо обрящеши: вся благоугодна суть Богови.

О церкви. Живущая братіа наша, иноци, въ пустыни нашей, аще начнут благоугодно жити, и хранити заповѣди Божія, и въсхощуть церковь въздвигнути, — то есть на Божіемъ благоволеніи и на их произволеніи. И аще благоволит Богъ, да будет церкви въ имя святаго великаго Іоанна Предтечи и Крестителя
л 285 об Господня, Третіе // обрѣтеніе честныа его главы, еже есть месяца маия 25. Сей бо великій Іоаннъ наставникъ есть всѣм иноком и пустынножителем. А о созиданіи и украшеніи церковнѣм написано въ предисловіи написаніа старца Нила словесъ, еже есть в сей книзѣ.

О келіахъ. Аще кто брат нашь инокъ поставит себѣ келіи въ пустыни нашей и потомъ аще отидет ис пустыня сея, и тѣхъ келей не отдати, ни продати никому и не купити у него никому. Но владают тѣми келіами настоятель и ту живущая братіа. Аще ли прежереченный братъ възвратится в пустыню сію, и убо надъ тѣми келіами власти не имат. Аще убо настоятель по съвѣту съ братіами въсхо-
л 286 тять продати которому брату избыточныа келіи, да про//дадут. И потомъ аще отидеть ис пустыня сея той братъ, иже купивый келіи, и не имат власти продати или отдати кому тѣ келіи, якоже выше написано есть. Но владѣют тѣми келіами настоятель и ту живущая братіа. Такоже аще и възвратится той братъ въ пустыню сію, единако не имать власти над тѣми келіами. Аще убо кто от братіи многыа келіи поставит, или многажди келіи купит, и по отхожденіи и по прихожденіи не имут власти над тѣми келіами. Аще ли въсхощуть настоятель и братіа възвратившемуся брату дати прежнюю, бывшую его, келію, то есть на их произволеніи. А преставляющійся братіи от житіа сего в сиеи нашей пустыни келіи
л 286 об не продати, ни отдати никому. Настоащій и ту // сущаа братіа владают тѣми келіами. А живущая братіа, иноци на мѣстѣ сіемь, да не торгуют келіами, ни мѣняют промежи себя, но кійждо въ своихъ келіахъ живеть.

О самочинникохъ. Аще который в пустыни нашей братъ нашь инокъ не въсхощет управляти свое жительство по божественыхъ заповѣдех и по написанію господина и учителя моего, старца Нила, и по сиему нашему письмени, но убо самочиніемъ и самовольствомъ въсхощет водитися, таковаго настоятель и братіа да накажут. Аще ли и по наказаніи не исправится, сего убо настоятель и братіа измещут от пустыня, яко плеву от жита, безо всякоа боязни, по сіему нашему завѣщанію. Аще тъ брат в чювъство пріидеть и въсхощет управляти свое
л 287 жительство по Бозѣ, и святыхъ отець // преданіи, и по написанію господина и учителя моего, старца Нила, и по сиему нашему завѣту, сего убо настятель и братіа пакы пріимут въ пустыню сію.

Сіа убо азъ, инокъ Инокентіе, написах, яко да по смерти моей тако творима будуть.

Приложение 2

Текст печатается по списку ИРЛИ, Р. IV, оп. 24, № 66, Сборник, 1784 г., л. 271—283 об.
Разночтения подводятся по списку:
Рукописный сборник, написанный в 1847 г. в Турции, находящийся ныне в С.-Петербурге в частном собрании, л. 111 об.—121 об. — *Ч.*

О ВНУТРЕННЕМ ДЕЛАНИИ

При сихъ убо «Надсловіи» и «Пристеженіи» для словесъ, ихъ же мало выше *л. 271*
[1]въ «Пристеженіи»[1] рекохом, упоминая о внутреннѣмъ дѣланіи, разсудихомъ
о ономъ въкратцѣ положити здѣ.
И нынѣ убо тому начало.
Благослови, отче!

«Яко[2] нѣсть наша брань къ плоти и крови, но къ началомъ и властемъ и к миродержителемъ тмы вѣка сего, къ духовомъ злобы поднебеснымъ» (*Еф. 6:12*).

Воини убо земнаго царя носятъ мечь, готови суще и искусни на брань противу супостатовъ; носятъ же мечь таковъ и не сущіи воини за единъ точію обычай, а не на приуготовленіе къ брани, ни же бо вѣдаютъ искусъ противоборствовати врагомъ. Сему по всему совершенъ есть образъ и нашей духовной брани, о нейже нынѣ предлежит слово. Всякъ бо, отрицаяйся мира и бываяй мнихъ, приемлет вкупѣ // и мечь духовный аки воинъ Христовъ и исходитъ на брань противу *л. 271 об.* духовъ злобныхъ. Къ немуже и речеся въ часъ постриженія: «Пріими, брате, „мечь духовный, иже есть глаголъ Божій“ (*Еф. 6:17*), его же и носяй во устнахъ твоихъ, умѣ же и въ сердцѣ; глаголи непрестанно: Господи Ісусе Христе, Сыне Божій, помилуй мя».

Но, о времени нашего! Како мнози, негли же и вси, носятъ сей мечь за единъ точію обычай, а не на каковую бранную потребу! Не обучающеся бо, како сей пред очима враговъ обращати и пожизати тѣмъ, аки пламенемъ, просто и плотско сей употребляютъ, а не дѣйствително. Сиречь, за едину славу Псалтири едину вервицу, а за кафисму три чтуще, скончаваютъ число внѣшняго моленія. Множайшіи же и въ конецъ отложившеи сей глаголъ Божій, паче же рещи пламенное оружіе, хранящее вратъ сердечныхъ, // да воинствуют[3] единымъ псал- *л. 272*
мопѣніемъ, канонами же и тропарями, яже суть церковная преданія, мняще, яко сія святая и пятословная[4] молитва простымъ и некнижнымъ мнихом[5] умышлено есть за правило. Их же таковое неправое мнѣніе исправляя и низлагая, во святыхъ Сумеонъ архіепископъ Селунскій предаетъ и законополагает всѣмъ архіереемъ, архимандритомъ, игуменомъ и священноинокомъ, іереемъ, діяконом, мнихомъ и мірскимъ человѣкомъ, всякій чинъ и художество имущим, вмѣсто всякаго правила, аки свое дыханіе и животъ, сію святую молитву Ісусову во умѣ и устнах дѣйствовати на всякъ часъ и время, аще и не могутъ художнаго дѣйства тоя познавати, то бо есть дѣло, рече,[6] единыхъ мниховъ, отрекшихся міра.

Аще же и Великій Василій повелѣваетъ некнижному монаху сею Ісусовою молитвою совершати // правило числомъ и не художно, разумѣти подобаетъ, *л. 272 об.* яко необученымъ — негли же и мирскимъ — законополагаетъ сіе, яко да и сіи по мѣрѣ своей славословят Бога, а не праздни будутъ.

[1–1] *Нет Ч.* [2] *Нет Ч.* [3] довольствуют *Ч.* [4] памятословная *Ч.* [5] *Испр.*, в ркп. монахом. [6] *Доб.* не *Ч.*

Носяй же мечь свой, или глаголъ, в разумѣ, по внутреннему вниманію, вѣсть время, когда обращати его на враги и молится на прилоги злыя и страсти, и помыслы, или за грѣхи своя. Со временемъ же, по нѣкоему обстоянію[7] и невнятію поползаяся словомъ или яростію, оком же и похотію, или тщеславіем и мнѣніемъ и подобными симъ, ихъ же ради ударяемъ бывая своею совѣстію и, не стерпѣвая тоя обличения, обращается к Богу, каяся и моляся от[8] сердца и ума, ища помилованъ быти. Все бо таковаго правило на единомъ покаяніи и вниманіи сердечномъ бываетъ, — по образу оныя вдовицы, присѣдящія судіи //
л. 273 день и нощь и просящія отмщенія от соперника своего. И се есть чинъ дѣланія умнаго, подобающаго страстнымъ. И да никтоже зазираетъ слову сему, яко приражающіися таковыми грѣхами Богу мощно обучатися умному дѣланію.

Положи[9] бо ми пять степеней, дѣйствующих страсть: 1) подвигшуся кому на гнѣвъ и досаду, да пребудетъ всегда злобствуя на оскорбившаго; 2) опечаленъ бывъ, да помнитъ зло на многія дни; 3) точію едину седмицу да гнѣвается; 4) един точію день да помнит зло; 5) враждуя, дасаждая, смущая и смущаяся, и в той же часъ прелагаяся. Се колика различія устроеній, обаче под адомъ суть вси сіи, донелѣже дѣйствуютъ страсть, рече святый Дорофей. И таковымъ не подобаетъ, ни же мощно есть коснутися умнаго дѣланія. Сіи бо подобни суть че-
л. 273 об. ловѣку, устрѣлену от врага своего // и приемлющу стрѣлы рукама своима и влагающу я въ сердце свое. О них же рече Богословъ: «Всякъ, рожденный от Бога, грѣха не творитъ» (*1 Ин. 3:9*); «Творяй же грѣхъ от діавола есть» (*1 Ин. 3:8*).

Даждь же ми и других пять степеней: 1) оскорбившагося и скорбяща не яко досаждение приятъ, но яко не претѣрпѣ; 2) поучающагося всегда терпѣнію, послѣди же побѣждающемуся от совосхищенія; 3) не хотяща отвѣщати злѣ; от обычая же совосхищающася; 4) подвизающася отнюдь не рещи зло, скорбяща же, яко досажденіе прія, но зазирающа и кающася о семъ; 5) не скорбяща, яко досажденіе пріятъ, но ни же радующася. Сіи же вси сопротивляющіися страсти суть, изволеніемъ бо уставиша страсть и не хотят дѣйстовати, но и скорбятъ, и подвизаются. И подобни суть таковіи стрѣляемому от врага своего, оболоче-
л. 274 ну же во броня, // и не приемлющу язвы, — рече той же святый Дорофей. Им же всячески подобает и мощно есть обучатися умнаго дѣланія, очищаются бо сіи вседневною благодатію Христовою чрезъ молитву умную и всечасное покаяніе. О них же тайновидецъ рече: «Аще речем, яко грѣха не имамы, прельщаемъ себе. И аще грѣхи нашя исповѣдаемъ, вѣренъ есть и правѣденъ — да оставит намъ и очиститъ насъ от всякія неправды» (*ср. 1 Ин. 1:8—9*).

Вѣдомо же есть и о семъ, яко сія священная Ісусова молитва многимъ древле и нынѣ бысть камень претыканія и соблазна. Аще бо и мнози, негли же и вси, молятся сею просто и внѣшно, и нѣсть кто о семъ крамоляся, художнаго же ея дѣйствія, еже есть блюденіе сердца умомъ въ молитвѣ, мали зѣло вѣдаютъ. И самому святому Григорію Синаиту сопротивишася исперва сами словеснѣйшіи
274 об. отцы Афонскія Горы, егда началъ бѣ о семъ // ихъ учити. И аще сіи отцы, удалившіися градовъ, тако преткнулися быша о дѣланіи семъ, то что подобаетъ рещи о присвоивъшихся міру монасѣхъ? Обаче хотящему душу свою спасти должно покарятися Писанію и ученію святыхъ отецъ, а не плотскимъ человѣкомъ. Не во углѣ бо единомъ, но посредѣ самаго Царствующаго града процвѣте сіе священное умное дѣланіе, и не въ единѣхъ монасѣхъ, но наипаче саміи патріархи Константінополстіи быша сему дѣлатели и учители: Іоаннъ, глаголю, Златоустъ, Фотій, Каллистъ, единъ по другому бывше преемницы временемъ патріарша престола, о них же пишетъ святый Сумеонъ Солунскій, яко все цѣлыя своя книги о единомъ семъ дѣланіи умныя молитвы сочиниша премудрѣ и художнѣ.

---

[7] *Доб.* действовати на всякъ часъ и время, аще и немотует художного ил *Ч.* [8] *Доб.* всего *Ч.* [9] *На поле рядом* Авва Дорофей. Слово 10; *и вниз колонкой возле строк идут цифры от* 1 *до* 5. *Так же и в Ч.*

Прочее, не подобаетъ дивитися сѣму, яко нынѣ таковое ученіе и писаніе ни поне словомъ // износится въ монасѣхъ. Всакъ бо можетъ, точію аще хощетъ, *л. 275* мних или мирянинъ, псалмы пѣти или каноны, на общее моленіе Церкви святой святыми отцы преданныя, «Господа же Іисуса никто же можетъ умомъ рещи, точію Духомъ Святымь», по апостолу (*ср. 1 Кор. 12:3*). Сего ради святіи отцы, бывшіи дѣлатели и учители симъ, уподобляютъ пѣніе внѣшнее малу отроку, молитву же умную мужу совѣршенну. И якоже отроку нѣсть укоръ,[10] яко можетъ[11] по времени быти мужъ и старецъ, тако и внѣшнему пѣнію,[12] за немощь младенству нашему, от Бога данному, нѣсть порокъ и презрѣніе. Егда кто, все тщаніе на умную молитву ся обращая, мало же зѣло поя псалмовъ и каноновъ и тропарей, уповая чрезъ умную молитву разумное обрѣсти пѣніе, от него же паки востекая на зрителную молитву и къ тоя равенству, аки отрока к мужу // совершенну *л. 275 об.* пѣніе быти познавая, паки мало даетъ время пѣнію, множайше же молитвѣ, ни же бо можетъ ктому много пѣти таковый. Внѣшно бо поющіи и не вѣдущіи чювствомъ глаголемыхъ, сіи могутъ пѣти много, рече святый Григорій Синаитъ. И за сію вину подобаетъ пѣніе дѣнницу имѣновати, молитву же — солнце: явно же, яко дѣнница малъ нѣкій часъ или два зрится, солнце же весь день сіяетъ. Тако ми размѣй быти пѣніе и молитву.

И да не речеши ми, яко мнози от святыхъ многое пѣніе удержаша, но разумей и вѣруй, яко тіи же отцы повелѣваютъ намъ несомнѣнно от пѣнія восходити на молитву, яковъ же бѣ и святый Григорій Сінаитъ, иже исперва за невѣдѣніе лучшаго едино пѣніе держаше, таже, от нѣкоего критянина наставленъ бывъ, // премѣни многое пѣніе на умную молитву и, от искуса познавъ не быти тако ско- *л. 276* рому и легкому успѣянію от пѣнія, якоже от молитвы, всѣ тщаніе всемъ повелѣ имѣти о молитвѣ, мало же пѣти за унынѣ.

Прочее убо и ты кромѣ всякаго сомнѣнія тако твори, яко да не и тебѣ речется за непокорство твое отвѣщаніе апостола, глаголюща еже: «Благоволѣніе сердца моего и молитва къ Богу по Ізраили есть во спасеніе. Свидѣтелствую бо имъ, яко ревность Божію имутъ, но не по разуму. Не разумѣюще правды Божія и свою правду ищуще поставити, правдѣ Божіей не повинушася» (*Рим. 10:1—3*). «Что бо глаголетъ Писаніе? Близъ ти есть глаголъ, во устѣхъ твоих и въ сердцѣ твоемъ» (*Рим. 10:8; Втор. 30:13*), «Яко аще исповѣси усты твоими Господа Іисуса, спасешися» (*ср. Рим. 10:9*). «Всякъ бо, иже аще призовѣтъ имя Господнѣ, спасется» (*Рим. 10:13; Иоиль 28:16*). //

Все же се: глаголъ, и исповѣданіе, и призываніе, — разумѣй быти внутрь тебѣ *л. 276 об.* Христа, чрезъ святое крещеніе всельшася, Его же призывати, и глаголати, и исповѣдати долженъ еси непрестанно, овогда сердцемъ, овогда же устнами глаголя: «Господи Іисусе Христе, Сынѣ Божій, помилуй мя». Внимай, прочее, человѣче, себѣ и твоему упорству, да не сего ради послѣтъ на тя Богъ духъ умиленія, — «очи не видѣти и ушы не слышати» (*ср. Мк. 4:12*), — проповѣдующу на тя священному Писанію, аки вторый Иліа, на Ізраиля къ Богу, Емуже ты аки противу остру рожну переши. Не надѣяся, прочее, ни же вѣруй во что-любо духовное успѣти, аще не повинешися призывати Іисуса Христа на всякъ помыслъ злый и на всяку рать вражію, рече святый Исихій. Не обрящеши бо крѣпчайшаго оружія на враги на небеси и на земли // паче имене Христова, и нѣсть ти мощ- *л. 277* ны убѣжати горкаго напоенія злыхъ помыслъ, ни же престати [13]изъ отрубей[13] хлѣбъ ясти, дондеже не поревнуеши вкушати чистаго «хлѣба, сшедшаго с небесе», егоже ядущіи не взалчютъ вовѣки, приемлющи веселіе и радость, а не страх или безсловесное утѣшеніе, еже есть радостное мненіе. Якоже бо Законъ, не мо-

---

[10] урокъ *Ч.* [11] *В строке написано* хощетъ, *на поле предложена замена* можетъ. [12] *В строке написано* моленію, *на поле предложена замена* пѣнію. [13–13] *Приписано на поле.*

гущи совершити человѣка собою безгрѣшна, отсылаше всѣхъ ко Христу, и Сего хотяше, аще и мняшеся быти умаляемь, тако и внѣшнее пѣніе, предобучивши дѣлателя, предаетъ Христу, си есть умной Ісусовой молитвѣ, аки не могуще того собою въ духовное дѣйство возвѣсти, аще и само то ради молитвы сокращается, а второе бываетъ.

Аще же и не вси хощут преложитися от того ко Христу, нѣсть се вина пѣнію,
л. 277 об. якоже ни Закону — противленіе іудейское, но единъ ихъ плотскій разумъ // и невѣдѣніе силы, сокровенныя во святом Писаніи. Мняще бо, яко еже протязати сладкія гласы и проливати языка красная словеса — тое есть початокъ и конецъ к Богу молѣнія, не поразумѣша же реченнаго от Господа, яко: «Вѣряй в Мя, рѣки потекутъ от чрева его воды живыя» (*ср. Ин. 7:38*). Всякъ бо крещающійся пріемлет свыше сію воду живую во глубину сердца своего таинственно, о нѣйже пишется в житии святаго священномученика Игнатія Богоносца, яко: «Разрѣзаша невѣрніи сердце его, глаголюще: како онъ ношаше Бога своего въ сердцѣ своемъ? И обрѣтоша внутрь от злата словеса сія: Ісус Христосъ». Сіе же знаменіе бѣ на посрамленіе нѣвѣрнымъ, во увѣреніе же всѣмъ вѣрнымъ, яко всякъ на святомъ крещеніи пріемлетъ внутрь себе Христа. Сего ради совершеннѣйшіи и
л. 278 глубочайшіи в дарованіяхъ духовныхъ святіи отцы // первѣе повелѣвают намъ очищатися от страстей призываніем умнымъ и сердечнымъ имене Ісусъ Христова на всякъ помыслъ злый, рать же и прилогъ вражій, еже есть чювственное, а не просто и за обычай бываемое точію моленіе, егоже и мертвым нарещи нѣсть грѣшно.

И в таковомъ разумномъ вниманіи и моленіи положившымъ нам твердое начало, даже до смерти пребывати, ратующеся со враги и страстми нашыми, научают насъ отцы блаженніи: аще и тысящу язвъ на всякъ день пріемлемъ, никако же отступати живоноснаго дѣланія сего, сі есть призыванія Ісусъ Христа, сущаго въ сердцахъ наших, якоже уже и выше реклося о сем. И тако, аще усмотрит Богъ на ползу нашу, возводит егоже хощетъ и вѣсть чрезъ таковое доброе начало на зрителную молитву умную.

л. 278 об. Нѣціи же, их же и легкомысленных // нарещи подобаетъ, слышащи, яко скорѣйшее бываетъ приспѣяніе чрезъ дѣлателную сію умную молитву, женутъ прежде врѣмени доспѣти въ зрителную, мняще, яко въ руках хотящих сіе обрѣтается. Друзіи же, увѣдавше, яко зрителныя молитвы не вси сподобляются, но мали, ослабѣваютъ, или въ конецъ нерадятъ о дѣлателной молитвѣ умной, ея же кромѣ нѣсть мощно кому убѣжати дѣйствія страстей и сложенія лукавых помысловъ, о нихъ же будутъ истязани въ часъ смерти и отвѣтъ дадутъ на судищи Страшном. Таковіи бо должни разумѣти, яко о зрителной молитвѣ не всяко осудимся, не сподоблшеся сея за немощь нашу о умномъ и сердечном блюденіи, имъ же мощно стати противу діавола и помыслом злымъ, побѣждающе его не
л. 279 собою, но // страшным именемъ Христовым. Хощемъ воздати слово Богу, яко носящи Христа внутрь себе по дару святаго крещенія, не вѣмы, истиннѣйше же рещи, не хощемъ обучатися, како призывати Того на помощь въ часъ брани. И за сіе едино понашаетъ намъ апостолъ, глаголя: «Не вѣсте ли, яко Христосъ живетъ въ васъ?» (*ср. 1 Кор. 3:16*). Развѣ неискусни есте, не обучени дѣйствовати умом въ сердцѣ имя Христово? А поеже древнимъ, а не и нынѣшнимъ точію множайшымъ бысть скончаніе, не сподобльшимся еще въ животѣ зрителныя молитвы, не должно сомнѣтися о семъ: неправда бо у Бога мѣста не имать (*ср. Ин. 7:8*), но всячески за труды ихъ, имиже потрудишася во истинномъ отеческомъ пути дѣлателныя молитвы, даетъ имъ дѣйствіе при смерти, или по смерти,
л. 279 об. оныя зрителныя молитвы[14], // съ нею же, аки пламень огненный, преходятъ воз-

[14] *На поле* Григорій Сінаит.

душныя мостоимцы[15], — рече святый Исухій. И бывает жребій ихъ со онѣми святыми, «не пріемшими здѣ обѣтованія», по апостолу (*Евр. 11:39*), и потрудившимся чрезъ весь животъ свой во упованіи.

Сія убо тако со свидѣтельствомъ святаго Писанія о единой дѣлателной и подобающей еще страстнымъ молитвѣ умной сложивше, да возглаголемъ по нуждѣ и о находящей прелести таковыя мѣры. Первѣе бо, рече святѣйшій патріархъ Каллистъ: *аще первѣе всѣхъ начинаютъ в тѣлеси подвизающагося и внимающаго молитвѣ движенія нѣкая, аки взыграніа, под кожею, яже мнится нѣкимъ прелесть*[16], приходит же и теплота [17]от почекъ[17], яко опоясующи движенія та. Мнится и та прелесть быти, сія же не суть прелести, но естества суть, якоже свойства, раждаема от подвига онаго. Аще же кто мнитъ сія, яко от благодати, а не от естества, сіе есть истинна прелесть[18]. Сія же какова-любо суть, долженъ // есть, *л. 280* подвизаяйся, не любити сихъ, но отражати.

Приходит же и ина теплота от сердца. И аще убо снизходитъ умъ въ блудныя помыслы, прелесть есть воистинну. Аще же тѣло убо все от сердца[19] растеплѣвается, умъ же есть чистъ и безстрастенъ и аки бы прлѣпленъ есть во внутреннѣйшей глубинѣ сердца, сіе есть воистинну благодати, а не прелести.

Таковая убо видящи, подобаетъ[20] въ самомъ началѣ обучати умъ въ часъ молитвы еже стояти сверху сердца и зрѣти во глубину того, а не на половинѣ събоку, или на концѣ снизух (*!*). Вина же симъ таковая есть: егда умъ стоитъ сверху сердца и посредѣ того дѣйствуетъ молитву, тогда, аки царь, сѣдя на высотѣ, призираетъ со всякою свободою на вся плѣжущыя снизу злыя помыслы и разбиваетъ тѣхъ о камень имене Христова, аки вторыя вавулонскія // младенцы. К тому *л. 280 об.* же и толикаго ради удаленія от чреслъ можетъ всячески убежати жженія похотнаго, сущаго въ естествѣ нашемъ чрезъ преступленіе Адама.

Аще же на половинѣ сердца, от персей начинаетъ кто вниманіе творити въ молитвѣ, тогда ово за случающееся оскуденіе теплоты сердечныя, ово же изнемогающу уму и притупляющу зрѣніе свое, частымъ дѣйствіемъ молитвы или самымъ подвиженіемъ брани от врага, низпадаетъ умъ самъ о себѣ ко чресламъ и смѣшается с теплотою похотною, хотя и нехотя, аки съближаяся той, творящи молитву на половинѣ сердца.

Нѣцыи же от крайняго неразсмотренія, паче рещи не вѣдуще, что есть вѣрхъ или среда сердца, и что есть половина, и что конецъ того, начинаютъ // дѣйство- *л. 281* вати молитву сънизу, на концѣ сердца, при чреслахъ. И тако, частію ума касающися серца, и частію чреслъ, сами о себѣ призываемъ прелесть, яко же обаянницы змія. Нѣсть бо тако творящимъ вниманіе убѣжати пріобщенія вражія.

Друзіи же, послѣднимъ неразуміемъ и грубостію недугующе, не вѣдаютъ ни же самого того мѣста сердечнаго, под лѣвымъ сосцѣмъ и бокомъ сущаго, но мняще тое посредѣ пупа чревнаго быти, дерзаютъ (увы ихъ прелѣсти!) тако дѣйствовати умомъ молитву.

Прочее, познавающи от таковых знаменій, подобаетъ, якоже речеся, творити умомъ вниманіе и молитву посредѣ сердца сверху от сосца, а не на половинѣ от персей, наипаче не снизу от чреслъ, таже познавати чувствомъ умнымъ и теплоту въ молитвѣ, — кая есть божественна, изліянная // в сердцѣ, аки муро благо- *л. 281 об.* уханно, чрезъ святое крещеніе, и кая есть прившедшая намъ от преступленія прародителнаго, или кая от диавола возжизаема.

Первая бо[21] в единомъ сердцѣ с молитвою начинается, и въ сердцѣ кончитъ молитву, и подающи души извѣщениіе и духовныя плоды. Вторая же[22] от

---

[15] мытоимцы *Ч.* [16] *Выделенный курсивом текст отсутствует в списке, пропущен переписчиком; восстановлен по Ч.* [17–17] *В списке* от бубрегъ, *на поле предложена замена* от почек. [18] *На поле, как и в Ч.* Прелесть. [19] *На поле, как и в Ч.* Благодать. [20] *На поле, как и в Ч.* Обученіе. [21] *На поле, как и в Ч.* От благодати. [22] *На поле, как и в Ч.* От естества.

почекъ[23] имать начало и к бубрегамъ кончит молитву, жестокость и студеность и смущеніе души наноситъ Третія же,[24] от размѣшенія похотнаго жженіе подвигши, распаляетъ уды и сердце сладострастіемъ блудным, плѣняя умъ въ скверныя помыслы и къ совокупленію тѣлесъ привлекая, еже и мощно тщаливому вскорѣ познати и назнаменати Аще бо, рече Григорій Синаитъ, внутрь естественныхъ чреслъ и преобразуетъ врагъ, якоже хощетъ, вмѣсто тѣплоты духов-
л 282 ныя // свое жженіе наводя и вмѣсто веселія радость безсловѣсную и сладость мокротную принося, и яко благодать дѣйствующую свою прелесть непщевати понуждаетъ, но время и искусъ, и чювство явленна того творити научи А понеже временемъ и искусомъ же и чувствомъ познавается прелесть, того ради не подобает боятися, или сомнѣтися, Бога призывающе, — рече той же святый[25]

«Аще же нѣціи и совратишася, врежденни бывше умомъ, разумѣй, яко от самочинія и высокоумія сіе пострадаша» Не на страхъ бо или прогнаніе наше от священнаго сего дѣланія написаша святіи отцы о прелести многоразличными виды и винами находящей дѣлателемъ, но на осторожность нашу и познаніе лукаваго дѣйства сатанина, его же ради царскій непадательный путь всѣмъ борю-
1 282 об щымся со страстьми // повелѣваютъ держати, в двохъ или трієхъ живущи въ пустыни, идѣже, благія совѣтники братъ брата имуще и Писанія святаго день и нощь испытующе, могутъ благодатію Христовою обучатися непрелестно въ семъ дѣланіи умномъ

Нѣкіимъ от множайшихъ[26] невѣдомо откуду возмнѣся, аки бы ктому нынѣшнимъ мнихомъ не дается дѣйствіе Святаго Духа, якоже прежнимъ Уже бо минуша, глаголютъ, таковая времена Но се есть первое претыканіе тако глаголющыхъ, понеже о знаменіяхъ и чюдотвореніяхъ сія рекоша отцы, ихъ же ради нѣкое умалѣніе вѣры бываетъ, по словеси Христову «Блажени не видѣвши Мя и вѣровавшіи» (*ср Ин 20 29*), — а не о престатіи дѣйствія Святаго Духа Сія бо паки в порожденіи[27] всякому вѣрному несумнѣнно даются и непотираеми в насъ
л 283 пребываютъ, // аще и не чувствуемъ ихъ, умертвившеся грѣхами И должни есмы дѣланіемъ заповѣдей и призываніемъ Исусъ Христа, сущаго в сердцах наших, воскресити сіе дарованіе и видѣти умнѣ еже предпріяхом яко законъ духовный на скрыжалѣхъ сердецъ нашихъ[28], сподобляющеся неходатайственнѣ херувимски бесѣдовати ко Христу сердечнѣ чистою молитвою

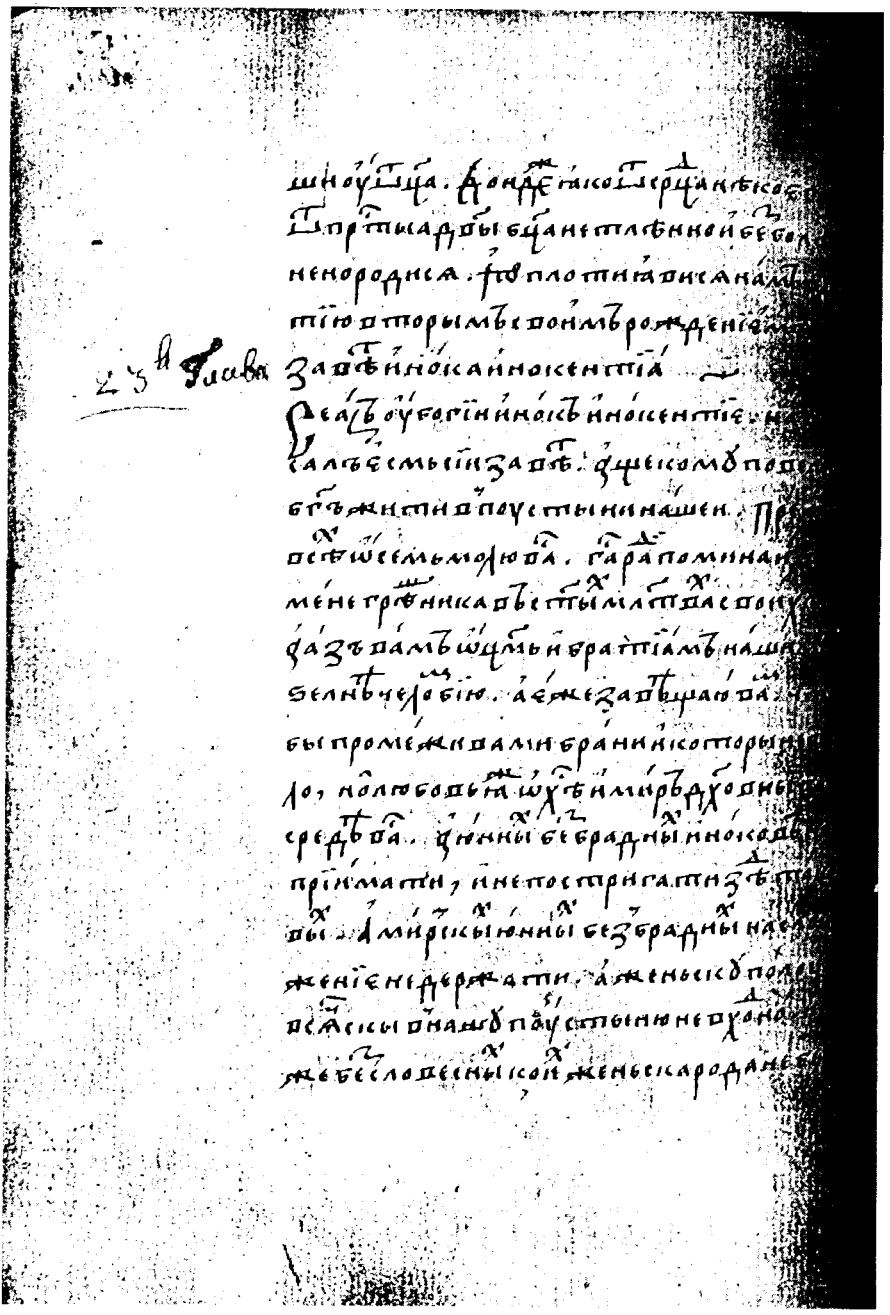
Сего ради нѣсть праведно непщеваніемъ вины о грѣсѣхъ наносити порокъ времени или Богу во оскудѣніи дѣйствія Святаго Духа Но тріємъ лютѣйшимъ исполиномъ всю сію вину написавши невѣрію, глаголю, и лѣности, и небреженію, — преставати от лжи и, емшися истины, приступити несумнѣнно ко обученію умнаго дѣланія, отлагающе от себе и еще главнѣшыя три супостаты
л 283 об самолюбіе, глаголю, // сребролюбіе и тщеславіе, — с ними же і иныя можемъ от душъ нашихъ потребляти

Сія убо азъ, многогрѣшный инокъ Инокентій написахъ Усерднѣ прочитающыхъ молю, да всякъ, хотяй в Божіемъ храненіи жити и небесныхъ благъ быти наслѣдникъ, да потщится от сихъ написанныхъ не уклонятися, но, вся сія въ памяти своей имѣя, всѣмъ сердцемъ и мыслію творити Имже от Христа Спасителя нашего благословеніе яко послушнымъ да будет[29] нынѣ и въ безконечныя вѣки Аминь

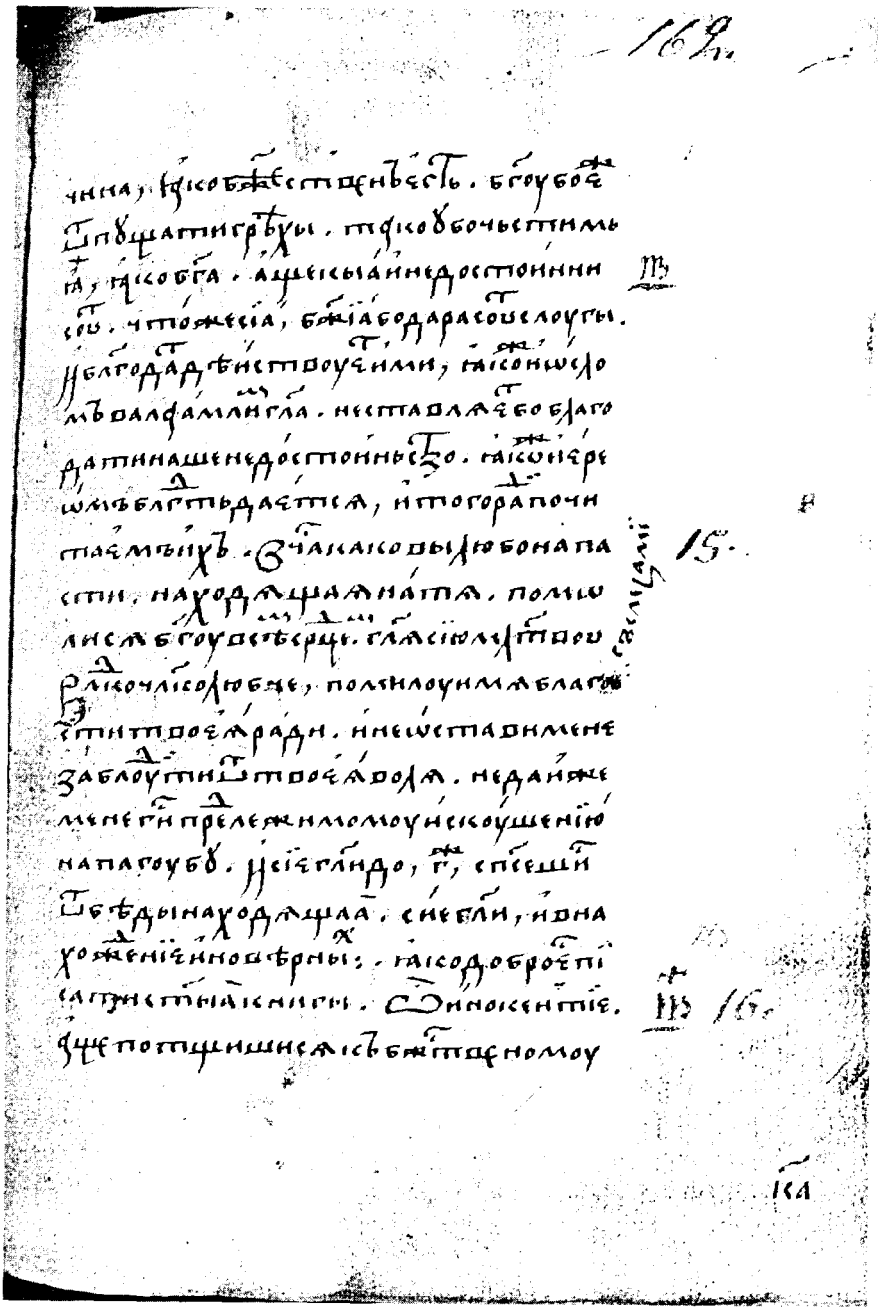
Написася въ селѣ Т четѣ[30] (*?*), 1784 года въ месяцѣ августѣ

---

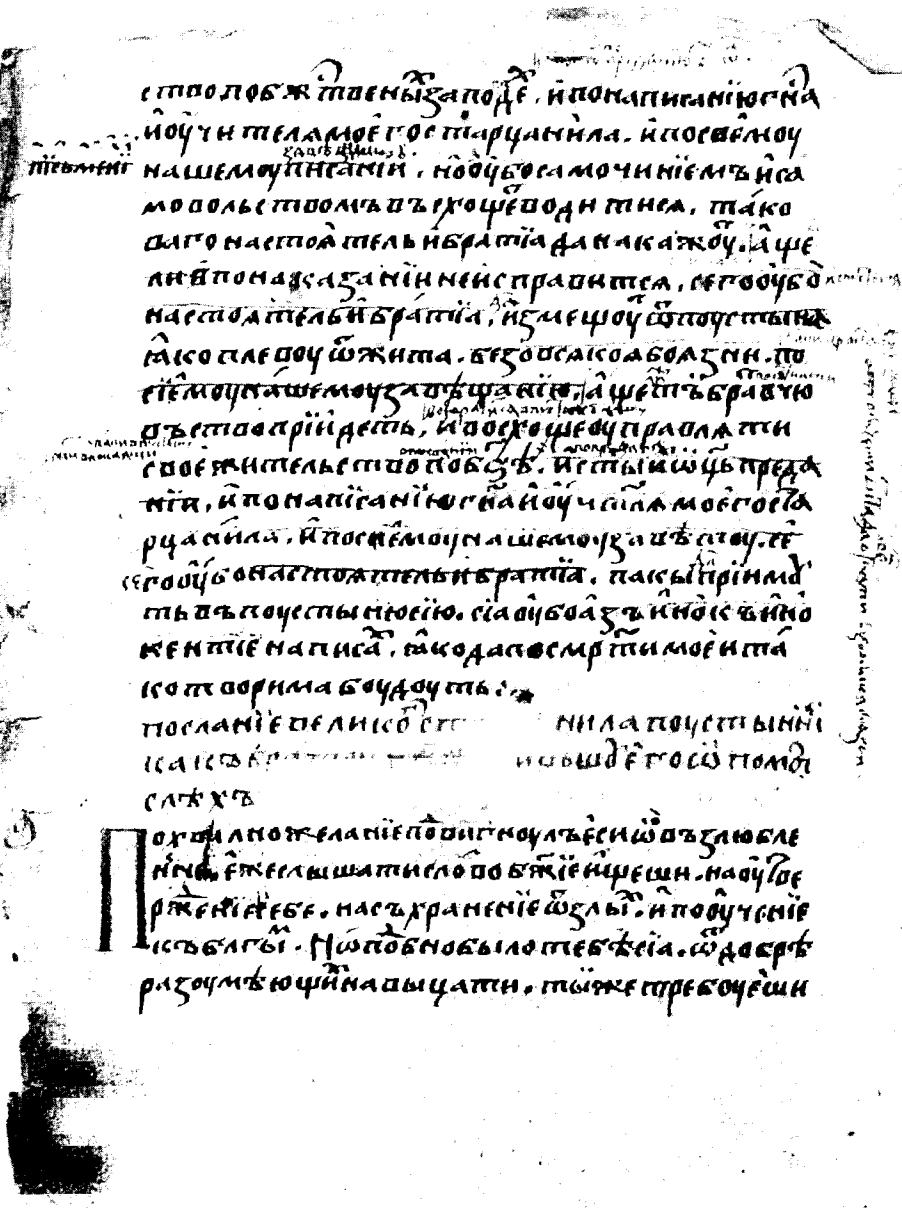
[22] [23] *В строке написано* от бубрегъ *на поле предложена замена* от почекъ [24] *На поле как и в Ч* От врага [25] *Доб* Григорій Синаитъ *Ч* [26] *На поле как и в Ч* Григорій Синаит [27] пакипорожденіи *Ч* [28] *На поле как и в Ч* Григорій Синаит [29] *Далее* о Самомъ томъ Христѣ Господѣ нашемъ Ему же слава нынѣ и присно и во вѣки вѣком аминь *Ч* [30] *Или* Трестѣ *За помощь в усилиях прочесть название села от души благодарю Д О Цыпкина использовавшего лабораторную технику Но прочесть его уверенно мы так и не смогли*



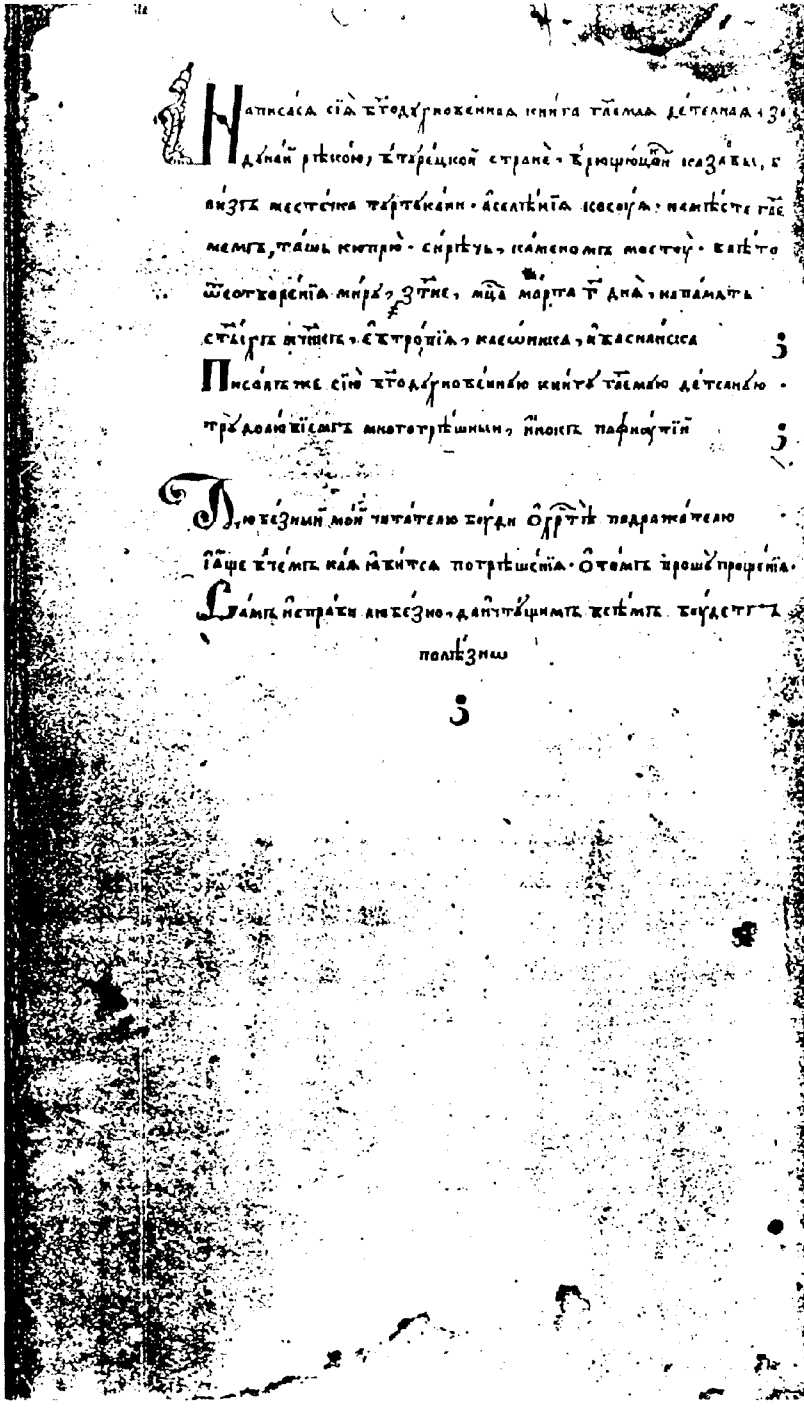
Начало «Завета инока Инокентия». РНБ, Кирилло-Белозерское собр., № 25/1102. Сборник, 50-е гг. XVI в., л. 284 об.



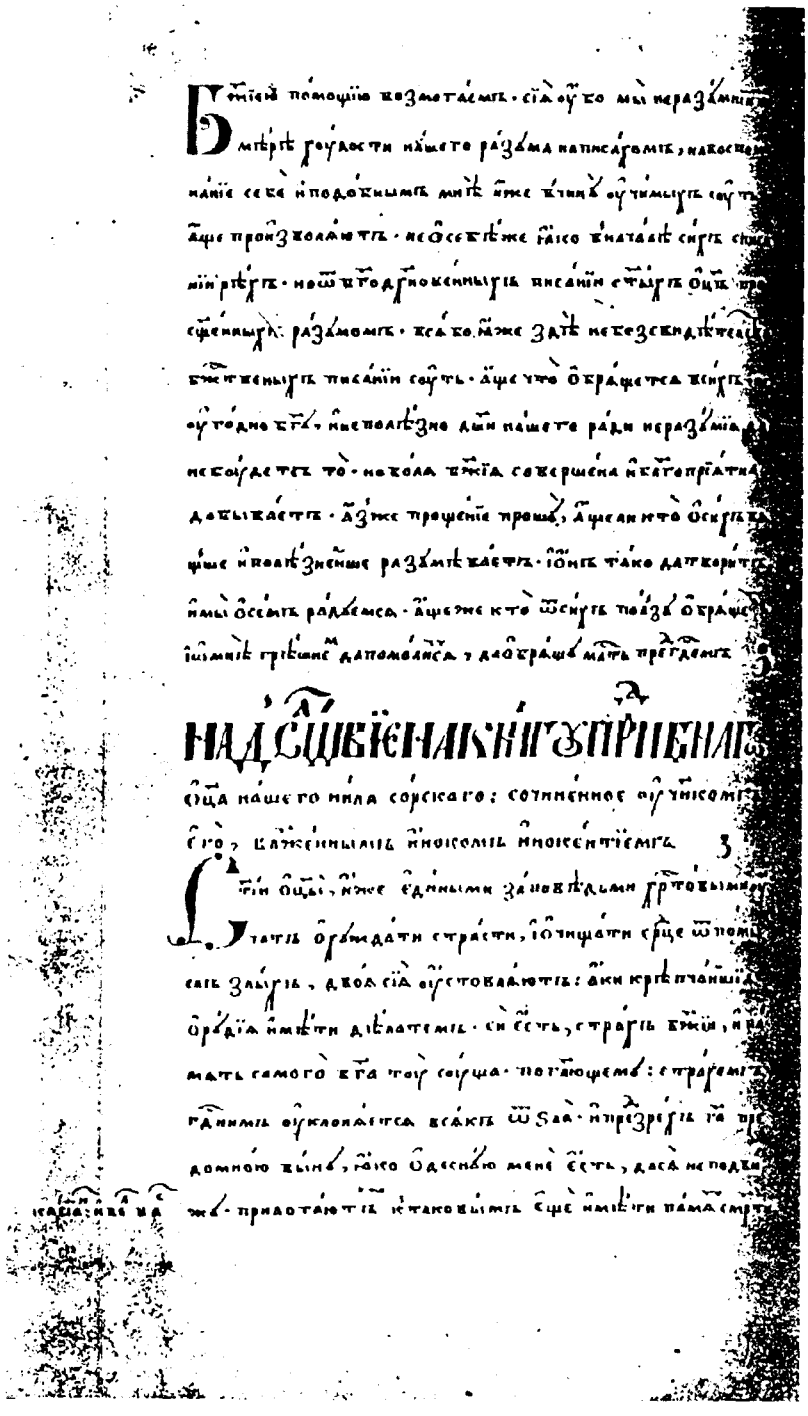
РНБ, Кирилло-Белозерское собр., № 25/1102. Сборник, 50-е гг. XVI в., л. 162



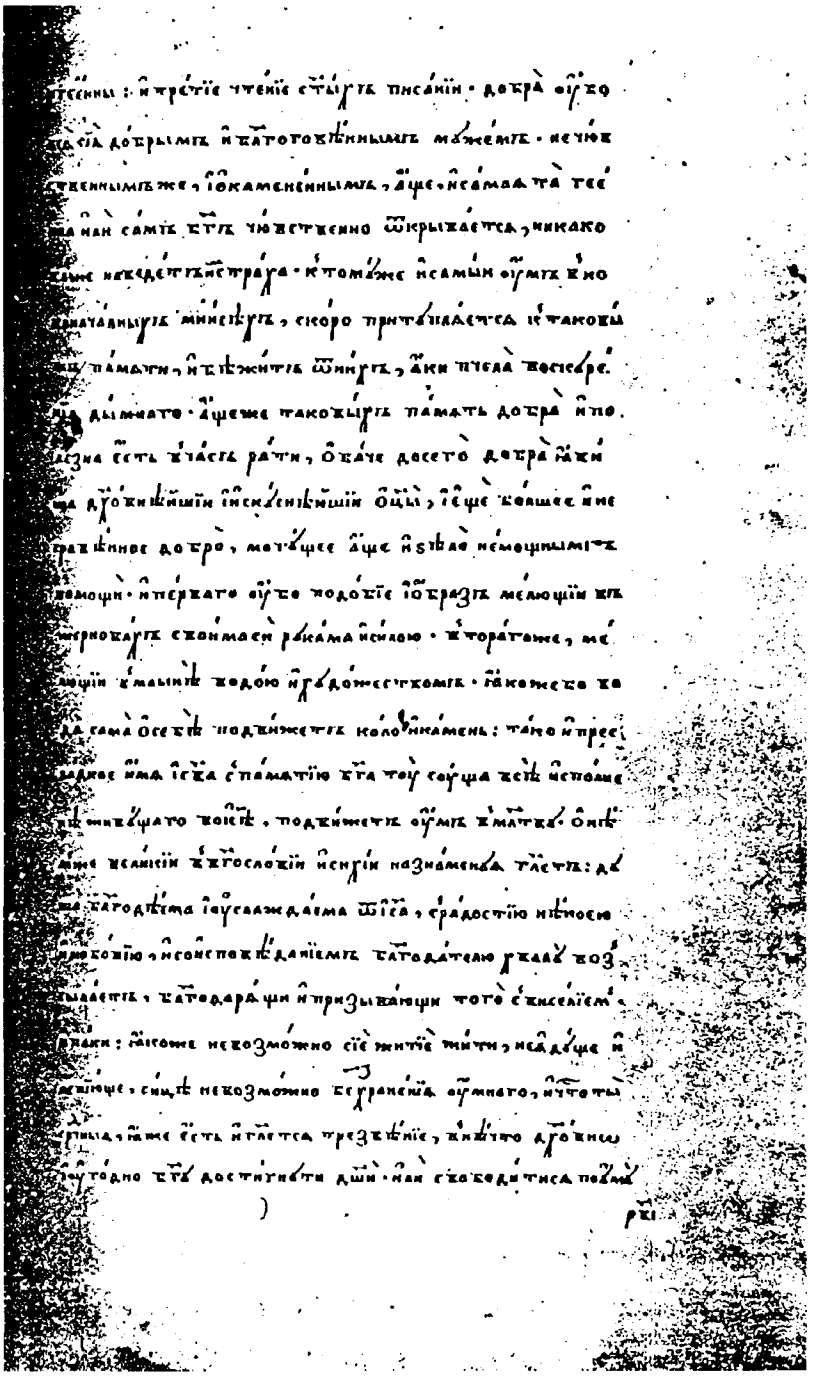
РНБ, Кирилло-Белозерское собр., № 20/1259. Сборник, 60—70-е гг. XVI в., л. 401 об.



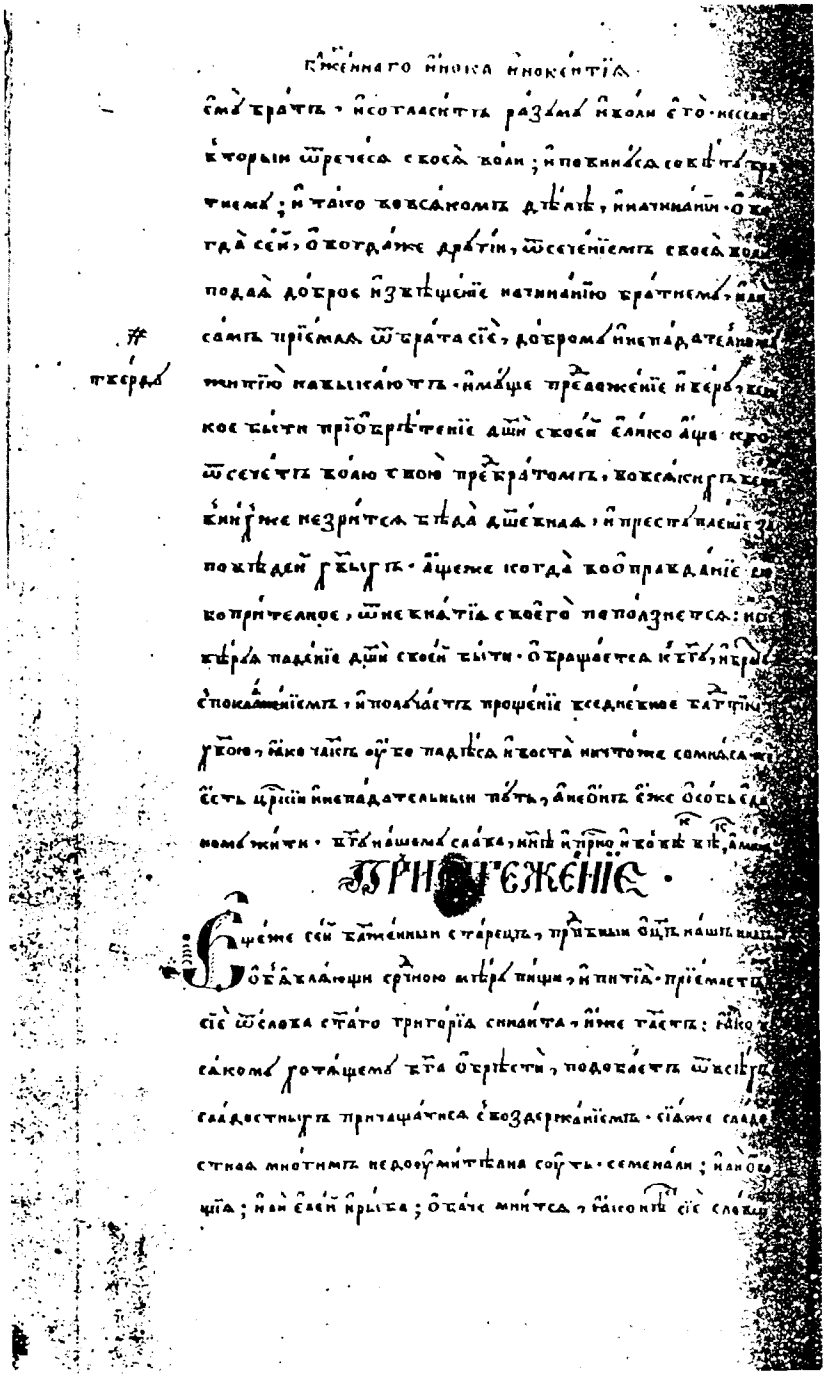
Заключительная приписка писца, инока Пафнутия. Сборник из частного собрания, написанный в 1847 г. на территории Турецкой империи в Болгарии



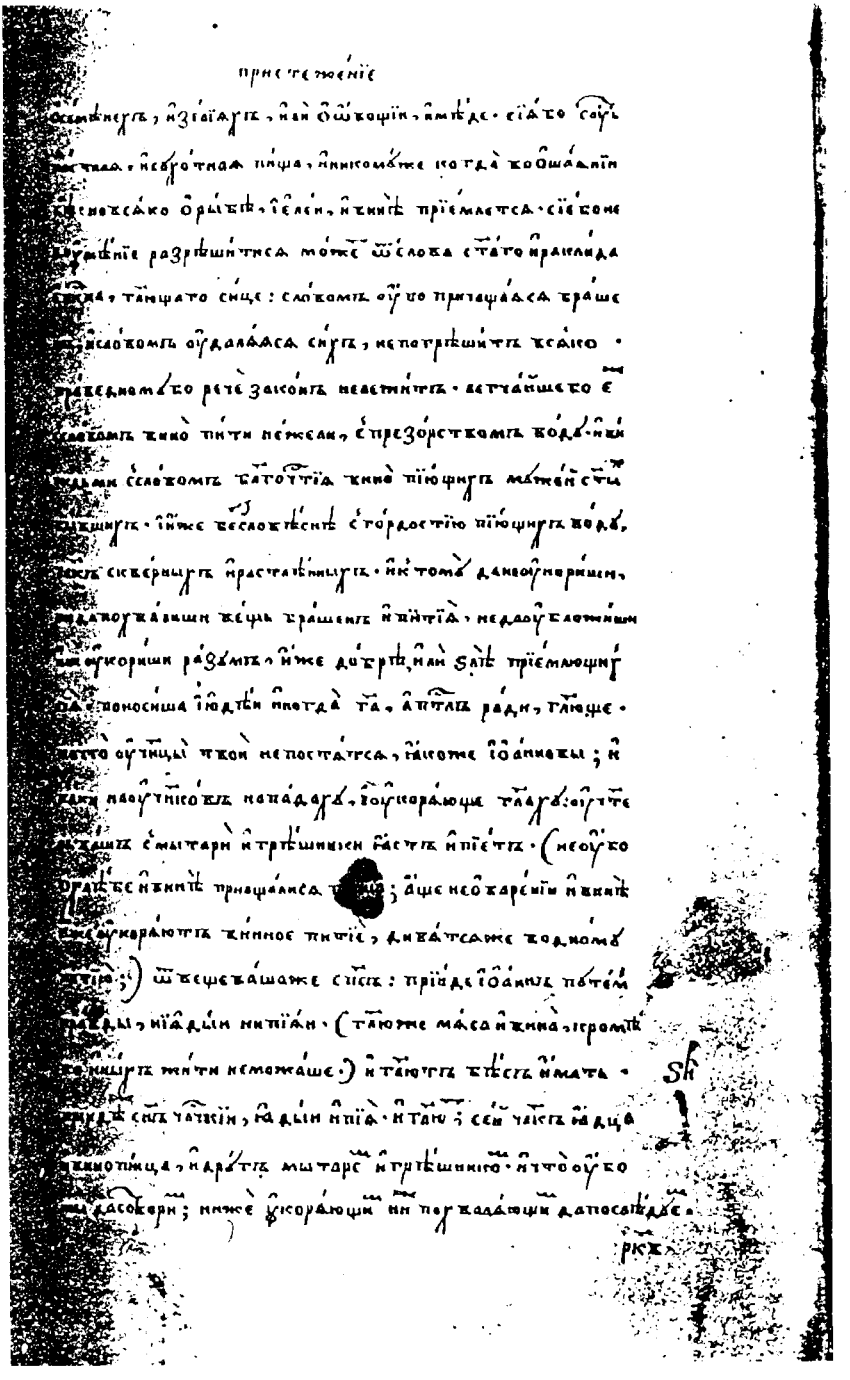
Начало «Надсловия» на книгу Нила Сорского. Сборник из частного собрания, написанный в 1847 г. на территории Турецкой империи в Болгарии, л. 111 об.



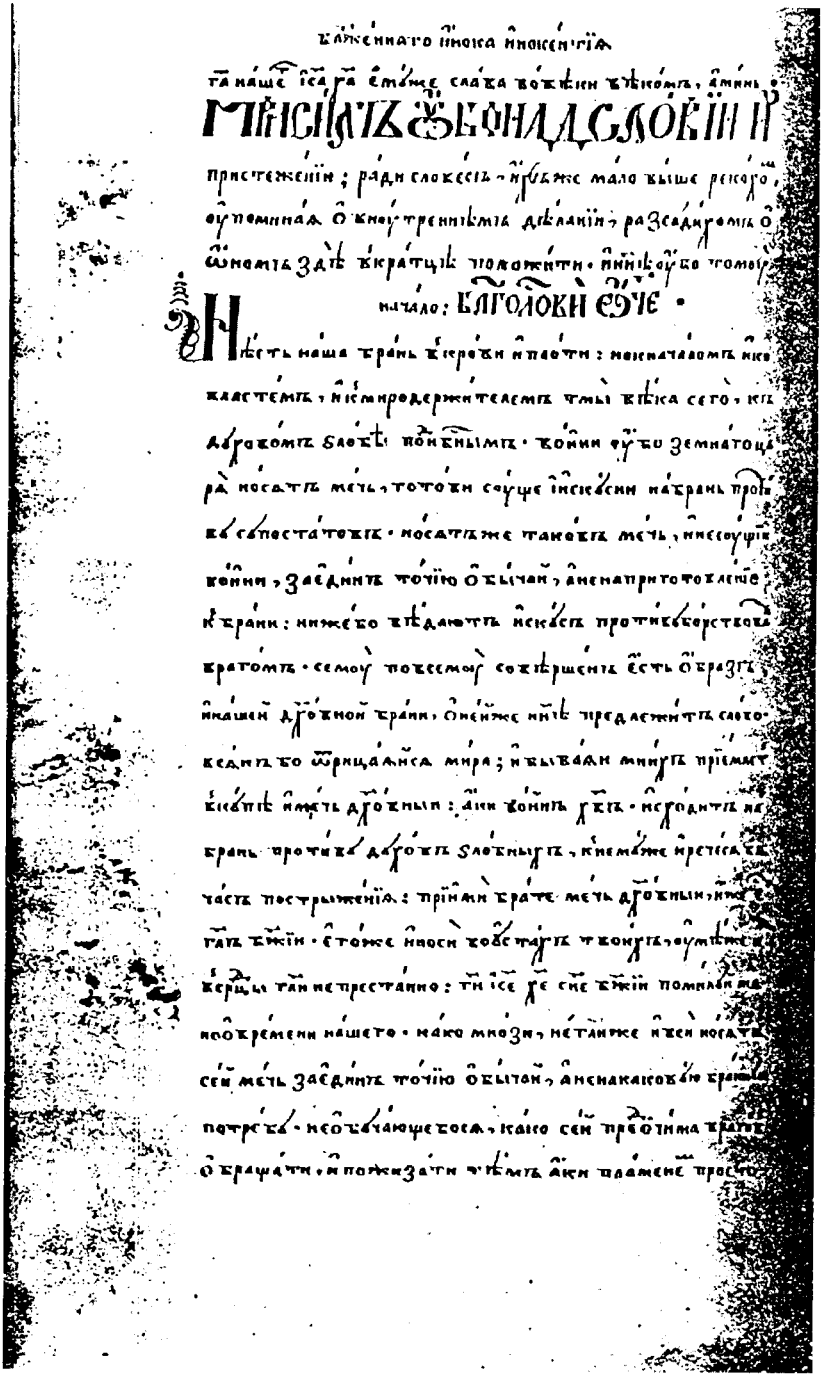
Продолжение.



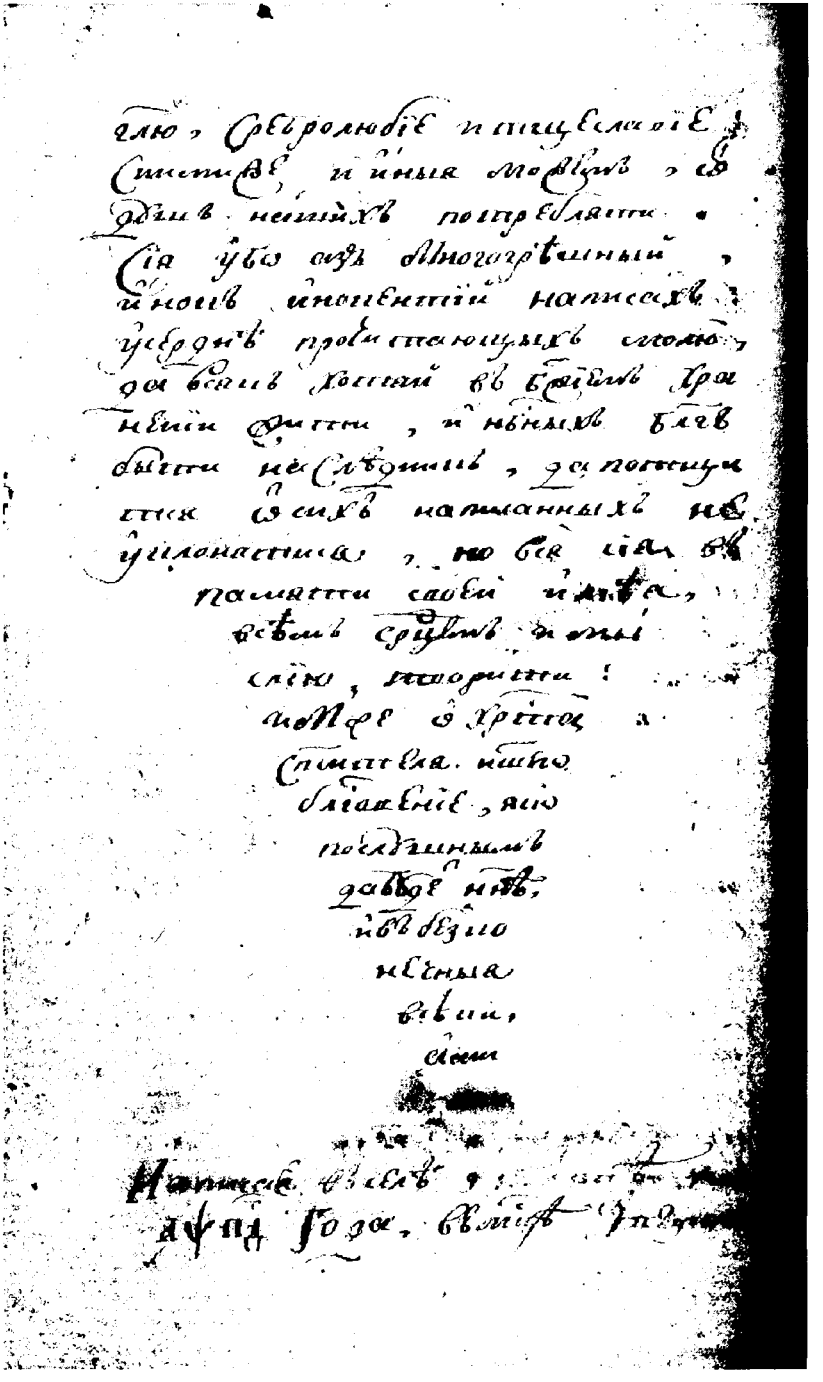
Начало «Пристежения». Сборник из частного собрания, написанный в 1847 г. на территории Турецкой империи в Болгарии. Л. 121 об.



Продолжение, л. 122



Начало сочинения «О внутреннем делании». Сборник из частного собрания, написанный в 1847 г. на территории Турецкой империи в Болгарии. Л. 126 об.



Конец сочинения «О внутреннем делании».
Сборник ИРЛИ, Р.IV, оп. 24, № 66, 1784 г. Л. 283 об.

Т. Р. РУДИ

Похвальное слово князю Константину Муромскому

(некоторые проблемы исследования)*

Похвальное слово князю Константину Муромскому, по принятой в научной литературе классификации, представляет собой особую редакцию жития легендарного крестителя Муромской земли князя Константина и сыновей его Михаила и Феодора, входящего в состав так называемого муромского литературного цикла.[1] Житие это не получило пока достаточного внимания со стороны исследователей: до недавнего времени памятнику были посвящены лишь две специальные работы,[2] обе дореволюционные — архимандрита Мисаила[3] и Н. И. Серебрянского.[4] В последние десятилетия появились три новые публикации, посвященные различным аспектам исследования жития муромского князя: статья Р. П. Дмитриевой в «Словаре книжников и книжности Древней Руси», обобщившая все имеющиеся на сегодня сведения о памятнике,[5] герменевтическое исследование М. Б. Плюхановой, анализирующее Житие Константина Муромского в контексте проблемы религиозно-исторического самосознания эпохи Московского царства,[6] и новейшая работа В. К. Зиборова, в которой памятник рассматривается как составная муромских сборников, а также поднимается вопрос о его авторстве.[7]

В научной литературе нет единого мнения о времени создания Жития Константина Муромского. Некоторые исследователи вообще полагают, что точная датировка памятника невозможна из-за отсутствия весомых аргументов в поль-

* Статья написана при поддержке Гумбольдтовского фонда (Германия).

[1] О муромском литературном цикле см. подробнее: Р у д и Т. Р. Муромский цикл повестей в рукописной традиции XVII—XVIII вв. // Книжные центры Древней Руси. XVII век: Разные аспекты исследования / Под ред. Р. П. Дмитриевой и Д. С. Лихачева. СПб., 1994. С. 207—214.

[2] Я не учитываю здесь кратких замечаний, посвященных памятнику в работах общего характера — филологических (К л ю ч е в с к и й В. О. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871. С. 286—288; и др.) или исторических (курсы по истории русской церкви, а также исследования по истории Муромо-Рязанской земли).

[3] М и с а и л, архим. Святый благоверный князь Константин Муромский и Благовещенский монастырь, где почивают мощи князя и чад его Михаила и Феодора // Труды Владимирской Ученой Архивной комиссии. Владимир, 1906. Кн. 8. С. 1—130.

[4] С е р е б р я н с к и й Н. Древнерусские княжеские жития: (Обзор редакций и тексты). М., 1915. С. 237—247.

[5] Д м и т р и е в а Р. П. Житие Константина, Муромского князя, и его сыновей Михаила и Федора // Словарь книжников. Вып. 2, ч. 1. С. 286—288.

[6] П л ю х а н о в а М. Б. «Житие Константина Муромского с сыновьями его Михаилом и Феодором» // П л ю х а н о в а М. Б. Сюжеты и символы Московского царства. СПб., 1995. С. 151—157.

[7] З и б о р о в В. К. Домашнее прочтение Муромского сборника // Опыты по источниковедению. Древнерусская книжность: редактор и текст. СПб., 2000. Вып. 3. С. 59—75.

© Т. Р. Руди, 2004

зу определения порядка и времени появления его редакций.[8] Однако Р. П. Дмитриева все же считает возможным ограничить время создания памятника — вернее, его первоначального текста — довольно узким временным отрезком: по мнению исследовательницы, Житие было составлено уже после собора 1547 г., на котором муромский князь с сыновьями были канонизированы как местночтимые святые, но не позднее 50—60-х гг. XVI в.,[9] возможно, в 1554 г.[10] Исследовательница полагает, что «толчком к почитанию этих муромских князей и составлению Жития, скорее всего, послужило обнаружение большой каменной плиты с перечислением их имен»:[11] такая плита, по сведениям некоторых источников, была обнаружена при постройке в Муроме каменного Благовещенского собора (на месте бывшей деревянной церкви), осуществленной по указу Ивана Грозного после посещения им Мурома в июле 1552 г., когда царь останавливался здесь с войском по пути на Казань.

Исследователями традиционно выделяются четыре редакции Жития Константина Муромского: Средняя, Сокращенная, Пространная и Похвальное слово.[12] Отсутствие полного текстологического анализа сохранившихся списков памятника не позволяет с полной уверенностью представить его литературную историю. В научной литературе существуют две противоположные точки зрения на проблему взаимоотношений редакций Жития Константина, выраженные в работах архимандрита Мисаила и Н. И. Серебрянского.[13] Архимандрит Мисаил полагал, что первоначальной является Пространная редакция Жития, на основе которой позднее были составлены три другие разновидности текста памятника. Однако современные исследователи (в частности, Р. П. Дмитриева) склонны признать верной позицию Н. И. Серебрянского, полагавшего, что первоначальной следует считать Среднюю редакцию Жития князя Константина, созданную во второй половине XVI в. По мнению ученого, результатом сокращения этой редакции в XVII в. (произведенного, вероятно, для Четьих Миней Иоанна Милютина) стала Сокращенная редакция Жития, а в итоге риторического распространения Средней редакции в начале XVII в. возникло Похвальное слово. Самая большая по объему — Пространная редакция — представляет собой, по мнению Н. И. Серебрянского, компиляцию текстов Средней редакции и Похвального слова и является, таким образом, самой поздней по времени создания.[14]

---

[8] Так, например, М. Б. Плюханова, ссылаясь на мнение Н. И. Серебрянского, считает, что памятник «невозможно датировать точнее, чем в пределах от второй половины XVI до середины XVII в.». См.: Плюханова М. Б. «Житие Константина Муромского с сыновьями его Михаилом и Феодором». С. 151.

[9] См.: Дмитриева Р. П. Житие Константина, Муромского князя, и его сыновей Михаила и Федора. С. 286.

[10] Дмитриева Р. П. Ермолай-Еразм (Ермолай Прегрешный) // Словарь книжников. Вып. 2, ч. 1. С. 221.

[11] Дмитриева Р. П. Житие Константина, Муромского князя, и его сыновей Михаила и Федора. С. 286.

[12] См.: Серебрянский Н. Древнерусские княжеские жития... С. 237—247. Следует отметить, однако, что сам Н. И. Серебрянский в приложении к книге, содержащем список привлеченных к исследованию рукописей, указал еще одну редакцию памятника — Проложную (см.: Там же. С. 185). Таким образом, следует признать, что Житие Константина Муромского дошло до нас в пяти редакциях.

[13] См. сноски 3 и 4.

[14] См.: Серебрянский Н. Древнерусские княжеские жития... С. 243; Дмитриева Р. П. Житие Константина, Муромского князя, и его сыновей Михаила и Федора. С. 286.

Из всех редакций памятника до недавнего времени были изданы только две — Средняя[15] и Сокращенная.[16] Комментируя эту ситуацию, Н. И. Серебрянский отмечал: «Неизданными остаются самые интересные в литературном отношении редакции: П р о с т р а н н а я, — она особенно часто встречается в списках позднего времени, в частности, в муромских сборниках, — и П о х в а л ь н о е с л о в о благоверному князю, известное только в одном списке».[17] Сейчас ситуация несколько изменилась: в недавней работе В. К. Зиборова был опубликован текст Пространной редакции Жития Константина, вернее, ее вариант, вошедший в состав муромских сборников, правда, по единственному, довольно позднему списку 30-х гг. XIX в.,[18] что, безусловно, снижает ценность этой публикации. Таким образом, к настоящему моменту остается неизданным единственный из памятников о Константине Муромском — Похвальное слово. Между тем Н. И. Серебрянский не только считал Похвальное слово интересным в литературном отношении текстом, но и полагал, что оно «должно быть отнесено к ценным памятникам старинной русской письменности», поскольку содержит важный материал для изучения древнерусского двоеверия — «детали в описании языческих погребальных обрядов, а также магометанских и языческих верований и обычаев», сохранявшихся в Муромской земле, по свидетельству Жития Константина, вплоть до XVI—XVII вв.[19]

Похвальное слово Константину Муромскому до настоящего времени было известно в единственном списке — в сборнике XVII в. из собрания Троице-Сергиевой лавры, № 800.[20] Между тем обширная рукописная традиция Жития Константина свидетельствует о довольно большой популярности этого памятника в читательской и книгописной среде: мне известно около 80 списков различных редакций жития XVII—XIX вв. — отдельных и в составе сборников.[21] Н. И. Серебрянский, которому Похвальное слово было также известно в единственном списке, полагал, что этот вариант текста Жития Константина, возможно, вообще не получил распространения в письменности — быть может, из-за того, что вскоре после появления подвергся переделке: на основе Похвального слова и Средней редакции, как уже упоминалось, была составлена Пространная редакция Жития, вошедшая позднее в состав муромских сборников и получившая, таким образом, наибольшее распространение в рукописях. С учетом всего изложенного тем более интересной представляется находка второго списка Похвального слова Константину, который мне удалось обнаружить в сборнике

---

[15] Памятники старинной русской литературы, издаваемые Г. А. Кушелевым-Безбородко / Под ред. Н. И. Костомарова. СПб., 1860. Вып. 1. С. 329—237.

[16] С е р е б р я н с к и й Н. Древнерусские княжеские жития... С. 100—107. См. также новейшее переиздание текста Сокращенной редакции Жития Константина с переводом на современный русский язык и краткими комментариями: Древнерусские княжеские жития / Подгот. текстов, перевод и коммент. В. В. Кускова. М., 2001. С. 169—181, 378. Публикация осуществлена, как следует из комментария издателя, «по опубликованной Н. Серебрянским рукописи Арх. М. И.Д. № 639/1150 (в издании ошибочно указан № 639/150. — *Т. Р.*) XVII в.» (Там же. С. 378).

[17] С е р е б р я н с к и й Н. Древнерусские княжеские жития... С. 240. Исследователь указал здесь также, что текст Похвального слова был подготовлен им к изданию «с дополнительными местами из пространного жития», но из-за большого объема памятника он решил отложить его издание. Однако это предприятие так и не было им осуществлено.

[18] З и б о р о в В. К. Домашнее прочтение Муромского сборника. С. 67—75.

[19] С е р е б р я н с к и й Н. Древнерусские княжеские жития... С. 242.

[20] Современный шифр рукописи: РГБ, Главное собр. библиотеки Троице-Сергиевой лавры (ф. 304.I), № 800 (л. 70—98).

[21] Не вызывает сомнения, что дополнительные разыскания помогут выявить новые, пока не учтенные списки памятника.

Российской национальной библиотеки Q.I.355.[22] Приведу краткое описание этой рукописи.

Сборник 50-х гг. XVII в., в четвертую долю листа, 121 л., почерк — крупный четкий полуустав разных рук (все три памятника, входящие в сборник, переписаны разными писцами), переплет поздний — картонный, с кожаными уголками и корешком. На корешке тиснение: «Житие Константина Муромскаго. Отд. I, № 355. И. Б.». Водяные знаки: 1) Герб Ярославской губернии двух видов: а) типа: Д и а н о в а, К о с т ю х и н а, I, № 971, 972 (1647, 1649 гг.); б) типа: Г е р а к л и т о в, № 326 (1648—1649 гг.); 2) Лилия, типа: Г е р а к л и т о в, № 194 (1649—1650 гг.); 3) Феникс, типа: Д и а н о в а, К о с т ю х и н а, I, № 1106 (1653, 1654 гг.); 4) Голова шута с 5 бубенцами (четко не просматривается).

В рукописи имеются киноварные заглавия и буквицы; на л. 82 наклеена вырезанная из старопечатного издания заставка.

На л. 1—25 читается частично затертая скорописная скрепа,[23] свидетельствующая о принадлежности этой рукописи в 1682 г. Рязанской митрополичьей кафедре: «Сия / книга / Переславля / Рязанского / Дому / Пресвятыя / Богородицы / и митрополича / казенная. / Подписал / господина (?) / преосвященнаго / Павла / митрополита / рязанского / и муромского / Казеннаго / приказу / под'ячеи / Григорей / Стефанов / лѣта / ѯ҃р҃ча-го / ноября / въ а҃ де(нь)».

На л. 1—58 и 82—121 имеются две самостоятельные пагинации листов.

Состав: Похвальное слово князю Константину Муромскому (л. 1—58 об.), Житие Юлиании Лазаревской (л. 59—81 об.), «Повесть о явлении Казанской иконы Богородицы» (л. 82—121).

Сборник Q.I.355, по всей видимости, муромского происхождения. Он содержит очень редкие списки двух памятников муромского литературного цикла: второй список Похвального слова Константину Муромскому и особый список Жития Юлиании Лазаревской — наиболее исправный и наиболее близкий к архетипу текст Краткой (первоначальной) редакции памятника, содержащий при этом наибольшее количество сопровождающих житие посмертных чудес — 21.[24] Текстологический анализ чудес в этом списке Жития Юлиании, проведенный в сопоставлении с другими списками Краткой редакции, дает основания полагать, что писец, рукой которого переписан текст Жития, был муромцем, а три последних чуда, датированных 1645, 1646 и 1649 гг., возможно, составлены им самим.[25] Примечательной в этом контексте выглядит мысль Н. И. Серебрянского о том, что Похвальное слово Константину Муромскому является памятником монастырской письменности, а предположительным местом его создания может быть Муромский Благовещенский монастырь, в котором покоятся мощи муромских князей-просветителей.[26] Изложенные обстоятельства делают

---

[22] Старый шифр: собр. Ф. А. Толстого, II, 303. См. описание рукописи: К а л а й д о в и ч К., С т р о е в П. Обстоятельное описание славяно-российских рукописей, хранящихся в Москве, в библиотеке <...> графа Ф. А. Толстова. М., 1825. С. 459.

[23] В настоящее время не затерт текст лишь на двух первых и четырех последних листах скрепы: «Сия книга <...> лѣта ѯ҃р҃ча-го ноября въ а҃ де(нь)». Остальной текст скрепы читается только в специальном ультрафиолетовом облучении.

[24] Другие списки Жития Юлиании, которые содержали бы 21 чудо, неизвестны: остальные списки Краткой редакции содержат либо 6, либо 18 чудес. См. об этом подробнее: Житие Юлиании Лазаревской (Повесть об Ульянии Осорьиной) / Исслед. и подгот. текстов Т. Р. Руди. СПб., 1996. С. 20.

[25] См.: Житие Юлиании Лазаревской... С. 31—37.

[26] С е р е б р я н с к и й Н. Древнерусские княжеские жития... С. 243—244. Благовещенский монастырь Мурома, как можно полагать, был местом создания и еще одного памятника муромского цикла — «Повести о чудесах Виленского креста», что позволяет видеть в нем один из центров местной литературной традиции. См. об этом: Р у д и Т. Р. Еще раз о датировке «Повести о чудесах Виленского креста» // ТОДРЛ. СПб., 1999. Т. 51. С. 232—242.

особенно ценными данные второго списка Похвального слова князю Константину Муромскому, содержащегося в сборнике Q.I.355.

Дадим краткую характеристику этого новонайденного списка.

Сопоставление текстов двух известных сегодня списков памятника показало их близкое родство. Самое значительное отличие списка Q.I.355 (далее — Q) — другое заглавие памятника: здесь он именуется не *Похвальным словом*, как в списке Троице-Сергиевой лавры, № 800 (далее — Л), по которому памятник и получил свое принятое в научной литературе наименование, а *Житием*. Приведу оба варианта заглавия:

Список Л: «Мѣсяца маия въ 21 день. Слово похвално святому и равну апостоломъ благовѣрному князю Константину и чадомъ его, Михаилу и Феодору, просвѣтившимъ Муромъ град святымъ крещениемъ» (л. 70).[27]

Список Q: «Мѣсяца маия въ 21 день. Житие благовѣрнаго князя Констянтина и чад его, князя Михаила и князя Феодора, просвѣтивших Муром град святым крещением» (л. 1).

Как видим, различие состоит не только в самоопределении жанра памятника (похвальное слово или житие), но и в именовании святого: в Л, в отличие от Q, Константин именуется не только благоверным, но и равноапостольным; в списке Q при этом читается более древний вариант написания имени святого — *Констянтин*, что выдерживается в дальнейшем на протяжении всего текста памятника (так же как в Л святой именуется во всех случаях *Константином*).

Вопрос о том, какое из двух заглавий является первоначальным, вряд ли может быть разрешен однозначно, однако все же можно высказать некоторые соображения на этот счет.

Представляется более вероятным добавление эпитетов в именование святого («Слово похвално *святому и равну апостоломъ* благовѣрному князю» — Л), нежели исключение их из заглавия («Житие благовѣрнаго князя» — Q). Источником же такого распространения могло стать заглавие Службы Константину Муромскому (наиболее раннего по времени создания текста о Константине), содержащее в некоторых списках помимо именования крестителя Мурома упоминание *равноапостольного* Константина Великого и матери его Елены, на день памяти которых, 21 мая, приходится и почитание просветителей Муромской земли. Приведу здесь заглавие службы Константину Муромскому по одному из списков XVI в.: «Мѣсяца маиа в 21 день. Святаго равнаго апостолом царя Констянтина и матери его Елены. В той же день святыхъ великих чюдотворецъ муромскых князя Констянтина и двух сыновъ его Михаила и Феодора, просвѣтившых град Муром святым крещениемъ».[28]

По-видимому, в заглавии Похвального слова произошло стяжение формулы, читающейся в заглавии службы: упоминание Константина Великого и Еле-

---

[27] За помощь в предоставлении копии списка Л Похвального слова Константину Муромскому (РГБ, Главное собр. библиотеки Троице-Сергиевой лавры (ф. 304.I), № 800) приношу искреннюю благодарность Е. М. Юхименко.

[28] РНБ, собр. М. П. Погодина, № 571, л. 150. Следует отметить, что рукопись Погодинского собрания № 571 (сборник служб славянским святым на май, конца XVI в.) представляет особый интерес для изучения литературных памятников о Константине Муромском, поскольку содержит неизвестный в других списках текст, озаглавленный в Описании Погодинского собрания как «Летописный отрывок» (см.: Рукописные книги собрания М. П. Погодина: Каталог / Под ред. О. В. Творогова и В. М. Загребина. СПб., 1992. Вып. 2. С. 183). Текст этот, следующий непосредственно за Службой Константину Муромскому (л. 150—158) и переписанный тем же почерком, содержит легендарное родословие муромских князей, которое, к примеру, утверждает, что у князя Петра, героя Повести о Петре и Февронии, было два младших брата — князь Василий и князь Иван (л. 159—159 об.).

ны было опущено, а титул равноапостольного, таким образом, перенесен на Константина Муромского; при этом добавлен эпитет «благоверный», отсутствующий в заглавии службы (но читающийся, заметим, и в списке Q Похвального слова): «Слово похвално *святому и равну апостоломъ* <...> *благовѣрному* князю Константину...». Возможность перенесения титула «равноапостольного» с Константина Великого на тезоименного ему муромского князя косвенно подтверждается текстом самого Похвального слова, в самом начале которого читаем: «К нашему же славному и нарочитому в русстѣй странѣ граду Мурому посла вѣрнаго своего слугу, <...> тезоименита великому *равну апостоломъ*, первому въ православии возсиявшему греческому царю Константину».[29]

Следует отметить, однако, что в рукописной традиции известен и другой вариант заглавия Службы Константину Муромскому, в котором также присутствует стяжение формулы памяти на 21 мая и исчезло упоминание Константина Великого. Цитирую по сборнику служб середины XVI в. из Погодинского собрания РНБ: «Мѣсяца маиа 21. Память святаго и равна апостоломъ благовѣрнаго князя Коньстяньтина и чад его Михаила и Феодора, новоявленых муромскыхъ чюдотворець, просвѣтившаго [так!] святымъ крещениемъ».[30] Этот вариант заглавия Службы Константину Муромскому наиболее близок к заглавию Похвального слова: он, собственно, совпадает с ним на всем протяжении (за исключением испорченных мест), при этом «сверх того» содержит именование Константина с чадами «новоявленными муромскими чудотворцами», что свидетельствует о раннем его происхождении. Нельзя исключить и той возможности, что именно этот вариант заглавия Службы Константину (в исправном виде, разумеется) послужил образцом для заглавия Похвального слова князю.

Отмечу, что та же формула, что и в заглавии Похвального слова (но в полном варианте, с упоминанием Константина Великого), читается и в заглавии Сокращенной редакции Жития Константина, созданной, по мнению Н. И. Серебрянского, в результате сокращения Средней редакции памятника, в заглавии которой между тем именование Константина равноапостольным отсутствует. Сравним:

Средняя редакция: «Мѣсяца маия въ 21 день сказание о житии и о пребывании и о чюдесѣхъ святыхъ чюдотворцовъ муромскихъ благовѣрнаго князя Константина и чадъ его князя Михаила и князя Феодора. Како прииде в Муромъ изъ града Киева и просвѣти градъ Муромъ святымъ крещениемъ. И о обрѣтении честныхъ мощей ихъ. И сказание о градѣ Муромѣ».[31]

Сокращенная редакция: «Мѣсяца маия въ 21 день святаго и равноапостоломъ великаго царя Констянтина и матере его Елены. В той же день память святыхъ чюдотворецъ князей муромских благовѣрнаго князя Констянтина и чадъ его князя Михаила и князя Феодора, како прииде в Муромъ ис Киева и крести градъ Муромъ святымъ крещениемъ, благослови отче».[32]

---

[29] РГБ, ф. 304.I, № 800, л. 70 об. Следует отметить, впрочем, что именование Константина Муромского «равноапостольным» может и не находиться в прямой зависимости от формулы памяти Константина Великого в заглавии памятника, поскольку в агиографической традиции этот титул усвоен муромскому князю как крестителю народа и является в определенном смысле указанием разновидности его чина святости — одновременно с титулом «благоверного князя» (ср.: равноапостольный Владимир, равноапостольная Нина и др.).

[30] РНБ, собр. М. П. Погодина, № 576, л. 45. См. также, например, рукописи: РНБ, собр. М. П. Погодина, № 434, № 497, № 577 и др.

[31] Цит. по изд.: Повесть о водворении христианства в Муроме // Памятники старинной русской литературы, издаваемые Г. А. Кушелевым-Безбородко / Под ред. Н. И. Костомарова. СПб., 1860. Вып. 1. С. 229.

[32] Цит. по: Серебрянский Н. Древнерусские княжеские жития... С. 100.

Можно предположить, что заглавие Сокращенной редакции представляет собой контаминацию заглавий Средней редакции Жития и Службы Константину Муромскому.

Итак, есть некоторые основания полагать, что вариант заглавия Похвального слова в списке Л представляет собой переработку первоначального «неукрашенного» варианта заглавия, сохранившегося в списке Q. Изменение же определения жанра памятника (Похвальное слово вместо Житие), возможно, объясняется вкусом составителя сборника Троице-Сергиевой лавры, в котором сохранился список Л: первые четыре статьи в нем именуются Словами,[33] причем статья, непосредственно предшествующая Похвальному слову Константину Муромскому, так же, как и оно, называется «Словом похвалным»: «Иже во святыхъ отца нашего Иоанна Златоустаго Слово похвално св. апостолу и евангелисту Иоанну Богослову».[34]

Следует, однако, признать, что все высказанные соображения относительно первичности или вторичности двух известных заглавий Похвального слова Константину Муромскому не могут быть признаны необратимыми. Есть и другой возможный путь рассуждения, следуя которому, логичным было бы предположить, что автор этого варианта жизнеописания князя Константина, принимаясь за работу, осознавал жанр, в котором он предполагал создать новую редакцию текста о муромском просветителе, а потому должен был озаглавить его именно «Похвальным словом»: в тексте, как уже отмечалось исследователями, преобладает риторическая стихия — при том, что некоторые обязательные для похвального жития элементы отсутствуют.[35]

Нет однозначного ответа и на вопрос о том, текст какого из двух списков Похвального слова наиболее близок к архетипу: оба списка довольно исправны, но содержат мелкие испорченные чтения. Список Л старше списка Q: судя по вкладной скрепе, сборник № 800 был дан вкладом в Троице-Сергиеву лавру в марте 1640 г.,[36] тогда как рукопись Q.I.355 датируется 50-ми гг. XVII в. В нескольких случаях Л, — что логично для более раннего списка, — содержит исправные чтения в тех местах, где текст в списке Q ошибочен. Так, например, в «Плаче Кафолической церкви» в Л имеет место верная форма 1-го лица («яко люте азъ, церкви твоя, *колеблюся* от невѣрныхъ»[37]), в то время как в Q появилось ошибочное 3-е лицо: «яко аз, церкви твоя, *колеблются*...».[38]

Однако в некоторых случаях текст списка Q более исправен, чем в Л. Приведу некоторые примеры:

Л	Q
Пощади *(пропуск)*, Владыко, а моя чада (л. 8 об.).	Пощади *люди своя*, Владыко, а моя чада (л. 74).

[33] «Слово о исхождении св. апостола и евангелиста Иоанна Феолога», «Слово похвално св. апостолу и евангелисту Иоанну Богослову», «Слово похвално святому и равно апостоломъ благовѣрному князю Константину и чадомъ его Михаилу и Феодору», «Слово о создании церкви». См.: *Описание славянских рукописей библиотеки Свято-Троицкой Сергиевой лавры* / Издание Императорского Общества истории и древностей российских при Московском университете. М., 1879. Ч. 3. Отд. VIII. Смесь. С. 241—242.

[34] См.: Там же. С. 241.

[35] См.: Серебрянский Н. Древнерусские княжеские жития... С. 240—241, 244.

[36] См.: Описание славянских рукописей библиотеки Свято-Троицкой Сергиевой лавры. С. 242. Добавлю, что филигрань рукописи (Страсбургская лилия на щите, типа: Дианова, Костюхина, I, № 1133) датируется 1638 г. Сердечно благодарю за эту датировку Е. М. Юхименко.

[37] РГБ, ф. 304.I, № 800, л. 74.

[38] РНБ, Q.I.355, л. 8 об.

Благовѣрный же князь Константинъ <...> споемлет с собою княгиню свою <...> и боляръ, и воевод, и вся *своя*, и вся люди, отдѣленыя ему (л. 78).	Благовѣрный же князь Констянтинъ <...> споемлет с собою княгиню свою <...> и бояр, и воевод, и вся *воя*, и люди вся, отдѣленыя ему (л. 16 об.).
...но самъ Христосъ за ны закалаемъ *бываемъ* (л. 88 об.).	...но сам Христос за ны закалаем *бывает* (л. 39 об.).

Еще одной текстологической характеристикой, различающей списки Л и Q, является концовка текста памятника. В обоих случаях она вполне традиционна, однако с точки зрения возможной редактуры текст списка Q скорее может быть оценен как вторичный, нежели концовка списка Л:

Список Л: «Мы же, братие, купно вси <...> вѣчных благъ наслѣдницы будемъ молитвами святыхъ чюдотворець *о Христѣ Исусѣ, Господѣ нашемъ, емуже слава*» (л. 98).

Список Q: «Мы же, братие, купно вси <...> вѣчных благъ наслѣдницы будем молитвами святыхъ чюдотворецъ. *Христе Боже нашъ, помилуй нас, нынѣ и присно и во вѣки вѣкомъ. Аминь*» (л. 58 об.).

Таким образом, сопоставление списков Л и Q позволяет прийти к заключению, что они не находятся в прямой генетической зависимости, а восходят к неизвестному общему протографу (из чего следует, что число существовавших списков Похвального слова Константину Муромскому — не менее трех[39]). Дополнительным подтверждением тому являются некоторые общие ошибочные чтения, присутствующие в обоих списках, что свидетельствует о наличии случаев порчи текста уже в их общем протографе. Приведу наиболее яркий пример: в цитате из Книги пророка Даниила «Вси языцы и людие и племена *тому поработают*» (Дан. 7: 14) в обоих списках вместо двух последних слов читается «*...ктому не работают*».[40] Однако в целом списки Л и Q достаточно исправны и приблизительно равноудалены от архетипного текста памятника по количеству вторичных чтений.[41]

Вопрос об авторе Похвального слова никогда специально не ставился в научной литературе. Н. И. Серебрянский справедливо отмечал только, что памятник принадлежит монастырской письменности и предназначался для чтения за службой святым князьям.[42] Это замечание исследователя можно конкретизировать, уточнив, что автором текста был, по-видимому, насельник Муромского Благовещенского монастыря, в котором почивали мощи князя Константина с чадами. Приведу наблюдения, свидетельствующие в пользу этого предположения.

---

[39] Можно предположить, что среди уже известных списков Жития Константина Муромского, не исследованных текстологически, есть и списки Похвального слова: как свидетельствует список Q.I.355, заглавие памятника может быть нейтральным и не содержать указания на принадлежность его к жанру похвального слова.

[40] Список Л — л. 90, список Q — л. 42 (см. разночтение I, ь-ь / IV,15—16 в критическом издании текста памятника, опубликованном в Приложении к настоящей статье). Небезынтересно отметить, что и здесь, и в другом случае общей ошибки (см. разночтение II , д / IV,94) порча текста имеет место во фрагментах, представляющих собой заимствование из Слова о Законе и Благодати митрополита Илариона. Возможно, эти ошибки читались уже в архетипном тексте Похвального слова Константину, будучи заимствованы из неисправного списка текста-источника.

[41] Поэтому нет однозначных аргументов в пользу выбора основного списка при публикации Похвального слова Константину Муромскому. Этот вопрос в подобной ситуации не является принципиально важным. Выбор списка Л как основного в нашей публикации объясняется двумя второстепенными причинами: его большей древностью и наличием в нем ставшего традиционным в научной литературе заглавия («Слово похвално»).

[42] Серебрянский Н. Древнерусские княжеские жития... С. 244.

Автор — несомненно муромчанин: он неоднократно именует Муром «нашим градом», а новообретенные мощи чудотворцев называет «наше сокровище неизчерпаемое». Во вступительной части памятника, призывая «всенародное множество» града Мурома собраться в «пречестную обитель преславныя Богородицы» (т. е. в Благовещенский монастырь) для чествования мощей князя Константина, безымянный автор выстраивает мысленный диалог с жителями города. Задавая от имени муромчан самому себе вопрос о том, для чего он созывает их в обитель и какое угощение может им предложить, автор рисует бедственное состояние Благовещенского монастыря, вкладывая это описание в уста своих собеседников: «Но сами вѣмы, яко зѣло скудни и убози мниси монастыря того, не имут селъ, ни коих мирских пристрастий. Чим ли хотят угостити насъ, а сами от нас требуют пищи и одѣяния и потребы нужныя, тѣлу покрытия?».[43]

Любопытно, что этот вступительный фрагмент Похвального слова, в котором автор говорит о себе в 1-м лице, был использован впоследствии в Пространной редакции Жития Константина, причем повествование было переведено в форму от 3-го лица, а повествователь отождествлен со священноиноком Герасимом, к которому, по версии Пространной редакции, обращался с вопросом *о месте погребения Константина Муромского сам Иван Грозный во время его* Казанского похода 1552 г.[44] Приведу соответствующие фрагменты Похвального слова и Пространной редакции Жития Константина:

Похвальное слово

И аще ли вопрошаете *моея худости:* «Повѣждь нам, любимиче, почто ны созываеши во обитель Пресвятыя Богородицы честнаго ея Благовѣщения, <...> повѣждь намъ вскорѣ, скажи, не утаи от нас, да не вотще будут труди наши...».[45]

Пространная редакция

Повѣждь намъ Господа ради, священноиноче Герасиме, почто призываеши насъ во обитель Пресвятыя Богородицы, <...> повѣждь намъ, любимиче нашъ, вскорѣ, да не вотще будутъ труды наша...[46]

Вопрос о том, почему авторская речь из цитированного отрывка Похвального слова усвоена в Пространной редакции Жития священноиноку (или «черному попу», как он именуется в некоторых ранних списках Пространной редакции[47]) Герасиму, а также о том, кем он был, к сожалению, по-видимому, вряд ли может получить сегодня научно обоснованный ответ: первые фиксированные сведения о Муромском Благовещенском монастыре, насельником которого, как следует полагать, был священноинок, относятся к 1595 г., т. е. ко времени, более чем на 40 лет удаленному от описываемых событий, участником которых якобы был Герасим.[48] 1595 г. датируется начало игуменства первого из известных настоятелей Муромского Благовещенского монастыря — Сергия (1595—

---

[43] РНБ, Q.I.355, л. 3.

[44] «И прииде государь царь и великий князь Иоанъ Васильевичъ всеа Русии молитися к Благовѣщению Пресвятѣй Богородицѣ и к муромскимъ первоначалным чюдотворцемъ, и молебны слушавъ, и по совершении молебнаго пѣния выде ис церкви и нача вопрошати священноинока Герасима: „Гдѣ почиваютъ отца моего и мои сродичи, муромские чюдотворцы благовѣрный князь Константинъ с чады?“» (цит. по рукописи: РНБ, Эрмитажное собр., № 13, л. 71).

[45] РНБ, Q.I.355, л. 2 об.—3 об.

[46] РНБ, Эрмитажное собр., № 13, л. 73.

[47] См., например, список РНБ, Q.I.1256, л. 28 об. Рукопись представляет собой отдельную тетрадь, содержащую Житие Константина Муромского (без начальных и конечных листов), и датируется по филиграням приблизительно серединой XVII в.

[48] Имеется в виду посещение Мурома в 1552 г. Иваном Грозным, во время которого царь якобы беседовал со священноиноком Герасимом и просил того указать ему место погребения князя Константина.

1624 гг.);[49] о том же, кто настоятельствовал в обители первые 40 лет ее существования, сведений, к сожалению, не сохранилось. Тем более интересным представляется чтение, зафиксированное в некоторых списках Пространной редакции Жития Константина: Герасим именуется в них не священноиноком или черным попом, а *игуменом*.[50] Можно с известным допущением предположить, что история текста Пространной редакции Жития князя Константина отразила некоторые факты ранней истории Муромского Благовещенского монастыря, не сохранившиеся в других источниках, а именно — имя его первого настоятеля: черный поп Герасим, указавший Грозному место упокоения его «сродников» — новых муромских чудотворцев, недавно канонизированных собором 1547 г., мог стать впоследствии игуменом обители, устроенной здесь повелением царя после победного завершения Казанского похода.[51]

Логичным следствием этого предположения может быть и еще одна предварительная гипотеза, связанная с именем Герасима: не был ли священноинок, а впоследствии, возможно, игумен Благовещенского монастыря, в котором покоились мощи князя Константина с чадами, автором Похвального слова просветителю Муромской земли? Напомню, что и Похвальное слово, и Пространная редакция Жития, по мнению Н. И. Серебрянского, были созданы, по-видимому, в Благовещенском монастыре, что вполне логично: насельники обители были в первую очередь заинтересованы в прославлении «своей» святыни. Можно предположить, что не названный по имени автор Похвального слова, приглашавший граждан Мурома на духовный пир в «пречестную обитель преславныя Богородицы», был известен создателю Пространной редакции Жития, который, использовав текст своего литературного предшественника, назвал в соответствующих эпизодах его имя. Более того, нельзя исключить и возможности того, что автором обоих вариантов текста был один и тот же книжник: в тексте Пространной редакции священноиноку Герасиму уделено совершенно особое внимание — его имя упоминается здесь 8 раз.[52]

Безусловно, возникает вопрос о том, как соотносится датировка обоих текстов с предполагаемым временем жизни Герасима. По данным Пространной редакции Жития, как мы помним, священноинок был собеседником Ивана Грозного на его пути в Казань в 1552 г. Н. И. Серебрянский же считал, что Похвальное слово создано приблизительно в начале XVII в.,[53] а о датировке основанной на его тексте Пространной редакции в науке вообще не высказывалось никаких соображений. Исследователь, однако, не привел каких-либо аргументов в пользу высказанной им датировки. Между тем в тексте Похвального слова, посвященного прославлению обретенных мощей новых муромских чудотворцев, нет

---

[49] См.: Строев П. М. Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской церкви. СПб., 1877. Стб. 680.

[50] См., например, список РНБ, Q.XVII.20, л. 301 об.—303. Следует отметить, что в двух первых случаях игумен здесь не назван по имени («выде из церкви царь и нача вопрошати игумена», «и игуменъ государю царю мѣсто указал, гдѣ почиваютъ благовѣрныи князи»), в третьем же чтении имя читается: «Игумен же Герасим бысть в то время в монастыри у Благовещения Пресвятыя Владычицы нашея Богородицы...».

[51] Следует отметить, однако, очевидную нелогичность изложения событий в этом варианте текста Пространной редакции Жития Константина: царь обращается с вопросом о месте погребения муромских князей к *игумену* Герасиму, остановившись в Муроме по пути в Казань, в то время как монастырь будет устроен здесь только лишь по окончании похода.

[52] См., например, рукопись РНБ, Эрмитажное собр., № 13, л. 71—74: «И повелѣ священноинокъ Герасимъ звонити во вся тяжкая...», «Повѣждь намъ Господа ради, священноиноче Герасиме...», «Рече же имъ священноинокъ Герасимъ...» и др.

[53] Серебрянский Н. Древнерусские княжеские жития... С. 243.

особых «датирующих» признаков, которые могли бы свидетельствовать в пользу высказанной Н. И. Серебрянским гипотезы, как, впрочем, и против нее. Единственное наблюдение, которое можно высказать на этот счет, связано с начальным фрагментом памятника. Здесь, как мы уже упоминали, от лица жителей Мурома говорится об отсутствии у монастыря каких бы то ни было владений — «селъ, ни коих мирских пристрастий».[54]

Сохранились сведения о том, что Благовещенский монастырь действительно не имел никаких земель вплоть до 1577 г., когда сын боярский Виняй Михайлов Щукин приложил в него вкладом пустошь Погарцы. В царской грамоте от 22 мая 1595 г., подтверждавшей этот вклад, говорилось: «А опричь же тое пустоши иныхъ земель и рыбныхъ ловель, и сенныхъ покосовъ и иныхъ никакихъ угодий у нихъ нетъ».[55] Таким образом, доподлинно известно, что до 1577 г. Благовещенский монастырь действительно не имел никаких «мирских пристрастий», что, возможно, нашло свое отражение в тексте Похвального слова Константину Муромскому. Может быть, на этом основании можно предположить, что Слово было создано до 1577 г.? Тогда гипотеза о том, что автором памятника может быть черный поп Герасим, беседовавший с Грозным во время похода 1552 г., не имела бы временны́х «противопоказаний».

К сожалению, других аргументов, подтверждающих или опровергающих высказанную гипотезу, у нас нет. Так или иначе, представляется возможным предположить, что священноинок (а впоследствии, возможно, игумен) Муромского Благовещенского монастыря Герасим имеет некоторое отношение к созданию Похвального слова князю Константину Муромскому, а может быть, — и Пространной редакции его Жития.

Вообще, приходится констатировать, что вопрос об авторе Жития Константина Муромского (а тем более об авторах его редакций) до сегодняшнего дня остается почти совершенно не разработанным. Исследователи полагают, что это был профессиональный книжник, хорошо знакомый с требованиями агиографического канона и усвоивший приемы литературного творчества, разработанные в середине XVI в. в школе митрополита Макария. По мнению В. О. Ключевского и архимандрита Мисаила, таким книжником мог быть инок Владимирского Рождественского монастыря Михаил (упоминается в рукописях второй половины XVI в. как «господин Михаил мних» или «господин мних Михаил Новый»), входивший в состав Макариевского литературного кружка и известный как автор Службы Константину Муромскому, а также части канонов Петру и Февронии Муромским, написанных около 1547 г.[56]

Эта гипотеза не получила в дальнейшем подтверждения или опровержения со стороны других исследователей и оставалась до последнего времени единственным мнением в вопросе об авторстве Жития Константина Муромского. Новую точку зрения на эту проблему высказал недавно В. К. Зиборов.[57] Он предположил, что автором памятника может быть Ермолай-Еразм, перу которого, как известно, принадлежат два других сочинения муромского цикла — Повесть

---

[54] См. сноску 43.

[55] См.: [Преосв. И а к о в, епископ Муромский] Грамота царя Федора Ивановича 1595 г. о пожаловании пустоши Погарцы Муромскому Благовещенскому монастырю // Ежегодник Владимирского губернского Статистического комитета. Владимир, 1880. Т. 3. Стб. 428.

[56] См.: К л ю ч е в с к и й В. О. Древнерусские жития святых как исторический источник. С. 286—288; М и с а и л, архим. Святый благоверный князь Константин Муромский и Благовещенский монастырь... С. 22—25. См. также словарные статьи: Д м и т р и е в а Р. П. 1) Житие Константина, Муромского князя, и его сыновей Михаила и Федора. С. 288; 2) Михаил // Словарь книжников. Вып. 2, ч. 2. С. 119—120.

[57] См.: З и б о р о в В. К. Домашнее прочтение Муромского сборника. С. 59—75.

о Петре и Февронии и Повесть о рязанском епископе Василии. К сожалению, исследователь не привел достаточной аргументации в пользу выдвинутой им гипотезы: он назвал лишь некоторые «случаи сходства» с писательской манерой Ермолая-Еразма, обнаруженные им в Житии князя Константина (топонимическая фразеология, использование приставки пре-), а также несколько логических доводов, которые в сумме не могут считаться достаточным основанием для атрибуции текста тому или иному автору.[58]

Тем не менее представляется, что высказанное В. К. Зиборовым предположение заслуживает внимания.[59] На мой взгляд, вопрос о возможной связи Ермолая-Еразма с Житием князя Константина Муромского может быть рассмотрен в несколько иной плоскости: речь может идти не об атрибуции какой-либо из известных редакций Жития перу автора Повести о Петре и Февронии, а о некоторой текстовой зависимости житийных текстов о князе Константине от сочинений Еразма, которая требует специального рассмотрения. Приведу здесь лишь некоторые наблюдения, сделанные мной в ходе исследования творчества Ермолая-Еразма независимо от статьи В. К. Зиборова.

1. В Похвальном слове Константину Муромскому, а также в Пространной редакции Жития, на нем основанной, читается вариация библейской цитаты из Послания апостола Павла к филиппийцам (2:7—8), не совпадающая ни с текстом Геннадиевской, ни с текстом Острожской Библии, но являющаяся при этом прямой текстовой параллелью к фрагменту из сочинения Ермолая-Еразма «Слово о разсужении любви и правде и о побеждении вражде и лже». Приведу эти цитаты.

а) Похвальное слово Константину Муромскому: «Суди, Господи, обидящия мя и возбрани борющимся со мною, виждь агньца моего незлобиваго и птенца гнѣзда моего, заколена тебе ради, *излиявшагося даже до рабия образа* и нас вознесшаго...».[60]

б) Геннадиевская Библия: «...но *себе излиа, зракъ раба прiим*, въ подобии человѣчьстѣ бывъ...».[61]

в) Острожская Библия: «...но *себе умалилъ, зракъ раба прiимъ* , въ подобии человѣчестѣм быв...».[62]

г) «Слово о разсужении любви и правде...» Ермолая-Еразма: «*Смири бо ся* Божий Сын и Бог *даже и до рабиа образа*, прииде бо в человеческу плоть...».[63]

Как видим, вариация библейской цитаты из Похвального слова Константину Муромскому обнаруживает самое близкое сходство с вариантом этой цитаты из «Слова о разсужении любви и правде...» Ермолая-Еразма. Нам удалось обнаружить еще один текст, в котором дважды читается именно эта вариация

---

[58] В. К. Зиборов отмечает при этом (к сожалению, не иллюстрируя этого утверждения), что в тексте Пространной редакции Жития ему удалось обнаружить 11 из 14 характерных словоупотреблений, выявленных Р. П. Дмитриевой в сочинениях Ермолая-Еразма. См.: З и б о р о в В. К. Домашнее прочтение Муромского сборника. С. 63.

[59] Отмечу, что идея о возможном авторстве Ермолая-Еразма уже однажды высказывалась в отношении жития муромского князя, правда, непубличко: на одной из карточек хранящейся в БАН Картотеки Н. К. Никольского, посвященной Житию Константина Муромского, стоит карандашная помета, принадлежащая, возможно, самому исследователю: «№! Не Еразма ли?» (Ящик 81, Легенды, Д-К).

[60] РНБ. Q.I.355, л. 18 об.

[61] ГИМ, Синодальное собр., № 21, л. 934 об. Благодарю В. А. Ромодановскую за помощь в обращении к рукописи Геннадиевской Библии.

[62] Библиа сирѣчь Книги Ветхаго и Новаго Завѣта по языку словенску. М.; Л., 1988 (Фототипическое переиздание текста с издания 1581 года / Осуществлено под наблюдением И. В. Дергачевой). Л. 48.

[63] К л и б а н о в А. И. Сборник сочинений Ермолая-Еразма // ТОДРЛ. М.; Л., 1960. Т. 16. С. 188.

цитаты из Послания к филиппийцам, — это «Повесть о Варлааме и Иоасафе». Приведу оба эти фрагмента:

«...яко образъ воплощьшагося Бога лобызаемъ, любовию и вѣрою *излѣявшегося себе* [так!] *насъ радѣ доже и до рабиа образа*»;

«Аще бо *не смири себе даже и до рабиа образа*, убо мы усыниа не сподобимся быхомъ».[64]

Это последнее сопоставление представляется особенно интересным в связи с недавним наблюдением Н. С. Демковой: исследовательница предположила, что в Повести о Петре и Февронии, самом значительном сочинении в художественном наследии Ермолая-Еразма, прослеживается влияние идей «Повести о Варлааме и Иоасафе», в частности, идеи смирения как важнейшего христианского постулата.[65] Обнаруженная текстовая параллель, связывающая сочинение Ермолая-Еразма («Слово о разсужении любви и правде...») с «Повестью о Варлааме и Иоасафе», может, думается, служить дополнительным свидетельством в пользу гипотезы Н. С. Демковой.

2. В Похвальном слове Константину Муромскому упоминается малоизвестный подвижник — мученик Моавия, царь вавилонский, в крещении Иоанн. Рассказывая о мужестве князя Константина, не испугавшегося разъяренной толпы язычников, автор пишет: «Благочестивый же князь Константин никакоже убояся, <...> поминая приснопоминаемаго Моавию, царя Вавилонскаго, нареченнаго во святомъ крещении по-гречески „благодать“, по-словенски же Иоанна, егоже крести святый Феодор, епископ Едесский, иже пострада самоволнѣ за вѣру православную от своих подручникъ...».[66]

Сюжет о царе Моавии был известен на Руси из переводного Жития Феодора Едесского, в котором повествуется о том, как едесский епископ привел ко святому крещению вавилонского царя-язычника, принявшего впоследствии мученическую смерть за веру.[67] Краткое упоминание о крещении Моавии Феодором Едесским читается и в Воскресенской летописи.[68] Думается, однако, что известность и почитание вавилонского подвижника на Руси вряд ли можно было бы назвать значительными. Между тем обращает на себя внимание то обстоятельство, что в Похвальном слове Константину Моавия назван «приснопоминаемым», что, по-видимому, свидетельствует об особом отношении автора к этому святому.

Среди произведений Ермолая-Еразма есть малоисследованное сочинение под названием «Трепари и кондаки, ихже нѣсть во Святцех», содержащее в общей сложности около 80 редких песнопений святым (сохранился автограф памятника в рукописи РНБ, Софийское собр., № 1296, л. 243—270 об.).[69] Среди этих гимнографических текстов, которые, как удалось доказать, являются авторскими, т. е. не просто собраны, а составлены самим Ермолаем-Еразмом, читаются тропарь и кондак «святому мученику царю Иоану Моавии Вавилонско-

---

[64] Повесть о Варлааме и Иоасафе, памятник древнерусской переводной литературы XI—XII вв. / Подгот. текста, исслед. и коммент. И. Н. Лебедевой. Л., 1985. С. 185, 240.

[65] См.: Демкова Н. С. Средневековая русская литература: Поэтика, интерпретации, источники. СПб., 1997. С. 85—87.

[66] РНБ, Q.I.355, л. 30 об.—31.

[67] См.: Житие св. Феодора Едесского / Воспроизведено по лицевой рукописи, принадлежащей князю П. П. Вяземскому, № 89. Изд. ОЛДП, 1878. Вып. 48; 1879. Вып. 61; 1881. Вып. 72.

[68] ПСРЛ. СПб., 1856. Т. 7. С. 250. См. об этом: Белоброва О. А. Житие Феодора Едесского // Словарь книжников. Вып. 1. С. 175—177.

[69] Предварительное исследование памятника и публикацию его текста по авторскому списку см. в работе: Руди Т. Р. О гимнографическом наследии Ермолая-Еразма // ТОДРЛ. СПб., 2003. Т. 53. С. 159—215.

му» (л. 263), которые неизвестны в других вариантах или у других авторов. Царь Моавия упоминается, кроме того, и в других песнопениях Ермолая-Еразма — тропарях и кондаках, посвященных святым Иоанну Пещернику Вавилонскому и Феодору Едесскому (сюжеты всех названных песнопений восходят к Житию Феодора Едесского), что свидетельствует, по-видимому, об особом интересе писателя к этому подвижнику. Приведу соответствующие цитаты:

а) Тропарь Иоанну Пещернику Вавилонскому: «Пустынный Иоане, тезоимените благодати и прозрачному голуби, тѣм и от Бога приимый прозрѣниа даръ, и честному Феодору епископу изрекий невиденное писание, и *благочестиву царю Моавии мученический подвиг...*»;

б) Кондак Иоанну Пещернику Вавилонскому: «Не явлен брату быв по взятии злата, но ничтоже утаенно ти бысть о житии его от Бога данным ти прозрѣния даром, целомудреный Иоане, живяше бо не себѣ, но Христу, *тѣм и яди си сладостию царя честнаго Моавию преудивив...*»;

в) Тропарь Феодору Едесскому: «Неволею паству святительства приим, но волею подвигнувся о Божии церкви *и перстию Христова гроба невѣрнаго Моавию царя увѣрив...*»;

г) Кондак Феодору Едесскому: «Благохотения ради *просвещеннаго ти по благодати чяда, честнаго Моавии,* животворящаго древа получения подвигнувся во царствующий град...».[70]

Обращает на себя внимание и то обстоятельство, что в двух из цитированных текстов — Тропаре Иоанну Пещернику Вавилонскому Ермолая-Еразма и в Похвальном слове Константину Муромскому — имя *Иоанн* снабжено толкованием: Иоанн Пещерник именуется в тропаре «пустынный Иоане, тезоимените благодати и прозрачному голуби», а в Похвальном слове Константину читается толкование крестного имени бывшего язычника Моавии: «поминая приснопоминаемаго Моавию, царя Вавилонскаго, *нареченнаго во святомъ крещении по-гречески „благодать", по-словенски же Иоанна*, егоже крести святый Феодор епископъ Едесский».[71] Индивидуальная двойная трактовка имени Иоанн («благодать» и «голубь»), как удалось показать, встречается и в других сочинениях Ермолая-Еразма.[72] Следует, однако, при этом отметить, что в то время как у автора «Книги о Святой Троице» в толковании верно указан язык-источник («еврейскимъ языкомъ Иоанномъ нарицается и благодать...»[73]), автор Похвального слова ошибочно считает таковым греческий, что, по-видимому, может свидетельствовать против прямой атрибуции толкования в Похвальном слове Ермолаю-Еразму.

И еще одно очень любопытное обстоятельство. Память мученика Иоанна (Моавии) Вавилонского или Персидского празднуется, согласно современным справочным изданиям, 9 июля — одновременно с памятью Феодора Едесского.[74] В авторской же рукописи Ермолая-Еразма, содержащей текст «Тропарей и кондаков», против тропаря Моавии Вавилонскому на поле стоит дата «4 мая» — день памяти священномученика Еразма Формийского, небесного патрона самого Ермолая-Еразма (!).[75] Не ставя здесь своей задачей найти объяснение этому факту (изменение даты памяти святого или наличие нескольких дней празд-

---

[70] РНБ, Софийское собр., № 1296, л. 261 об.—262 об.

[71] РНБ, Q.I.355, л. 30 об.—31.

[72] См. об этом: Р у д и Т. Р. О гимнографическом наследии Ермолая-Еразма. С. 168.

[73] П о п о в А. Н. Книга Еразма о Святой Троице // ЧОИДР. М., 1880. Кн. 4. С. 76.

[74] См.: Христианство: Энциклопедический словарь: В 3 т. / Под ред. С. С. Аверинцева, А. Н. Мешкова, Ю. Н. Попова. М., 1995. Т. 3. С. 625.

[75] См.: РНБ, Софийское собр., № 1296, л. 263.

нования и т. п.), отмечу, однако, что возможное совпадение дней памяти Моавии Вавилонского и Еразма Формийского[76] может содержать в себе объяснение особого внимания Ермолая-Еразма к малоизвестному подвижнику, что в свою очередь может оказаться немаловажным аргументом при попытке интерпретации появления сюжета о «приснопоминаемом Моавии» в Похвальном слове Константину Муромскому.

3. В недавно атрибутированном Ермолаю-Еразму сочинении — «Похвале святому званному свыше русийскому чюдотворцу Алексею»[77] — дается любопытная этимология слова «митрополит», принадлежащая, по-видимому, самому писателю. Повествуя о поставлении Алексея в митрополичий сан, он пишет: «...поставлен бысть в превеликий освященный сан, еже убо гречески наричется митрополит, русийски же протолкуется *матере градовом*, поистинне бо матерелѣпно яко же в жизни, тако и по преставлении о богопорученнѣм си стадѣ промышляя».[78] Здесь этимология слова «митрополия» (греч. — мать городов, митрополия; главный город, столица) перенесена на самого митрополита, причем Ермолай не просто предлагает собственную этимологию слова — он обосновывает и расширяет ее толкованием: «...поистинне бо *матерелѣпно* <...> о богопорученнѣм си стадѣ промышляя».

В Похвальном слове Константину Муромскому находим ту же формулу: «И тако сподвиже на молбу митрополита, *матере градом*, и со иже о нем бѣлообразующагося всеосвященнаго пречестнаго собора молит...».[79] Следует, однако, оговориться, что, с учетом отсутствия в XVI в. разработанной синтаксической системы и ее графического выражения, словосочетание «митрополита(,) матере градом» в приведенном фрагменте может быть истолковано и как обозначение митрополита Киевского — с использованием идиомы «Киев — мать городов русских». Допуская возможность и такого толкования,[80] отмечу все же указанную параллель между Похвалой митрополиту Алексею и Похвальным словом Константину Муромскому как возможный материал для дальнейшего исследования.

4. Наконец, в Похвальном слове князю Константину удалось обнаружить непосредственное текстовое заимствование из сочинения Ермолая-Еразма — его знаменитого трактата «Благохотящим царем правительница и землемерие», направленного писателем Ивану Грозному в качестве проекта возможных реформ в России. Приведу оба фрагмента.

а) «Правительница»: «В начале же всего потребни суть ратаеве: от их бо трудов есть *хлѣб, от сего же всѣх благих главизна — Богови в службу безкровная жертва хлѣб приносится и в тѣло Христово претворяется. Потом же и вся земля от царя и до простых людей тѣх труды питаема*».[81]

---

[76] В научной литературе известны некоторые источники, в которых днем памяти Моавии Вавилонского называется 4 мая. См.: С е р г и й, архиеп. Полный Месяцеслов Востока. 2-е изд. Владимир, 1901. Т. 2. Святой Восток. С. 207.

[77] Памятник известен в единственном авторском списке, читающемся в первом из двух сохранившихся сборников-автографов Ермолая-Еразма (РНБ, Соловецкое собр., № 287/307, л. 150—157 об.). Публикацию текста Похвалы митрополиту Алексею см. в статье: Р у д и Т. Р. О гимнографическом наследии Ермолая-Еразма. С. 189—194.

[78] РНБ, Соловецкое собр., № 287/307, л. 155.

[79] РНБ, Q.I.355, л. 15.

[80] Отмечу, однако, что подобные случаи использования части устойчивой формулы (без поясняемого слова) мне неизвестны. Так, например, в самом Похвальном слове Константину в эпизоде, повествующем об ангеле-хранителе Мурома, эта формула читается в полном объеме: «Сия видя, приставник и хранитель Муромский, Ангелъ Божий, зжалив си, <...> вкупѣ со християнскою церковию *матере градомъ богоспасенаго Киева* к Богу возопи» (РНБ, Q.I.355, л. 11—11 об.).

[81] ПЛДР. Вып. 6. С. 652.

б) Похвальное слово Константину Муромскому: «Слышав бо о градѣ сем велицѣм и преславнѣм, и множество людей живущих в нем, и богатством и всяким обилиемъ кипящемь, сирѣчь лѣсы пчелными, и рѣками и езеры рыбными, и пажитми сѣножатными, и в лѣсахъ звѣрми, от ихже кож господарския их кожуги учреждаются; *всего болши и всему главизна — поля хлѣбородныя, от негоже безкровная жертва Богу приносится и во святѣй соборнѣй и апостольстѣй церкви на святѣм жертвенницѣ предложимый хлѣб в тѣло Христово претворяется, и паки самодержцы и вси людие от того же насыщаются*».[82]

Как видим, пассаж из Похвального слова, повествующий о богатстве Мурома, обнаруживает безусловную текстовую зависимость от «Правительницы» — в той его части, где автор рассуждает о хлебе — «всему главизне», поскольку от него приносится бескровная жертва Христу, а кроме того — питаются все, от царя до простых людей.[83] При этом в Похвальном слове виден шов, возникший, по-видимому, на месте не слишком удачной редакторской работы: описывая обилие Муромской земли, автор, используя фрагмент из «Правительницы», естественным образом заменил читающееся у Еразма слово «хлеб» на словосочетание «поля хлебородныя», не согласовав при этом грамматические формы в следующем за ним придаточном предложении: «*поля хлѣбородныя, от негоже* безкровная жертва Богу приносится».[84]

Само собой разумеется, что до проведения полного текстологического анализа всех сохранившихся списков «Жития князя Константина Муромского и чад его Михаила и Феодора», а также научно обоснованного определения взаимоотношения его редакций и выявления архетипного текста не может быть окончательно решен вопрос о литературной истории памятника и его возможном авторе. Однако приведенные наблюдения, на наш взгляд, свидетельствуют о наличии некоторой связи одной из редакций Жития князя Константина — а именно Похвального слова — с именем Ермолая-Еразма, автора двух памятников муромского литературного цикла. Характер этой связи пока не может быть точно определен и требует дополнительного анализа. Думается все же, что проведенное исследование дает основание заключить, что сам Ермолай-Еразм не мог быть автором Похвального слова. В качестве рабочих гипотез могут быть выдвинуты две следующие:

1) Неизвестный автор Похвального слова князю Константину, муромец по происхождению (возможно — священноинок Муромского Благовещенского монастыря Герасим), в ходе своей работы над памятником в числе других источников использовал и сочинения Ермолая-Еразма, причем не одно, а одновременно несколько («Слово о разсужении любви и правде», «Правительницу», «Трепари и кондаки, ихже нѣсть во Святцех», а возможно, и «Похвалу святому званному свыше русийскому чюдотворцу Алексею»). В таком случае пришлось бы предположить наличие в руках у автора Похвального слова сборника сочинений Ермолая-Еразма, из которого он мог бы заимствовать цитаты или сюжеты для своего сочинения.

2) Похвальное слово Константину Муромскому дошло до нас не в первоначальном виде, а в позднейшей редакции, в основе которой лежит несохра-

---

[82] РНБ, Q. I.355, л. 13—13 об.

[83] Слово «главизна» Ермолай-Еразм использовал и в других своих сочинениях. Так, «Слово о разсужении любви и правде» начинается следующим пассажем: «Всякому держащемуся благовериа удобно есть внимати о благорастворении добродеяния, паче же всего разумевати еже о любви, та бо есть всех добродетелей *главизна...*» (цит. по: К л и б а н о в А. И. Сборник сочинений Ермолая-Еразма. С. 188).

[84] Можно думать, что чтение это является архетипным, так как читается в обоих известных списках памятника (ср. список Л, л. 76 об.).

нившийся (или неизвестный пока) более древний текст, автором которого, возможно, был Ермолай-Еразм. Такое предположение может выглядеть тем более логичным, если вспомнить, что из послания Ермолая к Ивану Грозному («Моление к царю») известно, что по поручению митрополита Макария им были написаны 3 сочинения — «три вещи от древних драги»,[85] т. е., по-видимому, тексты агиографического характера, созданные специально для готовящихся канонизаций на соборах 1547—1549 гг.[86] Два из них достоверно определены — это «Повесть о Петре и Февронии» и «Повесть о рязанском епископе Василии». Вопрос же о третьем сочинении до сих пор вызывает споры.[87] Кажется вполне закономерным предположить, что создание всех трех сочинений о муромских подвижниках могло быть поручено митрополитом Макарием одному и тому же автору.[88] В ответ на возможный вопрос о том, почему жития муромских святых были «заказаны» псковичу Ермолаю, можно напомнить, что в научной литературе отмечено существование некоей связи между культом муромских святых и Псковом,[89] на что в свое время обратили внимание Н. И. Серебрянский[90] и В. Ф. Ржига.[91]

И еще одно соображение: в соответствии с принятой в науке точкой зрения Житие Константина Муромского было составлено уже после собора 1547 г., на котором муромскому князю с сыновьями было установлено местное почитание.[92] Однако, как известно, для причтения к лику святых при канонизации требовалось «полагать на соборе» «каноны новых чюдотворцов и *жития* их и чюдеса».[93] В случае же, если «готовые жития» еще не существовали, на собор «представляемы были <...>, по крайней мере, какие-либо сведения»[94] о канонизируе-

---

[85] Цит. по: Повесть о Петре и Февронии / Подгот. текстов и исслед. Р. П. Дмитриевой. Л., 1979. С. 327.

[86] Следует заметить, что не все муромские подвижники были причтены к лику святых на макариевских соборах (это Петр и Феврония Муромские и князь Константин с сыновьями Михаилом и Феодором). Местная же канонизация епископа Василия была осуществлена позднее — не ранее 1609 г., когда в Борисоглебском соборе Переяславля-Рязанского были обретены его мощи. См. об этом: Вагнер Г. К. Повесть о рязанском епископе Василии и ее значение для ранней истории Переяславля-Рязанского // ТОДРЛ. М.;Л., 1960. Т. 16. С. 169.

[87] См. об этом: Зимин А. А. И. С. Пересветов и его современники: Очерки по истории русской общественно-политической мысли середины XVI в. М., 1958. С. 122—123; Повесть о Петре и Февронии. С. 76—78; Дмитриева Р. П. Ермолай-Еразм (Ермолай Прегрешный). С. 221; и др.

[88] Это же соображение в качестве логического довода в пользу возможной атрибуции Жития Константина Муромского Ермолаю-Еразму высказывает и В. К. Зиборов (см.: Зиборов В. К. Домашнее прочтение Муромского сборника. С. 64—65). Однако приведенные исследователем аргументы, как представляется, не являются достаточными для того, чтобы высказанная гипотеза звучала обоснованно. На наш взгляд, ни одна из известных редакций Жития Константина Муромского в том виде, в каком они дошли до нас, не может быть приписываема перу Ермолая-Еразма.

[89] Это предположение строится на сведениях, содержащихся в самом Житии Константина Муромского: в трех из четырех известных его редакций рассказывается о том, что святой Константин с чадами после своей смерти явились «того же града Мурома на посаде нѣкоему мужу богобоязниву именемъ Петру Псковитину» и повелели ему идти во град Псков, в соборную церковь Живоначальной Троицы, чтобы принести оттуда икону, стихиры и канон новоявленным муромским чудотворцам, — что Петр и совершил. Вопрос о том, почему икона, стихиры и канон муромским святым должны были находиться во Пскове, до сих пор не имеет однозначного ответа.

[90] Серебрянский Н. Древнерусские княжеские жития... С. 246—247.

[91] Ржига В. Ф. Литературная деятельность Ермолая-Еразма // ЛЗАК за 1923—1925 гг. Л., 1926. Вып. 33. С. 185. Отмечу, что В. К. Зиборов также отмечает это обстоятельство в качестве одного из доводов в пользу гипотезы о возможной атрибуции Жития князя Константина Ермолаю-Еразму (см.: Зиборов В. К. Домашнее прочтение Муромского сборника. С. 64).

[92] См.: Дмитриева Р. П. Житие Константина, Муромского князя, и его сыновей Михаила и Федора. С. 286.

[93] См.: Стоглав. Казань, 1862. С. 44.

[94] Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский. История русской церкви. М., 1996. Кн. 4, ч. 1. С. 528, сноска 338.

мых подвижниках. Исходя из этого, можно сделать следующее заключение: если, как принято считать, к 1547 г. ни одна из известных сегодня редакций Жития князя Константина еще не существовала, следует предположить, что на собор был представлен некий неизвестный сегодня письменный текст о просветителе Муромской земли. К созданию этого несохранившегося текста, возможно, и мог иметь отношение Ермолай-Еразм. Так или иначе, представляется, что выявленная связь Похвального слова Константину Муромскому с именем Ермолая-Еразма должна непременно учитываться в дальнейших исследованиях, посвященных литературной истории жития муромского князя.

ПРИЛОЖЕНИЕ

ПОХВАЛЬНОЕ СЛОВО КНЯЗЮ КОНСТАНТИНУ МУРОМСКОМУ

Основной текст: РГБ, ф. 304.I, № 800, л. 70—98 . . . . . Л
Разночтения: РНБ, Q.I.355, л. 1—58 об. . . . . Q

л. 70 МѢСЯЦА МАИЯ В 21 ДЕНЬ. [1, 1]СЛОВО ПОХВАЛНО СВЯТОМУ И РАВНУ АПОСТОЛОМЪ БЛАГОВѢРНОМУ КНЯЗЮ КОНСТАНТИНУ И ЧАДАМЪ ЕГО МИХАИЛУ И ФЕОДОРУ, ПРОСВѢТИВШИМЪ[2] МУРОМЪ ГРАД СВЯТЫМЪ КРЕЩЕНИЕМЪ //

л. 70 об. Благословенъ Господь Богъ Израилевъ, Богъ християнскъ[3], яко посѣти и сотвори избавление людемъ своимъ и яко не презрѣ [4]своихъ рукъ[5] творения до конца погибнути идольскимъ[6] омрачениемъ! Преже[7] бо образы намъ прояви спасения, оправи древняго Израиля закономъ, послѣди же Сыномъ своимъ вся языки спасе Еваггелиемъ и крещениемъ, введе во обновление пакибытия, в жизнь вѣчную.

К нашему же славному и нарочитому в русстѣй странѣ граду Мурому посла вѣрнаго своего слугу, от благочестна корене прозябша и богосаждены цвѣти отрастивша, тезоименита великому, равну апостоломъ, первому въ православии возсиявшему[8] греческому царю Константину[9], — нашего, реку, государя самодержца Константина[10] Светославича, от родства великаго князя Владимира, и двою чадъ его, Михаила и Феодора, иже от юности Христа возлюбивше всею душею и Пресвятую [11]Матерь его[12] Богородицу и поревноваша святымъ апостоломъ и прежним благочестивымъ царемъ и княземъ: не точию бо сами, но и
л. 71 безчислены[I,a] душа[13] града Муро//ма научиша и наставиша в познание истины[14], еже вѣровати и служити и покланятися в Троицы[15] единому Богу, а идолы попраша и сокрушиша и безвести сотвориша.

Тѣмже соберитеся, муромстии началницы, в пречестную обитель Преславныя Богородица[16], в нейже лежитъ честное наше [17]неизчерпаемое сокровище[18]! Снидитеся, священоначалницы[19] и весь причетъ и градодержатели, купцы же и всенародное множество [20]и изо всея области[21], села же и веси всея области Муромския, мужи и жены со младенцы!

[I, a] *Второе* е *в слове испр. из* н.

[1, 1—2] Житие благовѣрнаго князя Констянтина и чад его князя Михаила и князя Феодора, просвѣтивших. [3] христианескъ. [4—5] руку своею. [6] идолским. [7] Прежде. [8] восиявшему. [9] Констянтину. [10] Констянтина. [11—12] его Матерь. [13] душы. [14] истины. [15] Троицѣ. [16] Богородицы. [17—18] сокровище неизчерпаемое. [19] священноначалницы. [20—21] *Нет.*

И аще ли вопрашаете[22] моея худости: «Повѣждь намъ, любимче[23], почто ны созываеши во обитель Пресвятыя Богородица[24] честнаго ея Благовѣщения? Еда твориши пиршество велико ли вечерю, еда [25]юнца тучная[26] исколена суть, еда делви сладчаиша меда начерпаны, еда чаши[27] златы и сребряны предложити намъ хощеши, еда[28] вино пиянственое износиши? Но сами вѣмы, яко зѣло скудни и убози мниси монастыря того: не имут селъ, ни коихъ мирскихъ пристрастий! Чимъ ли хотят угостити нас — а сами // от нас требуют пища[29] и одѣяния и *л. 71 об.* потребы нужныя, тѣлу покрытия! Повѣждь намъ вскорѣ, скажи, не утаи от нас, да не вотще будутъ труди наши! И что ли мзда будетъ сристания нашего во святую обитель сию?».

Ни, братие моя, ни, господие мои! Не на плотное веселие созываю вы, но на духовное, не на земное пиршество, идѣже мяса и многоразличныя яди предлагаются, яже входят во уста, а в сердце не вмѣщается и афедроном исходит и мотыло именуется; ни вино, ни медъ, гортань веселящее[30], а умъ омрачающее[31] и в дѣторадный удъ изливающеся[32] и потомъ смрадомъ воняюще. Но созываю вы на трапезу духовную, на нейже предлѣжит Агньць[33] Божий, очищая всемирныя грѣхи!

Призываю вы в наслаждение хлѣба насущнаго, с небесе снесенаго, хлѣба аггельскаго, человѣки ядомаго в наслаждение; брашна, посланнаго[34] намъ от Бога до обилия, еже лѣжитъ в книжных сокровищих[35], имъже питаются [36]душа наша[37], а егоже // душа[38] не вкусит хлѣба сего, гладна бывает и на умертвие ума *л. 72* приближается, — хлѣба, о немже рече Господь в Благовѣстии Сына Громовнаго: «Азъ есмь хлѣбъ, с небесе сшедый[39]. Да аще кто ястъ хлѣба сего, живъ будет в вѣки!».

И пития упиемся от обилия Дома Божия, и потоком пища[40] своея [41]напоитъ насъ[42], да и от нашего чрева потекутъ рѣки воды животныя, церкви бо носит чашу[43] премудрости и пиво жизни, от неяже пиющеи[44] наслаждаются и хвалят благочестия [45]велие таинство[46]!

Что же по сихъ да сотворимъ, братие, вкупѣ собравшеся? Единогласно и единеми усты да хвалимъ убо и прославимъ Христа Бога нашего, хвалимаго безпрестани от аггелъ, и поклонимся ему, ему*же*[б] безпрестани кланяются херувими и серафими, яко призрѣ на люди своя, и не посолъ, ни вѣстникъ, но самъ спасе ны, не привидѣниемъ пришед на землю, но истинно, пострадавъ за ны плотию и до гроба и с собою воскресивъ ны.

К живущимъ[47] бо [48]на земли человѣкомъ[49] в плоть // одѣявся прииде, к сущим *л. 72 об.* же во адѣ распятием и в гробъ положениемъ сниде, да обои, живии и мертвии, познают свое посѣщение и разумѣют Божие прихождение, яко есть живымъ и меръртвымъ[50] крѣпокъ и силенъ Богъ.

Кто Богъ велий, яко Богъ нашъ? Той единъ творяй чюдеса, давый закон во образ истиннѣй Благодати, да обыкнут в немъ человѣцы от идолъ многобожия укланятися и во единаго Бога вѣровати, да яко скверненъ сосуд человѣчество, помовено водою, закономъ и обрѣзаниемъ, прииметъ млеко Благодати и крещения.

Законъ бо — предтеча и слуга будущему вѣку нетлѣния, яко законъ привождаше ко благодатному крещению взаконеныя, крещение же препущаяй сыны

[б] *Испр. по Q, в ркп.* ему.

[22] вопрошаете. [23] любимиче. [24] Богородицы. [25–26] юнцы тучныя. [27] чашы. [28] егда (г *вписано позднее той же рукой*). [29] пищи. [30] веселящо. [31] омрачающо. [32] изливающся. [33] Агнецъ. [34] посланаго. [35] сокровищах. [36–37] душя нашя. [38] душя. [39] сошедый. [40] пищы. [41–42] насъ напоит. [43] чашю. [44] пиющии. [45–46] таинство велие. [47] живущым. [48–49] человѣком на земли. [50] мертвым.

своя на вѣчную жизнь. Моисий бо и пророцы о Христовѣ пришествии повѣдаху, Христосъ же и апостоли его о воскресении и о будущемъ вѣце.

Якоже древле Авраамъ два сына имѣ, единаго от рабы, а другаго от свободныя. И видѣ свободная сына своего, играюща с сыномъ работныя, и яко пре-
л. 73 оби//дѣ работный свободнаго. И вскрича[51] свободная к своему супружнику: «Отжени рабу и сына ея, не имат бо наслѣдия рабичищь с сыном свободныя!».

По тому же образу русская земля просвѣтися преже в Киевѣ святымъ крещениемъ от честнаго Владимира, а в нашемъ градѣ Муроме кумирослужения прелесть обладаше и со истинною Благодатию не точию играше, но и боряшеся много лѣтъ и християнстей вѣре посмихашеся[52] и поругашеся, и многи рати кроволитныя между ими сражданхуся. Аще бо и великий равноапостолный[53] Владимиръ отдѣли град Муром во одержание сыну своему святому Глѣбови[54], но не возможе той отвратити поганыя люди от идольскаго[55] помрачения: немнога бо лѣта пребывшу ему ту при отцы и младу сущу заколену от братоубийца[56].

А в градѣ семъ, якоже повѣдаху предкове наши, живяху человѣцы погани, мнозии различнии[57] языцы, зли суще. И град сей славенъ бѣ в русстей[58] земли
л. 73 об. в та времена, аще и нынѣ не таковъ нами видимъ есть, многимъ бо вре//менем прешедшим, от частонаходящия рати разорися нѣкако и запустѣ, и пренесенъ[в] бысть на ино мѣсто, и поставленъ идѣже и нынѣ стоитъ.

Видѣвши же благодать крещения, сыны своя, сущая[59] в Киевѣ и во иныхъ градѣхъ, яже породи в купѣли водою и Духомъ, с рабыниными дѣтьми не играюща, но рати злы и кровопролития безчислена содѣвающа и от поганыхъ немалу обиду приемлющих[60], — о семъ тяжко си вмѣни и воскрича к праведному судии, Царю Небесному: «Отжени многобожие идольское[61] от великаго и славнаго града Мурома и прожени от него духи нечистыя[62], бѣсы лукавыя, и расточи я внѣ странъ в бездну преисподную[63]! Но аще, Господи, и помолятъ тя, якоже древле в Гадаринстей странѣ, но нынѣ, Владыко, не послушай молбы ихъ, не даждь имъ ни над свиниями владѣния, но прожени ихъ безвѣсти! Кое бо причас-
л. 74 тие стѣню со истинною[64], или кая часть свѣту ко тмѣ, ли кое сложение // Церкви Божии со идолы, ли кое содружество християном с некрещеными?».

Тако же и Церкви Кафолическая возопи к Богу, глаголющи:

«Помилуй мя, Христе Человѣколюбче, обручивый мя от языкъ невѣсту себѣ!

Пощади ⌜*люди своя*⌝, Владыко, а моя чада, в бани обновления порожденыя!

Спаси стадо свое, пастырю добрый, яко люте азъ, Церкви твоя, колеблюся[65]: от невѣрныхъ злѣ укаряются и закалаются чада моя — от идолопоклонников, изверговъ Агариныхъ, живущихъ в велицемъ Муромѣ!

Ущедри рабы своя, яже и чада себѣ призываеши[66], сыны благодатныя, християня правовѣрныя, яко прочее умаляются и наполняются уничижения!

Виждь нужду — и сотвори человѣколюбие!

Виждь наготу — и даруй одѣяние!

Виждь рыдание — и сотвори щедроты!

„Довлѣетъ, Владыко, молимся, а не перекуемъ“, — молят тя чада моя, — „умилися, деспото“, — припадаютъ, — „умоленъ буди, благоутробне, да не до конца прогнѣваешися, да не зѣло отринеши нас, да ненамнозѣ отступиши от нас!“».

[в] *После слова* пренесенъ *в ркп. следует полузатертая буква.* ⌜–⌝ *Восстановлено по Q, в ркп. пропуск.*

[51] воскрича. [52] посмѣхашеся. [53] равноапостольный. [54] Глѣбу. [55] идолскаго. [56] братоубийцы. [57] различни. [58] рустѣй. [59] сущыя. [60] приемлющыхъ. [61] идолское. [62] *После слова вписан союз и той же рукой.* [63] преисподнюю. [64] истиною. [65] колеблются. [66] прозываеши.

Способъство//ва же Церковней молитвѣ и святый Аггелъ[67] Божий, преданый *л. 74 об.*
великому граду Мурому на соблюдение[д] в начале основания града того: аще и некрещени бѣху людие, но и невѣрнии гради имут кождо по единому аггелу[68] от Бога во всемъ градѣ. Християномъ убо единъ аггелъ[69] кождому человѣку дастъся[70] от Бога, на невѣрныя же на коемъждо[71] всенаслѣдовании языкъ единъ ключается, по Боговидцу Моисею: «Постави, — рече, — предѣлы языкомъ по числу аггелъ[72] Божиих»; по великому же Златоусту, иже на пияницы в Словѣ: «И поганыя, — рече, — снабдит Богъ, а пияных ненавидит».

Сей же Божественый Аггелъ[73] единъ пребывая в невѣрнем градѣ, а в граде Киевѣ безчислени аггели[74] послани быша от Бога, взавидѣ клевретомъ своимъ, в соборней церкви вкупѣ со християны веселящимся[е] и Бога славящимъ, свобождьшаго[ж] ихъ от работы идольския[75] и представльша свободны своему Отцу, по великому Псаломнику: «Ту, — рече, — возвеселимся о немъ!». Гдѣ убо // явѣ, яко в велицей Церкви, идѣже Отець славим есть и Сынъ поклоняемъ[76] и *л. 75*
Духъ Святый воспѣваемъ, и поклоняемо[77] присно и воспѣваемо недомыслимое воплощение Слова Божия, и неизреченое[78] рожество его от святыя Дѣвица[79], и пресвятое богоявление, и преславныя страсти, и спасительная[80] крестомъ смерть, и пресвѣтлое боголѣпное его воскресение; идѣже источникъ исцѣления приснотечетъ — не яко овчая купѣль, иже в пяти притворехъ на коеждо лѣто единаго цѣляше, но на кийждо день, аще же хощеши — и на всякъ час подаетъ исцѣления, не иже же предваривый единъ точию по возмущении аггеловѣ[81] приимаше цѣлбу, но вси, аще и послѣди пришедшеи[82], токмо не вѣрою кто послѣдний будетъ!

Сия видя, приставникъ и хранитель Муромский Аггелъ[83] Божий зжаливъ си, видя овца[84] своя, во тмѣ идольстей[85] гибнуща и скверными сквары бѣсовъских[86] жертвъ воздухъ осквернюща[87], и землю погаными кровьми[88] скотскими, закалаемыми кумиромъ, напояему, вкупѣ со християнъскою[89] Церковию // матере *л. 75 об.*
градом, богоспасенаго Киева, к Богу возопи: «Доколе пребуду в некрещенем[90] семъ граде? Не терплю бо, Господи, имени твоему от них уничижаему! Но прожени крестомъ своимъ прящихся со мною бѣсовъ и разруши немощное ихъ гордостное шатание и обрати люди сия в познание твое: яже в Столпотворение разточилъ[91] еси — тыя нынѣ собери, отверженыя помилуй, преданыя возврати, заточеныя паки помяни, паки премѣнися, да не помянеши людемъ симъ беззакония, яко заблудиша в далняя[92] страны, — и апостоли твои не доидоша града сего, и самодержавный Владимиръ не просвѣти его! Ждетъ бо посѣщения от тебе свыше, ждет от тебе благаго даяния, ждетъ от тебе дара свершенаго, еже сходит свыше от тебе, Отца свѣтомъ, ждетъ своего просвѣтителя преже славный град и великий, не хощетъ от иныхъ менших обмовения, но от твоего самоизбраннаго посланника, тезоименита Констан//тину[93] Великому, отрасли и подобника слав- *л. 76*
ному Василию, русскому просвѣтителю! Егоже посли, Владыко, вскорѣ, посли немедлено, посли незакосневая, да просвѣтит темныя и наставитъ на свѣтъ покаяния и совокупитъ Муромъ с Киевомъ обоя воедино, да разумѣютъ, колико можетъ православныхъ вѣра — и вкупѣ славимо будетъ имя твое!».

[д] *Последняя часть слова* (-ние) *написана той же рукой на поле, видимо, позднее.* [е] *Второе* е *в слове испр. из* л. [ж] *В слове* -бо- *дописано той же рукой поверх строки.*

[67] Ангелъ. [68] ангелу. [69] ангелъ. [70] дастся. [71] коеждо. [72] ангелъ. [73] Ангелъ. [74] ангели. [75] идолския. [76] покланяемъ. [77] покланяемо. [78] неизреченное. [79] Дѣвицы. [80] спасителная. [81] ангеловѣ. [82] пришедшии. [83] Ангелъ. [84] овцы. [85] идолстѣй. [86] бѣсовских. [87] оскверняюща. [88] кровми. [89] християнскою. [90] некрещеннѣм. [91] расточил. [92] далния. [93] Констянтину.

И возревнова Господь на люди своя и помяну обѣтъ свой, еже: «Соберу языки моя — и они прославят мя со Отцемъ и со Святымъ Духомъ, и азъ дарую имъ животъ вѣчный!», и паки: «Соберу сотреныя и отриновеныя прииму[3], и положу сотреныя во останокъ и отриновеныя вь[94] языкъ великъ» и прочая.

И воспали Господь сердце благовѣрному князю Константину[95] Духомъ Святымъ, и вселися во нь благодать духовная, — слышавъ бо о граде семъ велицѣ[96] и преславнѣ[97], и множество людии[98] живущихъ в немъ, и богатствомъ и всякимъ обилиемъ кипящема[99], сирѣчь лѣсы пчелными и рѣками и езеры рыбными, и пажитми сѣножатными, и в лѣсахъ звѣрми, от ихже кожь господарьская[100] ихъ
л. 76 об. кожухи[II,1] учре//ждаются; всего же[2] больши[3] и всему главизна — поля хлѣбородныя, от негоже безкровная жертва Богу приносится и во святей соборней[4] апостольстей церкви на святемъ жертвеницѣ предложимый хлѣбъ в тѣло Христово претворяется, и паки самодержцы и вси людие от тогоже насыщаются.

И начат просити у отца своего града сего во удѣлъ себѣ, не точию бо хотя в немъ господствовати, елико надѣяшеся о Бозѣ обратити я от идольския[5] льсти[6] и просветити святымъ крещениемъ омраченныя[7] люди тмою кумиробѣсия. И приложися ему желание к желанию, яко елень палимъ на источники водныя, внимаше бо слово апостольское, иже в Соборных почитаемо: «Аще кто обратит грѣшника от заблуждения пути его, спасет душу от смерти и покрыетъ множество грѣховъ».

Сие слово присно во умѣ обнося, глаголаше: «Аще толика мзда лѣжит спасшему единаго грѣшника, колику азъ мзду и коликъ вѣнецъ прииму, аще, Богу ми
л. 77 помогающу, то//лико множество душъ[8] безчислено от невѣрия в вѣру претворю, и колику честь и славу получу[9] от Бога на земли и на Небеси, в животѣ и по смерти?».

Сия присно помышляя, моляше отца своего собою и боляры отдѣлитися ему в той градъ, но невскорѣ получаетъ прошение, не послабляше бо ему родитель, да не убиенъ или прогнанъ будет от невѣрныхъ людий[10]. Онъ же, аки левъ дерзая готовъ на ловъ или скименъ обитати уповая в[11] скровищих града того и аки магнит надѣяся вся привлещи к себѣ, — и тако сподвиже на мольбу[12] митрополита, матере градомъ, и со иже о немъ бѣлообразующагося всеосвященаго[13] пречестнаго собора молит, просит, припадает, отца самодержьца[14] ногамъ касается, на колѣну падаетъ, слезы проливает, безжерѣлными вопиетъ воздыхании, вредъ обавляетъ врачю, еже не господствовати градомъ желаетъ, но обращения ихъ ради в правую вѣру; проситъ пластыря — не масла, ни вина, ни былия врачев-
л. 77 об. ска, ни обязания, но отдѣления со благословениемъ отчимъ и со архи//ерейскою молитвою.

И тако, умилившуся отцу, даруетъ прошение, вставаетъ[15] со престола, воздаетъ благодарение всесилному Богу, вдохнувшему во нь благодать Святаго Духа, и, возбыстривша его на толико тщание и на толико Божественое слугование, воздвизает валяющагося на земли и лобзающаго нозѣ, воздвизаетъ своима рукама от земля[16], цѣлуетъ во уста, посаждаетъ сопрестольна себѣ, молитъ митрополита со освященымъ[17] соборомъ сотворити молебная и помазати Константина[18] в самодержьство[19] славному граду Мурому; вдаетъ ему Божественыя ико-

---

[3] *Буква* р *в слове вписана поверх строки.*

[94] во. [95] Констянтину. [96] велицѣм. [97] преславнѣм. [98] людей. [99] кипящемь. [100] господарския.

[II,1] кожуги. [2] *Нет.* [3] болши. [4] *Доб.* и. [5] идолския. [6] лсти. [7] омраченыя. [8] душь. [9] получю. [10] людей. [11] во. [12] молбу. [13] всеосвященнаго. [14] самодержца. [15] востает. [16] земли. [17] освященным. [18] Констянтина. [19] самодержство.

ны, и святыя сосуды, и книги, и вся церковная строения, и от боляръ и воевод и воинъ доволно, и стѣнобитная оружия на преятие града.

Посылаетъ же с нимъ и преосвященый[20] митрополитъ, и[21] от своего собора епископа, и архимарита, и игумена, и протопопа, и презвитеры, и дияконы, и прочая[22] причетники, елико ихъ доволно // бѣ на просвещение и на учение лю- *л. 78*
демъ града того. И тако с великою честию провождение[23] творятъ ему, миръ и благословение даруютъ и молити [24]за нь Бога[25] и во всемъ помагати[26] ему обѣщаются.

Благовѣрный же князь Константинъ[27], получивъ прощение и благословение, споемлет с собою княгиню свою Ирину и два сына своя, Михаила и Феодора, и боляръ и воевод и вся *воя*[и] и [28]вся люди[29], отдѣленыя ему, со женами ихъ и дѣтми и со всѣми ихъ имѣнии, с великою радостию касается путному шествию, во всемъ надѣяся на Бога; проситъ свыше помощи, вопиетъ к Зижителю[30] со дерзновениемъ: «Не предаждь беззаконымъ[31] раба твоего, но подаждь ми крѣпость разорити и прогнати безбожное шатание!»; имѣетъ въ души своей воду живу пребывающую, мутныя потоки хощетъ изсушити[32] и быти побѣдоносецъ изряденъ и Вышняго Града гражданинъ, и бѣсовскую лесть разорити, и вѣнець от вышняго Владыки прияти.

Пред собою посылаетъ первороднаго своего агнца[33], // незлобиваго и крот- *л. 78 об.*
каго, и послушливаго сына отцу и любимаго пред лицемъ матернимъ, христолюбца Михаила с немноземи людми, еже увѣщевати невѣрныя в покорение отцу[к] своему; обѣщеваетъ имъ дары и честь, и отчины, и достояния, и оброки легкия. И прочая повелѣ глаголати словеса мирная, хотя ихъ привлещи к себѣ миромъ без кровопролития.

Но безбожнии людие яростию разпыхахуся[34] и гордостию омрачахуся, совѣтъ золъ совѣщеваху, глаголюще: «Сей есть наслѣдник. Приидите[35], убиемъ его, да наше будетъ достояние». И совѣщавше[л] лестию, призваша[36] **и** в град мирнаго ради совѣщания, и тако убиша его и извергоша вонъ изъ града звѣремъ [37]и *псомъ*[38] *и птицамъ на снѣдение*. Но Богу сохраншу своего страстотерпца, ничтоже не прикоснуся телеси, но свѣтяшеся аки солнце и испущаше изъ себе велие благоюхание.

Сами же невѣрнии в[39] граде затвердишася и готовяху оружия бранная. И абие приспѣ благо//вѣрный князь Константинъ[40] со множествомъ воинъст- *л. 79*
ва[41], и взя тѣло сына своего, и возопи горко к Богу, глаголя велиим гласомъ: «Суди, Господи, обидящая[42] мя и возбрани борющимся со мною! Виждь агньца моего незлобиваго и птенца гнѣзда моего, заколена тебе ради, излиявшагося даже до рабия образа и нас совознесшаго, — и ради крови сея отрока моего устави кровь войска моего, и гражданъ сихъ устраши, и предаждь я в руцѣ мои без кровопролитныя[м] брани!».

И тако ему вмалѣ помолившуся, нелѣть бо ему бѣ стати на молитвѣ, ни колѣну часто преклоняти, ни долгихъ простреги словес, понеже невѣрнии граждане изыдоша[43] спѣшно противу ему со многими козньми бранными, хотяще его прогнати и бездѣлна сотворити и в посмѣхъ и в поношение ввести. Но якоже Моисею молчащу при мори рече Богъ: «Что вопиеши ко мнѣ? Удари жезломъ в море и раздели е», — тако и сего скору молитву и кратки словеса услышавъ,

---

[и] *Испр. по Q, в ркп. ошибочно* своя. [к] *Слово вписано поверх строки* [л] *В слове буква* а *испр. из* е. [м] *Буква* ы *в слове правлена.*

[20] преосвященный. [21] *Нет.* [22] прочия. [23] провожение. [24–25] Бога за нь. [26] помогати. [27] Констянтинъ. [28–29] люди вся. [30] Зиждителю. [31] беззаконным. [32] иссушити. [33] агньца. [34] распыхахуся. [35] Приидѣте. [36] призвавше. [37–38] *Нет.* [39] во. [40] Констянтинъ. [41] воинства. [42] обидящия. [43] изыдошя.

вѣсть бо мысли наша[44] и преже[45] прошения и готовъ услышати с вѣрою моля-
л. 79 об. щихъся, волю боящихъся его творит и молитву ихъ послушает // и спасетъ ихъ. И тако [46]осияетъ сердце его[47] свѣтомъ своимъ, охрабряетъ своего слугу вѣрнаго, сотворяетъ храбра и весела, забвение вводитъ смерти и изганяетъ страх изъ сердца его, наставляетъ на брань, аки на шипчаный цвѣтъ.

И тако блаженый[48], разумѣвъ в сердцы своемъ посѣщение Вышьняго[49], по скорби радость, по печали веселие, надѣется на Бога, изъвлецает[50] мечь, прежде всѣхъ тщится к невѣрнымъ, укрѣпляетъ воя своя, умилно вопиетъ к ним, нехотящимъ впред пустити его: «Азъ, братие, на пиршествах и на вечеряхъ и на брацѣхъ чаши многоцѣнна пития испиваю, и во всякомъ веселии азъ первенство приимаю. И нынѣ послабите ми, да прежде всѣхъ побѣду сотворю — или самъ буду побѣжденъ!».

Невѣрнии же граждане, видѣвше храбрость и мужество его и устремление християнъское[51], Богу устрашившу ихъ, нападе бо на ня ужас и трепетъ величе-
л. 80 ствомъ мышца[52] Божественыя. И абие вбѣгше во град, запрошася и въ//скоре послаша к нему с повиновениемъ. И по обычаю, сущему в то время, клятвами утвердившеся, прияша его во град с великою честию; оброки и дани даяти ему обѣщеваху, точию не хотяху прияти святаго крещения, — мерзко[53] бо видится грѣшнику благочестие и странно беззаконнымъ благозаконие, и едва муринъ в бѣльство[54] приходитъ. «Слово крестное, — рече Павелъ, — погибающимъ юродство, а спасаемымъ — сила Божия есть» и прочая. Но «буее Божие премудрие[55] человѣкъ и немощное Божие крѣпчае человѣкъ» и прочае[56].

Благовѣрный же князь Константинъ[57], пришед во град с сыномъ своимъ Феодоромъ и со княгинею, и со епископомъ, и со освященымъ[58] его соборомъ, и с[59] боляры и воины, и со всѣми домы ихъ, и сяде в[60] граде Муроме господствовати[61] на столѣ, утвердився о Бозѣ надежею и укрѣпився безстрашиемъ, и вѣрою Христовою разбогатѣвъ, возможе о Господѣ в державѣ крѣпости его, облекся во вся оружия Божия, яко возмощи ему стати не точию х[62] крови и плоти, но и противу козней дияволихъ неприязненыхъ, и к началомъ и властемъ,
л. 80 об. к миродержьцемъ[63] темнымъ вѣка сего и духомъ злобѣ поднебеснымъ. // Сего ради взят вся оружия Божия, препоясавъ чресла своя истинною[64] и оболкъся[65] в броня правды, и обувъ нозе во уготование благовѣствования[н] миру, над[66] всѣми же восприимъ щитъ вѣры, в немъже возможе вся козни вражия побѣдити, и мечь спасения приимъ — слово Божие.

И потомъ воздвиже церковь превелику и вельми[67] красну и чюдну во имя пречестнаго и неизреченнаго, перваго и началнаго в праздницѣхъ, от вѣка утаенаго и аггелы[68] несвѣдомаго таинъства[69], еже и благовѣрный царь Иустиянъ[70] устави праздновати, — первый в праздницѣхъ и в первомъ мѣсяцы[71], во ньже первородный отгнася мракъ и тма, в том бо мѣсяцы[72] вся сотвори Богъ, якоже сказает[73] Евсевие[74] Памфиловъ и свидѣтельствуютъ[75] и[76] древеса цвѣтуща. В томъ мѣсяцы и Христова страдания быша, в томъ и Адамъ созданъ бысть рукою Божиею, в томъ Израиль море раздѣли и Пасху соверши, в томъ Ное изыде из[77] ковчега, в томъ и скрижали Моисей приятъ, в томъ и Христос Богъ из мертвых //
л. 81 воскресе тридневно, в немъ и общая кончина и востание и Судъ будетъ.

[н] *Буква я в слове испр. из* е.

[44] нашя. [45] прежде. [46] [47] сердце его осияетъ. [48] блаженный. [49] Вышняго. [50] извлецает. [51] християнское. [52] мышцы. [53] мерзско. [54] бѣлство. [55] премудрѣе. [56] прочая. [57] Констянтинъ. [58] освященным. [59] з. [60] во. [61] господьствовати. [62] к. [63] миродержцем. [64] истиною. [65] оболкся. [66] надо. [67] велми. [68] ангелы. [69] таинства. [70] Иустиан. [71] месяцѣ. [72] месяцѣ. [73] сказует. [74] Евсевий. [75] свидѣтелствуют. [76] *Нет.* [77] ис.

Мѣсяць же первый мартъ наричет, в немже бысть и первый в праздницѣхъ, еже и Гавриилъ Богородицы[78] богомужнаго строения принесе благовѣщение. По-гречески же праздникъ той нарицается Евангелизмо панагия феотоке, по-русски же — Благовѣщение Святѣй Богородицы.

В того перваго праздника имя первый храмъ в[79] граде Муроме бысть созданъ благовѣрнымъ княземъ Константиномъ[80], в немже погребе многострадалное непорочнаго агньца тѣло, лозы неплодныя, класа несозрѣлаго, князя Михаила, Предтечи Муромъскаго[81] къ Богу, подобника святому Глѣбу, брату Борисову, со псалмы и пѣсньми, и с подобающею честию, якоже уставиша святии отцы, по заповѣди святыхъ апостолъ, и воспѣша в память вѣчную, Христа величающе.

Невѣрнии же людие, видяще сия, дивляху*ся*°, еже не по ихъ обычаю творимо бѣ погребение: яко погрѣбаему сыну самодержьцеву[82] взнакъ на востокъ, а могилы верхъ холмомъ не сыпаху, но равно со землею, ни трызница, ни дыни не дѣяху, ни битвы, ни ножекроения не творяшеся[83], ни лицедрания, // ни плача *л. 81 об.* безмѣрнаго. И о томъ безумнии ругахуся, смиющеся[84], и [85]вопрашаху християнъ о томъ[86].

Они же имъ повѣдаху, яко си[87] есть уставъ святыхъ апостолъ, изложенъ бысть повелѣнием Святаго Духа и преданъ святымъ отцемъ, настолникомъ ихъ. А еже со свѣщами провождение — яко от темнаго сего жития ко истинному свѣту отходят[II], а на востокъ образомъ положение прообразуетъ будущее воскресение. И прочая[88] тайны християнъская[89] открываху имъ, помалу влекуще я в разумъ истинный, аки на удицы лщение, истинно ухищряюще, да не от незапнаго[90] преложения без обращения погубятъ ихъ во тмѣ заблуждения, — вельми[91] бо жестоцы бѣху людие града того, нимало не внимаху учению, ни к молению вѣрныхъ не приклоняху[92] ушесъ своихъ.

И о семъ блаженый[93] самодержецъ в велицей скорби и печали бѣ, присно в себѣ глаголаше: «Что мой животъ, что пребывание, что порфира, что скифетроносие, что злато, что бисерие? Вся ми сия тщета вмѣняются, аще не о//бращу *л. 82* людий[94] сихъ, подручныхъ ми, къ Богу моему! Како ли явлюся лицу его, что ли принесу в даръ, како хощу рещи: „Се азъ и дѣти моя[95], яже ми даде Богъ“?».

И о семъ безпрестани размысляше[96] и молбы и молитвы к Богу возсылаше за люди сия, да обратитъ я на истиную[97] вѣру, и постъ жестокъ восприятъ, и по вся нощи бдя в молитвахъ и слезныя источники[98] аки струя[99] от очию извождаше, хотя угасити вкоренившуюся огненую скраду невѣрия и лозу благовѣрия присадити в дивии дубравѣ.

И о семъ нощными тайными молитвами Бога моляше, во дни же призывая нарочитыя градоначалники и с ними бесѣду[100] простирая на долги часы, в тисѣ кротости с разсуждениемъ уча и моля их отступити от льсти[III, 1] дияволя и от тмы[2] невѣрия и прияти Христову истиную[3] вѣру — вѣру аполстольскую[4], вѣру отеческую, вѣру православную, вѣру греческую, вѣру, аки свѣщу на свѣщницѣ сияющу, вѣру, отгонящую тму беззаконную, — сказая имъ законъ и заповѣди и открывая смотрения тайны Христовы, повѣдая бы//вшая и настоящая и хотя- *л. 82 об.* щая быти: воскресение мертвымъ, и праведный Суд нелицемѣрный, и воздаяние комуждо по дѣломъ: праведнымъ — покой и радость и веселие неизреченое[5],

---

° *В слове* -ся *дописано позднее новейшим почерком.* [II] *В ркп. имеет место писцовая правка: слово* отходят *написано той же рукой в виде глоссы на левом поле, в то время как в строке читается* идоша.

[78] Богородицѣ. [79] во. [80] Констянтином. [81] Муромскаго. [82] самодержцеву. [83] творящеся. [84] смѣющеся. [85–86] вопрошаху о том християнъ. [87] сии. [88] прочия. [89] християнския. [90] запнаго. [91] велми. [92] прикланяху. [93] блаженный. [94] людей. [95] мои. [96] размышляше. [97] истинную. [98] источники. [99] струи. [100] бесѣды.

[III, 1] лсти. [2] тьмы. [3] истиннную. [4] апостолскую. [5] неизреченное.

всѣмъ же невѣрнымъ и беззаконнымъ, неомовенымъ[6] водою и Духомъ во святей купѣли крещения, — огнено мучение и вѣчно постыдѣние.

И тако и ина многа простирая словеса — овогда ласкою и любовию, и дары многими, и дани и оброки легкия обѣщевая имъ, и лготы на многа времена изрицаше имъ, дабы ихъ привлещи во крещение; а иногда муками и ранами претяше имъ — по апостолу, глаголющу в Соборных, Июды, брата Ияковля, сродна по плоти Господу: «Овѣхъ, — рече, — милуйте разсуждающеᵖ,[7], овѣхъ же страхомъ спасайте, от огня восхищающе».

Но жестоцы бяху человѣцы града того, никакоже о семъ повинушася, ни слышати не хотяху учения, но мерзость вмѣняху благочестие; не хотяху омытися
л. 83 от черности, ни прозрѣти к свѣту истинны[8], но помрачишася // тмою невѣрия и углѣбоша в пагубѣ, юже сотвориша, и в сѣти, юже скрыша, увязе нога ихъ. Многажды бо и сами втайнѣ совѣтъ творяху, еже бы убити самодержавнаго, ли выгнати изъ града, но совѣтъ ихъ разоряше Господь, яко со блаженым[9] бяше Богъ: егда бо прихождаху пред лице княже, руцѣ ихъ задержахуся и уста не отверзахуся и не можаху отвѣщати противна словеси, — Богъ бо соблюдаше слугу своего невидимою и всесилною десницею, молитва бо его возмагаше[10] паче, якоже Моисею, не хотящу ити во Египетъ медленоязычия ради, и рече к нему Богъ: «Иди, — рече, — не сомняся пред лице царево, сотворю бо тя яко бога фараону», еже и бысть, — тако и сего блаженаго[11] сотвори Господь граду Мурому и окрестнымъ его истинаго[12] учителя и со властию апостола, и прилѣжнаго пастыря, а не наемника, не устраши бо ся сверѣпыхъ зубовъ волчьихъ[13] скрежещущих, ни зияния душегубца[14] змия, но аки истовый храборникъ противу ста гордаго Велиара и побѣди его вѣрнымъ мечемъ, еже есть словом Божиимъ, безпре-
л. 83 об. стани бо моляше Бога с при//шедшимъ с нимъ епископомъ и игуменомъ и со иереи и дияконы[15], и молебная пѣния свершая по вся дни, вжада бо людемъ своимъ спасения, якоже елень палимъ желаетъ на источники водныя.

Видя же Господь вѣру его и покори ему вся люди градския и сельския[16] и окрестъ града живущая[17], провидѣ бо Христос Богъ добродѣтель его и призрѣ на нь милостию и щедротами с Небесе святаго своего, с готоваго жилища своего призрѣ на вся люди града своего и совокупи во единомыслие сердца ихъ и разумѣ вся дѣла ихъ. Очи бо Господни — на боящаяся[18] его и уповающая[19] на милость его избавити от вѣчныя муки душа[20] ихъ и препитати ихъ во глад — не хлѣбный, но невѣрный — не чювственымъ брашномъ, но словомъ вѣры и крещения; и волю боящихся его творитъ и молитву ихъ слушаетъ и спасет ихъ. Самъ бо обѣщася просящимъ даяти, и ищущимъ обрѣтати, и толкущимъ отверзати, и вѣрующимъ и крестящимся спасенымъ быти, а невѣрнымъ осудитися; не
л. 84 точию же словомъ обѣща, но и знамени//емъ послѣдовати симъ, еже именемъ Христовымъ бѣсы изгоняти, и языки новыми глаголати, и змия взимати, и от смертоноснаго пития напоенымъ[21] не вредитися, и прочая.

Во единъ убо от дний собрашася вси невѣрнии от мала и до велика во град Муромъ и единомыслено совѣщаша совѣтъ лукавъ и безбожными своими клятвами закляшася, еже по бесерменски «шертъ» глаголема, еже убити святаго, ли выгнати из града. Но кто изглаголетъ силы Господня, ли кто исповѣсть преславная чюдеса его, яже выше суть исповѣдания? Поистиннѣ[22] неложно пишет апостолъ: «Идѣже умножися грѣхъ, преизъобилова[23] благодать»; Исаия же гла-

---

ᵖ *В слове* -зсу- *написано поверх строки.*

[6] неумовеным. [7] разсужающе. [8] истины. [9] блаженным. [10] возмогаше. [11] блаженнаго. [12] истиннаго. [13] волчиих. [14] душегубнаго. [15] диаконы. [16] селския. [17] живущия. [18] боящыяся. [19] уповающыя. [20] душя. [21] *Доб.* быти и. [22] Поистинѣ. [23] преизобилова.

голет: «Иже совѣтъ совѣщаете неправеденъ, разоритъ **и** Господь, и слово, еже аще возглаголете простымъ на соблазнь, не имать в вас пребыти». К намъ же, вѣрнымъ, глаголетъ, утѣшая и охрабряя и дерзости наполняя: «Страха ихъ не убойтеся, ни ужасайтеся, ниже соблажняйтеся о вѣре, ниже смущайтеся в сомнѣнии, яко с нами Богъ, егоже святите в сердцыхъ вашихъ и того единаго[24] бойтеся, и той будет ти во освящение, и спасемся его ради» и прочая.

Сие писаное сбы//стьсяˆ[25] и нынѣ в родѣ нашемъ — повѣсть дивна и вещь пре- *л. 84 об.*
славна. Приидоша бо вси к[26] двору княжу[27] со оружиемъ и дреколми и сташа[28] вси у вратъ. Видѣвше же вѣрнии людие, пришедшеи[29] со святымъ, вельми[30] убояшася и затвердишася в храмехъ своихъ, готовляху оружия бранная к борению спротивныхъ[31]. Благочестивый же князь Константин[32] никакоже убояся, оградися силою крестною и помощию святыя Богородица[33], позна бо откровениемъ от радостныя совѣсти серьдечныя[34], осѣненыя Духомъ Святымъ, поминая приснопоминаемаго Моавию, царя Вавилонскаго, нареченаго[35] во святомъ крещении по-гречески «благодати»[36], по-словенски же Иоанна, егоже крести святый Феодоръ, епископъ Едесский, иже пострада самоволнѣ за вѣру православную от своихъ подручникъ, и какову славу и честь от Бога приимъ в Небеснем Царствии. И сия помышляя, дерзая глаголаше к людемъ: «Си брань не к[37] крови, ни плоти, не убойтеся от убивающихъ тѣло, а души не могу//щихъ убити». И *л. 85*
пойде к нимъ единъ, имѣя в руках икону Пресвятыя Богородица[38] со превѣчнымъ Младенцемъ.

Видѣвше же невѣрнии людие икону Богородичню[39], сияющу аки солнце, и лице святаго аки аггельско[40], убояшася вельми[41] и, падше ниць[42], быша аки мертви. Святый же князь возгласи велиимъ гласомъ, глаголя: «О братие моя драгая, встаните[43], не бойтеся, повѣждьте[44] ми, чесо ради сѣмо приидосте?». Они же, аки древний Валамъ, и не по своему хотѣнию едва возмогоша отвѣщати, и вси яко единѣми усты рекоша единогласно: «О милостивый господине нашъ княже, приидохомъ молити тя, яко да повелиши насъ крестити во имя Святыя Троица[45] и прияти в вѣру християнскую!».

Святый же князь, слышав сия, возрадовася радостию велию[46] зело и паде ниць пред образомъ Господнимъ на многъ час, велиимъ гласомъ благодарьствуя[47] Бога и Пречистую его Матерь и многи слезы от радости излия, яко и помостъ ему [48]омочити слезами[49]. Такоже и княгини[50] и сынъ его Феодоръ с освященым[51] соборомъ и со всѣми людми похвалиша Бога и Пресвятую Богородицу, и подъяша самодержьца[52] от земля[53], // под руцѣ держаху, яко от зелнаго по- *л. 85 об.*
щения вельми[54] изнемогшу ему. Но и очи его от слезныхъ источникъ опухли бѣста, преже[55] бо сего многи дни не ядый бяше и слезы безпрестани точаше, моляше Бога, рекшаго: «Никтоже может приити ко мнѣ, аще не Отець, пославый мя, привлечет его».

Вставшу[56] же ему от земля[57] и похвали Господа пред[58] всѣми, якоже рече Писание: «Первие начинаяй всяко дѣло благо, прослави Бога усты своими и потомъ да твориши начало дѣло[59]», душа бо освящается вѣрою, а тѣло святится исповѣданиемъ и похвалениемъ Господнимъ. По семъ повелѣ звонити в колокола и во вся древа и желѣза ясно и повелѣ епископу и игумену, иереомъ и диякономъ[60] молебная свершити. И заповѣда всѣмъ людемъ преже поститися по

---

[24] единого. [25] збыстся. [26] ко. [27] княжю. [28] сташя. [29] пришедшии. [30] велми. [31] сопротивных. [32] Констянтин. [33] Богородицы. [34] сердечныя. [35] нареченаго. [36] «благодать». [37] х. [38] Богородицы. [39] Богородичну. [40] ангелско. [41] велми. [42] ницъ. [43] востаните. [44] повѣжте. [45] Троицы. [46] велиею. [47] благодарствуя. [48–49] слезами омочити. [50] княгиня. [51] освященным. [52] самодержца. [53] земли. [54] велми. [55] прежде. [56] Воставшу. [57] земли. [58] предо. [59] дѣлу. [60] диаконом.

силѣ, от мяс и млека и пития и от женъ своихъ воздержатися, и потомъ прияти святое крещение. По свершении же пощения повелѣ всѣмъ людемъ ити на рѣку глаголемую Оку. И тако вси людие с великою радостию течаху на рѣку со жена-
л. 86 ми и дѣтми, // и всякъ возрастъ града того мужеска пола[61] бродяху в рецѣ — овии до пояса, а инии до перси[62], друзии же до выя[63]. Священницы же, на брезѣ стояще[64], молитвы глаголаху оглашения и крещения. Жены же и дѣвица[65] крести на особнѣ мѣсте и младенцы, на руках матерей держимы.

И тако крестиша вся люди града того во имя Отца и Сына и Святаго Духа[66], радующеся и славяще Бога. Сему же бывшу, возгремѣ громъ с небесе страшно, яко поколебатися всему граду, и явишася луча[67] огнены страшны, пришествие бо Параклитово осѣни ихъ. Епископъ же и священицы[68] мазаху ихъ хризмою — чело, очи, уста, ноздри, уши, — и надѣша на ня вѣнца[69] червленыя, на главы имъ обязаша, на нихъже крестъ, и бѣлы ризы и ногавицы и сапоги, и даша всѣмъ [70]свѣща горяща[71] в руцѣ и повелѣша ити в[72] церковь. Самъ же благочестивый с[73] боляры своими послѣди вниде в церковь, и вшед, видѣ народы в церкви стояща и бѣлообразующася, инии же — около[74] церкви, множества бо ради не вси вмѣстишася въ святилище. И взыде на высоко мѣсто, еже на то устроено, и повелѣ имъ молчати. Сему же бывшу, и помолися Богу, глаголя сице:[75] //

л. 86 об. [c]«Боже, сотворивый небо и землю, призри на новопросвещеныя сия люди и даждь имъ, Господи, увѣдети тя, истиннаго Бога, и утверди я в правой вѣре, и мнѣ, Господи, помози на противныя враги — и, надѣяся на твою державу, попру козни вражия». И обращься[76] к народу, рече велиимъ гласомъ и осклабленомъ лицемъ:

«Се Израиль новый, се языкъ святъ, очищенъ водою и Святымъ Духомъ! Се полкъ аггельский[77] свѣтится, се наполняяй недостаточество! Красуйся и весели-ся, избранное стадо Христово! Сынове царьствия[78], блажени есте, днесь порождени истинным свѣтом Святыя Троица[79]! Днесь взясте нетлѣнную одежду воскресения Христова, еяже Адамъ не снабдѣвъ погибе! Но вы, чадца, держаще и *носяще*[r] сию нетлѣнную одежду, молю вы именемъ Господа нашего Исуса Христа: мужайтеся и крѣпитеся в вѣре вашей, да никоими сквернами не оскверните чистоты вашея свѣтлыя, и да не будетъ в васъ ветхаго человѣка ничтоже! Да
л. 87 нетлѣнную сию и нескверную одежду соблюдше, причастницы будете оно//я радости и, свѣща чистыя в рукахъ имуще, чистоты и цѣломудрия соблюдите тѣлеса нескверна, да сподобитъ ны Богъ предстати престолу славы своея[y] в день Страшнаго Суда!

Токмо блюдетеся пронырства, зависти, обиды, убоя, клеветы, разбоя, пияньства[80] и всякия нечистоты и похоти мира сего, растѣте же в любовь Господа нашего Исуса Христа и мужайтеся силою Святаго Духа, нынѣ бо радуется о вас Отець и Сынъ и Святый Духъ, нынѣ вся силы небесныя веселятся, нынѣ ликъ апостольский[ф,81] радуется, нынѣ народи святых играютъ, нынѣ свѣтятся праведных дуси! Нынѣ пророкъ Давыдъ поетъ глаголя: „Приведутся Царю дѣвы по ней“, — сирѣчь церкви Богородицы дѣвьственых душа[82]. Нынѣ женихъ Христосъ двери Царства Небеснаго отверзает вашего *ради*[x] восхождения! Нынѣ и мы вси снидохомъся[83] вкупѣ видети красную сию нетлѣнных бракъ красоту и ве-

---

[c] *На левом поле против первой строки текста той же рукой написано слово* «Мол(итва)». [r] *Испр. по Q, в ркп. ошибочно* деруще. [y] *Слово дописано на правом поле.* [ф] *В слове последняя буква правлена.* [x] *Слово восстановлено по Q, в ркп. пропуск.*

[61] полу. [62] персий. [63] *Доб.* и вси погружахуся. [64] стоящи. [65] девицы. [66] *Доб.* аминь. [67] лучы. [68] священницы. [69] вѣнцы. [70—71] свѣщи горящи. [72] во. [73] з. [74] во. [75] *Доб.* Молитва. [76] обращся. [77] ангельский. [78] царствия. [79] Троицы. [80] пиянства. [81] апостолский. [82] душя. [83] снидохомся.

легласных Давыдовых пѣнии слышати, глаголющих: „Юноша и юноты, старцы со отроки да хвалят имя Господне!“.

Намъ же всѣмъ веселящимъся, единъ плачет Дияволъ, видя своя язвины раскопаны, ль//стивый[84] лисъ, видя гнѣзда своя разрушены, иже с небесе спадшая *л. 87 об.* лукавая птяшка, видя вас, безплотных житие приемша[85], — непостоин бо есть зло творити и лукавъством[86] оболщати, вкладает мысли на совращение, абы[87] кого отвратити от своего обручения. Но не бойтеся прелести его, не может бо никоеяже пакости сотворити, точию в помыслѣ стрѣляетъ. Намъ бо страж и противление оружия Божия помощь дана есть».

И ино много поучивъ, повелѣ епископу и священиком[88] честными кресты благословити я. И сотворше молитву, радующеся и веселящеся вседушно, а не лестно.

Видѣвъ же самодержець вѣру людий[89] своихъ, яко вси единодушно приступиша ко истинному въ Троицы[90] славивому Богу и Спасу нашему Исусу Христу, и сотвори в той день пиръ великъ зело, яко всѣмъ людемъ быти у него, и доволно учреди я по три дни ядьми[91] и питием, паче же духовнымъ поучениемъ, и многи дары раздая имъ: нарочитымъ села // и отчины, инымъ же и куны, инѣмъ — *л. 88* свиты и обувения, прочим же златницы и сребреницы и грамоты лготные, комуждо по чину и по достоянию противу родства и отчества. И заповѣда им ставити церкви в[92] градѣ и в селехъ, и монастыря[93] мужеския и женския, и тако с радостию отпусти я. И мнози вдаша дѣти своя в научение Божественому Писанию, мнози бо и мнишеский чинъ прияша.

И бѣ радость велика на небеси и на земли не о единомъ человѣцѣ кающемся, но о безчисленых душахъ, яже просвѣти державный Константинъ[94] святымъ крещениемъ. Вси бо людие града Мурома во единъ день прославиша Христа и вси единодушно возвеселишася, почесть велику и покорение творяху самодержавному, свободителя благодарно нарицающе, яко избавльша ихъ от идольския[95] льсти[96] и наставльша ихъ на пажить духовную.

И тако вѣра благодатная во всю область державы его распростреся[97], и безбожное озеро[98] исше, еваггельский[99] же источникъ наводнися и всю землю покры и до нас пролияся. Уже бо мы со всѣми християны славимъ Святую // Трои- *л. 88 об.* цу, а некрещении молчат; Христосъ славимъ бываетъ, а бѣси кленоми; языцы приведени, а жиды отриновени, якоже пророкъ Малахия рече: «Нѣсть ми хотѣния в сынохъ Израилевых и жертвъ от руку ихъ не прииму, понеже от востокъ до запад имя мое славимо есть в странахъ». И Давыдъ глаголетъ: «Вся земля да поклонит ти ся и поет тя», и: «Господи, Господь нашь, коль чюдно имя твое во всей земли!».

Уже не идолослужители зовемся, но християне, не и еще безнадежни, но уповающе и в жизнь вѣчную.

Уже не капища сограждаемъ, но Христовы церкви[100] зиждемъ.

Уже не закалаемъ другъ друга бѣсомъ, но самъ Христосъ за ны закалаемъ бываем[ц] и дробимъ в жертву Богу Отцу.

Уже не жертвеныя крови вкушающе погибаем, но Христовы пречистыя кровe[IV,1] вкушающе спасаемся.

Вся бо страны благий Богъ помилова и нашего града не презрѣ: восхотѣ и спасе ны и в разумъ истинный приведе. Пустѣ бо и пресохши Муромъстей[2] зем-

---

[ц] *Испр. по Q, в ркп.* бываемъ.

[84] лстивый. [85] приимша. [86] лукавством. [87] дабы. [88] священником. [89] людей. [90] Троицѣ. [91] ядми. [92] во. [93] монастыри. [94] Констянтин. [95] идолския. [96] лсти. [97] разпротреся. [98] езеро. [99] еваггелский. [100] церквы.

[IV, 1] крови. [2] Муромстѣй.

л. 89 ли сущи[3] — внезапу потече еваггельский источникъ[4] и напои // всю землю нашу, по Исаину глаголу: «И будут безводная в блата, и в жадней земли источникъ воды будет».

И быхомъ преже[5] слѣпи, не видяще истиннаго свѣта, но во льсти[6] беззакония блудяще, к сему же и глухи быхомъ, не слышаще спасенаго учения — и помилова насъ Создатель, возсия[7] в нас свѣтъ разума, и познахомъ его, по пророчеству Амосова сына: «Тогда отверзутся слѣпыя очи и глухия уши услышат».

И храмляхомъ в похотѣхъ погибелных, сирѣчь бѣсомъ вослѣдовахом, и пути, ведущаго в жизнь, не вѣдехомъ, к сему же и языки гугнахомъ, моляще идолы, а не Бога своего и Творца, — и посѣти насъ человѣколюбие Божие, уже бо не послѣдуемъ бѣсомъ, но ясно славимъ Христа Бога нашего, по пророку: «Скочитъ хромецъ аки елень и уяснится языкъ гугниваго».

Преже быхомъ яко слѣпи и подобни скотомъ, не разумѣюще десницы и шуйцы, земныхъ прилѣжахомъ, а о небесныхъ нимало пекущеся, — и посла к намъ Господь заповѣди, ведущая[8] в жизнь вѣчную[ч], по Иосиину речению: «И будет в
л. 89 об. день онъ, глаголетъ Господь, завѣщаю имъ завѣтъ со птицами небесными // и со звѣрми земными и рку не людемъ моимъ: „Людие мои вы“, и они отвѣщаютъ ми: „Господь Богъ нашъ ты еси“».

И тако, странни суще, людие Божии нарекохомся, и врази, сынове Божии нарекохомся.

Не хулимъ[ш] жидски[9], но благословимъ християнъски[10];

не распинаемъ Спаса, но руки к нему воздѣваемъ;

не ребра прободаемъ, но чисто пиемъ нетлѣ*и*ный[ш] источникъ;

не тридесят сребреникъ взимаемъ на немъ, но другъ друга и весь животъ предаемъ[ъ] тому;

не таимъ Воскресения, но во всѣхъ домѣхъ своихъ кричимъ: «Христос воскресе из мертвыхъ!»;

не лжемъ, яко украденъ, но вознесеся, идѣже Исусъ[11] бѣ[12];

не невѣруемъ, но с Петромъ ему глаголемъ: «Ты еси Христос, Сынъ Бога Живаго» и: «Господь нашъ и Богъ ты еси», с разбойникомъ[ы] вопиемъ: «Помяни насъ, Господи, егда приидеши во Царствии си!».

И тако, вѣру имуще к нему и святыхъ отець седми соборовъ предание держаще, молимъ Бога и еще поспѣшити и направити на путь заповѣди его!

л. 90 Сбысть[13] бо ся о насъ языцѣхъ реченое: «Открыет Господь мышцу // свою святую пред всѣми языки»;

и паки: «Живу азъ, глаголет Господь, яко мнѣ поклонится всяко колѣно, и всякъ языкъ исповѣстьсяˈ[14] Богу»;

и Исаино: «Всяка дебрь исполнится и всяка гора и холмъ смирится, и будут кривая в правая и острии в пути гладки, и явится слава Господня, и всяка плоть узрит спасение Бога нашего»;

и Даниилъ рече: «Вси языцы и людие и племена [ь,15]*тому поработают*[ь,16]»;

и Давыдъ глаголетъ: «Да исповѣдятся тебѣ людие вси и возвеселятся!»;

и: «Вси языцы, восплещи*т*е[э] руками и воскликните[17] Богу гласомъ радости, яко Господь вышний страшенъ и царь велик по всей земли»;

[ч] *Слово в ркп. правлено.* [ш] *В слове между* и *и* м *затерта лишняя буква.* [щ] *Испр. по Q, в ркп.* нетлѣтный. [ъ] *В слове* м *испр. из* т. [ы] *Слово в ркп. правлено.* [ь-ь] *Испр. по источнику (Дан. 7:14), в Л и Q ошибочно* ктому не работают. [э] *Испр. по Q, в ркп.* восплещате.

[3] суще. [4] источник. [5] прежде. [6] лсти. [7] восия. [8] ведущия. [9] жидовски. [10] християнски. [11] *Нет.* [12] *Доб.* первѣе со Отцем и Духомъ. [13] Збысть. [14] исповѣстся. [15–16] ктому не работают. [17] воскликнѣте.

и помалѣ: «Пойте Богу нашему, пойте, яко царь всей земли Богъ, пойте разумно! Воцарися над языки Богъ!»;

и: «Вся земля да поклонится[18] и поет тебѣ, да поет же имени твоему, Вышни[19]!»;

и: «Хвалите Господа вси языцы и похвалите его вси людие!»;

и еще: «От востокъ и запад хвално имя Господне, и высокъ над всѣми языки Господь, над небесы слава его!»;

«По имени твоему, Боже, тако и хвала твоя на концых земля»;

и: «Услыши ны, Боже, Спасителю нашъ, упование всѣмъ концем // земля[20] и *л. 90 об.* сущимъ в мори далече»;

«Да познаемъ на земли путь твой, во всѣхъ языцѣхъ спасение твое!»;

«Царие земьстии[21] и вси людие, князи и вси судии земьстии[22], юноша[23] и дѣвы и старцы со юнотами да восхвалятъ имя Господне!»;

и Исаино: «Послушайте мя, людие мои, глаголетъ Господь, и царие ко мнѣ внушите[ю], яко законъ отимется и отидетъ и суд мой свѣт странамъ приближается скоро и правда моя и изыдетъ, яко свѣтъ, спасение мое; мене острови ждутъ и на мышцу мою страны уповаютъ».

Сим же тако от иже воистину от Бога прославленаго Константина[24] дастъся[25] намъ иже к Богу ходатаиством его и благодатию: днесь бо Церкви ликуетъ, лесть упразднися, бѣси смущаются, Дияволъ посрамися, нечестие возразися! Днесь Константинъ[26] Церковь Небомъ сотвори и сего видимаго небесе краснѣйшу и толику, елико духовная от тѣлесных суть честнѣйша, — не чювственому бо солнцу подлѣжитъ, но во Христа одѣяся, в незаходимое солнце; // не *л. 91* звѣзды лестныя намъ предложи, ниже луну растущу и малѣющу, но благодать неоскудну дающую; не дождеродныя облаки, но учителя богословию; не землю жестокую, но душа[27] могущу врачевати! [28]Се же[29] черплетъ не от моря, но от Божиихъ источникъ, грѣхи очищающих; не водныя источники[30], но рѣки цѣлебъ показа; не птичии гласы, но аггельская пѣния богословствует днесь! Видите ли благодать, зрите ли вещь нову, не от льсти[31] изочте, ни от древния хитрости спасохомся, тѣмъ и древнимъ настоящая сравняемъ, единогласно с Павломъ рцемъ: «Древняя мимошла, и быша вся нова, и [32]всяко удивление в лѣпоту дастъся[33]».

О новых и преславных чюдесъ, еже и чюднѣе, яко:

идѣже умножися грѣхъ — преизобилова благодать,

идѣже Сатанина гордыня — тамо Божественыя цѣлбы,

идѣже бѣсовския жертвы — тамо християнъския[34] церкви,

идѣже Дияволъ ликоствоваше — тамо Владыка явися,

идѣже нечистии дуси вогнѣждахуся — оттуду нынѣ отгоняются,

идѣже древия дуплеватая почитаеми бѣху — ту нынѣ кре//стная поклонения, *л. 91 об.*

идѣже водныя поники — ту нынѣ рѣки богословныя,

идѣже скваромъ злосмрадия — тамо нынѣ ливанная благовония!

Сим же всѣмъ по Бозѣ намъ виновенъ есть истиннаго винограда Христова воздѣланникъ и превѣчнаго Слова апостолъ, достовѣрный слуга Христовъ Константинъ[35] и с чады своими, со свѣтилникомъ Михаиломъ и с нашимъ заступникомъ с Феодоромъ! Днесь убо пѣти ихъ хощемъ — не возмагаемъ же: толико же от достоинства остаемъ, елико они паче насъ усердьствуют! Иже бо па-

---

[ю] *В слове правлена буква* ш.

[18] поклонит ти ся. [19] Вышнии. [20] земли. [21] земстие. [22] земстии. [23] юношя. [24] Констянтина. [25] дастся. [26] Констянтин. [27] душы. [28–29] Иже. [30] источники. [31] лсти. [32–33] в лѣпоту всяко удивление дастся. [34] християнския. [35] Констянтинъ.

че человѣка пожившихъ како человѣцы по достоинъству[36] почтут и паче же апостолы со властию, вселеннѣй похвалу, церквамъ сокровища[37], крестоносца, паче же богоносца?

Константинъ[38] — царемъ православнымъ оружие непобѣдимое, отрасли его — царьствия[39] поборницы!

Константинъ[40] — воздѣланымъ совоздѣланикъ[41], сынове его — путником наставницы!

Константинъ[42] — плавающим кормъчий[43], чада его — озлобленымъ отмстители!

л. 92 Константинъ[44] с чады вкупѣ — лжи // обличителие, плачющимъ утѣха, крѣпким благолѣпие[я], сирымъ предстатели, вдовамъ питание, в пучине влающимся пристанище и в пустынях скитающимся паства, болнымъ цѣлба, прибѣгающимъ просвещение, плѣннымъ свобода, паствамъ соблюдение, игуменомъ благословение, боримымъ стѣна, мучимымъ утѣха, алчющимъ питатель, нагимъ одежда, искушаемымъ мостъ, миру утвержение, бѣсомъ губители[45], невѣрным разоритель, вѣрнымъ правитель, во плоти безплотныя враги побѣдиша и по преставлении от мира воистину ожиша, добляя благочестия вѣтвь, апостольския ревнителя, церквам утвержение, благовѣрия проповѣдникъ, царьская[46] похвала!

Но грядите нынѣ и сами, блажении[47], и слово ми даруйте на похваление вашего самодержавнаго благочестия начати слово, вся бо ваша чюдна, вся ваша[48] красна, всяка церкви вами украсися, всяко царьство[49] вами утвержается, вси идоли вами потреблени, вѣра християнская вами утвердися!

л. 92 об. О дивство преславныхъ чюдес! Кими[50] словесы похвалю // блаженых[51], ки-ми[52] хвалами изреку подвиги ихъ, кими[53] образы воспою чюдеса ихъ? Разлучишася святыхъ тѣлеса со душами ихъ, но не раздѣлися от нею Христос, раздрася тѣла естество, но не разорися вѣра, обнажишася тѣлесныя кости — и сокровище сохранися: в гробѣ лежат вкупѣ и в мирѣ пребываютъ, вся посѣщаютъ, на небесѣхъ Христу предстоятъ — а сущих здѣ не отступаютъ никогдаже, тамо молятся — а здѣ с нами ликуютъ, тамо служат — а здѣ чюдодѣйствуютъ; успоша мощи — но проповѣдаютъ вѣщи, языкъ умолче — но чюдеса вопиютъ! Кто таковая виде или кто сицевая слыша, яко в[54] гробѣхъ лежат мощи и духи лукавыя прогоняютъ[55], землею покровени быша, душа[56] от пучины спасают, уды умерщвены сокрушеныя стязуютъ, смертию естественою умроша — умерших воставляютъ, на земли зайдоша — на небесѣхъ возсияша[57]?

л. 93 Да постыдятся болгарстии агаряне, зряще бѣсы служаща святымъ! Да посрамится беззаконная мордовская // прелесть, слышаще духи нечистыя боящася святыхъ мощей! Ибо иногда в муромстей области вогнеждахуся — оттуду нынѣ бѣгают и вопиют: «Много твое дерзновение и свидѣтельство[58], Константине[59]!».

Что глаголеши, нечистый окаянный душе, мертвыхъ и бездушных мощей боящеся? — «Ей, рече, Исуса Христа ради святыхъ почитаю!». Что о сихъ рекутъ намъ нехотящеи[60] креститися во Христа и во Христа облещися и что прочее не умолкнутъ?

Разумѣйте, беззаконнии, и покоритеся!

[я] *Слово в ркп. правлено: в строке читается* благоюхание, *а на правом поле сделано исправление рукой писца:* -лѣпие.

[36] достоинству. [37] сокровище. [38] Констянтинъ. [39] царствия. [40] Констянтин. [41] совоздѣланник. [42] Констянтин. [43] кормчий. [44] Констянтин. [45] губитель. [46] царская. [47] блаженнии. [48] вашя. [49] царство. [50] Киими. [51] блаженных. [52] киими. [53] киими. [54] во. [55] прогонят. [56] души. [57] восияша. [58] свидѣтелство. [59] Констянтине. [60] нехотящии.

Видите, жиды, и посрамитеся!

Да умолкнутъ и огнеслужители и лгати на истинную нашу[61] правую вѣру да престанутъ, — тѣм же умолкоша и престаша!

Гдѣ сквернаго Моамефа пророкомъ называющеи[62]?

Гдѣ рѣкамъ и езеромъ требы кладущеи[63]?

Гдѣ дуплинамъ древянымъ вѣтви убрусцами обвѣшающеи и симъ покланяющеися[64]?

Гдѣ кладезямъ и поникамъ покланяющеися, очныя ради немощи умывающеися[65] и сребреницы в ня поверзающеи?

Гдѣ кони закалающеи[66] по мертвыхъ и ременная плетения древолазная с ними в землю покопо//вающеи, и битвы и кроения и лиц настрекания и драния *л. 93 об.* творящеи[67]?

Гдѣ сверѣпия и бѣсования и горшая согрѣшения восклицающихъ? Они бо вси посрамишася, ницы на земли лѣжатъ и пребыша мертвы[68], Христу бо явльшуся и кресту водружшуся и святымъ показавшимся, смерть Христа ради пренебрежена бысть, адъ побѣжденъ бысть, прелесть попрася, капища разорishася, невѣрнии посрамишася!

Идѣже убо в Муромстей области пройдеши, нигдѣ не услышиши проклятых многобожных имянъ — ни Перуна, ни Жда-бога[69], ни Мокоша, имже погании требы творяху, но Богъ Константиновъ[70] Христос, паче же и всѣхъ насъ Создатель и Творецъ и Промысленикъ от всѣхъ вездѣ славится и воспѣвается благочестно, и жертвы бескровныя[71] тому Константиновым[72] учениемъ и просвещениемъ крещения во святыхъ церквахъ при*носятся*[II, а]. Но понеже таковыя предстателя ко Владыце имамы, празднуем днесь не плотъски[73], но духовнѣ, не торжески, но Божески, не чревьски[74], но души, // да будет праздникъ святымъ *л. 94* достоинъ и богоугоденъ!

Спасеный есть праздникъ сей — спасемъ [75]душа наша[76], похвалный день есть — похвалимъ наставники наша[77] и просвѣщению ихъ сопросвѣтимся, отвержемъ темная дѣла и облечемся оружиемъ свѣта, просвѣтимъ душевныя свѣща[78] масломъ благотворения, обновимъ церковь душа[79] нашея, яко да духовно празднуемъ, совлечемся ветхаго человѣка, да явимся паче снѣга убѣлени! Аще ли кто обиядениемъ[80] и пияньствомъ[81] обетшалъ — нынѣ обновимся благими дѣлы, или кто памятозлобием огорчився — того ся да останет и святымъ соликуемъ, и елицы гордостию от богатъства[82] напыщени — нынѣ обновитеся милостынею и смирениемъ, яко да угодимъ Богу добрыми творенми и измѣнимъ одежду душевную и телесную, подра*жа*емъ[б] наставникомъ и самодерьжцемъ[83] нашимъ, да ту же мзду приимем и вѣнца[84] стяжемъ[85] добраго ради жития!

И похвалимъ по силе нашей малыми похвалами велия и дивная сотворшаго нашего учителя // и наставника, великаго самодержьца[86] нашей земли, благо- *л. 94 об.*
вѣрнаго[в] великаго князя Константина[87] и чад его, иже в лѣта своя пожиша мужествомъ и храборствомъ и прослыша во мнозех странахъ, поминаются нынѣ и словутъ, — не в худѣ бо и не в невѣдомѣ градѣ владычьствоваша[88], но в Русстей земли, в велицѣ*м*[г] и славнѣмъ градѣ Муроме, яже[89] вѣдом и слышимъ есть всѣми концы земля[90]!

[II, а] *Испр. по Q, в ркп. ошибочно* проносятся. [б] *Испр. по Q, в ркп.* подраждаемъ. [в] *В слове* благо- *испр. из* бого-. [г] *Испр. по Q, в ркп.* в велицѣ.

[61] нашю. [62] называющии. [63] кладущии. [64] покланяющиися. [65] умывающиися. [66] закалающии. [67] творящии. [68] мертви. [69] Дажбога. [70] Констянтинов. [71] безкровныя. [72] Констянтиновым. [73] плотски. [74] чреву. [75–76] душя нашя. [77] нашя. [78] свѣщи. [79] душя. [80] обьядениемъ. [81] пиянством. [82] богатства. [83] самодержцем. [84] вѣнцы. [85] стяжим. [86] самодержца. [87] Констянтина. [88] владычествоваша. [89] иже. [90] земли.

Сей славный от славныхъ рождься[91], и благородный от благородныхъ возрасте, и укрепѣв от дѣтския младости, паче же возмужав крѣпостию, и свершися силою, и преспѣвъ мужествомъ и смысломъ, и самодержець бывъ славному граду, и покори под ся[92] страны окружныя — овы миромъ, а непокоривыя мечемъ, и приведе ко Христу вся люди области своея креститися во имя Отца и Сына и Святаго Духа, ясно и велегласно от всѣхъ славитися Святей Троицы[93] и всѣм быти християномъ — малым и великимъ, рабомъ и свободным, юным и старым,
л. 95 бога//тымъ и убогимъ. И не обрѣтеся ни единъ противникъ благочестному его повелѣнию, да аще кто и не любовию, но страхомъ повелѣвшаго крещ*ахуся*[д, 94], понеже бѣ благовѣрие его со властию спряжено.

И во едино время всея области Муромъския[95] людие возславиша Христа Бога нашего со Отцемъ и Святымъ Духомъ. Тогда начат мракъ идольский[96] от нас отходити и заря благовѣрия явися, тогда тма бѣсослужения погибе и солнце еваггельское землю нашу[97] осия; капища разрушишася и церкви поставляются, идоли сокрушаются, иконы святыхъ являхуся, бѣси пробѣгаху и крестъ грады освящаше. И пастуси словесныхъ овець Христовыхъ сташа, епископи и попы и диякони[98], безкровную жертву приносяще, и весь клирос[е] украсиша и в лѣпоту одѣяся святая церкви; апостольская труба и еваггельский громъ всѣхъ огласи, фимиянъ[99] к Богу воспущаемъ, воздухъ освяти. Монастыри сташа на горахъ, мужа[100] и жены, и мали[V, 1] и велицы[2], и вси людие, исполньше[3] святыя церкви,
л. 95 об. возславиша, глаголюще: «Единъ святъ, // единъ Господь Исус Христос в славу Богу Отцу, аминь! Христос побѣди, Христос одолѣ, Христос воцарися, Христос прославися! Велий еси, Господи, и чюдна дѣла твоя! Боже нашъ, слава тебѣ!».

Тебе же како похвалимъ, отче честный и славъный[4] в земленыхъ владыкахъ, премужественый Константине[5]? Како ти доброте почюдимся, крѣпости же и силѣ? Каково ти благодарение воздадимъ, яко тобою познахомъ Господа и льсти[6] идольския[7] избыхомъ, яко твоимъ повелѣнием Христосъ славится? Или что ти приречемъ, христолюбче, друже правдѣ, мѣсто смыслу, милостыни гнѣздо?

Како разгорѣся въ любовь Христову, како вниде в тя разумъ выше разума земныхъ мудрець, еже возлюбити Невидимаго и о небесныхъ подвигнутися? Како возлюби Христа, како предастъся[8] ему? Повѣждь[9] намъ, рабомъ[ж] твоимъ, повѣждь[10] намъ, учителю нашъ! Откуду ти припыхну воня Святаго Духа, откуду
л. 96 испилъ еси памяти будущия жизни // сладкую чашу, откуду вкуси и видѣ, яко благъ Господь?

Не видѣлъ еси плотию Христа, толико на иконе образъ его, ни ходил еси по немъ, но духомъ имѣлъ еси всегда пред очима его! И како ученикъ его[з] обрѣтеся? Не от рыбарь, ни от усмарей, но от самодержавных государей росийских отрасль израсте! Инии видѣвше Христа — и не вѣроваша в него. Поистиннѣ[11] сбыстся[12] на тебѣ блаженьство[13] Господне, реченое к Фомѣ: «Блажени не видѣвшеи и вѣровавше». Тѣмъ со дерзновениемъ и несоменно[14] зовемъ ти: О блаженниче! — самому тя Господу Спасу нарекшу. Блаженъ еси, яко вѣрова к нему и не соблазнися о немъ, по неложному словеси его: «Блаженъ есть, иже не соблазнится о мнѣ». Вѣдущеи[15] бо законъ и пророки распяша и, ты же в новѣй благодати к Распятому безчислены душа[16] приведе!

[д] *Испр. по «Слову о Законе и Благодати», в Л и Q ошибочно* крещатися. [е] *Буква* л *в слове правлена.* [ж] *В слове* -бо- *вписано поверх строки.* [з] *Слово вписано поверх строки.*

[91] родися. [92] себе. [93] Троицѣ. [94] крещатися. [95] Муромския. [96] идолский. [97] нашю. [98] дияконы. [99] фимианъ. [100] мужи.

[V, 1] малии. [2] велицыи. [3] исполнше. [4] славный. [5] Констянтине. [6] лсти. [7] идолския. [8] предадеся. [9] Повѣжь. [10] повѣжь. [11] Поистинѣ. [12] збыстся. [13] блаженство. [14] несумѣнно. [15] Вѣдущии. [16] душя.

Како ти сердце разверзеся, и како в тя вниде страхъ Божий, и како прилѣпися любви его? Разумѣвъ бо от благаго помысла и от книжнаго почитания, яко единъ есть Богъ творець видимымъ и невидимымъ, небесным и земнымъ, и яко посла в миръ спасение, Бога нашего, возлюбленаго[17] своего Сына, и того помощию // и благодатию приведохъ люди своя к нему, а не своимъ промыслом. Се *л. 96 об.* же инѣмъ юродство мнится, а тебѣ, блажене[18], сила намѣнися!

К сему же кто исповѣсть многия твоя нощныя молитвы и дневныя щедроты, яже убогимъ творяше, и сирымъ, и вдовицамъ, и болящим, и жаднымъ, и всѣмъ требующим милости? «Слышах бо, — рече, — глас Господень, Данииломъ к Навходоносору царю: „Совѣтъ мой да будет ти годен, грѣхи твоя милостынями очисти и неправды твоя щедротами нищихъ“». Еже слышавъ ты, отче, дѣломъ слышаная[19] сконча: нагия одѣвая, алчныя и жадныя насыщая, болящимъ велие утѣшение посылая[и,20], долъжныя[21] искупая, работныя испущая.

Твоя бо щедроты и милостыня и нынѣ в человѣцех поминаеми суть, и пред Богом[к] и аггелы[22] его. Еяже ради доброприлубныя[23] милостыня много дерзновение имаши к Богу, яко присный рабъ его. Поминаетъ ми слово написано[24]: «Милостыни[25] мужу, аки печать с нимъ», всесилнаго и милосердаго Господа глаголъ: «Блажени милостивии, яко тии помиловани // будут». *л. 97*

Ино же апостольское приведемъ Божественое послушество о тебѣ от Святыхъ Писании, реченое от Иякова, яко: «Обративый грѣшника от заблужения пути его спасет душу[26] от смерти и покрыетъ множество грѣховъ». Да аще обатившему единаго человѣка толико возмездие от благаго Бога, то[и] каково убо спасение обрѣте, о Константине[27]? Каково бремя разсыпа грѣховъ, не единаго обративъ человѣка от заблужения идольския[28] льсти[29], ни десяти, но всю область свою?

Показаетъ намъ укрѣпивый тя самъ Христосъ Богъ, глаголя: «Иже исповѣсть мя пред человѣки, исповѣмъ его и азъ пред Отцемъ моимъ, иже есть на Небесѣхъ». Колико ты похваленъ имаши быти, не токмо исповѣдавъ, яко Сынъ Божий есть Христос, но и вѣру устави по всей земли своей, и церкви Христовы поставль, и служителя его введе?

Подобниче великаго Константина[30] и тезоименит тому, равноумне святому Владимиру, праотцу своему, равночестителю[31] служителемъ его! Той бо Константинъ[32] со святыми отцы Никейскаго Собора законъ человѣкомъ положи — ты же с но//выми отцы нашими епископы снимаяся часто, со многимъ смире- *л. 97 об.* ниемъ совѣщевашеся, како в сихъ человѣцехъ новокрещеныхъ законъ уставити; онъ во еллинех и в римлянех царство Богу покори — ты же, о блаженичe[33], подобно тому сотвори, уже бо и во онѣхъ, и в нас царем зовется Богъ; онъ с материю своею Еленою крестъ от Иерусалима принес, всему миру своему[34] разславый[35], вѣру утвѣрди — ты же от новаго Иерусалима, от Киева, в славный град Муромъ вѣру принесе[36] и уставъ утверди, понеже убо с тѣма единослужителна обѣщника[37] тя сотвори Господь на Небесѣхъ благовѣрия твоего ради, еже имѣ[38] в животѣ своемъ.

Добръ послухъ благовѣрию вашему, о блажении[39], святая обитель Пресвятыя Богородица[40], юже создасте и основасте правовѣрне, идѣже [41]вкупѣ лѣжатъ[42] святая тѣлеса ваша неразлучно, ждуще трубы архаггеловы[43], — васъ бо

[и] *В слове слог* -сы- *вписан поверх строки.* [к] *Испр. по Q, в ркп.* Бого. [л] *Буква* т *в слове правлена.*

[17] возлюбленнаго. [18] блаженне. [19] слышанная. [20] подавая. [21] должныя. [22] ангелы. [23] доброприлюбныя. [24] написаное. [25] Милостыня. [26] душю. [27] Констянтине. [28] идолския. [29] лсти. [30] Констянтина. [31] равночистителю. [32] Констянтин. [33] блаженниче. [34] *Нет.* [35] разслав и. [36] пренесе. [37] общника. [38] имѣв. [39] блаженнии. [40] Богородицы. [41] [42] лежат вкупѣ. [43] архангеловы.

Господь Богъ избра от всего мира и вами область Муромъскую[44] от тмы на
л. 98 свѣтъ приведе, от бѣсовьския[45] работы // на службу Божию и от кумирослужения на Христову вѣру, и от глубины грѣховныя на высоту Божественыя чистоты, от ига Сатанина к велицей Христовѣ свободѣ! Вы есте Божии велицыи поднебеснии столпи, твердое основание всѣмъ вѣрующимъ во Христа и в законѣ стоящимъ неподвижное основание, в бѣдахъ скории заступницы, в печалехъ тисии утѣшителие, в напастех блазии заступницы!

Кто возможет по достоянию ваша[46] воспѣти подвиги, имиже подвизастеся за Христа? Вы бо бѣсте самодержьцы[47] и пастуси Христовыхъ словесных овець, добрѣ пасше ихъ, добрии дѣлателие, наяти быша от Христа в виноград его и достойную труда мзду прияша! Мы же, братие, купно вси, мужи и жены, юнии и старии, винограда Христова истинное рождие, сотворимъ плоды истиннаго покаяния, да и дѣлателие наши возвеселятся, и к Богу с радостию принесени будемъ и вѣчных благъ наслѣдницы будемъ молитвами святыхъ чюдотворець [48]о Христѣ Исусе, Господѣ нашемъ, емуже слава![49]

---

[44] Муромскую. [45] бѣсовския. [46] вашя. [47] самодержцы. [48–49] Христе Боже нашъ, помилуй нас нынѣ и присно и во вѣки вѣкомъ. Аминь.

И. А. ЛОБАКОВА

К изучению поэтики русской агиографии: повествователь в севернорусских биографических житиях второй половины XVI—начала XVII в.

Л. А. Дмитриев, рассматривая севернорусские жития XIII—XVII вв., отмечал, что «как памятники литературные они изучены менее всего».[1]

Исследовательница византийской агиографии С. В. Полякова также подчеркивала недостаточную разработанность вопросов поэтики произведений этого жанра.[2]

За прошедшие годы появилось немало интересных и доказательных работ, в которых исследовались различные стороны художественной природы русской агиографии. описание житийной топики и анализ ее использования в оригинальных произведениях житийного жанра, изучение литературных источников конкретных произведений, характеристика художественных приемов отдельных агиографов и даже целых монастырских литературных школ, изучение литературной истории значительного круга памятников агиографии Однако исследований, посвященных изучению поэтики житийных текстов, все еще очень немного. Проблема повествователя применительно к русским биографическим житиям не ставилась прежде в научной литературе.[3] Обращение к этой теме автора предлагаемой статьи явилось результатом исследования «Жития митрополита Филиппа».

Так, при анализе одной из двух старших Пространных редакций памятника — Колычевской я обнаружила в тексте появление нового персонажа — Стефана Кобылина, который лишь упоминался в другой Пространной редакции (Тулуповской), а также в текстах, близких архетипному (Краткой и редакции Милютинской Минеи).[4] По своей литературной функции этот персонаж выступал в качестве повествователя.[5]

---

[1] Дмитриев Л А Житийные повести русского Севера как памятники литературы XIII—XVII вв Эволюция жанра легендарно-биографического сказаний Л , 1973 С 7

[2] Полякова С В Жития византийских святых СПб , 1995 С 5—6 (1-е изд — 1972 г)

[3] К Д Зееман на другом материале отмечал характерное для средневековой литературы тождество реального автора и повествователя См Theory of Medieval Narration A Critical essay on Slavic Contribution // Issues in Slavic Literary and Cultural Theory Studien zur Literatur- und Kulturtheorie in Osteuropa Bochum, 1989 P 179—191

[4] О взаимоотношениях редакций жития см Лобакова И А 1) «Житие митрополита Филиппа» I Соотношение Краткой и Пространных редакций Жития // ТОДРЛ СПб , 1996 Т 50 С 270—280, 2) « Житие митрополита Филиппа» в редакции Милютинской Минеи // ТОДРЛ СПб , 2003 Т 54 С 590—602

[5] См Лобакова И А Два вида Колычевской редакции «Жития митрополита Филиппа» // ТОДРЛ СПб , 2003 Т 53 С 518—541

© И А Лобакова, 2004

Проблема повествователя наиболее разработана в настоящее время на материале новой русской литературы. Отметим, что современные исследования в области лингвистики текста и теории литературы, как правило, рассматривают эту проблему как частную более широкой — проблемы отражения в тексте автора. Начиная с работ В. В. Виноградова, впервые обратившегося к этой теме и заложившего основы ее изучения, вопросы авторского повествования стали рассматриваться и на материале древнерусской литературы. Авторское (или индивидуальное) начало проявлялось в произведениях, в которых само наличие образа автора определялось жанром (хождения, памятники ораторской прозы, послания).[6] Проблема индивидуальности стиля затрагивалась в исследованиях, посвященных творчеству Кирилла Туровского,[7] Епифания Премудрого,[8] Ивана Грозного,[9] протопопа Аввакума[10] или произведениям с ярко выраженным публицистическим[11] или автобиографическим началом.[12]

Однако специфика древнерусской литературы (и особенно ее агиографического жанра) заключалась, как отмечали многие ученые, в анонимности как эстетическом приеме и в отказе от индивидуального начала. При этом житие — своего рода «документ», подтверждающий святость героя. Сочетание «документальности» (конкретности деталей, краткости, опоры на свидетелей) и «литературности» (использовании художественных принципов изображения) в произведениях агиографического жанра сделало возможным использование особого художественного приема — фигуры повествователя. Повествователь позволял автору, с одной стороны, проявить личностное отношение, а с другой — дистанцироваться от своего творения.

В рамках одной статьи невозможно решить проблему повествователя в памятниках житийного жанра в полном объеме, однако кажется целесообразным рассмотреть, в какой мере повествователь проявляется в севернорусских житиях-биографиях второй половины XVI—начала XVII в., и описать те типы, которые удалось выделить на этом материале.

---

[6] О традиционном жанровом образе автора см.: Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы // Избр. работы: В 3 т. Л., 1987. Т. 1. С. 332—334 (1-е изд. — 1967 г.). Об этикетности этого образа см.: Буланин Д. М. Античные традиции в древнерусской литературе XI—XVI вв. München, 1991. С. 222—223.

[7] Еремин И. П. 1) Сочинения Кирилла Туровского // Еремин И. П. Лекции и статьи по истории древней русской литературы. 2-е изд. Л., 1987. С. 85—94; 2) Ораторское искусство Кирилла Туровского // Там же. С. 223—234.

[8] См.: Лихачев Д. С. 1) Экспрессивно-эмоциональный стиль конца XIV—XV в. // Избр. работы: В 3 т. Т. 3. С.77—97; 2) Культура Руси времен Андрея Рублева и Епифания Премудрого // Раздумья о России. СПб., 1999. С. 239—313; Прохоров Г. М. Непонятый текст и письмо к заказчику в «Слове о житьи и о преставлении великаго князя Дмитрия Ивановича, царя Рускаго» // ТОДРЛ. Л., 1985. Т. 40. С. 229—247.

[9] См.: Лихачев Д. С. Сочинения царя Ивана Васильевича Грозного // Избр. работы: В 3 т. Т. 2. С. 280—297; Панченко А. М., Успенский Б. А. Иван Грозный и Петр Великий: концепции первого монарха // ТОДРЛ. Л., 1983. Т. 37. С.54—78.

[10] См.: Демкова Н. С. Житие протопопа Аввакума. Творческая история текста. Л., 1974; Сочинения Аввакума и публицистическая литература раннего старообрядчества. СПб., 1998; Робинсон А. Н. Жизнеописания Аввакума и Епифания. М., 1963; Мазунин А. И. Повесть о боярыне Морозовой. Л., 1979; Герасимова Н. М. Поэтика «Жития» протопопа Аввакума. СПб., 1993; Понырко Н. В. Комментарий // Житие протопопа Аввакума. Житие инока Епифания. Житие боярыни Морозовой. СПб., 1994.

[11] См.: Буланин Д. М. Переводы и послания Максима Грека: Неизданные тексты. Л., 1984; Калугин В. В. Андрей Курбский и Иван Грозный: Теоретические взгляды и литературная техника древнерусского писателя. М., 1998.

[12] См.: Крушельницкая Е. В. Автобиография и житие в древнерусской литературе: Жития Филиппа Ирапского, Герасима Болдинского, Мартирия Зеленецкого, Сказание Елеазара об Анзерском ските: Исследование и тексты. СПб., 1996.

Среди изданных и, главным образом, массы неизданных житий этого времени встречаются тексты, где обнаруживается фигура повествователя.[13] В произведениях, тесно связанных с московской официальной агиографией, фигура повествователя, как правило, едва уловима, ибо ориентация местных агиографов на образцовые с точки зрения канона сочинения Пахомия Серба приводила к весьма ограниченному присутствию в житии «избыточных» моментов. Одним из ярких примеров подобного произведения является «Житие Александра Свирского». В памятниках с более развитым повествовательным элементом роль повествователя становится ощутимей. Наиболее очевидно присутствие повествователя в житиях Александра Ошевенского, Иринарха Ростовского, митрополита Филиппа (в Колычевской редакции). Приемы, которыми фигура повествователя вводилась в текст произведений, были различны. Проанализированный материал позволяет увидеть три *типа* повествователя.

Итак, в настоящем исследовании излагаются результаты анализа в основном текстов житий Александра Ошевенского,[14] Александра Свирского,[15] митрополита Филиппа (в Колычевской редакции)[16] и Иринарха Ростовского,[17] в которых с наибольшей очевидностью проявились эти типы, однако по мере необходимости привлекались произведения, созданные в более раний период.

В отличие от произведений публицистических и автобиографических, где изучение истории текста является необходимым условием в определении доли авторского начала (в процессе редактирования его объем мог меняться),[18] для целей данной работы текстологическое исследование памятников необязательно. В любом списке каждого из рассматриваемых житий наличие фигуры повествователя с точки зрения поэтики является элементом (а иногда и способом) художественной организации конкретного текста, и потому может становиться предметом исследования вне зависимости от текстологических выводов.

Появление повествователя в житиях связано прежде всего с ориентацией произведений этого жанра на принцип художественной достоверности. Л. А. Дмитриев в своей монографии, касаясь проблемы достоверности в произведениях агиографического жанра, сослался на мнение Д. С. Лихачева об особой важности этой проблемы и продолжил: «Фантастическое нуждается в обрамлении конкретным и реальным. Поэтому в чудесах обозначаются точные даты, называются реальные имена, определенные географические пункты».[19]

---

[13] В даной работе не рассматривается «повествователь» , фигурирующий в расспросных листах и в сказаниях об иконах, где он выступает скорее в функции свидетеля (очевидца).

[14] Текст жития не опубликован. Как стало известно, исследованием его занимается Е. В. Одинец. Просмотренные мною списки позволяют пока говорить о двух редакциях, первая из которых имеет достаточно устойчивую рукописную традицию в XVII—XIX вв. (БАН, Каргопольское собр., № 365; РНБ: Q.1.989; Соловецкое собр., № 992/1101; Софийское собр. № 448; Софийское собр., № 469; собр. Титова, № 3632 — все рукописи XVII в.; Древлехранилище ИРЛИ, оп. 24, № 18 (первая четверть XIX в.). В статье текст «Жития Александра Ошевенского» цит. по: РНБ, Q.1.989, вторая половина XVII в., в тексте указываются листы. Ко второй редакции может быть отнесен текст, содержащийся в рукописи РНБ, Софийское собр., № 463 (первая половина XVII в.).

[15] Текст издан: Житие Александра Свирского: Текст и словоуказатель. СПб., 2002; здесь приводится по одному из древнейших списков середины XVI в. из Древлехранилища ИРЛИ, собр. В. Н. Перетца, № 59. Листы указаны в тексте.

[16] Текст приводится по лучшему из сохранившихся списков: РГБ, собр. Ундольского, № 380, вторая треть XVII в.

[17] Текст жития был опубликован в РИБ (СПб., 1909. Т. 13) с большим количеством неточностей, исправлений и ошибок, потому цитируется по списку второй половины XVII в.: РНБ, собр. Погодина, № 724; утраченные листы приводятся по списку XVIII в. из собр. Погодина, № 725.

[18] Как показано Е. В. Крушельницкой в ее монографии. См.: Крушельницкая Е. В. Автобиография и житие в древнерусской литературе...

[19] Дмитриев Л. А. Житийные повести... С. 7.

Добавим — именно в эпизодах, повествующих о чудесах, по необходимости и возникает повествователь, который рассказывает о них читателю, ссылаясь на очевидцев, поведавших о чуде[20] ему самому. Так, в «Житии Александра Ошевенского», написанном иеромонахом Феодосием в 1567 г., читаем: «И повѣда *ми* сие прежереченный диякъ Иванъ о нѣкоемъ черньцѣ Закхее именемъ тоя же обители...» (л. 92 об.); «Повѣда *ми* той же дияконъ Иванъ многа ина знамения и явления преподобнаго отца Александра, еже слыша онъ в монастырѣ томъ от живущихъ в немъ древнихъ инокъ, яко начастѣ ихъ посѣщаяше преподобный...» (л. 93 об.); «...вся же сия *азъ* слышахъ и вельми почюдихся» (л. 135 об.) и мн. др. Этот прием введения в текст «устного свидетельства» широко использовался уже в первых образцах русской агиографии (достаточно вспомнить ссылки Нестора на очевидцев, рассказавших ему о жизни и чудесах Феодосия Печерского) и вполне традиционен для произведений житийного жанра на протяжении всего его существования. Повествователь в подобных житиях выступал как *собиратель* сведений о святом, он «присутствовал» на страницах жития лишь в той мере, в какой считал нужным подчеркнуть истинность происшествия. Тип повествователя-«собирателя», насколько позволяет судить наш материал, может наделяться во второй половине XVI в. более индивидуализированными чертами: он пользуется особым доверием тех, к кому обратился с просьбой поведать о святом, и может оказаться персонажем, которому единственному поведали о чуде. Так, в «Житии Александра Ошевенского» Феодосий рассказывает: «Нѣкий старец Игнатий именемъ повѣда ми о себѣ вещь сицеву...» (л. 86). Далее следует повествование о том, как Игнатий, оклеветанный, томился в темнице, закованный в железа, более всего сокрушаясь, что не может перекреститься правою рукой. По молитве к святому Александру правая окова стала «пространна», и он смог освобождать руку при молитве. «Тогда же старецъ той скры чюдо и никомуже повѣда, бояся, да не рѣкутъ ропотницы и невѣгласи, яко волхвъ есть — „и путы желѣзныя не держатъ его“. Того ради потаи чюдо <...> Азъ же сия слышахъ от устъ его и написахъ во славу Христу-Богу и преподобному Александру, угоднику его» (л. 86—86 об.). Отметим, что эта особая доверительность одного из героев повествования придает бóльшую психологическую убедительность достоверности случившегося.

Повествователь-«собиратель» в житиях второй половины XVI в. может представать как персонаж, причастный к описываемому событию. Он узнает о случившемся от непосредственных участников, по их рассказам воссоздает происшедшее, обращаясь к воспоминаниям то одного, то другого рассказчика. Так, в «Житии Александра Ошевенского» в одном из эпизодов Феодосий «выстраивает» событийный ряд, постоянно чередуя рассказы героев, словно сопоставляя свидетельства своих персонажей. Повествуя о боярине Иване Михайловиче Юрьеве, родственнике царицы Анастасии Романовны, разгневавшемся на старца Евсевия, чьи слова показались ему «досадительными», и на весь монастырь так сильно, что замыслил разорить его, Феодосий пишет, как монастырская братия обозлилась на старца Евсевия, а тот после молитв к Николе-чюдотворцу и святому Александру принимает решение добровольно отдаться в руки боярина, чтобы вызволить монастырь из беды. Получив благословение игумена, «обливаясь слезами» в ожидании мучительной смерти, в ночи он едет в го-

[20] В настоящей работе рассматриваются чудеса святых, являющиеся частью повествования об их жизни, где тот же повествователь, что и в основном тексте. Посмертные чудеса, завершавшие житие, подтверждавшие факт святости героя, являют собой открытую ансамблевую структуру, записывались в разное время и дополнялись по мере необходимости (не столько литературной, сколько функциональной).

род. Потом следуют описание предвкушения Юрьевым намеченного на следующее утро уничтожения обители, жестокие приказы, отданные им воинам, перед которыми он «учреждает питие доволно». Однако «в тонком сне» боярину — «упившуся ему от многа пития» — было видение Николы-чудотворца вместе с Александром Ошевенским, после чего Юрьев раскаялся в своем греховном замысле и со слезами молил приехавшего Евсевия о прощении, одарив и старца, и обитель. И далее в житии сообщается: «Азъ же сия слышах от самого боярина, прилучи бо ми ся у него на вечерни быти со инѣми священники. Онъ же всему собору ясно исповѣда страшное чюдо и благодѣяние Божие. Такоже ми и старец онъ (имеется в виду Евсевий. — *И. Л.*) повѣда. Азъ же *сия обоя* словесы слышахъ, и воедино совокупихъ, и написахъ на пользу всѣмъ слышащимъ» (л. 95 об.—96).[21]

Принцип художественной достоверности выдерживался не только при описании чудес, но и в рассказе обо всей жизни святого (в «Житии Феодосия Печерского», например, Нестор пишет, что о детстве, юности, попытках своего героя уйти из дома он узнал от его матери). В исследуемом житии уже не только агиограф, но и его персонаж — иконописец Симеон чувствует необходимость «правды образа»:[22] долгое время он не может начать свою работу, ибо «не вѣдый, како по образу подобно написати — многа бо лѣта прешла суть по преставлении святаго. И многу вопрошению бывшу от древнихъ инокъ ту во обители пребывающихъ и во окрестныхъ мѣстѣхъ живущихъ человекъ, но никтоже самовидецъ бѣ преподобнаго» (л. 91 об.). Даже рассказ инока Тимофея, которому в видении явился Александр Ошевенский, об облике святого не смог разрешить сомнений Симеона. Лишь воспоминания жившего в «веси, зовомой Пияла» Никифора, хорошо знавшего основателя монастыря — «яко бѣ возрастом средний человекъ, лицем сухъ, образом умиленъ, очи имѣ влушенѣ (глубоко посаженные. — *И. Л.*), брада невелика и не велми густа, власы русы вполы седъ» (л. 92) — помогли иконописцу «с радостию и со тщаниемъ» написать образ святого. Отметим, что портрет героя соединяет этикетные характеристики («средний человек», «лицем сухъ», «образом умиленъ») с личными чертами («очи имѣ влушенѣ, брада невелика и не велми густа», «власы русы вполы седъ»), т. е. для иконописца была важна собственная убежденность в том, что святой (этикетная фигура) выглядел именно так (наделенность внешности индивидуальными чертами).

В «Житии Александра Ошевенского» повествователем-«собирателем» допускаются прямые обращения к читателю, в которых как бы приоткрываются *какие-то факты биографии самого Феодосия*: «Ты же *отложи невѣрие и всяко* сомнѣние, и иди ко гробу преподобнаго Александра, и припади, и облобызай раку его, и умилися, и прослезися, и о прежнем невѣрии проси прощения. И в прочая времена не невѣруй, *да не такоже* — или горша таковых — *постражеши* (*увы, якоже азъ, окаянный*)! Или еще не вѣруеши? Азъ покажю инаго, подобна мнѣ инока Мисаила...» (л. 96—96 об.). В «Житии Александра Ошевенского» повествователь проявляет свое «присутствие» не только в риторическом обращении к читателю, но может упомянуть о себе и в нарративной части текста: «И мы же от слышания увѣдѣхомъ о сем святѣм о истинных свидѣтелей и правых сказателей. И первие убо *неправедно помышляющю ми: овогда вѣровахъ и чюдих-*

---

[21] Н. С. Демкова обратила мое внимание на то, что не только весь этот эпизод выстроен по традиционной схеме столкновения «мучителя» (боярина Юрьева) с «праведником» (старцем Евсевием), но и рассказ «мучителя» был включен в текст Жития так же, как Нестором в его произведение рассказ матери (по функции — «мучителя» в «Житии Феодосия Печерского»).

[22] Как явствует из жития, Симеон должен был создать *первую* икону, изображающую Александра Ошевенского: еще не было ни других икон, ни иконописного подлинника.

ся, иногда же — не вѣровахъ и лжу вмѣняхъ. За невѣрие же нѣчто пострадах, и помилова мя Богъ, и у раки преподобнаго прости мя, да и в прочее время вѣровати начну чюдесем святаго, да не горша сихъ постражу» (л. 18 об.—19). В анализируемом житии покаяние повествователя в собственном неверии становится не этикетным мотивом, а личной *темой*, приобретая характер автобиографического воспоминания.

Таким образом, к началу XVII в. первый из выявленных на материале биографического жития тип — тип повествователя-«собирателя» усложняется проявлением личностного (или индивидуализированного) восприятия,[23] вовлечением «собирателя» в само сюжетное повествование и введением в текст произведения образов очевидцев, свидетелей чудес (это уже не просто перечисление неких носителей имен, удостоверявших факт чуда, но часто попытка создания литературных образов, т. е. людей со своей биографией, драматической историей, черточками характера, какими в «Житии Александра Ошевенского» выступают Игнатий, дьякон Иван, старец Евсевий, боярин Юрьев и др.).

Второй тип повествователя, который удалось увидеть в биографических житиях, — это тип повествователя-*очевидца* жизни святого. Этим очевидцем в русской агиографии, как правило, выступает его ученик, писавший о жизни своего учителя не с чьих-то слов, но сам бывший «самовидцем» этой жизни. Тип этот имеет столь же древнюю традицию, как и первый. В византийской агиографии, по мнению С. В. Поляковой, он был связан с «народным» направлением, которому была свойственна «сюжетная занимательность <...> атмосфера наивных чудес и упрощенность всех форм выражения».[24] Таким житиям была свойственна «фигура рассказчика-очевидца», который вводил себя в повествование, «сообщая ряд предусмотренных трафаретом агиографических сведений <...> имена родителей, родины, места в церковной иерархии <...> заявления о своей ничтожности, неучености или несоответствии задаче, за которую агиограф принужден взяться по просьбе какого-нибудь уважаемого лица либо потому, что умолчание о великих подвигах святого — больший грех, чем неискусная попытка о них поведать...».[25] Исследовательница отметила, что иногда «агиограф показывал свое отношение к предмету рассказа в небольших отступлениях эмоционального или дидактического характера»,[26] и в качестве примера привела старшую редакцию «Жития Василия Нового» X в., в которой автор счел возможным сообщить о себе подробности, не имевшие отношения к сюжету произведения (рассказ о попытках распутной девицы соблазнить его или о своих гастрономических антипатиях). Наблюдения С. В. Поляковой над образом повествователя в византийских житиях вполне соотносятся с материалами русской агиографии. Однако отмеченные ею особенности образа «рассказчика-очевидца» в оригинальных произведениях житийного жанра второй половины XVI—начала XVII в. могут характеризовать, как уже было показано на материале «Жития Александра Ошевенского», прежде всего тип повествователя-«собирателя». Агиограф же ученик, создавая рассказ о святом, мог отразить в повествовании две различные тенденции: либо этикетную, либо личностную.

Если автор жития, ученик святого, создавал свое произведение, следуя принципу этикетности, то его повествователь (как литературный прием) мало чем

---

[23] Личностное (лирическое) начало проявлялось в XVI—XVII вв. с наибольшей очевидностью в автобиографических повествованиях. См. об этом: К р у ш е л ь н и ц к а я Е. В. Автобиография и житие в древнеруской литературе... С. 164—174.

[24] П о л я к о в а С. В. Жития византийских святых. С. 7.

[25] Там же. С. 32.

[26] Там же.

отличался от повествователя-«собирателя» раннего периода русской агиографии. Он оставался не более чем именем в своем произведении. Впрочем, не только повествователь-ученик растворялся в наборе этикетных приемов и формул, но и биография учителя оказывалась лишенной индивидуальных неповторимых черт. Эту особенность «Жития Александра Свирского», написанного учеником святого и преемником его на посту игумена Иродионом в 1545 г., впервые отметил И. Яхонтов: «Житие преподобного Александра хотя и составлено очевидцем этого святого <...> и вскоре после смерти преподобного, всего менее есть изображение действительной жизни описываемого лица, это скорее буквальная, и притом не везде удачная, копия жизни святых подвижников других местностей, именно — преподобного Сергия Радонежского, Кирилла Белозерского и Феодосия Печерского».[27] Исследователь видел в Иродионе «рабского подражателя» Пахомию Сербу, но, как продемонстрировала в своем исследовании Р. П. Дмитриева, ориентация на творчество этого автора была свойственна всей агиографической школе митрополита Макария: «Макарий считал, что одним из наиболее достойных писателей агиографического жанра, заслуживающих подражания, является Пахомий Серб».[28] Таким образом, в ориентации на этикетность изображения, следование канону проявлялась сознательная позиция агиографа. В краткой словарной статье, посвященной Иродиону, Л. А. Дмитриев отметил, что с литературоведческой точки зрения «Житие Александра Свирского» представляет «исключительный интерес», ибо «красноречиво свидетельствует о том, в чем агиограф XVI в. видел задачу своего труда: рассказать о святом, имея в виду реальные факты его жизненного пути, во всяком случае хорошо зная эти факты, так, как об этом уже рассказывалось о других святых, предшественниках этого нового святого».[29]

К такому же выводу, анализируя материалы западноевропейской агиографии, пришел и А. Я. Гуревич: «Автор жития мог подметить и запечатлеть отдельные индивидуальные черты святого, но задачи, которые преследовались агиографическим жанром — дать образец святости, — уже сами по себе исключали возможность высокой оценки неповторимости и отхода от канона <...> Более того, индивидуальное отпугивает их (авторов. — *И. Л.*) как нечто неподобающее».[30] Потому и образ повествователя в «Житии Александра Свирского» (как и в некоторых других житиях XVI в., написанных учениками) оказывается также полностью подчинен этикетным формам. Не только его герой «скрыт» за ними, но сам повествователь появляется в тексте лишь дважды. Впервые — в заглавии: «Житие, и подвизи, и еже отчасти чюдесъ исповѣдание преподобнаго отца нашего Александра Свѣрскаго новаго чюдотворца, иже бысть во области великаго Новаграда. Списано Иродионом-игуменомъ тоя же честныя обители, ученикомъ святаго» (л. 46). Сетования повествователя на свою неспособность и недостойность должным образом поведать о святом вполне этикетны и традиционны. Лишь одна фраза в этих жалобах отличает повествователя-ученика от повествователя-«собирателя»: «В повесть предлагаю слышащим *не от слышания токмо сия приемъ, но и от честныхъ и святолѣпныхъ устъ блаженнаго и еже о Бозѣ трудолюбезное его житие слышах...*» (л. 48 об.—49). Но потом до самого конца своего произведения Иродион «исчезает» с его

---

[27] Яхонтов Ив. Жития святых севернорусских подвижников Поморского края как исторический источник. Казань, 1881. С. 86.

[28] Дмитриева Р. П. Агиографическая школа митрополита Макария (на материале некоторых житий) // ТОДРЛ. СПб., 1993. Т. 48. С. 208—209.

[29] Дмитриев Л. А. Иродион // Словарь книжников. Вып. 2, ч. 1. С. 441.

[30] Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1984. С. 312—313.

страниц. Таким образом, приписка в конце текста, выполненная в нашей рукописи киноварью: «И сия доздѣ преиде, яже о житии и о подвизѣ преподобнаго, *такожде и о списавшем житие святаго* доздѣ сказует повѣсть, и яже о святемъ» (л. 204 об.) воспринимается как невыполненное обещание.[31]

Для темы нашего исследования больший интерес представляет такой тип повествователя-ученика, который в созданном им житии позволил проявиться личностному началу. Это давало автору возможность приблизить к читателю образ святого, делало героя жития как бы «личным знакомцем» всякого читающего. В свою очередь у читателя по отношению к житийному персонажу возникало интимное сопереживание, происходило человеческое узнавание. Святой становился не просто высоким образцом, но близким читателю человеком.[32]

В качестве первого такого повествователя-ученика следует назвать инока Иннокентия, создавшего в 1477—1478 гг. рассказ о последних днях жизни Пафнутия Боровского. Строго говоря, это «литературное чудо», как назвал его Д. С. Лихачев,[33] не вполне укладывается в рамки житийного жанра, но именно в нем впервые возникает литературный образ повествователя-ученика. Л. А. Дмитриев писал: «В сущности от первой до последней страницы перед нами не только рассказ о последних семи днях жизни Пафнутия, но и рассказ Иннокентия о самом себе».[34] Действительно, Иннокентий оказывается в «Записке» не только посредником между внешним миром и Пафнутием, но и посредником между игуменом Боровского монастыря и читателем: «...правда стала ощущаться поновому. Если прежде правда была некиим идеальным осмыслением действительности, то теперь она стала слепком с действительности, из которой ничто не могло быть исключено — в том числе и сам автор, и даже — автор по преимуществу».[35] Безусловно, Иннокентий, выстраивая свой рассказ, изображает себя «наивным и недоумевающим», «как бы не понимающего того, что происходит».[36]

Добавим, что, вспоминая о последних днях своего учителя, он вновь переживает случившееся и воскрешает охватывавшие его тогда чувства. Они различны. Это — и тревожная забота о слабеющем Пафнутии: «...та же отпусти мя ити в кѣлию мою. Мнѣ же не хотящу, едва изыдох. Тогда не обрѣтох покоя всю нощь, но без сна пребывах, множицею и к кѣлии старца прихождахъ в нощи и не смѣях внити, понеже слышах его не спяща, но молящася. Ученику же его, юну сущу, ничто же от сих вѣдящу, точию сну прилежащу».[37] Это — и досада на себя, вынужденного тревожить Пафнутия по многочисленным просьбам приезжающих в монастырь высоких гостей и их посланцев с вопрошениями и дарами: «...старець же никако от принесеных взяти повелѣ, паче же оскорбися многаго ради стужения. Множае же азъ оскорбихся, молву творя старцу, пришедшим на се нудящим мя по слову посылающих» (с. 492). Диалоги с Пафнутием, воспроизведенные Иннокентием, передают не только слова старца и черточки его харак-

---

[31] В этом также наблюдается совпадение с художественным методом Пахомия: его замечания о личном знакомстве со святым не вносят в создаваемый им текст ничего личного.

[32] Этим же свойством приближения к читателю исторического лица обладают в литературе нового времени мемуары.

[33] См.: Лихачев Д. С. Человек в литературе Древней Руси // Избр. работы: В 3 т. Т. 3. С. 133 (1-е изд. — 1958 г.). Д. С. Лихачев впервые отметил литературность Записки Иннокентия.

[34] Дмитриев Л. А. Записка ли «Записка о последних днях Пафнутия Боровского» Иннокентия? // Исследования по древней и новой литературе. Л., 1987. С. 63.

[35] Лихачев Д. С. Литература эпохи исторических размышлений // ПЛДР. Вып. 5. С. 17.

[36] Там же.

[37] Рассказ о смерти Пафнутия Боровского // ПЛДР. Вып. 5. С. 480. Далее страницы указываются в тексте.

тера, но также простоту и тепло их отношений, благодаря которым Пафнутий может позволить себе не скрывать своего настроения и даже поворчать на своего ученика. Так, когда старец не смог пойти в церковь и остался с Иннокентием в келье, повелев «приговорити канон Иисусовъ, таже Пречистой, похвалный. Егда же изглаголахъ, тогда мало умлъчах, таже с тихостию въставъ, начах себѣ часы глаголати. Старець же, въставъ, сѣдѣше. Аз же въпросихъ: „Что ради въставъ сѣдиши? Еда вонъ хощеши изыти?“. Ему же рекшу: „Сего ради сижю, — ты часы глаголеши, а мнѣ лежать?!“. Мне же удивльшуся великому трезвѣнию блаженаго» (с. 486). Постоянство своего присутствия на страницах созданного им повествования осознавал сам Иннокентий и объяснил его так: «Отци и братие! Да никто же ми зазрит, понеже множицею себе именую. Увы моему окааньству! Аще ли себе умлъчю, вся имам ложна писати» (с. 500).

Подобно Иннокентию, ученик святого, позволивший проявиться своему личностному отношению, создавая житие своего учителя, не мог вовсе исключить себя из своего произведения. С этой традицией, как представляется, связано «Житие Иринарха Ростовского», в котором наблюдаются та же «включенность» повествователя в сам житийный сюжет в качестве полноправного участника, а не просто свидетеля событий, эмоциональность переживаний и вовлечение в текст произведения бытовых подробностей. В этом биографическом житии, написанном учеником святого старцем Александром вскоре после 1616 г., образ повествователя-ученика приобретает новые черты. Уже в заглавии традиционные формулы даны во множестве, семантически дополняя и повторяя друг друга: «Житие и подвизи отца нашего, *воздержателя, столпа крѣпка, страдальца, и наставника, и учителя, и затворника* <...> *старца, праведна мужа* Илинарха. Списано бысть тоя же обители ученикомъ его старцомъ Александромъ, *иже бысть с нимъ тридесять лѣтъ при животѣ его*» (л. 1). Из жития известно, что Александр (в миру Алексей) пришел к ростовскому подвижнику в 1586 г.; «поревновав» его подвигу, принял монашество и не расставался со своим учителем 30 лет до самой смерти Иринарха. Житие ростовского затворника было написано Александром по поручению его учителя: «Еже исперва писано о рожении и о житии, и из мира о отшествии в мнишеский образъ, о трудѣхъ его, и о терпѣнии, и о изгнании, и о постѣ, и о молитвѣ, и о пророчествѣ и, и о видѣнии, и о глаголании, и о благословении, и о чюдесѣхъ и — *повеле ми вся сия по преставлении своемъ написать*, а святой церкви Божии предати чтущимъ и послушающимъ на пользу души и на исправление добрыхъ дѣлъ въ славу и в честь святѣй и живоначальной и нераздѣлимей Троице — Отцу, и Сыну, и Святому духу, и пречистѣй Богородицы нынѣ, и присно, и вовеки векомъ. Аминь» (л. 32). Желая сделать героем жития одного Иринарха, а самому остаться в тени, Александр в тексте произведения последовательно говорит о себе везде в 3-м лице: впервые в литературе автор отделяет себя от повествователя, который осознается как персонаж произведения. Так, рассказывая о своем приходе к Иринарху, Александр повествует об этом, ничем не обнаруживая своего личностного участия, словно о постороннем: «О ученикѣ его Александрѣ. И прииде к нему нѣкто именемъ Алексий, и позавидѣ житию его, и многому страданию, посту и молитве, крѣпости и воздержанию, и тяжким его желѣзамъ, что онъ на себѣ ношаше, и нача ему бити челом: „Приимя мя, господине, и причтай мя ко избранному стаду и ко святыни своей, и научи мя заповѣдем Господнимъ“. Старецъ же прият его с радостию и с любовию великою, видя в нем кипѣние сердечное ко ангельскому образу, и благослови его, и призва священника и диякона, и велѣ его постричи. И наречено имя ему Александръ во ангельскомъ образѣ. И бысть у него первый ученикъ, и по постризѣнии быша с

страниц. Таким образом, приписка в конце текста, выполненная в нашей рукописи киноварью: «И сия доздѣ преиде, яже о житии и о подвизѣ преподобнаго, *такожде и о списавшем житие святаго* доздѣ сказует повѣсть, и яже о святемъ» (л. 204 об.) воспринимается как невыполненное обещание.[31]

Для темы нашего исследования больший интерес представляет такой тип повествователя-ученика, который в созданном им житии позволил проявиться личностному началу. Это давало автору возможность приблизить к читателю образ святого, делало героя жития как бы «личным знакомцем» всякого читающего. В свою очередь у читателя по отношению к житийному персонажу возникало интимное сопереживание, происходило человеческое узнавание. Святой становился не просто высоким образцом, но близким читателю человеком.[32]

В качестве первого такого повествователя-ученика следует назвать инока Иннокентия, создавшего в 1477—1478 гг. рассказ о последних днях жизни Пафнутия Боровского. Строго говоря, это «литературное чудо», как назвал его Д. С. Лихачев,[33] не вполне укладывается в рамки житийного жанра, но именно в нем впервые возникает литературный образ повествователя-ученика. Л. А. Дмитриев писал: «В сущности от первой до последней страницы перед нами не только рассказ о последних семи днях жизни Пафнутия, но и рассказ Иннокентия о самом себе».[34] Действительно, Иннокентий оказывается в «Записке» не только посредником между внешним миром и Пафнутием, но и посредником между игуменом Боровского монастыря и читателем: «...правда стала ощущаться поновому. Если прежде правда была некиим идеальным осмыслением действительности, то теперь она стала слепком с действительности, из которой ничто не могло быть исключено — в том числе и сам автор, и даже — автор по преимуществу».[35] Безусловно, Иннокентий, выстраивая свой рассказ, изображает себя «наивным и недоумевающим», «как бы не понимающего того, что происходит».[36]

Добавим, что, вспоминая о последних днях своего учителя, он вновь переживает случившееся и воскрешает охватывавшие его тогда чувства. Они различны. Это — и тревожная забота о слабеющем Пафнутии: «...та же отпусти мя ити в кѣлию мою. Мнѣ же не хотящу, едва изыдох. Тогда не обрѣтох покоя всю нощь, но без сна пребывах, множицею и к кѣлии старца прихождахъ в нощи и не смѣях внити, понеже слышах его не спяща, но молящася. Ученику же его, юну сущу, ничто же от сих вѣдящу, точию сну прилежащу».[37] Это — и досада на себя, вынужденного тревожить Пафнутия по многочисленным просьбам приезжающих в монастырь высоких гостей и их посланцев с вопрошениями и дарами: «...старець же никако от принесеных взяти повелѣ, паче же оскорбися многаго ради стужения. Множае же азъ оскорбихся, молву творя старцу, пришедшим на се нудящим мя по слову посылающих» (с. 492). Диалоги с Пафнутием, воспроизведенные Иннокентием, передают не только слова старца и черточки его харак-

---

[31] В этом также наблюдается совпадение с художественным методом Пахомия: его замечания о личном знакомстве со святым не вносят в создаваемый им текст ничего личного.

[32] Этим же свойством приближения к читателю исторического лица обладают в литературе нового времени мемуары.

[33] См.: Лихачев Д. С. Человек в литературе Древней Руси // Избр. работы: В 3 т. Т. 3. С. 133 (1-е изд. — 1958 г.). Д. С. Лихачев впервые отметил литературность Записки Иннокентия.

[34] Дмитриев Л. А. Записка ли «Записка о последних днях Пафнутия Боровского» Иннокентия? // Исследования по древней и новой литературе. Л., 1987. С. 63.

[35] Лихачев Д. С. Литература эпохи исторических размышлений // ПЛДР. Вып. 5. С. 17.

[36] Там же.

[37] Рассказ о смерти Пафнутия Боровского // ПЛДР. Вып. 5. С. 480. Далее страницы указываются в тексте.

тера, но также простоту и тепло их отношений, благодаря которым Пафнутий может позволить себе не скрывать своего настроения и даже поворчать на своего ученика. Так, когда старец не смог пойти в церковь и остался с Иннокентием в келье, повелев «приговорити канон Иисусовъ, таже Пречистой, похвалный. Егда же изглаголахъ, тогда мало умлъчах, таже с тихостию въставъ, начах себѣ часы глаголати. Старець же, въставъ, сѣдѣше. Аз же въпросихъ: „Что ради въставъ сѣдиши? Еда вонъ хощеши изыти?“. Ему же рекшу: „Сего ради сижю, — ты часы глаголеши, а мнѣ лежать?!“. Мне же удивльшуся великому трезвѣнию блаженаго» (с. 486). Постоянство своего присутствия на страницах созданного им повествования осознавал сам Иннокентий и объяснил его так: «Отци и братие! Да никто же ми зазрит, понеже множицею себе именую. Увы моему окааньству! Аще ли себе умлъчю, вся имам ложна писати» (с. 500).

Подобно Иннокентию, ученик святого, позволивший проявиться своему личностному отношению, создавая житие своего учителя, не мог вовсе исключить себя из своего произведения. С этой традицией, как представляется, связано «Житие Иринарха Ростовского», в котором наблюдаются та же «включенность» повествователя в сам житийный сюжет в качестве полноправного участника, а не просто свидетеля событий, эмоциональность переживаний и вовлечение в текст произведения бытовых подробностей. В этом биографическом житии, написанном учеником святого старцем Александром вскоре после 1616 г., образ повествователя-ученика приобретает новые черты. Уже в заглавии традиционные формулы даны во множестве, семантически дополняя и повторяя друг друга: «Житие и подвизи отца нашего, *воздержателя, столпа крѣпка, страдальца, и наставника, и учителя, и затворника* <...> *старца, праведна мужа* Илинарха. Списано бысть тоя же обители ученикомъ его старцомъ Александромъ, *иже бысть с ним тридесять лѣтъ при животѣ его*» (л. 1). Из жития известно, что Александр (в миру Алексей) пришел к ростовскому подвижнику в 1586 г.; «поревновав» его подвигу, принял монашество и не расставался со своим учителем 30 лет до самой смерти Иринарха. Житие ростовского затворника было написано Александром по поручению его учителя: «Еже исперва писано о рожении и о житии, и из мира о отшествии в мнишеский образъ, о трудѣхъ его, и о терпѣнии, и о изгнании, и о постѣ, и о молитвѣ, и о пророчествѣ и, и о видѣнии, и о глаголании, и о благословении, и о чюдесѣхъ и — *повеле ми вся сия по преставлении своемъ написать*, а святой церкви Божии предати чтущимъ и послушающимъ на пользу души и на исправление добрыхъ дѣлъ въ славу и в честь святѣй и живоначальной и нераздѣлимей Троице — Отцу, и Сыну, и Святому духу, и пречистѣй Богородицы нынѣ, и присно, и вовеки векомъ. Аминь» (л. 32). Желая сделать героем жития одного Иринарха, а самому остаться в тени, Александр в тексте произведения последовательно говорит о себе везде в 3-м лице: впервые в литературе автор отделяет себя от повествователя, который осознается как персонаж произведения. Так, рассказывая о своем приходе к Иринарху, Александр повествует об этом, ничем не обнаруживая своего личностного участия, словно о постороннем: «О ученикѣ его Александрѣ. И прииде к нему нѣкто именемъ Алексий, и позавидѣ житию его, и многому страданию, посту и молитве, крѣпости и воздержанию, и тяжким его желѣзамъ, что онъ на себѣ ношаше, и нача ему бити челом: „Приимя мя, господине, и причтай мя ко избранному стаду и ко святыни своей, и научи мя заповѣдем Господнимъ“. Старецъ же прият его с радостию и с любовию великою, видя в нем кипѣние сердечное ко ангельскому образу, и благослови его, и призва священника и диякона, и велѣ его постричи. И наречено имя ему Александръ во ангельскомъ образѣ. И бысть у него первый ученикъ, и по пострижении быша с

ним въ кѣлье со Илинархом преподобнымъ с послушанием и с великим радѣниемъ в постѣ и молитвѣ день и нощь» (л. 15 об.—16). Все дальнейшие события излагаются постоянным «самовидцем» жизни Иринарха объективно-нейтрально. Александр как персонаж упоминается не во всех эпизодах произведения, но его присутствие неизменно подразумевается. Так, рассказывая о том, как Иринарху пришлось покинуть свой «затвор», вняв гласу свыше, приказавшему идти в Москву к царю Василию Шуйскому и поведать о видении — грядущем разорении государства «от литвы», Александр сразу не сообщает, что следовал вместе с учителем: чудо исцеления Ануфрия в Переяславле по дороге в Москву изложено без упоминаний о присутствии ученика Иринарха при избавлении дьякона от болезни. Но в следующем эпизоде — встреча с царем, рассказ старца о видении и его наставления государю стоять «о вѣре Христовѣ мужеством и храбрством» (л. 26) — упоминается о факте присутствия Александра при разговоре: «И приѣхавъ к Москве со учеником своим Александром за часъ дни, и наутро прииде старецъ со учеником своим в соборъную церковь <...> и благослови царя крестомъ, и целова царя Василия Иоанновича. А царь целова его любовию и подивися великим трудом его. И извѣстя сам же (Иринарх. — *И. Л.*) изыде из церкве, царь же Василий взя старца под руку, а ученикъ его — под другую» (л. 25—26). И далее вновь повествование ведется как бы со стороны: ничем не обнаруживается участие Александра в сценах благословения царицы Марии Петровны и возвращения Иринарха в монастырь. Однако благодаря неявному присутствию в данных фрагментах повествователя переданные им диалоги, лишенные каких бы то ни было этикетных черт, становятся словно засвидетельствованными очевидцем: «И рече царь ко старцу: „Благослови царицу“. Старецъ же не ослушався, ни вопреки глагола, поиде со царемъ ко царице в полату и благослови царицу Марию Петровну. И благословя, изыде ис полаты. Царица же посла старцу два полотенца, старецъ же не хотя взяти, царь же Василий заклиная его Богом живым: „Возми Бога ради!“. Старецъ же рече царю: „Азъ приѣхалъ не для ради даровъ. Азъ приѣхалъ возвѣстити тебѣ правду“» (л. 26—26 об.). Подробности пребывания Иринарха в Москве и его возвращения в Борисоглебский монастырь выглядят такими же личными воспоминаниями, формально не облеченными в личную форму: «Царь же проводи его (Иринарха. — *И. Л.*) до дворца ис полаты и приказа болярину потчивати. И повелѣ царь дати возокъ свой и конюха <...> и старецъ <...> всево пребысть на Москвѣ 20 часовъ <...> А конюха государева и возок отпустилъ с миром к Москве» (л. 26 об.—27).

Нечасты в «Житии Иринарха Ростовского» проявления эмоций повествователя, обнаруживаются они скорее в подборе эпитетов либо в сопоставлении мотивов. Так, рассказывая о гонениях на Иринарха игумена Симеона, который был «лют, и немилостивъ, свирѣпъ, и пьянчивъ, и невоздержателенъ на добро» (л. 34 об.—35), Александр поведал, как Симеон ограбил старца, «поимав» у него весь запас: «И еще осталося 4 пуда соли, пудъ меду. И ученикъ, старец Александръ, сказал, что только осталося» (л. 35). А далее следует эпизод, являющийся не совсем точной реминисценцией 294-го Слова Синайского патерика, в котором некий старец, узнав, что ограбленный брат отдал разбойникам и не замеченную ими вещь, стал молить Бога о приходе разбойников, чтобы с радостью отдать им все, что имел:[38] «И старец воспомянув нѣкоего отца затворника благиню: пришедше лютии разбойницы поимали все имѣние и еще забыша нѣкую вещь взяти, и онъ гнаше во слѣдъ ихъ, поминая прежняго мниха житие. Такожде

[38] Это Слово Синайского патерика было очень популярным: его упоминает Симеон в новелле об Арефе-черноризце в Киево-Печерском патерике.

разбойницы пришедше, поимавше не все имѣние, и онъ имъ сказал: „Еще-де осталося". И тѣ — первии — разбойницы умилилися душею, и первому все отдаша. А второму мниху никако возврати. Тако и старецъ повелѣ и досталъ отдати. И он, немилостивый игуменъ, и то взял!» (л. 35—35 об.). Здесь остраненно-объективное по форме изложение перебивается личностной интонацией повествователя, в которой ощутимы досада и возмущение: игумен монастыря оказался хуже разбойников.

Повествование о себе в 3-м лице является в Житии именно литературным приемом, так как в качестве повествователя Александр наделен ярко выраженными индивидуальными чертами, проявляющимися в поступках. В драматической сцене разлучения старца Иринарха с учениками рассказано, как игумен Симеон, «злѣе и свирѣпѣе невѣрных», потребовал, чтобы святой, носивший на себе 20 сажен «ужища железного», покинул свой затвор и ходил в церковь, а узнав об отказе Иринарха, приказал выволочь затворника из его кельи: «...взяв 4 человѣка под пазухи и поволокли. А игумен сам-шесть понес ужище желѣзное. И волокши ему, старцу, лѣвую руку выломили и покинули старца за 3 сажени до церкви. И старецъ ту пребысть 9 часовъ и молясь Господу Богу» (л. 36—36 об.). После молитвы Иринарху было видение юноши в белых ризах, утешившего его. Ученики (кроме Александра у Иринарха к тому времени появился еще один ученик — Корнилий) не могли прийти на помощь своему наставнику, так как были разосланы по другим кельям: «И старец Александръ <...> нача молитися Богу: „Господи Исусе Христе, Сыне Божий! До чево намъ, Господи, сей скорби со учителемъ своим от сих звѣрообразных авероновъ и отъ пьяницъ дотерпѣти?". И бысть ему от честныхъ крестовъ извѣщение: „Поди ко игумену и рцы ему: «Игуменъ! Про что противу судебъ Божиихъ борешися?»". И старецъ Александръ прииде во церковь ко игумену и нача глаголати игумену: „Отпусти старца Илинарха в кѣлию свою на обѣщание со ученики его, да не злѣ испустишь душу свою, *боряся противу судебъ Божиихъ*". И *игуменъ благослови старца* и обоих учениковъ его» (л. 37—37 об.). В рассматриваемом фрагменте рассказано не только о явленном повествователю чуде — гласе от крестов (которое он утаил от Симеона), но и о том, *как* Александр передал игумену услышанное. Ученик Иринарха дополнил извещение просьбой: «Отпусти старца Илинарха в кѣлию свою <...> со ученики его» и предостережением: «да не злѣ испустишь душу свою». Миссия Александра, проявившего изрядный дипломатический такт, хотя и позволившего себе достаточно вольно истолковать глас свыше, увенчалась успехом: все трое вернулись к прежней жизни.

Александр оказывается вовлечен в чудеса Иринарха не как свидетель, но как помощник в акте чудотворения. Повествуя о Никифоре Коряевском, одержимом нечистым духом, вопившем в монастыре громким голосом, он сообщает: «И рече старецъ Илинархъ ученику своему Александру: „Что на монастырѣ молва велия?". И отвѣщавъ ученикъ: „Никифоръ с ума ссшелъ". И повелѣ старцу (Александру. — *И. Л.*) взять къ себѣ въ келию, и поиде ученик, и взя Никифора въ келию, и повелѣ старецъ Илинархъ возложити на него честный крестъ свой. *И ученикъ его старецъ Александръ сотворилъ по словеси старцову: возложилъ на него крестъ честный свой*. И пребысть одинъ час, и повелѣ старецъ Илинархъ сняти съ него честный крестъ, и повелѣ ему летчи на своемъ ужище. И онъ же всю нощь спа кротце, и наутрие воставъ. И бысть здравъ Божиею помощию и молитвою старца Илинарха» (л. 30 об.). Александр выступает как помощник Иринарха во многих других эпизодах: он идет по просьбе учителя к Михаилу Скопину-Шуйскому за крестами, присланными Иринархом в благословение воеводе, с той же целью — к князю Пожарскому, по мольбе всей братии — в

Москву к новому царю ради освобождения от тяготы кормления воинских людей. Но в этих эпизодах повествователь сообщает о себе предельно кратко, словно не желая привлекать внимание к своей персоне.

Если в литературе, посвященой событиям Смутного времени, поляки («литва»), как правило, представали как некое абстрактное воплощение абсолютного зла, то в «Житии Иринарха Ростовского» их изображение не соотнесено с эсхатологической традицией. Все поляки в тексте произведения представлены разными (как и остальные люди), а некоторые из них в изображении повествователя вызывают большую симпатию, чем погрязшие в пьянстве, злобе и зависти игумен Симеон и многие из братии. Передавая разговоры Иринарха с поляками, Александр не чурается разговорной лексики, словно призванной засвидетельствовать истинность бесед. Враги оказываются вполне способны отдать должное твердости и достоинству русского затворника. Так, после того, как Сапеге донесли, что «сей старецъ за нашего короля и за Дмитрея Бога не молитъ, а молитъ Бога за Шуйскаго!» (л. 31), он решает поговорить с Иринархом. Услышав ответ стареца: «Я в Руси рожденъ и крещенъ, и азъ за рускаго царя Бога молю», Сапега говорит: «Правда в батке велика: в коей земли жити, тому царю и прямити» (л. 31—31 об.). Сапега пожелал узнать, чем он может помочь старцам: «„Паны тебя, господине, наши ограбили?“. И отвѣщав старецъ: „Приехавъ панъ лютъ Сушинской, и пограбилъ весь монастырь, не токмо меня, грѣшнаго старьца <...> Возвратися, господине, во свою землю. Полно тебѣ в Руси воевать! Аще не изыдеши из Руси, или опять возвратишися в Русь, и не послушаеш Божия слова, то убиенъ будеши в Руси“. И панъ Сапега умилился душею <...> и присла старцу на милостыню 5 рублевъ денегъ, и не велѣ монастыря тронути ничѣмъ» (л. 31 об.—32). Повествователь выстраивает свой текст по принципу контрастной симметрии: рассказ о Сапеге, способном отдать должное Иринарху, следует за эпизодом ограбления старца игуменом Симеоном, потому сопоставление «пьянчивого и лютого» настоятеля монастыря проведено не только с разбойниками из 294-го Слова Синайского патерика, но и с «немилостивыми» врагами, причем последние обнаруживают очевидное нравственное превосходство над настоятелем святой обители.

Александр писал житие своего учителя, опираясь на существовавшую агиографическую традицию (в произведении образы, мотивы, отдельные сюжетные линии связаны с житийным каноном, наблюдается также сознательная ориентация на архаизацию стиля). Однако повествователь-ученик связан с Иринархом не только общим высоким подвигом, но и общими бедами (только Иринарх с учениками оставался в монастыре, когда туда приходили поляки), и общими злоключениями (попытки игумена разлучить Иринарха с учениками, преследования их погрязшей в пьянстве братией), и общим бытом (30 лет они прожили рядом). Именно такая неразрывность бытия и быта в житии, личностность воспоминаний и житийная топика, отличающие этот памятник житийной литературы, привели к тому, что повествователь оказался отделен от автора и был превращен в полноправный *персонаж* житийного текста.

Третий тип повествователя в русском биографическом житии был выделен на материале Колычевской редакции «Жития митрополита Филиппа», где впервые, насколько позволяет судить известный нам материал, автором был создан персонифицированный образ повествователя с эстетической целью. Рассказ от лица такого повествователя является чисто литературным приемом.[39]

[39] Интересно, что историки, как правило, всерьез вели спор о возможности создателя Колычевской редакции быть «самовидцем» событий жизни Филиппа, приводя аргументы против такой воз-

Во-первых, в тексте Жития присутствует повествователь, пытающийся поведать о жизни Филиппа от своего лица, облечь рассказ о святом в форму личных воспоминаний. Такая «литературная мистификация» в житийном памятнике представляется довольно неожиданной, но благодаря ей фигура митрополита Филиппа оказалась «приближена» к читателю. Если в других старших редакциях «Жития митрополита Филиппа» образ повествователя достаточно традиционен (в Краткой редакции и редакции Милютинской Минеи он сдержанно-объективен, в Тулуповской — этикетен), то в Колычевской ему приданы черты очевидца случившегося, каким на самом деле он не был. Так, в тексте появились предваряющие рассказ о событиях, известных уже по текстам старших редакций, замечания: «От них же *многих и аз видѣх...*», « Не от инаго *слышахъ, но самого видѣхъ*», «Повѣда *ми* нѣкий старец...» и др.

Создатель Колычевской редакции как бы пытается приблизить читателя к описываемому, делая и его «участником» сказания: «*Видите, отцы и братия...*», «И ныне *видим нашима очима*». Подобное прямое обращение к читателю/слушателю как риторический прием активно использовалось в памятниках торжественного красноречия. Но в XVII в., бесспорно, этот прием был связан с общей ориентацией на усиление лирического начала в литературном повествовании. При этом приемы, которыми в Колычевской редакции жития создавался эффект личного участия повествователя в случившемся, достаточно традиционны (ссылки на очевидцев, собственные «воспоминания»). Это лирическое (или личностное) начало позволяло не только приблизить к читателю происходившее (или вымышленное), но и «вовлечь» в него читателя.

Во-вторых, можно отметить возникновение нескольких субъектов повествования, когда с различных точек зрения рассказывается о герое. Образ повествователя как бы «дробился». В Колычевской редакции «Жития митрополита Филиппа» таким «со-повествователем» выступает один из гонителей митрополита, упоминавшийся и в других редакциях памятника, — Стефан Кобылин. Во всех редакциях жития сообщается, что он был «в приставстве» у Филиппа по приказу государя, после гибели святого и «раскаяния» в ней Ивана Грозного был «в черны ризы оболчен» и «на остров Каменный заточен». В старших редакциях «Жития митрополита Филиппа» Стефан Кобылин был лишь упомянут в тексте произведения (причем никакой сюжетной роли он не играл, в отличие от других эпизодических фигур, таких как Малюта Скуратов или Алексей Басманов). В Колычевской редакции жития пристав сделан самостоятельным персонажем произведения — очевидцем последних дней опального митрополита. Раскаявшийся мучитель ведет пространный рассказ о последних днях Филиппа, который «приводится» повествователем: «Повѣда *ми* нѣкий старец Симеон, бывши Стефанъ Кобылинъ, поточену ему бывшу на Соловках во обители преподобных отец наших Зосимы и Саватия. „Бывшу *ми*, рече, въ приставстве по царскому велению во Отроче монастырѣ у пресвященнаго Филиппа-митрополита. И *видѣх* того благочестива мужа во злострадании крѣпкое тѣрпѣние во всяких скорбѣх, иноже *от нас* приемшу многия напасти, *еже сотворихом* по повелѣнию...“» (л. 114—114 об.) Рассказ о последних днях заточения митрополита Филиппа, увиденных через призму воспоминаний Стефана Кобылина, есть не

можности (В. О. Ключевский, А. А. Зимин, Р. Г. Скрынников, В. А. Колобков справедливо отмечали отсутствие каких бы то ни было новых по сравнению с Тулуповской редакцией фактов) или в ее пользу (Г. Г. Латышева считала это доказательством первичности Колычевской редакции. См.: Л а т ы ш е в а Г. Г. Публицистический источник по истории опричнины: К вопросу о датировании // Вопросы историографии и источниковедения отечественной истории: Сб. трудов Моск. гос. пед. ин-та им. В. И. Ленина. М., 1974. С. 31, 45).

что иное, как литературный прием. Эти воспоминания ничего не добавляют к фактической стороне, изложенной в других редакциях, но благодаря личностному восприятию случившегося рассказ пристава становится своего рода краткой «запиской о последних днях» святого,[40] составленной не учеником его, а одним из мучителей.

Речи Филиппа в Колычевской редакции обращены не к нейтральным «сущим ту» (как в Тулуповской и Краткой редакциях), а «к нам», т. е. к тем, кто и творил зло. В тексте этой редакции Кобылин становится не просто гонителем митрополита, не только очевидцем описываемых событий, но и одним из собеседников — хотя и лишенных реплик — героя жития: «И за три дни до преставления своего нача глаголати к *нам*: „Скончания моего время уже приходит". *Нам* же не разумеюще о сем». В Колычевской редакции жития со-повествователем выступает враг героя. Художественная задача этого приема — усиление объективной достоверности изложения. Появление образа повествователя и создание образа со-повествователя позволяют рассказать о жизни митрополита Филиппа, приблизив героя к читателю и усилив лирическое сопереживание ему.

Таким образом, на материале рассмотренных севернорусских биографических житий выявлены три основных типа повествователя: повествователь-«собиратель», повествователь-очевидец (чаще всего — ученик), чей рассказ может быть либо этикетным, либо личностным, и вымышленный образ повествователя. Художественные принципы создания всех перечисленных типов отражают общие процессы, происходившие во всех жанрах литературы к началу XVII в.: усиление личностного восприятия, драматизация текста, появление разговорной лексики в диалогах. Вполне возможно, что при изучении других памятников русской агиографии в дальнейшем будут выявлены и другие типы повествователя, но наш материал позволил обнаружить лишь перечисленные и обозначить проблему, которая, как представляется, заслуживает внимания и способна уточнить принципы художественной организации житийного текста.

---

[40] В данном случае эта «записка» — художественный прием. В действительности, по наблюдению В. О. Ключевского, автобиографические записки часто становились документальной основой жития святого в XVII в. Как это происходило, на материале ряда севернорусских житий см.: К р у ш е л ь н и ц к а я Е. В. Автобиография и житие в древнерусской литературе... С. 7—66.

И. В. ФЕДОРОВА

Из литературной истории русского перевода Путешествия Николая Радзивилла

(Основная редакция)

XVII век в истории русской паломнической литературы занимает особое место. В нем «сошлись» и «жили» как памятники старшего времени («Хождение» игумена Даниила (нач. XII в.), «Хождение Игнатия Смолянина в Царьград» (1389 г.), «Хожение странническое и смиреннаго священнаго инока Варсонофия къ святому граду Иерусалиму» (1456 г.) и др.), так и произведения, созданные в это время, — «Хождение» Василия Гагары, «Проскинитарий» Арсения Суханова, «Хождение» Ионы Маленького. Кроме того, в XVII столетии продолжилась практика, начатая в XV в., когда корпус оригинальных паломнических «хождений» пополнился памятниками, переведенными с латинского, греческого и польского языков; в XVI в. это: «Краткое описание — Иерусалимъ каковъ бѣ, кое лицо его бѣ во время Христово» аббата Христиана Адрихома, «Хорография или топография, сирѣчь особное и извѣстное описание земли святыя» Анзельма Краковского, «Поклонение св. града Иерусалима» 1531 г., Галицкорусский «Путникъ о св. градѣ Иерусалимѣ»; к переводам XVII в. исследователи относят «Повѣсть о св. и богопроходныхъ мѣстахъ» архиепископа Назаретского Гавриила (1651 г.), «Путешествие или похождение в Святую землю и Египет князя Николая Радзивилла Сиротки», «Проскинитарий св. мѣсть» Арсения Каллуди (1686 г.).[1] Эти произведения интересны и как образцы существовавшей в русской книжности XVI—XVII вв. теории перевода, и как литературные памятники, наряду с оригинальными «хождениями» определившие развитие русской литературы путешествий XVI—XVII вв. Обратимся к литературной истории одного такого перевода — «Путешествие или похождение в Святую землю и Египет князя Николая Радзивилла Сиротки» (далее —Путешествие Николая Радзивилла).

* * *

Путешествие Николая Радзивилла переведено с польского языка в Московской Руси в 1677 г. В настоящее время известно 13 списков русского перевода памятника.

[1] Подробнее об этом см Соболевский А И Переводная литература Московской Руси XIV—XVII веков Библиографические материалы СПб , 1903 С 69, 76, 282, 333, Голубцова М А К вопросу об источниках древнерусских хождений во Святую землю «Поклоненье Св града Иерусалима» 1531 г М , 1911 С 7—9

© И В Федорова, 2004

Два списка из собрания Синодальной библиотеки № 191, 529 впервые были указаны архимандритом Саввой;[2] С. И. Пономарев в библиографических материалах, посвященных Иерусалиму и Палестине, число известных списков довел до 7 (среди них указаны и списки из Синодальной библиотеки), а именно: ГИМ, Синодальное собр., № 191 и № 529; РГБ, собр. Ундольского (ф. 310), № 1015; РНБ, ОСРК, Q.IV.46, Q.IV.65, Q.IV.91 и собр. Погодина, № 1536.[3] Указание на эти рукописи находим также в работах П. А. Гильтебрандта,[4] С. А. Белокурова,[5] А. И. Соболевского,[6] С. И. Николаева.[7] Кодикологическое описание списков из Синодального собрания ГИМ, № 191 и 529 принадлежит Т. Н. Протасьевой.[8] Список памятника из собрания Александровского Успенского девичьего монастыря, № 31/4 значится в описаниях К. Н.Тихонравова,[9] архимандрита Леонида[10] и В. В. Косаткина.[11] В книге И. А. Шляпкина[12] кроме этого списка указан еще один — из собрания Спасо-Яковлевского Ростовского монастыря, № 20, который позднее был описан А. А. Титовым.[13] Эти 9 списков вместе были сведены в монографии К. Зеемана.[14]

В свою очередь укажем еще 4 списка Путешествия Николая Радзивилла: РГБ, ф. 722, № 57 и ф. 803.I, № 5;[15] РНБ, ОСРК, Q.IV.301 и собр. Титова, № 3931.

Из 13 списков удалось ознакомиться de visu с 11. Просмотреть еще два списка (из собрания Александровского Успенского девичьего монастыря, № 31/4 и

---

[2] Саввa, архим. Указатель для обозрения Московской Патриаршей (ныне Синодальной) библиотеки. М., 1858. С. 225—226. На эту работу ссылается и П. А. Гильтебрандт, указывая рукописи Путешествия из Синодальной библиотеки, см.: Гильтебрандт П. А. О рукописном отделении Виленской Публичной библиотеки. Вильна, 1871. С. 20.

[3] Пономарев С. И. Иерусалим и Палестина в русской литературе, науке, живописи и переводах (Материалы для библиографии). СПб., 1877. С. 31.

[4] Похождение в землю Святую князя Радивила Сиротки (1582—1584) / Подготовил к печати и объяснил П. А. Гильтебрандт. СПб., 1879. С. IV.

[5] Белокуров С. А. Арсений Суханов. М., 1891. Ч. 1. С. CXLII.

[6] Соболевский А.И. Переводная литература... С. 76.

[7] Николаев С. И. Польская поэзия в русских переводах (XVII—XVIII вв.). Л., 1989. С. 58.

[8] Описание рукописей Синодального собрания (не вошедших в описание А. В. Горского и К. И. Невоструева) / Сост. Т. Н. Протасьева. М., 1973. Ч. 2. С. 56.

[9] Тихонравов К. Н. Владимирский сборник: Материалы для статистики, этнографии, истории и археологии Владимирской губернии. М., 1857. С. 107.

[10] Леонид, архим. Историческое и археологическое описание первоклассного Успенского женского монастыря в городе Александрове (Владимирская губерния) // Вестник археологии и истории. СПб., 1885. Вып. 2. С. 47—48.

[11] Косаткин В. В. Монастыри, соборы и приходские церкви Владимирской епархии, построенные до начала XIX столетия: Краткие исторические сведения с приложением описей сохраняющихся в них древних предметов. Ч. 1. Монастыри. Владимир, 1906. С. 325.

[12] Шляпкин И. А. Св. Димитрий Ростовский и его время (1651—1709 г.). СПб., 1891. С. 91, примеч. 2.

[13] Титов А. А. Книгописные собрания в провинции. III. Описание рукописей библиотеки Ростовского Спасо-Яковлевского монастыря // Библиографические записки. М., 1892. № 10. С. 69.

[14] Seemann K. D. Die altrussische Wallfahrtsliteratur: Theorie und Geschichte eines literarischen Genres. München, 1976. S. 459 (Theorie und Geschichte der Literatur und der schönen Künste: Texte und Abhandlungen. Bd 24). Немецкий ученый привел шифры 11 рукописей памятника. Однако РНБ, Pol.F.IV.150 (polnisch) ныне в собрании РНБ не значится. Согласно справке, полученной в Рукописном отделе библиотеки, эта рукопись на польском языке еще в 1922 г. была передана Польской Народной Республике. Кроме того, необходимо учитывать и то, что рукопись из собрания БАН (собр. Плюшкина, № 24; старый шифр БАН, 38.4.6) не является списком перевода XVII в. Это русский перевод Путешествия Николая Радзивилла с латинского издания, осуществленный в XVIII в. и опубликованный П. Богдановичем (Путешествие по Святым местам и в Египет князя Николая Христофора Радзивилла. СПб., 1787).

[15] Сердечно благодарю С. И. Николаева, указавшего мне шифры хранящихся в РГБ рукописей.

Спасо-Яковлевского Ростовского монастыря, № 20) не удалось, так как неизвестно их современное местонахождение.[16]

Литературная история русского перевода Путешествия Николая Радзивилла специально не изучалась, существуют лишь общие замечания по этому вопросу: М. А. Голубцова предполагала существование двух редакций памятника, однако основания их выделения, впрочем, как и характеристика, к сожалению, даны не были;[17] о двух редакциях Путешествия говорит и современный белорусский исследователь С. Л. Гаранин, также не аргументирующий свою гипотезу, но справедливо предположивший, что в основе редакций возможны разные переводы.[18] Проведенный текстологический анализ 10 списков[19] русского перевода Путешествия Николая Радзивилла позволяет сделать заключение, что существуют три редакции текста, называемые нами Основной, Паломнической и Евфимиевской. В данной статье рассматривается Основная редакция Путешествия Николая Радзивилла — хронологически наиболее ранняя и наиболее активно переписывавшаяся в XVII—нач. XVIII в.

* * *

Основную редакцию содержит большинство известных списков (7): ГИМ, Синодальное собр., № 529 (далее — *Синод. 1*), РГБ, ф. 803.I, № 5 (далее — *Ш*),[20] собр. Ундольского (ф. 310), № 1015 (далее — *У*), РНБ, ОСРК, Q.IV.49 (далее — *Д*),[21] Q.IV.65 (далее — *Г*), Q.IV.91 (далее — *Т*),[22] собр. Погодина, № 1536 (далее — *П*) .

Текст Основной редакции начинается пространным заголовком «Путешествие или Похождение в землю Святую пресвѣтлосияющаго господина, его милости господина Николая Христофа Радивила, князя на Олыцѣ и Несвѣже, графа на Шидловцѣ и Мирѣ, воеводы Виленскаго, Савелского и прочая старосты»;[23]

---

[16] Отсутствие списка Путешествия из собрания Александровского Успенского монастыря, № 31/4 в составе Государственного историко-архитектурного и художественного музея-заповедника «Александровская слобода» зафиксировано в отчете об археографической поездке Отдела рукописей ГБЛ им. В. И. Ленина (1959 г.), в котором, в частности, отмечалось: «...перечисленные там (в описании арх. Леонида. — *И. Ф.*) рукописные книги в музее отсутствуют <...> Из описанных Леонидом книг в музее хранится лишь одна — монастырская летопись в списке XVIII в. (по описанию Леонида № 18 (34))». См.: Кобрин В. Б., Маматова Е. П., Тихомиров Н. Б., Шлихтер Б. А., Щапов Л. Н. Археографические поездки Отдела рукописей Государственной библиотеки СССР им. В. И. Ленина в 1957—1958 гг. // Зап. Отдела рукописей ГБЛ. М., 1959. Вып. 21. С. 254. Информация о рукописях может быть почерпнута из описаний архим. Леонида, В. В. Косаткина, А. А. Титова.

[17] Голубцова М. А. К вопросу об источниках древнерусских хождений... С. 5.

[18] Гаранін С. Л. Шляхамі даўніх вандраванняў: Гістарычна-тэарэтычны нарыс развіцця беларускай паломніцкай літаратуры XII—XVI стст. Мінск, 1999. С. 96, примеч. 83.

[19] В сборнике РНБ, собр. Титова, №3931 читаются отрывки из Путешествия, по которым невозможно определить редакцию, поэтому при изучении истории текста памятника этот список не привлекался, подробнее о нем см.: Федорова И. В. «Путешествие в Святую землю и Египет князя николая Радзивилла» в составе энциклопедического сборника (РНБ, Титов. 3931) // Опыты по источниковедению. Древнерусская книжность. СПб., 2001. Вып. 4. С. 320—329.

[20] Условное обозначение списка обусловлено тем, что рукопись в собрание РГБ поступила в составе собрания рукописных книг и архивных материалов из библиотеки Московского народного университета им. А. Л. Шанявского, см.: Зап. Отдела рукописей ГБЛ. М., 1988. Вып. 47. С. 134.

[21] Обозначение списка мотивировано принадлежностью рукописи собранию П. Дубровского.

[22] Эти два списка, согласно владельческим записям и экслибрисам, находились в Архангельской библиотеке князя Д. М. Голицына, а затем перешли в библиотеку гр. Ф. А. Толстого. На основании этого один список условно обозначен как *Г*, другой — *Т*.

[23] Цит. по списку *Д*, л. 1.

в оглавлении имеются заголовки, выделяемые в списках графически и/или киноварью: «Перваго листа», «Втораго листа», «Третияго листа», «Четвертаго листа»; на полях рукописей проставлены глоссы, соответствующие маргиналиям польского оригинала.

Сопоставление текста Основной редакции с оригиналом показало, что польский текст переведен полностью, без пропусков; перевод пословный.[24] Ср.:[25]

Польский оригинал

Rano z klasztora wyszedłszy, przez miasto idąc blisko bramy na lewéj stronie, wstąpiliśmy do domu Joachimowego, gdzie na dole jest kilka mieszkań, a między niemi ukazują jedno Przenajświętszéj Panny i miejsce jéj narodzenia, acz niektórzy powiadają, że się tam w Jeruzalem urodziła. Na górze jest kościoł Ś. Anny, i klasztór panieński od Ś. Heleny zmurowany, już teraz mieszkanie Tureckie i kościół ich; kędy mogą Chrześcianie chodzić, bo rzadko tam swoje odprawują nabożeństwo. Potem wyszliśmy z miasta przez bramę Ś. Szczepana, tak nazwaną, iż tego błogosławionego Męczennika tamtędy na śmierć wiedziono. W pół góry jest na równéj skale, by jakie mieszkaniczko, gdzie go ukamienowano, zdawna było oratorium, teraz ani znaku widzieć. Trochę niżéj ku Ogrójcowi, gdzie Pana pojmano, ukazują miejsce w którém Najświętsza Panna stała, modląc się za Ś. Szczepana, gdy go kamienowano. Ma to miejsce odpustu lat siedm i tyleż quadragen (S. 54—55).

Основная редакция

Поутру из монастыря вышедъ, чрезъ градъ идучи, блиско вратъ на лѣвой странѣ, внидохомъ в домъ Иоакимовъ, гдѣ внизу есть несколко житей, а между ними показуютъ едино Пресвятыя Богородицы и мѣсто рожества ея, а нѣцыи повѣдаютъ, что тамо во Иерусалимѣ родися. На горѣ есть церковь святыя Анны и монастырь девичей, от святыя Елены построенъ, нынѣ уже обиталище Турское и мечеть ихъ, камо могутъ христиане ходити, понеже рѣдко турки свое молбы совершаютъ. Потомъ шли есмы из града чрезъ врата святаго Стефана, сице зовомыя, занеже сего блаженнаго мученика тѣмъ мѣстомъ на смерть ведоша. В половине горы есть на ровномъ камени аки жилище, идѣже онъ камениемъ убиенъ. Мало понеже къ огороду, гдѣ Господа яша, показуютъ мѣсто, на немъ же Пречистая Богородица стоя моляся за святаго Стефана, егда его камениемъ побиваху; имѣетъ то мѣсто прощения седмь лѣтъ (л. 41—41 об.).

Текст Основной редакции достаточно стабилен. Разночтения, выявленные при текстологическом сличении всех списков редакции, незначительны: они носят орфографический и морфологический характер, а также это ошибки внутреннего диктанта и письма, типичные ошибки чтения — гаплография и дитто-графия. Однако, несмотря на близость списков, каждый имеет индивидуальные чтения.

Внутри редакции по оформлению выделяется группа списков *Синод. 1*, *Д* и *Т*, повторяющая оформление польского издания, что хорошо видно на примере оформления титульного листа польской книги и первых листов рукописей. Кроме внешнего оформления списки *Синод. 1*, *Д* и *Т* обнаруживают и текстологическую близость между собой, близки они по времени своего происхождения (конец 70-х—нач. 80-х гг. XVII в.).[26] Однако список *Синод. 1* отличается рядом чтений, отсутствующих в других списках, но имеющихся в оригинале.

На обороте л. 56 (что соответствует главе 2 памятника) в нижнем левом углу находится запись тем же почерком, которым писан весь текст: «Но лѣта Господня 1596 упразднися сие заречение, и вниде некий благочестивый иерей. Иже добрѣ все осмотрив, повѣдаше, яко на самом верху камене śpiczastego, и зѣло

[24] В русском переводе сохранены без изменения фабула и композиция, членение текста на главы и подзаголовки. Об особенностях перевода подробнее см.: Федорова И. В. «Путешествие в Святую землю и Египет князя Николая Радзивилла» в русской литературе XVII—начала XVIII вв.: Дисс. ... канд. филол. наук. СПб., 2000. С. 20—23.

[25] Текст русского перевода цитируется по списку *Д*, примеры из польского текста приводятся по доступному изданию XIX в. с сохранением его орфографии: Mikołaja Krzysztofa Radziwiła pielgrzymka do ziemi Świętéj. Wrocław, 1847. Сопоставление его с ранними изданиями (1607 и 1683 гг.) показало идентичность текстов.

[26] Археографическое описание списков Основной редакции см. в Приложении к статье.

твердаго, совершенно поистиннѣ стопу видѣти ноги лѣвыя: ей же ни едина иная никако не сгодится». Эта маргиналия читается и в польском издании: «Ale roku pańskiego 1596 zniesiono to okazanie, i wszedł jeden bogobojny kapłan, który dobrze wszystko opatrzywszy, powiedział: że na samym wierzchu kamienia śpiczastego, a zbyt twardego, dostatecznie prawie stopę widziec nogi lewéj, do któréj się żadna inna nigdy nie przyda» (S. 67—68). Запись приурочена к рассказу о посещении Николаем Радзивиллом Елеонской горы. Здесь, читаем в тексте, св. Елена построила церковь в память о Вознесении Спасителя на небо. Эта церковь «разорена нынѣ, здѣ имѣютъ турки свою мечеть малую», куда они перенесли камень с печатью ноги Господней, оставленной по Вознесении. Это место стремится посетить каждый христианин, чему долгое время турки не препятствовали. Как следует из изложения, за два года до паломничества Николая Радзивилла турецкий воевода вынес запрет на посещение храма паломниками, «зѣло опасая свою невѣрную вѣру, и не може сего терпѣть, егда христиане кристы на стѣнахъ писали», потому моление путники совершали, стоя на пороге храма. О снятии этого запрета и оповещал текст на л. 56 об. списка *Синод. 1*. Вероятно, это чтение было в архетипе перевода, откуда перешло в протограф Основной редакции, а затем в список *Синод. 1*. В других списках это чтение отсутствует.

Еще одна особенность списка *Синод. 1*: по верхнему полю листов, начиная с главы 1 по 4, проставлены колонтитулы: «Послание первое», «Послание второе» и «Послание третее». В остальных списках колонтитулы отсутствуют. Их польский оригинал читается на верхнем поле листов польского издания «List pierwszy», «List wtóry», «List trzeci», «List czwarty». Логично предположить их наличие в архетипе перевода, откуда они перешли в протограф Основной редакции, а в более поздней рукописной традиции распространения не получили. Отмеченные особенности списка *Синод. 1* предполагают его непосредственную связь с протографом Основной редакции.

Особо близок списку *Синод. 1* список *Д*. Во-первых, списки *Синод. 1* и *Д* близки по кодикологической характеристике. Они одного формата — четвертая доля листа, и в *Синод. 1*, и в *Д* текст на листе занимает практически одинаковое место (в списке *Синод. 1* размер полей листа больше, чем в списке *Д*). Тождественна в списках и разлиновка листа — 28 строк, количество знаков в строке колеблется от 35 до 38. Содержание текста на листах списка *Д* соответствует тексту списка *Синод. 1*, совпадают они и по объему, и по словам, которыми начинается и заканчивается текст на листах.

Во-вторых, близки и почерки писцов, с той разницей, что список *Синод. 1* весь писан одной рукой и одними чернилами (меняется только перо), по определению Т. Н. Протасьевой, это «круглящийся полуустав», а список *Д* «распадается» на семь тетрадей,[27] писанных двумя писцами. Четыре тетради выполнены почерком, близким почерку *Синод. 1*, три — отличным от него: буквы по размеру приближены к первому почерку, но в их начертании округлость первого почерка заменена прямыми углами, образуемыми мачтами букв «в», «д», «а»; литеры тяготеют по форме скорее к правильному четырехугольнику, нежели к овалу, характерному для начертаний первого почерка. Первый почерк начинает и заканчивает рукопись.

Закономерна постановка вопроса: одновременно или последовательно шло переписывание текста списка *Д*? Рукой второго писца переписан незначитель-

[27] Под «тетрадями» мы понимаем те части рукописи, на которые она разделяется меной типа почерка. Сигнатура всей рукописи проставлена после того, как переписываемые части текста оказались под одним переплетом, объединившим тетради в книгу. Она выполнена рукой первого писца; согласно ей, в рукописи 23 тетради по 8 листов (в первой тетради их 7).

ный объем рукописи, бóльшая часть выполнена рукой первого писца. Каждый раз текст заканчивается на обороте листа, так что рука следующего писца начинается новым листом тетради. Сбоя в этой последовательности не обнаружено. Последний лист тетради, точнее, его оборот, завершается написанием целого слова, переносы из тетради в тетрадь не допускаются. Интересные наблюдения дают и концы строк. В двух случаях явно стремление книжника растянуть последние слова переписываемого текста во избежание пробелов: буквы растягиваются, увеличивается расстояние между ними. Очевидно, что каждый из книжников получил определенную часть текста и переписывание шло одновременно.

Подтверждает это еще один факт. В двух случаях на листах списка *Д*, переписанных первым писцом, в правом нижнем углу проставлена фолиация, которую следует признать первоначальной, рабочей. Она не соответствует основной фолиации рукописи, имеющейся в правом верхнем углу листа. Фолиация внизу листа начинается с единицы.[28] Предшествующая нумерация, таким образом, не соблюдается; для нас она важна с позиции выдвинутого предположения о том, что каждый писец имел свой объем переписываемого текста. Отсутствие сбоя в передаче текста по тетрадям наводит на мысль, что протограф списка *Д* по формату и разлиновке был близок этому списку *Д*. Учитывая, что списки *Д* и *Синод. 1* имеют одинаковое оформление и расположение текста на листе, возможно предположить, что список *Д* восходит к *Синод. 1*. Сопоставим текст этих списков.

Отмеченные выше индивидуальные чтения списка *Синод. 1* списком *Д* не повторяются, но именно с учетом их *Синод. 1* наиболее точно отражает польский текст. Возможно, переписчики *Д* не воспроизвели эти чтения, ведь они непосредственно не принадлежат тексту, а читаются на полях рукописи. Если текст списка *Д* действительно переписан с *Синод. 1*, то отсутствие этих чтений в нем только подчеркивает производный характер *Д* по отношению к *Синод. 1*. Несостоятельность этого предположения заметна при анализе текста списка *Д*. В нем есть чтения, отсутствующие в *Синод. 1*, но имеющиеся в оригинале.

Список *Д*: «Даже въ субботу, убо пред Фоминою недѣлею лѣта Господня 1583, мѣсяца априлиа 16, часа за два до свѣту, въ карбусъ сѣдши...» (л. 60). В *Синод. 1* эта фраза читается иначе: «Даже въ субботу, лѣта Господня 1583, мѣсяца априлиа 16, часа за два до свѣту, въ карбусъ сѣдши...» (л. 60). Между словами «суббота» и «лѣто» в списке оставлен пробел, в который могла быть вписана фраза. Такой же пробел был и в списке *Д*, но затем в него более тонким пером рукой, которой писана бóльшая часть рукописи, вписана фраза «пред Фоминою недѣлею». В оригинале эта фраза имеет чтение: «przed niedzielą Przewodną», т. е. «перед седмицею Провожальною» или «Фоминою». В этом чтении список *Д* точнее отражает оригинал, чем *Синод. 1*.

Имела ли место дополнительная сверка перевода с оригиналом? В списке *Д* строчные пробелы восполняются даже тогда, когда перевод точно отражает оригинал. Так, в описании крокодила читаем: «...było widzieć, gdy sobie poigrawał by delfin na morzu...», в списке *Синод. 1*: «...видѣти было, егда поигрывалъ, аки делфинъ на мори...» (л. 137 об.), после слова «делфинъ» имеется пробел, ве-

[28] Двойная фолиация просматривается на л. 48—95 (текст писан рукой первого писца), л. 48 соответствует по первоначальной фолиации л. 1, а заключительному листу тетради (95) — л. 48. Первоначальная фолиация тетрадей просматривается лишь частично, только верхняя часть буквенной цифири. Аналогично и на л. 175—183. Здесь нумерация, в отличие от первого случая, проставлена писцом посередине нижнего поля листа. Вероятно, на других листах «рабочая» фолиация также имелась, но при подготовке рукописи к переплету была срезана.

роятно, для его пояснения. Такой же пробел был в списке *Д*, куда писец вписал слово «зверь», и эта фраза приняла вид «...видѣти было, егда поигрывалъ, аки делфинъ зверь на мори» (л. 137 об.).[29] Очевидно, переводчика смутило сравнение крокодила с дельфином, и он, решив пояснить читателю его видовую принадлежность, оставляет пробел.[30] Если бы переписчик *Д* обращался к польскому тексту для устранения лакуны протографа, то он видел бы, что перевод фразы точен и не нуждается в пополнении. Книжник этого не делал, видя пробелы, он восполнял их. Каким образом это происходило? Скорее всего, происхождение пробелов восходит к архетипу перевода, где им соответствовали слова на польском языке. В таком виде, вероятно, они перешли в протограф Основной редакции. Через протограф редакции в виде пробелов вошли в текст *Синод. 1*, переписчик которого, возможно, не знал польского языка;[31] а переписчик списка *Д*, очевидно, знавший польский язык, перевел их верно. Таким образом, текст списка *Д*, так же как и *Синод. 1*, непосредственно восходит к протографу Основной редакции.

О происхождении списка *Т* можно предположить, что: 1) либо он восходит к *Синод. 1* или *Д*; 2) либо напрямую связан с протографом редакции, тем более что хронологически *Т* не намного моложе списков *Синод. 1* и *Д*.

Вероятность какой-либо взаимосвязи списка *Т* со списком *Д* стоит отклонить сразу. Ни одного индивидуального чтения *Д* список *Т* не отразил. Нет в тексте и маргиналии, читающейся в списке *Синод. 1*, не проставлены на верхнем поле листа колонтитулы, отличающие этот список. Однако в остальном список *Т* очень близок тексту *Синод. 1* (не принимая во внимание незначительные расхождения, представляющие собой результат немногочисленных лексических и морфологических замен, реже — орфографических ошибок). Ср.:

Список *Синод. 1*	Список *Д*	Список *Т*
1) ...отрѣзали оный отъ пояса...	1) ...урезали оный отъ пояса...	1) ...узрѣли оный отъ пояса...
2) ...яко исъ катарги исшелъ есмъ въ немъ (т. е. кафтане. — *И. Ф.*), обаче не все обрѣли...	2) ...яко исъ катарги исшелъ есмъ, обаче не все обрѣли... [опущено уточнение о кафтане]	2) ...яко исъ катарги исшелъ есмъ въ немъ, обаче не все обрѣли...
3) ...имѣли есмы при себѣ нѣчто, чтобъ знатно было...	3) ...имѣли есмы при себѣ нѣчто денѣгъ, чтобъ знатно было...	3) ...имѣли есмы при себѣ нѣчто, чтобъ знатно было...
4) ...яко и всѣ пуговицы поотрывали...	4) ...яко и всѣ пуговицы оборвали...	4) ...яко и всѣ пуговицы поотрывали...

[29] Ср.: «Дельфинъ есть звѣрь морский; имутъ же <...> обычай сицев, егда узрят человѣка, утопшаго в мори <...> направляютъ его до брега». Цит. по: Словарь русского языка XI—XVII вв. М., 1977. Вып. 4 (Г—Д). С. 210 («Книга, глаголемая гречески алфавит», XVII в.; рукопись БАН, Арх. Д., № 446).

[30] Такие пояснения иноземных реалий встречаются в русском переводе Путешествия Николая Радзивилла неоднократно. Ср.: «Понеже имѣли есмы вѣтръ добропогодный, увидѣли пирамиды Каировы, сирѣчь столпы, которые хотя за градомъ стоятъ...» (*Д*, л. 146). В польском тексте отсутствует толкование пирамид («сирѣчь столпы»): «Żeśmy wiatr pogodny mieli, o dwudziestéj uzreliśmy piramide Kairowe, które acz za miastem...».

[31] Подобная практика при переписывании переводного произведения писцами, не владеющими языком оригинала, имела место. Например, текст Проскинитария Арсения Суханова в редакции Евфимия Чудовского был дополнен сведениями из Проскинитария Арсения Каллуди, переведенного с греческого языка. Евфимий Чудовский, расширяя Проскинитарий Арсения Суханова текстом Проскинитария Каллуди, неесколько слов из описания Каллуди оставил без перевода, дав их греческое написание. Список Евфимиевской редакции Проскинитария Арсения Суханова РНБ, собр. Титова, № 2608 воспроизводит это дополнение, но переписчик не знал греческого языка и оставлял на месте греческих слов пустые места (л. 226 об.—227 об.), как и в случае со списком *Синод. 1* Путешествия Николая Радзивилла.

Для убедительности из списка *Д* нами извлечены примеры, не характерные для списков *Синод. 1* и *Т*. Примеры № 1 и 4 следует рассматривать как дублетную форму правильных чтений списка *Синод. 1*, № 2 — гаплография, № 3 — уточняющее добавление, внесенное по собственному усмотрению книжником. Чтения, приведенные по *Синод.1*, точно отражают оригинал и, следовательно, должны быть приняты как архетипные для перевода Путешествия Николая Радзивилла. Первое чтение, по-видимому, в списке *Т* является результатом ошибочного прочтения правильного чтения «отрѣзали оный».

В тексте списка *Т* также есть пробелы, характерные для *Синод. 1* и *Д*.

Например, в списке *Т*, как и в тексте *Д*, в оставленную лакуну после слова «дельфин» писцом внесена фраза «предъ временемъ погоды»: «...видѣти было, егда поигрывалъ, аки делфинъ *предъ временемъ погоды* на мори...» (л. 176). Не вызывает сомнений, что здесь, как и в *Д* («делфинъ — зверь»), книжник, восполняя пробел, исходил из собственного понимания текста.

Чтение оригинала «przed niedzielą Przewodną», переведенное в списке *Д* как «пред Фоминою недѣлею», в списке *Т* иное: «Даже въ субботу, убо *препроводихомъ* лѣта Господня 1583... [далее по тексту]» (л. 95 об.); так книжник перевел последнее слово фразы «Przewodną». В этом случае список *Т* передает оригинал с искажением, затемняет смысл фразы. Еще пример: «Святый отецъ листъ мой отъ Георгия Тициниуса, схоластика Виленскаго, короля полскаго въ Римѣ стряпчего, взявъ, вопрошалъ: „Аще ли уже (*здравия еще и* въ то время, въ которое наипаче разбой на мори бываетъ) постановить путь Иерусалимский совершити?“» (л. 247). В списке *Синод. 1* (по которому приведена цитата) оставлено пустое место между выделенной курсивом частью предложения и его дальнейшим чтением «въ то время, въ которое наипаче разбой на мори бываетъ». Пробелу в польском тексте соответствует слово «niepewnego», в передаче которого списки *Д* и *Т* расходятся. В списке *Д* читается «здравия еще *несовершеннаго*». В польском языке слово «niepewnego» имеет значения «ненастоящий», «слабый». Когда речь идет о здоровье человека, оно должно означать «слабое здоровье», чему не противоречит перевод в списке *Д* — «несовершенный» в значении «не совсем здоров». В списке *Т* фраза читается иначе: «здравия еще неизвѣтнаго». Одно из значений слова «неизвѣтный» — «слабый, не имеющий силы».[32] Чтения в обоих списках правильные, однако зависимости в их происхождении друг от друга нет.

Пробелы в списке *Д* восполнены частично, в ряде случаев они так и остались незаполненными, в списке *Т* эта работа проведена последовательнее. Так, в предложении «Послѣ обѣда, нанявъ судно къ Сарѣ, граду Венецыйскому, в Далматии лежащему, зѣло крѣпкому, по часѣ *въ 12*» выделенная часть фразы вписана в текст списка *Т* позднее, но передает оригинал неточно, в нем читается «po godzinie 21». В списке *Д* пробел остался без восполнения. Ошибка в чтении этого места появилась, вероятно, из-за отсутствия указания времени в архетипе перевода. Все списки редакции либо не имеют вообще указания на время отплытия корабля паломников к г. Саре, либо расходятся в его трактовке (в списках *Ш*, *Г* читается «въ 13 часу», см. ниже).

Итак, список *Т* не мог быть переписан с *Д*.

Более достоверно, что текст списка *Т* либо восходит к *Синод. 1*, либо непосредственно связан с протографом редакции. A priori можно сказать, что предпочтительнее предположение о прямой связи списка *Т* с протографом Основной редакции. Наиболее очевидно различие списков *Синод. 1* и *Т* в ситуации с вос-

[32] Словарь русского языка XI—XVII вв. М., 1986. Вып. 11 (Не—Нятый). С. 126—127.

полнением лакун, когда *Т* точно передает оригинал: восходя к *Синод. 1*, текст *Т* просто не мог бы сохранить подобные чтения: «...безъ пашы, который посланъ бысть ратовати Перьскую страну, правителствовалъ» (л. 76 об.). В *Синод. 1* на месте сочетания «Перьскую страну» оставлен пробел, а в оригинале — «na woyne Perską» (в *Д* пробел восполнен как «ратовати в Персиду»); или фраза «Поѣхалъ съ нами во Александрию. За дни немноги до отъезду моего», в *Синод. 1* слову «немноги» соответствует пробел, сравнение с польским текстом указывает на правильность чтения этой фразы в *Т* — «za dni kilka» . Итак, список *Т*, как и ранее рассмотренные списки, непосредственно восходит к протографу Основной редакции.

* * *

Таким образом, ни один из одинаково оформленных списков *Синод. 1*, *Д* и *Т* не является протографом для двух других. Следовательно, можно предполагать наличие некоторого образца, по которому выполнено оформление протографа этих рукописей. Таким образцом был оригинал перевода — польское издание Путешествия Николая Радзивилла, что подтверждает и организация текста на листе трех рассмотренных рукописей (многочисленные пробелы, нерациональное использование строки, ее частичное заполнение текстом), которая не характерна для русской рукописной книги и отражает тип западноевропейской печатной книги. Переводчик Путешествия Николая Радзивилла не был одинок в следовании культуре западной книги.[33] Им как образцам подражают не только переводчики, но и авторы русских книг. К примеру, рукопись русского перевода с польского языка Хроники Александра Гваньини (РНБ, ОСРК, F.IV.106) повторяет оформление оригинала: совпадает деление текста на книги и части; «Реестры» польского издания передаются русскими «Росписями земли», оставлены пустыми части некоторых листов, которым в оригинале соответствуют графические миниатюры. Эту рукопись исследователь памятника О. А. Дячок считает архетипом перевода.[34] Ориентировались на печатные издания при оформлении рукописных книг такие известные русские книжники, как Сергий Шелонин («Небеса» и «Диалектика» Иоанна Дамаскина, «О священстве» Иоанна Златоуста и др.[35]) и Симеон Полоцкий (см. «белые книги» «Обеда душевного» и «Вечери душевной»[36]).

В списках Основной редакции Путешествия Николая Радзивилла, датируемых 90-ми гг. и позже, ориентация в оформлении на западную печатную книгу

---

[33] «Создавая ту или иную рукопись, писцы и художники пользовались определенными образцами, ими были печатные книги XVI—XVII веков, лучшие памятники современной рукописной литературы, пергаменные и бумажные рукописи более ранних периодов русской письменности. Особая роль принадлежала здесь печатным книгам», — приходит к выводу Л. М. Костюхина, исследуя русское книжное письмо в XVII в., далее автор оговаривает еще один момент: «Рукописи списывались в России и с печатных заграничных изданий, предварительно переводившихся на русский язык. Так, в 1689 г. в московском Чудовом монастыре было переведено на русский язык и переписано „Толкование на Литургию" патриарха Германа, напечатанное по-гречески в Венеции в 1639 г.» (рукопись РНБ, собр. Соловецкого м-ря, №237/237, XVII в.): Костюхина Л. М. Книжное письмо в России XVII в. М., 1974. С. 18—19.

[34] Дячок О. А. Анализ рукописных переводов «Хроники Европейской Сарматии» А. Гваньини на русский и украинский языки // Исследования по археографии и источниковедению отечественной истории XVI—XX вв. Днепропетровск, 1990. С. 26.

[35] См.: Дмитриев Л. А., Сапожникова О. С., Чумичева О. В. Сергий (Шелонин) // Словарь книжников. Вып. 3, ч. 3. С. 347.

[36] Елеонская А. С. Работа Симеона Полоцкого над подготовкой к печати книг «Обед душевный» и «Вечеря душевная» // Симеон Полоцкий и его книгоиздательская деятельность. М., 1982. С. 189—190.

утрачивается. Так, в списке *Г* отсутствует деление текста на рубрики, сведены к минимуму пропуски строк, все они полностью, а не частично, заполнены текстом. В результате возрастает емкость страницы: на листе списка *Г* помещается больше текста, чем в списках *Д* или *Т* (на первом листе списка *Т* книжник смог разместить только 256 знаков, а в списке *Г* — до 360).

Итак, списки *Синод. 1*, *Д* и *Т* достаточно точно отражают как текст, так и оформление оригинала. Учитывая, что такую организацию текста, его оформление имеют старшие списки, логично предполагать их хронологическую близость к архетипу перевода. Кодикологический анализ списков *Синод. 1* и *Д* (представленный выше), их происхождение от протографа Основной редакции дают возможность представить не только текст, но и внешний вид не дошедшего до нас протографа Основной редакции: очевидно, что протограф этот был в четвертую долю листа и содержал около 184 л. текста, в оформлении которого переводчик точно следовал за польским оригиналом.

* * *

Оставшиеся 4 списка Основной редакции составляют две группы: *П* и *У* — первую, *Ш* и *Г* — вторую.

Списки *П* и *У* точно отразили типичные чтения старшего списка *Д*. Поэтому в дальнейшем списки *Д*, *П* и *У* будем называть группой *Д*.

Перед стихотворением, предваряющим текст Путешествия, в списке *Д* читается слово «возгласъ». Этого чтения нет в польском издании Путешествия. По-видимому, оно появилось по аналогии с читающимся возгласом перед 1-й главой памятника «Во имя твое, Господи Иисусъ Христе» (л. 6 об.). Чтение «возгласъ» отражают и тексты списков *П* и У. В списке *Д* читается: «...и взяли у него нѣсколко цекиновъ съ мешкомъ» (л. 121). Это же чтение дают списки *П* и *У*, хотя в других списках этому месту соответствует: «...и взяли у него нѣсколко цекиновъ съ тоболцемъ» (*Синод. 1*, л. 121). В тексте списка *Д* есть слова, отсутствующие в оригинале: чтение, соответствующее оригиналу, «взводы колеса поспущали» в списке *Д* (а через него в *У* и *П*) распространяется словом «у пищалей», т. е. «взводы колеса у *пищалей* поспущали». Во фразе «посемъ повелѣли сундучокъ отворити» в списке *Д* введено уточнение: «Посемъ велѣли сундучокъ мой отворити» (его же обнаруживаем в списках *П* и *У*). Чтение «тамо въ другомъ часу нощи снѣдши и съ знакомыми простяся, паки сѣлъ есмъ въ катаргу» в списке *Д*, а также в *П* и *У*, уточняется конкретным часом: «тамо *во 2-омъ часу* ночи снѣдши и съ знакомыми простяся, паки сѣлъ есмъ въ катаргу».

Достаточно трудно определить взаимоотношение списков *П* и *У* между собой. Хронологически они близки друг другу, но список *У* несколько моложе *П*. Основание предполагать протографичность *П* для *У* дает анализ повторяющихся чтений, отличных от других списков редакции, например, пропуски слов:

Правильное чтение (*Д*)	*П* и *У*
1) И *понеже* ихъ здѣ *было числомъ двадесять* человѣкъ.	1) И *понеже* ихъ здѣ *было двадесять* человѣкъ.
2) ...пришелъ его неволникъ муринъ и сказалъ, что «сынъ твой старѣйший здѣ есть».	2) ...пришелъ его неволникъ муринъ, что «сынъ твой старѣйший здѣ есть».

Вставляются в списках *П* и *У* слова, отсутствующие в оригинале. Фраза «...имѣетъ окрестъ себя стѣну зѣло крепкую исъ каменя четвероуголнаго» в тек-

сте списков *П* и *У* дополнена словом «великую» — книжником оценена величина городской стены: «...имѣетъ окрестъ себя стѣну зѣло великую и крепкую...».

Немало в списках *П* и *У* описок, порожденных ошибками прочтения: «занеже не онъ (т. е. человек. — *И. Ф.*), но *приянство*, разума не имущее, то все содѣяло» вместо «пиянства»; «имѣю де женъ бѣлыхъ двѣнадесять, а муриинскихъ осмьнадесять всякую особую *храмину*, и ключи самъ при себѣ ношу отъ нихъ» вместо «храню». В таких чтениях, а их немало, списки *П* и *У* точно следуют друг за другом. Случаи расхождения *П* и *У* между собой единичны. Во всех списках Основной редакции, вслед за оригиналом, читается фраза: «...ѣхалъ есмъ из Триполя града иулиа 30 числа 23 часа ладиею до караблей» (л. 84). Переписчик списка *У* пропустил указание часа отплытия ладьи, что привело к неправильному указанию в этом списке даты выезда паломнической процессии в Египет: «...ѣхалъ есмъ из Триполя града иулия 23 числа ладиею до караблей». Очевидно, что чтение списка *У* появилось на основе правильного чтения этой фразы, даваемого списком *П*. Об итальянских купцах, покидающих на время морового поветрия Египет, в памятнике сказано: «Чего ради торговые люди въ то время въ свою землю возвращаются». Переписчик списка *П* вместо «свою землю» (под ней следует понимать Италию) написал «Святую землю». Так как в Путешествии Николая Радзивилла повествуется о Святой земле, частотность употребления словосочетания «Святая земля» велика, и в списке *П* «своя земля» понята книжником как Святая земля. В списке *У* эта часть фразы вообще опущена и не ясно, куда же возвращаются купцы: «Чего ради торговые люди въ то время возвращаются». Учитывая эти особенности текста списков *П* и *У*, можно предположить протографичность списка *П* для *У*.

* * *

Группа списков *Ш* и *Г* также имеет общие чтения. Сопоставляя списки, обнаруживаем тенденцию к русификации перевода:

Чтения, характерные для большинства списков редакции (список *Д*)	Списки *Ш* и *Г*
1) ...от чего бы великая *шкода* и трудность быти могла.	1) ...от чего бы великой *убыток* и трудность быти могла.
2) Дождь же въ той *странѣ* не бываетъ.	2) Дождь же въ той *землѣ* не бываетъ.
3) ...когда бы великий Иоанъ пресвитеръ или попъ Янъ, Абисинский *государь* их...	3) ...когда бы великий Иоанъ пресвитеръ или попъ Янъ, *король* Обисинский...

Для установления взаимоотношений между списками обратимся к нескольким показательным примерам. В списках Основной редакции читаем: «Убо когда вода чрезъ *вытечки*, которые въ перекопахъ учинены суть, выпущаютъ». Эта фраза была точно передана в списке *Ш*, затем переписчик исправил «вытечки» на «источник». Далее в тексте слово «вытечки» повторяется дважды в описании оросительной системы Египта: «...и въ другомъ перекопѣ отверзаютъ *вытечку*, и тако о иныхъ рядомъ разумѣти достоитъ, гдѣ и по испущению воды, и затворению *вытечокъ*, абие стражу поставляютъ». В обоих случаях писец *Ш* первичное чтение заменяет словом «источник» («отверзаютъ источник», «затворению источниковъ»). Списку *Г* чтение «источник» присуще изначально. Аналогичная ситуация складывается и в отношении слова «отвращал»: «...своихъ пашенъ не *отвращалъ*, но и паче когда бы ихъ тѣмъ подобиемъ не умалялъ». В списке *Ш* поверх выделенного слова написано «возвращалъ». Как основное оно воспринимается переписчиком списка *Г* и вносится в текст в процессе напи-

сания. Работа переписчика списка *Ш*, показывающая процесс внесения синонимичных вариантов, убеждает в старшинстве его текста по отношению к *Г*. Подчеркивается это и «молодостью» списка *Г*: по филиграням бумага рукописи датируется началом XVIII в., в то время как *Ш* — 80-ми г. XVII столетия.

Итак, список *Г* восходит к списку *Ш*. О генезисе списка *Ш* можно сказать следующее. С одной стороны, он обнаруживает общие чтения со списками группы *Д*. Списки группы *Д* отразили чтение «пред Фоминою недѣлею», есть оно и в *списке Ш; в списке Ш читается толкование «дельфина» словом «зверь», имеющееся* в списке *Д*. При этом список *Ш* имеет особые чтения, не характерные для списков группы *Д* и отсутствующие в оригинале:

Список *Д*

1) ...его Венецыйский *совѣтникъ*, занеже и Антоний Венецыянинъ былъ.

2) ...путь чрезъ Чермное море высмотрилъ, и аще бы быти могло нѣкое его приобретение. Былъ тот человекъ мнѣ зѣло знакомъ...

3) Послѣ обѣда, нанявъ судно къ Сарѣ, граду Венецыйскому, в Далматии лежащему, зѣло крѣпкому *по* часу...

Список *Ш*

1) ...его Венецыйский *мурмистръ*, занеже и Антоний Венецыянинъ былъ.

2) ...путь чрезъ Чермное море высмотрилъ, и аще бы быти могло нѣкое его приобрѣтение *и корысть*. Былъ тот человекъ мнѣ зѣло знакомъ...

3) Послѣ обѣда, нанявъ судно къ Сарѣ, граду Венецыйскому, в Далматии лежащему, зѣло крѣпкому, *по 13* часу...

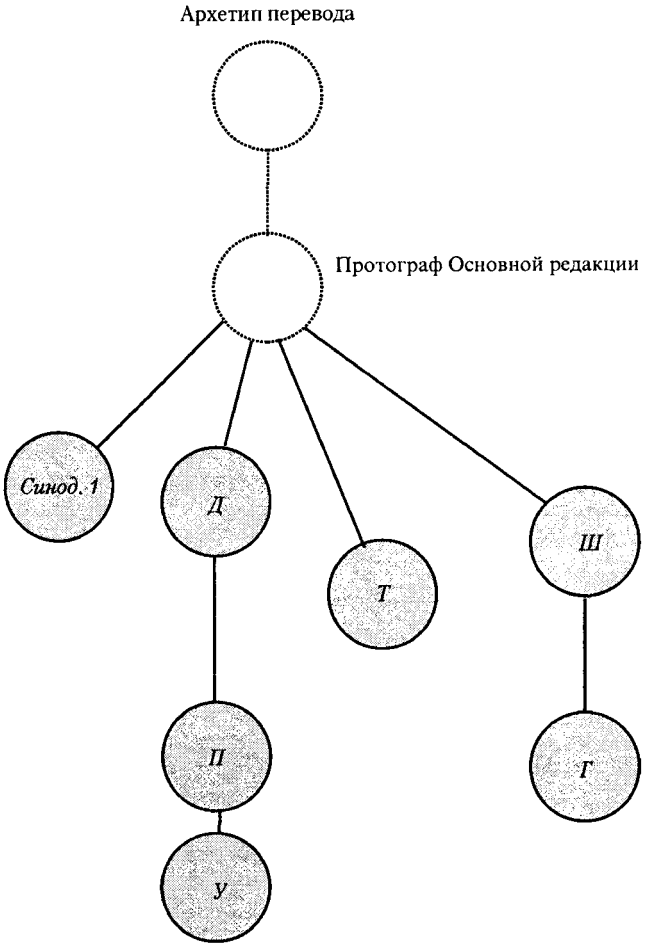
Замечательно то, что в ряде индивидуальных чтений список *Ш* более точно отражает оригинал. Наводит на мысль об этом восполнение пробелов. В списке *Д* некоторые из них так и остались невосполненными: «Седмь сыновъ [пробел] с собою, четыре из нихъ уже вполъ сѣды предъ нимъ», в польском тексте «siedm synów miewał z sobą». В списке *Ш* опущенное в *Д* слово транслитерировано: «Седмь сыновъ *мевал* с собою, четыре из нихъ уже вполъ сѣды пред нимъ».[37] Ср. в списке *Т*: «Седмь сыновъ имѣ с собою...» . Еще пример. В оригинале: «...albo na jakiéj skale *wodnéj* rozsypie». Слово «wodnej» передано в *Ш* точно («Убо когда корабль на песку или на нѣкоемъ камени *водяном* разрушается...»), тогда как в списке *Д* оставлен пробел, а в *Т* ему соответствует чтение «морский» («...нѣкий камень *морский*»). Таким образом, непосредственной связи между списками *Д*, *Т* и *Ш* нет.

Список *Ш*, так же как и *Синод. 1*, *Д* и *Т*, имеет рубрикацию и оформление текста, повторяющие оригинал, с той разницей, что оформление этой рукописи не отличается изысканностью и высокой точностью исполнения, присущими ранее рассмотренным спискам. Цветовое маркирование заголовка и рубрик отсутствует, их текст не отличается от всей рукописи, но не заметить близость композиции текста на листах списка *Ш* рассмотренным рукописям невозможно. Думается, что список *Ш* следует возвести непосредственно к протографу Основной редакции.

Итак, Основная редакция Путешествия Николая Радзивилла приближает нас к работе переводчика, открывает его «отношения» с текстом оригинала, а также представляет один из ранних этапов рукописной истории памятника, прослеживаемой с последней трети XVII до начала XVIII в.

Взаимоотношения списков Основной редакции Путешествия Николая Радзивилла иллюстрирует стемма:

[37] Этот пример еще один аргумент в пользу предположения о чтении в архетипе непереведенных польских слов.



ПРИЛОЖЕНИЕ

Археографическое описание списков Основной редакции

1. ГИМ, Синодальное собр., № 529.

Сборник втор. пол. XVII в., 4°, 298 л. Полуустав разных почерков: л. 1—184 об., 188—277 — крупный круглящийся полуустав; л. 277 об.—296 писаны рукой Евфимия Чудовского (круглящийся полуустав усложненного типа, начертания мелкие); л. 185—187 без текста. Заголовки киноварные. Филиграни: 1) Три круга, один над другим (л. 1—184) — типа Л и х а ч е в. Мельницы, № 226 (1675 г.); 2) Герб Амстердама (л. 188—277) — типа Х и в у д, № 429 (1665 г.); 3) Гербовый щит с лилией под короной — типа Х и в у д, № 1717 (с 1670 г.); Двуглавый орел — аналог не обнаружен. Переплет — картон в коже. Записи: «Videtur seculi 18» (л. 1, помета рукой Афанасия Скиады); «№ 408 Путѣшествие или похождение» (л. 296 об., XIX в., скоропись).

Содержание:[1]

[1] *Содержание сборника впервые было расписано* С. А. *Белокуровым, см.:* Б е л о к у р о в С. А. Арсений Суханов. Ч. 1. С. CXLII.

Л. 1—184 об. Путешествие Николая Радзивилла;

Л. 188—277. Проскинитарий Арсения Суханова 1-я и 2-я части;

Л. 277 об.—296. Проскинитарий Арсения Каллуди (заглавие отсутствует, нач.: «Великий и чудный град Иерусалим есть первый град...»; кон.: «...да дастъ тебѣ убо здѣ многолѣтныя вѣкы, и въ будуще вѣцѣ блаженную присносущность. Аминь»;

Л. 297 об. Указатель по святым местам Палестины, писанный рукой Евфимия Чудовского.

Описание: Описание рукописей Синодального собрания (не вошедших в описание А. В. Горского и К. И. Невоструева) / Сост. Т. Н. Протасьева. М., 1973. Ч. 2. С. 56.

2. РНБ, ОСРК, Q.IV.49.

Рукопись втор. пол. XVII в., 4°, 183 л. Полуустав двух почерков (л. 1—39 об., 48—95 об., 112—159 об., 175—183 об. — первый почерк; л. 40—47 об., 96—111 об., 160—174 об. — второй почерк). Заголовок и заставка (л. 5 об.) — черные чернила, прорисованные золотом; инициалы киноварные, на л. 1 орнаментированный инициал, выполненный чернилами и золотом. Филиграни: Голова шута — а) типа Дианова. Шут, № 484 (1662—1663 г.); б) типа Дианова. Шут. № 495 (1675 г.); в) типа Дианова. Шут, № 330 (1673 г.); герб «7 провинций» — аналог не обнаружен. Переплет — картон в коже, басмы и средник выполнены золотом. На л. 1 и 183 об. владельческая запись: «Ex museo Petri Dubrowsky»; на том же л. 183 об., чуть ниже записи Дубровского, запись рукой И. Ф. Бычкова: «Въ этой рукописи сто восемьдесятъ три (183) листа». Содержит только Путешествие Николая Радзивилла.

3. РГБ, ф. 803.I, № 5.

Рукопись втор. пол. XVII в., 4°, 470 л. Скоропись нескольких почерков. Филиграни: 1) Голова шута — а) типа Гераклитов, № 1358 (1665 г.); б) типа Гераклитов, № 1374 (1678 г.); 2) «Agneau pascal» — типа Клепиков, I, № 335 (1676 г.), но с контрамарками PL; в) схож Дианова, Костюхина, I, № 155 (1674 г.). Переплет — кожа. По низу листов владельческая запись: «Сия книга Ярославского магистрата подкацеляриста Михаила Бухарина, куплена в 1753 году в феврале месяце. И записал (?) Пожитнов бывшаго господина президента Ильи Ивановича Карсакова, который умре в [1] 752 году в апреле месяце, дано 35 копеек» (л. 1—25). На л. 1, 470 об. оттиски экслибриса библиотеки университета им. А. Л. Шанявского. Л. 1, нижний правый угол — оттиск владельческого экслибриса; оттиск угас, просматривается только часть записи «Библиотека Е. К.»

Описание: Собрание рукописных книг и архивные материалы из библиотеки Московского городского народного университета им. А. Л. Шанявского (ф. 803. I—II) // Зап. Отдела рукописей ГБЛ им. В. И. Ленина. М., 1988. Вып. 47. С. 134.

4. РНБ, ОСРК, Q.IV.91.

Рукопись посл. четв. XVII в., 4°, 325 л. Полуустав. Заголовки киноварные. Филиграни: Герб Амстердама с литерами IM — типа Дианова, Костюхина, I, № 129 (1678—1680 гг.). Переплет — доски в тесненой коже, с двумя металлическими застежками, одна из которых утрачена. Л. 1—4 владельческая запись-скрепа: «Князя Дмитрия Михаиловича Голицына». На обороте верхней крышки переплета экслибрис Ф. А. Толстого: «Изъ библиотеки графа Ф. А. Толстова. Отдѣлъ II, № 247». На нижней крышке переплета запись Хр. Ло-

парева о количестве листов: «Листов 325 в рукописи, 31 января 1905 г.». Содержит только Путешествие Николая Радзивилла.

Описание: Калайдович К., Строев П. Описание рукописей графа Ф. А. Толстого. М., 1825. С. 405.

5. РНБ, собр. Погодина, № 1536.

Рукопись кон. XVII—нач. XVIII в., 1°, 251 л. Скоропись. Заголовки и инициалы киноварные. Филиграни: 1) Герб Амстердама — типа Дианова, Костюхина, I, № 149 (1686—1693 гг.); 2) Герб «7 провинций» — типа Дианова, Костюхина, I, № 883 (до 1696 г.); 3) Рожок — аналог не обнаружен. Переплет — картон, оклеенный мраморной бумагой, корешок и уголки из красной кожи. Л. 51—58, 88, 89, 104 края оборваны, текст поврежден. Неудовлетворительная сохранность текста и на л. 1, 251, подклеены по краям более поздней бумагой. Л. 17—19 скорописью запись: «Книга господина капятана Федора Петровича Ржевскаго, отдана служятѣлю ево Василью Дащесканову, от Торопова получена».[2] На л. 21 об. между строк читательская запись скорописью, дублирующая текст листа: «Видѣхомъ дивно великия разрушения Гортыни града»; аналогичный случай на л. 132, запись той же рукой между строками 4—6: «Часовню и того дня тотъ Марианъ, который напротивъ Виницыйскаго сенатора». Содержит только Путешествие Николая Радзивилла.

6. РНБ, ОСРК, Q.IV.65.

Рукопись нач. XVIII в., 4°, 245 л. Скоропись. Заголовки и инициалы киноварные. Филигрань: Голова шута — типа Дианова, Костюхина, I, № 501 (1698 г.). Переплет — картон в коже (две застежки утрачены), по обрезу красным спрыском. На обороте верхней крышки переплета два экслибриса: 1) «Ex Bibliotheca Arcangelina». На обороте переплетного листа запись рукой Д. М. Голицына: «Князя Дмитрея Галицына»; 2) «Изъ библіотеки графа Ф. А. Толстова. Отдѣлъ II, № 117». Содержит только Путешествие Николая Радзивилла.

Описание: Калайдович К., Строев П. Описание рукописей графа Ф. А. Толстого. М., 1825. С. 285—286.

7. РГБ, собр. Ундольского (ф. 310), № 1015.

Рукопись нач. XVIII в., 1°, 185 л. Без начального листа. Скоропись. Тонкие киноварные инициалы с орнаментальными отростками. В начале абзацев оставлены места для киноварных букв. Филиграни: 1) Рожок в гербовом щите — типа Дианова, Костюхина, I, № 1161 (ок. 1699 г.); 2) Человеческая фигура — типа Дианова, Костюхина, I, № 1257 (1682 г.); 3) Лилия в щите — аналог не обнаружен. Переплет — доски в коже с двумя металлическими застежками. На обороте нижней крышки переплета запись Ундольского о приобретении рукописи: «11 дек. 1855 г. 1 р. сер. у Сухарева, у Петра Васильеви[ча]». На л. 1—52, 68 об.—71 об., 185 об. поля рукописи исписаны нравоучениями и выписками из гороскопа скорописью XIX в. типа «Не пей вина, да не сотворитъ ти серца осквернена» (л. 15), «Пребывай въ покорении и въ молчании» (л. 20). Содержит только Путешествие Николая Радзивилла.

Описание: Отдел рукописей ГБ им. В. И. Ленина. Опись фонда № 310. Собрание В. М. Ундольского. М., 1975. Т. 2. С. 271 (машинопись).

---

[2] Отождествить указанных в списке владельцев рукописи с конкретными историческими лицами не удалось.

М. А. ФЕДОТОВА

О переписке Димитрия Ростовского

(письма, адресованные митрополиту Димитрию Ростовскому)

Предметом исследований эпистолярного наследия святого Димитрия, митрополита ростовского и ярославского (1651—1709), проведенных в последние годы, в основном были письма и послания, написанные самим Димитрием Ростовским разным адресатам [1] Несмотря на то что эпистолярное наследие Димитрия Ростовского не дошло до нас полностью, многие его письма, наравне с другими сочинениями митрополита, были широко известны, переписывались, а впоследствии издавались. Письма же, адресованные митрополиту, почти не сохранились и никогда не были предметом специального изучения. Тем не менее без хотя бы краткого описания дошедших до нас писем и посланий, адресованных ростовскому митрополиту, изучение его эпистолярия будет оставаться неполным и «фрагментарным». В данной статье мы предлагаем обзор известных нам писем и посланий, полученных Димитрием Ростовским

Как известно, до нас дошло 40 писем святого Димитрия справщику Печатного Двора, монаху Чудова монастыря Феологу.[2] Из писем же Феолога нам известен лишь один его ответ (точнее, вырезка из письма) на два послания Димитрия Ростовского. Оба письма ростовского митрополита, на которые отвечает Феолог, в рукописи не датированы, но, судя по содержанию, первое может относиться ко 2-й половине—концу 1704 г ,[3] а второе датируется 1704 г ,[4] оба письма присланы из Ростова.

---

[1] См о переписке Димитрия Ростовского Шляпкин И А Св Димитрий Ростовский и его время (1651—1709) СПб , 1891, Янковска 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, Федотова М А , Крушинг А А Святой Димитрий Ростовский и его переписка с монахом Феологом Чудовским, справщиком Печатного Двора // Филевские чтения Вып 9 Святой Димитрии, митрополит Ростовский Исследования и материалы / Под ред Л А Янковской М , 1994 С 108—136, 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, 4) Эпистолярное наследие Димитрия Ростовского (вопросы источниковедения и текстологии) // ТОДРЛ СПб , 2003 Т 54 С 535—564, 5) Письма и послания Димитрия Ростовского (новые материалы) // Natalis Сб статей в честь Н С Демковой (в печати)

[2] См подробнее Федотова М А , Крушинг А А Святой Димитрий Ростовский и его переписка С 110—111

[3] РГБ, собр Румянцева, № 407, л 3 об (№ 14), Ярославские епархиальные ведомости 1874 № 32 Ч неофиц С 253 (№ 3), Федотова М А , Крушинг А А Святой Димитрий Ростовский и его переписка С 129

[4] РГБ, собр Румянцева, № 407, л 4 (№ 15), Ярославские епархиальные ведомости 1874 № 33 Ч неофиц С 259 (№ 4), Федотова М А , Крушинг А А Святой Димитрий Ростовский и его переписка С 129

© М А Федотова, 2004

Вырезка из подлинного письма Феолога сохранилась в рукописи РГАДА, ф. 381 (рукописные книги Московской Синодальной типографии), № 420. Рукопись представляет собой конволют, составленный в Ростове в последние годы жизни Димитрия Ростовского (после 28 сентября 1706 г., до 28 октября 1709 г.).

В своих двух посланиях, на которые Феолог пишет ответ, Димитрий обращается к адресату с двумя конкретными просьбами. В первом письме он, в частности, пишет: «Пожалуй, потрудися мало моего ради прошенія: пріищи въ Великой Миней Четій месяца іануаріа въ 5-й день, подъ главою: Память святаго пророка Михея, не того Михея, иже августа 14,[5] но иже іануаріа 5-го дня,[6] и каковые ему тамо суть стихи или синаксаръ».[7] В следующем письме Димитрий напоминает Феологу: «А я, грешный, вопросилъ отца Феолога — не отвеща, гдѣ святый Михей скрылся, залегъ. А мы еще ево ищемъ, отца Феолога вопрошаемъ: „Не виделъ ли его гдѣ и не слыхалъ ли о немъ что?“. Аще что о немъ обретоста, молю прислать къ намъ».[8] В этом же письме у ростовского митрополита имеется и другая просьба: «Прошу пречесности твоей: изволь маленко потрудитися въ вещи сицевой. Въ Великой Минеи Четей, месяца марта въ 12-й день, память святаго Григорія Двоеслова, папы Римскаго. Въ той же день положенъ въ книгу Беседы его съ Петромъ діакономъ. Въ той книгѣ, въ части первой, въ главе четвертой пишется о житіи некоего аввы, или игумена, то же имя по-латине изображено въ Мученикословіи Римстем, августа въ 11 день пишется.[9] Какъ тое имя на нашомъ словесномъ языкѣ написано: Екватій, или Неквиксій, или Екваций?».[10] Видимо, работа над последней 4-й книгой Четьих Миней (июнь—август), когда Димитрий работал над житием пророка Михея, побудила его в очередной раз обратиться к Феологу с просьбой и вопросами. Димитрий наклеил ответ Феолога на л. 24 вышеназванной рукописи к указателю к латинским житиям Лаврентия Сурия, к 11 августа, дню памяти святого Екития (Эквиция). А приложение к письму, тоже автограф Феолога, Димитрий Ростовский подклеил к той же рукописи (к месяцеслову на месяцы июнь—август, представляющему автограф Димитрия Ростовского) к л. 442/442а (463 — по другой пагинации), к 14 августа, к дню памяти пророка Михея. Некоторые слова в ответе Феолога, который вместе с Карионом Истоминым и Федором Поликарповым поддерживал идею Димитрия Ростовского поместить житие Екития в 4-й «Книге Житий Святых», митрополит Димитрий подчеркнул киноварью.[11]

---

[5] Михей — пророк (ок. 749—679 гг. до Р. Х.), 6-й из 12 меньших пророков, из колена Иудина, пророчествовал во дни царей иудейских Иоафама, Ахаза и Езекии в продолжение почти 50 лет. Память 14 августа.

[6] Михей — пророк израильский, сын Иемблаана, жил во времена Ахава и Иосафата, пророчествовал изустно, был современником пророка Илии и предсказал гибель царю Ахаву в войне с Сирией, за что был посажен в темницу. Мученически скончался около 896 г. до Р. Х. Память 5 января.

[7] РГБ, собр. Румянцева, № 407, л. 3 об.

[8] Там же, л. 4.

[9] В библиотеке Димитрия Ростовского имелся экземпляр «Диалогов» Григория Двоеслова: в описи Филарета № 202 «Святый Григорий Беседовник». Сейчас рукопись хранится в ГИМ, Синодальное собр., № 920. См.: Описание рукописей Синодального собрания (не вошедших в описание А. В. Горского и К. И. Невоструева) / Сост. Т. Н. Протасьева. М., 1970. Ч. 2. С. 39. № 881.

[10] РГБ, собр. Румянцева, № 407, л. 4. Димитрий Ростовский спрашивал о некоем игумене Екитии, наделенном даром целительства и о котором рассказано в 4-й главе «Диалогов о житии и чудесах италийских отцов и о вечной жизни души» Григория Двоеслова (или Римском патерике). В Успенском списке Великих Четьих Миней под 11 марта, а не под 12 марта, действительно помещены «Диалоги» Григория Великого, где в книге 1 рассказывается о некоем муже «святынею сіая въ странахъ Валерианех, именем Екутій», или Екунтий. См.: Великие Минеи Четьи митрополита Макария. Успенский список. 1—11 марта / Издатели Э. Вайер, А. И. Шкурко, С. О. Шмидт. Фрайбург, 1997. С. 215—222.

[11] При издании письма в Приложении они выделены курсивом.

От «украинского» периода жизни и деятельности (до 1701 г.) святого Димитрия также осталось несколько писем, адресованных Димитрию Ростовскому. Прежде всего нужно указать на письма Мелетия Дзика,[12] игумена Киевского Михайловского Златоверхого монастыря, Димитрию Ростовскому и монахам Слуцкого монастыря, написанные 5 февраля и переданные 20 февраля 1678 г. Как известно, с июля 1677 г. по январь 1679 г. Димитрий находился за пределами Украины: сначала он проповедовал в Виленском Свято-Духовом монастыре, затем поселился в Слуцке, где являлся проповедником Преображенского братского монастыря.[13] Упоминания об этих письмах есть в «Диариуше», или «Дневных записках святаго Димитрия митрополита ростовскаго»; под 20 февраля имеется запись: «Отецъ Хрїстиничь прїехалъ съ отвѣтомъ от отца Дзика из Кіева с писмами къ Слуцкому братству и ко мнѣ».[14] Сохранилось только письмо слуцким монахам, в котором игумен Мелетий Дзик дает свое согласие на пребывание в течение еще некоторого времени «отцу и брату нашему честному отцу Димитрїю для посѣянїя слова Божїя».[15] Письмо Мелетия Дзика было написано на польском языке («къ монахамъ Слуцкаго братства отъ отца Дзика слѣдующаго содержанія было собственное его на польскомъ языкѣ писмо»), но в подлинном виде оно сохранилось только в одном списке «Диариуша», наиболее близком, по мнению исследователей, к подлиннику и хранящемуся в РНБ, ОСРК, Q.IV.186.[16] На польском языке письмо никогда не издавалось, в других рукописях и изданиях письмо переведено на древнерусский язык. В Приложении письмо Мелетия Дзика монахам Слуцкого монастыря издается на польском языке по рукописи РНБ, ОСРК, Q.IV.186 и перевод его по изданию в Древней Российской Вивлиофике.[17]

К этому времени принадлежит и письмо Климента Тризны, старшего Виленского, т. е. игумена греко-российской веры Виленского Свято-Духова монастыря, Димитрию Ростовскому, написанное в августе 1678 г. и в котором он просит Димитрия походатайствовать «о посвященїи отца Бая во иеромонахи», так как Димитрий, по мнению Климента Тризны, «совершенное съ митрополитомъ» греческим свел знакомство. Так же как и письмо Мелетия Дзика, оно сохранилось на польском языке лишь в рукописи РНБ, ОСРК, Q.IV.186, в остальных списках — в переводе (см. Приложение).

Важной частью эпистолярия этого периода является переписка с патриархами Иоакимом и Адрианом, связанная с работой Димитрия Ростовского над «Книгами Житий Святых». Так как патриарх Иоаким не состоял в личной переписке с Димитрием Ростовским, мы не будем касаться писем патриарха Иоакима по поводу издания Четьих Миней святого Димитрия. Сделаем здесь только одно исключение. Интересным является письмо патриарха Иоакима 1689 г. (бо-

---

[12] Отметим, что 9 июля 1668 г., в 18-летнем возрасте, Димитрий принял монашество в Киевском Кирилловском монастыре от игумена Мелетия Дзика.

[13] См.: Федотова М. А. Димитрий // Словарь книжников. Вып. 3, ч. 1. С. 259.

[14] Цит. по рукописи: РНБ, собр. Тиханова, № 510, л. 4 об.

[15] Там же, л. 5 об.

[16] РНБ, Q.IV.186. 4°. 23 л. 3-я четв. XVIII в. (Филиграни: л. 1—15 об. — герб Ярославля с литерами ЯМСЯ, особый тип 1774 г.; л. 31—46 — Pro Patria с литерами АГ типа Клепикова, II, № 20. «Діаріуш. Грѣшнаго Іеромонаха Димитрія постриженца Кирилловскаго Кіевского». См. подробнее: Федотова М. А. Эпистолярное наследие Димитрия Ростовского... С. 535—564.

[17] Все известные нам списки «Диариуша», кроме списка РНБ, Q.IV.186, выполнены с издания Древней Российской Вивлиофики, поэтому в статье приводится перевод писем по этому изданию, см.: Древняя Российская Вивлиофика, или Собрание древностей российскихъ, до россійскоя исторіи, географіи и генеалогіи касающихся, издаваемая помесячно Николаем Новиковымъ. СПб., 1774. Ч. 6, месяцъ декемврій. С. 315—376.

лее точная дата письма неизвестна), направленное Варлааму Ясинскому.[18] Не адресованное лично Димитрию Ростовскому письмо грекофила патриарха Иоакима касалось непосредственно трудов святого Димитрия и привело впоследствии к изменениям в первой книге Четьих Миней, которые были сделаны самим Димитрием. Упреки патриарха Иоакима, высказанные в письме по поводу Четьих Миней Димитрия Ростовского, касались двух «еретических» пунктов: «Пресвятая Богородица зачата и рождена без первородного греха», что в «наших» книгах «не обретается»; святого Иеронима, названного у Димитрия Ростовского «учителем православным», «церковь святая в каталозе святых не числит и учений не приемлет». Но главное недовольство патриарха состояло в том, что Варлаам Ясинский позволил себе печатать в типографии Киево-Печерской лавры книги без цензуры патриарха.[19] Это письмо патриарха Иоакима, как справедливо отметил А. А. Круминг, — один из документов «латинофобской полемики»,[20] существовавшей в России практически на протяжении всего XVII в.

Из ответных писем патриарха Адриана Димитрию Ростовскому сохранилось 4 письма. Первое письмо находится в составе «Диариуша» под 1 ноября 1690 г., хотя написано 3 октября 1690 г.: «Ноября 1 дня преосвященный митрополитъ Кіевскїй подал мнѣ от святѣйшаго патриарха благословляющую писати житїя святых таковую грамоту». В Приложении оно приводится по списку РНБ, Q.IV.186. Два следующих письма (1695 и 1696 гг.) написаны Димитрию Ростовскому в бытность его архимандритом Глуховского Петропавловского монастыря: первое с благодарностью за составление Четьих Миней, второе приложено при передаче Адрианом Димитрию «Православного исповедания». Письмо 1695 г. не датировано в рукописи, но известно, что одновременно с письмом Димитрию Ростовскому патриархом Адрианом были написаны письма (с указанием даты — 29 мая 1695 г.) митрополиту киевскому Варлааму Ясинскому, архимандриту Киево-Печерской лавры Мелетию Вуяхевичу и гетману Мазепе с благодарностью за издание Четьих Миней Димитрия Ростовского. Последнее письмо патриарха Димитрию датируется 1 февраля 1698 г., в нем Адриан вновь, как и в предыдущих письмах, благодарит Димитрия за присланные Четьи Минеи: «Писаніе намъ твое пріяхомъ и в чинодостоинствѣ твоемъ семъ ко благодушію всѣхъ благославляемъ». Все три письма (1695, 1696 и 1698 гг.) сохранились в составе рукописи ГИМ, Чудовское собр., № 300, л. 368 об.—369; 388; 167—167 об.[21] Рукопись ГИМ, Чудовское собр., № 300 принадлежит к сохранившимся рукописям-автографам Кариона Истомина, который был личным секретарем патриарха Адриана, благодаря чему нам и известны списки писем патриарха Адриана святому Димитрию Ростовскому.

---

[18] Переписка Димитрия Ростовского с патриархом Иоакимом велась через посредство Варлаама Ясинского, архимандрита Киево-Печерской лавры.

[19] См. об этом подробнее: К р у м и н г А. А. Четьи Минеи святого Димитрия Ростовского: очерк истории издания // Филевские чтения. Вып. 9. Святой Димитрий, митрополит Ростовский: Исследования и материалы / Под ред. Л. А. Янковской. М., 1994. С. 15—18. Письмо патриарха Иоакима издано: Архив Юго-Западной России, издаваемый временною комиссиею для разбора древних актов, высочайше учрежденною при Киевском, Подольском и Волынском генерал-губернаторе. Киев, 1873. Ч. 1. Т. 5 (1620—1694). С. 280—284.

[20] К р у м и н г А. А. Четьи Минеи святого Димитрия Ростовского... С. 16.

[21] См.: Б р а и л о в с к и й С. Н. Один из пестрых XVII столетия. СПб., 1902. С.156, 160, 129. Письмо от 29 мая 1695 г. также издано: Архив Юго-Западной России... Ч. 1. Т. 5 (1620—1694). С. 433—436. Это письмо сохранилось и в рукописи РГАДА, ф. 381, № 421, л. 1—2, представляющей собой список с грамоты с автографом Димитрия Ростовского. По данной рукописи оно издается в Приложении.

Последнее письмо этого периода принадлежит гетману Мазепе по поводу слободки Юриновки. При архимандрите Михаиле Лежайском слободка Юриновка была отдана Лазарем Барановичем во владение Новгород-Северскому монастырю, так как Лазарь Баранович хотел перенести митрополичью кафедру из Чернигова в Новгород-Северский монастырь. Но Иоанн Максимович, с согласия гетмана Мазепы, возвратил ее Черниговской кафедре, о чем гетман Мазепа и сообщает в письме Димитрию Ростовскому. Письмо не сохранилось в рукописной традиции, известно только по изданию.[22]

Из переписки со Стефаном Яворским, местоблюстителем Патриаршего престола, сохранилось кроме 4 писем Димитрия Ростовского (от 4 декабря 1707 г., 11 декабря 1707 г., 24 февраля 1708 г., одно письмо не датировано, вероятно, после 8 января 1708 г.)[23] письмо Стефана Яворского, написанное 19 декабря 1707 г. в Москве. В нем он благодарит святителя Димитрия за создание «Келейного летописа» («Вещь, воистинну глаголю, всякія похвалы достойная, пользы въ нравоученіяхъ преисполненна и вѣдѣнія не только нашей братіи, но и всякому благопотребна») и просит не прекращать работу над ним («...и въ дѣлѣ зачатомъ не ослабѣвай»). Письмо Стефана Яворского резко выделяется среди писем, адресованных Димитрию Ростовскому. Оно является образцом эпистолярной культуры восточнославянского барокко, подчиненным риторической традиции, изобилует устойчивыми эпистолярными мотивами, изысканными сравнениями, аллегориями, метафорами: «...Вы совершили и совершаете дело, которое не может уничтожить ни гнев Зевса, ни огонь, ни ржавчина, снедающая железо», «О блаженное уединение! О единственное блаженство! Нельзя ни вкушать манну, ни одерживать победу над Амалфеей, ни услаждать Меру иначе, чем в пустыне. О пустыня, матерь здравия! Тебя всеми силами жаждет душа моя, без тебя я слабею, умираю и едва погибаю», «Пагубнейшая суета душевная. Поверь мне: кто хорошо спрятался, тот хорошо прожил. Живу для себя. Судну безопаснее плыть при небольшом течении; и большим парусам грозит большая опасность, чем малым» и т. д.

Письмо в рукописной традиции не сохранилось, известно лишь по изданию в «Трудах Киевской духовной академии», по которому приводится в Приложении.[24]

Димитрий Ростовский находился и в переписке с митрополитом новгородским Иовом. Из этой переписки хорошо известны, неоднократно публиковались и комментировались письма святого Димитрия Иову от 10 декабря 1706 г. и от 4 декабря 1708 г. Оба письма ростовского митрополита сохранились в автографах: первое — РНБ, собр. Титова, № 1301; второе — РГБ, ф. 138 (Костромское собр.), № 317. Еще одно письмо, написанное Димитрием Ростовским в октябре 1704 г. и указанное в свое время И. А. Шляпкиным, теперь обнаружено нами в СПбИИ РАН, колл. 13 (собр. Императорского русского Археологического общества), оп. 1, № 69, л. 59—59 об. в составе «Книги Ростовского Архиерейского дома» (или «Ростовской дикастерии)».[25] Из писем Иова митрополиту ростовскому известно его благодарственное послание за присланное 4-го тома «Книги Житий Святых» Димитрия Ростовского, написанное в конце 1705—начале

---

[22] Историко-статистическое описание Черниговской епархии. Чернигов, 1873. Кн. 3: Мужские монастыри. С. 68—70. По этому изданию публикуется в Приложении.

[23] Письма сохранились в рукописи ГИМ, Синодальное собр., № 81. См. подробнее: Федотова М. А. Эпистолярное наследие Димитрия Ростовского... С. 542.

[24] Труды Киевской Духовной Академии. 1866. № 4 (апрель). С. 544—547. Цитаты в тексте статьи также даются по этому изданию.

[25] См. подробнее: Федотова М. А. Письма и послания Димитрия Ростовского (новые материалы).

1706 г. Мало известный как писатель Иов показывал свои таланты в эпистолярном жанре: ему принадлежат многообразные послания к различным адресатам. Вот как витиевато он обращается к Димитрию: «Многолѣтною честностію мудрости преизобилующему и непорочнымъ православіемъ сіяющему, великому господину и словеснѣйшему владыцѣ, моему возлюбленнѣйшему брату и благодѣтелю...», «Нетлѣннаго злата и сребра, и предрагихъ маргаритовъ честнѣйшее сокровище, душепитателную и животворивую явленно Минію, честную и святую книгу житій святыхъ, месяцевъ же іуніа, іуліа и августа все - честнѣйшій во іерарсѣхъ, тщаніемъ твоимъ усерднымъ и трудолюбнымъ снисканіемъ, и богоблагословеннымъ потомъ совершенную, получися ми воспріяти любезно...». Письмо Иова сохранилось в рукописи РНБ, Софийское собр., № 1427, л. 290.[26]

Еще на два послания среди писем, полученных Димитрием Ростовским, следует обратить внимание: это письмо учеников Ростовской школы Леонтия Благовещенского и Василия Заления ростовскому митрополиту, посланное 1 октября 1708 г., и письмо священника Георгия Ярославской церкви Ильи пророка с благодарностью за предоставленную возможность прочитать и переписать какие-то из проповедей митрополита.

Ученики Ростовской школы Андрей Бодаковский, Леонтий Благовещенский и Василий Заления в 1708—1709 гг., уже после закрытия Ростовской школы, учились поэтике и риторике в Москве в Славяно-греко-латинской академии,[27] откуда и было послано двумя последними благодарственное письмо митрополиту за оказанную милость (видимо, материальную поддержку) и заботу о них, в котором они демонстрировали свои знания латинского и польского языков, риторических приемов и стихосложения:

Не всуе образъ Христа на себѣ носиши,
Подобная бо дѣла оному твориши;
Милосердъ еси ко всѣмъ, якоже Небѣсный
Отецъ; отецъ еси всѣмъ во правду нелестный.

На внешней стороне письма, как указывают издатели, адрес на латинском языке: Illustrissimo ac Reverendissimo Domino, Domino Demetrio, Metropolitae Rostoviensi et Jaroslaviensi, Nobis Mecaenati et Benefactori amplissimo, pateant.[28]

Второе письмо принадлежит священнику Ярославской Ильинской церкви Георгию, в нем говорится об отсылке Димитрию Ростовскому «казаний, ихже приях от твоей святой десницы и преписах». Письмо свидетельствует о популяр-

[26] По этой рукописи письмо издано: Федотова М. А. Письма Димитрия Ростовского Иову, митрополиту Новгородскому. С. 110—111; частично письмо было опубликовано: Чистович И. А. Новгородский митрополит Иов: Жизнь его и переписка с разными лицами // Странник. 1861. Т. 1. С. 121—122; перепечатано из «Странника»: Ярославские епархиальные ведомости. 1888. № 25. Ч. неофиц. С. 396.

[27] См. материалы о них: РГАДА, ф. 1251, № 1256 ин; Жигулин Е. В. Художественное своеобразие театра Димитрия Ростовского: Автореф. дисс. ... канд. искусствоведения. М., 1995. С. 14. Сохранились также письма Димитрия Ростовского Андрею Бодаковскому в Москву (см.: Юрьевский А. Драгоценные автографы // Тобольское Церковное Древлехранилище. Тобольск, 1902. Вып. 1. С. 32—33), письмо Андрея Бодаковского «Леонтию Федоровичу Благовещенскому» от 24 октября 1709 г. и письмо Леонтия Благовещенского к новому ростовскому епископу Досифею (см.: Никольский Ф. Я. Ростовское училище при св. Димитрии митрополите // Ярославские епархиальные ведомости. 1863. № 26. Ч. неофиц. С. 290, 330).

[28] Впервые письмо было напечатано в «Ярославских губернских ведомостях» за 1852 г. (№ 39. Ч. неофиц. С. 335—336; по этому изданию приводится в Приложении). Переизд.: Никольский Ф. Я. Ростовское училище при св. Димитрии митрополите. С. 252—253.

ности и востребованности проповедей Димитрия Ростовского. Оно послано 30 марта (без указания года) из Ярославля и является автографом священника Григория, сейчас хранится в РНБ, ф. 522 (собр. Новгородской духовной семинарии), № 6836, л. 2. На подлиннике этого письма имеется и автограф Димитрия Ростовского: «et in futurus desidero misericordis tuae Benedictionis in me».[29]

Сохранились и письма в стихах Кариона Истомина Димитрию Ростовскому, они имеются в авторских рукописях Кариона Истомина, находящихся в Чудовском собрании ГИМ. Первое было написано, вероятно, в 1701 г. во время переезда Димитрия Ростовского с Украины в Москву (Чудовское собр., № 302, л. 244), второе 3 октября 1706 г., когда святой Димитрий, будучи уже ростовским митрополитом, приезжал в Москву (Чудовское собр., № 300, л. 288—289).[30] Димитрий Ростовский хорошо знал Кариона Истомина, об этом свидетельствуют многочисленные упоминания имени Кариона в письмах Димитрия Ростовского Феологу: «...прочтѣте купно с пречестнѣйшим отцемъ Карiономъ [емуже низко кланяюся]...»; «...отцу Карiону — смиренно челомъ бью...»; «Пречестному отцу Кариону — Христос воскрес!»; «Спасет Богъ и отца Карiона, что мене ягодами вишнями въ недугованiи моемъ кармливалъ, все то я ваше любовное благодѣяніе памятствую и благодарствую, и Бога о васъ молю» и т. д. Остается открытым вопрос, получил ли эти послания Димитрий Ростовский или они остались стихотворными опытами в рукописях Кариона Истомина.

Перечислим и письма-челобитные Димитрию Ростовскому, сохранившиеся только в печатных изданиях: отпись вологодского архиепископа Гавриила от 11 февраля 1703 г. с просьбой о посвящении в дьяконы Андрея Иванова;[31] письмо-челобитная помещиков Ростовского уезда, Ильи Мещеринова и Ильи Шаховского, митрополиту Димитрию о назначении в село Карагачево поповского сына Василия Леонтьева попом;[32] письмо-челобитная Ивана Конева, строителя церкви Пресвятой Богородицы Неопалимая купина, с просьбой написать службу Богородице Неопалимая купина (письмо было написано в июле 1707 г., обращение именно к Димитрию Ростовскому с просьбой написать службу связано с тем, что на Вологодском престоле в это время не было архиепископа: архиепископ Гавриил скончался 30 марта 1707 г., а Иосиф был хиротонисан только в 1708 г.).[33]

Известные нам письма, адресованные Димитрию, конечно, являются лишь частью той корреспонденции, которую получал ростовский митрополит. «Диариуш», письма самого митрополита свидетельствуют о том, что святой Димитрий получал большое число писем (есть известия о получении им писем от некоего «черниговского полковника»,[34] от Иоасафа Кроковского,[35] Мелетия Дзика и других корреспондентов), но до нас они не дошли.

---

[29] «и в будущем желаю милосердия тебе и похвалы моей» (*лат.*).

[30] См. также: Браиловский С. Н. Один из пестрых XVII столетия. С. 98—99.

[31] Ярославские епархиальные ведомости. 1863. № 8. Ч. неофиц. С. 71.

[32] ЧОИДР. 1869. Кн. 4. Октябрь—декабрь. С. 79—80. В издании сказано, что челобитная находилась среди документов князя Мещеринова.

[33] Шляпкин И. А. Св. Димитрий Ростовский... С. 435—436. И. А. Шляпкин сообщает, что письмо находилось в рукописи Ростовского Яковлевского монастыря № 19, л. 13. Письмо без конца.

[34] См.: РНБ, Q.IV.186, л. 4.

[35] См. письмо Феологу, написанное в январе 1706 г.: Ярославские епархиальные ведомости. 1874. № 33. Ч. неофиц. С. 261.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Вырезка из письма Феолога Димитрию Ростовскому:

«Повелѣнъ есмь вашимъ архіерействомъ поискати имене аввы нѣкоего, от Григорія Діалога свидѣтельствованного, его же обрѣтохъ в нашей московской рукописанной книгѣ Бесѣдъ его, *в 4* главѣ. Пишет о нем, яко бысть именемъ *Екитий*, отецъ многимъ тоя страны и игуменъ. Многая же и исцѣленія бывшая тамо тогда от него, в том Бесѣдословіи повѣствует и ина знаменія. Аз мню о положеніи житія его в четвертой части по благоволению вашего благоразумія быти изрядно, *судиша же тако и прочыи, господинъ отецъ Каріонъ и Феодоръ* Поликарповичь: дѣло добро и пріятно. *Аще и прочыхъ святых краткоописанна* житія будутъ, списанія же нѣкая их самых благопотребная, полезная, и в церкви пріятная обрящутся в Четьей Миніи, не неправедно мню и тая всенароднаго ради вѣдѣнія, в часть ону положити. Но крайнему благоразсужденію твоему сіе да будетъ виновно».

Приложение к письму:

«Въ Четьи Минеи Писменной въ типографии Московстѣй обрѣтающойся јаннуаріа въ 5 день. Сице о Михеи пророцѣ повѣсть.

В той же день память святаго пророка Михеа.

Славный и великий пророк Михей бѣ бо единъ от *16* пророк, бѣ же от колѣна Ефремова, обличаше царя Ахава, премногаго ради и безчисленнаго беззаконія его, и ненавидимъ бѣ имъ, но не дерзняше убити его, бояся Бога, *стыдяшеся*, бо сбытия глагол его и добродѣтелей пророка. Обаче убоявся царя, отиде инамо и поживе лѣта многа в горахъ, да нечасто являяся цареви, обличая его, ярость его на убійство подвигнетъ. По *умертвіи* же Ахавли, обличи сына его *Еровоама* о нѣкоем беззаконіи. Юну же ему сущу, не стерпѣти обличенія, ятъ пророка и *убитъ его, вверже* й въ пропасть, и ту пріять конецъ. И от ближних своихъ *извлеченъ и погребенъ* бысть на земли своей близ страннаго *пророка* гроба на мѣстѣ, нарицаемѣмъ Малахимъ».

(РГАДА, ф. 381, № 420, л. 24, 442)

Письмо Мелетия Дзика

Mnie wielce milosciwi panowie Bractwo Przemienienia Panskiego Siuckiego, moi wielce laskawi dobrodzieie y przijacielie!

Zdrowia dobrego, szczęsliwego powodzenia y błogosławenstwa Bożego, y wszystkich dobr doczesnych y wiecznych z rąk przenayczyszszey Panny y Matki Bożey, // przez przyczyną naszych patronow s. archanioła Michala y wszytkiego woyska niebieskiego, y s. Barbary mączeniczki od nayczyszego żrzodła dobroci dostąpić milosciwym moim miloscipanom y dobrodzieiam uprzeymie życze.

Ne znajoma mnie, prawda, conversatio z wasmosciami *moimi miloscivemi panami lecz dobrze znajoma* gorłivosc y zelus ardens ko pospolitey generalncy matce naszey cerkwi Bożcy. Naucził mie znaiomosci zasiągac Pan Bog moi: «От плодъ ихъ познаете ихъ». A to jako być mogło wyraził Pavel swięty: «Плод духовный есть любы» etc. Wielkie milość,

Милостивые мнѣ отцы Слуцкое братство Преображенія Господня, искренніи мои благодѣтели и пріятели!

Добраго здравія, щасливыхъ поведеніи благословенія Божія и всѣхъ временныхъ и вѣчныхъ благъ от руки Пречистыя Дѣвы и Матери Божія, помощію наших патроновъ с. архангела Михайла и всѣхъ небесныхъ силъ и святыя великомученицы Варвары, *отъ чистѣйшаго источника* доброты получитъ вамъ милостивымъ моим отцамъ и благодѣтелямъ искренно желаю.

Хотя я и не имѣю съ вами, милостивыми *моими отцами, знакомства, но совершенно* извѣстно мнѣ усердіе ваше и горячая ревность къ общей всѣхъ нашей матери церквѣ Божіей. Самъ Господь Богъ мой научилъ мене быти съ вами знаемымъ: отъ плодъ ихъ познаете ихъ. А сіе какъ могло быть. Изобразилъ с. Павелъ: «Плодъ

niewysłowianą rospaloną Duchem Swiętym lubow wielemiloclow wyczytalem w liscie, do mnie, naypodlcyszego posłusznika cerkwi Bożey, dirigowanym, abym oyca y brata naszego wielebnego oyca Dimitria dla rozszerenia słowa Bożego w serca wielemiloclow informował. Czego ia libenter zarabiaiąc sobie y obiteli naszey na laskie wielemiloclow nie bronić. Do czasu jednak, byle by mu nieschodiło na łasce wielemiloclow, i esli gdzie potrzebnieyszy nie będzie, y daley pozwole. Pochwalam barzo skłonnosc wielemiloclow do słuchania słowa Bożego: «Błaженни слышащіи слово Божіе и хранящіи е». I est to signum pewne prodestinationis do wieczney chwały, ktorey nim godni zostaniemy. Wszelkich pociech doczesnych // wielemiloclom y przeymie życie y łascie sie z ubogim convenłem moim pokornie z modłami memi y uniżonemi usługami polecam.

Wielemiloclow moich milosciwych panow [panow] y dobrodzielew unizony sługa y stawiczny bogmodlca Mielety Dzik, ihumę s. Michała Kijow. złotowierżego rąkoswą.

Z monastera s. Michaia złotowierżego kijowskiego. Anno 1678 febr. 5 nostro stylo.

Inscriptio talis: Moim wielce miloclwym panom dobrodzieiom y pryiacielom universis dsingulis ich milosciwom panom bratctwa chwalebnego Przemienienia panskiego monastyra Słuckiego pokornie oddać nalczy (РНБ, ОСРК, Q.IV.186, л. 2 об.—3 об.).

духовный есть любы» и пр. В писмѣ ко мнѣ, наипослѣднѣйшему слузѣ церквѣ Божіей, присланномъ, усмотрѣлъ я великую милость и неизглаголанную Духомъ Святымъ разженную любовь вашу о бытіи // у васъ отцу и брату нашему, честному отцу Димитрію, для посѣянія слова Божія в сердца ваши. Я на сіе охотно согласуясь для себя и обители нашей, не возбраняю вашей къ нему пріязни. Однако на время и съ тѣмъ, чтобы ему сіе угодно было. Есть ли же здѣсь не будетъ въ немъ большей нужды, то дозволю и долѣе остаться ему у васъ. Весьма похваляю склонность вашу къ слушанію слова Божія: «Блажени слышащіи слово Божіе и хранящіи е». Сіе есть истиннымъ знакомъ предопредѣленія к вѣчной хвалѣ, коея мы недостойны, желая вамъ всѣхъ духовныхъ утѣхъ, поручаю себя вашей съ убогимъ монастыремъ моимъ къ услугамъ.

Вашъ милостивыхъ моихъ отцовъ и благодѣтелей нижайшій слуга и всегдашній богомолецъ Мелетій Дзикъ, игуменъ с. Міхайла Кіевскаго Золотоверхаго монастыря.

Изъ монастыря Михайловскаго 5 февр. 1678 год по нашему стилю (Древняя Российская Вивлиофика.С. 322—323).

Письмо Климента Тризны

Przewielebny w Bogu milosci oycze Dimitry, a moy w Christusie milosci oycze y bracie.

Zawitawszy do Ceperskiego monastyra, a wziąwszy wiadomosc, yż w kray Słuckie zawitał przeofiteczny w Bogu jego miłosc ociec metropolita greckj, a czkolwiek samem chciał jego milosci oddać moy ukłon, alc mie insze osobliwie odwiedli okkazie. Posyłam iednak v. oyca Iona Dubinskiego z oycem Bayem, aby oddawszy pokłon upraszałgo, aby v. oyca Baia chciał na kapłanstwo ordinowac. Ja ż mu ten czas z nami onus kapłanskie dwigać, od ktorego za bywszych pasterow ramion swoich uchilał. Prosze tedy V(ielebnosc) T(woieu) aby w tym, iako i uż dobrze z jego miloscią oycem metropolito sie spoznawszy chciał, oycem moim dopomodz; y lubo by przeponę iaką in ordinatione kto kolwiek radzil. Co sie Panu Bogu, mnie y caley kapitule moiey upodobało, bez всякаго разсужденія. Chcicy V(ielebnosc) T(woia) y sam w to potrafiać aby był poswięcony, ja w tym V(ielebnosci) T(woicy) w znaky affekt regratificować obiecuie. A teraz mie w laskię miłosci braterskiey recomęduic, ostaiąc.

Dat. Z Cerpa. Wielebnosci Twoiey cale wszego dobra życzliwy o Christe brat y rad służę Klementy Tryzna Starszy Wilensk, conv. S. Ducha.

Inscriptio talis: Pzsewielebnemu w Bogu o Christe naymilszemu oycu y // bratu, oycu Demetriu Sawiczowi, Kaznodziey ordinarynemu Bractwa Słuckiego przy cierkwi Przemienienia Panskiego, memu w Chrystusie oycu y lubemu bratu oddać (РНБ, ОСРК, Q.IV.186, л. 4 об.—5).

Пречестнѣйшій въ Бозѣ господинъ отецъ Димитрій, мой во Христѣ отецъ и братъ!

Заѣхавъ въ Цеперской монастырь и узнавъ, что въ Слуцкъ пріѣхалъ преосвященный отецъ митрополитъ греческій, хотѣлъ было самъ пріѣхать для // свидѣтельствованія моего поклона, но отъ сего удержали меня другія дѣла. И такъ посылаю я отца Іону Дубинскаго съ отцемъ Баемъ, дабы при засвидѣтельствованіи почтенія испросилъ о посвященіи отца Бая во иеромонахи. Пора ему съ нами священническое носить иго, от коего онъ в бытность прежнихъ властей уклонялъ свои рамена. Въ слѣдствіе сего прошу и васъ въ семъ дѣлѣ (ибо вы совершенное съ митрополитомъ уже свели знакомство) помочь моимъ старцамъ и отвратить зашедшія въ производствѣ его препятствія. Сіе Господу Богу, мнѣ и всей моей обители пріятно будетъ. Потщитесь и вы приложить стараніе свое о его посвященіи, въ чемъ я благодарностію моею платить одолжаюсь. А нынѣ предая себя вашей братственной любви, есмь вамъ всего блага желательный о Христѣ братъ и охотный слуга, Клементій Тризна, старшій Веленскій, монастыря сошествія Святаго Духа (Древняя Российская Вивлиофика. С. 326—327).

Письма патриарха Адриана

Письмо № 1

(3 октября 1690 г.)

Адріанъ милостію Божіею патріархъ царствующаго града Москвы и всея Россіи и всѣхъ сѣверныхъ странъ честныя обители святаго чудотворца Христова Николая Батуринскія Крутицкія честному игумену іеромонаху Димитрію нашеа мѣрности архипастырское благословеніе.

Самъ Богъ в Троице животворящей благословен сый вовѣки да воздастъ ти, брате, всяцѣмъ благословеніемъ благостынным, написуя тя в Книги живота вѣчнаго за твоя благоугодныя труды въ писаніи, исправленіи же и типомъ изданіи книги душеполезныя житіи святыхъ на три мѣсяцы первыя: септемврій, октоврій и ноемврій. Той же и впред да благословитъ, укрѣпитъ и поспѣшитъ потруждатися тебѣ даже и на всецѣлый годъ, и прочія таковыя жде // житіи святыхъ книги исправити совершенно и типомъ изобразити въ той же ставропигіи нашей патріаршей лаврѣ Кіевопечерской, еяже бывшій всечестный архимандритъ, а нынѣшній уже благословеніемъ Божіимъ и нашимъ архипастырскимъ преосвященный митрополитъ Кіевскій Варлаамъ, въ Дусѣ Святомъ сынъ нашъ возлюбленный, предъмѣрностію нашею усердное твое и благоразумное в том святомъ дѣлѣ трудолюбіе вседобрѣ похваляющъ, и якоже начал есть за своего архимандрічества о изданіи типомъ въ лаврѣ той книгъ таковых душеспасительных попеченіе имѣти. Желая исполнено в томъ быти богоугодное предварившихъ его блаженныя памяти архимандритовъ намереніе, сице пославшу Богу искусна и благоразумна, благоусердна же дѣлателя и исполнителя, любовь твою, и въпредь да не отчуждается, ниже весьма отдаляется отъ тогожде тщанія усердіем своим благопріязным и помоществованіем досмотрителнъм, елико будетъ потребно и возможно, яко недалече и мѣстомъ отстоящъ, а любовію и всегда лаврѣ святой присутствующъ, увѣщахъ его архипастырство и о соизволеніи на то возслѣдствующаго ему настоятеля и братіи тоя ставропигіи нашея, // не сумнимся, точію да любовь твоя ко скорому приложишися того святаго дѣла совершенію. Желательное наше благословеніе архипастырское препосылаемъ.

Писася въ царствующемъ великом градѣ Москвѣ лѣта 7199, от Рождества же Бога слова 1690 индиктіона 14 мѣсяца октовріа 4 дня.

Въ Батуринской Николаевской Крутицкой монастырь честному игумену іеромонаху Димитрію, сіе да отдастся.

(РНБ, ОСРК, Q.IV.186, л. 16 об.—17 об.)

Письмо № 2

(29 мая 1695 г.)

Адріанъ, милостію Божіею архіепископъ Московскій и всея Россіи и всѣхъ сѣверныхъ странъ патріархъ.

Святыя обители святыхъ верховныхъ апостолъ Петра и Павла монастыра, града Глухова, нашея мѣрности возлюбленному в Дусѣ Святѣмъ сыну и люботоруднику въ книгословоправленіи, пречестному игумену Димитрію, архіпастырское благословеніе.

Ничтоже убо дражае словесъ Божіихъ, яже суть сладка душамъ умнословеснымъ и сердцамъ человѣческимъ, по Писанію; ничтоже потребнѣе и полезнѣе удивительныхъ богодѣйствій и преславныхъ чудесъ в богоугодныхъ синѣхъ и дщерах, по премножеству силы Божія бывающія в душахъ и сердцахъ ихъ; оныхже во священномъ и церковномъ отецъ святыхъ писаніяхъ изявленна обрѣтаются; за скудость же добропищевъ и потщателей многимъ не токмо созерцаеми, но ниже суть слышими; ихъже вси христіанстіи народы гдѣ-либо и слышати и видѣти всякаго паче богатства и земнаго наслажденія всеусердно желаютъ, да потекутъ в любовь Іисусъ Христову усердною вѣрою и дѣлы потребными. И понеже всякое писаніе богодухновенно и востокоцеркве* отцевъ святыхъ вѣрно и полезно есть ко ученію и поощренію в добродѣтель, ко обличенію совѣсти своея или друга, ко исправленїю и наказанїю, еже в правду, да совершенъ будетъ Божій человѣкъ на всякое дѣло благоуготованъ, велми требуется людемъ Господнимъ.

Сего ради и твоя сыновская к церкви Божіей и к вашей мѣрности любовь послѣдовалъ еси любомудрыхъ людей ученію, житію благочестному и в писаніи люботрудству, и исполнити в силѣ Господни прежде предложенно изобрѣтенная отъ богоугодныхъ отецъ собранная житія многихъ святыхъ на кійждо день в прочитаніе, ихже Господь за таковая усердія трудоподятія // во Царствіи Небесномъ да упокоитъ, тщишися и трудишися, яко измлада, во Священномъ Писаніи, и святыхъ отецъ вразумляешися и поучаешися непрестанно, яже тя умудряютъ рѣсностивнѣ** во спасеніе и в народную ползу: явленны убо любомудрыя труды твоя Всетворцу нашему Богу и человѣкомъ, и свидѣтелствованны отъ всѣхъ, наипаче же о Святѣмъ Дусѣ сына и сослужителя нашея мѣрности любопремудраго мужа, имуща вѣрна и благочестива долгая обученія, преосвященнаго Варлаама Ясинскаго, митрополита Кіевскаго, Галицкаго и малыя Росіи, такожде и пречестныя Кіевопечерскіа нашея мѣрности ставропигіалныя лавры пречестного архімандрита Мелетія Вуяхевича с братіею, идѣже типографіею издашеся во вселенную книги Миніи Чтемыя святыхъ отецъ и прочіихъ угодниковъ житія со всякимъ искуствомъ уже шесть мѣсяцовъ, иже суть сіи: септемврій, октоврій, ноемврій, декемврій, іануарій, февруарій.

И наша мѣрность по сущему твоему содѣлованію и тщаливой бодрости в смотреніи, и по извѣщенію особнѣ к намъ о твоемъ благоискуствѣ и в тѣхъ Мініахъ труда душеполезнаго писменъ преосвященнаго Варлаама митрополита (яко обретѣ тя и прежде в томъ себѣ спомощника, егда во исправленіи тѣхъ же Мініи архімандритомъ Кіевопечерскимъ бысть) и пречестнаго архімандрита Мелетія Кіевопечерскаго с братіею, видяще тя усердна дѣлателя і избранна в церковнополезнѣй работѣ служителя, пріемше нынѣ тримѣсячную съ декемврія книгу Мінію, присланную от тебе, и писаніе твое к намъ, благодаримъ вседѣющую вину Бога, в тріехъ ипостасѣхъ — Отца и Сына и Святаго Духа — славимаго, подавшаго сію помощь в дѣло таковое людемъ своимъ. Молимъ же его // щедроты, да и прочее шестимѣсячіе пособствитъ всѣмъ вашей любви сыновской в каковомъ-либо образѣ труждатися благосмотреніемъ совершити и в конецъ богоугодное и церквнополезное дѣло сіе привести, тѣмъже и благословеніе на то паки и паки даемъ. Ты же, яко синъ церкве и нашея мѣрности, ради общыя христіаномъ ползы и нашего прошенія, потщися по возможному въ дѣланіи семъ, и не остави въ немъ тщанія твоего, въ вѣчную славу и въ память вѣчную зачавшихъ оныя исперва, ибо желаемъ, да во здравости и благо-

* *Так в ркп.* ** *Так в ркп.*

угожденіи и благополученіи всякого душеспасительнаго изрядства благоволе совершенная лѣта поживеши и сподобишися на небѣ во святыхъ богоопредѣленномъ ликѣ стати пред Создателемъ и возмздитися преливающияся мѣры щедротъ и милости его безконечно.

Писася въ царствующемъ великомъ градѣ Москвѣ мірозданія 7203-го лѣта, Рождества же Богочеловѣка Иисуса Христа 1695, месяца мая, дне.

(РГАДА, ф. 381, № 420, л. 1—2)

Письмо № 3

(1696 г.)

Нашея мѣрности, благоразумному труднику в словесѣх Божіих пречестному игумену Димитрію обители святыя первоапостоловъ святыхъ Петра и Павла, монастыря Глуховского, архипастырское благословеніе.

Всѣмъ умословеснымъ душамъ естественнѣ дадеся всесіяющими очесъ Вседержителя Творца нашего Бога милосердными назираніи разумѣти его державу и правителство, и оттого хвалословенми ублажати и возсылати славу ему и честь. Православнымъ же и благочестивымъ христіаномъ наипаче изліяся благодать Божія спасителная, в познаніе святыя единосущныя Троицы Бога Отца и Сына и Святаго Духа, и духописаннѣ священныхъ словесъ и отецъ святыхъ учителствомъ церковь святая наша мати отъ востоковселеннославимыя утвердися во истиннѣй вѣрѣ, еяже извѣстіемъ спасеніе и благопребываніе получаемъ, и дѣломъ явленное во всѣхъ языцѣх исполняемъ благочестіе наше.

Тѣмъже наша мѣрность в ползу таковаго христіянскаго содѣйствія паче созерцалнаго воображенія к душеспасителному православныхъ житію и изящному разуменію в дѣланіе всякія церковныя святыни, благословихомъ православнаго исповѣданія книгу церкве святыя высточныя [так!] мудрованія зовему Катихисисъ, типографско издати, яже новопреведеся с еллиногреческаго діалекта на нашъ словенороссійскій, юже напечатанну наша мѣрность в любви нашей архипастырской тебѣ послахомъ. Господь же да дастъ ти здравіе, и вся благая здѣ и на небеси желаемъ.

(ГИМ, Чудовское собр., № 98/300, л. 388)

Письмо № 4

(1 февраля 1698 г.)

Адріанъ обители пречистыя Дѣвы Богородицы Маріи, Черниговскаго Елецкого монастыря пречестному архимандриту Димитрію и всей сущей братіи нашея мѣрности архипастырское благословеніе.

В Божіей благодати всякому труждающемуся доброумством преуспѣвати в жизнь блаженную и вѣчную архипастырскимъ нашея мѣрности сердцемъ хощемъ всегда. Тебѣ же Господню рабу, и церкве святыя послушнику и труднику в преизрядной ползѣ церковнаго нашего сословія, здравія и спасенія, и благополучнаго пребыванія желаемъ. Возмогай убо о Господѣ, в преданномъ тебѣ посомствѣ братіи, возмогай в словѣ ученія, возмогай в дѣланіи списанія святыхъ

Божіихъ угодниковъ житія: да яко чадо возлюбленно церкви и нашей мѣрности, во всемъ благоимствуя и трудъ твой во славу имене Господня, и в честь Боговладычицы дѣвы Маріи совершая по силѣ усердія, поживеши здѣ много лѣтъ, и в Небесномъ Царствіи жизни вѣчныя лѣта твоей любви приложатся. Аминь.

Писаніе намъ твое пріяхомъ и в чинодостоинствѣ твоем сему ко благодушію всѣхъ благославляемъ. Аллілуіа.

Послахомъ тебѣ, трудополагающему в списаніи смотрителства, двадесять червонных. О вповоженіи дѣланія твоего писахомъ просителнѣ къ преосвященному Іоанну архіепископу черниговскому, // да любовію и рукою онъ своею въ требованіяхъ тебѣ, потшится о Господѣ.

Писася в царствующемъ великомъ градѣ Москвѣ міросданія 7206 лѣта, рождества же Бога слова во плоти 1698, мѣсяца февруаріа 1 дне.

(ГИМ, Чудовское собр., № 98/300, л. 167—167 об.)

Письмо гетмана Мазепы

(6 октября 1699 г.)

...ясне въ Богу преосвященный его милость отецъ Іоаннъ Максимовичь, архіепископъ нынѣшній чернѣговскій и новгородскій, яко въ Чернѣговѣ намъ будучимъ самъ особою своею архіерейскою, такъ теперь и черезъ посланнаго своего п. Александра презентовалъ раздѣльное письмо межи святое памяти преосвященнымъ Лазаремъ Барановичемъ, архіепископомъ чернѣговскимъ, и небожчикомъ высоце въ Богу превелебнымъ Михаиломъ Лежайскимъ, архимандритомъ новгородскимъ, въ маетностехъ учиненное, т. е. якіе до // катедры чернѣговской маетности, а якіе до архимандріи новгородской належати маютъ, также и потвержальный универсалъ бывшаго гетмана антецессора нашего данный того жъ часу для крѣпости того раздѣльнаго письма. Въ якомъ-то раздѣльномъ письмѣ любо Юринову слободу положено и выражено быти катедральною маетностію; еднакъ небожчикъ отецъ Лежайскій, нареченнымъ будучи сыномъ небожчику, преосвященному Лазарю Барановичу, для своихъ заслугъ, почавши отъ архидіаконскаго чину, ажъ до смерти его, небожчика Лазаря Барановича отправаючихъ, едно сыновскою своею укладностю зневолилъ, жебы при немъ тая слобода зоставала; другое и упоромъ, по смерти Барановичевой, когда о тое упоминалося, не попустилъ; а до того же скорая смерть постигла небожчика Феодосія Углицкаго, а по немъ нынѣшный преосвященный отецъ архіепископъ еще на своемъ архіепископскомъ мѣстцу не оглядѣлся, и фолнгуючи его слабости здоровья, не хотѣли его оскорбляти, зъ тыхъ мѣръ при новгородской обители тая помененная слобода Юринова устояла. Теперь теды горячо насъ жадаетъ, абы его милость, ведлугъ помененного письма раздѣльного, и универсаломъ потверженого была привернена до катедры. За чимъ, яко уважилисмо тое жаданье пастыра его милости слушное, так пишемъ сей нашъ листъ до вашой превелебности, жидаючи, жебы изволилъ ваша превелебность, нѣчимъ не вымовляючися и насъ болшъ о тое не турбуючи, цале тую прерченную слободу Юринову до катедры отдати, якобы тое письмо компромысное при повазѣ гетманской въ своей моци зоставало. При томъ молитвамъ святымъ и пріязнѣ полецаюся зъ Батурина, октоврія 6 року 1699 г. вашой // превелебности

звчливый пріятель Иванъ Мазепа, гетманъ войска Его Царскаго Пресвѣтлого Величества Запорожскаго.

(Историко-статистическое описание Черниговской епархии. С. 68—70)

Письмо Стефана Яворского

(19 декабря 1707 г., Москва)

Не только предмову lucumbrationis, luce dignissimae,[а] прочтохъ, но и в глубину поступихъ non sine piscatura fructus,[б] и аще обремененъ есмь безчисленными суетствы, обаче сладное вещей видѣніе, достойных чтеніе, понуди мя мало не всего того писанія прейти поприще. Вещь, воистинну глаголю, всякія похвалы достойная, пользы въ нравоученіяхъ преисполненна и вѣдѣнія не только нашей братіи, но и всякому благопотребна. На дальшія и множайшія цензуры нѣтъ, чого отсылатися, пиши, батюшка, пиши, и въ дѣлѣ зачатомъ не ослабѣвай! Богъ тя да укрѣпитъ и на путь наставитъ, въ оньже началъ еси жествовати! Хощу самому великому Государю тое дѣло презентовати и уже наготовалъ было нѣкія вещи, отъ тамо писанныхъ, ему изъявити (хотяше бо быти у мене на кушаньѣ pro die 17 octobris,[в] да нещастье нагодило, urgentissimam necessitatem,[г] о бунтовщикахъ астраханскихъ, которые его cum summo meo moeroге,[д] а наипаче cum jactura peculii avocarunt,[е] однакожъ indies[ж] чаю его Государева къ себѣ пришествія.

Блаженні вы Господеви, сотворшему небо и землю. Opus peregistis et peragitis, quod nec Iovis ira, nec ignes, nec poterit ferri abolere vetustas. My na to patsiemy non sine invidia hac in re utique licita. Y day Boze naslodowac lucet ex parte quia,[з] нельзя, батюшка, затѣмъ неудостерпимымъ бременемъ, которое и умъ ослѣпило, и здоровье отняло, и душу повредило. Et hoc est, pater, quod me urgebat et urget exire ex hac Babylone; hoc motivum etiam erat appetere Kioviensem cathedram, non qua cathedram, hanc enim praela turam archieraticam iam habeo, et quidem altiorem Kioviensi, sed quietem et tranquillam vitam, in qua possem aliquod ingenioli mei opusculum posteritati relinquere.[и] Упразнѣйтеся и разумѣйте, ваша святыня (ut mihi constat ex litteris)[к] еще высочайшаго степени мнѣ желаеши. Спасетъ Богъ, батюшка, зичливость, аки бы реклъ еси: покинь сѣкиру, да возьми долбню, et quis fructus exinde? Vanitas animae perniciosissima. Crede miihi: bene qui latuit, bene vixit. Vive tibi guantum que potes prelustria vita. Saevum praelustri fulmen ab arce venit. Jutior est puppis, modico quae flumine fertur. Lataque plus parvis vela

---

[а] ночных трудов при свече, достойнеших света.

[б] не без приобретения пользы.

[в] 17 октября.

[г] не терпящее отлагательства.

[д] к великому моему прискорбию.

[е] к напрасной трате имущества отвлекли.

[ж] со дня на день.

[з] Вы совершили и совершаете дело, которое не может уничтожить ни гнев Зевса, ни огонь, ни ржавчина, снедающая железо. Мы смотрим на это не без зависти, в этом случае позволительной. И дай нам, Боже, наследовать это дело, хотя отчасти, потому что.

[и] Вот что, батюшка, заставляло и заставляет меня выйти из этого Вавилона; вот что побуждало меня искать Киевской кафедры, не ради кафедры, потому что уже имею кафедру, первенствующую в иерархическом значении, и притом выше киевской, но ради отдыха и спокойной жизни, в которой я мог бы оставить потомству какое-нибудь произведеньице своего умишка.

[к] как видно из писем.

timoris habent.[л] Итак уже еле живъ хожу и спати отнюдь не могу, viribus pene totaliter destitutus aliis serviendo consumor, nihil post fata (simile, ut vos) nisi cinerem relicturus. O baeta solitudo! O sola beatitudo! Non potest gustari manna, nisi in solitudine, nec victoria de Amaleo reportari, nec Merrha dulcorari, nisi in solitudine. O solitudo, mater sanitatis! Te omnibus viribus appetit anima mea, sine te deficio morior et vix non intereo.[м] То я от горести сердца моего пишу, что за суетами сими проклятыми все забылъ и что прежде было ingenii vigor,[н] теперь rigor.[о] Прости, батюшка, что бездѣльницею твою святыню, sanctis negotiis intentum,[п] турбую.[р] Помолися святителю Божіи объ избавленіи плѣненныхъ, объ нихже первый есмь азъ.

Вашему преосвященству всякихъ благъ желатель, богомолецъ и слуга нижайшій Стіопка грѣшникъ.

(Труды Киевской Духовной Академии. 1866. № 4 (апрель). С. 544—547)

Письмо Иова, митрополита Новгородского

(кон. 1705 г.—нач. 1706 г.)

Многолѣтною честностію мудрости преизобилующему и непорочнымъ православіемъ сіяющему, великому господину и словеснѣйшему владыцѣ, моему возлюбленнѣйшему брату и благодѣтелю, в Дусѣ святомъ премилостивому великому Господину, преосвященнѣйшему Димитрію, митрополиту богоспасаемыхъ градовъ Ростова и Ярославля и иныхъ. Благодарный благопріятству твоему и благодѣянію должникъ Новоградскіи, недостойный митрополітъ Іовъ со благоговѣніемъ лобзаніе и благодареніе восписуетъ и смиренно наземное поклоненіе творитъ.

Нетлѣннаго злата и сребра, и предрагихъ маргаритовъ честнѣйшее сокровище, душепитателную и животворивую явленно Минію, честную и святую книгу житій святыхъ, месяцевъ же іуніа, іуліа и августа всечестнѣйшій во іерарсѣхъ, тщаніемъ твоимъ усерднымъ и трудолюбнымъ снисканіемъ, и богоблагословеннымъ потомъ совершенную, получися ми воспріяти любезно, еяже причастницы бывше мы и ползу воосприимше, человъ біемъ благодарно. Ползовавшеся сами и насладавшеся премудрыми оныя святыя книги словесы. Многи и ины ползовахомъ животворящаго Духа споспѣшеніемъ.[а]

За что возмздитъ тебѣ Господь блаженствы вѣчными. Еще же прошу люб - ведѣля Иисусъ Христовы ради преписанія пожалуй на ползу людей Божіихъ, что тебѣ Богъ извѣститъ, пришли и ино, за кое и за вся твоя благодѣянія и благопріятства будем бить человъ и благодарствовать.

[л] ...и какая польза от этого? Пагубнейшая суета душевная. Поверь мне: кто хорошо спрятался, тот хорошо прожил. Живу для себя. Судну безопаснее плыть при небольшом течении; и большим парусам грозит большая опасность, чем малым.

[м] силами почти совершенно ослабел, на службе другим сам истощился, после смерти ничего не оставлю, подобно вам, ничего, кроме пепла. О блаженное уединение! О единственное блаженство! Нельзя ни вкушать манну, ни одерживать победу над Амалтеей, ни услаждать Меру иначе, чем в пустыне. О пустыня, матерь здравия! Тебя всеми силами жаждет душа моя, без тебя я слабею, умираю и едва погибаю.

[н] зрелостью ума.

[о] сухостью.

[п] преданного святым занятиям.

[р] смущаю.

[а] Здесь заканчивается публикация в журнале «Странник».

Просим же Ваше іераршество о прощеніи, что я нынѣ к тебѣ за нуждою пути послѣдняго не послахъ ударити челом. Впред твоей святостѣ будемъ кланятися всепокорнѣ.

(РНБ, Софийское собр., № 1427, л. 290)

Письмо Леонтия Благовещенского и Василия Заления Димитрию Ростовскому

(1 октября 1708 г., Москва)

Illustrissime Metropolita, Nobis Archipastor, Domine Mecaenas et Benefactor benignissime!

Maximas Eminentiae Vestrae agimus gratias,[а] что пожаловалъ явилъ свою къ намъ бѣднымъ премногую милость: прислалъ милостыню во время скудости. Auxilium Christi venit ad nos tempore tristi.[б]

Не всуе образъ Христа на себѣ носиши,
Подобная бо дѣла оному твориши;
Милосердъ еси ко всѣмъ, якоже Небѣсный
Отецъ; отецъ еси всѣмъ во правду нелестный. //

Кая Архіерейству Вашему похвалы принесемъ, недостойные рабы Преосвященства Вашего, cujus innumeras laudes totus, quam magnus est, universus orbis capere neguit? Frustra fortassis nitar, cum meo pusillo Eucomiolo, tanquam soli volens lucem addere, si candelam extinctam offerem, cui centum millia decillionum succensarum lampadum nil praestarent Magnum lumen nullius opem curat.[в]

Не желаетъ у wasza Archipasterska M(ilo)sc(iwy) dobrodziey nasz milosciwy[г] отъ насъ скудоумныхъ похвалъ, обаче вся твоя богоугодная дѣла, яже твориши, godne są niewypowiedzianych wiedzianych pochwal, ktorych my ubodzy y slabe w podlych naszych rozumach wychwalić niemogąć, mądrzeyszym glowam ostawiamy, to iedne swiątobliwosci vaszey przyznavszy, zes ieden sviątobliwy na tym calym swiecie, Bogomyslnosci, poboznosci kviecie! Waszey Arhipasterskiey, Mosci naszego Miloscivego Pana Archipasterza y Dobrodieia unizone slugy Leontius Blahowieszczenski, Basilius Zalenia.

Moscovia 1708

1 Octobris.[д]

(Ярославские губернские ведомости. 1852. № 39. Ч. неофиц. С. 335—336)

[а] (Перевод с лат. и польск. языков также дается по изданию «Ярославских губернских ведомостей») Высокопреосвященный Митрополитъ, Архипастырь нашъ, покровитель просвѣщенія и милостивѣйшій Благодѣтель! Приносимъ Вашему Высокопреосвященству глубочайшую признательность...

[б] Какъ будто самъ Христосъ притекъ на помощь къ намъ въ бѣдственномъ нашемъ положеніи.

[в] Безчисленныхъ доблестей которого не можетъ обнять весь шаръ земной. Напрасны были бы мои и юнаго питомца моего Евкоміола всѣ усилія к тому, это значило бы то же, что поднести къ солнцу погашенную свѣчу, съ тѣмъ, чтобы усилить блескъ его, тогда какъ и сто тысячъ децилліоновъ горящихъ лампадъ нисколько не увеличитъ его сіянія. Большое свѣтило сіяетъ собственнымъ свѣтомъ и ни въ чьей помощи не нуждается.

[г] И Преосвященство, милостивый нашъ Благодѣтель...

[д] Достойны неизъяснимыхъ похвалъ, которыхъ мы, убогіе и слабые, при грубыхъ своихъ умахъ, не будучи в состояніи выразить, умнѣйшимъ головамъ то предоставляемъ, то одно выражаемъ предъ Вашимъ Преосвященствомъ высказываемъ, что одинъ святѣйшій ты на цѣломъ этомъ свѣтѣ,

Письмо священника Ярославской церкви Ильи пророка Георгия

Государю, преосвященнѣйшему Димитрію, митрополиту Ростовскому и Ярославскому, твоея архіерейскія паствы града Ярославля церквы святаго пророка Иліи богомолецъ твой, нижайшій раб, священникъ Георгій.

Послалъ тыя казаніа, ихже пріяхъ от твоея святой десницы и насладихся с веселіемъ, яко от источника преизобилующаго, и преписахъ я паки себѣ в веселіе и прочих слышащихъ. И сих ради и прочих ко мнѣ благодѣяній твоихъ государь мой преосвященнѣйшій владыко, что воздалъ ти о всѣхъ, юже воздалъ ми еси, ибо и благихъ моихъ не требуеши, но слышу увѣщаніе святаго апостола, глаголющее: «Благодарни бывайте». И истинно есть всякое благодѣяніе требуетъ благодаренія. И аз, худѣйшій рабъ твоея превысокія архіерейскія паствы, присно благодаренъ, а впред дондеже духъ мой во мнѣ пребудетъ долженъ благодарствовати и молити Творца нашего и Бога о твоем, милостиваго моего государя, здравіи душевнѣмъ и телеснѣмъ.

Сіе писавый и пославый тыя казанія месяца марта 30.

Твоего архипастырства нижайшій раб, священник Георгій.

На обороте адрес: Государю преосвященнѣйшему Димитрію, митрополиту Ростовскому и Ярославскому.

(РНБ, собр. Новгородской духовной семинарии, № 6836, л. 2)

Стихотворные послания Кариона Истомина

Отче честнѣйшій Димитрій.

Подобаетъ ли днесъ нам в домъ твой быти
Книгу ли на столѣ в словеса открыти,
Аще и ино что ли положится.
Божіимъ людем и то пригодится.
Не відѣхомся давно уже право
Живи много лѣтъ во Господѣ здраво.

Приговариваемся,
а в любви кланяемся.

(ГИМ, Чудовское собр., № 100/302, л. 244)

Преосвященный господинъ митрополитъ Димитрій в Бозѣ благодатнѣ облит.
Епаршествуяй в градѣхъ и в Ростовѣ в Ярославѣ учащь в Христѣ словѣ
Здравствуй, радуйся всюду попре- С паствою спѣшесь в небесну жизнь к
многу Богу
усердствую.
Благословенство твое пріявъ ключку Благодарен есмь клонюся обручку
Немощну кому и мала подпора в шествіи путе ключка в помощь спора.
Одаждь Боже всѣмъ ити в путь небес- в святѣмъ твоемъ словѣ взяти ответ
ный десный. //

добродѣтели, богомыслія и благочестія цвѣте! Вашего Архипастырства, милостивѣйшаго нашего Господина, Архипастыря и Благодѣтеля, всенижайшіе слуги Леонтіи Благовѣщенскіи и Василій Заленія. Москва 1708 г. 1 октября.

Отче блаженный, помогай молбами да спасет ны Богъ своими судбами.
Посѣщенія и молитв прошу в пріятство ваше годѣчно мя ношу.
1706 лѣта Господня октовріа 3 дне Каріонъ хуждшій, в немощахъ сущій из Москвы Чудоархангелова монастыря іеромонахъ Истоменъ вамъ припадаетъ.

(ГИМ, Чудовское собр., № 98/300, л. 288—289)

Отпись вологодского архиепископа Гавриила митрополиту Димитрию от 11 февраля 1703 г.

Великому господину и государю моему Димитрію, митрополиту ростовскому и ярославскому, смиренный Гавріилъ, архіепископъ вологодскій, о твоемъ душеспасительномъ пребываніи Пресвятаго Бога моля, челомъ бьеть.

Како тебе, архіерея Божія, Всетворецъ десницею своею покровенна блюдетъ? О насъ же смиренныхъ, аще соизволитъ твое архіерейство воспомянуть, и мы, благодатію въ Троицы славимаго Бога и за предстательствомъ всемірныя Заступницы и Пречистыя Его Матере, къ томужъ за предвареніемъ Вашихъ архипастырскихъ святыхъ молитвъ, въ богоспасаемомъ градѣ Вологдѣ, въ дому Премудрости Слова Божія, февраля по 11 число сего настоящего 1703 года, тѣлеснѣ живъ есмь.

Прошу твоего архипастырства и о Дусѣ Святѣмъ братской любви: внегда явится твоего архіерейства лицу Богомъ врученнаго ти стада овца, Ростовскаго уѣзда дворцового села Вощажникова храма Воскресенія Христова, что на Пурѣ, церковный пречетникъ Андрей Ивановъ къ посвященію діаконства, и аще по испытанию будетъ достоинъ, о посвященіи того молю твою благостыню; о немъ же нѣкій звукъ слуху моему докучитъ, якоже и ты самъ имаши разсуди.

При семъ же просимъ твоего архіерейства и братской любви: внегда предстоиши престолу Господа славы и приносиши безкровную жертву о грѣсѣхъ всего міра, тогда и насъ смиренныхъ забвенію не предаждь, а мы смиренніи о твоемъ спасеніи Бога молити долженствумъ.

(Ярославские епархиальные ведомости. 1863. № 8. Ч. неофиц. С. 71)

Письмо-челобитная помещиков Ростовского уезда, Ильи Мещеринова и Ильи Шаховского

Государю преосвященному Димитрию, митрополиту ростовскому и ярославскому, бьют челом помѣщики Ростовскаго уѣзда села Карагачева, Илья Ивановъ сынъ Мещериновъ, да селца Ликина князь Семенъ Матвѣевичь сынъ Шаховской. Излюбили мы, помѣщики, тогожъ села Карагачева церкви Рождества Пресвятыя Богородицы попова сына Василья Леонтьева, чтобъ ему, по твоему архиерейскому благословению, а по нашему излюбу, быть у той же церкви Рождества Пресвятыя Богородицы вторымъ священникомъ въ поможенье отцу своему по тому, что тотъ священникъ при старости, и церкве Божиі бѣс пѣнія не быть и душамъ християнскимъ бѣс причастія не помереть. Милостивый государь, преосвященный Димитріі, митрополитъ ростовскиі і ерославскиі, пожалуй насъ, вели ево, Василья, по своему архиерейскому благословенью поставить в попы. Смилуйся, пожалуй.

(ЧОИДР. 1869. Кн. 4. Окт.—дек. С. 79—80)

Письмо-челобитная Ивана Конева

(июль 1707 г.)

Великій // господинъ и государь мой, премилосердый отецъ Димитрій...

Нѣкто убогій града Вологды съ посаду храма Покрова пресвятыя Богородицы непотребный работникъ Иванъ Коневъ челомъ бью.

Возымѣша желаніе предреченныя Покровской церкви приходьстіи людіе, чтобъ построить при ней, Покровской церкви, вновь каменную во имя Пресвятой Богородицы Неопалимыя купины. Размышляюще, государь, о семъ зданіи видѣхомъ свою велію немощь... обаче возгорѣся сердце наше... и возложивше на Бога и на Богоматерь всенадежное упованіе, каменье и кирпипчи и инные принадлежащіе къ тому зданію припасы уготовлять начахомъ, нынѣ же и бутъ совершися, и стѣнъ зданію чаемъ съ Богомъ начати сего іюля съ 19 числа. Вознадѣясь на прещедрую вашу архіерейскую благость, аще самоличне за многими мірскими суетами предъ очи ... (не явихомся), чрезъ сіе малое мое писаніе всеусердно вашего архіерейства слезно прошу, яко да во славу и похвалу Пресвятыя Богоматере благоустроили праздничную службу съ прислужающими стихеры, и каноны, и тропари, и чтеніи съ достодолжными хваленіи и мольбами, яко и окамененніи наша человѣческая сердца во умиленіе подвигнеши...

(Шляпкин И. А. Св. Димитрий Ростовский и его время... С. 435—436)

Спор о подлинности «Слова о полку Игореве»: история одной неосуществленной публикации

(по письмам из архивов Л. А. Дмитриева и Д. С. Лихачева)[1]

27 февраля 1963 г. доктор исторических наук Александр Александрович Зимин прочел в Отделе[2] древнерусской литературы ИРЛИ (Пушкинский Дом) АН СССР доклад, содержание которого было скрыто под ничего не говорящим названием. «К изучению „Слова о полку Игореве“».[3] Неожиданно для многих присутствующих, в том числе для сотрудников Отдела, московский историк выступил как скептик в вопросе о времени написания «Слова», изложив основные положения своей, подготовленной к публикации, книги

Доклад вызвал широкий резонанс в нашей стране и за рубежом. Об этом красноречиво свидетельствует переписка академика Д С. Лихачева с отечественными и зарубежными учеными, опубликованная в двух номерах журнала «Русская литература» за 1994 г.[4] В № 2 напечатаны письма, отражающие реакцию ученых на доклад А. А Зимина, а в № 3 — письма, связанные с подготовкой к закрытому обсуждению книги А. А. Зимина в Отделении истории АН СССР.

Несколько писем, опубликованных в № 2 журнала, свидетельствуют о намерении Отдела опубликовать в журнале «Русская литература» (в разделе «Хроника») отчет о заседании 27 февраля 1963 г. Однако эти письма, как оказалось, дают далеко не полную картину происходившего. Интереснейший материал, рассказывающий о бушевавших страстях в период подготовки отчета, содержится в архиве Льва Александровича Дмитриева,[5] которого к моменту публи-

---

[1] Подготовка текстов к печати, вступительная статья и комментарии Л В Соколовой

[2] В те годы Отдел древнерусской литературы назывался Сектором, так он и именуется в публикуемых далее письмах Но теперь (как, впрочем, и при своем возникновении) подразделение ИРЛИ, занимающееся изучением древнерусской литературы, называется Отделом, поэтому именно так мы именуем его во вступительной заметке и в примечаниях

[3] В письме заведующему Отделом древнерусской литературы Д С Лихачеву от 15 февраля 1963 г А А Зимин пишет «Дорогой Дмитрий Сергеевич! У меня к Вам большая просьба Не смогли бы Вы поставить на заседании Вашего сектора в ближайшее свободное время мой доклад на тему „К изучению «Слова о полку Игореве»“? В этом докладе мне хотелось бы поделиться своими соображениями по темным и малоизученным вопросам истории текста этого памятника в связи с историей Руси XII в Мне кажется, что взгляд историка может способствовать прояснению этих вопросов *Если такая возможность поставить мой доклад представится, — напишите, пожалуйста, на* какое число будет намечено заседание, и я приеду Желаю Вам всего самого доброго < > Всегда Ваш А Зимин» После получения письма доклад был назначен на первую же среду (день заседаний Отдела)

[4] К истории спора о подлинности «Слова о полку Игореве» (Из переписки академика Д С Лихачева) /Публикация Л В Соколовой // РЛ 1994 № 2 С 232—268, № 3 С 213—245

[5] Материал этот хранится в рукописном отделе ИРЛИ (Пушкинский Дом) РАН, ф № 763

кации в «Русской литературе» уже не было в живых, и этот материал оказался, к большому сожалению, не использован.

Его вдова и коллега, Руфина Петровна Дмитриева, обнаружив эти материалы, предложила мне в 1998 г. опубликовать их. Дмитрий Сергеевич Лихачев, даже еще не читая писем, выразил твердую уверенность, что материалы надо издавать, причем не в «Русской литературе», а в «Трудах Отдела древнерусской литературы». На мой взгляд, эта готовность Д. С. Лихачева обнародовать все без исключения материалы «зиминской истории» свидетельствует не только о понимании их значения для истории науки, но и о том, что он не боялся возможных кривотолков и спекуляций по поводу публикуемых документов, которые, отмечу, не замедлили появиться.[6]

Сейчас в издательстве «Дмитрий Буланин» подготовлена к печати книга А. А. Зимина о «Слове», доработанная автором после ее обсуждения и значительно выросшая в объеме по сравнению с первоначальным вариантом. Кроме того, в одном из номеров журнала «Звезда» за 2004 г. будет опубликована переписка А. А. Зимина и Я. С. Лурье, в том числе письма, касающиеся работы А. А. Зимина о «Слове о полку Игореве» и связанных с ней проблем. Это делает своевременной публикацию писем из архива Л. А. Дмитриева. Для более полной картины происходившего печатаются и некоторые письма из архива Д. С. Лихачева, опубликованные ранее в № 2 журнала «Русская литература» за 1994 г. (см. письма 3, 10, 11, 12, 13 в данной публикации).

Публикуемые письма интересны в первую очередь тем, что раскрывают историю подготовки «хроники» (она печатается в Приложении). Заинтересованные в научной истине ученые просили Д. С. Лихачева срочно изложить основные доводы А. А. Зимина, и Л. А. Дмитриев по просьбе Д. С. Лихачева пишет отчет о заседании. Но в Идеологической комиссии ЦК КПСС решили до обсуждения книги А. А. Зимина в Отделении истории АН СССР не печатать какие-либо материалы по докладу. Отсутствие информации о докладе и его основных положениях огорчало не только А. А. Зимина, но и защитников подлинности «Слова», о чем пишет Д. С. Лихачев в письме П. Н. Федосееву, члену ЦК КПСС, возглавлявшему тогда секцию общественных наук АН СССР (см. письмо под № 12). Дело в том, что доклад А. А. Зимина был преподнесен в парижской «Русской мысли» как «советская научная сенсация»,[7] на Западе посчитали вопрос решенным: «Слово» кое-где изымалось из университетских курсов, в немецком издательстве приостановили подготовку издания «Слова» (вернувшийся из поездки по Советскому Союзу заместитель президента немецкой Академии наук якобы узнал, что «академик В. Виноградов к Софийскому конгрессу славистов[8] готовит сборник, в котором с научной точностью будет доказано, что „Слово о полку Игореве“ — подделка»).[9] Почему же некоторые представители западной науки и издательского дела, основываясь лишь на непроверенных «слухах», посчитали вопрос о времени написания «Слова» решенным? Вероятно, они рассуждали так же, как и автор статьи в «Русской мысли»: он предполагал, что докладчик располагал какой-то «документацией» и что он «едва ли бы решился посягнуть на такое произведение, как „Слово“ <...> если бы у него <...> не было ничего, кроме остроумной гипотезы и произвольного субъективного домысла».[10]

---

[6] Сошлюсь хотя бы на послесловие А. Б. Страхова к книге М. Ф. Мурьянова «„Слово о полку Игореве“ в контексте европейского средневековья» (Palaeoslavica. 1996. N 4) и на книгу А. А. Гогешвили «Три источника „Слова о полку Игореве“» (М., 1999. С. 176).

[7] Текст статьи переиздан: РЛ. 1994. № 2. С. 264—266.

[8] V Съезд славистов проходил в Софии в сентябре 1963 г.

[9] Обо всем этом см.: РЛ. 1994. № 2. С. 232—268.

[10] Русская мысль. 1963. 1 июня. Переиздано: РЛ. 1994. № 2. С. 264—266.

Что же происходило на заседании Отдела древнерусской литературы ИРЛИ 27 февраля 1963 г.? Доклад длился необычайно долго (более трех часов). Он представлял собой развернутое изложение гипотезы серьезного ученого, несколько лет работавшего над своей книгой и выступившего «во всеоружии». Доклад содержал сложный, в том числе текстологический, материал, который трудно воспринимался на слух. Опровергнуть источниковедческие, текстологические, лингвистические доводы докладчика можно было лишь после прочтения и тщательной проверки всего этого материала, поэтому дискуссия на заседании носила лишь предварительный характер. Несмотря на это в прениях по докладу были высказаны серьезные возражения А. А. Зимину, развитые затем в статьях,[11] были указаны явные противоречия в концепции докладчика.

Публикуемые письма интересны и тем, что характеризуют непростую ситуацию, в которой оказались друзья, ставшие вдруг научными противниками: А. А. Зимин и Л. А. Дмитриев. Их письма[12] еще раз подтверждают, что научная истина одна, а человеческая — у каждого своя. На мой взгляд, вполне корректно, достойно вели себя как А. А. Зимин, так и сотрудники Отдела древнерусской литературы.[13] И в первую очередь Л. А. Дмитриев, оказавшийся «между молотом и наковальней», т. е. между своей твердой научной позицией и дружескими отношениями с А. А. Зиминым. Во многом именно благодаря Л. А. Дмитриеву, его выдержанности, его уважению к оппоненту, к иной точке зрения, умению понять другого человека и сопереживать ему[14] был снят излишний накал страстей.

Важно, что дискуссия приняла сугубо научный характер. В письме А. А. Зимину от 30 июня 1963 г. (публикуется под № 7) Л. А. Дмитриев пишет: «В вопросе о „Слове“ я твой противник, и, как ты сам прекрасно понимаешь, я должен и буду здесь спорить с тобой. Но, и это я говорил и в частных и в официальных разговорах, твоя точка зрения — это твоя научная гипотеза, и спорить с ней нужно как с гипотезой, *не примешивая сюда никакой политики*» (курсив мой. — *Л. С.*). Это было общей позицией Отдела древнерусской литературы ИРЛИ, об этом пишет в своих письмах и Д. С. Лихачев. В. П. Адрианова-Перетц,[15] резко отзываясь о работе А. А. Зимина в своем частном письме Д. С. Лихачеву,[16] также «не примешивает никакой политики» в оценку книги.

---

[11] Перечисление некоторых откликов на работу А. А. Зимина см.: РЛ. 1994. № 3. С. 244—245.

[12] Письма Л. А. Дмитриева А. А. Зимину публикуются по сохраненным им в архиве машинописным копиям.

[13] В упрек А. А. Зимину можно, однако, поставить то, что он «хитрил в своем письме Д. С. <Лихачеву>», не желая понимать, что в условиях того времени ставит тем самым под удар Отдел древнерусской литературы ИРЛИ, даже не предупреждая его об этом. Объяснения Д. С. Лихачева по поводу постановки доклада продиктованы именно «тревогой Д. С. Лихачева за Сектор» и потому вовсе не носят «дурацки-мелкий характер» (в кавычки взяты слова Я. С. Лурье, см. письмо под № 9). На мой взгляд, А. А. Зимин, вводя в заблуждение Д. С. Лихачева о содержании своего доклада, вынесенного на широкую аудиторию, тем самым показал, что целью его выступления именно в ИРЛИ было не стремление основательно и продуктивно обсудить свою гипотезу в кругу специалистов-филологов, а желание эффектно ее обнародовать.

[14] О благородстве Л. А. Дмитриева как его отличительном качестве пишут многие авторы воспоминаний о нем. См.: Лев Александрович Дмитриев: Библиография. Творческий путь. Воспоминания. Дневники. Письма. СПб., 1995.

[15] Варвара Павловна Адрианова-Перетц, член-корреспондент АН СССР (с 1943 г.), с 1945 по 1954 г. возглавляла Отдел древнерусской литературы ИРЛИ. В 1963 г. была уже на пенсии, но сохраняла теснейшие связи с Отделом. Автор многих работ по «Слову о полку Игореве».

[16] Получив экземпляр изданной на ротапринте книги А. А. Зимина, В. П. Адрианова-Перетц пишет Д. С. Лихачеву из Сестрорецка: «Она (книга. — *Л. С.*) вызывает у меня такое сердцебиение, что я просто не могу позволить себе читать ее подолгу сразу. Я просмотрела текстологию Задонщи-

Хочется подчеркнуть, что все сотрудники Отдела древнерусской литературы выражали желание видеть книгу А. А. Зимина опубликованной. Об этом просит Д. С. Лихачев в упоминавшемся письме к П. Н. Федосееву (см. письмо под № 12), с этой же просьбой обращались в газету «Известия» сотрудники Отдела,[17] о чем свидетельствует ответ на их письмо, подписанный зам. редактора газеты «Известия» по отделу пропаганды Ю. Шараповым. Вот этот ответ:

<Штамп «Известий»> 6 февраля 1965 г.
№ пр. 3526

Уважаемые тт. Дмитриева,[18] Лурье,[19] Малышев[20] и Творогов![21]

Редакция «Известий» не решает вопрос о публикации работы А. А. Зимина. Это дело Академии наук СССР. Что же касается концепции А. А. Зимина, то Вы правы: в ходе этой дискуссии большинство ее участников не согласились с точкой зрения А. А. Зимина.

С приветом
Зам. редактора «Известий» по отделу пропаганды /Ю. Шарапов/.

В заключение выражу удовлетворение тем, что книга А. А. Зимина наконец-то увидит свет и ученые, стоящие на разных научных позициях, смогут в полном объеме познакомиться с аргументацией А. А. Зимина. Сам он, как явствует из публикуемых писем, был глубоко уверен в своей правоте,[22] хотя, возможно, неосознанно «выстраивал» свою концепцию, отвечая далеко не на все возражения оппонентов.[23]

И последнее. Подготовил книгу к печати в качестве научного редактора О. В. Творогов, оппонент А. А. Зимина по вопросу о времени написания «Слова», что еще раз подтверждает твердую позицию Отдела по поводу публикации книги А. А. Зимина.

ны — она сделана слабо, небрежно и предвзято, видимо, без тех узоров, какие были вышиты на ней в докладе. Следующий раздел — сопоставление со „Словом", ведущее к тому, чтобы „доказать" вторичность „Слова", еще слабее и безвкусно до физической тошноты. <...> Я не вижу никакого увлечения автора этой книги. Он назойливо тычет в одну точку, и потому самые ясные вещи у него выворачиваются наизнанку — „на ниче", которое он ухитрился занести в полонизмы. Итак, пощадите, не вынуждайте меня сейчас читать Зимина. <...> Извините мое ворчанье, книга испортила мне настроение, и даже синее небо и сверкающий снег не исправляют его. Что-то в этой книге есть нечистое — это поиски не истины, а славы любой ценой». Полный текст письма см.: РЛ. 1994. № 3. С. 217.

[17] Интересно, что среди них были как сочувствующие А. А. Зимину, так и его оппоненты.

[18] Руфина Петровна Дмитриева, сотрудница Отдела древнерусской литературы ИРЛИ, в то время кандидат (позднее доктор) филологических наук.

[19] Яков Соломонович Лурье, сотрудник Отдела древнерусской литературы ИРЛИ, доктор филологических наук (с 1962 г.).

[20] Владимир Иванович Малышев, заведующий Древлехранилищем ИРЛИ, в то время кандидат (позднее доктор) филологических наук.

[21] Олег Викторович Творогов, сотрудник Отдела древнерусской литературы ИРЛИ, в 1963 г. кандидат (позднее доктор) филологических наук.

[22] Без этой глубокой убежденности в своей правоте А. А. Зимин вряд ли бы подверг себя и свою научную карьеру таким испытаниям. О том, что он догадывался о возможных последствиях своей работы, свидетельствует письмо его жены, В. Г. Зиминой, адресованное Р. П. Дмитриевой (хранится в архиве Л. А. Дмитриева среди публикуемых нами материалов). В нем Валентина Григорьевна пишет об «огромном волнении» и «страшных переживаниях», которые испытывало «все семейство», провожая А. А. Зимина в Ленинград.

[23] См. об этом: Лихачев Д. С. Когда было написано «Слово о полку Игореве»? // ВЛ. 1964. № 8. С. 132—160.

1

Письмо Д. С. Лихачева Л. А. Дмитриеву

(После 13 июня 1963 г.)

Дорогой Лев Александрович!

До меня дошли слухи, что В. Г. Базанов[1] требует в № 3 журнала отчет о Зиминском заседании. Кроме того, я получил письмо от Р. О. Якобсона,[2] который умоляет в интересах защиты «Слова» опубликовать хотя бы отчет о заседании.

Поэтому я считаю крайне необходимым, чтобы Вы доделали Ваш отчет. Необходимо только в заключительной части его (она у Вас есть, но коротка и выражает нетвердость Вашей уверенности в подлинности «Слова») ответить на все то, на что не было отвечено выступавшими, и ответить без всяких колебаний.

Твердость и вежливость по отношению к Зимину и его положениям! Необходимо отметить, что основные положения (по текстологии «Задонщины», напр.) повторяют не только Фрчека,[3] но и Мазона[4] гл. образом.

Если отчет не будет опубликован и мы не дадим этого отчета Базанову, последний (и дирекция в целом) смогут сказать, что Сектор не сумел защитить «Слово».

Жду от Вас ответа. Пришлите мне, пожалуйста, копию Вашего отчета. Договоритесь с В. Г. Базановым о сроках представления.

Привет большой всем в Секторе.

Ваш Д. Лихачев

Из Оксфорда нет и нет мне бандероли. Предупредите в канцелярии. Все бандероли на дом приходят, а в институте это уже третья пропажа!

Какое голосование по Измайлову?[5]

Надо бы в отчете деликатно отметить отсутствие на заседании по болезни В. П. Адриановой-Перетц, В. В. Данилова[6] и мое.

[1] Василий Григорьевич Базанов, главный редактор журнала «Русская литература» (с 1958 г.), член-корреспондент АН СССР (с 1962 г.).

[2] Роман Осипович Якобсон, филолог, профессор Гарвардского университета, один из основных оппонентов А. Мазона на Западе.

[3] Ян Фрчек, чешский славист, писавший о взаимоотношении двух редакций «Задонщины». Его работа была использована А. Мазоном для доказательства вторичности «Слова» по отношению к «Задонщине».

[4] Андре Мазон, французский славист, член Французской Академии наук. Свои сомнения в подлинности «Слова» развил в целом ряде работ. Очень большое внимание уделил при этом взаимоотношению «Слова» и «Задонщины».

[5] Измайлов Николай Васильевич, в 1924—1929 и в 1957—1970 гг. заведующий Рукописным отделом ИРЛИ. 13 июня 1963 г. состоялась защита диссертации Н. В. Измайлова на соискание ученой степени доктора филологических наук по совокупности научных трудов, объединенных темой «Текстологические и историко-литературные вопросы изучения творчества Пушкина».

[6] Владимир Валерьянович Данилов, в 1948—1956 гг. сотрудник рукописного отдела ИРЛИ, в 1963 г. уже пенсионер (ему было 82 года).

2

Письмо Д. С. Лихачева Р. П. Дмитриевой

(Между 13 и 20 июня 1963 г.)

Дорогая Руфина Петровна!

Если А. А. Зимин внесет какие-либо изменения и улучшения текста сравнительно с тем, как это было в действительности, то изменять хорошее изложение Льва Ал<ександровича> не надо (ведь у нас печатаются и ответы, а ответы зависят от того доклада, который был произнесен). Можно позвонить Зимину и предупредить его об этом. Кроме того, намного увеличивать отчет мы тоже не можем.

Я написал письмо В. Г. Базанову и заявление в Ученый совет. Прошу очень (если это возможно), чтобы Лев Александрович доложил содержание письма Ученому совету.

Привет всем.

Д. Лихачев

3

Письмо В. Г. Базанова Д. С. Лихачеву

20 июня 1963 г.

Глубокоуважаемый Дмитрий Сергеевич!

Я внимательно прочитал «Хронику» и готов рекомендовать ее в журнал. Третий номер уже в производстве. Л. А. Дмитриев несколько задержался с представлением. Но и это не должно служить причиной для переноса в четвертый номер, который выйдет из печати после Съезда славистов. Придется слезно просить Издательство, чтобы разрешили доверстать, т. е. при получении первой верстки № 3 приняли в набор. Если так, то у нас имеется время, чтобы уточнить ряд вопросов:

1. Нужно ли специально озаглавить это сообщение или спрятать его под глухим и традиционным названием «Хроника»?

2. Послать ли изложение доклада А. А. Зимину (во избежание недоразумений) для визы? Вероятно, это следует сделать, ибо стенограмма отсутствует.

3. Не слишком ли скупо подается выступление Моисеевой[1] и несколько иронически Азбелева[2]? Правильно меня поймите, Дмитрий Сергеевич. Не хотелось бы разговоров об одностороннем изложении дискуссии. Возможно, что здесь я проявляю излишнюю осторожность. Может быть, об Азбелеве сказать: «Азбелев в своем выступлении ограничился тем, что присоединился к Зимину, не развернув своих соображений и доказательств».

Прошу Вас снять абзац, где говорится о том, что дискуссия не могла состояться из-за отсутствия на заседании Лихачева, Адриановой-Перетц и Данилова. Можно в примечаниях указать, что упомянутые ученые по болезни отсутствовали. Следует подчеркнуть: «Мы пока не можем развернуть научную дискуссию, поскольку не имеем ни тезисов, ни текста самого доклада, не знаем о под-

робностях аргументации А. А. Зимина. Неудивительно, что обсуждение выступления А. А. Зимина на Секторе имело самый предварительный характер».

Что касается Вашей статьи «Филологические доказательства подлинности „Слова о полку Игореве“», то журнал безусловно заинтересован получить такую статью. Чтобы статья была опубликована в четвертом номере, для этого необходимо представить ее в начале сентября.

Примите от меня добрые пожелания и сердечный привет.

В. Г. Базанов

[1] Галина Николаевна Моисеева, сотрудница Отдела литературы XVIII в. в ИРЛИ, в 1963 г. кандидат (позднее доктор) филологических наук, автор работ, посвященных «Слову о полку Игореве».

[2] Сергей Николаевич Азбелев, сотрудник Отдела устного народного творчества ИРЛИ (ранее — сотрудник Отдела древнерусской литературы), в 1963 г. кандидат (позднее доктор) филологических наук.

4

Телеграмма А. А. Зимина Р. П. Дмитриевой

23 июня 1963 г.

Весь доклад искажен печатать так подлость через два дня высылаю новый текст не ожидал

Зимин

5

Письмо А. А. Зимина В. Г. Базанову

25 июня 1963 г.

Глубокоуважаемый Василий Григорьевич!

Ознакомившись с текстом Хроники, содержащей изложение моего доклада и обсуждение 27 февраля 1963 г.,[1] я считаю своим долгом написать Вам следующее.

Текст моего доклада передан совершенно неудовлетворительно. Я не знаю, кто и на основании каких материалов излагал его основные положения, но в настоящем виде он дает неправильное представление о том, что явилось предметом обсуждения 27 февраля. Вместо основных положений доклада в Хронике приводятся какие-то детали, примеры, которые отнюдь не передают существо моей работы. Понимая трудности, которые вставали перед автором Хроники (не имевшим текста моего доклада),[2] я решился дать сам изложение доклада, оставаясь в пределах того крайне (увы!) скудного размера, который ему отведен в Хронике. Прошу Вас поместить изложение доклада в том виде, в котором действительно он был прочитан.

Против публикации Хроники в том виде, в каком она была прислана в журнал ранее, категорически возражаю.

Изложение дискуссии нельзя иначе назвать, как крайне тенденциозным. Поскольку я вел самую тщательную запись обсуждения, то могу внести следующие коррективы в Хронику.

1) Прежде всего, по меньшей мере неточно, что «большинство выступавших высказали самое решительное несогласие» с гипотезой А. А. Зимина. Такого «решительного несогласия» не было ни в выступлении С. Н. Азбелева, ни у Г. Н. Моисеевой, ни у Я. С. Лурье. Но выступало всего 7 человек. О заключительном слове И. П. Еремина[3] я скажу ниже. Как же после этого можно говорить о каком-то «большинстве» и о «решительном несогласии»? Тем более, что Д. Н. Альшиц[4] занял «компромиссную позицию», т. е. склонился к XIII веку.

2) Что значит «выступление А. А. Зимина <...> явно безответственно»? Об этом никто не говорил, а это изложено как общее мнение. Если таково мнение редакции, то пусть так и будет сказано, но нельзя же читателю давать неверное представление о ходе дискуссии.

3) По Хронике, все говорили, что работу А. А.Зимина надо напечатать лишь для того, «чтобы можно было полемизировать с ним». Это явное искажение прений. Речь в них шла о том, что сама работа представляет научный интерес.

4) Д. Н. Альшиц не говорил, что выводы Зимина «очень неубедительны», а только, что для него они «пока не убедительны». Вся аргументация Д. Н. Альшица против традиционной точки зрения (Д. С. Лихачева) о Слове как о памятнике XII в. в Хронике отсутствует. А эту точку зрения он назвал «курьезной».

5) Выступление Г. Н. Моисеевой изложено нечетко. Г. Н. Моисеева говорила о том, что нельзя делить исследователей только на сторонников датировки Слова XVIII веком и на «древников». Для некоторых исследователей вопрос еще неясен, и они пытаются в нем разобраться.

6) Я. С. Лурье выражал свое несогласие с моим предположением о Ефросине как о том лице, который записал со слов Федора Курицына повесть о Дракуле. Он не выступал против моего вывода об авторстве Ефросина Задонщины. Зато Я. С. Лурье призывал к тому, чтобы мою работу вынести на широкое обсуждение. Об этом ни слова в Хронике нет.

7) И. П. Еремин в заключительном слове согласился с моим тезисом о том, что Слово о полку Игореве не подделка, а художественное произведение. И. П. Еремин совершенно не говорил, что мои аргументы и материалы «потребуют более серьезной и обстоятельной критики, однако для него уже сейчас бесспорно, что аргументация эта может быть опровергнута и он не сомневается в том, что „Слово о полку Игореве“ — памятник XII в.». Зачем так искажать текст выступления И. П. Еремина, который говорил только, что (цитирую дословно) «пока он остается на точке зрения, которую Д. Н. Альшиц назвал курьезной». Я не знаю, какова сейчас точка зрения И. П. Еремина, но его четко произнесенное заключительное слово я записал целиком, поэтому утверждаю, что подчеркнутого текста он не говорил.

8) Вызывает решительное возражение и то, что в Хронике опущено все мое заключительное слово. Это придает односторонний характер дискуссии. Прошу восстановить хоть его краткое резюме: «В заключительном слове А. А. Зимин поблагодарил выступавших за...».

9) В заключении сказано неверно, что «весь сборник — поздний фальсификат». Я говорю, что сборник позднейшего происхождения, но его компоненты различной степени древности.

В общих выводах говорится, что А. А. Зимин «не привел документальных данных, которые свидетельствовали бы о том, что автором Слова был Иоиль». Это не вполне точно. В докладе приведены были новые архивные материалы, которые дают мне основание считать Иоиля автором Слова. Речь идет о его проповедях, о сборнике народных песен, о его изданной книге «Истина». Умалчивать об этом — значит создавать у читателя неверное впечатление о докладе.

Убедительно прошу редакцию журнала «Русская литература» рассмотреть мое письмо, заменить текст изложения моего доклада и внести необходимые коррективы в текст его обсуждения.

С нетерпением жду Вашего ответа. Прошу Вас прислать корректуры Хроники.

25 июня 1963 г. С глубоким уважением

/А. Зимин/

[1] В моем распоряжении был текст, обрывающийся на 13-ой странице. — *Примеч. А. А. Зимина.*

[2] Следует отметить, что А. А. Зимин не представил и тезисов своего доклада.

[3] Игорь Петрович Еремин, профессор ЛГУ (ныне СПбГУ), доктор филологических наук.

[4] Даниил Натанович Альшиц, сотрудник отдела рукописей ГПБ (ныне РНБ), в 1963 г. кандидат (позднее доктор) исторических наук.

6

Телеграмма-письмо Я. С. Лурье Дмитриевым

29 июня 1963 г.

Очень огорчен новостями мое мнение высказал письме Льву по моему необходимо дать доклад Зимина авторском изложении снять оскорбительные слова безответственности мое выступление прошу восстановить прежнем виде телеграфируйте удалось ли это сделать если нет хочу приехать попытаться убедить Дмитрия Сергеевича привет

Лурье

7

Письмо Л. А. Дмитриева А. А. Зимину

30 июня 1963 г.

Здравствуй, дорогой Саша!

Наконец могу обстоятельно обо всем написать тебе.

Прежде всего: мне не хочется ни портить, ни обострять наши очень хорошие отношения, поэтому я не буду вспоминать ни твои слова в телеграмме, ни то, что письмо свое ты счел нужным послать Базанову, а нам лишь копию его, хотя ответ твой был на письмо из Сектора, подписанное Руфой. Это было, так пусть все это и останется в прошедшем времени.

Я понимаю твою страстность, взволнованность и вспыльчивость. Но вот почему ты предположил во всем только злой умысел — этого я понять не могу. Текст, присланный тебе, с о с т а в л я л я, пользуясь для этого всеми записями, которые были, и пытаясь восстановить в памяти и твое выступление, и ход всего заседания, и то, что ты рассказывал до заседания. Не скрою, что я, когда составлял этот отчет, все время боялся ошибиться, изложить что-нибудь не так, боялся упростить твою гипотезу, опасался тенденциозности, а не быть в какой-то мере тенденциозным я не мог — ведь как-никак в данном случае мы враги, и полностью, даже стремясь к этому, отречься от своих (взаимно-противоположных) точек зрения не можем. Поэтому, составив отчет (кстати говоря, я был вынужден делать все это против своего желания: из-за наших дружеских отношений

мне совершенно не хотелось делать этого, но так как в Секторе я считаюсь главным «спецом» по «Слову», именно я должен был писать этот отчет), я дал прочесть его всем тем сотрудникам Сектора, которые присутствовали на твоем докладе и, в первую очередь, Якову Соломоновичу. Яков Соломонович, в целом весьма положительно отнесясь и к тону, и к характеру, и к содержанию отчета, посоветовал мне выкинуть некоторые действительно ярко выраженные тенденциозные реплики и фразы. В частности, все предложение о том, что «выступление Зимина <...> явно безответственно». Все предложения Я<кова> С<оломоновича> я сразу же принял, и то, что в присланном тебе тексте осталась эта фраза, это недоразумение: из-за спешки тебе была послана копия, в которой не было сделано никакой правки. Текст выступлений Я<кова> С<оломоновича> и Творогова был составлен ими самими, и я внес эти тексты в отчет, по существу ничего в них не меняя. После такой проверки отчета в Секторе я показал его В. П. Адриановой-Перетц и Д. С. Лихачеву. С самого начала было учтено предложение Я<кова> С<оломоновича> послать тебе для выверки изложение твоего доклада. Об этом я сказал и Базанову, и Бушмину,[1] и В<арваре> П<авловне>, и Д<митрию> С<ергеевичу>. Все с этим согласились. Когда Д<митрий> С<ергеевич> ознакомился с полным текстом отчета, то почему-то решил вообще воздержаться от печатания его. Только поэтому я и не послал тебе в свое время этого текста, так как надобность в этом отпадала, раз было решено совсем ничего не печатать.

Однако совсем недавно, когда 3-й № журнала «Русская литература» уже пошел в типографию, вновь всплыл этот вопрос: Базанов первый поднял его, и Д<митрий> С<ергеевич> также решил, что, сделав некоторые добавления, было бы целесообразным отчет напечатать. Именно всеми этими обстоятельствами и объясняется сначала задержка, а потом такая спешка.

Теперь по существу.

Присланные тобою изложения и доклада, и заключительного слова включены полностью в отчет с некоторым изменением только одной фразы, а именно: вместо слов «...как доказал чешский ученый Фрчек...» — «...как считает чешский ученый Фрчек, к точке зрения которого присоединяется А. А. Зимин...». Если ты возражаешь против этого, то напиши, я восстановлю твое чтение.

Хочу заметить, как в данном случае (с изложением твоего доклада и текстом твоего ответа), так и в изложении прений, о чем более подробно я еще скажу, Базанов никакого значения не имеет: если бы ты послал письмо не ему, а на адрес Сектора, а ему копию этого письма, или если бы ты даже только в Сектор послал письмо со своими возражениями и изменениями, то все равно все твои замечания были бы учтены и какое-то отношение ко всем ним было бы тебе сообщено. Это, между прочим, не только моя точка зрения, в чем, я думаю, ты едва ли можешь сомневаться, но и Д. С. Лихачева: он считает, что то, что твой доклад и твое ответное слово даются в твоем изложении, — очень хорошо и очень верно.

Теперь о выступлениях в прениях.

1) Вместо «большинство выступавших высказали самое решительное несогласие...» стало: «многие из выступавших не согласились...».

2) Фразы «...явно безответственно...», как я уже сказал выше, не было уже в первоначальном отредактированном тексте.

3) Во фразу о необходимости напечатать твою работу я вставил слова о том, что выступавшими был отмечен ее научный интерес. Приблизительно она теперь звучит так: «выступавшие, отметив научный интерес работы А. А. Зимина, говорили о необходимости напечатания ее, чтобы можно было соглашаться

или спорить с выдвинутыми им положениями, имея перед собой печатный текст его работы».

«Приблизительно» потому, что у меня сейчас нет перед глазами текста: его единственный экземпляр (со всеми вставками, поправками, изменениями) находится в редакции журнала и его перепечатывают. Когда мне вернут этот текст и я смогу снять с него копии, то один экземпляр я пришлю тебе.

4) В изложение выступления Д. Н. Альшица я вставил слова о том, что он считает «курьезными» те доводы, которые обычно приводятся исследователями «Слова» в доказательство того, что «Слово» написано в 1187 году. Как ты знаешь из уже присланного тебе текста, я говорю, что Д. Н. Альшиц в своем выступлении уделил много внимания обоснованию своей точки зрения о том, что «Слово» написано в XIII веке. Излагать в отчете содержание этих доводов Д<аниила> Н<атановича> (тем более, что они им уже были опубликованы, а по сравнению с тем, что он опубликовал, он ничего нового в своем выступлении не добавил) абсолютно не считаю нужным. В отчете о выступлении Д. Н. Альшица <я> сказал также, что для него твои доказательства представляются «пока неубедительными».

5) Выступление Г. Н. Моисеевой в целом я оставил без изменения, прибавив к нему в начале такую фразу: «Г. Н. Моисеева говорила о том, что нельзя делить исследователей только на сторонников датировки „Слова“ XVIII веком и „древников“. Для некоторых исследователей вопрос еще не ясен и они пытаются в нем разобраться. Она отметила...» и далее тот текст, который имеется у тебя.

Но и Г. Н. Моисеева, и С. Н. Азбелев, узнав о том, что будет печататься отчет о твоем заседании, потребовали в редакции журнала, чтобы их ознакомили с тем, как изложены в отчете их выступления. Вполне возможно, что они что-то в своих выступлениях и изменят. Когда я буду располагать текстом их выступлений в их редакции, то, если они внесут в них какие-то изменения, я вышлю тебе копии их, и если у тебя в данном случае будут какие-либо возражения, то уж тут я сам попрошу тебя писать не в Сектор, а Базанову в редакцию журнала, прислав копию и нам.

6) Выступление Якова Соломоновича дано мною в том тексте, который он сам же и составил. Я даже не помню сейчас, вносил я что-нибудь туда помимо того, что он сам написал, или нет. Я не вижу, что его выступление, как оно читается в присланном тебе тексте, противоречит тому, как ты передаешь в письме Базанову смысл его выступления. Поэтому текст его выступления я оставил без изменений, добавив лишь такую фразу: «Я. С. Лурье призывал к тому, чтобы работа А. А. Зимина была вынесена на широкое обсуждение». Если ты или Я<ков> С<оломонович> (я ему об этом сообщу) сами дадите мне в таком же объеме, как сейчас, но в иной редакции текст его выступления, то я вставлю в отчет этот новый текст.

7) Оставив изложение начала выступления И. П. Еремина без изменения, окончание его слов я переделал так: «И. П. Еремин сказал, что он полностью присоединяется лишь к одному тезису А. А. Зимина, что „Слово“ не подделка, а художественное произведение. В остальном же он остается на той точке зрения, которую Д. Н. Альшиц в своем выступлении назвал „курьезной“, а именно, что „Слово“ написано в 1187 году».

8) Как я тебе уже сказал, изложение твоего заключительного слова, присланное тобой, полностью включено в отчет.

9) Твое определение Мусин-Пушкинского сборника со «Словом» дается в том виде, как ты считаешь, — позднего происхождения из разновременных компонентов.

Что касается заключительных выводов, то тут дело особое. Это ведь, по существу, оценка всей твоей концепции с точки зрения сторонников того, что «Слово» написано в XII веке, и тут уж тенденция, противоположная твоей, имеет все основания присутствовать. Но все же я немного изменил самую формулировку, сказав, что «новые данные биографии Иоиля, выявленные на основе вновь обнаруженных А. А. Зиминым архивных материалов, документальным свидетельством того, что Иоиль был автором „Слова", признаны быть не могут».

В заключительные выводы перенесено следующее. Там говорится, что в числе прочих доказательств, которые, по твоему мнению, свидетельствуют о первоначальности Краткой редакции «Задонщины» и вторичности Пространной и близости к Пространной редакции «Слова о полку Игореве», ты приводил сопоставления чтений по разным спискам «Задонщины» и «Слову» («берега харалужные» и «берега каменные» и «зеленую» и «белую» ковыль). После этого приводятся соображения, которые дают основание возражать тебе, но которые не прозвучали на заседании и возникают при более тщательном обдумывании твоих доводов. В этой же заключительной части приводится ряд возражений по поводу некоторых твоих доводов, разумеется, упоминается только то, что приводится в изложении твоего выступления. Эта часть отчета написана в основном Д. С. Лихачевым. Так как он просил до опубликования этих его соображений-возражений твоим доводам никому их не сообщать, то выслать тебе отчет я смогу только в той части, которая соответствует тому тексту, который находится у тебя сейчас. Думаю, что в данном случае тебе обижаться и быть в особой претензии не приходится: Д. С. Лихачев считает, что ты со своим докладом по отношению к нему и ко всему Сектору поступил точно так же. К сожалению, с этим, если смотреть на вещи объективно, нельзя не согласиться: в письме к нему о своем докладе, которое он постоянно цитирует, когда речь заходит о всем этом вопросе, ты ему писал, что собираешься рассмотреть вопрос о датировке «Слова» XII-м столетием (за точность формулировки не ручаюсь, но смысл именно такой). Разумеется, ты можешь считать, что ты говорил ему это, имея в виду пересмотр данной датировки и свою гипотезу о XVIII веке, но у него есть все основания расценивать такую фразу как желание ввести его в заблуждение: ведь фраза-то построена казуистически!

Базанов очень хочет напечатать в журнале отчет. Не все члены редколлегии журнала (в частности, Прийма[2]) разделяют эту точку зрения. Трудность заключается еще и в том, что если отчет будут печатать, то его нужно будет вставлять уже в корректуру, а пойдет ли издательство на такую большую вставку в корректуру, неизвестно. Наконец, Базанов почему-то высказывал опасение, что ничего не разрешат печатать «сверху». Таким образом, окончательно даже и сейчас еще неизвестно, будут печатать или нет, хотя потребовать рукопись для набора могут каждую минуту, так как на днях начнет поступать корректура журнала.

И дома, и во время заседания я говорил о том, что с твоей стороны было легкомысленно и ошибочно выносить на большую аудиторию обсуждение своей работы. С этим убеждением я остаюсь и сейчас. Я считаю, что тем, что ты не сообщил заранее Д. С. Лихачеву о сути своего доклада, ты подвел и его, и наш Сектор и многое испортил самому себе. В вопросе о «Слове» я твой противник, и, как ты сам прекрасно понимаешь, я должен и буду здесь спорить с тобой. Но, и это я говорил и в частных, и в официальных разговорах, твоя точка зрения — это твоя научная гипотеза, и спорить с ней нужно как с гипотезой, не примешивая сюда никакой политики.

Я понимаю, что, освещая всю эту историю как сторонник противоположной тебе концепции, я не мог не быть тенденциозным, и я пытался освободиться от этой тенденциозности, так как в отчете, и во всяком случае в той части его, которая передает содержание твоего выступления и прений по нему, я стремился быть как можно более объективным. И именно поэтому я не обижен ни на тон твоей телеграммы, ни на тон твоего письма к Руфе, ни на тон твоего письма к Базанову и не считаю себя вправе обижаться на это.

Надеюсь, что это письмо достаточно подробно все объясняет и наши старые отношения не изменятся.

30.VI.63 г.

[1] Алексей Сергеевич Бушмин, директор ИРЛИ (1955—1965), тогда чл.-корр. АН СССР (с 1960), позднее академик (с 1979).

[2] Федор Яковлевич Прийма, сотрудник ИРЛИ, доктор филологических наук, заведующий Отделом новой русской литературы, исследователь «Слова».

8

Письмо А. А. Зимина Л. А. Дмитриеву

2 июля 1963 г.

Дорогой Левушка!

В том, что наша дружба останется такой, как была, а быть может, даже упрочится, я теперь не сомневаюсь. Но все-таки хочу, чтобы ты меня понял до конца.

1. Я обиделся на тебя прежде всего за то, что ты мне не написал ничего, не попросил даже составить проект моего резюме доклада, а Руфа прислала мне «как секретарь Сектора» (ее слова) уже текст, который, по ее словам, был в наборе, текст, в который ничего нельзя было добавлять (как она писала), и нужно было *заверить*(?) — причем речь шла лишь о моем выступлении, а о ходе прений вообще не было ни слова. Разве так следовало поступать? Нет и еще раз нет.

2. Раз текст был в наборе, что мне оставалось делать? Писать ей письмо? Тебе? (Но ты мне не написал ни слова.) А время тем временем бы шло, и потом мне было бы сказано «поздно» — пришла бы корректура!? Нет, оставалось крайнее — Вам я телеграфировал, что я думаю, а Базанову в очень корректной форме написал свои замечания. Как ты мог убедиться, я никого не обвиняю, наоборот, даже объясняю тем, что не было <текста> доклада. Но как мне было не обижаться, когда так были изложены прения. Ведь, возможно, это единственная публикация о моем докладе и даже работе вообще. Что же получалось? Доклад «безответственный», я на «порочном пути», печатать надо лишь <для того>, чтобы можно было бы раскритиковать.

Да кто бы после этого вовсе стал печатать книгу? Подобную Хронику можно было составить только с целью убить книгу, не дать ей возможности выйти в свет.

Теперь начистоту. Я и сейчас уверен, что вся композиция (и «излишества») составлена не тобою, а Дмитрием Сергеевичем Лихачевым, самим или при его участии. Я узнаю его манеру и его аргументы, которые мне известны из других источников.

3. Теперь по существу твоих поправок. Я глубоко благодарен за все, что ты сделал, чтобы текст выглядел верно отражающим события 27 февраля. Почти со всем целиком согласен.

Относительно моего доклада и почему я не прислал его текст и т. п. Я написал Д<митрию> С<ергеевичу> письмо с просьбой поставить доклад — он даже не соизволил мне ответить, поручил Я<кову> С<оломоновичу> позвонить по телефону. Попросил ли Д<митрий> С<ергеевич> прислать тезисы? Поинтересовался ли содержанием доклада? Попросил его текст? Нет и еще раз нет. Так какие у него могут быть претензии? Этого мало. Приехав, я тебе за день изложил содержание доклада. Д<митрий> С<ергеевич> его узнал по телефону. Почему он меня — я хотел с ним поговорить — не попросил отложить или отменить? Сам же я в таких условиях все время имел основание думать, что Д<митрий> С<ергеевич> не поставил бы доклад, если б знал его содержание. Относительно числа присутствовавших — благодарите Ю. К.[1] — я думал, что доклад будет камерным.

Теперь «лучше» или «хуже», что был доклад. Сейчас судить трудно — это покажет будущее.

1. «В данном случае мы враги». Не торопись, Левушка, говорю тебе от чистого сердца. На мой взгляд, вопрос со временем Слова решен окончательно и бесповоротно. Не ставь себя в затруднительное положение. Ведь ты ученый, а не идолопоклонник. Нет ни одного аргумента в пользу XII—XIII в. Никакие хитросплетения Д<митрия> С<ергеевича> не спасут положения. Я бы на твоем месте так не говорил. Лучше была бы формула: «пока я не убежден. Поживем — увидим». Априори быть уверенным в чем-либо нельзя (даже в теме, одним аспектом которой ты занимался и с большим успехом. Твои работы об истории издания Слова превосходны). Ведь так, Левушка?

2. Теперь о конкретных замечаниях. Конечно, хотелось бы посмотреть весь отпечатанный текст. В тексте выступления Я<кова> С<оломоновича> я попрошу снять слова: «(например, в Задонщине)» — ибо он говорил о Дракуле, а не Задонщине. Слова о том, что Ефросин не путешественник, тоже можно было бы опустить — ну да это уже его дело.

Теперь о заключительных выводах: это уже дело редакции. Мое — лишь только то, чтоб мой доклад был изложен верно, а его оценка — дело редакции. Очень удивило меня только то, что Д<митрий> С<ергеевич> там дает какие-то свои трактовки отдельных выражений и пр. Разве он автор Хроники? Это странно. Кажется, если ты автор, то Хроника должна быть подписана твоим именем.

Интересно, что, по твоим словам, «упоминается только то, что приводится в изложении твоего выступления». Это верно. Но при чем тут «ковыль» и пр.? Этого в изложении у меня нет. Если это доводы Д<митрия> С<ергеевича>, то я настаиваю, чтобы так и было написано: как полагает Д<митрий> С<ергеевич>, «белая ковыль» и пр. <...> Редакция по таким сюжетам вряд ли может высказаться.

Вот как будто и все.

Надеюсь, что Хроника все же выйдет. В этом заинтересованы все мы, как, надеюсь, и в выходе моей книги.

Крепко жму твою руку, Левушка.

Да здравствует спор чистых сердец.

С тобою готов спорить вечно. С ханжами и обманщиками не буду. Это уже по ту сторону науки.

2/VII. 1963.

Целую. Саша
Руфе поклон.

(Это Валя[2] распечатала, чтобы прочитать. Она вам кланяется.)

[1] Юрий Константинович Бегунов, сотрудник Отдела древнерусской литературы ИРЛИ, кандидат (позднее доктор) филологических наук. Он рассылал приглашения на заседания Отдела и писал протоколы заседаний.

[2] Валентина Григорьевна Зимина, жена А. А. Зимина.

9

Письмо Я. С. Лурье Дмитриевым

3 июля 1963 г.

Дорогие Руфа и Лев!

Получил письмо Руфы, потом (в ответ на мою) — телеграмму Льва и сегодня письмо со вложением письма Саше. Если вы учтете, что параллельно я получаю ряд писем Саши, во многом близкие по настроениям к его первой телеграмме (в Сектор), то легко поймете и мое настроение, и письмо-телеграмму и т. д.

Но и вы хороши, друзья. Как могла Руфа так великолепно схалтурить и послать Саше именно тот вариант, который не мог вызвать иной реакции? Почему мысль «надо бы ему позвонить» (в первом письме ко мне) осталась только благим пожеланием?

Не знаю, как будет реагировать А<лександр> А<лександрович> на письмо Льва, но, вероятно, наиболее серьезные возражения вызовет у него «закрытая» часть отчета с возражениями Д<митрия> С<ергеевич>а. Странная все-таки манера: печатать отчет об обсуждении доклада N, а самому N не показывать возражения, сделанные ему задним числом. Почему Д<митрий> С<ергеевич> выступает именно в этом жанре, да еще под псевдонимом «Л. А. Дмитриев»? Не лучше ли ему, если ему хочется выступить тут же, поместить свое возражение в виде «письма в редакцию»? Там же он мог бы коснуться и любимой темы о непредупреждении его Зиминым.

Вообще сюжет этот почему-то заслоняет у Д<митрия> С<ергеевича> все остальные стороны дела и придает всей этой истории какой-то дурацки-мелкий характер, в духе азбелевских протоколов. Я понимаю, конечно, тревогу Д<митрия> С<ергеевича> за Сектор (вероятно, и базановский «либерализм» — готовность печатать отчет — не случаен, а имеет какую-то далеко идущую интриганскую цель), но сводить все к «коварству» А<лександра> А<лександровича> — нелепо. Пусть Саша даже хитрил в своем письме Д<митрию> С<ергеевич>у (хотя он все это объясняет иначе, уверяя, что ожидал ответного запроса Д<митрия> С<ергеевича>, а тот вместо этого, не отвечая ему, поставил доклад; далее он хотел изложить ему устно, но Д<митрий> С<ергеевич> заболел), но Д<митрий> С<ергеевич> явно сам не хочет ответить себе на вопрос: а что бы он делал, если бы А<лександр> А<лександрович> высказался определеннее? Я убежден, что он и в этом случае не отказал <бы> в постановке доклада (он мне сам говорил еще до приезда А<лександра> А<лександровича>, что тот навер-

но будет защищать скептическую т<очку> зр<ения>[1]). И, по-моему, самое главное. Можно ли считать, что А<лександр> А<лександрович> сделал это все с личными или карьеристскими целями? А если нет, то зачем сводить научный спор к истории с письмом А<лександра> А<лександровича>? Обязательно хочу все это изложить Д<митрию> С<ергеевич>у, когда приеду в Л<енингра>д, — в конце концов, надо с ним поговорить начистоту.

В моем выступлении (в отчете) я хотел бы только в последней фразе наряду с «вынести <...> на обсуждение» вставить «напечатать», а вторую фразу сформулировать так: «В связи с предположением А. А. Зимина о Ефросине как об авторе части переписанных им памятников в КБ списке (напр., «Задонщины») Я. С. Лурье указывает, что Ефросин едва ли мог быть автором „Повести о Дракуле"...».

Конечно, очень вероятно, что весь этот отчет вообще напечатан не будет, и все наши волнения были напрасны, но что же поделать...

Я приеду в Л<енингра>д 14/VII; 15/VII поеду в институт, но боюсь, что вас уже там не будет. Куда вы едете? Тогда — до осени.

Таинственных речений Марины[2] о «жертве» я не понимаю — чем жертвовать: Сашиной головой, что ли? И расшифровывать не желаю; пусть сама объясняет.

Привет всем.

Ваш Я. Л.

[1] Это утверждение противоречит всему, что известно из других источников. Даже дружившие с А. А. Зиминым Дмитриевы узнали о сути его работы только вечером накануне доклада, когда отменять доклад было уже поздно. Об этом пишут в своих письмах А. А. Зимин (см. под № 8) и Л. А. Дмитриев (см. под № 17). Д. С. Лихачев в письме в редакцию журнала «Русская литература» (см. под № 11) пишет, что «никакой вины на Секторе за постановку доклада А. А. Зимина не лежит», потому что Зимин «ввел Сектор в заблуждение относительно содержания своего доклада» и что «в этих условиях ни один Сектор *не смог бы предвидеть* содержание доклада и принять оборонные меры».

[2] Марина Алексеевна Салмина, сотрудница Отдела древнерусской литературы, кандидат филологических наук.

10

Письмо Л. А. Дмитриева Д. С. Лихачеву

10 июля 1963 г.

Дорогой Дмитрий Сергеевич!

К сожалению, я в четверг (должна быть дирекция, и меня на это заседание вызывают) не могу приехать к Вам сам, а все это дело нужно решать очень срочно — к утру субботы текст Отчета с реализацией предложенных редакцией журнала изменений должен быть готов. Поэтому пишу Вам письмо и посылаю все с Анатолием Сергеевичем Деминым.[1]

Прежде всего постараюсь вкратце изложить Вам сущность обсуждения на редакции. Против печатания Отчета в его теперешнем виде решительно возражали В. В. Тимофеева[2] и В. А. Ковалев.[3] В. В. считает, что публикация такого Отчета, по существу, представит как бы выгоду только для Зимина — журнал предоставляет свои страницы для изложения его точки зрения, не приводя достаточно веских и аргументированных ему возражений. Поэтому печатать можно лишь в том случае, если сразу же после Отчета будет помещена Ваша статья, подробно разбирающая концепцию А. А. Зимина и критикующая его. В. А. Ковалев также говорил о недостаточной критике А. А. Зимина, но наиболее суще-

ственное его возражение было против второй части Отчета, где приводятся возражения Зимину уже после собственно Отчета о заседании — не ясно, кому принадлежат эти возражения, и т. д. К. Д. Муратова[4] сказала, что она считает, что Отчет напечатать нужно, но необходимо обязательно сказать, что Вы и Варвара Павловна <Адрианова-Перетц> в ближайших №№ журнала собираетесь выступить со статьями против Зимина. Много говорил Ф. Я. Прийма, но не только по Отчету, а и по вопросу о докладе А. А. Зимина, об организации этого доклада, о выступлении И. П. Еремина. Я во время его выступления бросил реплику о том, что, к сожалению, Ф<едор> Я<ковлевич>, присутствовавший на докладе А. А. Зимина, не нашел нужным и возможным выступить. В конце своего выступления он объяснил это тем, что возражать Зимину в связи со сложностью его доклада так сразу, со слуха, было просто невозможно. Потом, когда говорил я, я сказал, что мне очень приятно отметить это место в выступлении Ф<едора> Я<ковлевича>, так как оно показывает, в каком трудном положении оказался на заседании Сектор, ибо и для Сектора доклад А. А. Зимина явился совершенной неожиданностью и никто к нему специально подготовлен не был.

Бушмин заранее Отчет не читал и просмотрел его во время заседания (вина тут, правда, не его — ему почему-то текст заранее не давали). Он сказал, что у него на первый взгляд, как у неспециалиста по «Слову», создалось впечатление, что если для специалиста многое и в концепции Зимина, и в возражениях ему понятно и убедительно, то для неспециалиста кажется, что точка зрения Зимина обоснованна, сильно аргументированна, а возражений, по существу, нет. Однако против печатания в принципе он, в общем-то, не возражал.

Наиболее энергично за печатание статьи ратовал Базанов, ссылаясь на Ваше мнение и мнение Варвары Павловны по этому вопросу. Говорил он и о том, что замалчивание теперь еще хуже, чем печатание сообщения. Вместе с тем он говорил и о том, что, так как это Отчет, хроника, то, разумеется, журнал не может требовать переделывать то, что имело место на самом деле, и т. д. и т. п.

Я по ходу выступлений давал некоторые реплики и справки и высказал потом вкратце то, что и Вы, и Варвара Павловна написали в своих отзывах.

В результате двухчасового препирательства пришли к такому решению.

Отчет, как отчет о заседании Сектора, закончить на заключительном слове Зимина и подписать этот Отчет моим именем как составителя (разумеется, примечание о том, что изложение доклада Зимина и его ответного слова даются в изложении докладчика, — остается).

После Отчета с заголовком «От редакции» поместить либо что-то в виде письма от Вас и Варвары Павловны, в котором Вы выскажете свой взгляд и свою оценку доклада А. А. Зимина и его концепции, либо какие-то общие слова и дополнительные возражения А. А. Зимину как мнение редакции журнала. Т. е., по существу, в иной форме дать то, что составляло раньше заключительную часть Отчета. При этом высказывалось пожелание, чтобы были добавлены и усилены какие-то возражения Зимину. Кроме того, все настаивали на том, чтобы было сказано где-то, что и Вы, и Варвара Павловна предполагаете в ближайших №№ журнала поместить свои статьи по «Слову».

Я сказал, что против того, чтобы заключительная часть Отчета была дана иначе, чем сейчас, я не только не возражаю, но считаю, что так будет гораздо лучше, тем более, что основным автором этой части являетесь Вы. Вместе с тем я сказал, что ответить за Вас или Варвару Павловну, в каком виде Вы посчитаете это лучшим сделать, я не могу. Кроме того, я сказал, что не могу за Вас давать обещание, что Вы за один-два дня сможете написать более сильные возражения, кроме уже представленных Вами в Отчет, на все положения, выдвинутые в изложении доклада Зимина. Я сказал, что сущность всех предложений редакции я

доведу до Вашего сведения и что к субботе все будет представлено в редакцию в окончательно отработанном виде Кроме того, я сказал, что, очевидно, ни Вы, ни Варвара Павловна не будете возражать против разбивки Отчета в его теперешнем виде на две отдельные части, а также и против того, чтобы было сообщено о Вашем и Варвары Павловны намерении в ближайших №№ выступить со статьями

Я посылаю Вам в предварительно набросанном виде эту заключительную часть «От редакции» в двух вариантах Посмотрите, какой из них Вам покажется более подходящим М<ожет> б<ыть>, Вы сможете хоть немного что-нибудь усилить (м<ожет> б<ыть>, какую-либо общую характеристику и оценку концепции Зимина вообще) и добавить Для этого я снова посылаю Вам и первую часть — самый Отчет

Если Вы сможете сделать все это при А С Демине, то отправьте тексты назад с ним Если это будет неудобно и чтобы Вам не спешить и не торопиться, то я приехал бы к Вам с утра в пятницу и с новым текстом прямо сразу же от Вас заехал бы к Варваре Павловне, чтобы и ее ознакомить с этим текстом

Все это необходимо сделать так срочно потому, что уже прислана первая корректура 3-го № журнала и все эти материалы пойдут прямо в текст корректуры < >

Всего Вам доброго

Искренне Ваш Л Дмитриев

[1] Анатолий Сергеевич Демин тогда аспирант Отдела древнерусской литературы ИРЛИ в настоящее время доктор филологических наук, заведующий Отделом древнерусской литературы ИМЛИ РАН (Москва)

[2] Вера Васильевна Тимофеева, сотрудник Отдела советской литературы ИРЛИ член редколлегии затем главный редактор журнала «Русская литература» (с 1968 г), доктор филологических наук

[3] Валентин Архипович Ковалев, заведующий Отделом советской литературы ИРЛИ член ред коллегии журнала «Русская литература», доктор филологических наук

[4] Ксения Дмитриевна Муратова, заведующая Отделом библиографии и источниковедения ИРЛИ член редколлегии журнала «Русская литература» доктор филологических наук

11

Письмо Д. С. Лихачева в редакцию журнала «Русская литература»

10 июля 1963 г

Уважаемые товарищи[1]

Акад<емик> Е М Жуков[1] сообщил мне сегодня по телефону и просил передать в редакцию журнала «Русская литература», что имеется решение не публиковать материалов по концепции А А Зимина до обсуждения его книги, которая будет отпечатана в двенадцати экземплярах и разослана в служебном порядке специалистам (обсуждение будет узким и закрытым) Это решение обязательно и для нашего Отделения, и для Отделения исторических наук (там отказались от печатания ответа М Н Тихомирова)

Я изложил Е М Жукову свою точку зрения, подчеркнув, что наше молчание может быть крайне невыгодно истолковано за границей

Е М Жуков просил меня переговорить по этому поводу с акад<емиком> П Н Федосеевым, который единственно может разрешить печатание Думаю, однако, что П Н Федосеев не сможет разрешить печатание отчета, не видев его Для пересылки же отчета П Н Федосееву и переделок времени, вероятно, нет Поэтому надо дожидаться обсуждения всей книги А А Зимина Досадно На

съезде славистов мы будем в тяжелом положении. П. Н. Федосееву я все же письмо напишу и копию пришлю в редакцию.

Когда я буду в Ленинграде, я покажу в дирекции письмо А. А. Зимина, на основании которого у нас был поставлен его доклад. Из этого письма видно, что А. А. Зимин ввел Сектор в заблуждение относительно содержания своего доклада. В этих условиях ни один Сектор не смог бы предвидеть содержание доклада и принять оборонные меры. Поэтому никакой вины на Секторе за постановку доклада А. А. Зимина не лежит.

Не знаю, смогу ли я выполнить обещание и дать статью в защиту «Слова». Если бы был напечатан отчет, я мог бы на этот отчет ссылаться. Но на что сошлюсь теперь я, если и самая работа А. А. Зимина «секретна» и отчет о его докладе не опубликован?

С уважением
Д. Лихачев

[1] Евгений Михайлович Жуков, академик-секретарь Отделения истории АН СССР, академик.

12

Письмо Д. С. Лихачева П. Н. Федосееву

11 июля 1963 г.

Глубокоуважаемый Петр Николаевич!

Разрешите мне как специалисту по древнерусской литературе объяснить Вам свою точку зрения на работу А. А. Зимина относительно «Слова о полку Игореве».

Доклад А. А. Зимина был поставлен в Институте русской литературы в отсутствие специалистов по «Слову о полку Игореве» (член-корр. АН СССР В. П. Адрианова-Перетц была больна и находилась вне Ленинграда, я сам лежал в больнице, проф. В. В. Данилов был болен — ему за 80 лет). Докладчик не сообщил о содержании своего доклада, озаглавив его «К изучению Слова о полку Игореве» и не совсем точно (уклончиво) дав о нем сведения в своем письме. Об истинном содержании доклада стало известно только накануне заседания (очередного, рабочего), когда повестки были уже разосланы. Тем не менее сотрудники Сектора древнерусской литературы сделали докладчику довольно внушительные научные возражения.

Доклад А. А. Зимина длился три часа, и часть аудитории разошлась, не выслушав возражений А. А. Зимину. Это обстоятельство позволило распространиться слухам, что А. А. Зиминым приведены какие-то серьезные аргументы в обоснование поддельности «Слова». К сожалению, эти слухи широко распространились за границей. Во многих иностранных университетах «Слово» исключено из курсов истории русской литературы. Издательства в Англии и ГДР сняли с производства переводы «Слова» (в ГДР мне удалось убедить вернуть «Слово» в типографию). Я получаю очень много писем из-за границы с просьбой дать сведения о содержании работы А. А. Зимина. Друзья советской науки советуют как можно скорее издать доклад А. А. Зимина, так как иначе распространяются слухи, что А. А. Зиминым приведены неопровержимые факты подложности «Слова», которые недопустимым образом скрываются Академией

наук СССР. В письмах ко мне указывается, что если доклад А. А. Зимина не будет напечатан до съезда славистов, то на съезде славистов советская делегация будет буквально осаждена вопросами. Советским делегатам придется делать импровизированные доклады о точке зрения А. А. Зимина и опровергать ее в невыгодных для нас условиях подозрений. Слависты за границей — в основном преподаватели русской литературы и языка университетов; вопрос о «Слове» для них — практический вопрос программ, курсов, руководств, заданий студентам, а также вопрос отношения к русской культуре и к русской и советской филологической науке, якобы находившейся в заблуждении или нарочно заблуждавшей всех.

Что же представлял собой доклад А. А. Зимина? А. А. Зимин сосредоточил в нем главные аргументы своей работы. Эти аргументы крайне слабы. А. А. Зимин хороший специалист по русской истории XVI века, но он не филолог (а вопрос о подлинности или поддельности памятника — филологический вопрос), не литературовед, не занимался русской историей XII—XIII веков и свою работу, очевидно, писал в крайней спешке. Ни одного сколько-нибудь серьезного довода в работе А. А. Зимина нет, нет и новых фактов, документов. Самое обилие и «косвенность» разнородных соображений указывает на то, что у А. А. Зимина нет решающих соображений. В основном А. А. Зимин повторяет старые и давно опровергнутые у нас и в иностранной научной печати аргументы А. Мазона, добавляя и разбавляя их крайне неосновательными мелкими соображениями — лингвистическими (А. А. Зимин не лингвист), востоковедными (восточных языков А. А. Зимин не знает) и текстологическими (не учитывая методики текстологических исследований). Огромную литературу о «Слове» А. А. Зимин знает очень плохо, и это также может быть легко доказано.

Опасаться опубликования работы А. А. Зимина нет никаких оснований. Напротив, неопубликование ее только выгодно для А. А. Зимина, делая его всемирно известным таинственным ученым, которому запрещают публиковать свои «выдающиеся» открытия.

Сектор древнерусской литературы подготовил отчет о заседании, на котором обсуждался доклад А. А. Зимина. В этом отчете изложение доклада А. А. Зимина сделано самим А. А. Зиминым, и поэтому нельзя будет нас упрекнуть в том, что мы что-то скрыли из его аргументации. Далее идет изложение выступлений и приводятся общие соображения по поводу доклада. Слабость доклада А. А. Зимина видна и из его собственного изложения. Этот отчет способен несколько успокоить разгоряченные умы, а кроме того, он позволил бы советской делегации опровергнуть упреки в том, что мы «скрываем» и не печатаем выводы А. А. Зимина. Отчет должен был быть напечатан в № 3 «Русской литературы» (этот номер выйдет к съезду), но снят из журнала, так как акад<емик> Е. М. Жуков разъяснил мне, что в АН считают нецелесообразным напечатание каких-либо сведений о докладе до обсуждения всей его работы в целом. Следующий номер журнала (4) выйдет только в декабре. Я очень прошу Вас дать указание журналу «Русская литература» напечатать отчет в № 3. Я прошу Вас также дать это указание как можно скорее, так как прошли уже все корректуры этого номера.

Ограничиться отчетом нельзя. Хотя я всей работы А. А. Зимина не читал, но я убежден, что нужно опубликовать всю работу А. А. Зимина, не делая из нее никакой секретности. Так как читать ее будут не только специалисты, а люди, которым по неосведомленности может показаться, что в аргументах А. А. Зимина много нового и убедительного, то публиковать ее надо не отдельно, а в составе сборника «К вопросу о подлинности „Слова о полку Игореве"», где должны

быть напечатаны ответы и доказательства подлинности «Слова» — чл<ена>-корр<еспондента> В. П. Адриановой-Перетц, мои, некоторых лингвистов, востоковедов и фольклористов.

С уважением
Д. С. Лихачев

13

Письмо Л. А. Дмитриева Д. С. Лихачеву

18 июля 1963 г.

Дорогой Дмитрий Сергеевич!

Письмо Ваше я получил только сегодня (18 июля) на даче, в Усть-Нарве, поэтому так поздно Вам отвечаю. Письмо Ваше в Институт пришло в понедельник, 15-го числа, когда мы уже ушли в отпуск, и нам переслал его сюда Олег Викторович <Творогов>. Из Ленинграда мы уехали днем 15-го и вот, начиная с вечера 15-го по сегодняшний день, вовсю купаемся и загораем — стоит чудесная погода, и вода в заливе очень теплая. Если такая погода продержится долго, то тут действительно отдохнешь, как на хорошем морском курорте: вода тут по-настоящему морская — соленая, и запах у нее совсем иной, чем в заливе в Зеленогорске, в Молодежном. Во всяком случае, только за 3 дня мы уже отдохнули немного и чувствуем себя коренными дачниками. Нина[1] тоже вовсю купается и загорела, как маленький негритенок.

Письмо Ваше к Федосееву написано, как мне кажется, очень хорошо, спокойно и убедительно. Может быть, только стоило бы упомянуть, что редколлегия «Русской литературы» уже приняла Отчет к печатанию и что вопрос этот специально решался на заседании всей редколлегии.

Я должен Вам сообщить, что после Вашего письма в редколлегию я написал А. А. Зимину о том, что Отчет печататься не будет. После его письма (с его текстом своего доклада, заключительным словом и замечаниями по изложению в Отчете выступлений) и после того, как и Вы, и Варвара Павловна одобрили второй вариант Отчета, я написал А. А. Зимину о том, что все его замечания и предложения учтены и что то, что текст его выступления и заключительного слова даются в его собственном изложении, не только не встретило возражения, но, наоборот, всеми было одобрено. Кроме того, в ответ на его просьбу сообщить, в каком виде будет печататься весь Отчет, я написал ему, что после обсуждения на редколлегии и после внесения в Отчет редакционных поправок и изменений я вышлю ему машинописную копию окончательного вида Отчета до текста его заключительного слова. После обсуждения Отчета на редколлегии я сел писать письмо Вам и попросил в редакции журнала снять копию с первой части Отчета, оканчивающейся заключительным словом Зимина. На другой день с утра (когда к Вам ездил <А. С.> Демин) я сел писать письмо <Р. О.> Якобсону с изложением (вернее, просто копией) содержания доклада А. А. Зимина в его собственной редакции и с кратким пересказом сути прений по его докладу. К вечеру приехал от Вас Демин, и все пришлось менять. Письма Якобсону я послать не успел и уничтожил его. Текст для Зимина также еще не был сделан, и я сказал, что его и делать не надо. А. А. Зимину я написал о том, что, когда после долгих дебатов в редакции, где фигурировали Ваше и Варвары Павловны письма, в ко-

торых Вы настаивали перед редакцией о необходимости напечатать Отчет и именно с его собственным изложением его доклада и заключительного слова и в спокойных, выдержанных тонах (при этом я написал ему, что именно эти письма сыграли решающую роль), было наконец принято решение напечатать Отчет, — выяснилось, что Отчет печатать все же нельзя. Я написал ему, что Вам позвонил Жуков и сказал о том, что принято решение никаких материалов о его докладе не публиковать. Писал я ему, что Вы пытались убедить Жукова в необходимости опубликовать Отчет о его докладе, но безуспешно, и что собираетесь писать по этому вопросу Федосееву. Я писал также, что, так как у Вас был не я, то я не знаю, почему Вам позвонил Жуков, и высказал предположение, что если Жуков звонил Вам, зная, что собираются печатать Отчет о его (Зимина) докладе, то, вероятнее всего, сведения об этом дошли до Жукова от самого же Зимина, так как у нас об этом никто ничего не сообщал никому. Не могли, как кажется, сообщить этого и из «Русской литературы»: как я Вам уже говорил, Базанов после первой поездки в Москву сказал, что в Москве по вопросу о печатании Отчета он ни с кем не говорил. После второй поездки в Москву дирекции (это было уже после заседания редколлегии) Бушмин говорил мне, что в Москве они по поводу печатания Отчета ничего ни с кем не говорили, так как предполагали, что в Москве будут возражать против печатания, а они-де, мол, уже решили Отчет печатать на собственный страх и риск.

Я пишу Вам об этом о всем так подробно потому, что Вы в своем письме просите никому и ничего о письме Вашем к Федосееву не говорить, так как не хотите, чтобы об этом знал А. А. Зимин. Теперь-то уж я, конечно, об этом ничего и никому не скажу, да сейчас это было бы очень трудно сделать, но в какой-то степени это уже сделано, и мне хотелось, чтобы Вы знали все это подробно.

Конечно, очень жаль, что Отчет напечатан не будет — если бы он был опубликован, то все сразу же приобрело бы спокойный характер и всем бы облегчило положение. Приходится только удивляться, как этого не могут понять верховные деятели.

Перечитал сейчас еще раз Ваше письмо к Федосееву — очень хорошее во всех без исключения отношениях и в том числе по отношению и к Зимину.

Руфина Петровна Вам кланяется. Передайте от нас большой привет Зинаиде Александровне.[2]

Желаем Вам всего доброго.

Искренне Ваш Л. Дмитриев

[1] Нина Львовна Дмитриева, дочь Л. А. Дмитриева, ныне сотрудница Отдела пушкиноведения ИРЛИ, кандидат филологических наук.

[2] Зинаида Александровна Лихачева, жена Д. С. Лихачева.

14

Письмо А. А. Зимина Л. А. Дмитриеву

(По штемпелю Москы 17 июля 1963 г.)

Дорогой Левушка!

Обидно до слез. Неужели ничего нельзя сделать? Я здесь бьюсь, как рыба об лед, но ни на какое жульничество не пойду. Только широкое обсуждение. Никаких «12 экземпляров» решить дело не могут. После моего отказа и длитель-

ной баталии в Отделении велели мне составить список специалистов. Я дал на 180 чел<овек> (м<ожет> б<ыть>, кого-нибудь пропустил. Подскажи, кого надо пригласить, чем больше — тем лучше!?!). Теперь будем каждого обсуждать. Чем кончится — не знаю. Они хотят все «провернуть» до съезда славистов. Думаю, что это явная утопия.

Не собираешься ли в Москву? Хотел бы дать тебе работу почитать (приватно). Спорить надо честно — без камня за пазухой.

Теперь помни, Левушка, что ты едешь на съезд, я этой возможности лишен. Отсюда пойми сам, какая ответственность ложится на тебя — на каждое твое слово о моей работе. Не стать рупором лжи. Книга моя (22 п. л.) закончена, была представлена в Отделение исторических наук, но я ее взял, когда узнал о «12-ти экземплярах», и написал корректное письмо Жукову: «предлагалось широко обсудить, а отделение, видимо, сейчас лишено этой возможности. Ну что ж, я подожду». Мне кажется, твоя позиция должна быть такая: «Доклад тебя не убедил, работы не читал. Подождем, когда будет издана книга». Эта формула вполне приемлема для тебя (думаю) и для меня.

В отпуск я иду с 1 августа — отправляемся с Наташкой[1] в Крым.

Спасибо тебе, Левушка, за дружбу и стойкость. Уверен, до самого последнего винтика души, что, когда ты прочитаешь работу, убедишься в моей правоте. Слово — памятник XVIII в., нет ни одного довода в пользу XII в., который бы не разлетелся теперь в пух и прах. Правда — одна, единственная и неповторимая. И если есть на свете Совесть (а она все-таки есть, черт побери!), то не может быть иного ответа на вековую загадку Слова.

Мой поклон Руфе.
Не забывай!
Саша

Да, расклеил письмо. Чуть не забыл:

26 июня 1963 г. на кафедре древнейших языков (!) МГУ Софья Серг<еевна> Кононович делала доклад о Слове (я ее не знаю, видел только на кафедре тезисы). Выводы:

1. Слово — стилизация конца XVII в., сложившаяся в среде киево-могилянских *литераторов* (? — *Л. С.*)
2. Автор — Дмитрий Ростовский (см. Селивановского).
3. Написано в 1677 г. и содержало призыв к Дорошенко бежать из Москвы на Дон и взять Азов (Тьмутаракань).

[1] Дочь А. А. Зимина.

15

Письмо А. А. Зимина Л. А. Дмитриеву

(Не датировано)

Дорогой Левушка!

По ходу моих занятий я столкнулся с некоторыми неясностями, которые только ты можешь разъяснить.

1. Кем сделаны пометы на фототипическом издании «Слова», который издал ты?[1]

2. Каково, по-твоему, отношение Задонщины со Сказанием?

3. Что — «Основная» редакция и «Летописная» восходят к одному протографу или Летописная только на основании «Основной» написана? Большие ли разночтения других списков Основной редакции по сравнению с изданным или нет? (я имею в виду происхождение разночтений).

4. Что иллюстрированный список Унд<ольского>? — Полно ли представляет извод Унд<ольского> — или он очень сокращен (в связи с лицевым характером списка)?

5. F.IV, № 231 (Ипатьевская летоп<ись> Ермолаева) — какая там редакция Сказания?

Сейчас я занят Задонщиной, и поэтому меня эти вопросы очень волнуют.

Поклон Руфе.
Всегда твой
Саша

[1] Речь идет об одном из экземпляров первого издания «Слова», фототипическое воспроизведение которого Л. А. Дмитриев поместил в своей книге «История первого издания „Слова о полку Игореве“» (М.; Л., 1960).

16

Письмо А. А. Назаревского[1] Дмитриевым

Киев, 30 декабря 1963 г.

Дорогие Руфина Петровна и Лев Александрович!

Сердечно поздравляю Вас с Новым годом и желаю счастья, здоровья и больших успехов в любимой науке и во всех житейских делах.

Примите прилагаемую книжку в качестве новогоднего подарка: чем богат, тем и рад.

Дорогой Лев Александрович, спасибо за присылку «Зиминиады», — прочел ее с жадностью, в один присест. Многое вызывает возражение сразу же, кое-что сперва поражает, но потом снова оставляет только недоумение, и только немногое заставляет серьезно задуматься. Конечно, требуется большая и кропотливая работа по окончательному выяснению взаимоотношений «Слова», «Задонщины» и «Сказания о М<амаевом> побоище», хотя — на мой взгляд — первичность «Слова» и вторичность «Задонщины» уже дважды убедительно доказана В. П. Адриановой-Перетц и Н. К. Гудзием[2] в обоих вариантах их работ по этому вопросу. Жаль, что некоторые из выступавших заняли какую-то странную, половинчатую позицию (Альшиц, Моисеева).

Вы ничего не написали, пересылая мне текст обсуждения доклада А. Зимина, должен ли я возвратить его Вам (и как скоро) или он поступает в мое владение.

Непонятно мне также, почему теперь (недавно) по журналам и газетам прокатилась своеобразная «кампания» по юбилею «Слова». Ведь юбилей приурочен к маю (так было в 1938, да и теперь юбилейные собрания были в мае—июне), — чем же это вызвано? М<ожет> б<ыть>, все это предпринято, т<ак> сказать, «в пику» утверждениям А. Зимина?

Во всяком случае желаю успеха Вам и всем, кто будет отстаивать подлинность «Слова».

Всего наилучшего.

Искренне Ваш
А. Назаревский

[1] Александр Адрианович Назаревский, доктор филологических наук, профессор Киевского гос. университета, автор исследований о «Слове».

[2] Николай Каллиникович Гудзий, в те годы профессор МГУ, академик АН УССР, автор учебника и хрестоматии по древнерусской литературе для вузов, участник дискуссий с А. Мазоном и А. А. Зиминым.

17

Письмо Л. А. Дмитриева А. А. Зимину

(После 11 марта 1964 г.)

Дорогой Саша!

Еще вчера начал тебе писать письмо в ответ на твое ко мне. А сегодня с утра пришло твое письмо Руфе.

Особенно после твоего второго письма я вижу, что объяснять тебе что-то и оправдываться в чем-то перед тобой нет смысла: у тебя есть свое убеждение и свой взгляд на все мои действия и поступки, и, конечно, ты своих взглядов не изменишь и будешь считать, несмотря ни на какие доводы и объяснения, правым себя, так же, как в чем-то, несмотря на твои оценки и характеристики, я буду считать правым себя и не чувствовать себя виноватым ни перед тобой, ни перед своей собственной совестью. Однако в чем-то все же надо объясниться, что я и хочу сделать.

Инициатива интервью[1] исходила отнюдь не от нас, и делать его мы были вынуждены, ибо из редакции «Смены» пришли в Сектор и показали действительное письмо, в котором спрашивалось о «Слове». Прежде чем давать это интервью, мы предупредили интервьюирующую нас дамочку о том, что высшее начальство не желает оглашать сведения о твоей работе, приведя в пример всю историю с попыткой опубликовать отчет о заседании Сектора, на котором ты делал свой доклад. Мы сказали, что лучше всего будет, если она, выслушав наш рассказ, напишет ответ от редакции не в газете, а авторам письма. Поэтому появление в печати этого интервью явилось совершенной неожиданностью, ибо ни меня, ни Творогова (в данном случае я могу ручаться и за Творогова) не предупредили и даже не согласовали с нами текст интервью. Таким образом, многое в тексте этого интервью отнюдь не принадлежит нам. Однако сущность основной мысли, которую я всячески пытался внушить корреспондентке, как я считаю, в интервью отразилась. А именно следующее: «Работа доктора Зимина представляет собой серьезное научное исследование, ее автор убежден в своей правоте, и, значит, его гипотеза заслуживает обсуждения и изучения, от нее нельзя просто отмахнуться, ее можно будет принять или опровергнуть после самого углубленного и всестороннего исследования.

Сотрудники Сектора древнерусской литературы со своей стороны совершенно убеждены в том, что им удастся доказать свою точку зрения: „Слово“ —

памятник древнерусской литературы XII века. Однако для этого надо знать работу доктора Зимина в полном виде, а не в виде доклада, который представляет собой только ее сжатое изложение. Как только полный текст работы ученого станет известен специалистам — историкам, филологам, лингвистам и востоковедам, — начнется обсуждение. До тех пор все возражения могут оказаться неубедительными».

По тем отзывам, которые я слыхал от самых разных людей, эта основная мысль как раз и была понята правильно. Достаточно сказать, что первой реакцией Я. С. Лурье, особо щепетильно относящегося ко всему, что касается твоей работы по «Слову», было полное одобрение этого интервью; достаточно сказать, что интервью это очень не понравилось твоим основным оппонентам.

В том, что из интервью вытекает, что ты являешься сторонником и продолжателем западноевропейских ученых, — вина не наша. Назывался только Мазон, говорилось, что большинство западноевропейских ученых считают «Слово» памятником XII века, называлось имя академика Виноградова,[2] не считающего «Слово» произведением XII столетия.

Слова же о том, что сама по себе твоя гипотеза не нова, по-моему, не искажают действительности. О том, что «Слово» — произведение XVIII столетия, о том, что в основе «Слова» — «Задонщина», впервые говоришь не ты, и, как бы это тебя ни обижало и ни раздражало, об этом тебе придется слышать от всех, кто будет спорить с тобой. А то, что в твоей работе эта гипотеза, эта мысль подтверждается какими-то новыми данными, какими-то новыми материалами, ясно из слов о том, что твоя работа представляет серьезное научное исследование.

Интервью бралось задолго до того, как была получена в Секторе твоя книга, поэтому я не делаю вида, что не читал ее, как ты пишешь, а это действительно так и является.

Ты доклад свой сделал сам, по собственной инициативе, и, если ты помнишь, накануне твоего доклада, когда я узнал от тебя сущность его, я высказал свое мнение, что делать большого публичного доклада на такую тему нельзя, необходимо какое-то предварительное деловое обсуждение. Эту же мысль я высказал и в своем выступлении на обсуждении. Доклад был, и он известен не только тем, кто присутствовал на твоем докладе, но и всем тем, кому о нем эти присутствующие рассказали, и с этим уже ничего не сделаешь, и, кроме тебя самого, к этому никто больше не причастен. Поэтому, кто бы и когда бы меня ни спрашивал о твоем докладе, о твоей гипотезе, я должен отвечать на это и высказывать свою точку зрения, а она, как ты знаешь, прямо противоположна твоей.

Да, теперь я прочел и всю твою работу. Я согласен с тем, что выступать в печати с возражениями по твоей работе (в том виде, в каком она напечатана, а не в том, в каком она может быть известна по твоему докладу) до ее публикации не следует. Однако, и я думаю, что ты прекрасно должен понимать это и сам, по каким-то вопросам «Слова», даже если они соприкасаются с затронутыми тобой вопросами, каждый вправе высказывать свое мнение и свою точку зрения. Считаю также, что в частных разговорах, и уж во всяком случае с теми людьми, которым ты сам давал читать свою рукопись, я вправе высказывать свое мнение и свое впечатление от твоей книги.

В своем письме к Руфе ты пишешь: «То отчет написал, то газетное интервью дал. Лиха беда начало. А там найдутся другие, похлестче. Можно будет руки умыть — мы ведь этого не хотели. Настоящие бы друзья твердо и решительно

отказались принимать участие в этой грязной возне (обсуждениях и т. п.) до издания книги моей...».

Отчет, о чем я тебе писал в свое время, я начал писать не по собственной инициативе. Отчет был о докладе, о заседании Сектора, т. е. о совершившемся факте, многим хорошо известном. Ты обиделся на форму отчета. Все было переделано так, как ты хотел. Когда из Москвы дали распоряжение не печатать этого отчета, ты писал: «Обидно до слез. Неужели ничего нельзя сделать?».

Интервью давалось не о твоей книге, которую к тому времени я не видел ни в виде рукописи, ни в виде ротапринта, а о твоем докладе (о чем, кстати, в интервью и говорится). На каком же основании я могу отказаться от этого интервью?

Теперь, как ты считаешь, я должен отказаться и от участия в обсуждении твоей книги? Я бы с огромным удовольствием это сделал, но всеми предшествующими событиями в данном вопросе мосты сожжены. В ноябре месяце, в конце года, как я это видел и из разговоров с тобой в Москве, и из высказываний Якова Соломоновича, ты сам стремился к тому, чтобы твоя работа была отпечатана на ротапринте и обсуждена. Ведь еще до того, как все это было сделано, я, как с твоей стороны (ты говорил сам об этом), так и со стороны твоих противников, считался одним из потенциальных участников этого обсуждения. Чем же я могу теперь мотивировать отказ от участия в таком обсуждении, если до самого последнего времени я выражал готовность участвовать в нем (даже и тогда, когда узнал, что по твоему списку туда же приглашен и Азбелев) и, мало того, это участие еще в прошлом году было включено в мой институтский план на этот год? Мне кажется, что с этической и моральной точки зрения это действие можно будет оценить лишь тогда, когда станет известным, что я буду говорить на этом обсуждении. А по существу, по основной твоей мысли ты знаешь, что я не могу высказать своего согласия с тобой. Должен со всей откровенностью признаться тебе, что после твоего доклада я считал твою точку зрения гораздо более веской и обоснованной, чем сейчас, когда я прочел всю твою работу. Ты мне писал когда-то, что, как только я прочту все твое исследование, я буду убежден в правоте твоей точки зрения. Этого не произошло. Да, многое, видимо, не ясно, многое потребует дальнейшего исследования и убедительного объяснения, но твои собственные утверждения также неубедительны. И, что самое главное, совершенно неубедительны такие важные и ключевые моменты, как «Слово» и «Задонщина», вставки М<усина>-Пушкина, Иоиль.

Вот что мне хотелось сказать тебе по поводу твоих писем.

Свое последнее письмо ты заканчиваешь словами о том, что «основные понятия порядочности, дружбы и совести понимаются нами по-разному», подразумевая, что тобой они понимаются правильно, а мною — нет. Ну что ж, не нам судить.

Искренне твой
Лева Дмитриев

[1] Интервью см. в Приложении под № 2.

[2] Виктор Владимирович Виноградов, академик, академик-секретарь Отделения литературы и языка АН СССР (1950—1963), директор Института языкознания и Института русского языка АН СССР (1950—1960).

ПРИЛОЖЕНИЕ

1

Неопубликованный Отчет о заседании Сектора древнерусской литературы ИРЛИ АН СССР 27 февраля 1963 г.[1]

27 февраля 1963 г. на заседании Сектора древнерусской литературы Института русской литературы АН СССР доктором исторических наук А. А. Зиминым был прочитан доклад «К изучению „Слова о полку Игореве“».[2]

Считая «Слово о полку Игореве» замечательным литературным произведением, А. А. Зимин датирует его 2-й половиной—концом XVIII столетия. О том, что «Слово» не могло быть создано в XII в., по мнению А. А. Зимина, свидетельствует ряд литературных, исторических, текстологических и языковых черт «Слова о полку Игореве».

Решающим обстоятельством для выяснения времени написания «Слова о полку Игореве» является отношение этого памятника к «Задонщине», с которой у него есть много общих мест. «Задонщина» сохранилась в двух редакциях: первая из них (Краткая) представлена древнейшим дошедшим до нас списком памятника — Кирилло-Белозерским (70—80-е гг. XV в.), вторую — Пространную, известную по спискам XVI—XVII вв., составляют два извода — Ундольского (списки Исторического музея I и II, Ундольского) и Синодальный (список Синодальный). Краткая редакция заканчивается плачем по русским воеводам, а Пространная содержит вслед за этим вторую часть, возвращающую читателя снова к битве 8 сентября 1380 г. По мнению чешского ученого Я. Фрчека, к точке зрения которого присоединяется А. А. Зимин, Краткая редакция — памятник первоначальный, сложившийся в своей основе в конце XIV в., а Пространная возникла не ранее конца XV в., после свержения татаро-монгольского ига.

Продолжая изучение истории текста «Задонщины», А. А. Зимин пришел к выводу, что к концу XIV в. следует относить лишь устную версию «Задонщины», автором которой он считает Софония. В начале XV в., по его мнению, сложилось «Слово о Мамаевом побоище» (не содержавшее еще вставок из «Задонщины»). В 70-х гг. XV в. «Задонщину» записал и обработал старец Кирилло-Белозерского монастыря Ефросин, перу которого принадлежит и Кирилло-Белозерский список. Так возникла Краткая редакция «Задонщины». В конце XV в. на основе «Слова о Мамаевом побоище» и Краткой редакции «Задонщины» возникло «Сказание о Мамаевом побоище». В 20—30-х гг. XVI в. складывается Пространная редакция «Задонщины», источником которой были Краткая редакция памятника, Никоновская летопись и «Сказание о Мамаевом побоище».

Сличение «Слова о полку Игореве» с «Задонщиной» дает, по мнению А. А. Зимина, основание считать, что «Слово» наиболее близко к Синодальному изводу Пространной редакции памятника. Имеющиеся несколько чтений в «Слове», близких к Кирилло-Белозерскому списку, по наблюдению А. А. Зимина, могут быть объяснены особенностями Синодального извода «Задонщины». Все отличия Пространной редакции «Задонщины» от Краткой объясняются или влиянием «Сказания о Мамаевом побоище» и Никоновской летописи, или

---

[1] Текст Отчета публикуется по экземпляру, сохранившемуся в архиве Л. А. Дмитриева. Судя по письмам, это не окончательный вариант Отчета.

[2] Содержание доклада А. А. Зимина и его ответного слова дается в авторизованном изложении. — *Примеч. Л. А. Дмитриева.*

особенностями литературной обработки материала, присущей составителю Пространной редакции. Но если «Слово о полку Игореве» не имеет черт Краткой редакции «Задонщины», которые бы в более близком к нему варианте содержались в Пространной, а отличие Пространной редакции от Краткой нельзя объяснить влиянием «Слова», то вывод, по мнению А. А. Зимина, может быть только один: «Задонщина» Пространной редакции явилась источником «Слова о полку Игореве».

Далее А. А. Зимин переходит к изучению фактических данных, содержащихся в «Слове». Сравнивая «Слово о полку Игореве» с Ипатьевской летописью, он приходит к выводу, что в памятниках совпадают не только все основные сведения о походе князя Игоря на половцев, но и их последовательность (с переходом от битвы при Каяле в Киев, затем Переяславль, затем снова к Игорю). С рассказом Ипатьевской летописи совпадают и все сведения по истории Руси XI—XII вв. (кроме нескольких фактов, взятых из Кенигсбергской летописи по изданию 1767 г., находившемуся в библиотеке И. Быковского). Но «Слово» не могло быть источником летописи, ибо в последней нет ни одного общего места «Слова» с «Задонщиной», а в «Задонщине» нет ни одного текста, общего для «Слова о полку Игореве» и Ипатьевской летописи.

Наконец, в «Слове о полку Игореве» отсутствуют какие-либо факты, которые не могли быть почерпнуты из двух указанных летописей. Стремление к точности передачи своих источников выразилось, в частности, в том, что автор «Слова о полку Игореве», встретив под 1183 г. Владимира Ярославича, «шурина» князя Игоря, назвал героиню своей поэмы «Ярославной», не дав ей имени (имени Ярославны нет ни в одном достоверном источнике).

По текстологическим данным А. А. Зимин считает, что в распоряжении автора «Слова о полку Игореве» был список Ипатьевской летописи конца XVII—XVIII в. со «Сказанием о Мамаевом побоище» в конце (типа Ермолаевского).

Среди остальных источников «Слова» А. А. Зимин называет «Девгениево деяние», «Повесть об Акире Премудром», памятники церковной письменности и некоторые другие.

А. А. Зимин считает, что в тексте «Слова» можно выделить три вставки, разрывающие текст памятника. Все они, как пытается доказать А. А. Зимин, могли быть сделаны только А. И. Мусиным-Пушкиным. Первая из них («съ тоя же Каялы Святоплъкь повелѣя отца своего междю Угорьскими иноходьцы ко святѣи Софии къ Киеву. Тогда при Олзѣ Гориславличи сѣяшется и растяшеть усобицами; погибашеть жизнь Даждь-Божа внука, въ княжихъ крамолахъ вѣци человѣкомь скратишась») разрывает единый текст «Слова». В ней помещено взятое из Софийской 1 летописи (имевшейся у Мусина-Пушкина) сведение о похоронах кн. Изяслава в св. Софии. Прозвище Олега «Гориславич» было заимствовано Мусиным-Пушкиным из Новгородской 1 летописи младшего извода, которая, как это показал Д. С. Лихачев, находилась в одном сборнике со «Словом». А. А. Зимин предполагает, что к А. И. Мусину-Пушкину попали вырванные из Академического списка Новгородской 1 летописи младшего извода 50 листов, которые в настоящее время в ней отсутствуют и на которых как раз и встречается прозвище «Гориславич». Л. П. Якубинский в статье «О языке „Слова о полку Игореве“» показал, что по грамматическим и некоторым лексическим формам запись на «Апостоле» 1307 г. имеет более архаический вид, чем соответствующее место в «Слове о полку Игореве». Следовательно, делает отсюда вывод А. А.Зимин, не запись на «Апостоле» восходит к «Слову», а, наоборот, в «Слово» вставлена в небольшой переработке запись из «Апостола»

1307 г. Книга эта находится в Синодальном собрании и попала туда из Канцелярии обер-прокурора Синода А. И. Мусина-Пушкина (куда собирались рукописи по указу 1791 г.) после его отставки, в 1797 г. Помещенное в «Слове» в скобках имя «Олег» — след редакционной деятельности Мусина-Пушкина.

Ссылаясь на работу А. И. Спицына и на наблюдения некоторых археологов (А. Л. Монгайта, в частности), А. А. Зимин считает надпись князя Глеба на Тмутараканском камне изготовленной по эстампу Мусина-Пушкина в 1792 г., когда в его распоряжении было уже «Слово о полку Игореве». Фраза «и тебе Тмутараканский блъван» (под «Тмутараканским болваном» подразумевается Тмутараканский камень) в «Слове» — вторая вставка Мусина-Пушкина.

«Резана» как денежная единица фигурировала лишь в XI в., а в XII в. в источниках (в частности, в «Пространной Правде») уже не упоминается, ибо ее сменила «куна». Однако «ногата» и «резана» названы рядом в поконе вирном «Русской Правды» (Пространной редакции) по изданию А. И. Мусина-Пушкина, вышедшей в том же году, когда появилось в печати первое известие о «Слове о полку Игореве». Но это не отражение чтения той рукописи, по которой Мусин-Пушкин издавал текст, а правка по Академическому списку Краткой редакции. Следовательно, делает отсюда заключение А. А. Зимин, фраза в «Слове» «была бы чага по ногате, а кощей по резани» — третья вставка А. И. Мусина-Пушкина, которая, как это полагал еще А. Потебня, разрывает единый текст «Слова».

О позднем характере «Слова о полку Игореве», как считает А. А. Зимин, свидетельствуют и языковые данные. Если из «Слова» снять лексический пласт, заимствованный из Ипатьевской летописи и «Задонщины», то в тексте памятника не обнаружится слов архаического происхождения (кроме церковных слов «паполома» и др.). Зато часть словарного запаса автора составляют украинизмы и полонизмы («свычая и обычая», «чи ли», «потручати» и др.). Ориентализмы «Слова о полку Игореве» также показывают позднее происхождение памятника («топчаки» — пушкари, «харалужный» от чагатайского «харалуг» — гибель и др.). Восточных («харалужных») мечей на Руси до XIV в. вовсе не было.

По мнению А. А. Зимина, «Слово о полку Игореве» уходит своими корнями в русский, белорусский и украинский фольклор. Многие образы «Слова» восходят к украинским думам и к былинам. Однако все это подверглось ярко индивидуальной творческой переработке автором.

Как считает А. А. Зимин, все изложенное выше свидетельствует о том, что «Слово о полку Игореве» было создано не ранее второй половины XVIII в.

Вторая часть доклада А. А. Зимина была посвящена обоснованию того, кто мог быть автором этого произведения. Сочетание всех особенностей, присущих «Слову о полку Игореве», могло, по мнению А. А. Зимина, иметь место как раз у того человека, которого сам же А. И. Мусин-Пушкин назвал владельцем рукописи «Слова», — у архимандрита Спасо-Ярославского монастыря Иоиля Быковского. При этом, как подчеркивает А. А. Зимин, «Слово о полку Игореве» не имело характера подделки: это было его оригинальное сочинение на исторический сюжет, написанное «старыми словесы». Иван Быковский (р<одился в> 1726 г.) происходил, по мнению А. А. Зимина, из Белоруссии. Судя по сведениям Селивановского, хронограф в сборнике со «Словом о полку Игореве» написан был белорусским почерком. В «Слове» обнаруживаются белорусизмы и несомненный интерес к истории Полоцка. В 1741—1758 гг. Иван Быковский учился и преподавал в Киевской Духовной академии в блестящем окружении (Г. Сковорода, Г. Полетика, Г. Козицкий, Я. Козельский и др.). В 1758—1765 гг. Иван (в монашестве Иоиль) Быковский преподавал в сухопутном шляхетском корпусе в Петербурге, где, по предположению А. А. Зимина, входил в кружок передо-

вых представителей разночинной интеллигенции. С конца 1765 г. по 1775 г. он был архимандритом Троицкого Ильинского монастыря в Чернигове, т. е. в том городе, где был похоронен князь Игорь. Интерес к патриотической тематике возрос у Быковского под влиянием Кагульской победы 1770 г. «у Трояновой дороги» и переписки с гр. П. Румянцевым. С 1776 г. Иоиль — архимандрит Спасо-Ярославского монастыря, собиратель русских песен, издатель книги «Истина» с рационалистическими мотивами. В докладе была сделана попытка сравнить «Слово о полку Игореве» с произведениями, связанными с именем Быковского (книга «Истина», проповеди, сборник народных песен, составленный в 70-х гг. XVIII в. в Спасо-Ярославском монастыре). Рукопись сочинения Иоиля около 1791 г. попала в руки Мусина-Пушкина, который, внеся в нее свои вставки, решил выдать это произведение за древнее. Целью этих вставок служило стремление «историзировать» сочинение Быковского, приблизить его к памятникам древности. Ту же задачу преследовало составление Мусиным-Пушкиным сборника, в который он включил «Слово о полку Игореве», Спасо-Ярославский хронограф редакции 1617 г., «Девгениево деяние» по списку, близкому к Ярославскому (Тихонравовскому) середины XVIII в., вырезанные листы Академического списка Новгородской 1 летописи и остаток сборника, содержавшего «Задонщину» («Повесть об Акире» и «Сказание об Индийской земле»). Только после смерти Быковского (1798 г.) Мусин-Пушкин приступил к изданию «Слова о полку Игореве».

* * *

В прениях по докладу А. А. Зимина выступили 8 человек. Большинство из них высказало решительное несогласие с выдвинутой А. А. Зиминым гипотезой. При этом было отмечено, что ввиду того, что многие, и при этом самые ответственные, ключевые построения А. А. Зимина, в частности, по вопросу об отношении «Слова» и «Задонщины», основаны на текстологических сопоставлениях, где имеет значение каждое слово, а иногда даже и форма слов, не имея перед собой письменного текста работы А. А. Зимина или хотя бы развернутых тезисов, возражать ему весьма трудно. Было также подчеркнуто, что «Слово о полку Игореве» занимает столь важное место в истории русской культуры, в истории русской филологии, истории и лингвистики, что выступать с коренным пересмотром вопроса о времени создания «Слова о полку Игореве» только с устным докладом явно недостаточно. Вместе с тем, отмечая научный интерес доклада А. А. Зимина, выступавшие в прениях говорили о необходимости опубликования исследования А. А. Зимина, чтобы можно было проверить выдвинутые им положения и соглашаться или полемизировать с ними, имея перед глазами печатный текст его работы. Однако уже и по сделанному А. А. Зиминым докладу был высказан ряд возражений и замечаний. Ниже передается краткое содержание всех выступлений в той последовательности, как это происходило на заседании.

Л. А. Дмитриев, отметив важность проблемы «"Задонщина" и „Слово о полку Игореве"» в решении вопроса о подлинности «Слова», о времени его создания, сказал, что, по существу, вопрос об отношении «Слова» и «Задонщины» решается А. А. Зиминым так же, как и А. Мазоном. Поэтому А. А. Зимину необходимо было бы опровергнуть все те доводы, которые выдвигались против данной концепции А. Мазона в работах В. П. Адриановой-Перетц, Н. К. Гудзия, В. Ф. Ржиги, А. В. Соловьева, Р. О. Якобсона и др. Для того чтобы решить вопрос о первоначальном виде «Задонщины», необходимо, что уже отмечалось в

свое время В. П. Адриановой-Перетц, провести сравнительный анализ «Задонщины» со всеми текстами «Сказания о Мамаевом побоище»: до тех пор, пока такая работа не будет проделана, никакие выводы о первоначальном виде «Задонщины» нельзя считать окончательными. Даже исходя из тех примеров, которые привел А. А. Зимин, можно оспаривать его положение о том, что во всех случаях, когда поздние списки дают переработку первоначальных чтений «Задонщины», «Слово» повторяет эти переработанные чтения. Так, наименование участников Игорева похода «Ольговым храбрым гнездом» — по имени ближайшего предка (деда) по смыслу ближе к соответствующему месту «Задонщины» по Кирилло-Белозерскому (К-Б) списку, где московские князья названы гнездом родоначальника московских князей (тоже деда) — Ивана Калиты, а не к поздним спискам, в которых говорится об общерусском предке всех русских князей христиан — Владимире святом. То, что денежные единицы «ногата» и «резана» поставлены в один ряд только в «Слове о полку Игореве» и в мусин-пушкинском издании «Правды Русской», ни о чем не говорит: не меньше, если не больше, оснований предполагать, что Мусин-Пушкин назвал эти денежные единицы рядом в издании «Русской Правды» под влиянием «Слова о полку Игореве». Непонятно, зачем Мусину-Пушкину потребовалось вставлять в текст «Слова» упоминание о Тмутараканском «болване», если под этим имеется в виду якобы подделанный Мусиным-Пушкиным Тмутараканский камень? Говоря о подделке Мусиным-Пушкиным Тмутараканского камня и о связи этой подделки со «Словом о полку Игореве», А. А. Зимин упомянул о том, что эта мысль была впервые высказана в 20-х гг. нашего времени историком М. И. Успенским. В связи с этой ссылкой А. А. Зимина Л. А. Дмитриев отмечает, что, сомневаясь в подлинности «Слова», в подлинности Тмутараканского камня, М. И. Успенский в той же своей работе (она не опубликована,[3] и рукопись ее хранится в Рукописном отделе Пушкинского Дома) пытается доказать, что и «Поучение» Владимира Мономаха тоже подделка Мусина-Пушкина, вплетенная им в рукопись Лаврентьевской летописи: черта, довольно ярко характеризующая легкомысленную скептическую позицию М. И. Успенского вообще. То, что Ярославна нигде не названа в летописях, но упоминается в «Слове», — аргумент, подтверждающий возникновение «Слова» в XII в. Нельзя считать убедительными и примеры с ориентализмами: целый ряд специалистов по восточным языкам (В. А. Гордлевский, С. Е. Малов, А. Зайончковский, К. Менгес) показал, что формы, в которых употребляются ориентализмы в «Слове», всюду носят архаический характер и соответствуют XII в. Совершенно неубедительными, по мнению Л. А. Дмитриева, тем более после недавно вышедшей из печати статьи Ю. М. Лотмана «"Слово о полку Игореве" и литературная традиция XVIII—начала XIX в.», выглядят все построения А. А. Зимина, в которых он пытается обосновать свое предположение о том, что автором «Слова» был Иоиль.

О. В. Творогов в своем выступлении говорил о том, что в докладе нет ясного определения языка, на котором написано «Слово»; нет ответа и на вопрос, почему автор XVIII в. написал свое, по словам А. А. Зимина, «искреннее» произведение, «книжную былину» на древнерусском языке, если он не имел в виду создать подделку. Трудно допустить, что кто-либо из людей XVIII в. так хорошо владел древнерусским языком. Совершенно необъяснимыми окажутся в произведении XVIII в. «темные места», если автор, как утверждается, не стремился к

[3] Два года спустя работа была опубликована. См.: Quelques données historiques sur de Slovo D'Igor et Tmutorokan par M. I. Uspenskij (1866—1942). Traduction francaise et texte russe avec piécer complémentaires et appendice par André Mazon et Mickel Laran. Paris: Institut D'Études slaves de l'université de Paris, 1965.

мистификации. Возражения вызывают и частные факты. Так, если считать слова «Тьмутораканьскый блъванъ» вставкой Мусина-Пушкина, имевшего в виду Тмутараканский камень, то почему же он называет небольшой по величине камень «болваном» и переводит слово «болван» как «истукан»? Указывая на позднюю лексику как свидетельство позднего происхождения «Слова», А. А. Зимин не смог убедительно доказать <свою> датировку этой лексики. Кроме того, при этом игнорируется литературная история текста, возможность вставок, поновлений и т. д. Стилистический облик «Слова» действительно необычен на фоне XII в., но это как раз говорит за то, что перед нами не поздняя стилизация под XII в. Авторство Иоиля провозглашено в докладе декларативно и неубедительно.

Д. Н. Альшиц в своем выступлении много внимания уделил обоснованию своего предположения о том, что «Слово о полку Игореве» написано не в XII в., как считает большинство исследователей, а в XIII, после битвы на реке Калке. Он назвал «курьезными» те доводы, которые обычно приводятся исследователями «Слова» в доказательство того, что оно было написано не позже 1187 г. По его мнению, попытки отнести время создания «Слова» к XVIII в. только потому и возникают, что все остальные исследователи «Слова» во что бы то ни стало стремятся доказать, что «Слово» было написано в 1187 г. Д. Н. Альшиц говорил о том, что выводы, к которым пришел А. А. Зимин, для него пока неубедительны. А. А. Зимин считает, что в некоторых сочинениях Иоиля имеются реминисценции из «Слова». Если это даже и так, что также еще требует доказательства, то это может свидетельствовать лишь о том, что Иоилю действительно было известно «Слово» и он что-то внес из него в свои собственные творения. Совершенно не ясно, с какой целью Иоиль стилизует текст своего произведения, если, как сам же А. А. Зимин утверждает, «Слово о полку Игореве» писалось Иоилем не с целью фальсификации, подделки, а как оригинальное самостоятельное произведение. Вообще, анализируя текст «Слова о полку Игореве», А. А. Зимин, по мнению Д. Н. Альшица, встает на порочный путь — расчленяет ткань единого цельного художественного произведения на отдельные кусочки и разбирает все эти кусочки независимо друг от друга. «Слово о полку Игореве» — выдающееся художественное произведение (это несколько раз подчеркивал и сам А. А. Зимин), и оно не могло быть составлено из отдельных лоскутков таким способом, как это доказывал А. А. Зимин.

Г. Н. Моисеева говорила о том, что нельзя делить исследователей «Слова о полку Игореве» только на сторонников датировки «Слова» XVIII в. и на «древников». Для некоторых исследователей вопрос еще не ясен, и они пытаются в нем разобраться. Она отметила, что история приобретения рукописи «Слова» Мусиным-Пушкиным весьма запутанна и сложна, поэтому вопрос этот заслуживает самого тщательного внимания. Сопоставления А. А. Зимина «Слова» с «Задонщиной», летописями, мусин-пушкинским изданием «Русской Правды» очень интересны. Однако работа А. А. Зимина еще далека от завершения. Нужны новые дополнительные данные, которые позволили бы принять точку зрения А. А. Зимина.

Л. С. Ковтун говорила о противоречиях в докладе А. А. Зимина: сначала А. А. Зимин отмечал огромные успехи филологической, лингвистической и исторической науки в изучении «Слова о полку Игореве» как памятника XII в., а затем стал доказывать, что это произведение XVIII столетия. Отсутствие исторического словаря русского языка не позволяет уверенно судить о времени возникновения или заимствования отдельных слов, поэтому при решении вопроса о временных границах тех или иных слов «Слова» необходимо быть крайне

осторожным. Решительное возражение вызывает интерпретация А. А. Зиминым ряда языковых фактов. Необходимо стремиться к комплексному изучению «Слова» — его языка, стиля, исторической достоверности и т. д.

По мнению С. Н. Азбелева, отметившего в начале своего выступления, что изучением «Слова о полку Игореве» он никогда не занимался, доклад А. А. Зимина аргументирован весьма убедительно, чего не смогли поколебать основные возражения его оппонентов. Однако некоторые из частных возражений докладчику следовало бы принять во внимание. Ознакомление с книгой А. А. Зимина, на основе которой сделан доклад, позволит специалистам всех заинтересованных отраслей науки составить окончательное суждение о его концепции. Следует как можно скорее издать эту книгу.

Я. С. Лурье считает, что наиболее важной частью работы является текстологическая часть — сопоставление двух редакций «Задонщины» и сопоставление «Задонщины» со «Словом»; эту часть особенно трудно передать в устном докладе. Предположение А. А. Зимина о Ефросине как об авторе части переписанных им памятников в К-Б списке (например, «Задонщины») представляется недостаточно убедительным: Ефросин едва ли мог быть автором «Повести о Дракуле», также находящейся в одном из Кирилло-Белозерских сборников Ефросина, так как автор «Повести о Дракуле» пишет о себе и своих товарищах (в первом лице), что они были в Венгрии; о подобных путешествиях Ефросина нам ничего не известно. Я. С. Лурье считает необходимым вынести работу А. А. Зимина на широкое обсуждение.

И. П. Еремин,[4] признав серьезность целого ряда построений А. А. Зимина, широту привлеченного им материала, сказал, что доклад этот явился для него совершенной неожиданностью, так как предполагать из названия доклада, что в нем будет ставиться вопрос о том, что это произведение XVIII в., было невозможно. И. П. Еремин считает, что, в противоположность А. Мазону, аргументация А. А. Зимина и приведенные в подтверждение ее материалы потребуют более серьезной и обстоятельной критики. Единственный тезис доклада А. А. Зимина, с которым И. П. Еремин полностью согласен, это то, что «Слово о полку Игореве» не подделка, а художественное произведение. В остальном он остается на той точке зрения, которую Д. Н. Альшиц в своем выступлении назвал «курьезной», а именно, что «Слово о полку Игореве» — памятник XII в.

В заключительном слове А. А. Зимин поблагодарил выступавших за замечания, которые были высказаны по поводу его доклада. Он еще раз подчеркнул, что решил выступить с докладом в ходе работы над темой, а не после ее завершения, с тем, чтобы учесть возможные пожелания специалистов. По мнению А. А. Зимина, его оппоненты не смогли опровергнуть выдвинутые им положения. Конечно, серьезный разбор аргументации может быть только после издания работы в целом. Докладчик остановился на отдельных возражениях, сделанных в ходе обсуждения. Так, он показал, что текст об «Ольговом гнезде», на который ссылался Л. А. Дмитриев, текстологически восходит к Пространной редакции «Задонщины», а не к Краткой. Очень интересные наблюдения Ю. М. Лотмана, по его мнению, показывают совершенно иной круг литературных памятников, с которыми действительно «Слово о полку Игореве» имеет мало точек соприкосновения. Аргумент о наличии в «Слове о полку Игореве» «темных мест» также в настоящее время отпадает, ибо, кроме текста о «Святъславля... коганя хоти» (в Ипатьевской летописи «каган» тоже упомянут, только в связи со Святославом), таких мест уже нет. И эти места расшифрованы не на

[4] И. П. Еремин председательствовал на заседании и заключал поэтому прения.

основе древнерусских памятников, а с привлечением живых диалектов русского, украинского и белорусского языков. В пользу гипотезы о том, что Ефросин записал со слов участника посольства в Венгрию «Повесть о Дракуле», говорит то, что вся рукописная традиция этого произведения ведет в Кирилло-Белозерский монастырь. Обращает на себя внимание и сходство судьбы «Задонщины» и «Повести о Дракуле»: оба они встречаются в сборнике Ундольского, где также находим и «Сказание об Индийской земле» (тоже есть в списке Ефросина), и «Повесть об Акире Премудром». Что же касается заявления Д. Н. Альшица о «порочном пути» изучения «Слова», то оно может быть охарактеризовано только как недостойное ученого. Автор «Слова о полку Игореве» — замечательный русский писатель XVIII в., представитель передовой общественной мысли, и долг советских ученых изучать все обстоятельства создания «этого шедевра русской исторической поэзии».

Что можно еще сказать по поводу доклада А. А. Зимина?

Прежде всего необходимо отметить, что новых документальных материалов, опровергающих существующую в науке точку зрения о времени создания «Слова», А. А. Зимин не привел, так же как не привел достаточно убедительных документальных данных, которые свидетельствовали бы о том, что автором «Слова» был архимандрит Спасо-Ярославского монастыря Иоиль и что Мусин-Пушкинский сборник со «Словом» — сборник, составленный Мусиным-Пушкиным из разновременных компонентов. Все, по существу, строится на предположениях или новом истолковании уже известного: новые факты из биографии Иоиля, основанные на вновь найденных архивных материалах о нем, считать документальным подтверждением того, что Иоиль был автором «Слова», разумеется, нельзя. Необходимо также отметить, что многие выводы А. А. Зимина, по крайней мере насколько это можно заключить из его доклада, строятся на таких данных, более пристальная проверка которых не подтверждает заключений докладчика. Приведем некоторые примеры.

Запись на «Апостоле» 1307 г. действительно имеет в грамматическом отношении более архаическую форму, чем соответствующее место в «Слове», но, как подчеркивал Л. П. Якубинский, установивший этот факт, это говорит лишь о том, что перед автором записи на «Апостоле» 1307 г. был список «Слова» более ранний, чем тот, которым располагал А. И. Мусин-Пушкин. Вообще, включение этого отрывка, являющегося припиской к «Апостолу», в текст, где он органически связан со всем содержанием произведения, со всей художественной структурой памятника, выглядит более чем странно.

А. А. Зимин утверждает, что «резана» — денежная единица — не имела хождения позднее XI в., поэтому она не может упоминаться рядом с «ногатой». Однако в Новгородской 1 летописи «резана» названа в записи под 1137 г.: «И стоя все лето осминка великая по 7 резан», а в других записях, близких по времени (под 1123 и под 1169 гг.), упоминается и «ногата». В берестяных грамотах «резана» встречается и в XI в. (грамота № 247), и во второй половине XII—на рубеже XIII в. (грамота № 228), и даже в XIII в. (грамоты № 215 и 293).

Что же касается того, что имя Ярославны в «Слове о полку Игореве» не названо, то и в этом нет ничего исключительного. Большинство женщин, упоминаемых в летописях XII—XIII вв., названо по отцу или по мужу: Дмитровна, княгиня Герденева, Полюжая Городминиця Жирошкина дъць, Иваньковая, княгиня кюр Михаилова, Володимерьна, Мстиславля, Всеволожая, Глебовна, Мьстиславна, Андреевна, сноха Ростиславлея, Кончаковна и пр.

Вызывает возражения и текстологическая часть доклада А. А. Зимина, в которой он вслед за Фрчеком и Мазоном предполагает, что текст Кирилло-Белозерского списка представляет собой древнейшую редакцию «Задонщины».

Установление редакций произведения не может основываться на эпизодических наблюдениях: текст должен быть проанализирован по всем разночтениям и в связи со всем составом включающих их рукописей. Наблюдения советских исследователей с достаточной ясностью показали, что тексты всех списков «Задонщины» имеют множество испорченных мест и древнейшие чтения могут быть обнаружены во всех списках. В иных своих чтениях «Слово о полку Игореве» ближе к Кирилло-Белозерскому списку, в других — другим спискам. Нет ни одного списка «Задонщины», который мы могли бы без явных натяжек счесть за наиболее близкий к «Слову». Следовательно, видеть доказательство зависимости «Слова» от «Задонщины» в том, что некоторыми своими чтениями «Слово» ближе к поздним спискам «Задонщины», никак нельзя. Ведь другими своими чтениями «Слово» ближе к древнейшему — Кирилло-Белозерскому. А сам Кирилло-Белозерский список, то сохраняющий чтения более правильные, чем остальные, то сокращающий изложение, может быть должным образом оценен лишь в связи с обычными редакторскими приемами его переписчика — монаха Ефросина, переписавшего не только «Задонщину», но и много других произведений. Неверно утверждение А. А. Зимина, что «Задонщина», «Слово о полку Игореве» и рассказ Ипатьевской летописи о походе Игоря 1185 г. не имеют между собой ничего общего. Исследователями давно были указаны эти общие места. О них подробно говорится в недавно изданной Институтом русской литературы книге «„Слово о полку Игореве“ — памятник XII в.», посвященной защите подлинности «Слова о полку Игореве».[5] В частности, даже река Каяла упоминается только в «Слове», в «Задонщине» и в рассказе Ипатьевской летописи о походе Игоря. Если считать, что «Слово» повлияло на «Задонщину», — тогда понятны эти совпадения. Если же думать, что имело место обратное влияние — «Задонщины» на «Слово», тогда нужно допустить, что «Задонщина» из всего предшествующего исторического повествования летописей по какой-то странной игре случая обратилась за материалом для подражания к тому же летописному изложению событий Игорева похода, к которому обратился и автор «Слова о полку Игореве».

К сожалению, на заседании не удалось полностью развернуть научную дискуссию, так как тезисы доклада и самый текст его не были предварительно представлены. Обсуждение выступления А. А. Зимина на Секторе имело поэтому самый предварительный характер.

2

Интервью в газете «Смена»

Когда же написано «Слово о полку Игореве»? // Смена. 1964. 11 марта. № 60.

Дорогая редакция!

К вам обращается группа сотрудников отдела главного механика Балтийского завода с просьбой разрешить возникший между нами спор. Мы слышали, что существует мнение, будто бы «Слово о полку Игореве» не является литературным произведением славянской древности, а якобы оно было написано киевским протопопом в XVIII веке и на эту тему даже написана докторская диссертация.

Мы просим разрешить возникший между нами спор и опубликовать ответ в вашей газете.

Н. Борщев, А. Козаревич, Э. Трофимова,
Л. Кутыева, сотрудники Балтийского завода.

---

[5] Сб. «Слово о полку Игореве» — памятник XII века. М.; Л., 1962. С. 63—69. — *Примеч. Л. А. Дмитриева.*

Мы обратились в Сектор древнерусской литературы Института русской литературы Академии наук СССР с вопросом: каковы современные научные данные о времени создания «Слова»? Вот что нам рассказали научные сотрудники сектора О. В. Творогов и Л. А. Дмитриев.

Вопрос о датировке «Слова о полку Игореве» имеет длинную и сложную историю. Еще во времена Пушкина так называемая скептическая школа во главе с профессором истории Каченовским и Сенковским сомневалась в возможности существования древнерусской литературы и рассматривала «Слово» как удачную подделку значительно более позднего периода. Каченовский считал, что в те отдаленные времена не мог появиться текст светского содержания; равным образом он подвергал сомнению подлинность летописей.

Надо сказать, что с тех пор мы обогатились многими новыми находками, опровергающими точку зрения скептической школы. Западноевропейские исследователи, в частности французский академик Андре Мазон, специалист в области русской литературы, также считает «Слово» талантливой мистификацией, подделкой, относящейся к XVIII в., а не к XII. С другой стороны, виднейшие деятели советской науки историки-академики Б. А. Рыбаков и М. Н. Тихомиров, филологи Н. К. Гудзий и Д. С. Лихачев и многие другие стоят на той точке зрения, что «Слово» — великий памятник русской литературы XII в. В советской науке это мнение общепринято.

Целый ряд произведений древнерусской литературы дошел до нас в единственном экземпляре. Это такие значительные произведения, как «Поучение» Владимира Мономаха, «Слово о погибели русской земли». В таких случаях правильное прочтение текста существенно затруднено. То же самое произошло со «Словом».

«Слово» было издано в 1800 г., а единственный список его сгорел, как известно, во время пожара Москвы в 1812 г. Таким образом, в основу всех будущих исследований положен единственный дошедший до нас список поэмы, что существенным образом затрудняет его изучение. Известно, что для прочтения памятников древней литературы необходимо текстологическое сравнение разных списков, чего ученые лишены в данном случае. Однако на основе лингвистических и исторических данных разъясняется все больше «темных мест» в «Слове», и все эти разъяснения подтверждают мысль о том, что эта поэма действительно представляет собой памятник древнерусской литературы, талантливое произведение, созданное в отдаленные времена.

В феврале 1963 г. доктор исторических наук А. А. Зимин сделал доклад на заседании Сектора древнерусской литературы Института русской литературы Академии наук СССР о датировке «Слова». В своем докладе доктор Зимин вновь выдвинул ту точку зрения, что «Слово» написано не в XII, а в XVIII в., но оно не подделка, а оригинальное произведение, написанное знатоком древнерусского языка и литературы. Автором «Слова» докладчик назвал ярославского архимандрита Иоиля Быковского, человека весьма образованного и влюбленного в славянскую культуру.

Сама по себе гипотеза, выдвинутая Зиминым в его докладе, как мы видим, не нова, ново в ней лишь то, что Зимин не считает «Слово» подделкой, скорее, говоря языком современным, по его мнению, оно является стилизацией.

Работа доктора Зимина представляет собой серьезное научное исследование, ее автор убежден в своей правоте, и, значит, его гипотеза заслуживает обсуждения и изучения, от нее нельзя просто отмахнуться, ее можно будет принять или опровергнуть только после самого углубленного и всестороннего исследования.

Сотрудники Сектора древнерусской литературы со своей стороны совершенно убеждены в том, что им удастся доказать свою точку зрения: «СЛОВО» — ПАМЯТНИК ДРЕВНЕРУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ XII в. Однако для этого надо знать работу доктора Зимина в полном виде, а не в виде доклада, который представляет собой только ее сжатое изложение. Как только полный текст работы ученого станет известен специалистам — историкам, филологам, лингвистам и востоковедам, начнется обсуждение. До тех пор все возражения могут оказаться неубедительными.

С развитием науки мы узнаем все больше о «Слове», но никакие новые научные данные до сих пор не прибавили шансов сторонникам той точки зрения, что «Слово» — произведение XVIII в. Напротив, проясняя и уничтожая «темные места», наука все больше обнажает истинный смысл «Слова» и его связь с русской жизнью XII в.

Специалисты в области древнерусской литературы убеждены, что им удастся опровергнуть аргументацию доктора Зимина в настоящем научном споре, который возникнет с появлением законченной работы историка.

Т. Г. ПОПОВА

Послание Иоанна Синайского Иоанну Раифскому

(по списку «Лествицы» XII в.)

«Лествица» Иоанна Синайского — это произведение греческой литературы, переведенное на славянский язык, многократно переписанное древнерусскими книжниками и пользовавшееся необыкновенной популярностью в средние века. По словам С. С. Аверинцева, «Лествица» является «едва ли не важнейшим памятником аскетической назидательной литературы», написанным «синайским монахом Иоанном (ок. 525—ок. 600), прозванным по своему главному труду Лествичником».[1] Иоанн Лествичник — это один из самых известных и почитаемых «отцов» ортодоксальной церкви. С IX в. он почитается византийской церковью как преподобный. Памяти Иоанна Лествичника кроме дня 30 марта посвящена 4-я неделя Великого поста. Церковным уставом определено читать «Лествицу» в Великий пост с понедельника по четверг на утрене и на 3-м, 6-м и 9-м часах; в четвертое воскресенье Великого поста совершать память Иоанна Лествичника. «Лествичник» является вторым атрибутом Иоанна Синайского, первым атрибутом был Схоластик,[2] т.е. «ученый».

В настоящее время известны не менее 73 греческих списков[3] и более 100 славянских списков «Лествицы», сохранившихся от XII—XIV вв.[4] Согласно Предварительному списку славяно-русских рукописей XI—XIV вв. только в книгохранилищах СССР насчитывалось 29 списков «Лествицы», датируемых XI—XIII вв.[5] Можно с уверенностью утверждать, что «Лествица» получила широкое распространение на Руси с древнейших времен. Об этом свидетельствуют не только ее многочисленные списки, но и выписки из нее в памятниках древнерусской письменности. На Руси «Лествица» была известна уже к 1073 г — цитата из нее включена в Изборник великого князя Святослава Ярославича: **отъ лѣствица. строупи обаваеми не спѣоуты прѣд ина горьшек нъ нсцѣльоутъ. ничьто же во тако бѣсомьи помысломъ силы на ны даеть тако же сила на исповѣдаемыа въ ср(д)ци кърмитн.**[6]

Распределение славянских списков «Лествицы» по времени показывает, что интерес к ней резко возрос в XIV в. Именно в это время выписки из «Лествицы»

---

[1] Аверинцев С С Византийская литература Ранневизантийский период // История всемирной литературы М , 1984 Т 2 С 348

[2] Верещагин Е М Дефиниции и классификации в Лествице Иоанна Синайского радостная встреча науки и художества // Верещагин Е М Христианская книжность Древней Руси М , 1996 С 72—73

[3] Прохоров Г М «Лествица» Иоанна Синайского // ТОДРЛ Л , 1985 Т 39 С 256

[4] Прохоров Г М «Лествица» Иоанна Синайского // Словарь книжников Вып 2, ч 2 С 14

[5] Жуковская Л П Древние славянские переводы византийских и сирийских памятников в книгохранилищах СССР // Палестинский сборник Л , 1969 Вып 82 С 172

[6] Изборник великаго князя Святослава Ярославича 1073 года СПб , 1880 № 55 С 51

© Т Г Попова, 2004

наиболее часто проникают в тексты других произведений. Именно в это время «Лествица» имела огромное влияние на духовную жизнь славян.[7] Большое количество цитат из «Лествицы» в литературных памятниках русского средневековья и большое число ее списков говорят о том, что наши предки с великим уважением взирали **на оустав̀ъ великаго велегласнаго Л̀ествичника доуховнымъ степенемъ оутвердителя**.

Об авторе «Лествицы» известно крайне мало. В научной литературе нет единого мнения по вопросу датировки его рождения и смерти. Очень скудные сведения о жизни Лествичника в основном почерпнуты из Краткого жития Лествичника, написанного смиренным иноком Раифского монастыря Даниилом, из Синайского и Азбучного патериков. Известно, что в течение 40 лет Иоанн Схоластик жил как отшельник у подножия горы Синай, а в последние годы жизни был настоятелем Синайского монастыря. Где почивают его мощи, неизвестно.[8]

Даниил называет Иоанна Боговидцем (обычно этот эпитет — греч. Θεόπτης — связывался с именем пророка Моисея): **ѡ̃ горы синаискыа к намъ новыи сеи бг̃овидець помысломъ сше(д). показа намъ бг̃описанныа своа съкрижали. внѣоудоу оубо дѣлателнаа. вноутрьоудоу же бг̃овидѣтелнаа** (л. 6 об., 21—7, 4).[9] Протоиерей Георгий Флоровский, говоря о Лествичнике, также пишет: «Он был некий новоявленный Моисей».[10]

Синайские горы еще в IV в. служили местом постоянного пребывания отшельников, которых привлекали туда и священные воспоминания о ветхозаветных чудесах и о Моисее и Илии, и безмолвие гор, и малонаселенность Синайского полуострова. В первые времена у синайских подвижников не было монастыря: жили они в келиях, рассыпанных по горам и долинам, и только в субботу вечером собирались в храм, построенный, по преданию, царицей Еленой на том самом месте, где Бог явился пророку Моисею в горящей и несгораемой купине. В этом храме пустынники проводили всю ночь в общей молитве, утром в воскресенье они причащались Святых Таин и снова расходились по своим келиям. В IV—V вв. синайские пустынники подверглись нападению сарацин, от которых многие из них и приняли мученическую кончину. По вступлении на престол благоверного царя Юстиниана I, известного своими благими делами и трепетным отношением к святым местам, синайские подвижники попросили его воздвигнуть у подошвы Синайской горы укрепленный монастырь. Синайский монастырь на том же месте существует и доныне.

В двух днях пути от Синая (примерно в 30 км), на весьма живописном берегу залива Чермного моря, около того места, где, согласно легенде, израильтяне во время своего странствования нашли 70 пальм и 12 источников (Исх. 15:27), располагалась Раифская обитель (сейчас от нее остались одни развалины). Монастырь этот, так же как и Синайский, богат был великими подвижниками. Обители имели между собой самую тесную связь и непрерывное общение. Одним из доказательств существования этого дружества является бережно сохраненная создателями славянских рукописей «Лествицы» переписка игуменов Раифского и Синайского.

Иоанн Великий, игумен Раифского монастыря, в своем Послании обратился к Иоанну Схоластику как к **вышекстьственомоу и равноаг̃льномоу wц̃ю wц̃мъ**

---

[7] Buchwald W. Tusculum-Lexicon griechischer und lateinischer Autoren des Altertums und des Mittelalters. München; Zürich, 1982. 3. Anlage. S. 401.

[8] Житие преподобнаго отца нашего Иоанна Лествичника (по руководству Четьих Миней и др. источникам) / Сост. В. Турбин. М., 1902. С. 19.

[9] Здесь и далее цитируется рукопись «Лествицы», датированная сер. XV в. (ОР РГБ, Музейное собр., № 6611).

[10] Флоровский Г. Восточные отцы V—VIII веков. 2-е изд. Paris, 1990. С. 179.

и оучтлю прензминомоу (л. 7, 8—10), **оучтлю нздрадноу** (л. 7 об., 8) с просьбой **послати на(м) не наоучены(м)** (л. 7 об., 10—11) **полезнаа иночьскомоу жителствоу и подобающаа без лѣности ѡ г(с)дн къ спнию** (л. 8, 1—4), надеясь, что Иоанн Синайский **не видѣникмъ точню. но и дѣломъ и истинною непрелестенъ въсхо(д) къ боу всѣ(м) покажеть** (л. 8 об., 7—10). По мнению Г. М. Прохорова, «автор как бы побоялся ослушаться этой просьбы; адресовал он свою книгу, однако же, не к заказчику, а к руководимой тем братии соседствующего <...> Раифского монастыря».[11] После 30 Слов — «степеней» в рукописях «Лествицы» помещается «Слово к пастырю», адресованное непосредственно Иоанну Раифскому. «Речь в нем идет о качествах, необходимых для руководителя <...> Труд духовного пастыря сравнивается с делом кормчего, врача, художника и учителя <...> Оканчивается послание „соплетением венца“ из похвал Иоанну Раифскому»:[12] именно игумен Раифский, по мнению Лествичника, **на самыи верхъ въстекъ прп(д)бныа лѣствица. и прикдиннвсѧ любви** (л. 305 об., 17—19).

Ответное послание Лествичника на просьбу Иоанна Раифского написать «слова, возводящие читателя <...> наподобие лестницы даже до врат небесных...»,[13] известно под названием «Иоанн Иоаннови радоватися». Предлагаем текст этого Послания по списку XII в., находящемуся в настоящее время в собр. Румянцева Отдела рукописей РГБ под № 198, сопоставленный с оригинальным греческим текстом (PG. Paris, 1860. T. 88).

ΕΠΙΣΤΟΛΗ ΑΜΟΙΒΑΙΑ

Ἰωάννης Ἰωάννῃ χαίρειν.	**Иоанъ Иоаноу радовати сѧ·**
Ἀπεδεξάμην ὡς πρέπουσαν	**Прихахъ кже лѣпо, чистомоу твое-**
τῷ σεμνῷ σου βίῳ καὶ	**моу. и безвредьномоу житию. и**
ἀπαθεῖ, καὶ τῇ καθαρᾷ καὶ	**чистомоу. и съмѣреномоу**
τεταπεινωμένῃ σου καρδίᾳ,	**ти ср(д)цю.**
ἣν πρὸς ἡμᾶς τοὺς πτωχοὺς	**еже къ намъ оубогымъ**
καὶ πένητας τῶν ἀρετῶν	**ї нищимъ. при доброволении**
ἐπέσταλκας τιμίαν συλλαβήν,	**посла. чъстьное свое съложение.**
μᾶλλον δὲ ἐπιταγήν, καὶ ὑπὲρ	**паче же заповѣдание. и выше**
ἡμετέραν ἰσχὺν κέλευσιν· σὸν	**нашеѧ крѣпости повелѣнок твое**
γὰρ ἦν ὄντως, σόν, καὶ σῆς	**бѣ понстинѣ твое н[1]. и твоеѧ**
ἱερᾶς ψυχῆς ἴδιον, τὸ παρ'	**чистыѧ дш̃а. твое еже**
ἡμῶν τῶν ἀπαιδεύτων καὶ	**ѡ насъ ненаказаныхъ. и**
λόγῳ καὶ ἔργῳ ἀμαθῶν,	**дѣлъмь и словъмь. ненаученыхъ**
διδασκαλίας καὶ νουθεσίας	**оучителнаго**
λόγον αἰτήσασθαι· σύνηθες	**слова пр(о)сити.**
γάρ σοι ἀεὶ διὰ σαυτοῦ	**обыклъ бо є на //**
προτιθέναι ταπεινοροσύνης	**мъ[2]. присно симь. образ**
ἡμῖν ὑποδείγματα·	**съмереннѧ показовати.**
πλὴν ἡμεῖς ἐκεῖνο ἐροῦμεν·	**обаче нынѣ и азъ реку.**
ὡς, εἰ μὴ φόβος καὶ πολὺς	**ꙗко аще не стрaхъ и велика**
ἦν ὁ κίνδυνος τὸν ζυγὸν	**бѣда, мт̃ре всѣхъ**
τῆς ὁσίας ὑπακοῆς τῆς	**добр(о)тъ. послоушъница**
μητρὸς τῶν ἀρετῶν ἁπασῶν,	**прп(д)бныа. ꙗрьма**
ἐξ ἑαυτῶν ἀποῤῥίψαι, οὐκ ἄν	**съ себе съвръшити. не быхомъ**
ἀλόγως τῶν ὑπὲρ δύναμιν	**бесловьнѣ, кже есть чресъ силоу**
ἡμετέραν κατετολμήσαμεν·	**начали.**
ἔδει γάρ σε, ὦ θαυμάσιε πάτερ,	**лѣпо бо ти есть. ѡ чоудьныи оч̃е.**
ἔδει ταῦτα πυθόμενον παρὰ	**лѣпо сихъ пытаюшоу. ѡ**
τῶν εὖ εἰδότων μαθεῖν· ἡμεῖς	**добрѣ вѣдоущихъ навыкноути. мы**

[11] Прохоров Г. М. «Лествица» Иоанна Синайского. С. 254.
[12] Там же. С. 256.
[13] Там же.
[1] *В ркп. так.* [2] *В ркп. так.*

γὰρ ἐν τῇ τῶν μαθητευομένων
τάξει ἔτι καθεστήκαμεν· ἀλλ'
ἐπειδήπερ οἱ καθ' ἡμᾶς θεοφόροι
καὶ τῆς ὄντος γνώσεως μύσται
τοῦτο ὑπακοὴν ὁρίζονται,
τὸ ἐν τοῖς
ὑπερ δύναμιν ἀδιακρίτως
τοῖς προστάττουσι πείθεσθαι,
ἰδοὺ τὰ καθ' ἑαυτοὺς
παριδόντες εὐσεβῶς,
ἐν τοῖς ὑπὲρ ἑαυτοὺς
τολμηρῶς τὴν ἐγχείρησιν
πεποιήμεθα· οὐχ ὥς τί σοι
χρησιμεῦσον ὑφηγησόμενοι, ἢ
δηλοποιήσοντες ἐκεῖνο,
ὅπερ αὐτὸς οὐκ οἰσθα
πλέον ἡμῶν, ὦ θεία καὶ
ἱερὰ κεφαλή. Πέπεισμαι
γὰρ ἐγώ, τάχα δὲ καὶ τῶν
εὖ φρονούντων ἕκαστος,
καθτρεύειν σου τὸν τῆς
διανοίας ὀφθαλμὸν ἀπὸ
πάσης γεώδους καὶ σκοτεινῆς
ἐπιχύσεως, καὶ ἀπαρεμποδίστως
τῷ θείῳ φωτὶ ἐπιβάλλειν τε
καὶ ὑπ' αὐτοῦ καταυγάζεσθαι·
ἀλλ' ὅπερ ἔφην, τὸν ἐκ τῆς
παρακοῆς θάνατον ἐκδειμα-
τούμενος, καὶ ὥσπερ ὑπ' αὐτοῦ
πρὸς τὴν ὑπακοὴν συνωθού-
μενος, ἐπὶ τὴν πανοσιόν σου
κέλευσιν φόβῳ καὶ πόθῳ ἐλή-
λυθα, ὡς εὐγνώμων ὑπήκοος,

καὶ παῖς ἀχρεῖος ζωγράφου
ἀρίστου, τῇ μεν ψιλῇ καὶ
ἐξιτήλῳ μου γνώσει καὶ τῇ
ἰσχνοφώνῳ προζορᾷ διὰ μέλα-
νος μόνου μονοειδῶς τὰ ζῶντα
προεσκιακὼς λόγια,

σοὶ δὲ λοιπόν καταλελοιπώς,
ὦ διδασκάλων ἄριστε καὶ
ταξιάρχα, ἐπικαλλωπίσαι καὶ
τρανῶσαι ταῦτα, καὶ τὰ
ἐλλείποντα ἀναπληρῶσαι, οια

δὴ πληρωτῇ τοῦ πνευματικοῦ
νόμου· οὗ σοι μέντοι ταύτην
ἡμῶν τὴν ἐγχείρησιν ἐπεστεί-
λαμεν· ἄπαγε· τοῦτο γὰρ
ἐσχάτης ἂν εἴη εὐηθείας·
ἱκανοῖς γὰρ ἐν Κυρίῳ οὐχ
ἑτέρους μόνον, ἀλλὰ καὶ ἡμᾶς
αὐτοὺς ἐν τοῖς θείοις ἐμπεδοῦν
ἤθεσι καὶ διδάγμασιν· ἀλλὰ
τῇ σὺν ἡμῖν παρὰ σοὶ μαθη-
τευομένῃ θεοκλήτῳ συνοδίᾳ,
ὦ διδασκάλων κράτιστε,
ὧν ταῖς εὐχαῖς, ὥσπερ τισὶ

νοεραῖς ἐλπίσι τῆς ἀμαθείας
κουφιζόμενος, τὸ τοῦ καλάμου

бо еще въ оучімыхъ
чиноу ксмы. нъ понеже се.
иже ꙗко же и вы б҃оносьци.
истиннаго разоума таѥнникъ
послоушанїе оустав҃лаютъ. //
въ томь
еже выше силы. нерасоужающюмъ.
повелѣвающихъ послоушати.
се оубо еже о насъ.
презрѣвъше доброчъстьнѣ.
еже выше насъ
съмѣренѣ. начатъкъ
сътворихомъ. не ꙗко же нѣчто ти
съказающе. или
повѣдающе то.
кго же и ты не вѣси.
насъ не хоуже· О чиста҃а
главо. вѣдѣ
бо не азъ же тъчию мьню же и
добрѣ съмыслѧщихъ къждо
очищати сѧ
оумьную окоу. ѿ всего намъ
зємнаго. и тъмьнаго тъмныхъ
присыпанїихъ. и безъ прѣ//пинанїа.
къ б҃жьствьномоу свѣтоу. прилагати
же и ѿ того осв҃ѣщатисѧ
нъ ѿ прослоушанїа
съмьрти боѧсѧ.
и всѧкого акы
къ послоушанию порѣваемъ.
къ прп(д҃)бномоу ти
повелѣнию. страхъмь и любъвию
прїдохъ. акы доброразѹмныи.
и послоушливыи
рабъ неключимъ животописьцѧ
добла҃. хоудымъ нашимъ
истълѣлымъ разоумомь. и
моудногла(с҃)нымъ. износимъ
чърнїломь единѣмь. единовиднѣ
жива҃а. начъртавъше
тъчию словеса.
Тебѣ же оубо //
оучителемъ началниче. и
чиноу старѣишино. оставихъ
оудобрити и оуѧснити. и
недостатъчъна҃а.
акы съвьрштелю скрижалїю.
и закона д҃хвьнаго окончати.
не тебѣ же ни сего
начала нашего послахъ.
ни оубо се бо сетьнаго
безоумїа боудетъ знамение.
довълѣеши бо о г҃н. не
нинѣхъ тъчию. нъ и насъ
самѣхъ. б҃жьствными научити.
обычаи же и казании. нъ
съ нами ѿ тебе. о дьржавьныхъ
оучитель. дьрж(а)вьнѣи. и оучинмѣи
б҃опозванѣи дроужинѣ. ѥа же и
твоими м(с҃)лмі //
акы разоумьными
нѣкыми надежамї. ѿ невычеина҃а
облъгъчава҃а. тръстьное

λοιπὸν ἱστίον ἐκτείνας,
καὶ τῷ καλῷ κυβερνήτῃ Χριστῷ
τοὺς οἴακας τοῦ λόγου δεδωκὼς
μετὰ χεῖρας σὺν ἱκεσίᾳ πάσῃ,
τούτου πρὸς αὐτοὺς ἀπάρχομαι
διὰ σοῦ, ἀξιῶν τοὺς ἐγκύπτον-
τας ἅπαντας τῷ λόγῳ, εἴ τίς
τι ἐν τούτῳ ποτὲ ὀνησιφόρον
εὑρήσει, τὸν καρπὸν τούτου
τῷ καλῷ ἡμῶν ἐπιστάτῃ ὡς
εὐγνώμων λογίσαιτο, ἡμῖν δὲ
τῆς ἐγχειρησέως καὶ μόνης
τὴν ἀντάμειψιν δωρηθῆναι
παρὰ Θεοῦ ἐξαιτήσαιτο·
οὐ λεγομένοις ἐνατενίζων,

εὐτελῆ γὰρ ἀληθῶς καὶ
πάσης ἰδιωτείας ἀνάμεστα,

ἀλλὰ τὴν τοῦ προσάγοντος
ἀποδεχόμενος χηριακήν,
ὡς γέγραπται, πρόθεσιν·
οὐ γὰρ πλήθει δώρων καὶ
καμάτων, ἀλλὰ θερμότητι
προαιρέσεως ὁ Θεὸς τοὺς
μισθοὺς ἀντιδίδωσιν. Ἔρρωσο.

оубо гадрило приѣмъ[3].
доброумоу съ нами кърмьникоу.
нашего слова кормило
роукама. съ мольбою вьсею.
да все къ тѣмъ вами начинаю.
просѧ ѿ приницающихъ
всѣхъ, аще кто
что вь сѣмъ оуспѣшно
оузьритъ. сии плодъ
доблемоу нашемоу пріставьникоу.
акы доброразоумивъ да
помышлѧетъ. и о начатии единомь.
дати сѧ
(ѿ бо)[4] да испроситъ ѿдание.
не на гл҃имаѧ въ //
зираѧ
хоуда бо понстинѣ и
всѧкого неразоумѣниѧ.
и гроубости пълна.
нъ приносѧщаго
приемлѧ. въдовьное
предъложение.
не бо мънѡжъствоу даровьномоу.
нъ мънѡжъствоу предъложениѧ
мьзды ѿдаетъ·· (*РГБ, собр. Румянцева, № 198, л. 5в—6г*)

[3] *В ркп. так.* [4] *В ркп. слова приписаны сверху.*

Н. Н. НЕВЗОРОВА

Паримии Борису и Глебу: опыт прочтения*

К числу основных письменных памятников, имеющих источниковедческое значение для разрешения сложных проблем борисоглебскои тематики, обычно не относят Паримийные чтения, специально составленные на древнейший день памяти святых князей-мучеников (24 июля) [1] По сравнению с житийными текстами они могут казаться малосодержательной компиляцией из цитат паримийника и летописи Однако этот небольшой текст поставил перед исследователями трудно разрешимые вопросы, связанные как раз с его отношением и к паримийнику, и к летописи Множество попыток ответить на эти вопросы не исчерпали их [2] А между тем немало информации заключено в самом тексте этого уникального и в своем роде совершенного произведения В настоящей статье мы попытаемся выявить логику текста, приблизиться к авторскому замыслу

После Д И Абрамовича, издавшего текст по 10 спискам,[3] рукописную традицию Паримий Борису и Глебу исследовала Л С Соболева [4] На основе 85 списков она выделила 4 редакции, установила зависимость между ними и сформулировала свою концепцию появления и бытования памятника Проделанная исследовательницей фундаментальная работа отличается множеством точных наблюдений, однако основной ее вывод о движении текста не представляется убедительным несмотря на верное заключение о чрезвычайной стабильности Чтений благодаря их богослужебной функции, Соболева отдает предпочтение так называемой особой редакции, сохранившейся в одном списке [5] Таким образом, не замечая монументальной целостности произведения, первоначальной она считает систему образов вне их словесной ткани и простой пересказ (каковым и является, по нашему мнению, текст «особой» редакции) выдает за основу,

* Работа подготовлена при поддержке РГНФ грант № 00-04-00143а 2000/01 г

[1] М ю л л е р Л О времени канонизации святых Бориса и Глеба // Russia Mediaevalis Munchen, 1995 Т 8, 1 С 5—20, П о п п э А О зарождении культа святых Бориса и Глеба и о посвященных им произведениях // Там же С 21—68

[2] В монографии Б А Успенского «Борис и Глеб восприятие истории в Древней Руси» (М , 2000) на с 92—107 приведен достаточно полный список литературы о Паримийных чтениях

[3] А б р а м о в и ч Д И Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им СПб 1916 С 113—121

[4] С о б о л е в а Л С Исторические паремии Борису и Глебу — малоизученный памятник Киевской Руси Автореф дисс канд филол наук Л , 1981 В диссертации (Новосибирск, Институт истории, филологии и философии Сиб отд-ния АН СССР, 1981, экземпляр хранится в Библиотеке СПбГУ) автор пишет «Традиция изучения Исторических паремий в текстологическом аспекте практически отсутствует» (С 46) В книгу Дж Ревелли (R e v e l l i G Monumenti letterari su Boris e Gleb Genova, 1993), объемлющую текстологию борисоглебских памятников, паримийные чтения не включены

[5] Истомкинский паримийник (РГБ, ф 310 Ундол 1277), 1550 г

© Н Н Невзорова 2004

на которую потом уже, по мысли исследовательницы, формально «нанизывалась» поэтика искусной книжности.

Не разделяя этой идеи, мы, однако, не можем не согласиться с прочими выводами автора диссертации, в частности, об архаичной краткой редакции и не далеко отстоящей от нее распространенной редакции, сохранившейся в большинстве списков. Последняя редакция — дополненная (всего 2 списка) — включила чудеса святых до второго переноса их мощей в 1115 г. Таким образом, Паримийные чтения Борису и Глебу были составлены, а затем подправлены в XI в., дополнены чудесами в XII в., после чего переписывались без существенных изменений вплоть до XVII в. Мастерски выполненные в духе новой[6] киевской письменности, они впоследствии были востребованы (судя по спискам) и при начале государства Московского, однако со временем первоначальный смысл их неизбежно затуманивался и терялся.

В попытке преодолеть эту историческую тенденцию обратимся к тексту, взяв за основу исправленный список краткой редакции (РНБ, Кир.-Бел. XII, л. 424—431 об.[7]). Список этот сохранился в составе келейного сборника Кирилла Белозерского[8] (20-е гг. XV в.), куда он вошел наряду с другими правленными или вновь переведенными богослужебными и четьими текстами. Переписчик, вместе с элементами второго южнославянского влияния, внес в Паримийные чтения Борису и Глебу последовательную уточняющую правку. Таким образом в Кирилловом сборнике невразумительный текст, появлявшийся вследствие ошибок переписчиков, сведен к минимуму. Кроме того, в этом списке есть некоторые особенности, наводящие на мысль о его древнем протографе.

Итак, Паримии Борису и Глебу состоят из трех чтений, текст которых представляет собой мозаику цитат, парафраз, перифраз и аллюзий. Все три чтения в озаглавлены одинаково: «От Бытия».[9] С этим фактом связаны два основных недоумения исследователей: что означает в данном случае название библейской книги и является ли случайным или ошибочным его троекратное повторение? Б. А. Успенский, соглашаясь с А. Г. Кравецким,[10] отвергает известное мнение А. И. Соболевского[11] о том, что заголовок означает «из былого, из истории». Оба исследователя считают, что «это объяснение можно было бы принять, если бы речь шла о самостоятельном произведении, а не о паримийном чтении».[12] Успенский полагает, что заголовки эти могут свидетельствовать «только об одном — о непосредственном соотнесении (и даже отождествлении) излагаемых здесь событий с повествованием книги Бытия. Рассказ о Борисе и Глебе (т. е. об убийстве Святополком своих братьев) читался во время богослужения вместо рассказа о Каине и Авеле — он воспринимался, видимо, как один и тот же рассказ, как его конкретная (местная) реализация».[13]

---

[6] Слово в том же значении (новозаветный, христианский) употребляется и в «Повести временных лет», и в «Слове о законе и благодати».

[7] По этому списку Паримийные чтения были изданы во второй раз (первое изд. в 1-м томе ПСРЛ, СПб., 1846 г., было осуществлено по рукописи РНБ, Q.п.I.14): В а р л а а м. Обозрение рукописей собственной библиотеки преп. Кирилла Белозерского // ЧОИДР. 1860. Кн. 2. Отд. III. С. 42—45.

[8] Издан под редакцией Г. М. Прохорова: Энциклопедия русского игумена XIV—XV вв. СПб., 2003.

[9] Все цитаты передаются в современной орфографии, так как, выявляя авторский текст, мы говорим лишь о смысловых разночтениях.

[10] К р а в е ц к и й А. Г. Из истории паримейного чтения Борису и Глебу // Традиции древнейшей славянской письменности и языковая культура восточных славян. М., 1991. С. 44—46.

[11] С о б о л е в с к и й А. И. «Память и похвала святому Владимиру» и «Сказание о святых Борисе и Глебе» // Христианское чтение. 1890. Ч. 1. № 5—6. С. 797.

[12] У с п е н с к и й Б. А. Борис и Глеб... С. 19.

[13] Там же. С. 22.

Действительно, можно считать, что трижды повторенное заглавие несет информацию о том, что перед нами некая разработка бытийной темы: как добро и зло разделились в потомках Адама. Соотнесение Бориса и Глеба с Авелем, а Святополка с Каином очевидно, и оно присутствует во всех памятниках борисоглебского цикла. Но очевидно и то, что оно не является основным мотивом рассматриваемого произведения и не исчерпывает его весьма сложной идеи.

Само слово «Бытие» в контексте паримийника, безусловно, является библейской цитатой, а в соответствии с духом древнейшей письменности переводные термины должно понимать однозначно и буквально: «бытие», или γενεσις, означает «происхождение». И это обоснованно, потому что речь пойдет о первых плодах крещения. К той же группе произведений, осмысляющих «начала», относится и «Повесть временных лет» («Откуда есть пошла русская земля»), и Речь Философа, — так, кстати, и говорит о ней Владимир:[14] греки «много глаголаша, сказающе от начала миру, о бытии всего мира» (очевидно, в смысле «о происхождении»). Ту же библейскую цитату использует и Палея в самоназвании:[15] «О бытии неба и земли».[16] При возникновении новой идеологии тема «начал» становилась актуальной. Эти рассуждения будут существенно конкретизированы в конце статьи, когда откроется возможность уточнить замысел Чтений.

Паримийные чтения Борису и Глебу — типичное произведение нашей начальной письменности, главной характеристикой которой является творческое самоопределение внутри новой традиции, внутри заданного жанра. Как «Повесть временных лет» есть оригинальное творчество внутри хронографического жанра, так Паримийные чтения Борису и Глебу есть небывалое творчество внутри нового жанра библейских чтений.[17] Известно, что столь непосредственное и смелое отношение к источнику возможно было только в самый ранний период восприятия христианства.[18]

Анализ текста показывает, какие библейские чтения имелись в виду: для борисоглебской тематики автор выбрал трехчастный состав великопостных паримий, — ведь речь идет о страстотерпцах. Набор великопостных чтений предполагает сначала чтение пророчеств Исайи, а затем от Бытия и от Притч. Именно из таких трех частей состоят паримии Борису и Глебу: первое чтение основано на Притчах, второе подражает повествованию книги Бытия, а третье — исполнено пророческого духа чтения от Исайи. Притчи являются своеобразным вступлением, намеком; «Бытие» несет в себе элемент повествования (об убиении и готовящемся отмщении); третья же часть являет собой кульминацию — Божий суд, явленный победой Ярослава и гибелью Святополка. Как видим, порядок чтений изменен, ибо он подчинен композиции единого произведения: сначала зачин, затем рассказ о событии и, наконец, финал — обличение зла.

Дословные текстуальные соответствия отсылают нас к определенному кругу памятников, с которыми так или иначе связаны Паримийные чтения Борису и Глебу: к паримийнику, к Речи Философа, к Хронике Георгия Амартола, к летописной повести об убиении братьев. Можно также предположить связи с древнерусской Пчелой, с Апостолом, с так называемым Иосиппоном.[19]

---

[14] Эти слова есть в списке «Повести временных лет» (под 987 г.) по Летописцу Переяславля-Суздальского в составе Архивного сборника (ПСРЛ. М., 1995. Т. 41. С. 35).

[15] Кравецкий А. Г. Из истории... С. 44.

[16] Быт. 2:4 (зачало в четверг 1-й седмицы Великого поста). Термин «зачало» здесь и далее имеет в виду не целое чтение, а лишь его начало.

[17] О соответствии стиля и содержания оригинальных Чтений жанровой природе паримий см.: Лихачева О. П. Паримийные чтения Борису и Глебу // Книга и литература в культурном контексте. Новосибирск, 2003. С. 69—74.

[18] Речь идет о творческом, но в то же время адекватном отношении к источнику.

[19] См. Приложение 2. Источники.

Обратимся к тексту,[20] который для удобства разбит на нумерованные абзацы (римская цифра обозначает каждое из трех чтений, арабская — номер абзаца). Как уже было сказано, каждое чтение Борису и Глебу имеет подобие канонической паримии. Достигается это не только определенным содержанием, но и формой, которая организуется узнаваемым на слух зачалом. Зачало первого чтения (I, 1) отсылает нас к канонической паримии пятницы 5-й седмицы Великого поста (Притчи 17:17). Зачало второго чтения (II, 1) — к чтению на память Никейских отцов (Быт. 14:14, Неделя перед Пятидесятницей) и, наконец, третьего (III, 1) — к чтению на память всех святых (Ис. 62:6, Неделя после Пятидесятницы). Такой порядок чтений заключает в себе полноту триодного цикла. Обратимся к содержанию каждого чтения.

Уже начало первого чтения являет нам наглядный пример работы автора с цитатой: она может меняться, не переставая быть узнаваемой. Сравним предполагаемый авторский текст, выявленный сопоставлением списков Паримий Борису и Глебу,[21] с неким библейским текстом, послужившим источником для них.

Все просмотренные списки передают первый глагол в форме повелительной: «бываите» (только в Ляпуновском[22] паримийнике — явно испорченное «бысте»). Существительное, с которым согласован этот глагол, стоит в форме звательного падежа в большинстве списков: «братие» (форму именительного падежа в некоторых списках нужно считать вторичным влиянием канонического чтения, потому что глагол при нем остается в повелительной форме). Таким образом, первая авторская фраза является призывом: «Братие, в бедах пособивы бываите!». Далее говорится, почему это необходимо: «Сего ради: раждается муж безумен, всплещет руками и радуется о злобе...».[23] Объясним такое прочтение. Глагол «раждается» прочитывается во всех списках (только в Стефановском[24] — явно испорченное «ражает») в 3-м лице ед. числа, а это значит, что соединять его нужно с «мужем безумным», а не с «братьями», как читается в каноническом чтении, где на этом месте заканчивается первая фраза (смысл ее таков: «Братья в бедах пособивы да бывают, сего бо ради раждаются»). Как видим, изначально речь шла о том, что братья для того рождаются, чтобы помогать друг другу, но автор продолжил фразу за счет следующего стиха, из которого он взял «мужа безумного», согласовав с ним имеющийся глагол.

Вернемся к реконструируемому тексту (см. I, 2). Слово «руками» есть в большинстве списков,[25] и оно, видимо, было нужно автору, что будет ясно из дальнейшего. Но наличие или отсутствие этого слова не может считаться порчей

---

[20] См. Приложение 1. Текст.

[21] Список древнейших Паримийников, включивших чтения Борису и Глебу, см. в сочинении А. Г. Кравецкого «Из истории...». Пытаясь выявить первоначальный текст Паримий Борису и Глебу, мы проанализировали, сравнив пословно 20 списков Паримийных чтений Борису и Глебу (в РГБ и РНБ), которые представляют три основные редакции, выявленные Л. С. Соболевой. Кроме того, для анализа привлекались разночтения, опубликованные в диссертации Л. С. Соболевой.

[22] РГБ, ф. 270, разд. II, Севост. № 2. 1511 г. Характеристику всех древнейших Паримийников см. в статье: Пичхадзе А. А. К истории славянского паримейника (паримейные чтения книги Исход) // Традиции древнейшей славянской письменности и языковая культура восточных славян. М., 1991. С. 147—173.

[23] Приводимое в тексте чтение не совпадает с публикуемым списком, так как мы приводим чтение большинства просмотренных списков.

[24] РГБ, ф. 256. Рум. 303. XIV в.

[25] Отсутствие слова «руками» в Строгановском и Захарьинском паримийниках (РНБ, Q.п.I.14 и Q.п.I.13, XIV в.) может объясняться вторичным влиянием канонического чтения, что характерно для данных списков; нет этого слова и в публикуемом списке Кириллова сборника, но оно есть в близком ему списке Паримийника РНБ, Q.I.178.

текста,[26] так как оно подразумевается уже в самом глаголе.[27] Радуется же безумный муж именно о злобе, и нет нужды строить сложные гипотезы об описке из-за буквы «зело».[28] Вспомним, что на слуху была именно такая форма: «Что ся хвалиши о злобе, силне?»,[29] а, вооружаясь на Святополка, Ярослав говорит: «Суди ми, Господи, по правде, да скончается злоба грешного».[30] Каноническое «себе» (вместо «о злобе»), которое возвращает из основного чтения Захарьинский список, в новом контексте перестает иметь смысл (что будет ясно из дальнейшего). Далее автор пишет: «Тако издручаа издручает братию свою», а Кириллов список продолжает, чтобы у нас не осталось сомнения, — «сыны Гедеоновы».[31] Значит, глагол «издручати» следует понимать здесь как убивать своими руками. Добавления «сыны Гедеоновы» нет в других списках. Скорее всего, это уточнение справщика, взятое из третьего чтения (III, 12), но для нас интересно, что он именно так понял текст: слово «издручь», в значении «врукопашную», зафиксировано в словаре Срезневского.[32] Между тем в каноническом чтении эта фраза (Притчи 17:17—18) читается совсем иначе: «Муж безумен всплещет и радуется себе, яко изручая изручает друга своего». «Изручая изручает», или «поручаяйся испоручит», означает здесь «ручаться, бить об заклад» (ἐγγυώμενος ἐγγύει[33]). Таким образом, изначально те же слова означали: безумен тот, кто радуется себе (т. е. доволен собой), поручаясь за другого. Так, из одной фразы автор при помощи тех же слов строит совсем другую. Словами Притчей (17:18) автор заключает: «се бо в своею устну и в путех събирает огнь» — так в большинстве списков. Последнее выражение как каноническое чтение пропущено во многих паримийниках, в Лобковском оно есть, но построено несколько иначе: «сь же своима устнама пути огныя сбирает». Более же близкий вариант находим в Библии XV в.:[34] «сь же своею устну и пути сбирает огнь».[35]

Автор продолжает (I, 3): «Грехолюбец радуется рати и кровопролитию, прикасающеся путех его взыщут себе пагубы». Вторая часть этого стиха Притчей (17:19) отсутствует в большинстве канонических Паримийников, но она есть в Лобковском и в Библии XV в. Мы видим, что автор вставил «рати и кровопролитию» вместо «сваром», «дверех» заменил на «путех» (очевидно, потому, что о путях шла речь в предыдущем стихе), «съкрушения» заменил на «пагубы». Затем он несколько отступает от своего образца, уже не следуя за стихом, и говорит своими словами, сохраняя лишь прежний параллелизм: «муж правоверен, братолюбец, паче же боголюбец» — «муж лукав, братоненавидец, паче же вла-

---

[26] Так считает Л. С. Соболева.

[27] Ср.: «рукоплескать». Этому месту Притч соответствует греч. чтение «επι-κροτεω» и евр. «тека каф». В значении выражения радости оба слова употреблены в переводе 46-го псалма (ст. 2): «И вьси языци въсплещете руками, и въскликнете гласъмь радости» (Слово о законе и благодати митрополита Илариона // БЛДР. СПб., 1997. Т. 1. С. 42).

[28] Кравецкий А. Г. Из истории... . С. 50—51.

[29] Эта цитата встречается в «Повести временных лет» по списку Летописца Переяславля-Суздальского: ПСРЛ. Т. 41. С. 50. Ср.: Киевская псалтирь: РНБ, ОЛДП, F6, л. 179 об.

[30] «Повесть временных лет» по списку Лаврентьевской летописи: ПСРЛ. М., 1997. Т. 1. Стб. 141.

[31] Авимелех, сын Гедеона, своими руками убивший братьев (Суд. 9:5).

[32] Срезневский. Материалы. СПб., 1893. Т. 1. Стб. 1078 (по списку Библии XIV в.).

[33] Греческие параллели даны по изданию профетология: Monumenta musicae Byzantinae: Lectionaria / Ed. by C. Hueg, G. Zuntz. Hauniae, 1960. Vol. 1: Prophetologium, f. 4. P. 310.

[34] РНБ, FI 461 (см. Приложение 2).

[35] Кравецкий А. Г. (Из истории... С. 49—50) ссылается на это место в доказательство того, что автор пользовался «паримийной версией» библейского текста, потому что она есть в издании греческого профетология и ее нет в издании Септуагинты. Но здесь, видимо, имеет место пропуск фразы в протографе, который еще не означает «версии». Кстати, этой фразы нет ни в Григоровичевом, ни в Захарьинском паримийниках, хотя она есть в Библии XV в.

столюбец». Первому «сердце, веселяся, здравие творит (17:22) и красоту лицю, очима светлый взор» (доб. автора), второму же «засыщут кости» (17:22). И дальше (I, 4): «Приемлящому мъзду в надра своя бес правды, не поспеются путие неправде его», — последние слова («неправде его») дополняет автор, ориентируясь на продолжение того же стиха (17:23): «нечестивый же уклонит пути праведны». Стих 24 не изменен, но следом за ним из 26-го стиха взяты лишь нужные слова, чтобы вернуться к главной теме: «Непреподобно есть ковати ков брату на брата».

Из Притч постепенно собирает автор грозовые облака, и вдруг, — как далекий отблеск молнии, — возникает тема будущей кульминации: «О, люте души твоей! Понеже зол совет съвеща на правую свою братию...» (I, 5). Это слова пророчества Исайи (3:9—10), которыми он предрекает страшное деяние потомков Иуды: «Горе души их, зане совещаша совет зол в себе, рекше, свяжем праведника, яко неугоден нам есть».[36] Место это цитируется в Речи Философа[37] в рассказе о пророчествах на страсти Христа. Здесь, как и в Паримийных чтениях Борису и Глебу, оно приводится не в переводе Паримийника, а в переводе Толковых пророчеств, на что указывают два слова: «люте (души)» (так во всех списках Паримий Борису и Глебу, вместо «горе (души)», как во всех канонических чтениях паримийника) и «понеже» (так во всех списках чтений Борису и Глебу вместо «зане», или «яко», как в канонических чтениях). «Избию свою братию и буду един властель[38] в Руси», — вкладывает автор в помысел некоего братоненавидца и властолюбца (а затем, в третьей части, в помысел Святополка, отправляющегося на свое последнее злодеяние: III, 4), афористичная фраза из Пчелы — «Не ведый, яко меч Божий острится на нь»[39] — является ему ответным предупреждением. Это место автор строит по образу рассказа[40] из Речи Философа о падении первого ангела (см. Приложение 2). Злой помысел ангела в четвертый день творения превращается в его же злой совет — причину первой на земле смерти («Сотона же влезе в Каина и пострекаше Каина убити Авеля»[41]) — и является в Паримиях Борису и Глебу прообразом совета христоубийц и Каинова помысла Святополка (I, 5 и III, 4). Тот же совет встречаем и в «Повести временных лет» под 980 г., когда рассказывается о предательстве Блуда и убийстве Ярополка как предыстории рождения Святополка: «се есть совет зол иже совещевают на кровопролитие <...>, горше суть бесов таковии».[42]

Вернемся к тексту Паримий (I, 6). После кульминационной (в рамках 1-го чтения) вставки, совпадающей с Речью Философа, автор возвращается к каноническому Паримийнику, продолжая обличать некоего «властолюбца» (прообраз Святополка) уже словами новозаветной премудрости: «Не помену Иоанна Богослова, обличающа его», и далее он цитирует без изменений апостола Иоанна (1 Ин. 4:20—21[43]). Древнейшая редакция Паримийных чтений Борису и Глебу содержит только начало этой цитаты, что вполне соответствует стилю краткого цитирования, намека, характерному для авторского текста. До конца же доводится цитата в пространной редакции, и в том же полном виде читается она в «Повести временных лет» под 1078 г.

---

[36] Чтение пятницы 1-й седмицы Великого поста.

[37] См. Приложение 2.

[38] В Кирилловом сборнике — «самодержец», в Румянцевском — «единовластец», но в большинстве других — «властель».

[39] Эта фраза из речения Нила Синайского в древнерусской Пчеле (см. Приложение 2), она могла быть в памяти автора как поговорка.

[40] Апокрифический рассказ о четвертом дне творения (см. Приложение 2).

[41] ПСРЛ. М., 1997. Т. 1. Стб. 89.

[42] Там же. Стб. 77.

[43] Полностью это место находим в Лобковском паримийнике в чтении на 26 сентября.

После прикровенного обличения Святополка (под видом некоего властолюбца) автор возвращается к книге Притчей и тем завершает композиционную рамку первого чтения (I, 7—8). Последующий приточный стих (12:9, чтение вторника 4-й седмицы Великого поста) оставлен без изменений,[44] но далее (12:10) между полустишиями опять «врывается» авторская вставка, причем уже с определенным эпитетом Святополка: «сь же окаанный братию свою възненавиде». После вставки появляется причинная связь во втором полустишии: «утроба бо нечестиваго безмилостивна» (в основном тексте полустишия связаны через «же», как обычное приточное противопоставление). Заканчивается первое чтение угрозой суда: «бездна глубока и мука вечная», причем это авторские слова, так как «бездна глубока» заменила «воду глубоку» последующего стиха (18:3—4, чтение пятницы 5-й седмицы Великого поста). Наконец, «последняя же его зрят в дно адово» (16:25, чтение четверга 5-й седмицы Великого поста). Так, высоким пророческим (в рамках Притчей) словом (I, 8) заканчивается первое чтение. В нем уже обозначены основные композиционные (а как далее увидим, и смысловые) завязки целого произведения.

Зачало второго чтения (II, 1) сразу вводит его главную тему: речь пойдет о Ярославе, и он будет сопоставлен с Авраамом. В подтверждение этого в середине чтения прозвучит параллельный текст канонического зачала (II, 6). Связывает обоих героев «авраамская доблесть». О доблести Авраама, освобождающего из плена Лота, говорится словами Паримийника в сочетании с апокрифическими вставками, сопоставимыми с Речью Философа. О доблести Ярослава рассказывается словами летописи. Здесь нет великопостных цитат: зачало на Неделю 318 святых Никейских отцов задает тему второго чтения. Речь пойдет о достижении истины, о защищении правды. Причем тема эта будет развиваться в двух направлениях: и в смысле заступления самого Ярослава за истину, и в смысле просвещения его самого истиной святости страстотерпцев. В связи с этим, как увидим дальше, Ярослав будет и сопоставлен с Авраамом, и отчасти противопоставлен ему.

Ярослав собирается в поход. Мотив его поступка — отмщение по законному[45] праву. Все второе чтение построено так, чтобы провести параллель с ветхозаветным благочестием. Автор сопоставляет ветхое и новое. Авраам заступается за кровного родственника (это подчеркнуто специально выбранной апокрифической вставкой). Ярослав же мстит не просто за родственников, он мстит за кровь праведных, что поднимает его, по мысли автора, на новый уровень. Кровь праведника вопиет к Богу, за праведника мстит сам Бог, как Он мстит за Христа разорением Иерусалима. Следовательно, Ярослав, помолясь, становится исполнителем Божией воли. Здесь формулируется тема христианского правителя: он наместник Бога, ему свыше даны отеческие полномочия. Он и заступник, и судия. После связующего летописного рассказа автор поясняет (характерным пояснением через частицу «бо»), обобщая летописный текст: «бе бо в то время вражду имеа с новоградци, и не хотяху ему помагати на Святополка» (II, 3). Это необходимо автору, чтобы последующими словами «ну помянуша апостольское слово» соединить три цитаты из Апостола, резюмирующие

[44] Здесь происходили ошибки из-за непонимания библейского текста: в большинстве списков читаем исходное выражение «честь себе облагает». Однако смысл этих слов ускользал от нашего справщика, и он позволил себе игру слов: «честь себе обесчестит» (смысла стало еще меньше). В своей диссертации Л. С. Соболева отмечает интересный список (БАН, собр. Плюшкина 244), в который переписчик вводит свои пояснения, вот как толкует он это место: «Блаженнейший есть муж, пребывая в нищете и работая заповедем Господним, неже лукавый, нечестием объят, превозносясь до небес, низводится до ада и лишен бывает хлеба».

[45] Русская Правда. М.; Л., 1940. Т. 1. С.79.

христианское отношение к власти: «Братие, Бога бойтеся, а князя чтите (1 Пет. 2:17), Божий бо слуга есть, не туне бо носит меч (Рим. 13:4), в месть убо злодеем, в похвалу же добродеем (1 Петр. 2:14)». Первая и третья цитаты входят в каноническое чтение на память Петра и Павла, а средняя — отсутствует в Паримийнике, но входит в чтение Апракоса (111-е зачало). Возможно, средняя цитата записана по памяти, она звучит как поговорка.

Рассказ о мести Авраама (II, 6) заключен в рамку авторских слов, привязывающих его с разных сторон к повествованию: «поиде на Святополка, въсприим авраамскую доблесть» и «тако и съ Ярослав, новый Авраам, поиде на Святополка». Начинается же рассказ с того самого зачала, которое уже прозвучало с именем Ярослава. Получилось чтение внутри чтения, и параллелизм максимально усилился. Рассказ этот кроме цитаты из Паримийника (Быт. 14:14—15), как уже говорилось, содержит вставку, которая дословно читается в Речи Философа (этих сведений нет в библейском каноническом тексте): «бе бо Лот Аврааму сыновец и шюрин, Авраам бо поял братню дщерь Аронову именем Сару».

Между цитатами из Писания дважды во второе чтение вводится некий летописный по характеру текст, соединяющий новгородские и киевские события, связанные с убиением Бориса и Глеба. Первый раз после зачала (II, 2—3), второй — после цитат из Апостола (II, 5): после того, как Ярослав иссечением наказал виновных, он получает известие от сестры Предславы о смерти отца и Бориса, о готовящейся расправе с Глебом и о захвате Святополком киевского стола. Автор Паримийных чтений использует все выражения из этого известия Предславы, оттуда попадают и слова «а на Глеба послал», не согласующиеся с дальнейшим пояснением самого автора: «убил бо Бориса на Олте, а Глеба на Днепре, об сю страну Смоленьска». Автор не изменил слов Предславы, он предпочел в данном случае поставить рядом свое пояснение. Из общего с летописью источника в Паримийные чтения попадает характерный ответ дружины: «можем, княже, по тебе побарати».

После библейской вставки об Аврааме (Быт.14:14—16), дополненной уточнением, совпадающим с Речью Философа (II, 6), автор возвращается к Ярославу (II, 7) и называет его «новым Авраамом». Здесь мы видим, что тема «нового» правителя связана с подвигом Бориса и Глеба. Ярослав взывает к Богу и просит Его быть мстителем, ибо вопиет об отмщении «кровь праведных». Ключевое выражение молитвы: «да будет Бог в отмщение и кровь братии моея» невразумительно в большинстве списков: это особо отметила в своей диссертации Л. С. Соболева.[46] Переписчик Истомкинского паримийника (так называемая особая редакция) явно добавляет здесь слово «воздая», следов которого больше нет ни в одном списке: «да будет месть ему Бог, воздая кровь за кровь брату моею». Между тем это место вполне вразумительно в Кирилловом сборнике, особенно если убрать союз «и», а слово «кровь» поставить в родительном падеже, что и сохранилось в тексте летописей (Лаврентьевской, Новгородской 4, Софийской 1): «да будет отместник Бог крове братии моея».[47]

Далее очень скупо, при помощи двух цитат, но с поразительной полнотой говорится о святых: «Праведных бо душа в руце Божией» (Прем. 3:1, чтение на па-

[46] Эти слова, четко сформулированные в списке Истомкинского паримийника, дали повод Л. С. Соболевой говорить об «особой» редакции, в которой сохранилось оправдание Ярослава законом родовой мести. Именно это, по мнению Соболевой, и было главной идеей первоначального произведения, «не признанного ортодоксально настроенными церковниками», привнесшими затем свои «редакционные изменения» в его форму и содержание (см.: Соболева Л. С. Исторические паремии Борису и Глебу... С. 90).

[47] Объяснение этого разночтения см. в статье: Невзорова Н. Н. Первоначальный культ Бориса и Глеба: Летописная повесть и Паримийные чтения // Сб. статей к 200-летию ОР РНБ (в печати).

мять Симеона Столпника) и «Позвавшему вы Святому, и вы святи о всем житии вашем, зане пишет: святи будете, яко Аз свят есмь» (1 Пет. 1:15—16, чтение на память апостолов Петра и Павла). После этих слов автор меняет апостольский текст («не златом искуплены от суетного сего жития, переданного вам отцами, а кровью Агнца Христа»), переделывая его при помощи имеющихся слов: «в страсе Божии пожиста лета своя, ведуще, яко не тленным златом и сребром избавлена быста от суетнаго сего жития, но яко агнца непорочна и пречиста [родительный падеж, не меняя формы, превратился в двойственное число] приведостася своему Владыце». Итак, в конце второго чтения точно обозначен подвиг страстотерпцев, подражавших Христу до смерти. Именно эта тема жертвенного алтаря является ключевой для произведения в целом, потому что пролитую кровь автор представляет семенем, произрастившим плоды «обновления»: в тексте появляются и «новый Авраам» (обновление благословения), и «новый Авимелех» (обновление суда), и «Новый Иерусалим» (обновление благодати).

В списках пространной редакции сразу после молитвы Ярослава есть вставка: «Глаголаста бо ему Роман и Давыд: веся, брате, тебе не противеве, ни вопреки глаголеве, писано бо есть...». И дальше из Притч (3:34 зачало чтения в понедельник 2-й седмицы Великого поста): «Господь гордым противится, смеренным же дает благодать». Первая часть вставки перефразирует Исайю (в переводе толковых пророчеств), который цитируется в Речи Философа[48] среди других пророчеств о Христе: «Тако глаголет Господь: Аз не супротивлюся, ни глаголю противу. Хребет Мой дах на раны...» (Ис. 50:5—6). Но в контексте данного чтения эта фраза является прямой речью братьев, обращенной к Святополку (так почти во всех списках пространной редакции), что весьма странно выглядит в обращении Ярослава к Богу (к тому же ни Борис, ни Глеб не могли лично сказать так Святополку).[49] Зато те же слова естественно вписываются в плач Бориса в Анонимном сказании: «Да аще кровь мою прольет и на убийство мое потщится, мученик буду Господу моему. Аз бо не противлюся, ни глаголю противу, зане пишется: Господь гордым противится, смереным же дает благодать...».[50] Вероятно, вставка эта попала в Паримийные чтения из Анонимного сказания вместе со вставкой в первое чтение (сразу после I, 6). Цитаты, входящие в обе вставки (1 Ин.2:9—11 и Прем. 3:34), являются зачалами двух чтений из первого набора канонических паримий[51] на память Бориса и Глеба. Те же цитаты полностью приведены в летописной статье 1078 г., рассказывающей о междоусобице среди сыновей Ярослава. Вероятно, после переноса мощей 1072 г., когда было установлено поминание святых под их христианскими именами[52] и были определены им канонические паримийные чтения, тогда и появились вставки в тексте старых Паримийных чтений, и составилась так называемая распространенная редакция.

Третье чтение начинает тему Иерусалима зачалом, положенным на память всех святых: «Тако глаголет Господь: на стенах твоих, Иерусалиме, устроих стражу весь день и всю нощь» (Ис. 62:6). Святые прославляются, вселяясь в Вышний Иерусалим, Борис и Глеб отныне — чудесные хранители Вышеграда,

---

[48] ПСРЛ. М., 1997. Т. 1. Стб. 101.

[49] Потому в так называемой дополенной редакции, составленной на основе распространенной, по свидетельству Л. С. Соболевой (Исторические паремии Борису и Глебу... С. 62), поправлено: «Глаголаста бо Роман и Давыд убивающим их: мы брату нашему не противимся...».

[50] Чтение большинства списков, по изданию Дж. Ревелли (R e v e l l i G. Monumenti litterari su Boris e Gleb. P. 150—155).

[51] См.: У с п е н с к и й Б. А. Борис и Глеб... С. 119.

[52] По свидетельству Л. С. Соболевой, ни в одном списке краткой редакции имена Роман и Давыд не упоминаются (см.: Исторические паремии Борису и Глебу... С. 51).

а вместе с ним и всей Русской земли: «Стенам твоим, Вышеграде, устроих стража вся дни и вся нощи. Иже не уснета, ни вздремлета, храняща и утвръждающа отечество свое, русийскую[53] землю от супостатных поган и усобныя рати, праведник бо по смерти жив есть»,[54] — объясняет автор (со слова «утвръждающа» до слова «праведный» — текст автора). Измененное зачало из Паримийника сменяется цитатой из псалма (120:4), переделанной в форму двойственного числа. И сразу (характерный контраст) авторский текст переходит к Святополку. В третьем чтении достигают своей кульминации тема прославления князей-мучеников, вселившихся в «небесный Иерусалим», тема Божьего суда над Святополком, низвергнутым до «дна аду»[55] (как это и предрекалось в конце первого чтения), и тема Ярослава, победой оправдавшего свое избранничество. Таким образом, выявляется основной нерв произведения — антитеза двух правителей, начатая приточными противопоставлениями «мужа доброго» и «мужа лукавого» в первом чтении, продолженная апостольской цитатой («в отмщение злодеем и в похвалу благотворцем» — II, 4) и повествованием о деяниях обоих князей. В конце третьего чтения Святополку отыскиваются библейские параллели, которыми обличается его антихристово властолюбие. Композиционным средоточием этой части является рассказ о битве, о той, в которой побеждает Ярослав. Победа Ярослава — это и есть Божий суд над властолюбием, восходящим к падению первого ангела.

Вернемся к началу третьего чтения. Тема Святополка продолжается здесь встроенным авторским текстом, в котором не видно «швов» (III, 3). Святые вселились в вышний Иерусалим (Ис. 62:6 и Пс. 120:4), но кровь их вечно вопиет к Богу, Святополк же окончательно теряет разум, он не может остановиться. Его цель — единовластие, потому сообщение о намерении убить оставшегося в живых Святослава (III, 3—4) сопровождается напоминанием о том помысле («нача помышлети», «помысли в высокоумии своем»), который восходит к четвертому дню творения.[56] И дальше автор, перефразируя пророка Даниила (4:14, 22, 29; 5:21), рассуждает о власти (III, 5), даваемой Богом по грехам людей («землѣ»), усугубляемых грехами властителя («глава земли»). Лютый властитель как наказание Божие воплощается в Святополке и прообразуется Антиохом, при котором разрушен был Иерусалим. Тема Иерусалима, заданная зачалом третьего чтения, имеет такое же сугубое значение, как и тема оправдания, заданная зачалом второго чтения. С одной стороны, это благодатная слава святых, с другой — Иерусалим «нынешний»,[57] являющий нечестие потомков Иуды и грозящий разрушением. Основной библейский текст, на котором строится эта тема, — пророчества Исайи[58] (III, 1—4).

Итак, после сообщения о замысленном убийстве Святослава как о последнем шаге Святополка на пути исполнения принятого им злого помысла сгустились тучи, нагнетаемые пророческими угрозами. Между тем «праведный князь» — тот, который любит «суд и правду», — хочет избавить землю от наказания, он идет править Божий суд. Как тема правды во втором чтении сформулирована была в обращении собравшегося в поход Ярослава к Богу-отмстителю, так тема суда в третьем чтении открылась молитвой Ярослава о праведном

---

[53] Чтение Кириллова сборника (см. Приложение 1).

[54] Перифраз: праведницы во веки живут (Прем. 5:15; см.: Рибарова З., Хаупто ва З. Григоровичев паримејник. Скопје, 1998. С. 395. Чтение в Неделю всех святых). См. также в летописи в похвале Ольге (ПСРЛ. М., 1997. Т. 1. Стб. 69).

[55] Более распространенное чтение, в отличие от «дна адова» Кириллова списка.

[56] См. выше толкование 5-го абзаца из 1-го чтения.

[57] О двух Иерусалимах (ветхом и новом) см. Гал. 4:22—31.

[58] Ис. 1:6; 3:4; 5:11—13 (из чтений на Великий пост).

суде на Летском поле. Наконец, атмосфера разряжается грозовой битвой, и победа Ярослава являет Божию милость. Здесь следует сказать, что описание битвы (III, 9) вместе с грозой есть не просто органичный эпизод в общем замысле произведения, но его необходимая кульминация — та, которая прообразовалась еще в первом чтении («О, люте души твоей <...> не ведый, яко меч Божий острится на нь», см. I, 5). Это и есть тот Божий суд, о котором дважды взывал Ярослав (II, 7; III, 9).

Описание битвы, в соответствии с общей стилистикой, состоит из знаковых элементов (топосов). «В день пятку» гнев Божий явлен был однажды за «праведника» Христа: и тогда «бысть тма по всей земли».[59] Собственно тема «пятку» стоит во главе всего произведения, ибо уже первое чтение начинается с зачала пятницы пятой недели поста. Наконец, грозовая туча разрешилась молнией Божиего суда, прообразуемого мечом отмщения (ср. со вставкой в первом чтении: «меч бо Божий острится нань»). Во время битвы Божий суд символизирует сияние мечей подобных молнии. Образ этот узнаваем в контексте определенного круга письменности: ангел явился некогда Александру Македонскому, чтобы помогать ему по Божьему повелению, и обнаженный меч сиял в руке его, как сияет молния в день дождя.[60] Святополк обратился в бегство.

В конце третьего чтения несколько раз автор обращается к Хронике Георгия Амартола, в которой находит параллели Святополку: Каин, Ламех, Авимелех, Антиох, Ирод. Цитаты имеют характер обобщающих заключений, происходящих именно из этого, отличного от библейского, текста, с использованием его характерных слов и выражений. Начинается приговор Святополку с абзаца (III, 10), в котором по существу слиты две цитаты, намек на двух неправедных царей: Антиоха Гордого и Ирода Великого, прозванного «окаянным». Вторая параллель проведена дословной цитатой: «его же по правде, яко неправеднаго, суду пришедшю, по отшествии сего света прияша мукы оканьнаго показавше яве...» (и далее в источнике: «от Бога послана рана пагубная в смерть немилостивно въгна»).[61] Первая же параллель проведена намеком и узнается по нескольким словам: «сде же по правде неправедный <...> и тамо паче вечно мучим есть». Возможно, есть в образе Святополка и аллюзия с Антиохом: «ныне убо помянух злая, еже створил в Иерусалиме, и разумею, яко тех ради обретох злая си, и се погыбаю в земли чюжей». В следующем абзаце (III, 11) кратко приводятся апокрифические известия о «казнях», посланных на Каина и его прямого потомка Ламеха, взятые из Хроники.[62] В завершение всего Святополк сравнивается с Авимелехом (с этого сравнения и начинались Чтения), сыном Гедеона от наложницы, убившим 70 своих сводных братьев. В Хронике в рассказе о его кончине есть подробность об «уломке жерновном», который сбросила на голову ему некая жена. Именно по этой детали и узнается цитата из Хроники.

---

[59] ПСРЛ. М., 1997. Т. 1. Стб. 103. На символический смысл «пятка» и помрачения природы обратила внимание Л. С. Соболева: опровергая мнение Шахматова, она справедливо считала описание битвы в Паримийных чтениях независимо от летописи восходящим к общему источнику (Соболева Л. С. Исторические паремии Борису и Глебу. С. 126).

[60] Мещерский Н. А. Отрывок из книги «Иосиппон» в «Повести временных лет» // Палестинский сборник. М.; Л., 1965. Вып. 2 (64—65). С. 62—63. На связь этого отрывка, указанного Н. А. Мещерским, с описанием Альтской битвы обратила внимание Н. И. Милютенко в статье «Переяславское сказание о Борисе и Глебе (ТОДРЛ. СПб., 1993. Т. 47. С. 77).

[61] Истрин В. М. Книгы временьныя и образныя Георгия мниха. Хроника Георгия Амартола в древнем славяно-русском переводе. Пг., 1920. С. 215—216 (далее — Хроника Георгия Амартола). И далее см. Приложение 2.

[62] В публикуемом нами списке есть пропуск слова, который влечет за собой грамматическую невразумительность, должно быть: «уби <u>два</u> брата Енохова и поя себе жене <u>ею</u>».

А далее, следом (!) за этим, заключительным и столь важным для нашего автора сюжетом, Хроника Георгия Амартола продолжается многозначительной вставкой в историческое повествование, которая может служить ключом к пониманию авторского замысла вновь составленных Паримий: «И возврати Бог злодеяние Авимелехово, еже сотвори отцю своему... и все [злодеяния] мужей Сихемских возврати Бог на главу Авимелехову по глаголу и притче Иофама... веде убо, яко многа знамения суть имен приточных... приклоню в притчу ухо мое и провещаю гадания моя исперва, от сложения мира...». Рассуждение о различных видах притчей завершается заключением: притча есть «слово тайное, другим являемое ясным».

Но вернемся к тексту. Благодаря всем вышеприведенным прообразам фигура Святополка приобретает глобальный антихристианский масштаб. Вместе с Каином, а вслед за ним и другими библейскими властолюбцами, внявшими злому советнику, Святополку уготовано место — «дно аду». Ярослав же как Богом данный властитель сидит в Киеве, «обрисав пот с вои своими».

Интересное чтение дает здесь справщик Кириллова сборника, возможно, оно подтверждает древность его протографа. Глагол «обрисав» не встречается в других списках (везде: «утерев пот»), — это редкий глагол. В Новгородской 1 летописи младшего извода находим маленькую деталь: Ярослав говорит дружине перед боем: «Знаменайтеся, повивайте главы своя убрусом!» (чтобы можно было отличить в бою своих воинов от неприятеля). Наверное, этими убрусами и утирали пот воины, а архаичный глагол справщик мог как южнославянизм оставить без исправления.

Подытожим прочтение текста. Паримии Борису и Глебу — уникальное, авторское, полностью дошедшее до нас произведение, характерное своим новаторством для эпохи Ярослава Мудрого. Оно затрагивает много тем, но не ставит никакой повествовательной задачи: как и подобает паримийным чтениям в христианской традиции, раскрывающим прообразовательную суть события, — оно лишь символически задает тему, обозначает ее глубинный и скрытый смысл. Сам жанр заставляет нас искать авторский замысел в богословии прообразов. Среди явных источников, на которые выводит нас текст, основное место занимает Хроника Георгия Амартола, она часто заменяет автору Библию и является для него настоящей «криницей» богословской премудрости. И опять же сам текст показывает нам центральную фигуру, на которую опирался автор.

Безусловно, ключевым образом заданной заглавием бытийной темы является Авраам. Обозначенный выше фрагмент из 3-й книги Временника Хроники Георгия Амартола[63] — о многозначности приточного слова — заключает в себе одну из разгадок авторского замысла. Посмотрим, о каких «знамениях приточных имен глаголет честный Златоуст», по Амартолу: есть притча-«глагол» и притча-«понос», притча-«вопрос» и притча-«подобствие», есть притча-«образсловие»... Последним приведено самое важное для нас значение: «образ и вид» (ὁ τόπος καὶ ἡ εἰκών[64]), — именно оно отражает смысл новозаветного профетология. В качестве примера здесь приводится апостольская цитата (Евр. 11:17—19), толкующая Авраама как тайновидца жертвы, приносимой Богом в лице Христа: «Верою приведе Аврамъ Исака искушаемь, иночадаго (единороднаго) принесе, обет приимъ, тем и притчею прият, еже есть сказаемо во образъ и видъ».[65]

---

[63] Истрин В. М. Хроника Георгия Амартола. С. 114—115.

[64] Georgii monachi chronicon / Ed. C. De Boor. Lipsiae, 1904. Vol. 1, 2.

[65] Истрин В. М. Хроника Георгия Амартола. С. 114.

Есть и вторая разгадка того же авторского замысла: «хвост», сохранившийся в списке Кириллова сборника. Он представляет собой дословную цитату[66] из 12-й главы 2-й книги Временника Хроники Георгия Амартола,[67] восходящую к Быт. 25:13 (см. III. 14). Если считать эту цитату обозначением конца фрагмента, то предыдущее надо считать основой, прообразовавшей вновь составленные Паримии. А предыдущее — это три главы Хроники Амартола, которые целиком посвящены Аврааму (собственно указанной цитатой заканчивается речь об Аврааме и начинается — о его потомках). Интересно, что структура повествования об Аврааме в Хронике прообразовательно отражает структуру Паримий Борису и Глебу. Главы 9 и 10 2-й книги («Начало Временника») начинают повествование об Аврааме как о мудреце, первым провозгласившем Бога Творцом и научившем египтян науке о числах и звездах, но опровергнувшем веру в их власть над человеком. Его мудрость послужила прообразом мудрости приточника-Соломона, зачинающего Паримии Борису и Глебу. В то же время здесь уже обозначен образ Авраама-заступника за истину, прообразующего непременное качество идеального христианского правителя: «о мужи!, — говорит Авраам египтянам, — многа есть разньства помежи истине и обычаи, ибо истина, искрьне искома, весма обрящеться...». В следующей 11-й главе повествуется об Аврааме, пришедшем в землю обетованную и удостоившемся там благословения божественного Мелхиседека: «Благословенъ Аврамъ Богу вышнему, иже створи небо и землю, и благословенъ Богъ вышний, иже предасть врагы твоя подъ руку твою». Как сам образ Мелхиседека, так и Иерусалим, где он царствовал, соединяют в себе понятия царства и священства, и об этом здесь специально сказано: «Салимъ, иже сказаемо миръ градъ, в немже царствова лет 113 <...> наречеся Иерусалимъ, се бо иератъчьствия ради Мелхиседекова, се же святыя церкве ради украшения приятъ приложение обое счетанию...».[68] Наконец, в последней посвященной Аврааму 12-й главе пишется об Аврааме (букв.: «отец множества») как о родоначальнике, что само по себе прообразует князя — основателя династии и «главу земли». Таким образом, библейский Авраам — а в пересказе Хроники Амартола это особо подчеркнуто — является прообразом христианского правителя.

Тот же прообраз лежит и в основе христианских переработок романа об Александре Македонском. Но если Авраам удостоился благословения Мелхиседека, возвратившись с войны царей (о чем упомянуто в 11-й главе Хроники), то Александр в позднейших христианских версиях Александрии побеждает Дария **после** посещения Иерусалима.[69] Именно такова и схема деяний Ярослава: после поклонения «мысленному» Иерусалиму, который он обрел в молитве к святым страстотерпцам, он с Божией помощью одолевает Святополка.

Итак, основная идея рассматриваемого нами произведения, группирующая вокруг себя несколько обозначенных уже тем, сводится к осмыслению настоящего момента как становления нового царства, под которым подразумевается слияние в одном лице и правителя, и заступника за истину. Ценой пролитой праведной крови приблизилась благодать Вышнего Иерусалима, явилось благословение новому Аврааму и осуждение новому Авимелеху, ибо мудрый князь в своем отмщении поднялся до высоты исполнителя Божией воли. В свете этой идеи каждая тема произведения ясно видна в каждом из трех чтений.

---

[66] Словечко «таж» (таче) выдает цитату («таче пакы глаголет Писание» — этого нет в самом Писании).

[67] Истрин В. М. Хроника Георгия Амартола. С. 89.

[68] Там же. С. 86—87.

[69] Ботвинник Н. М. «Роман об Александре». Рукописная традиция и история изучения // Византинороссика. Т. 2. Деяния царя Александра. СПб., 2003. С. 66.

Тема святых в начале отзывается скрытым в срединной глубине первого чтения прообразом связанного и плененного Христа из пророчеств Исайи. Во втором чтении она звучит как исповедание праведности убиенных устами Ярослава, а затем четко формулируется автором при помощи определяющей цитаты («Позвавшему вы Святому...»). В последнем чтении святые присутствуют в надмирной славе как ангелы-хранители нового царства, к которым за помощью обращается Ярослав перед битвой.

Тема Ярослава — нового Авраама — в первом чтении начинается приточной мудростью царя Соломона,[70] которая звучит проповедью братолюбия и становится завязкой всего произведения. Во втором чтении она обозначена явной параллелью: «Авраамская доблесть» праотца продиктована естественным законом заступления за родственника, что подчеркивает специальная вставка. Деяние же Ярослава выходит за рамки выполнения «законного» долга: он заступается за праведников, т. е. за истину. В своем деянии он выступает орудием Бога, — а «роботающим Ми наречется имя ново»,[71] — потому в третьем чтении Ярослав назван «новым Авраамом», победителем, отмеченным высшим благословением.

Главное зерно каждого чтения выражено толкующим его прообразом и скрыто в глубине (в середине) каждого из трех чтений. Премудрость, согласно богословию, достоверно воспринятому на Руси, есть Христос. Он же есть любовь и основание братолюбия. Он присутствует организующим центром в первом чтении,[72] а в указанном контексте (см. Приложение 2. Источники к I. 5) Он пленник. Значит, основное деяние Ярославовой мудрости должно быть направлено на восстановление справедливости: оно и прообразуется законной местью Авраама, освобождающего пленника Лота, в средине второго чтения. Можно сказать, что основной смысл второго чтения — защищение высшей правды: в результате этого деяния Ярослав становится новым Авраамом. Наконец, в ответ на призывание Ярославом в помощь святых является спасительное Домостроительство. Оно прообразуется видением ангелов во время битвы, помогавших некогда и «ветхому царю» по Божьему благословению:[73] в третьем чтении скрыто присутствует прообраз Александра Македонского, узнаваемый по топосу «блеск мечей в руках ангелов, подобный молнии», встречаемому в Иосиппоне.[74] Все эти смыслы почерпнуты автором Паримий Борису и Глебу из книг своего времени, которые он, по-видимому, очень хорошо знал.

Можно предположить, что трехчастный состав Паримийных чтений, отражающий, как было сказано вначале, состав Великопостного канона, имеет свой прообраз в ветхозаветном делении Библии: Закон, Пророки и Писание (только опять же в другом порядке: Писание, Закон, Пророки). Возможно, структура паримийных чтений сама восходит к этому делению, независимо от авторского

---

[70] «Слово о законе и благодати» прямо связывает Ярослава, сына Владимира, с Соломоном, сыном Давидовым.

[71] Слово о законе и благодати митрополита Илариона. С. 32.

[72] В узнаваемой цитате пророчеств Исайи (3:9—10), где ключевыми являются слова: «свяжем праведника».

[73] Александру Македонскому: такое толкование подтверждается статьей в ПВЛ под 1110 г., см.: Мещерский Н. А. Отрывок из книги... С. 61—63.

[74] Вне зависимости от того, был ли переведен полный текст Иосиппона на древнерусский язык, мы называем его источником, ибо на это указывает сам текст Паримий. Каким образом это могло произойти, вопрос отдельного исследования (возможно, через посредство какой-либо компиляции, например Хронографа по Великому изложению, состав которого в начальной части до сих пор остается неизвестным).

замысла, но надо сказать, что автор явно имел его в виду, ибо во втором чтении он конкретно говорит о законе и о правде как его новозаветной ипостаси, что и подчеркивается зачалом на память Никейских отцов. Но в параллелизме ветхого и нового для автора нет противопоставления: как и в «Слове о законе и благодати», здесь есть осознание нового как правды, а ветхого как ее «стени». Противопоставляется же антихристианская сущность деяния Святополка и благоверие Ярослава. Тема структурообразующих антитез развивается от раздвоенного приточного стиха (противопоставляющего «боголюбца» и «властолюбца») в первом чтении и противоположных деяний двух правителей братьев (Ярослава и Святополка) во втором чтении — до эсхатологического разделения двух Иерусалимов, Вышнего и «нынешнего»,[75] и двух правителей — нового Авраама и нового Авимелеха — в третьем чтении. Они явно противопоставлены в своей участи, явившей Божий суд. Именно эта пара имен: Авраам — Авимелех взята из книги Бытия (20:2—21:25) и обозначена в 9-й главе 2-й книги Хроники Амартола,[76] хотя там имеется в виду другой Авимелех (прообраз Святополку — Авимелех, сын Гедеона из 9-й главы книги Судей). За всеми антитезами отзвуком присутствует основной их прообраз: антитеза Христа и ангела, падшего в четвертый день творения.[77] Структурообразующим является здесь рассказ из Речи Философа (см. источник к I, 5 и III, 4): достижение богоподобной высоты в своем помысле (богоподобной именно в смысле единовластия) и внезапное падение (или угроза падения) вследствие неведения (и в I, и в III чтении есть знаковое слово «не ведый») суда Божия, что само по себе означает уже неведение Бога. Таким образом оказывается противопоставленным единовластие по благословению Божию и единовластие в неведении Бога. Откровение суда Божия Святополку прообразуется молниеносным сиянием мечей и видением ангелов во время битвы. Тот же меч отмщения и вслед за тем угроза суда присутствовал уже и в первом чтении (I, 5).

Обобщающим образом нового царства, как уже говорилось, является в Паримийных чтениях не Киев, а Вышгород. Он представляется Сионом — естественной и мистической высотой, или Новым Иерусалимом, ибо место это, освященное мощами новоявленных святых, прообразует «вышний град и нетленный Иерусалим».[78] Заметим, что, обозначая цитатой определенный псалом, автор, скорее всего, имеет в виду и его известное начало: «Възведохъ очи мои въ горы, отнюдуже приде (помощь моя)». Именно такой перевод («в горы» вместо «горе») встречаем в древнейших паримийниках.[79] Вышеград воспринимается автором как святилище, подобие древнего Сиона. Не случайно тема Иерусалима возникает сразу после того, как Ярослав назван «новым Авраамом»: «лепо бо бе благодати и истине на новы люди въсияти».[80] От Иерусалима горнего — благословение Аврааму «новому», так же как «ветхому» Аврааму, возвращавшемуся с победой мимо города, раскинувшегося на горе Сион, благословение было от царя Салимского. Ангельская помощь прообразует в третьем чтении устрояемое царство нового Авраама, у истоков которого — небесное заступничество новоявленных святых.

---

[75] Гал. 4:25.

[76] Истрин В. М. Хроника Георгия Амартола. С. 82.

[77] По мнению К. К. Акентьева, по одной из существующих византийских традиций, здесь кроется топос — среда (день предательства Иуды), который всегда сопутствует топосу «пятка».

[78] Слово о законе и благодати. С. 44.

[79] Рибарова З., Хаупто ва З. Григоровичев паримејник. С. 246—247.

[80] Там же. С. 38.

Итак, «новая» идея, изложенная с помощью «ветхих» прообразов, прочитывается (благодаря форме паримийных чтений) в контексте полного триодного цикла: плоды страстей Христовых (а по их подобию — новоявленных святых), в земном[81] и в Небесном[82] измерении.

Для прославления жертвы в основании новой церкви и нового царства автор избрал форму богослужебного, а именно великопостного литургического[83] чтения. Мы уже показали ранее, что основные прообразы выявляются в серединной глубине каждой части Паримий. Но так же можно увидеть и основную скрытую тему целого произведения в его серединной основополагающей цитате. Это тема жертвы, обозначенная в конце второго чтения («Позвавшему вы Святому <...> яко агнца непорочна и пречиста...»), она указывает на литургическое значение Паримий Борису и Глебу.

Традиция, в системе которой можно рассматривать это уникальное произведение, была[84] и «сложилась она не позднее 7 века, будучи связана с пехлевийским прототипом сирийского романа об Александре, где Александр представлен был как основатель династии римских царей и как прообраз „последнего римского царя". За этим прообразом узнавался император Ираклий. Персидская версия строилась на противопоставлении Хосрова и Ираклия как антихриста и боголюбивого римского царя. Причем здравствующий монарх сопоставлялся с Александром Великим. Традиция эта восходит к обретению Креста и созданию христианской империи, в ней переплелись имперско-идеологические схемы Византии и Ирана, и она хорошо сохранилась как на латинском Западе, так и в преданиях мусульманского мира. Но особенно осмысление образа Ираклия как мессианского засвидетельствовала официальная идеология его потомков монофелитов, которые уподобили его новому Константину. В одном армянском источнике, где Ираклий именуется даже святым, находим явное выражение идеологии 630-х годов — речь идет о литургическом чтении (синаксаре), восходящем к Истории Ираклия армянского епископа Себеоса. Озаглавлено оно: „О святом Кресте, из Историй Ираклия". Речь здесь ведется в том числе и о четвертом гневе (завоевании), постигшем Иерусалим. Разрушения Иерусалима обычная еврейская тема постного дня. В этой традиции образ Хосрова 2 толкуется как предтеча антихриста. Его изображения сидящим на царском троне, подобном престолу Божию (рядом с захваченным честным крестом), распространены были в Западной Европе. Образ его толковался в духе Ис. 14: 13—14: выше звезд небесных поставлю престол мой буду подобен Вышнему...».

Итак, образы Ираклия и Хосрова были осмыслены как мессианские еще современниками. Эти воззрения были составляющей имперской идеологии. Через образ Александра выражалось мессианское значение царствования.

Мы видим, что существовала традиция, несомненно повлиявшая на первоначальный борисоглебский культ, с которым и связаны Паримийные чтения Борису и Глебу. Это был культ литургический, закладывающий основание новой церкви и нового царства. Очевидно, что сложился он при Ярославе Мудром. В исследуемом тексте образ Ярослава мыслится как образ действующего правителя, он явно противопоставлен действенностью своим заступникам из

---

[81] Зачало на неделю Никейских отцов (318) второго чтения и скрытый в нем прообраз заступника Авраама со своим воинством (318).

[82] Зачало на неделю всех святых третьего чтения и скрытый в нем прообраз ангельского участия в Богом благословленных делах царей.

[83] Паримии читаются на литургии Преждеосвященных Даров.

[84] Далее (в кавычках) собраны выдержки из статьи: Л у р ь е В. М. Александр Великий — последний римский царь // Византинороссика. СПб., 2003. Т. 2. С. 121—149.

идеального мира. Его деяния направлены на устроение нового царства и освящены жертвенной кровью. Священство и царство объединяются прообразом Авраама. Так во вновь составленном богослужебном тексте соединились две его основные темы с двумя его основными характеристиками: тема Бориса и Глеба как тема жертвы обусловила назначение чтений как литургических, а образ Ярослава — нового Авраама — обусловил принадлежность чтений к ветхозаветному «Бытию».

Всю эту сложность объемлет жанр Паримий как прообразовательная «тайнопись». Деяние Ярослава прообразовалось деянием Авраама и деянием Александра Македонского. Суть его сводится к формуле единодержавия: «Премудрость созда себе храм». Авраам мыслится прообразом имперского владыки, ибо с ним связано установление единобожия, которое само по себе есть прообраз царской власти.[85] По-видимому, царство Ярослава в связи с первоначальным культом Бориса и Глеба мыслилось как мессианское, а это могло быть только до 1037 г., до митрополита грека. Начало же подобной идеологии, как нам представляется, следует связывать с тем фактом, что окончательное вокняжение Ярослава в Киеве совпало с падением Болгарского царства. Очевидно, в тот же период были составлены житийные тексты-мартирии, содержавшие по сути летописный материал, они и могли быть использованы для элементов фактического повествования. Но связь рассмотренных здесь Паримийных чтений с летописной повестью об убиении Бориса и Глеба предполагается темой отдельной статьи.[86]

ПРИЛОЖЕНИЕ 1[1]

л. 424 **Мєсѧца іоуліа ·24·. Сѧтыхъ мученикъ Бориса и Глѣба.**

I **Wт Бытіа чьтьніє.**

1 **Братіє, въ бѣдах пособи̑ви бываите!**

2 **Сего ради: раждаєтсѧ мѫжь безоумень, въсплещеть и радуєтсѧ ѡ злобѣ, — тако издрꙋчаа[2] издрꙋчаєть братіѫ своѭ, сыны Гедеѡновы, въ оустѣх и въ пѫтех ѡгнь събираєт.**

3 **Грѣхолюбець радуєтсѧ рати и кръвопролитію, прикасаѭщасѧ пѫтех єго възыціѫт себѣ пагꙋбѫ. Мѫжю бо правовѣрноу, братолюбцю, паче же бо**
л. 424 об. **голюбцю, срьдце веселитсѧ, здравіє творит и красотѫ лицю, ѡчи//ма свѣтлыи̑ взорь. Мѫжю же лѫкаву, братоненавидцю, паче же властолюбцю, засыщѫт кости.**

4 **Прѣемлѧщюмꙋ мъздѫ въ надра своа бес правды — не поспѣѫтсѧ пѫтіє неправдѣ его. Лице разꙋмно мѫжа мѫдра, ѡчи же безꙋмнаго на концих земл̑а. Не подобно єсть ковати ковь братꙋ на брата.**

---

[85] Достаточно вспомнить стихиру на Рождество: «Августу единоначальствующу на земли, многоначалие человеков преста, и Тебе, вочеловечшуся от Чистыя, многобожие идолов упразднися».

[86] Развитие приведенной здесь концепции см.: Невзорова Н. Н. Первоначальный культ Бориса и Глеба...

[1] Текст печатается по рукописи (РНБ, Кир.-Бел. XII) с разбивкой на слова и знаками препинания; титла раскрыты, выносные буквы внесены, буквенная цифирь переведена в цифры; добавленные буквы набраны курсивом. [2] *Слово написано дважды.*

5 Ѡ лютѣ дѹши твоеи! Понеже съвѣщіа съвѣтъ золъ на правѫ своѫ братіѫ, рекь тако: избіѫ своѫ братіѫ и бѫдѫ единь самодръжець въ Рѹсіи, — не вѣдыи, тако мечь // Божіи встритсѧ нань. *л. 425*

6 Не помѣнѫ Іѡанна Богослова, вѕличаѫща его: възлюбленіи, аще кто речет Бога люблѫ, а брата своего ненавиждѫ, — ложь есть.

7 Лючь есть мѫжь безъ счьсти слѹжа себѣ, неже чьсть себѣ вѕесчьстить и лишень бываеть хлѣба. Милѹеть праведникь дѹшѫ скѿт своиχ, съ же вѕкаанныи братіѫ своѫ възненавидѣ, жтроба бо нечьстиваго безьмилостивна.

8 Єгда пріидет безѹмныи въ глѫбинѫ зла, — нерадить: находит бо емѹ досада и поношеніе, бездна глѫбока[3] и мѫ//ка вѣчнаа. Послѣднѣа же его зрѧт въ дно адово. *л. 425 об.*

II Ѡт Бытіа чьтеніе.

1 Слышавь Іѧрославь, тако

2 wтьць емѹ оумре, а Сватоплъкь, пріѫ власть, седит въ Кіевѣ, избиваа братіѫ своѫ, — оуже бо Бориса оубил, а на Глѣба послаль. Сего ради печаленъ бысть вельми w отьци и w братіи, оубил бо Бориса на Ѡлътѣ, а Глѣба на Днѣпрѣ, wбь сѧ странѫ Смоленьска.

3 И съжалиси вельми, и повелѣ призвати новоградци, и рече имь: wтьць мои оумре, а Сватоплъкь, пріѫ власть, седит въ Кіевѣ и и//збиваеть братіѫ моѫ. Бѣ бо въ то врѣмѧ враждѫ имѣа с новоградци, и не хотѧхѫ емѹ помогати на Сватоплъка. *л. 426*

4 Нѫ помѣнѫша апостольское слово: Братіе, Бога боитесѧ, а кнѧза чьтите, Божіи бо слѹга есть, не тѹне бо носит мечь, — въ wтмъщеніе злодѣемь, а въ похвалѫ благотворцем.

5 И рѣша новоградци: можемь, кнѫже, по тебѣ побарати. И събра Іѧрославь варѧгь 6 тысѫщь, и прочиχ вси 30 тысѫщь, и поиде на Сватополъка, въспріимь авраамьскѫѧ добле//сть. *л. 426 об.*

6 Слышавь Авраамь, тако плѣненъ бысть Лоть, сыновець его, и събра домачадець своиχ 300 и 18, и погна въслѣд иχ до Дана, и постиже ѩ на Ховалѣ, и изби а, и възврати въсѧ коня содомскыѫ и Лота Ароновича, шюрина своего, и женѫ его, и имѣніа его, — бѣ бо Лоть Аврааму сыновець и шюринь, Авраамь бо пояль братня доцерь Ароновѫ именем Сарѫ.

7 Тако и съ Іѧрославь, нѫвыи Авраамь, поиде на Сватоплъка, призва имя Господа Савашѳа на помощь, рече: не азь по//чах избивати братіѫ, нѫ wнъ, да бѫдет Богъ въ wтмъщеніе и кръвь братіи моем. Зане без вины проліа кръвь праведныχ сиχъ. *л. 427*

8 Праведныχ[4] бо дѹша въ рѫцѣ Божіи. Позвавшемѹ вы Сватому, и вы сватии w въсем жити вашем. Зане пишет: сватии бѫдете, тако Азь сватъ есмь. Въ страсѣ Божіи пожиста лѣта своа, вѣдѹще, тако не тлѣнымь златѡм и сребром избавлена быста wт сѹетнаго сего житіа и братомь своимь прѣдана на съмрътъ, и чьстноѫ кръвіѫ, тако агньца непорочна и пречиста, приведостасѧ своемѹ владыцѣ. //

[3] *Испр., в ркп.* блубока. [4] *В ркп. описка*: Браведных.

л. 427 об. **III** Wт Бытіа чьтеніе.

1 Стѣнамь твоим, Вышеграде,

2 оустроих стража въсѫ дьни и въсѫ ноци. Иже не оуснета ни въздрѣмлета, хранѧща и оутвръждажща wтечьство свое, Рѹсінскѫѧ землѧ, wт сѹпостать поганыхъ и междосовныѫ рати, — праведны бо по съмрѣти живъ есть.

3 Сихъ бо кръвь и до скончаніа вѣка не прѣстаеть, въпіѫщи къ Богѹ на безаконнаго и грѣдаго Сватоплъка, паче же рекѫ поганополъка, безъглавнаго
л. 428 звѣрѧ. Не доволѣше бо емѹ то, нѫ прило//жи еще оубити Сватослава въ горах Вѫгоръскыхъ, бѣжавшѹ емѹ въ Вѫгры.

4 И нача помышлѣти, wако избиѫ братіѫ своѫ и прінмѫ власть рѹсінскѫѧ единь. Помысли въ высокооумін своемь, не вѣдыи,

5 wако Богъ даеть власть емѹже хощет, поставлѣеть царѣ и кнѧза вышніи и емѹже хощет дасть. Аще оубо каа землѣ оуправитса прѣд Богомь, поставлѣеть ен царѣ или кнѧза праведна, любѫща сѫд и правдѫ, и властелѣ оустраяеть, и сѫдіѫ правѫща сѫдь. Аще бо кнѧзи правдивы
л. 428 об. бы//вѫть въ земли, то многа wтдажтса съгрѣшенія, аще ли зли и лѫкави бываѫть, то болшее зло наводит Богъ на землѧ тѫ, понеже то глава есть земли.

6 Тако бо Ісаіа рече: съгрѣшишѧ wт главы и до ногѹ, wт царѣ и до простыхъ людіи. Лютѣ бо градѹ томѹ, въ немже кнѧзь юнъ, любѧи вино съ гѫсльми и съ младыми съвѣтникы, — таковыѫ Богъ дает за грѣхы, а старых и мѫдрых wтимет. Wтѧть бо wт нас Владимера, а Сватоплъка наведе,
л. 429 грѣх ради нашихъ, wакоже дре//влє наведе на Ієрѹсалимь Антіохѫ.

7 Ісаіа бо глаголет: wтимет Господь wт Ієрѹсалима крѣпкаго, и храбра человѣка, и сѫдіѫ, пророка, и смѣрена старца, и дивна съвѣтника, и мѫдра хытреца, и разѹмна послоушника, поставлѧ юношѫ кнѧза имь, и ржгатєли wбладажть ими.

8 И прінде Ілрославь въ велицѣ силѣ съ многыми вои, и прінде на Wлтѫ, и ста на мѣстѣ, идеже оубіень бысть Борисъ, и, въздѣвь рѫцѣ на небо, рече: кръвь братіи моеѧ въпіеть к Тебѣ, Владыко! Мьсти кръвь праведныхъ
л. 429 об. сихъ, wакоже мьстилъ // еси кръвь Авелову, положивь на Каинѣ стенаніе и трѫсеніе, — тако положи на семь. Помоливсѧ, рече: братіа моа, аще и тѣломь wтсѫдѹ wтидосте, нѫ молита w мнѣ и помозита ми на съпротивнаго сего и грѣдаго оубіицѫ!

9 И се емѹ рекшѹ, поидошѫ противѫ себѣ, и покрышѫ поле Лѣтьское wбои многыми вои. Въ день паткѫ въсходѫщѹ слънцѹ, приспѣ въ тъи час Сватоплъкъ съ печенѣгы, и стѹпишасѧ wбои, и бысть кръвопролітіе зъло,
л. 430 wаково же не бывало въ Рѹсіи. // За рѫкы сѧ дръжахѫ біѫще, по оудоліамь кръвь течаше, сстѫпашасѧ 3-щи, и wмрѣкошѫ біѫщесѧ. И бысть гром велікь и страшень, и дождь силень, и мълніа блистаніе. Єгда же wсвѣти мълніа, блистахѫ wржжіа въ рѫкахъ их. Мнозі вѣрніи видахѫ аггелы, помагажща Ілрославѹ. Сватополкь же давь плещи повѣже.

10 Єгоже по правдѣ тако неправедна сѫдѹ пришедшѹ, по wшествіи сего свѣта
л. 430 об. прінмѫ мѫкы wкаанаго показавши павѣ, посланаа на нь па//гѹбнаа рана въ съмрѣть немилостивно въгна. По съмрѣти вѣчно мѫчимь есть, свѧзань въ днѣ адѹ, понеже вѣдыи братооубінство сътвори.

11 Седмь бо мьстіи пріи Каинь, оубивъ брата Авела, а Ламех — 70, понеже Каинь не вѣдыи отмъщениа пріимти отъ Бога, а Ламех вѣдыи казнь, бывшюю на прѣродителя его, оубійство сътвори. А Сватополкъ же вѣды иже сътвори се, и своею сею гръши емоу мжка. Рече бо Ламех женам своимь: мжжа оубихъ въ язвоу мнѣ и юношю въ стрѹпь мнѣ. Понеже, // рече, вѣдыи л. 431
сътвори Ламех: оубивъ брата Єнохова и поя себѣ женѣ его.

12 Съ же Сватоплъкъ, новыи Авимелех, иже бѣ отъ прѣлюбодѣаніа родилсѧ, иже изби братіи своя, сыны Гедеѡновы, послѣди же самого жена его съ града каменемь жрѣновным оубивъ под градом, — такожде и си Сватоплъкъ бысть.

13 Ꙗрослав же, пришедъ, седе въ Киевѣ, вбрисавъ поть съ вои своими, показавъ побѣдоу и трѹдъ великъ по братіи своеи. //

14 Таж пакы глаголет писаніе ѡ рождьшихсѧ отъ Измаила: пръвѣць сынъ л. 431 об.
Измаиль Навеофь, и Кидарь, и Навеилъ, и Масинанъ, и Мазма, и Идѹма, и Маси, и Ходадъ, и Феманъ, и Єгѹръ, и Нафесъ, и Кедема.

ПРИЛОЖЕНИЕ 2

Источники (тексты, наиболее близкие к источникам цитирования)

1) Паримийник, сокр. **П** (за основу взят Лобковский паримийник: ГИМ, Хлуд. 142, 1294—1320 гг.). Изд.: Рибарова З., Хаупто ва З. Григоровичев паримејник. Скопје, 1998. В издании сведены чтения трех древнейших паримийников: Григоровичева, Лобковского и Захарьинского; текст Лобковского приводится из разночтений; отсутствующие в издании фрагменты восполнены по рукописи. В случаях более близкого соответствия исследуемому тексту в скобках приведены разночтения Григоровичева или Захарьинского паримийников (без уточнения, по тому же изданию) и южнославянской библии XV в. (сокр. **ЮБ**: РНБ, F.I 461), сохранившей древний перевод книги Притчей, а также часть книги Исайи в переводе Толковых пророчеств (см.: Алексеев А. А. Текстология славянской библии. СПб., 1999. С. 133—140). Для выявления библейских цитат использованы также исследования И. Евсеева о переводах пророков: Книга пророка Исайи в древнеславянском переводе. СПб., 1897 (сокр. Евсеев. И.) и Книга пророка Даниила в древнеславянском переводе. М., 1905 (сокр. Евсеев. Д.), а также список (Кир.-Бел. 9/134, XVв.) Толковых пророчеств (сокр. **Толк.**) Упыря Лихого (1047 г.).

2) Речь философа, сокр. **РФ** (миссионерское слово, первоначально обращенное к болгарскому царю Борису, а затем переделанное на русской почве и включенное в Древнейший летописный свод). Изд.: Лаврентьевская летопись // ПСРЛ. М., 1997. Т. 1. С. 87—106.

3) Летописная повесть об убиении, сокр. **Л** (древнейший[1] житийный текст, включенный в летописное повествование). Изд.: Лаврентьевская летопись // ПСРЛ. М., 1997. Т. 1. С. 132—142.

4) Хроника Георгия Амартола, сокр. **ХГА** (Троицкий список полной редакции: МДА 100, XIII—XIV вв.). Изд.: Истрин В. М. Книгы временьныя и образныя

[1] Этот вопрос рассматривается в статье: Невзорова Н. Н. Первоначальный культ Бориса и Глеба...

Георгия мниха. Хроника Георгия Амартола в древнем славяно-русском переводе. Пг., 1920. Т. 1.

Примечания.

Выше перечислены лишь основные источники, другие предполагаемые указаны в последовательности текста.

В нижеприведенных отрывках орфография передана условно: вследствие мены «юс малый» и «юс большой» заменены «я», «ю» или «у»; «ять» передана через «е», «омега» — через «о». Титла раскрыты, знаки препинания расставлены по смыслу. Выделенные начальные цифры отсылают к номерам чтений и абзацев исследуемого текста (см. Приложение 1), далее в скобках даны страницы в указанных изданиях, затем уточняется место в источнике и выделяются отсылки к цитатам Писания, заложенным в основание вновь составленных Паримийных чтений Борису и Глебу.

I. 1—4 — П (с. 212—215): чтение в пятницу 5-й седмицы Великого поста (**Притчи 17:17—24, 26**); чтения Лобковского списка, которые не обнаружены в других паримийниках, — подчеркнуты.

17. *Братья въ бядахъ пособиви (да) бываютъ, сего бо ради раждаетъ ся (раждаютъ ся).*

18. *Мужъ безумень въсплещетъ и радуется себе, яко издручея изручееть своего друга, сь же своима устнама пути огныя сьбираютъ* (**ЮБ**, л. 354: *съ же своею устну и пути събирает огнь).*

19. *Гряхолюбецъ радуется сваромъ, прикасаяися дверехь его вьзыщеть ськрушения.*

20. *А жестосръдыи не утъкнеться благыихъ, мужъ безумень языкомъ въпадаетъ въ зло.*

21. *Сръдъце безумно болязнь стяжавшуму (е); не веселитъся отьцъ о сыне непаказане, сынъ же мудр веселит матерь своя.*

22. *Сръдъце же веселяся здравие творитъ, мужь же скръбливь (мужу скръбливу) засушаеть (засъшутъ) кости.*

23. *Приемящому мыто (мьзду) въ надряхъ (неадра) бес правды не поспеютъ ся путие, нечъстивыи же уклонитъ пути праведны* (**ЮБ**, л. 354 об.: *приемящим мъзду в недре бес правды не поспеются путие в правду, нечестив же уклонит пути праведныя).*

24. *Лице разумно мужа мудра, очи (же) безумнаго на конъцихъ земи (земля,* **ЮБ**, л. 354 об.: *очи же безумнаго на концих земля).*

26. *Тъщеты створити мужу праведну не добро, ни преподобно (и не подобно) ковь ковати о могутехь праведнихь (кова ковати мугутьм о правьдыных,* **ЮБ**, л. 354 об.: *властелем о праведных).*

I. 5 — РФ (стб. 101): из пророчеств о Христе (восходит к **Ис. 3:9—10** в толковом переводе, см. Евсеев. И. С. 162).

У люте души их, понеже светъ золъ свещаша, рькуще: свяжемъ праведника (ср. в **ЮБ**, л. 315 об.: *у люте души их, понеже съвещаша съвет зол в себе глаголавше, съвяжамь правдиваго).*

— **Пчела**: изречение Нила Синайского (изд.: Семенов В. Древняя русская Пчела по пергаменному списку // СОРЯС. СПб, 1893. Т. 54, № 4. С. 176).

Егда узриши грешьна в славе и в богатьстве, тогда плачи над ним, мечь бо Божий острится нань.

— **РФ** (аллюзия: стб. 87—88): о четвертом дне творения (хронографический рассказ, отсутствующий в каноне Бытия и восходящий к **Ис. 14:13—14**).

Видев же первый от ангелъ, старейшина чину ангелску, помысли въ себе рекъ: сниду на землю и прешму землю, и буду подобенъ Богу, и поставлю престолъ свой на облацех северьскихъ. И ту абье сверже и с небесе.

I. 6 — П (с. 437): в изд. только указано наличие этого чтения в Лобковском паримийнике на 26 сентября, память Иоанна Богослова (**1 Ин. 4:20**). Воспроизведено по рукописи (ГИМ, Хлуд. 142, л. 154).
20. *Вьзлюбены, аще кто речеть любля Бога, а брата своего вьзненавидить, лъжъ есть.*

I. 7 — П (с. 156—157): чтение во вторник 4-й седмицы Великого поста (**Притчи 12:9—10**).
9. *Луче мужь безь чъсти себя служу, нежели иже честь себе облагаеть и лишен бываеть хлеба.*
10. *Милует праведник душу скоть своихь, утроба же нечьстивыхь безь милостивия.*

I. 8 — П (с. 214—215, 206—207): чтение в пятницу и в четверг 5-й седмицы Великого поста (**Притчи 18:3—4; 16:25**):
3. *Егда придетъ безумии въ глубину золъ, неродить, находитъ же ему досада и поношение.*
4. *Вода глубока (слово) в сръдъци мужу...*
25. *Сутъ путие мними прави быти мужу, последняе же их зрятъ въ дно аду.*

II. 1 — П (с. 385): зачало чтения на память святых отец в неделю перед Пятидесятницей (**Быт. 14:14**).
14. *Слыша (слышавъ) Аврамъ еко...*

II. 2—3 — Л (стб. 140—141): весть Предславы и разговор Ярослава с дружиной в Новгороде.
Отець ти умерлъ, а Святополкъ седитъ ти Кыеве, убивъ Бориса, а на Глеба посла, а блюдися его повелику. Се слывшавъ, печаленъ бысть о отьци [и о братьи], и о дружине. Заутра же, собравъ избытокъ новгородець, Ярославъ рече: «О люба моя дружина, юже вчера избихъ, [а ныне быша надобе!». Утерлъ слезъ и рече имъ] на вечи: «Отьць мои умерлъ, а Святополкъ седи[ть] Кыеве, избивая братью свою».

II. 4 — П (с. 399): чтение на 29 июня, память апостолов Петра и Павла (**1 Петр. 2:14, 17**).
14. *Аще же князу еко имы (имъ) слему в месть (убо) злодеемъ а в хвалу добродеемъ.*
17. *Вься чьтете, братия вьзлюбите, Бога боитеся цесаре чтете.*

— **Апостол**: чтение в неделю 7 по Пятидесятнице (**Рим. 13:4**, изд.: Архим. Амфилохий. Древлеславянский Карпинский Апостол XIII века. М., 1885. Т. 2. С. 235—236).
4. *Не тупе бо мечь носить, Божий бо слуга есть.*

II. 5 — Л (стб. 141): ответ дружины Ярославу.
И реша новгородци: «Аще, княже, братья наша исечена суть, можем по тобе бороти». И събра Ярославъ варягъ тысячю, а прочих вои 40, и поиде на Святополка...

II. 6 — П (с. 385): чтение в неделю перед Пятидесятницей (**Быт. 14:14—16**).

Слыша (слышавъ) Аврамъ, еко плененъ бысть Лотъ, братъ его, (и) ичте своихъ домочядець 318, и погна в след их до Датана (Дана), и нападе на нихъ нощия самъ и отроци его с нимь, и би я, и гони (гна) я до Ховала…

Далее в изд. (как в Григоровичевом паримийнике) текст обрывается. По рукописи Лобковского (л. 143): *еже есть от Левяя Дамаска, и вьзврати вся коня Содомьскыя, и Лота брата своего, вьзврати, и все имение его, и жены, людыи его.*

— **РФ** (стб. 92): хронографические уточнения, не вошедшие в канонический текст книги Бытия.

И поя Аврам сыновца своего Лота бе бо ему Лот шюрин и сыновец бе бо Аврам поял братьню тьщерь Ароню Сару.

II. 8 — **П** (с. 407): чтение на 1 сентября, память Симеона Столпника (**Прем. 3:1**).

Праведных душа в руце Божи.

— **П** (с. 397): 2-е чтение на 29 июня, память апостолов Петра и Павла (**1 Петр. 1:15—19**).

15. *Знаявшаго (позвавшому) вы свята (святоему) и вы святи о всемь жити будете,* 16. *зане пишеть святы будете, яко аз свят есмь;*

17. *аще и отца нарицаете судище бо (судящаего) не на лица по делу комуждо (коемуждде), в страхь (в страсе) пришествие вашего лето жьвете,*

18. *ведяще яко не истленьмь сребром или златом избавлени бысте от суетнаго жития вашего, отци прядана,*

19. *не (пъ) честьною (драгою) кръвию яко агнца непорочна и пречиста Христа.*

III. 1—2 — **П** (с. 393): зачало 2-го чтения от пророчеств Исайи в навечерие Всех святых в неделю по Пятидесятнице (**Ис. 62:6**).

6. *На стенах твоих Ерусалиме устроих стражу весь день и вся нощь, иже до конца не премльчить въспоминающе Господеви.*

— **Псалтирь (120:4**, см. изд.: Киевская псалтирь 1397 года (РНБ, ОЛДП F6). М., 1978. Л. 180).

Се не въздремлеть, ни успеть храняи Израиля.

III. 3 — **Л** (стб. 139).

Святополкъ же сь окаяный и злый уби Святослава, пославъ в горе Угорстей, бежащю ему в Угры.

III. 4 — **РФ** (аллюзия: стб. 87—88): о четвертом дне творения (хронографический рассказ, отсутствующий в каноне Бытия и восходящий к **Ис. 14:13—14**). Ср.: **I.5**.

Видев же первый от ангелъ, старейшина чину ангелску, помысли въ себе рекъ: сиду на землю и преиму землю, и буду подобенъ Богу, и поставлю престолъ свой на облацех северьскихъ. И ту абье сверже и с небесе.

III. 5 — **Дан. 4 : 14 = 22 = 29 = 5 : 21** (Евсеев. Д. С. 72, 76, 78, 90).

14. *Да уведят живущии, яко владеет Вышний царством человеческим и емуже восхощет даст е.*

III. 6 — **П** (с. 55): чтение в понедельник 1-й седмицы Великого поста (**Ис.1:6**).

От ногу до главы несть на нем отнудь части целы

— **Толк.** (л. 83).

От ногу до главы несть в нем целеб

Кирилово: главу наричет царьский сан <…> ногами же наричет повшныа люди.

— **Еккл. 10:16** (Острожская библия. Нет в **П** и нет в **Толк.**).

Горе тебе, граде, в немже царь твой юн…

— **П** (с. 99): чтение во вторник 2-й седмицы Великого поста (**Ис. 5:11—12**).

Горе въстающимъ заутра и квас гонящимъ и ждущим вечера вино бо съжежетъ съ гуслъми бо и ликы и прягудницами и тупанъми и пищалъми вино пиюще а дела Божия ненавидят и дел руку Его не разумеютъ.

— **Толк.** (л. 95 об.): **Ис. 5:11—12**.

Люте въстающим заутра и ищущим оловины, ждущим вечера, вино бо пожьжет я, съ гусльми бо и съ песньницею и съ бубны и съ сверилми вино пиют а делес Господень не видят и делес рук своих не разумеваютъ.

III. 7 — **П** (с. 81): чтение в пятницу 1-й седмицы Великого поста (**Ис. 3:1—4**).

Се влъдыка Господь Сваоть отиметь от иудеие от Ерусалима крепкаего и крепкуя и крепость хлеба и крепость воды сполна могуща и человека храбра судию и пророка и смерника и старца и пяндесятника и дивна светника мудра художника и разума (разумна) послушника и поставя юношу князя им и ругателе обладаеть ими.

— **Толк.** (л. 90 об.): **Ис. 3:1—4**.

Се владыка Господь Саваоф отиметь от жидовьскыя и от Иерусалима крепкааго и крепкую силу хлеба и силу воды, щюда и крепкааго человека, сечьцу и судию, и пророка, и гадающаго, и старца, и сътника, и чюдна съветника, и премудра древоделю, и съмыслына послушателя, и приставлю юношу князя их и поругающеися съвладуют ими.

III. 8 — **Л** (стб. 144).

Приде Святополкъ с печенегы в силе тяжьце, и Ярославъ собра множьство вои и взыде противу ему на Льто. Ярославъ ста на месте идеже убиша Бориса.

— **РФ** (стб. 89).

И рече Бог: кровь брата твоего вопиеть ко Мне, будеши стеня и трясася до живота своего.

III. 9 — **Иосиф Флавий**. История Иудейской войны. М.; Л., 1958. С. 403, 417. Из 6-й главы о взятии Иерусалима при Тите.

И кровопролитие бысть в обоих, акы река <…> Потом же, меча изламавше, и рукама начаша битися <…>. Кровь же течаше, акы река…

— **Иоссипон**.[2] См.: Мещерский Н. А. Отрывок из книги «Иосиппон» в «Повести временных лет» // Палестинский сборник. М.; Л., 1956. Вып. 2 (64—65). С. 61. Видение ангела Александру Македонскому перед походом на Дария.

И вот почил он на ложе своем <…> и увидел он, и вот муж стоит у изголовья его, облеченный в льняную одежду. И меч обнаженный в руке его. И в руке его меч, как сияние молнии, которая блистает в день дождя.

III. 10 — **ХГА** (с. 203, 215—216): кончина Антиоха Гордого и Ирода Великого.

И тако нелепо уродьствьно житие въ чюжей стране испроверже, сде же по правде неправедный мученъ бысть, умер похуде и тамо паче вечно мучим есть.

Окаяный же Иродъ за неколико дыши тляемъ и червьми растачаемъ зле житие си разори, якоже и нечестивый отець его <…> егоже по правде яко неправеднаго суду пришедшю, по отшествии сего света пряша мукы окаянаго показавше яве образъ, абье приятъ сего от Бога послана рана пагубная въ смерть немилостивно въгна…

III. 11 — **ХГА** (с. 32, 54): из 1-й главы Краткого Временника.

---

[2] Другие источники этого места см.: Невзорова Н. Н. Первоначальный культ Бориса и Глеба...

Всяк, убивый Каина, седмь мьщении раздрушить…
Роди бо ся Ной от Ламеха, не от того же иже от Каина, убивъшаго мужа и уношю <…> онъ бо глаголеть мужа убихъ в струпъ собе и уношю въ язву собе, яко две убийстве створивъ и обою жене поятъ, Елдаду и Селу, сам на ся судъ творить, 70 седмицею муце достоинъ бысть, яко на Каине бо, веща, мьщается 7-краты, на Ламеха же 70 седмицею…

III. 12 — ХГА (с. 114—115): из 3-й книги «Судьи Израиля».
По Гедеоне же бысть судия Авимелех, сын его, лет 3, и поразив братию свою от свободных жен, муж 70, у единого камени, от нихже не оста ни един, токмо Иафан <…> шествующю же Авимелеху с вои <…> глагола к ним <…> аще поистине царем постависте Авимелеха, сына наложище отца моего? <…> и посла Богъ духъ злыи помежю Авимелеха и помежю мужь сикимьскых, и отвергошася <…> да наведет неправду и кровь 70 сыновъ Гедеонь на главу Авимелехову, ибо шедъ воевати столпу и приближився къ двьремъ столпа, зажещи его хотя, верже на главу его жена уломокъ жерновный и скруши лобъ его, и възпи, скоро рече посящему оружье его: изьми оружье свое и умертви мя, да не рекуть «жена его убила», и прободе его отрокъ и уби, и възврати Богъ злодеяние Авимелехово, еже створи отцю своему, убивъ 70 братъ своихъ…

III. 14 — ХГА (с. 89)/
Таче пакы глаголеть писание о рожьшихъся от Измаила: первенець сынъ Измаилъ Навеофъ и Кидарь и Навеилъ и Масисанъ и Мазма и Идума и Маси Ходадъ и Феданъ и Иегуръ и Нафесъ и Кедема си суть сынове Измаиля князи 12 по странамъ же своимъ кождо.

О. В. ПАНЧЕНКО

Из археографических разысканий в области соловецкой книжности. II. «Канон всем святым, иже в Велицеи Росии в посте просиявшим» — сочинение Сергия Шелонина

В двух предыдущих томах «Трудов Отдела древнерусской литературы» нами был опубликован текст «Похвального слова русским преподобным» соловецкого писателя середины XVII в Сергия Шелонина и исследование, посвященное основным принципам художественного метода этого автора [1] В настоящей статье мы публикуем текст еще одного неизвестного сочинения Сергия Шелонина — «Канона всем святым, иже в Велицеи Росии в посте просиявшим» Единственный список этого произведения был обнаружен нами в одном из соловецких сборников XVII в (РНБ, Соловецкое собр , № 877/987), не вошедших в печатное «Описание рукописей Соловецкого монастыря» [2]

Упомянутый сборник Сол , № 877/987 представляет собой конволют, состоящий из 8 частей, написанных разными почерками на бумаге 20—70-х гг XVII в Содержание этого сборника весьма разнообразно помимо «Канона всем святым, иже в Велицеи Росии в посте просиявшим» (который в дальнейшем мы будем называть сокращенно Каноном всем русским святым) в его состав входят так называемый «Соловецкий летописец» второй редакции, Слово Амфилохия Иконийского о Василии Великом, Слово Иоанна Златоуста о божественных тайнах, служба Анне Кашинской и ряд других произведений [3] Владельцем этого

[1] См Панченко О В 1) 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, 2) Поэтика уподоблений (к вопросу о «типологическом» методе в древнерусской агиографии, эпидейктике и гимнографии) // ТОДРЛ СПб , 2003 Т 54 С 491—534

[2] Описание рукописей Соловецкого монастыря, находящихся в библиотеке Казанской духовной академии / Сост И Я Порфирьев, А В Вадковский, Н Ф Красносельцев Казань, 1881—1898 Ч 1—3

[3] Так называемый «Соловецкий летописец» второй редакции в недавнее время стал предметом исследования О Л Новиковой, которая выполнила описание сборника Сол , № 877/987 и любезно нам его предоставила Приведем его полностью РНБ, Соловецкое собр , № 877/987 Сборник-конволют смешанного содержания XVII в (20—70-е гг), в 4-ку, 256 л , полуустав и скоропись разных почерков Переплет доски в коже с тиснением На внутренней стороне верхней крышки переплета записи 1700 г «Лета 1700 Соловецкаго монастыря книга Соборникъ», «Иеринарха» (зачеркнуто), «Маркела игумена» На первом переплетном листе старые номера «Инв 964», «605» (зачеркнут), «923» (зачеркнут), «877» Ниже запись «Из Соловецкого монастыря № 877» и ярлычок библиотеки Казанской духовной академии Л II—III — переплетные, VII (21), л 83—85, VIII, IX, X (98), XI (99) — чистые Конволют состоит из 8 частей I — л 1—4, II — л 5—13, III — л 14—20 об , IV — л 22—85, V — л 86—97, VI — л 100—219, VII — л 219—241, VIII — л 242 об —256 *Филиграни*

© О В Панченко, 2004

сборника (или, по крайней мере, нескольких рукописей, входящих в его состав)[4] был черный дьякон Иеремия, чьим почерком сделаны многочисленные исправления в 4-й части сборника (на л. 22—76) и запись в последней, 8-й, части сборника — на обороте последнего листа, свидетельствующая об авторстве Канона всем русским святым: «Творение священноинока Сергия» (л. 256 об.).[5] На достоверность этой атрибуции указывает то, что на полях и в тексте списка Канона сохранилось несколько исправлений, сделанных рукой его автора — Сергия Шелонина.[6]

§ 1. Датировка памятника

Интересующий нас список Канона всем русским святым находится в последней части сборника Сол., № 877/987, написанной на бумаге с филигранью «лилия на гербовом щите» (с литерами LD под щитом) — сходной с изображением в альбоме: Дианова, Костюхина, II, № 901 (1624—1631 гг.). Благодаря датировке филиграней указанного списка, сохранившего авторскую правку, мы могли бы отнести и создание самого Канона к рубежу 1620—1630-х гг. Однако сопоставление этой датировки с некоторыми другими реалиями, отраженны-

1) л. II—III (переплетные): «голова шута» с 7 зубцами — близка: Дианова. Шут, № 477 (1680 г.); 2) I часть (л. 1—4): «голова шута» с 5 зубцами — сходна: Дианова. Шут, № 86—87 (1648 г.); 3) III часть (л. 14—20 об.): «лотарингский крест» с литерами IC — близка: Дианова, Костюхина, II, № 591 (1645 г.); 4) IV часть (л. 22—85): «двуглавый орел» — сходна: Хивуд, № 1298 (1644 г.); 5) V часть (л. 86—97): «голова шута» — сходна: Дианова. Шут, № 558 (1662 г.), «герб» — не отождествлена; 6) VI часть (л. 100—219): «гербовый щит» — сходна: Гераклитов, № 313 (1623 г.); 7) VII часть (л. 219—241): «медведь на гербовом щите» — сходна: Дианова, Костюхина, II, № 971 (1647 г.) и «перевязь на гербовом щите» № 1053 (1647 г.); 8) VIII часть (л. 242 об.—256): «лилия на гербовом щите» с литерами LD под щитом — сходна: Дианова, Костюхина, II, № 901 (1624—1631 гг.). *Содержание*: л. 1—4 — выписка из Типикона о службе в навечерие Рождества Христова; л. 5—13 — тетрадь из старопечатного издания («Чин како подобает пети 12 псалмов особь» и «От старчества о келейном правиле»); л. 14—18 об. — ежедневное покаянное правило, творение Иоанна Златоуста; л. 19—20 об. — толкование крестного знамения и выписка о патриархе Мелетии Антиохийском; л. 22 —55 об. — Слово епископа Амфилохия Иконийского о Василии Великом; л. 55 об.—67 об. — Слово Иоанна Златоуста о божественных тайнах и о блаженном Филогонии; л. 68—82 об. — поучение Кирилла Иерусалимского; л. 86—96 об. — выписки уставного характера; л. 97 — молитва на освящение воды; л. 100—114 — краткие хронографические выписки; л. 114 об.—218 об. — «Соловецкий летописец» второй редакции; л. 219—241 — служба Анне Кашинской; л. 242 об.—256 — «Канон всем святым, иже в Велицеи Росии в посте просиявшим».

[4] Как видно из филиграней переплетных листов, сборник Сол., № 877/987 был заново переплетен в кон. 1670-х—нач. 1680-х гг., т. е. вскоре после подавления Соловецкого восстания 1667—1676 гг.

[5] Черный дьякон Иеремия, прослуживший в сане дьякона Преображенского собора более 25 лет, имел свою собственную келейную библиотеку (насчитывавшую 22 книги), которую он в 1669 г. вложил в книгохранительную казну Соловецкого монастыря. Большая часть этой библиотеки была найдена нами в рукописных собраниях Петербурга и атрибутирована дьякону Иеремии. См. об этом в статье: Панченко О. В. Книгохранитель и уставщик черный дьякон Иеремия. (Из истории соловецкой книжности XVII в.) // Книжные центры Древней Руси: Книжники и рукописи Соловецкого монастыря. СПб., 2004. С. 336—370.

[6] К исправлениям, внесенным Сергием Шелониным, относятся следующие: в 1-й песни прибавлены имена двух печерских преподобных: Герасима (тр. 3) и Пимена Постника (тр. 5), а также прозвище третьего — (Никон) «Сухой» (тр. 5). В 8-й песни, по-видимому, самим автором Канона были вычеркнуты имена двух пермских святителей — Питирима и Герасима (тр. 4). Кроме того, в исследуемом списке Канона сохранилось несколько исправлений, выполненных другим почерком: им, в частности, прибавлена целая фраза: «со Александрома двѣма, в пощении твердыми и славно чюдесы осиявшима» (п. 3 тр. 5), относящаяся, вероятнее всего, к преподобным Александру Ошевенскому и Александру Куштскому; дописано имя великого князя Василия (п. 7 тр. 5) и сделано несколько других мелких исправлений.

ми в сочинении Сергия Шелонина, вынуждает нас принять в качестве даты создания Канона несколько более позднюю датировку, относящуюся к концу 1640-х гг.

Какие же причины вынуждают нас «отодвинуть» дату создания Канона к концу 1640-х гг.? Таких причин несколько. Во-первых, в Каноне Сергия Шелонина упомянуты имена нескольких русских святых, чье прославление относится к концу 1630-х—началу 1640-х гг.: Иоанна и Лонгина Яренгских (перенесение мощей в 1638 гг.),[7] Геннадия Костромского (обретение мощей в 1644 г.),[8] Герасима Вологодского (прославлен чудотворениями в 1645—1649 гг.).[9] Во-вторых, как нам удалось установить, на создание Канона всем русским святым оказали влияние два других литературных памятника, написанных в 40-е гг. XVII в.: «Похвальное слово русским преподобным», автором которого был сам Сергий Шелонин, и «Канон преподобным отцам киево-печерским и всем святым, в Малой России просиявшим», написанный Мелетием Сиригом в 1643 г.[10] О том, что Сергий Шелонин был хорошо знаком с Каноном Мелетия Сирига, свидетельствует то, что он даже включил его в один из своих сборников.[11] Канон Мелетия

---

[7] Первая попытка канонизации Иоанна и Лонгина Яренгских была предпринята еще в 1624—1625 гг., но увенчалась успехом только в 1638 г., когда их мощи были перенесены из старой яренгской церкви святителя Николая в новую церковь, посвященную Зосиме и Савватию. В перенесении мощей Иоанна и Лонгина Яренгских принимал участие и Сергий Шелонин, который впоследствии (после 1648 г.) описал это событие в «Сказании о перенесении мощей Иоанна и Лонгина Яренгских». Несколько ранее (до 1645 г.) Сергий Шелонин составил службу, посвященную яренгским чудотворцам (см.: Дмитриев Л. А. Житийные повести русского Севера как памятники литературы XIII—XVII вв. Л., 1973. С. 213—230; Сапожникова О. С. Неизвестные сочинения Сергия Шелонина // Русь и южные славяне: Сб. статей к 100-летию со дня рождения В. А. Мошина (1894—1987). СПб., 1998. С. 340—355).

[8] См.: Голубинский Е. Е. История канонизации святых в русской церкви. М., 1903. С. 128. Отметим, что даты обретения мощей некоторых других святых, прославленных в середине 1640-х гг. и упомянутых в Каноне, не могут быть использованы для определения времени создания Канона Сергия Шелонина. Так обстоит дело, например, с датой обретения мощей великого князя Георгия Всеволодовича в 1645 г. (помещенных во Владимирском Успенском соборе в серебряной раке, изготовленной на средства из келейной казны патриарха Иосифа). Согласно уставным записям московского Успенского собора, празднование Георгию Всеволодовичу было установлено еще в начале 1630-х гг., а служба ему, составленная в 1630 г., была напечатана в «Трефологионе», изданном московским Печатным двором в 1637—1638 гг. (см.: Голубинский Е. Е. История канонизации святых... С. 417; Барсуков Н. Источники русской агиографии. СПб., 1882. С. 122).

[9] Согласно Е. Е. Голубинскому, празднование Герасиму Вологодскому не было установлено до 1691 г., хотя и существовало его местное почитание. В 1649 г. были записаны 25 чудес Герасима, совершившихся в 1645—1649 гг. (Голубинский Е. Е. История канонизации святых... С. 140, 432—433).

[10] Мелетий Сириг (ум. в 1662 г.) был потомком благородного рода с острова Крит. Получив образование в Венеции и Падуе, он стал известным богословом и проповедником, получив должность протосинкела Константинопольского патриарха. В 30—50-х гг. XVII в. он неоднократно выступал от имени патриарха по различным богословским вопросам. На соборе представителей Восточных церквей в Яссах (1642—1643 гг.) Мелетию Сиригу, находившемуся там в звании экзарха Константинопольского патриарха, было поручено рассмотреть представленный собору «Катехизис» Петра Могилы и исправить его «от чуждых мыслей и новшеств». После утверждения собором исправленного текста «Катехизиса» Мелетий Сириг прибыл в Киев, где по просьбе Петра Могилы сочинил «Стихиры и канон молебный к преподобным отцам киево-печерским и всем святым, в Малой России просиявшим», см.: Макарий, митрополит. История русской церкви. М., 1996. Кн. 6. Т. 11. С. 561—562.

[11] Сейчас этот сборник находится в Древлехранилище Псковского музея-заповедника, в фонде Никандровой пустыни, № 292. Подробнее о нем говорится в статье О. С. Сапожниковой (см.: Сапожникова О. С. Неизвестные сочинения Сергия Шелонина. С. 340—355). В состав этого сборника вместе с Каноном Мелетия Сирига (л. 3—13) вошло и несколько оригинальных произведений, созданных самим Сергием Шелониным, в том числе — 8 тропарей русским и греческим святым (л. 14 об.). Один из них — тропарь преподобному Нилу Столобенскому — обнаруживает несомнен-

Сирига не только оказал существенное влияние на концепцию Канона Сергия Шелонина, но и повлиял на его заглавие. Ср.:

Канон Мелетия Сирига	**Похвальное слово Сергия Шелонина**	**Канон Сергия Шелонина**
Стихиры и канон молебный к преподобным отцем киево-печерским и ***всем святым, в Малой России*** *просиявшим*	Сергия <...> похвалное ***преподобным отцем***, *иже в России* ***в посте*** *просиявшим*	Канон ***всѣм святым***, *иже в* ***Велицѣи России в постѣ*** *просиявшым*

Как видим из сопоставления заглавий Канона и Похвального слова Сергия Шелонина, писатель *исключил* из заглавия своего Канона упоминание о «***преподобных отцах***», которое несомненно первоначально в нем присутствовало. Однако отчетливый «след» первоначального заглавия Канона сохранился и в его последующем варианте — в словах «***в посте просиявшим***», применяемых обычно только к чину преподобных. (Ср. с заглавием Похвального слова «*преподобным отцем*, иже в Росии *в посте просиявшим*» или с определением в Каноне Сергия Шелонина чина святителей, которых он называет «*иже словом просиявшими*» — п. 9 тр. 3.)[12]

Изменение заглавия Канона, очевидно, было вызвано изменением первоначального замысла его автора, решившего посвятить свое произведение не только «преподобным отцам», но и «***всем святым***»,[13] «иже в Велицеи Росии в посте просиявшим». Мы предполагаем, что это изменение замысла совершилось у соловецкого писателя под влиянием Канона Мелетия Сирига, который также посвятил свое сочинение не только киево-печерским преподобным, но и «*всем святым,* в Малой России просиявшим».[14]

ные признаки знакомства Сергия Шелонина с Каноном Мелетия Сирига (п. 6 тр. 2), а также с Каноном Федора Студита (о котором речь пойдет дальше). Ср.:

Самостоятельный тропарь Нилу Столобенскому	**Канон Федора Студита** (п. 5 тр. 2)	**Канон Мелетия Сирига** (п. 6 тр. 2)
Нила струями словесными просвѣщаетца всяка душа мысленая, *иже никогдаже устна возбранилъ воспѣвати во псалмѣх Владыку, не престай, моляся прилѣжно избавитися от тля и бѣд и скорбей, преподобне.*	*Нила струями словесными напаяется всяка душа мысленая*, Навкратие и Никон житием сияют, с Нафанаилом же и Нисферие красится с ними.	Никодиме, постником сияние; *иже никогдаже устиѣ возбранилъ еси воспѣвати въ псалмѣх Владыку, не престай, моляся* Ему *прилѣжно избавити* вся *от тля и бѣд и скорбей, преподобне.*

[12] Ср. также с заглавием Похвального слова Григория Цамблака: «Григория, смиренаго инока и презвитера, похвальное *отцем преподобным, в посте просиявшим*, в суботу сырную» (цит. по ркп.: Сол., № 638/696, л. 265).

[13] В отличие от его архетипа (Канона Федора Студита), Канон Сергия Шелонина посвящен уже не только двум чинам святых, «в посте просиявших» (т. е. преподобных и святителей), но и другим чинам святости, включая *юродивых* и *благоверных князей*. Этим же Канон Сергия Шелонина отличается и от написанного им же Похвального слова, в котором также прославляются только два упомянутых чина — преподобных и святителей.

[14] В сочинении Мелетия Сирига прославлены следующие «чины» святости: *преподобные*: святые отцы киево-печерские и преподобная Евфросиния Полоцкая; *святые равноапостолные князья*: Владимир и Ольга; *святые мученики*: Борис и Глеб, Михаил и Федор Черниговские, Варяг с сыном Иоанном, Антоний, Евстафий и Иоанн Виленские; *святители*: митрополиты киевские — Михаил, Иларион, Петр, Алексей, Иона, Фотий и Киприан, епископы — Ефрем Переяславский, Николай, Никита Новгородский, Исайя Ростовский, Мина, Лука Белгородский, Феоктист, Леонтий, Стефан, Герман, Нифонт, Марин, Евфимий, Лаврентий, Дионисий и Симон; *священномученики*: митрополит Макарий и Симеон; *святая праведная дева* — княжна Ульяния Ольшанская.

Следует отметить, что в *заглавии* своего Канона Сергий Шелонин выделяет «собор» только *великорусских* святых («иже в *Велицеи Росии* в посте просиявшим»), делая это несомненно по образцу заглавия Канона Мелетия Сирига, посвященного «собору» *малорусских* святых («Стихиры и канон <...> всем святым, *в Малой России* просиявшим»).[15]

И наконец, третьим аргументом в пользу более поздней датировки Канона всем русским святым (по сравнению с датой филиграней его единственного списка) является то, что этот Канон был написан Сергием Шелониным уже *после* создания им первой редакции Похвального слова. Основным доказательством вторичности Канона (по сравнению с первой редакцией Похвального слова) является добавление в нем ***80 новых имен*** святых (в том числе — 22 преподобных) и нескольких *новых чинов* святости (включая юродивых и благоверных князей).[16]

Как нами было установлено в статье, посвященной Похвальному слову русским преподобным, наиболее вероятной датой создания его первой редакции является период между 1645 и 1647 гг.[17] Поэтому и нижнюю границу даты создания Канона всем русским святым, очевидно, также следует отодвинуть к рубежу 1645—1647 гг. Расхождение этой датировки с датой филиграней единственного списка Канона (1624—1631 гг.) может быть объяснено «залежалостью» бумаги, использованной его писцом.[18]

---

[15] Ср.: в *заглавии* Похвального слова русским преподобным такое разделение на Россию «Великую» и «Малую» отсутствует. Этому нисколько не противоречит тот факт, что в самом тексте Похвального слова Сергий Шелонин отчетливо различает оба эти государства — Россию Великую и Малую. См.: «Кто не удивится, или слышя или зря толики инок полки, ижже он насади и воздѣла, и плод приносити устрои Евангелию достоин! И сих убо исполнь Росия *Великая* и *Малая*, и страны западныя, и сѣверныя, и полунощныя, даже и до окиянских оток, и окрест окиана...» (РГИА, ф. 834, оп. 2, № 1319, л. 6), «Поидем словом прочее, радуяся, во Афетовы части, *в Великую Росию*, в словенскии язык, на запады...» (Там же, л. 25 об.).

[16] Перечислим здесь имена 80 подвижников, которыми Сергий Шелонин распространил «собор» русских святых в Каноне по сравнению с «собором» русских преподобных в первой редакции Похвального слова. *Преподобные*: Арефа Печерский, Авраамий Смоленский, Савва Крыпецкий, Герасим Вологодский, Козьма Яхренский, Ефрем Перекомский, Ефрем Новоторжский, Иаков Боровичский, Тихон Луховский, Василий Соловецкий, Исаия Соловецкий, Иоанн Соловецкий, Даниил Соловецкий, Герасим Соловецкий, Досифей Соловецкий, Нил Столобенский, Иоанн и Лонгин Яренгские, Леонид (?) и Филимон (?), а также: Александр Ошевенский и Александр Куштский. *Юродивые*: Василий Блаженный, Максим Московский, Прокопий и Иоанн Устюжские, Исидор Твердислов, Никола Кочанов. *Князья-иноки*: Федор Черный с сыновьями Давидом и Константином, Александр Невский, Даниил Московский, Петр и Феврония Муромские. *Благоверные самодержцы*: великий князь Владимир, великая княгиня Ольга, Борис и Глеб, Михаил Черниговский с боярином Феодором, Михаил Тверской, Георгий Всеволодович и Василько Ростовский, Андрей Боголюбский, великий князь Василий III, князь Константин Муромский с сыновьями Михаилом и Феодором, Всеволод-Гавриил Псковский, Довмонт Псковский, Петр царевич Ордынский, царевич Димитрий, царь Феодор Иоаннович, Вячеслав и Людмила Чешские, Евфросиния Полоцкая. *Святители*: митрополиты Фотий и Киприан, Макарий, Афанасий, Филипп I, Геронтий, Даниил; епископы: Варсонофий Тверской, Арсений Тверской, Иона Пермский, Аркадий Новгородский, Александр Новгородский, Моисей Новгородский, Нифонт Новгородский, Игнатий Ростовский, Иаков Ростовский, Феодор Ростовский. *Священноисповедники*: митрополит Феогност, митрополит Спиридон, патриарх Иов, архиепископ Серапион Новгородский, епископ Василий Рязанский, Григорий (Суздальский?).

[17] См.: Панченко О. В. Из археографических разысканий... I. С. 557—564.

[18] Такие явления, по-видимому, были нередки в тех случаях, когда монастырские книжники списывали понравившиеся им сочинения для своего келейного чтения, используя при этом бумагу из личных запасов. Подобные факты уже были отмечены исследователями, изучавшими деятельность соловецкого скриптория в XVII в. Так, например, О. В. Чумичева, рассматривая сборники, созданные в Соловецком монастыре в 1667—1676 гг. (во время его осады), отметила, что большинство из них написано на «сборной» бумаге, датируемой по филиграням началом XVII в. (Чумичева О. В. Соловецкое восстание 1667—1676 гг. Новосибирск, 1998. С. 161). Конечно, этот факт не может быть объяснен обычным отсутствием писчей бумаги в монастырской казне (после взятия Соловецкого

Канон всем русским святым, вероятнее всего, был составлен Сергием Шелониным вскоре после создания им первой редакции Похвального слова русским преподобным — в период между 1647 и 1650 гг.[19] (Вскоре после этого соловецкий писатель заново отредактировал текст Похвального слова, распространив его дополнениями об Авраамии Смоленском и о двух новых чинах святости — юродивых и благоверных князьях.)[20] Косвенным подтверждением этой датировки является уже упомянутая приписка дьякона Иеремии на обороте последнего листа Канона всем русским святым: «Творение *священноинока* Сергия» (которая может быть истолкована в том смысле, что Канон был написан Сергием Шелониным уже *после* принятия им священного сана в 1647 г.).[21]

Таким образом, мы можем еще раз проследить развитие авторского замысла Сергия Шелонина, после того как он взялся в середине 1640-х гг. написать Похвальное слово и Канон всем русским святым, «в посте просиявшим». Первой ступенью в осуществлении этого замысла стало создание Сергием Шелониным первой редакции Похвального слова *русским преподобным* (которое было написано им по образцу «Похвального слова преподобным отцам» Григория Цамблака, являющегося одним из уставных чтений в субботу сырную).[22] Затем им был составлен Канон всем русским святым. Образцом для него также послужило уставное чтение в субботу сырную — «Канон преподобным отцам» Федора Студита. В то же время несомненное влияние на автора нового Канона оказало сочинение, написанное его современником греком Мелетием Сиригом в 1643 г. («Канон преподобным отцам киево-печерским и всем святым, в Малой России просиявшим»). Вскоре после этого соловецкий писатель заново отредактировал Похвальное слово русским преподобным, дополнив его в новой редакции двумя новыми чинами святых — юродивых и благоверных князей.

§ 2. Литературный образец Канона Сергия Шелонина

Каким же художественным принципам следовал Сергий Шелонин при создании Канона всем русским святым? В целом он следовал традиционному мето-

---

монастыря в ней был обнаружен изрядный ее запас). По-видимому, создатели упомянутых сборников использовали любую бумагу, имевшуюся в их распоряжении, не обращая внимания на ее «залежалость».

[19] Верхней границей времени создания Канона (terminus ante quem) мы считаем 1650 г. — дату перенесения мощей преподобной княгини-иноки Анны Кашинской, чье имя, будь Канон написан после этого события, вероятно, было бы включено в него и поставлено в один ряд с именами других преподобных княгинь — Февронии Муромской (п. 5, тр. 3) или Евфросинии Полоцкой (п. 7, тр. 7). В перенесении мощей Анны Кашинской, в 1650 г. принимали участие царь Алексей Михайлович и члены царской семьи. Через 2 года после этого события, в 1652 г., в Соловецком монастыре было написано житие Анны Кашинской; которое составил, по благословению уставщика Никодима, соловецкий инок Игнатий (см. об этом: Семячко С. А. Круг агиографических памятников, посвященных Анне Кашинской. II. Агиографический цикл // ТОДРЛ. СПб., 1999. Т. 51. С. 221—231). Примечательно, что и старейший список Службы Анне Кашинской, датируемый по филиграням рубежом 1640—1650-х гг., находится в том же самом сборнике (Сол., № 877/987), что и исследуемый нами список Канона всем русским святым.

[20] См.: Панченко О. В. Из археографических разысканий... I. С. 552—557.

[21] Впрочем, эта приписка в большей степени свидетельствует лишь об *авторстве* Сергия Шелонина, чем о том, что Канон был написан им после принятия священного сана.

[22] Приведем выписку об уставных чтениях в субботу сырную из соловецкого «Обиходника» 30-х гг. XVII в. (принадлежавшего келарю Иоасафу Сороцкому): «В суботу сыропустную память сотворяем всем преподобным отцем нашим иже в посте просиявшим <...>. На утрени <...> чтем в постном соборнице Слова святого Ефрема о отцех 3-жды <...>. Канун храму со ирмосом на 6 и *отцем на 8* <...>, по 6 песни кондак отцем и чтем пролог и синоксарь <...>. За столомъ чтем *Слово Григориа Росийскаго о отцех*» (ИРЛИ, Древлехранилище, собр. Перетца, № 97, л. 241—242).

ду сочинительства «по образцам», который применяли и многие другие древнерусские авторы.[23] Для этого он использовал *канонический текст*[24] — Канон Федора Студита, по «прориси» которого написал свое собственное произведение. Используя словесную ткань Канона Федора Студита, Сергий Шелонин последовательно «вписывал» в нее образы русских святых (подбирая для них «агиологические образцы» в соборе древних отцов по сходству их духовного «типа»).[25]

Таблица 1

Сопоставление структуры Канона Сергия Шелонина и его литературного образца — Канона Федора Студита[26]

	Канон Сергия Шелонина. Глас 8	Канон Федора Студита. Глас 8
Песнь 1 ирмос:	Поим пѣснь Богу, иже от горкия работы...	—
тропарь 1	Житием богодухновенны воистинну раи явистеся...	—
тропарь 2	Радуися, мнихом *в Руси* первыи наставниче *Антоние* прославне...	*Антоние* п. 1 тр. 2
тропарь 3	Красуися воистину сосуде Божии *Феодосие* священнодушьне...	*Агафоне* п. 1 тр. 3
тропарь 4	Сияет яко звѣзда на небеси в постницѣх *Евстратие*...	*Аммоние* п. 1 тр. 6
тропарь 5	Гора жития высока явися *Григорие*...	*Авксентие* п. 1 тр. 5
тропарь 6	Моисия и Варлама величаю иже о чистотѣ течения...	—
троичен	Триединого естества пою лица составна...	троичен п. 1
богород.	Радуйся, пресвятый храме, руно богоносное...	богород. п. 1
Песнь 3 ирмос:	Небесному кругу верхотворче Господи...	—
тропарь 1	Благоухания нынѣ исполняемся, яко в раи другии текуще...	п. 2 тр. 1
тропарь 2	Великии *Антоние* птичие житие пожив яко ангел...	*Виссарион* п. 2 тр. 2
тропарь 3	Высотою жития небеснаго был еси, о *Варламе*, дом премудрости...	*Венедикте* п. 2 тр. 3
тропарь 4	Хвалами да почтени будут Афонасие и Стефан...	—
тропарь 5	*Кирил, белозерская* слава и похвала... да похвалится...	*Давыд* п. 2 тр. 5
тропарь 6	Звѣздам заря послушания, жизнь лучших показа...	п. 2 тр. 6
троичен	Пресовершенная Единице ...	троичен п. 3

[23] Понятие «литературный образец» было введено в известной статье Риккардо 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).

[24] Понятие «классический» или «канонический» текст, предложенное в упомянутой статье Р. Пиккио (Picchio R. Models and Patterns... P. 441, 444), применяет также Б. А. Успенский (см.: Успенский Б. А. История русского литературного языка (XI—XVII в.). Мюнхен, 1987. С. 56).

[25] Понятие «агиологический образец» было предложено нами в предыдущей статье (см.: Панченко О. В. Поэтика уподоблений... С. 491—493).

[26] В правой колонке таблицы указаны имена святых, прославляемых в соответствующих тропарях Канона Федора Студита.

	Канон Сергия Шелонина. Глас 8	Канон Федора Студита. Глас 8
богород.	Неизглаголанно чюдо твоего рожества, Мати Дѣво...	богород. п. 3
Седален. Глас 8	Антониеву кротость и чистоту *Феодосия* великого и чюднаго...	*Евфимия* — седален
богород. на седальне	Небесную дверь и ковчег, пресвятую гору, свѣтлыи облак воспоем...	богород. на седальне
Песнь 4 ирмос:	Из горы присѣнныя Слово пророк...	ирмос п. 4
тропарь 1	В другии раи входяще добродѣтелеи чюдных отец...	п. 3 тр. 1
тропарь 2	Свѣтилник миру явися, *огнесвѣтлыи в пощении Димитрие*...	*Иларион* п. 4 тр. 1
тропарь 3	В пѣснех да восхвалится прехвалныи *Саватие*...	*Петр* п. 4 тр. 2
тропарь 4	Да почтен будет *Евфимие*, пресвѣтлая звѣзда...	*Евфимие* п. 3 тр. 2
тропарь 5	Честь добродѣтелем Макарие *Колязиньскии*...	*Макарие* п. 4 тр. 6
тропарь 6	Пѣсньми восхвалим священными великаго *Германа*...	*Афанасия* п. 1 тр. 7
троичен	Умовидно несѣкомое существо...	троичен п. 4
богород.	Радуися, Божие пространное вмѣстилище...	богород. п. 4
Песнь 5 ирмос:	Страстеи мя мглы, яко от нощныя глубины избавляя...	ирмос п. 5
тропарь 1	Едемъского рая, приидѣте, видим цвѣты...	п. 5 тр. 1
тропарь 2	*Нила* струями словесными напаяется всяка душа...	*Нила* п. 5 тр. 2
тропарь 3	*Феодор* с сынома добродѣтелми блистая...	*Ксенофонт* п. 5 тр. 3
тропарь 4	Пѣснь *Александру*, сеи присноправныи царь страстем...	*Геласию* п. 2 тр. 4
тропарь 5	Достодолъжно да почтется преславныи воистину *Пафнотие*...	*Пафнотие* п. 5 тр. 5
тропарь 6	Небо четверосвѣтлое явися на земли двоица сия *сугубая — Ефреми* тезоименитии...	*Симеони* п. 6 тр. 3
троичен	Составми треми, аще и естеством едино Божество...	троичен п. 5
богород.	Радуися, миру славо, Богородице Марие всепѣтая...	богород. п. 5
Песнь 6 ирмос:	Одержима приими мя, Милосерде, от прегрѣшении...	ирмос п. 6
тропарь 1	Чюднии и всечестнии отцы наши...	п. 6 тр. 1
тропарь 2	Свѣтло да похвалится, яко свѣтилом свѣтилник *преславныи воистину Сергие*...	*Пахомие* п. 5 тр. 6
тропарь 3	Посредѣ звѣзд яко солнце, имже бѣ началник, священныи *Зосима* облиста...	*Савва* п. 6 тр. 4
тропарь 4	Звѣзды сияют другия пакы пресвѣтлы ...	п. 3 тр. 6
тропарь 5	Василия всеславнаго пою с Максимом всепѣтым...	—
тропарь 6	Святое и славное отец множество...	п. 6 тр. 6
троичен	Тя, Троице пребезначалная и божественая Единице...	троичен п. 6
богород.	Радуися, Марие Дѣво Богородице...	богород. п. 7

	Канон Сергия Шелонина. Глас 8	Канон Федора Студита. Глас 8
кондак	На высотѣ Господь воздержания воистину вас постави... *глас* 4	кондак другой, *глас* 8
икос	Храми Богу яко воистинну себе содѣласте... *глас* 4	икос другой, *глас* 8
Песнь 7 ирмос:	Божия съхождения огнь устыдѣся в Вавилоне древле	—
тропарь 1	Приидѣте принесем пѣсни по долгу *благовѣрным великим князем,* преподобно пожившим...	*женам* п. 7 тр. 1
тропарь 2	Радуйся, крестоносныи княже и царьское священие Василие преславне...	—
тропарь 3	Красуитася и ликуита, страстотерпца Христова, руская князя... Романе славныи и Давыде чюдныи...	—
тропарь 4	Ангеломудреныма хвала *великим князем и исповѣдником тезоименитым Михаилом...*	*Евпраксиям* п. 7 тр. 3
тропарь 5	Иже мужеству тезоименитыи — свѣт в мирѣ...	—
тропарь 6	Небомудреныи *князь Коньстянтин ... с чады с Феодором и с Михаилом* нынѣ да почтутся...	*Макрина* п. 7 тр. 6
тропарь 7	*Димитрие* — ангел Господень, *Феодор — воистинну дар Божии ...*	*Пелагия* п. 7 тр. 7
троичен	Единаго един родитель, единороднаго Сына Отец...	—
богород.	Невѣсто Божия бысть Богородителнице...	—
Песнь 8 ирмос:	Иже на горѣ святѣи проявленнаго...	ирмос п. 8
тропарь 1	Пастыря и мудрыя учителя, святителя Христовы церкве	п. 8 тр. 1
тропарь 2	Подолгу *Петр* великии, *воистинну камень вѣре...*	*Василии Великий* п. 8 тр. 2
тропарь 3	*Григория Селунскаго богословная* уста... *восхвалим...*	*Иоанна* п. 8 тр. 3
тропарь 4	*Гурию* слава *Казаньскому мироточцу...*	*Григорию* п. 8 тр. 4
тропарь 5	*Макария, блаженьству тезоименитаго*, святителем славу...	*Митрофана* п. 8 тр. 5
тропарь 6	*Никиту священнаго, тезоименита побѣдителя бѣсом и страстем...*	*Николу* п. 8 тр. 6
троичен	Яко Единицу существом пою Тя...	троичен п. 8
богород.	Ты гора Божия явися, Богородице...	богород. п. 8
Песнь 9 ирмос:	Проявленаго на горѣ законодавцу огнем и купиною...	ирмос п. 9
тропарь 1	Во священство священно, святителие и пастырие, облекшеся...	—
тропарь 2	Леонтия пою, глубину богословия...	—
тропарь 3	Со иже словом просиявшими пастыреначалники...	п. 9 тр. 3
тропарь 4	Кто деръзновение изречет *Филиппово...*	*Амвросиево* п. 9 тр. 1
тропарь 5	*Феогнаст* божественыи, Спиридон богоносныи...	*Федим* п. 9 тр. 2
тропарь 6	Преподобнии отцы, и святители Господни...	п. 9 тр. 6

	Канон Сергия Шелонина. Глас 8	Канон Федора Студита. Глас 8
троичен	О Троице Святая, неразделимая существом	троичен п. 9
богород.	Радуися, полато всѣх царя...	богород. п. 9
светилен	В пѣснех восхвалим иже постом просиявшая	светилен
богород.	Радуися, Божия полато; радуйся, горо присѣненная	богород. светильна службы 16 июля[27]

§ 3. Принципы композиции чинов святости и местных «соборов» святых в Каноне Сергия Шелонина

Рассмотрим композицию созданного Сергием Шелониным Канона всем русским святым, сопоставив ее с композицией его литературного образца — Канона Федора Студита.

В Каноне, написанном Федором Студитом, сочетаются два основных композиционных принципа: 1) алфавитный и 2) принцип расположения святых по чинам святости. Принцип расположения *по чинам святости* организует композицию этого Канона в целом: песни с 1 по 6 посвящены чину *преподобных отцов*, песнь 7 — чину *преподобных жен*, песнь 8 — чину *святителей*, песнь 9 — чину *священномучеников*. В пределах каждого из названных чинов имена святых расположены по *алфавитному* принципу: песнь 1 посвящена преподобным отцам, чьи имена начинаются на букву А; песнь 2 — на буквы В, Г, Δ; песнь 3 — на буквы Е, Z, Н, Θ, I; песнь 4 — на буквы I, К, Λ, М; песнь 5 — на буквы N, Х, О, П; песнь 6 — на буквы Р, Σ, Т, Y, Φ, Ξ, Ψ, Ω.

В своем произведении Сергий Шелонин также сочетает два композиционных принципа, объединяя святых в небольшие «соборы» по двум основным признакам: 1) принадлежности их к одному и тому же *чину святости* (преподобные, святители, юродивые, благоверные князья) и 2) принадлежности их к *одному духовному центру* (киево-печерские, вологодские, соловецкие и т. д.).[28]

Так, например, всю 1-ю песнь Канона и начало следующей 3-й песни[29] писатель посвятил «собору» *киево-печерских* святых. В 4-й (тр. 2) и 5-й песнях (тр. 4, 6) он «собрал» вместе *вологодских* и *костромских* преподобных.[30] Два тропаря

---

[27] 16 июля празднуется память святых отцов шести вселенских соборов; см. службу им, помещенную в июльской минее (см.: Минея на июль. М., 1629. Л. 230—239).

[28] Тот же принцип — «расположения святых по областям» использовали в XX в. создатели «Службы всем святым, в земле Русской просиявшим» Б. А. Тураев и епископ Афанасий Сахаров: «В 1-й песне («Канона». — *О. П.*) прославляются *первые* русские святые <...>. В 3-й — *южнорусские* святые <...>. В 4-й песне — *Московские* святые <...>. В 5-й песне — *Новгородские* святые <...>. В 6-й песне — святые *севера* <...>. В 7-й песне святые *Ростова, Суздаля, Владимира* <...>. В 8-й песне в первых тропарях *Казанские* и *восточные* святые...» (Афанасий (Сахаров), епископ. О празднике всех святых в земле Русской просиявших и о службе на сей праздник // Учен. зап. Российского православного университета апостола Иоанна Богослова. М., 1995. Вып. 1. С. 95).

[29] Вторая песнь в Каноне Сергия Шелонина отсутствует, что свидетельствует о том, что его произведение, в отличие от Канона Федора Студита, не предназначалось для чтения в великопостном цикле — в субботу сырную.

[30] Особое внимание Сергия Шелонина к преподобным отцам *Вологоды* и *Костромы* может быть объяснено фактами из его биографии: в 1629 г. он, вероятнее всего, был строителем соловецкого подворья в Вологде (см. Вкладную книгу Соловецкого монастыря XVII в.: СПбИИ РАН, колл. 2, оп. 1, № 152, л. 537), а в 1647—1648 гг. являлся архимандритом Костромского Ипатьевского монастыря.

6-й песни (тр. 3—4) он посвятил «собору» *соловецких* святых. Этого же принципа Сергий Шелонин придерживался и в других песнях Канона, «собирая» вместе *князей-иноков* (п. 5 тр. 3), *юродивых* (п. 6 тр. 5), *благоверных князей* (п. 7), *святителей* (п. 8), *священномучеников* (п. 9 тр. 4) и т. д. (см. табл. 2).

Таблица 2

Чины святости и местные «соборы» святых в Каноне Сергия Шелонина (в сопоставлении с Каноном Федора Студита)

Канон Федора Студита	Канон Сергия Шелонина
Песни 1—6 посвящены древним преподобным отцам, чьи имена начинаются ... — с буквы А: песнь 1; — с букв В, Г, Δ: песнь 2; — с букв Е, Z, Н, Θ, І: песнь 3; — с букв І, К, Λ, М: песнь 4; — с букв N, Х, О, П: песнь 5; — с букв Р, Σ, Т, Υ, Φ, Ξ, Ψ, Ω: песнь 6	Песни 1—6 посвящены *чину русских преподобных*: — «собор» *киево-печерских* святых: песнь 1 (тр. 2—6), песнь 3 (тр. 2); — *ученики и сподвижники преп. Сергия* — песнь 3 (тр. 4, 6); — *вологодские* и *костромские*: песнь 4 (тр. 2), песнь 5 (тр. 4, 6); — *основатели подмосковных обителей*: песнь 5 (тр. 5); — *князья-иноки*: песнь 5 (тр. 3); — «собор» *соловецких* святых: песнь 6 (тр. 3, 4)
	чин юродивых: песнь 6 (тр. 5)
чин *преподобных жен*: песнь 7	*чин благоверных князей*: песнь 7 (тр. 1—7)
чин *святителей*: песнь 8	*чин святителей*: песнь 8 (тр. 1—6) и 9 (тр. 2): — митрополиты Петр, Алексей и Иона (п. 8 тр. 2); — премудрые *учители* Русской церкви (п. 8 тр. 3); — святители *казанские*, *пермские* и *тверские* (п. 8 тр. 4); — *московские* (п. 8 тр. 5); — *новгородские* (п. 8 тр. 5—6); — *ростовские* (п. 9 тр. 2)
чин *священномучеников* и *священноисповедников*: песнь 9 (тр. 1—6)	*чин священномучеников* и *священноисповедников*: песнь 9 (тр. 3—5)

Как видно из таблицы 2, Сергий Шелонин, следуя Канону Федора Студита, посвятил первые шесть песен своего Канона чину русских преподобных, а 8-ю и 9-ю песни — чинам святителей и священномучеников. Всю 7-ю песнь своего Канона он посвятил прославлению благоверных русских князей (исключив представленный в его литературном образце «лик» преподобных жен). Кроме того, он написал отдельный тропарь чину русских юродивых (чему также не находится соответствия в его литературном образце). Рассмотрим эту заключительную часть Канона Сергия Шелонина более подробно, поскольку с точки зрения агиологии именно она представляет наибольший интерес.

§ 4. Представление автора Канона о «соборе» всех русских святых

Итак, как было сказано, заключительные песни своего Канона Сергий Шелонин посвятил чинам юродивых, благоверных князей, святителей и священномучеников. Первым из них представлен чин юродивых (п. 6 тр. 5), в котором соловецкий писатель «собрал» целый ряд святых, внесенных в русские святцы в XVI—первой половины XVII в.: Василия Блаженного, Максима Москов-

ского, Прокопия и Иоанна Устюжских, Исидора Твердислова и Николу Кочанова:

> *Василия* всеславнаго пою,
> с *Максимом* всепѣтым, и с *Прокопием* чюдным,
> с ними же и *Исидора Твердаго* со *Иоанном* воспѣваю,
> хвалю чюднаго и великого *Николу Кочанова.*

Седьмую песнь своего сочинения Сергий Шелонин посвятил чину благоверных русских князей,[31] который представлен в Каноне именами равноапостольных просветителей Русской земли Владимира и Ольги (тр. 2); страстотерпцев Бориса и Глеба (тр. 3); князей-мучеников: Михаила Тверского, Михаила Черниговского (с боярином Федором), владимирского князя Георгия Всеволодовича и Василька Ростовского (тр. 4); удельных князей: Константина Муромского, Петра царевича Ордынского, Всеволода-Гавриила и Довмонта Псковских (тр. 6); а также царевича Димитрия, царя Федора Иоанновича, князей Вячеслава и Людмилы Чешских и княгини Евфросинии Полоцкой (тр. 7). Особого внимания в этой песни заслуживает оригинальный 5-й тропарь, посвященный великим князьям *Андрею Боголюбскому* и *Василию III*:

> Иже *мужеству* тезоименитыи — свѣт в мирѣ,
> *царствию* же тезоименитыи, терпѣнием и незлобием якоже Давыд,
> звѣзда явися вселеннѣи, князь *Василии*,
> преименованныи же Варлам.

В богослужебных книгах XVII в. не сохранилось никаких сведений о церковном почитании великих князей Андрея Боголюбского или Василия III.[32] Основным источником сведений о них для соловецкого писателя, избравшего их для включения в Канон, очевидно, послужила «Степенная книга».[33]

Вся 8-я песнь Канона и начальные тропари 9-й посвящены «словом просиявшим» «пастырям и мудрым учителям, святителям Христовы Церкви». В начальных тропарях этой песни Сергий Шелонин прославляет трех русских святителей — Петра, Алексия и Иону (тр. 2), а с ними — святых *писателей,* отцов Русской церкви: митрополитов Фотия и Киприана, игумена Иосифа Волоцкого и преподобного Максима Грека, а также архиепископа Солунского Григория Паламу (тр. 3). Во включении святителя Григория Паламы в состав «собора» русских святых проявилось особое почитание его Сергием Шелониным, который

---

[31] Несколько тропарей этой песни (тр. 1, 4, 6, 7) построены по образцу тропарей 7-й песни Канона Федора Студита, посвященной «лику» преподобных жен. Исключение представляют тр. 2, 3 и 5, которые являются оригинальными.

[32] «Память» Василия III как «почитаемого усопшего», вероятно, отмечалась в месте его упокоения — Архангельском соборе Московского Кремля, где сохранялась и его портретная икона, созданная в 60-е гг. XVI в., см.: Гормат юк А. А. 1) Икона «Святой Василий Великий и великий князь Василий III в молении»: Краткая история и реставрация памятника // Искусство христианского мира. Сб. статей. М., 1998. Вып. 2. С. 131—138; 2) Царский лик: икона и портрет // Наше наследие. 2000. № 52. С. 46—57; Кызласова И. Л. Предварительные наблюдения над портретом великого князя Василия III второй половина XVI века // Искусство христианского мира: Сб. статей. М., 1999. Вып. 3. С. 75—86.

[33] В составе «Степенной книги» читается повесть «О державстве благовеньчаннаго великого князя и мученика Андрея Георгиевича Боголюбовьскаго <...> и о убиении его» (6-я степень, гл. 12 — см.: ПСРЛ. СПб., 1908. Т. 21, часть первая. С. 230—242) и «Вкратце похвала самодержьцу Василию, и о пострижении его и о чюдесном отшествии его к Богу» (16-я степень, глава 23 — см.: ПСРЛ. СПб., 1913. Т. 21, часть вторая. С. 610—615). На полях белового списка Похвального слова русским преподобным, созданного примерно в то же время, что и Канон, сохранились ссылки Сергия Шелонина на некую «Книгу Степенную моск[овскую]» (эти ссылки были воспроизведены в публикации: Панченко О. В. Из археографических разысканий... I. С. 583, 591).

даже организовал в соловецком скриптории переписку его сочинений на свои личные средства.[34]

Григория Селунскаго богословная уста,
с *Киприяном* и с *Фотием*, богомудрыма столпома, восхвалим,
такоже и *Максима Грека*, другаго богослова,
с боговѣщанным и божественым *Иосифом*.

В 4-м тропаре 8-й песни Сергий Шелонин прославил равноапостольных просветителей иноверных народов — святителей казанских, пермских и тверских, просветивших язычников и мусульман светом христианской веры. Но, пожалуй, наибольший интерес в 8-й песни представляет 5-й тропарь, в котором «собраны» архиереи, которые во время написания Канона еще *не были* канонизированы: митрополиты московские Филипп I,[35] Геронтий, Даниил, Макарий и Афанасий и архиепископы новгородские Геннадий, Аркадий и Александр:

Макария, блаженьству тезоименитаго, святителем славу,
со *Афанасием Филиппа*, и *Геронтия*, и *Даниила*,
с ними же и *Генадия* воспоем, животныя свѣтилники,
купно со *Аркадием* и *Александром* премудрыми.

Тему, посвященную святителям Новгорода, автор Канона продолжил в 6-м тропаре 8-й песни, в котором «собрал» *канонизированных* новгородских владык — Никиту, Нифонта, Моисея, Иоанна, Евфимия и Иону:

Никиту священнаго, тезоименита побѣдителя бѣсом и страстем,[36]
и *Евфимия*, воистинну медоязычнаго,[37]
со *Ионою* пою *Моисея*,
купно с *Нифонтом* — *Иоанна*, отцем верховными.

---

[34] В библиотеке Соловецкого монастыря сохранилось 2 сборника сочинений святителя Григория Солунского, созданных «тщанием» Сергия Шелонина (РНБ, Соловецкое собр., № 87/87 и № 88/88). Биографам соловецкого писателя хорошо известна запись на одном из них: «Книга сия святая и богословная св. Григория архиепископа Солунскаго на латинъ, шесть тетратей и мало къ симъ, писаны во 171 [1663] году тщаниемъ преподобнаго Сергия священноинока и архимандрита Ипатскаго, съ ево же тщания и дачи большия книги уставнаго писма переводу и времени. А болше Сергию за скорбию, въ неи же и смерть постиже, писать не лучилось...» (Сол., № 87/87, запись на нижней крышке переплета). Напомним, что имя архиепископа Григория Солунского было внесено Сергием Шелониным и в его Похвальное слово русским преподобным. Следует отметить и тот факт, что служба архиепископу Григорию Солунскому была внесена в печатный «Трефологион» 1637—1638 гг., включавший службы преимущественно русским святым. См.: Трефологион (месяцы сентябрь—ноябрь). М., 1637. Л. 331—342 об.

[35] О митрополите Филиппе I (1464—1473 гг.) Сергий Шелонин упоминает и в другом своем сочинении — «Записке об обретении и перенесении мощей митрополита Филиппа Колычева». В ней, *в частности, рассказывается о том, что в 1630-е гг. патриарх Иоасаф прислал на Соловки старцу* Паисию Дворянинову икону митрополита Филиппа Колычева, образцом для которой послужила икона одноименного святителя — митрополита Филиппа I, находившаяся в Успенском соборе Московского Кремля (см.: Сапожникова О. С. Записка об обретении и перенесении мощей митрополита Филиппа (Колычева) // Книжные центры Древней Руси. Соловецкий монастырь. СПб., 2001. С. 443).

[36] Аналогичную фигуру этимологизации имени Сергий Шелонин использовал и в Похвальном слове русским преподобным: «Вѣм Никиту, тезоименита побѣдителя бѣсом и страстем...» (см.: Панченко О. В. Из археографических разысканий... I. С. 589). Об этимологизации имени в гимнографии см.: Keipert H. Nomen est omen. Etymologie als Denkform bei russischen Autoren des 17. Jahrhunderts // Sprache, Literatur und Geschichte der Altglaubigen. Akten des Heidelberger Symposions vom 28. bis 30. April 1986 / Hrsg. von B. Panzer. Heidelberg, 1988. S. 100—132.

[37] В Похвальном слове русским преподобным писатель также выделяет учительную сторону *деятельности святителя Евфимия Новгородского*: «Евфимиева же *уста медоточныя* источиша рѣки учения, згорѣвшая грѣхи напоиша сердца...» (см.: Панченко О. В. Из археографических разысканий... I. С. 590).

Еще один местный «собор» — святителей Ростовской земли — писатель прославил во 2-м тропаре 9-й песни. Остальные тропари этой песни (тр. 3—5) он посвятил «лику» *священномученик*ов — тех представителей святительского чина («пастыреначальников, иже словом просиявших»), которые исповедали Христа пролитием своей крови («иже *крове ради* священницы Господни, яко обоюду приемше вѣнца»). Во главе этого «лика» стоят митрополит Филипп Колычев, патриарх Гермоген и «новгородские богоносные отцы» (т. е. несколько сот игуменов, черных попов и монахов новгородских монастырей, которые были казнены Иваном Грозным во время его карательного похода на Новгород в 1570 г.):[38]

> Кто дерзновение изречет *Филиппово*,
> *Гермогенову* же како премудрость изглаголет,
> и *новгородцких* богоносных отец
> еже по вѣре твердость.

К этому же «лику» святителей-исповедников соловецкий писатель отнес и нескольких видных деятелей русской истории, претерпевших в своем церковном служении неправедные гонения от светских властей (п. 9 тр. 5). Среди них — митрополит Феогност, перенесший в Орде многие мучения от татар, которые добивались от него согласия на уплату ежегодной дани со всех русских приходов.[39] В числе других святителей-исповедников Сергием Шелониным упомянут и митрополит Киевский и всея Руси Спиридон, не признанный великим князем и сосланный в Ферапонтов монастырь по обвинению в покровительстве ему со стороны турецкого султана и подкупе Константинопольского патриарха, поставившего его в этот сан.[40] К этому же «лику» священноисповедников автор Канона отнес еще нескольких архипастырей Русской церкви, среди которых названы патриарх Иов, заточенный Дмитрием Самозванцем в Старицкий монастырь; архиепископ новгородский Серапион, лишенный сана и сосланный в Троице-Сергиеву лавру; епископ муромский Василий, оклеветанный своей паствой и изгнанный с епископского престола;[41] и наконец, некий святитель Григорий, о котором не сохранилось никаких известий.[42]

---

[38] См.: Повесть о походе Ивана IV на Новгород в 1570 году // ПСРЛ. СПб., 1841. Т. 3. С. 254—262; Новгородские летописи. СПб., 1879. С. 337—345, 393—404.

[39] Повесть о «блаженном страдальце» митрополите Феодосии также читается в составе «Степенной книги» (см.: «Страдание преосвященнаго Феогнаста митрополита о дани церковьнѣй» // ПСРЛ. СПб., 1913. Т. 21, ч. 2. С. 345—346).

[40] Митрополит Спиридон был одним из создателей «Житий Зосимы и Савватия Соловецких». О высоте его духовной жизни сохранился отзыв одного из его современников — новгородского архиепископа Геннадия: «Сий человѣк в нынѣшняя роды бѣяше столпъ церковный, понеже изъмлада извыче Священная Писаниа, и чюден бяше старець житиемъ, многолѣтными сѣдинами украшен» (см.: Дмитриева Р. П. Житие Зосимы и Савватия Соловецких в редакции Спиридона-Саввы // Книжные центры Древней Руси: XI—XVI вв. СПб., 1991. С. 281). Сам митрополит Спиридон так выразил свое отношение к постигшим его несчастьям: «*Сладкы нам юзы и радостна изгнаниа...*» (цитирую из его сочинения «Изложение о православней истинней нашей вере» — РНБ, Софийское собр., № 1451, л. 230 об.).

[41] Позднее Сергий Шелонин сочинил отдельный тропарь святителю Василию Рязанскому и составил новую редакцию «Повести о рязанском епископе Василии» — о переносе им епископской кафедры из Мурома в Переяславль-Рязанский. Оба эти сочинения сохранились в составе принадлежавшего Сергию сборника, хранящегося в Псковском Древлехранилище, собр. Никандровой пустыни, № 292. См.: Панченко О. В. Соловецкая редакция «Повести о рязанском епископе Василии» в сборнике Псковского Древлехранилища // Псков в российской и европейской истории: Международная научная конференция: В 2 т. М., 2003. Т. 2. С. 424—433.

[42] Е. Е. Голубинский указывает, ссылаясь на «Историческое описание Успенского собора, сочиненное протоиереем А. Левшиным» (М., 1783. С. 199, 216), на то, что «во второй половине XVIII века между настенными изображениями Московскаго Успенскаго собора были изображения: *священ-*

Феогнаст божественыи, *Спиридон* богоносныи,
со *Иовом* патриярхом,
Серапион и *Василие* священноименныи, и *Григорие* всечестныи,
яко Божии свѣтилницы да поются.

В заключительном тропаре 9-й песни Канона (как и в светильне, следующем за последней песней Канона) соловецкий писатель еще раз перечислил все основные чины святости, которым посвящено его произведение: преподобных, святителей («учителей и таиников божественаго слова»), благоверных князей и княгинь.

§ 5. Канон Сергия Шелонина в ряду других гимнографических произведений, посвященных прославлению «собора» всех русских святых

В отечественной гимнографии Канон Сергия Шелонина является, по-видимому, вторым опытом создания литургического произведения, посвященного собору всех русских святых.[43] Первое такое произведение — «Служба всем святым новым российским чудотворцам» — была написана более чем за 100 лет до Сергия Шелонина, в начале 1550-х гг., иноком суздальского Спасо-Евфимиева монастыря Григорием.[44] Создание этой службы было вдохновлено макарьев-

новомученика Григория Суздальскаго и *святителя* Григория Суздальскаго» (Голубинский Е. Е. История канонизации святых... С. 352, 579). Возможно, впрочем, что Сергий Шелонин имел в виду известного церковного писателя Григория Цамблака — непризнанного «митрополита Киевского и всея Руси», который был извергнут Константинопольским патриархом из сана и отлучен от церкви.

[43] Произведения, посвященные прославлению «собора» русских святых, создавались и в жанре торжественного красноречия. Еще в домонгольский период неизвестный русский писатель (по предположению Н. К. Никольского — Климент Смолятич) написал «Слово в память святых отцов, в субботу сыропустную», в котором упомянул и нескольких русских святых: Антония и Феодосия Печерских и киевского князя Игоря, убитого киевлянами в 1147 г. (см.: Никольский Н. К. Слово в похвалу святым, приписываемое митрополиту Клименту (Смолятичу) // Никольский Н. К. О литературных трудах митрополита Климента Смолятича, писателя XII в. СПб., 1892. С. 211—223). В середине XVI в. в связи с активной канонизаторской деятельностью митрополита Макария иноком Григорием Суздальским было создано «Похвальное слово новым русским чудотворцам» (см.: Макарий (Веретенников), архимандрит. Эпоха новых чудотворцев (Похвальное слово новым русским святым инока Григория Суздальского) // Альфа и Омега. М., 1997. № 2 (13). С. 128—144). Несколько позднее, в 1579 г., сын царя Ивана Грозного царевич Иоанн сопроводил созданную им редакцию «Жития Антония Сийского» краткой «Похвалой» сийскому чудотворцу и всем преподобным отцам, «иже в Росийстем острове просиявшим» (см.: Рыжова Е. А. Антониево-Сийский монастырь. Житие Антония Сийского. (Книжные центры Русского Севера). Сыктывкар, 2000. С. 56—57, 94—96, 218). В 40-е гг. XVII в. в связи с новой волной канонизаций при патриархе Иосифе соловецкий инок Сергий Шелонин создал еще одно Похвальное слово русским преподобным, которое затем дополнил другими чинами святости, превратив его во 2-й редакции в Похвальное слово русским *святым* (см.: Панченко О. В. Из археографических разысканий... I. С. 554—555, 567). В 30-е гг. XVIII в. в связи с активной агиологической деятельностью основателей Выговской пустыни (выразившейся, в частности, в разыскании ими житий, служб и похвальных слов русским святым и в создании полного комплекта «четьих миней») знаменитый выговский писатель Семен Денисов написал свое «Слово воспоминательное о святых чюдотворцех в Росии просиявших» (см.: Дружинин В. Г. Писания русских старообрядцев. СПб., 1912. С. 148—149, № 59). Наконец, во второй половине XX в. известный исследователь православного богослужения епископ Афанасий Сахаров писал о желательности создания «особого „Слова похвального на память всех святых, в земле Русской просиявших", в котором словами русских летописей, житий святых и других русских памятников было бы кратко сказано в похвалу каждого из прославленных угодников Божиих» (см.: Афанасий (Сахаров), епископ. О празднике всех святых... С. 101).

[44] См.: Спасский И. Первая служба русским святым и ее автор // Журнал Московской патриархии. 1949. № 8. С. 50—55. Согласно И. Спасскому, в рукописных сборниках «Служба» Григория Суздальского обычно была приурочена к 17 июля или к первому воскресенью по Ильине дне. Одна-

скими соборами 1547 и 1549 гг., на которых были канонизированы 40 русских святых.[45] Литературным образцом для нее послужила Служба преподобным отцам в субботу сыропустную, а входящий в ее состав Канон был написан иноком Григорием по образцу Канона Федора Студита.

Прямых следов влияния Канона Григория Суздальского на Канон Сергия Шелонина нами не обнаружено.[46] Многочисленные текстуальные совпадения в этих произведениях объясняются тем, что оба они восходят к общему литературному образцу — Канону Федора Студита (являясь, так сказать, двумя самостоятельными «побегами» от одного корня).

Еще один опыт создания «Службы всем русским святым» был осуществлен в 1917—1918 гг. Б. А. Тураевым и священноиноком Афанасием Сахаровым (впоследствии — епископом Ковровским). Во время работы Поместного собора Русской церкви в 1917—1918 гг. (одной из задач которого было восстановление в России патриаршества) ими была составлена «Служба всем святым, в земле Русской просиявшим». По воспоминаниям одного из ее создателей,[47] в основу этой «Службы» был положен текст «Службы» Григория Суздальского (а также ее архетипа — «Службы в субботу сырную»).[48] Текст «Службы», составленный Б. А. Тураевым и епископом Афанасием Сахаровым, был одобрен Собором 1917—1918 гг.,[49] на котором было восстановлено ежегодное общецерковное празднование дня памяти всех русских святых, для которого было избрано первое воскресенье после «недели всех святых».[50]

Таким образом, публикуемый нами Канон Сергия Шелонина представляет собой один из этапов гимнографического оформления «собора» всех русских святых, датируемый концом 40-х гг. XVII в. Для эпохи его создания было характерно утверждение в русском общественно-религиозном сознании идеи равного «достоинства» святых «своея Русския земли» с великими подвижниками древности. Эта идея нашла воплощение, в частности, в издательской программе мо-

---

ко празднование «всем святым новым российским чудотворцам» не было внесено в общерусские святцы ни в XVI, ни в XVII вв. На Выгу празднование «всем святым российским чюдотворцам» совершалось в неделю по Ильине дне (см.: Устав. Круг вселетнаго богослужения Поморского Выгорецкого монастыря. Саратов, 1913. Л. 159—160). «Служба» Григория Суздальского вместе со «Словом» Семена Денисова была неоднократно издана старообрядческими типографиями в конце XVIII в. — в Кракове (год издания неизвестен), в Гродно (1786 и 1789 гг.) и в Супрасле (1786 и 1787 гг.). См.: Вознесенский А. В. 1) Кириллические издания старообрядческих типографий конца XVIII—начала XIX века: Каталог. Л., 1991. № 247, 333, прил. 23, 67; 2) Старообрядческие издания XVIII—начала XIX века: Введение в изучение. СПб., 1996. С. 119—121.

[45] См.: Сергий (Спасский), архиепископ. Полный месяцеслов Востока. Т. 1. Восточная агиология. Владимир, 1901. С. 391, 609—610 (репринтное издание — М., 1997); Макарий (Веретенников), архимандрит. Макарьевские соборы 1547 и 1549 годов и их значение // Русская художественная культура XV—XVI веков. М., 1998. С. 5—22.

[46] Подобным образом и в Похвальном слове Сергия Шелонина не обнаруживается следов знакомства его автора с «Похвальным словом новым русским чудотворцам» инока Григория Суздальского. Отдельные текстуальные совпадения в них связаны с тем, что оба эти сочинения были написаны по образцу одного канонического текста — «Похвального слова преподобным отцам» Григория Цамблака.

[47] Афанасий (Сахаров), епископ. О празднике всех святых... С. 92—101.

[48] В музее редкой книги РГБ хранится экземпляр гродненского издания 1786 г. «Службы новым русским чудотворцам» Григория Суздальского с карандашными изменениями, внесенными в 1918 г. авторами «Службы всем святым, в земле Русской просиявшим» (см.: Спасский И. Первая служба русским святым и ее автор. С. 52).

[49] Позднее служба была дополнена еще несколькими новыми песнопениями и опубликована в 1946 г. (см.: Парийский Л. Н. «Служба всем святым, в земли Российстей просиявшим» // Журнал Московской патриархии. 1946. № 9. С. 79).

[50] См.: Афанасий (Сахаров), епископ. О празднике всех святых... С. 93.

сковского Печатного двора в конце 1630—начале 1640-х гг., когда были изданы 4 книги «Трефологиона» (1637—1638 гг.), состоявшие преимущественно из служб русским святым, а также выпущено 2-е издание печатного Пролога (1642—1643 гг.), включавшее более 40 русских житий.

Канон, созданный Сергием Шелониным, включает имена 160 русских святых и чтимых угодников Божиих, принадлежащих к разным чинам святости. Примечательно, что во время создания Канона многие из них еще не были канонизированы: патриархи Иов и Гермоген, московские митрополиты Макарий, Афанасий, Филипп I, Геронтий и Даниил, новгородские архиепископы Геннадий, Аркадий и Александр, преподобный Максим Грек, благоверные князья Андрей Боголюбский, Даниил Московский, Василий III, царь Федор Иоаннович и др.[51] Возможно, в Каноне Сергия Шелонина, человека весьма близкого к патриарху Иосифу, была выражена некоторая «канонизаторская программа», связанная с прославлением целого ряда святителей и благоверных князей.[52] В этом случае представляется весьма знаменательным тот факт, что еще при жизни патриарха Иосифа «канонизаторская программа», отраженная в Каноне Сергия Шелонина, начала осуществляться. В 1652 г. по благословению патриарха Иосифа в Успенский собор Московского Кремля были перенесены мощи трех святителей-исповедников (упомянутых в 9-й песни Канона Сергия Шелонина): патриарха Иова — из Старицы, патриарха Гермогена — из Чудова монастыря и митрополита Филиппа — из Соловецкого монастыря. Однако сам патриарх Иосиф вскоре после перенесения мощей святителя Иова скончался, не успев причислить ни его, ни патриарха Гермогена к лику святых.[53] Возможно, продлись деятельность Иосифа несколько дольше, были бы прославлены и некоторые другие угодники, упомянутые в Каноне всем русским святым.[54]

* * *

В заключение приведем полный список имен святых, прославленных в Каноне Сергия Шелонина:

Песнь 1 *(посвящена киево-печерским святым)*.

2. Антоний, Никон, Исаакий, Иларион.

---

[51] Как уже было сказано, в качестве основного источника сведений о них Сергий Шелонин использовал «Степенную книгу». Благодаря «Степенной книге» в Канон были включены имена великих князей Андрея Боголюбского и Василия III, Георгия Всеволодовича и Василька Ростовского, Даниила Московского и княгини Ефросинии Псковской, митрополита Феогноста и некоторых других. См., например, главы «Степенной книги», посвященные великому князю Георгию Всеволодовичу и Васильку Ростовскому (6-я степень, гл. 11; 7-я степень, гл. 2, 4, 5, 7—13; см.: ПСРЛ. СПб., 1908. Т. 21, ч. 1. С. 263—267). Следует отметить, что подборка из указанных глав «Степенной книги» была включена Сергием Шелониным в принадлежавший ему сборник агиографических и гимнографических сочинений, хранящийся ныне в Древлехранилище Псковского музея-заповедника (собр. Никандровой пустыни, № 292). Публикацию этого текста см. в кн.: Путь к граду Китежу: Князь Георгий Всеволодович Владимирский в истории, житиях и легендах / Подгот. текстов и исслед. А. В. Сиренова СПб., 2003. С. 88—155.

[52] О близости соловецкого писателя патриарху Иосифу говорит то, что патриарх доверил ему подготовку к печати текстов «Лествицы» и «Аввы Дорофея», а после назначил его архимандритом в Ипатьевский монастырь (см.: Николаев Н. И. Об источниках московского издания Лествицы 1647 г. // ТОДРЛ. СПб., 1993. Т. 48. С. 283).

[53] Общецерковное прославление патриархов Иова и Гермогена совершилось только в XX в.: патриарха Гермогена — в 1912 г. и патриарха Иова — в 1989 г.

[54] В том же 1652 г. были обретены мощи благоверного князя Даниила Московского в надежде на его церковное прославление (см.: Голубинский Е. Е. История канонизации святых... С. 190).

3. Феодосий, Феодор и Василий, Алимпий, Спиридон, Арефа и Герасим.
4. Евстратий, Домиан, Матфей и Агапит.
5. Григорий, Иоанн, Кукша, Пимен, Никон Сухой.
6. Моисей Угрин, Варлаам, Прохор, Лаврентий.

Песнь 3.
2. *киево-печерские:* Антоний, Пимен, Афанасий, Феофил.
3. Варлаам Хутынский
4. Афанасий Высоцкий, Стефан Махрищский, Дионисий Глушицкий, Антоний Римлянин, князь-инок Никола Святоша.
5. Кирилл и Ферапонт Белозерские, Михаил Клопский, Амфилохий Глушицкий, Андроник Московский (позднее прибавлены также имена Александра Ошевенского и Александра Куштского).
6. Никон Радонежский, Савва Сторожевский.

Песнь 4.
2. Димитрий Прилуцкий, Корнилий Комельский, Сергий Нуромский, Григорий Пельшемский.
3. Савватий Соловецкий.
4. Евфимий Суздальский, Авраамий Смоленский, Савва Вишерский, Савва Крыпецкий, Евфросин Псковский.
5. Макарий Калязинский, Макарий Унженский, Никита Переяславский, Григорий и Кассиан Авнежские.
6. Герман Соловецкий.

Песнь 5.
2. Нил Столобенский, Леонид (?) и Филимон (?),[55] Иоанн и Лонгин Яренгские.
3. *князья-иноки*: Феодор Ярославский с сыновьями Давидом и Константином, Александр Невский, Даниил Московский, Петр и Феврония Муромские.
4. Александр Свирский, Павел Обнорский, Герасим Вологодский, Геннадий Любимоградский.
5. Пафнутий Боровский, Авраамий Ростовский, Козьма Яхренский.
6. Ефрем Перекомский и Ефрем Новоторжский, Иаков Боровичский, Тихон Луховский, Евфимий и Харитон Сянжемские.

Песнь 6.
2. Сергий Радонежский.
3—4. *соловецкие святые*: Зосима и Савватий, Василий и Исайя; Иоанн-священосец, Даниил, Герасим, Досифей.
5. *юродивые*: Василий Блаженный, Максим Московский, Прокопий и Иоанн Устюжские, Исидор Твердислов, Никола Кочанов.

---

[55] Упомянутые в этом тропаре преподобные *Леонид* и *Филимон* остаются нам неизвестными. Едва ли соловецкий писатель имел в виду преп. *Леонида Усть-Недумского*, основателя одноименной пустыни близ Устюга, который был еще жив в ту пору, когда Сергий Шелонин создавал свой Канон (Леонид Усть-Недумский умер в 1654 г.). Имя *Филимона* также отсутствует в русских святцах. Нам известен только один подвижник с этим именем — Филимон Белозерский, который, будучи современником Нила Сорского, в кон. XV—нач. XVI в. основал скит вблизи Ферапонтова монастыря. В этом скиту ученик «старца Филимона» Геннадий Пустынник переписал книгу «Рай» в 1511 г. (см.: К а г а н М. Д. История библиотеки Ферапонтова монастыря // Книжные центры Древней Руси. XI—XVI вв. Разные аспекты исследования. СПб., 1991. С. 130—131). В настоящее время книга «Рай» хранится в Древлехранилище ИРЛИ, колл. Величко, № 10.

Песнь 7 (*посвящена благоверным князьям*).

2. великий князь Владимир и великая княгиня Ольга.

3. страстотерпцы Борис и Глеб.

4. мученики Михаил и Феодор Черниговские, Михаил Тверской, Георгий Всеволодович и Василько Ростовский.

5. Андрей Боголюбский и великий князь Василий III.

6. Константин Муромский с сыновьями Михаилом и Феодором, князья Всеволод (в крещении Гавриил) и Довмонт (Тимофей) Псковские, Петр царевич Ордынский.

7. царевич Димитрий и царь Феодор Иоаннович, Вячеслав и Людмила Чешские, Евфросиния Полоцкая.

Песнь 8 (*посвящена святителям*).

2. митрополиты Петр, Алексей и Иона.

3. *святые учители* Русской церкви: Григорий Палама, митрополиты Киприан и Фотий, Максим Грек и Иосиф Волоцкий.

4. *просветители* иноверных народов: Гурий Казанский, Варсонофий Тверской, Арсений Тверской, Стефан Пермский, Иона Пермский.

5. *местночтимые* митрополиты *московские* (Макарий, Афанасий, Филипп I, Геронтий и Даниил) и архиепископы *новгородские* (Геннадий, Аркадий и Александр).

6. святители *новгородские*: Никита, Евфимий, Иона, Моисей, Нифонт, Иоанн.

Песнь 9.

2. святители *ростовские*: Леонтий, Исаия, Игнатий, Иаков и Феодор.

4. *священномученики*: митрополит Филипп II, патриарх Гермоген, новгородские «богоносные отцы».

5. святители-*исповедники*: митрополиты Феогност и Спиридон, патриарх Иов, архиепископ Серапион Новгородский, епископ Василий Рязанский, святитель Григорий (?).

* * *

ПРИЛОЖЕНИЕ

Текст «Канона всем святым, иже в Велицеи Росии в посте просиявшим» публикуется по списку РНБ, Соловецкое собр., № 877/987, л. 242 об.—256.

Тропарь. Глас 4. *л. 242 об.*

Яко звѣзды многосвѣтлыя на тверди церковнѣи восиявше,
освѣтили есте сердца вѣрных добродѣтелми подвиг и чюдес ваших,
во плоти яко ангели на земли показастеся пощением,
насаждени бысте яко древо при водах воздержания,
напоени струями слез ваших, и скверну омысте,
сего ради явистеся приятелище Божия Духа,
отцы преподобнии, молите Христа Бога спастися душам нашим. //

л. 243 **Канон всѣм святым, иже в Велицѣи Росии в постѣ просиявшым. Глас 8.**
Пѣснь 1.
Ирмос.
Поим пѣснь Богу, иже от горкия работы фараоновы
свобоже Израиля,
и огненным столпом и свѣтлым облаком наставльшему,
яко прославися.

Житием богодухновенны воистинну раи явистеся
Церкви Христовѣ,
блаженнии отцы вси по имени,
о нас молитву Господеви творите непрестанно.

Радуися, мнихом *в Руси* первыи наставниче *Антоние* преславне.
Никоне богоносе, *печерская* слава,
Исаакие — ангеле, держава безмолвию,
и *Иларион* духоносныи. //

л. 243 об. Красуися воистину сосуде Божии *Феодосие* священнодушьне,
Феодор и Василие, цвѣти пустыньнии,
Алимпие, Спиридон, Арефа, Герасим[1],
свѣтлии бисерие.

Сияет яко звѣзда на небеси в постницѣх *Евстратие*,
и божественыи *Дамиан*,
озаряет же ся с сими великии *Матфеи*,
и *Агапит чюдныи*, аще кто ин, с сими облистает.

Гора жития высока явися *Григорие*,
страдалец же чистотѣ *Иоанн многотерпѣливыи*,
с ними *Кукша священныи мученик* [2]*с Пимином постником*[2] ,
столп же церкви и терпѣния с *Никоном Сухим*[3] явися.

л. 244 *Моисия* и *Варлама* величаю // иже о чистотѣ
течения же и страдания,
благодѣяние же *Прохорово* хвалю,
почитаю и *Лаврентиевы* добродѣтели.

Слава:
Триединого естества пою лица составна:
нерождена Отца,
Сына рожденаго и Духа Святаго,
безначално царство и божество едино.

И нынѣ:
Радуися, пресвятыи храме, руно богоносное,
запечатлѣнныи источниче безсмертныя струя,
стадо свое, Владычице, сохрани
от всѣх борющих невоевано. //

л. 244 об. **Пѣснь 3.**
Ирмос.
Небесному кругу верхотворче Господи, церкви Зиждителю,

---

[1] *Доб. над строкой.* [2–2] *Доб. над строкой рукой Сергия Шелонина.* [3] *Доб. над строкой рукой Сергия Шелонина.*

Ты мене утверди в любви своеи,
желанием си краи, и вѣрным утвержение,
едине человѣколюбче.

Благоухания нынѣ исполняемся, яко в раи другии текуще
богонасажденных добродѣтелеи постник,
иже в воздержании и слезах процвѣтоша,
различнѣ плодоносяще жития, Богу присвоишася.

Великии *Антоние* птичие житие пожив яко ангел,
новыи Иов паки — твердыи *Пимин*,
Афонасие же божественыи, иже безсмертию тезоименитыи,
и славныи *Феофил* с сими да почтен будет.

Высотою жития небеснаго был еси, о Варламе, дом премудрости,
прозрѣти, якоже божествении пророцы безвѣстная и таиная,
еже гдѣ Божиим // судбам возбытие сподобися, *л. 245*
полезная бо души очистив, о богогласе,
просвѣщаем силою Святаго Духа.

Хвалами да почтени будут *Афонасие* и *Стефан* всеизряднии пастырие,
скудыи *Дионисие* со *Антонием,*
великии князь *Никола*, нареченныи *Святоша,*
знаменьми и чюдесы на земли явися высок.

Кирил, белозерская слава и похвала, и богоприятныи *Ферапонт* да похвалится[4],
иже в чюдесѣх мног дѣлом же и словом *Михаил Клопъскии,*
Амъфилохие же и *Андроник,*
началницы и утвержение мнихом.

Звѣздам заря послушания, // жизнь лучших показа, *л. 245 об.*
яко два свѣтилника, сияюща нам, *Никона* же и *Саву* богомудрыя,
с сими и безименитии,
яко подобноименни, да поются.

Слава:
Пресовершенная Единице, пребожественыи и трисоставныи,
нерожденныи Отче, и Сыне единородныи,
Душе, от Отца исходяи, Сыном же являем,
существо едино и единьство, господьство и царство,
спаси всѣх нас.

И нынѣ:
Неизглаголанно чюдо твоего рожества, Мати Дѣво:
како бо рождаеши и чиста еси в том же,
како отроча раждаеши, и неразумѣеши отнюдь искуса мужска? —
яко: «вѣсть иже паче естества
из мене новолѣпно // Слово Божие рождьшееся». *л. 246*

Сѣдален. Глас 8.
Антониеву кротость и чистоту *Феодосия*,
великого и чюднаго,

---

[4] *Позднее над строкой доб. фраза* (*написанная почерком, отличным от почерка Сергия Шелонина*): со Александрома двѣма, в пощении твердыми и славно чюдесы осиявшима.

Павлово безмолвие, *Сергия* славное,
и прочих преподобных отец чюдеса,
вѣрнии, прославим, и почтем пѣсньми,
с ними же и *Петра*, каменя вѣре, воспоем
со всѣми святители богомудрыми,
и согласно вопием:
молите Христа Бога согрѣшением оставление даровати
чтущим любовию святую память вашу.

Слава, и нынѣ:
Небесную дверь и ковчег, пресвятую гору, свѣтлыи облак воспоем,
неопалимую купину, словесныи раи, Еввино возведение,
вселеннѣи всеи великии сосуд,
л. 246 об. яко в том содѣлася // спасѣние миру
и оставление первым согрѣшением,
тѣм же и вопием Еи:
моли Христа Бога согрѣшением оставление даровати
благочестно покланяющимся пресвятому Рожеству твоему.

Пѣснь 4.
Ирмос:
Из горы присѣнныя Слово пророк,
из единыя Богородица хотящу воплотитися,
боговидно разсмотрь
и со страхом славословяще силу твою.

В другии раи входяще
добродѣтелеи чюдных отец,
сих вкусим присноживотнаго дарования одушевленныя пища,
теплѣ восхваляюще их.

Свѣтилник миру явися
огнесвѣтлыи в пощении *Димитрие*,
л. 247 и с ним озаряют // житием *Корнилие* и *Сергие*,
и сопросияет дѣяньми *Григорие* пребогатыи.

В пѣснех да восхвалится прехвалныи *Саватие*,
постивыися в Соловецком отоцѣ изрядно,
и всю уяснивыи тварь
свѣтлолучными чюдес своих сиянии.

Да почтен будет Евфимие, пресвѣтлая звѣзда,
денница *Авраамие, Сава Вишерскии* всеславныи с *Крыпетцким* всепѣтым,
с ними же и богодухновенныи *Евфросии*,
иже дѣлы и чюдесы облиставша конца.

Честь добродѣтелем *Макарие Колязиньскии*,
Унежъскии же — хвала благочестия,
Проповѣдается с сими *Никита* славныи,
л. 247 об. с *Григорием* же — // *Касиян* вкупѣ предобрыи.

Пѣсньми восхвалим священными великаго *Германа*,
иже во отоцѣ Соловецком свѣтло постившагося,
свѣтилника великого всеи вселеннѣи,
егоже молитвами спасаемся вси.

Слава:
Умовидно несѣкомое существо
в единорасленую Троицу простирающе,
единого Бога надо всѣми исповѣдаем
и составы три проповѣдаем.

И нынѣ:
Радуися, Божие пространное вмѣстилище,
радуися, ковчеже Новаго Завѣта,
радуися, ручко, из нея же манна небесная
дастъся всѣм человѣком.

Пѣснь 5.
Ирмос:
Страстеи мя мглы, яко от нощныя глубины, избавляя, //
утреневати сподоби дух мои, *л. 248*
Владыко, молюся,
свѣтом дневным твоих повелѣнии, Христе.

Едемъского рая, приидѣте,
видим цвѣты присноживотныя,
богонасажденая здания отец тщания,
имже есть един дѣлатель Господь.

Нила струями словесными
напаяется всяка душа мысленая,
Леонид же с *Филимоном* житием сияют,
со *Иоанном* же и *Логгин* красится с ними.

Феодор с сынома добродѣтелми блистая, просвѣщает нас,
великии же князь *Александр Невскии*,
паче же богомудрыи великии князь *Даниил*;
князя же *Петра* с *Февронию* кто достоино славит от земных. //

Пѣснь *Александру*, сеи присноправныи царь страстем, *л. 248 об.*
хвала *Павлу*, емуже поработа звѣрь,
повинуяся ему добродѣтелнаго ради совершения,
слава и *Герасиму* отцу с *Генадием*, Христовым угодником.

Достодолъжно да почтется преславныи воистину Пафнотие,
яко высокии,
возбраняя же бѣсовы, *Авраамие* всеблаженныи,
да славится *Козма* равносвѣтлыи.

Небо четверосвѣтлое явися на земли двоица сия сугубая —
Ефреми тезоименитии,
со *Ияковом Тихон*, и *Евфимие* славныи с *Харитоном*
с сими да почтени будут.

Слава:
Составми треми, аще и естеством // едино *л. 249*
Божество есть,
в неже вѣрно крестихомся и Единому служим —
Отец, Слово и Дух сраслеными.

И нынѣ:
Радуися, миру славо, Богородице Марие всепѣтая,
радуися, главизно
божественаго соединения
Сына Божия к человѣком, чистая.

Пѣснь 6.
Ирмос:
Одержима приими мя, Милосерде,
от прегрѣшении многих припадающа
к щедротам твоим;
яко пророка, Господи, спаси мя.

Чюднии и всечестнии отцы наши,
ихъже божественая страдания,
ихже чюдеса, ихъже исцѣления,
кто бо паче сих показа знамением крѣпость.

Свѣтло да похвалится, яко свѣтилом свѣтилник,
преславныи воистинну *Сергие*, //
л. 249 об. иже трикратным проглашением во чреве матерни
прославив Святую Троицу
и чистым житием своим просвѣти всю подсолнечную,
и чюдесы своими озаряя вселенныя конца.

Посредѣ звѣзд яко солнце, имже бѣ началник,
священныи *Зосима* облиста,
с ними же озаряет и *Саватие* дѣянии,
с *Василием* и со *Исаиею* досточюдным.

Звѣзды сияют другия пакы пресвѣтлы —
по образу свѣтоносныи *Иоанн,*
с *Данилом*, и *с Герасимом,* и с *Досифеом,*
и со множаишими инѣми иже в Соловецкои киновии славно просиявшими.

Василия всеславнаго пою с *Максимом* всепѣтым //
л. 250 и с *Прокопием* чюдным,
с ними же и *Исидора Твердаго* со *Иоанном* воспѣваю,
хвалю чюднаго и великого *Николу Кочанова.*

Святое и славное отец множество,
помянутое и безименитое,
избавите от бѣд
иже с вѣрою творящих памяти ваша.

Слава:
Тя, Троице пребезначалная и божественая Единице,
свѣт и свѣты, пою, живот и животы, —
Ум, Слово, Дух же Всесвятыи —
и свята Единого Бога.

И нынѣ:
Радуися, Марие Дѣво Богородице,
радуися, Престолѣ Господень, радуися, Лѣствице,
яже человѣческии род горѣ возведеши
от земля ко Христу Богу.

Кондак. Глас 4.
На высотѣ Господь воздержания
воистину вас постави, //
яко звѣзды нелестныя, просвѣщающа конца, *л. 250 об.*
наставницы, всечестнии отцы наши.

Икос.
Храми Богу яко воистинну себе содѣласте,
всечестнии отцы,
божественными добродѣтелми вашими
мудре украсисте, яко злато издалеча,
вѣру и надежду и любовь истинную;
божественнии обѣти положисте:
воздержанием постистеся, яко бесплотни,
мудрость, мужество, цѣломудрие стяжасте,
смирением же вознесостеся;
тѣмже и просвѣщьшеся молитвами непрестанными,
видѣнии таиными окрилатесте,
небесная достигосте жилища;
мы же недостоинии от непости//зающаго ума нашего *л. 251*
добродѣтелеи ваших приносим вам малое сие пѣние,
радостию, божественою любовию почитающе
всехвалную и всечестную память вашу,
глаголюще:
радуитеся, гражданя горняго Иерусалима,
небеснии человѣцы, земнии ангели,
господни оружницы, бѣсом сопротивоборцы и низложители,
звѣзды всесвѣтлыя мысленыя тверди,
таинаго Сиона необоримии столпи,
миродохновеннии цвѣти раистии,
всезлатая уста Слову,
росииская похвала, вселеннѣи украшение,
прилѣжно молитеся Господеви о душах наших,
наставницы, всечестнии отцы наши. //

Пѣснь 7. *л. 251 об.*
Ирмос:
Божия съхождения огнь устыдѣся в Вавилоне древле,
сего ради отроцы в пещи радованною ногою,
яко во свѣте, ликоваху, поюще:
благословен Бог отец наших.

Приидѣте принесем пѣсни по долгу благовѣрным великим князем,
преподобно пожившим и равноангельно,
ихже молитвами воззовем:
Боже, спаси всѣх нас.

Радуйся, крестоносныи княже и царьское священие *Василие* преславне[5],
вторыи Коньстантине, просвѣтивыи Рускую землю святым крещением,
с праматерию твоею *Еленою* Спасителю Христу предстояще,
в веселии вопиете: Благословен еси, Господи Боже во вѣки.

[5] *Доб. над строкой.*

л. 252 Красуитася и ликуита, // страстотерпца Христова
руская князя и самобрата во плоти *Романе* славныи и *Давыде* чюдныи,
престолу Владычню со ангелы предстояща, поете:
Благословен еси, Господи Боже отец наших.

Ангеломудреныма хвала великим князем и исповѣдником тезоименитым *Михаилом,*
з доблим болярином *Феодором*, и з *Георгием*, и *Василием Ростовским*,
пѣние и слава непрестанно,
усердно по вѣре за Христа пострадавшим.

Иже мужеству тезоименитыи — свѣт в мирѣ,
царствию же тезоименитыи, терпѣнием и незлобием якоже Давыд,
звѣзда явися вселеннѣи, князь *Василии*[6],
преименованныи[7] же *Варлам*. //

л. 252 об. Небомудреныи князь *Коньстянтин*, вторыи Владимир,
с чады с *Феодором* и с *Михаилом* нынѣ да почтутся,
Гавриил же и *Тимофеи* с *Петром царевичем*
пѣсньми, яко мудры да похвалятся.

Димитрие — ангел Господень, *Феодор* — воистинну дар Божии,
царьские отрасли, с сими да поются,
с *Вячеславом*, и с *Людмилою*, и с *Ефросиниею*,
аще кто от благородных другии просия в житии.

Слава:
Единаго един — родитель, единороднаго Сына Отец,
и един — Единаго Свѣт и свѣта сияние,
и един — единаго Бога Святыи Дух, Господа,
Господь един сыи воистину, //
л. 253 о Троице, Единице святая, спаси мя, благословяща Тя.

И нынѣ:
Невѣсто Божия бысть Богородителнице,
сего бо Слово превѣчное телеснѣ родила еси,
о нем же и жены святыя, свято поживше,
честьми всеразличными Тобою украсившеся,
праматернее падение исправиша.

Пѣснь 8.
Ирмос:
Иже на горѣ святѣи проявленнаго
и в купинѣ огнем Дѣвыя Моисею таину явльшаго
Господа поите и превозносите Его во вѣкы.

Пастыря и мудрыя учителя, святителя Христовы Церкве
с преподобными вси возвеличим,
Господа поюще и превозносяще Его во вѣкы.

л. 253 об. По долгу *Петр* великии, // воистинну[8] камень вѣре и утвержение всея Росии церквам,
и с сим доблественыи в подвизѣх, многострадалныи воистинну и священныи

---

[6] *Слово дописано другим почерком, для него в строке был оставлен пробел.* [7] *Приставка* пре- *дописана другим почерком.* [8] *На полях написан вариант:* в лѣпоту.

да поется *Алексие*, со *Ионою* твердым,
иже архиереом всѣм в Руси начальствующем.

Григория Селунскаго, богословная уста,
с *Киприяном*, и с *Фотием*, богомудрыма столпома, восхвалим,
такоже и *Максима Грека*, другаго Богослова,
с боговѣщанным и божественым *Иосифом*.

Гурию слава, *Казаньскому* мироточцу,
с двема чюдотворцема отцема, с *Варсонофием* и *Арсением*,
с ними же и богомудрыи в божественых *Стефан*[9] //
с[10] *Ионою*, [11]божественым свѣтилником[11], да поются во вѣки. *л. 254*

Макария, блаженьству тезоименитаго, святителем славу,
со *Афанасием Филиппа*, и *Геронтия*, и *Даниила*,
с ними же и *Генадия* воспоем, животныя свѣтилники,
купно со *Аркадием* и *Александром* премудрыми.

Никиту священнаго, тезоименита побѣдителя бѣсом и страстем,
и *Евфимия*, воистинну медоязычнаго,
со *Ионою* пою *Моисея*,
купно с *Нифонтом — Иоанна*, отцем верховными.

Слава:
Яко Единицу существом пою Тя,
яко Троицу лицы Тя чту,
Отче, Сыне и Душе Пресвятыи,
безначалную державу твоего царствия // славлю во вѣки. *л. 254 об.*

И нынѣ:
Ты гора Божия явися, Богородице,
в ню же Христос вселися,
божественыи храм содѣла поющая:
Господа поите и превозносите Его во вѣки.

Пѣснь 9.
Ирмос:
Проявленаго на горѣ законодавцу огнем и купиною,
рожество Приснодѣвыя,
в наше вѣрных спасѣние,
пѣсньми немолчными величаем.

Во священство священно, святителие и пастырие, облекшеся,
и то премудрено окормивше Христу, житием украсиша,
учительства слово свыше воистинну приемше,
святии обогатистеся.

Леонтия пою, глубину богословия,
Исаию же воспѣваю, пучину учении,
Игнатия же, удобрение,
со *Ияковом* // и *Феодором* доблемудрыми. *л. 255*

Со иже словом просиявшими пастыреначалники
и иже крове ради священницы Господни,

---

[9] *Далее в ркп. следовали два впоследствии вычеркнутых имени:* с Питиримом и Герасимом. [10] *Испр., в ркп.* и. [11–11] *В ркп. текст правлен, первоначально было*: божествеными свѣтилники.

яко обоюду приемше вѣнца,
в пѣснех и пѣнии да восхваляются.

Кто дерзновение изречет *Филиппово*,
Гермогенову же како премудрость изглаголет,
и *новгородцких* богоносных отец
еже по вѣре твердость.

Феогнаст божественыи, Спиридон богоносныи,
со *Иовом* патриярхом,
Серапион и *Василие* священноименныи, и *Григорие* всечестныи,
яко Божии свѣтилницы да поются.

Преподобнии отцы и святители Господни,
л. 255 об. с благовѣрными князи // и женами святыми,
именованнии и неименованнии вси,
молите спастися душам нашим.

Слава:
О, Троице Святая, неразделимая существом,
единоцарственая всѣми и единоначалная,
Отче и Сыне и Святыи Душе,
присно рабы своя спасаи.

И нынѣ:
Радуися, полато всѣх Царя,
Еяже ради Царство Небесное отверзеся
сущим на земли, Мати Дѣво,
и еже со ангелы вселение.

Свѣтилен:
В пѣснех восхвалим иже постом просиявшая
преподобныя, и учителя и таиники божественаго слова,
с благовѣрными князи и женами святыми,
и Христа прославим, иже сих возвеличившаго
л. 256 и помощника нам // давша во время пощения.

Слава, и нынѣ:
Радуися, Божия полато; радуйся, горо присѣненная;
радуйся, неопалимая купино; радуися, престоле славы;
радуйся, божественая трапезо; радуися, ручко всезлатая;
радуйся, свѣтилниче всесвѣтлыи;
радуйся, легкии облаче, Дѣво Мати Марие.[12]

---

[12] *На обороте последнего листа внизу почерком дьякона Иеремии написано:* Творение священноинока Сергия.

В. И. ОХОТНИКОВА

Житие Никандра Псковского: К вопросу о первоначальной редакции жития*

Житие Никандра (1507—1581), основателя пустыни под Порховом, дошло до нас в нескольких редакциях XVI—XVIII вв. Единственное исследование литературной истории Жития Никандра (далее — ЖН) было проделано Н. И. Серебрянским, установившим две рукописные редакции ЖН (Первая, созданная в первые десятилетия XVII в., и Вторая, датируемая второй половиной—концом XVII в.) и изучившим их взаимоотношения между собой и с текстом ЖН, изданным в 1799, 1801, 1805 гг. в Синодальной типографии.[1] Проведенное нами исследование ЖН с привлечением всех известных в настоящее время списков позволило пересмотреть и уточнить выводы Н. И. Серебрянского. Изучение 14 списков ЖН (Н. И. Серебрянский к исследованию привлекал 3) позволило выделить шесть редакций — Псковскую (80-е гг. XVI в.), Монастырскую (конец XVI—первое десятилетие XVII в.), Новгородскую (60—70-е гг. XVII в.), Соборную (80-е гг. XVII в.), Риторическую (конец XVII—начало XVIII в.) и Печатную (конец XVIII в.). В данной статье рассматривается начальная история текста ЖН.

Н. И. Серебрянский считал древнейшей по времени составления редакцией (Первой, по его терминологии) текст ЖН, читающийся в рукописи РГАДА, собр. МГАМИД, № 145, л. 213—232 об., ему принадлежит открытие этого списка и введение его в научный оборот, а также издание текста ЖН по этому списку.[2] Второй список этой же редакции ЖН впервые привлекается к изучению, он находится в сборнике РГИА, ф. 834, собр. Синода, № 3693, оп. 3, л. 60—67.[3] Редакции ЖН, читающейся в этих двух списках, мы дали название Псковской.

* Исследование подготовлено при содействии фонда RRS, грант № 838/1997.

[1] Серебрянский Н. И. Очерки по истории монастырской жизни в Псковской земле. М., 1908. С. 170—195.

[2] Там же. С. 538—545.

[3] Сборник РГИА, ф. 834, собр. Синода, № 3693, оп. 3, XVII в., в 4-ку, 171 л., писан разными почерками. В описании рукописей из собрания Синода (Никольский А. И. Описании рукописей, хранящихся в архиве Святейшего правительствующего Синода. СПб., 1910. Т. 2, вып. 2. С. 455—458) отмечалась плохая сохранность рукописи, сборник не имел переплета, был «разбит», в нем недоставало нескольких листов (потеря листов между л. 19 и 20, 35 и 36, 114 и 115, 148 и 149). Листы рукописи со стороны переплета были ветхими, что привело к утрате как филиграней, так и некоторых букв. Нынешнее состояние рукописи (при реставрации рукописи листы были подклеены и переплетены в картонный переплет) не позволяет уточнить датировку тетради с ЖН по филиграням. По листам рукописи идет двойная пагинация, л. 1 новой цифровой пагинации соответствует л. 106 старой буквенной пагинации (буквенная пагинация идет по всей рукописи), следовательно, нынешняя рукопись являлась частью некогда более крупного сборника. В рукописи имеются многочисленные владельческие записи. Несколько записей сделано Якимом Осиповым и его сыном Иваном (л. 83,

© В. И. Охотникова, 2004

Сравнение текстов ЖН по спискам РГАДА, собр. МГАМИД, № 145 (далее — список Собакина) и РГИА, ф. 834, собр. Синода, № 3693, оп. 3 (далее — Архивный список) показало, что они имеют ряд отличий. Текст ЖН по списку Собакина состоит из двух частей — собственно жития Никандра, которое начинается описанием рождения святого и завершается рассказом о его смерти и погребении; к житийной части присоединяются три рассказа о прижизненных и один рассказ о посмертном чуде Никандра. В Архивном списке, и это самое значительное его отличие от списка Собакина, нет описания последних четырех чудес, т. е. Архивный список заканчивается описанием смерти и погребения Никандра. Возникает вопрос, не является ли состав ЖН по Архивному списку, не имеющий присоединенных к житию четырех рассказов о чудесах, первичным по отношению к списку Собакина. Этот же вопрос возникает и при анализе других разночтений между списками.

Всего между списками более 200 разночтений, в каждом из списков есть вторичные и первичные чтения. Большинство из разночтений представляют собою пропуски или вставки одного-двух слов, иной вариант выражения одного и того же содержания. Перечислим наиболее значимые разночтения между списками Собакина и Архивным, для сравнения приводим чтения Монастырской редакции (по списку ГИМ, собр. Щукина, № 436, л. 260—311 об.),[4] пропуск в ячейке таблицы означает, что данному чтению в Монастырской редакции нет аналога, что вызвано либо отсутствием фрагмента, либо его переработкой.

Список Собакина	Список Архивный	Монастырская редакция
1. тягости на душу мою грубости моея ради	на душу мою тягости и грубости моея ради	
2. по многим монастырем	по монастырем	
3. островец мал в лесе и во мху меж дороги Псковския и Порховския	островец мал между дороги Псковской и Порховской во мху	слышав от юности о некотором месте во области Великого Новаграда меж дороги Псковския и Порховския... блата же и мхи вельми непроходны никим же (л. 266 об.)
4. с Феодором Ситником, мужем духовным	с Феодором Ситником, с неким мужем духовным	услыша о некоем духовне муже именем Феодоре пореклу Ситнике (л. 267 об.)
5. проси у Бога, дабы желание сердца его исполнил	проси у Бога, дабы дал ему Бог желание сердца своего получити	моляшеся Господу Богу, дабы ему дал Господь Бог желание сердца своего получити (л. 268)
6. питаяся травою пустынною	питаяся травою	
7. Случися ему второе	случи же ся ему	
8. прорече ему впредь страсти пустынныя	прорече ему в предбудущем страсти пустыни сей	и сказав ему впредь будущия страсти, яже будут ему в пустыни той (л. 268 об.)

112 об., 125 об., л. 164). В середине XVIII в. рукопись принадлежала Михаилу Андрееву, о чем имеются многочисленные записи (л. 90 об., л. 115 с датой 1755 г., л. 135 с датой 1748 г и др.). Записи М. Андреева сделаны коричневыми чернилами, теми же чернилами сделана, вероятнее всего, и буквенная пагинация сборника. На л. 67 об. (на нижнем поле) почерком, похожим на тот, которым переписано ЖН, сделана запись: «Сия тетрать Митешки Семенова, он сам писал св(оею) рукою месяца февраля 5 день святы(я) мученицы Агафии».

[4] Здесь и далее текст Монастырской редакции цитируется по этому списку, листы указываются после цитаты в скобках.

Список Собакина	Список Архивный	Монастырская редакция
9. даст за Никона и за Федора... в Крыпцы вклады	даст за него, Никона с Феодором... в Крыпецкий монастырь вклад	и даст за него вклад... в Крыпецкий монастырь (л. 269)
10. прият иноческое житие и чин	прият иноческое житие	
11. постави себе келию	постави хижу себе	
12. управляя иноческое житие и правило божественое неослабно исправляя	управляше иноческое житие и правило	
13. многи беды ту	многое тамо озлобление	
14. овогда во зверя место преме-няяся	овогда в зверя место	
15. по научению вражию	по научению диаволю	
16. и возрев на образ Спасов	и возрев на образ	воззрев на образ Спасов (л. 271 об.)
17. и един от воин ребра тебе прободе	и един ребра тебе прободе	
18. Два же суть лишихся истиннаго пути спасительнаго	Два же суть лишася спасительнаго пути	Два же суть лишишася спасителнаго пути (л. 272)
19. изыде из монастыря от славы 3 поприща от Крыпецкия обители	изыде из монастыря 3 поприща	преселися ис того монастыря вдале, яко три поприща (л. 275)
20. сотвори на мху малу хижу	сотвори малу хижу	сотвори ту мало хижу (л. 275)
21. прихождаху к нему пользы ради	прихождаху к нему	прихождаху к нему пользы ради (л. 275)
22. занеже несть приношения в монастырь	яко не даде приношения в монастырь	яко... не даст приношения в монастырь (л. 275 об.)
23. и во образ не виде никого же 15 лет	и во образ его не видев никаков человек 15 лет	и во образ его не видев никаков человек пятнадесять лет (л. 277 об.)
24. зверь лось в нарицаемое Лодыгино село	зверь, лось нарицаемый, в село Лодыгино	прииде зверь лось
25. гнав десять поприщ... не обрете гонящаго зверя, и обратися на страну, и виде стопу малу человечю, и возвратися по ней	гнав девять поприщ... не обрете зверя, и возвратися на страну	Петр пореклу Есюков жилище имея от пустыннаго вселения преподобнаго Никандра поприщ десять (л. 277 об.)
26. Он же в гостинницы мало пребыв	Он же ту мало пребыв	Петр же пришед в гостинницу и мало пребыв ту (л. 278 об., 279)
27. «...елико ты в пустыни сей живеши лет, повеждь ми, отче». Он же отвещав и рече	«...колико ти лет в пустыни сей живеши». Он же рече	колико ти в пустыни сей живеши лет и что есть имя твое (л. 279)
28. трудолюбием томя тело свое и всенощным стоянием, многа имыи, яко безплотна его имети, множество же кланяния и молитв	трудолюбием трудя тело свое, всенощным стоянием и неимением, яко безплотен, множество кланянием и молитв	
29. впросися на нощ опочинути	вопросися на нощ	впросися на нощ (л. 276)

Список Собакина	Список Архивный	Монастырская редакция
30. Бе же в дому том пир творяху и даяху ему ясти и пити	И даяше ему ясти и пити	И даяху ему ясти и пити (л. 276)
31. не хощет у нас ясти и пити	не хощет нашего ясти и пити	не хощет нашего ясти и пити (л. 276)
32. вопль той от прочих боголюбивых человек, глаголюще	вопль той от христолюбивых людей, глаголющих	вопль той от христолюбивых людей, и пришед, глаголюще (л. 276 об.)
33. за кое дело его бьете, неповинна	да почто его смерти предаете, неповинна суща	за что его смерти предаете, неповинна суща (л. 276 об.)
34. иде в пустынное жилище свое	и иде в пустыню жительства своего	и иде в пустыню жилища своего (л. 276 об.)
35. от труда ся утомился, и сном одержим бысть, и виде мимо себе бегуща кота. И возбнув от сна, и виде два волка за собою	от труда утомився и виде за собою два волка	от путнаго труда утомившуся и возлегшу на пути и абие видит за собою два зверя вельми велика, иже от мирских людей именуются волки (л. 277)
36. вооружився силою Христовою крестною	вооружився силою крестною	вооружився силою крестною (л. 277)
37. Никандра же сохранен бысть силою Христовою и благодатию	Преподобный же сохранен бысть благодатию Христовою	Преподобный же сохранен бысть благодатию Христовою (л. 277)
38. прииде к зверю велию	прииде к зверю	
39. И второе явися ему Александр явленно	И второе паки явися ему Александр	Посем же паки явися ему преподобный Александр (л. 283)
40. И единою летом хожаше ис пустыни святый в Демянский монастырь исповедатися и пречистых тайн приимати	Святый же единою летом исхождаше на Демянку в монастырь исповедати грехи своя и причаститися святых тайн	прихождаше в Демянский монастырь и от тамо сущаго игумена приимаше пречистых тайн Христа Бога нашего (л. 281 об.)
41. во свою пустыню	во свою хижу	
42. прииде к нему Девича монастыря ис Порхова диакон Петр	прииде к нему диякон ис Порхова именем Петр	нача к нему приходити из града Порхова диякон именем Петр (л. 290)
43. егда же Господь по душу мою пошлет, сохрани тело мое по смерти	понеже Господь по душу мою послет, ты же погреби тело мое	понеже Господь по душу мою сошлет, и ты, брате, погреби грешное мое тело (л. 290 об.)
44. прииди и послужи и сохрани тело мое честно	прииди, погреби тело мое честно	прииди и послужи и погреби тело мое честно (л. 290 об.)
45. прииде к нему благословения ради и виде святаго уже к Богу отшедша	прииде ко святому уже к Богу отшедша	пришедшу же ему ко святому благословения ради... и абие узре святаго уже к Богу отшедша (л. 292 об.)
46. в земли непогребена	не проводя в землю	
47. возложиша надежду на Бога, и на пречистую Богородицу, и на преподобнаго	возложиша надежду крепку на Господа Бога, и на пречистую его Матерь пресвятую Богородицу, и на преподобнаго Никандра	возложиша надежду крепку на Господа Бога, и на пречистую его Матерь пречистую Богородицу, и на молитвы преподобнаго Никандра (л. 293 об.)
48. невредени и сохранени Богом, и принесоша с собою	невреждении, принесоша	невреждени и принесоша (л. 293 об.)

Список Собакина	Список Архивный	Монастырская редакция
49. иже есть на потребу погребения	иже есть потребно на погребение	иже есть потребно на погребение (л. 293 об.)
50. на Покров святыя Богородица	на Покров пресвятыя Богородицы *и приснодевы Марии*	на Покров пресвятыя Богородицы *и приснодевы Марии* (л.293 об.)

Обратим внимание на то, что в приведенной таблице разночтений фактического характера немного. Так, например, в списке Собакина сообщается, что Никандр в первое поселение в пустыни прожил здесь 12 лет, по Архивному списку — 15. В рассказе о том, как Петр Есюков, гнавшийся за лосем, находит хижину Никандра, в списке Собакина говорится, что Петр преследовал лося 10 поприщ, в Архивном списке — 9. В Архивном списке нет уточнения, что Петр, навещавший Никандра в последние годы его жизни, был дьяконом «девича монастыря».

Первичность или вторичность разночтений между списками Собакина и Архивным определить иногда достаточно просто. Так, чтения 16, 21, 35, 45 списка Собакина первичны, в Архивном списке на этом месте явный пропуск. Но в большинстве случаев решить вопрос о том, какой из вариантов читался в архетипе редакции, не так-то просто. Так, например, чтение «Бе же в дому том пир твориху» (№ 30) могло быть вставлено в списке Собакина для усиления противопоставления благочестия Никандра, соблюдающего пост в понедельник Сырной недели, разгульному веселью («пир твориху») в доме, где Никандр остановился переночевать. С чтением «пир твориху» становится понятно, почему Никандр не принимает предложенной ему пищи — это означало бы приобщение к пиру. В Архивном списке предложение Никандру хозяином дома пищи можно принять за проявление обычного гостеприимства, и в таком случае отказ принять еду и питье может действительно показаться неучтивым и подозрительным. На наш взгляд, вариант Архивного списка более соотвествует первоначальному тексту. Уточнение, читающееся в списке Собакина, что дьякон Петр, приходивший к Никандру в последние годы его жизни, был «девича монастыря» (чтение № 42), могло быть вставлено в текст ЖН каким-либо переписчиком, хорошо знающим местные реалии, но могло принадлежать и первоначльному тексту ЖН, а затем быть исключено. С большей определенностью первичным можно признать чтение № 25 списка Собакина «и виде стопу малу человечу», ибо оно имеет параллель с Житием Александра Свирского, по образцу которого создавался рассказ о том, как гнавшийся за оленем охотник обнаружил хижину Никандра, об этом речь пойдет далее. Итак, списки Архивный и Собакина имеют общий протограф, текст которого в каждом из списков претерпел некоторые изменения.

Не решая окончательно вопроса о первичности или вторичности многих чтений, отметим только, что Монастырская редакция, созданная в начале XVII в., в большинстве случаев повторяет чтения Архивного списка (5, 8, 18, 20, 22, 23, 23, 27, 29, 30, 31, 32, 33, 36, 37, 42, 43, 47, 48, 49, 50; больше сходства с Архивным списком и в чтениях 4, 9, 19, 26, 39), и лишь в некоторых случаях ее текст оказывается ближе к тексту списка Собакина (это уже перечисленные чтения списка Собакина 16, 21, 45, которые мы считаем однозначно первичными, а также чтения 40, 44). Однако некоторые чтения списка Собакина, как, например, № 25 и 35, которые мы считаем первичными, не отразились в Монастырской редакции. Следовательно, Монастырская редакция, в тексте которой большая

часть чтений совпадает с Архивным списком, но в то же время некоторая часть чтений обнаруживает сходство со спиком Собакина, восходит к протографу Архивного списка, в котором еще сохранились некоторые первоначальные чтения. Что касается разночтений между Архивным списком и списком Собакина, то мы склонны считать, что многие чтения Архивного списка, совпадающие с Монастырской редакцией, принадлежат архетипу Псковской редакции.

Вопрос о первичности или вторичности более крупных разночтений решить еще более трудно.

Значительные смысловые разночтения между списками наблюдаются в тех частях текста, где речь идет о строительстве церкви в пустыни. Согласно Архивному списку, Никандр, вернувшийся в пустынь после пострижения в Крыпецком монастыре, «постави хижу себе, и огради себе место, и укрепи е, и благослови, **и созда вмале церковь**, и брежением назирая место...». Этот же текст в списке Собакина имеет иной вид: «И постави себе келию, и огради место и укрепи и, благослови и еже создатися малей церкви и брежением назирати место». В списке Собакина не говорится прямо о создании церкви при жизни Никандра, Никандр только благословил, «еже создатися малей церкви», что можно понять и как создание церкви не в настоящем, а в будущем — после его преставления. Второе упоминание о церкви имеется в конце жития. В Архивном списке рассказывается, что, долгое время прожив в пустыни, предчувствуя свое преставление, Никандр пришедшему к нему дьякону Петру «повеле себе погрести у **Рожества** пречистыя Богородицы». Таким образом, согласно Архивному списку, малая церковь была построена еще при жизни Никандра. Вероятнее всего, это была церковь Рождества Богородицы, поскольку Никандр повелел себя похоронить «у Рожества пречистыя Богородицы». Как и в Архивном списке, в списке Собакина Никандр незадолго до своей смерти также повелевает дьякону Петру похоронить его «у церкви», но не Рождества, как в Архивном списке, а Благовещения: «приказывает себе погрести у Благовещения пречистыя Богородица дияконy Петру».

Описание встречи Петра с Никандром, во время которой преподобный завещает похоронить себя у церкви (Рождества — в Архивном списке, Благовещения — в списке Собакина), заканчивается в обоих списках сообщением, что все так и произошло, как завещал Никандр. В Архивном списке читается: «Петр же погребе того блаженнаго Никандра тело честно во вселении жилища, в пустыни, постави же церковь над ним во имя Благовещения пресвятыя Богородицы по (на)казу преподобнаго Никандра и по словеси. И повеле взяти местную икону по преставлении своем и поставити в церкви пресвятей Богородицы». Из текста списка Архивного следует, что Петр похоронил Никандра не у церкви, а «во вселении жилища», а затем поставил над ним церковь Благовещения. При описании же самого погребения, когда жители Порхова, узнав о смерти Никандра, приходят, чтобы достойно предать тело преподобного земле, место погребения указывается более точно — «близ келии святаго у дуба». В тексте ЖН по Архивному списку есть ряд противоречий. В нем говорится, что Петр поставил церковь Благовещения «по наказу» и «словеси» преподобного, но ни о каком «наказе», кроме того, чтобы Петр похоронил его у церкви Рождества, в Архивном списке речи не шло.

В списке Собакина начальная часть предложения, в которой речь идет о погребении Никандра и строительстве церкви, совпадает с Архивным списком, но отличается от него в том месте, где идет пояснение к сообщению о строительстве церкви: «Петр же сохранив тело блаженнаго честно во вселении жилища его, в пустыни, да и церковь постави над ним Благовещение пресвятыя Богородица

по приказу преподобнаго Никандра. И сказа ему, где взяти местную икону и како храм создати». В тексте списка Собакина, в отличие от Архивного списка, в известии о погребении нет противоречий, слова «по приказу преподобнаго» имеют обоснование: ранее Никандр сказал Петру, «како храм создати». Следует отметить, что процитированный текст обоих списков организован достаточно сложно, идет постоянная перебивка времени. В одном предложении повествуется о событиях после смерти Никандра, в другом — о встрече Петра и Никандра до преставления святого. Фраза о погребении Никандра Петром является как бы вставкой между двумя предложениями, в которых речь идет о встрече Никандра и Петра за год до смерти и завещании святого построить церковь. Приведем этот текст по списку Собакина: «И приказывает себе погрести у Благовещения пречистыя Богородица диякону Петру, и рече ему : „Петре, егда же Господь по душу мою пошлет, сохрани тело мое по смерти". Петр же рече ему: „Когда, отче святый, известишь, должен по словеси твоему сотворити?". Никандра же рече: „Не вемы, коли тобе весть учинить. Но когда услышиши мое преставление, тогда прииди и послужи и сохрани тело мое честно". **И посем тако и сотворися по словеси святаго блаженнаго Никандра. Петр же сохранив тело блаженнаго честно во вселении жилища его, в пустыни, да и церковь постави над ним Благовещение пресвятыя Богородица по приказу преподобнаго Никандра.** И сказа ему, где взяти местную икону и како храм создати».

В противоречиях описанных выше разночтений трудно разобраться на основе только двух списков, в каждом их них свои «за» и «против». Изложение событий в Архивном списке более противоречиво: Никандр построил в пустыни малую церковь, завещал себя похоронить около церкви Рождества (вероятно, той, что построил сам). Однако погребен он был «во вселении жилища», «у дуба», и только потом по повелению святого (о котором ранее не упоминалось) над его гробом Петр поставил церковь Благовещения. В списке Собакина не говорится прямо о том, что в пустыни при жизни Никандра была построена церковь. Следовательно, когда Никандр повелел похоронить себя «у Благовещения», это следовало понимать как повеление построить церковь. Кроме того, в списке Собакина есть прямое указание, что Никандр сам сказал Петру, «како храм создати».

Если обратиться к более поздним редакциям ЖН, то окажется, что они ближе к варианту списка Собакина. В Монастырской редакции (начало XVII в.),[5] как и во всех более поздних редакциях, не упоминается о «малой церкви», которую «созда» или «благослови создатися» Никандр. На вопрос Петра о месте погребения Никандр отвечает: «Чадо Петре, где обрящеши грешное мое тело, тут и отпой погребалная над ним, и постави церковь над гробом моим во имя пресвятыя Богородицы честнаго и славнаго ея Благовещения» (л. 291). В Монастырской редакции завещание Никандра Петру имеет совершенно однозначный смысл: Никандр повелевает погрести себя «где обрящеши» (а не у церкви Благовещения или Рождества, как в списках Собакина и Архивном), и затем над гробом поставить церковь Благовещения. Возможно, автор Монастырской редакции был прав, именно так истолковав противоречивый текст своего источника, Псковской редакции ЖН.

Кроме повествования о церкви в пустыни деталями отличается в двух списках рассказ о том, как Никандр предсказал смерть некоему Симеону. Только первая фраза этого рассказа текстуально совпадает в обоих списках, в остальном же тексте есть сходство содержания, но не формы.

---

[5] Подробнее о Монастырской редакции ЖН см.: Охотникова В. И. Житие Никандра Псковского в редакциях XVII в. // ТОДРЛ. СПб., 2003. Т. 54. С. 435—490.

Список Собакина

Сему же старцу Никандру еще неколи беседующу с некоим крестьянином, окрест живущим, именем Симеоном, и проче ему Никандра смерть, коли умрети, еже и збысться по словеси святаго. Да и ножницы Семиону даде и рекущи ему: «Тебе сии ножницы пригодятца».

Список Архивный

Сему же старцу беседующу с некиим христианином, близ живущим, именем Симеоном, и по пророчеству святаго старца случися ему смерть в то время, и рече: «Дай ножницы». И даде ему, и рече: «Тебе благословение».

Невозможно привести каких-либо доказательств первичности или вторичности данных текстов. В списке Собакина между событиями яснее логические связи: Никандр предвидит смерть Симеона, дает ему ножницы со словами: «Тебе сии ножницы пригодятца». В Архивном списке, с одной стороны, больше противоречий: непонятно, к кому обращена просьба «Дай ножницы», но зато слова Никандра «Тебе благословение» более соответствуют смыслу необычного жеста святого — повелению постричься. Вопрос о том, какой из этих вариантов более соответствует тексту архетипа, тоже не имеет для нас однозначного ответа. Обращение к Монастырской редакции также не разрешает этого вопроса. В Монастырской редакции данный эпизод приобретает совершенно иное словесное оформление, смысл происходящего не изменяется, но появляются дополнительные слова и жесты Никандра, которые все проясняют: «Некогда убо преподобному Никандру беседующу с некоим духовным мужем, *окрест* его живущим, именем Симеоном, о пользе душевней. Преподобный же пророчески глагола ему, прозря его смерть: „Симеоне, время ти сокращается, покайся“. И взем преподобный ножницы и **даде ему**: „Поиди в монастырь, Симеоне, в онь же тя Господь наставит, и постризися ножницами сими, уже бо приближися конец житию твоему“» (л. 283 об.—284). Сама ситуация в Монастырской редакции более сходна со списком Собакина: Никандр только прозревает смерть Симеона, в то время как согласно Архивному списку Симеону «по пророчеству святаго старца случися ему смерть в то время». С Архивным списком Монастырская редакция совпадает только в чтении «даде ему», но это чтение вряд ли может служить основанием для вывода о том, что Монастырская редакция ближе к тексту Архивного списка.

Мы не касались еще одного разночтения между списками Собакина и Архивным — даты 7015 г., которая читается в начале ЖН по списку Собакина. В обоих списках начало жития в грамматическом и смысловом отношении содержит некоторые противоречия. В списке Собакина начальная дата «В лето 7015-го...» не соотносится ни с упоминанием о царе Иване Васильевиче, ни со временем возможного написания ЖН, без даты фраза прозрачна как по смыслу, так и грамматически: «В лето 7015-го. Сего житие оного преподобнаго старца Никандра пустынножителя от юны версты дозде, от многа мало списах, еже слышах от древних отец въ царство государя царя и великого князя Ивана Василиевича...». Но и без даты «В лето 7015-го» во фразе есть определенная натянутость — «Сего... оного...». Во всех остальных редакциях ЖН, более поздних, 7015 г. — это год рождения Никандра. 7015 (1507) г. считают датой рождения Никандра и исследователи. Так, Н. И. Серебрянский, восстанавливая биографию святого, пишет: «Преподобный Никандр <...> родился в 1507 г.». Однако, доверяя дате 7015 г., Н. И. Серебрянский отмечает противоречивость и ошибочность, «сочиненность» всей остальной хронологии (за исключением даты смерти) жизни преподобного как в Первой (Псковской), так и во Второй (Монастырской) редакциях.[6] Вопрос о хронологии в ЖН будет рассматриваться нами

[6] Серебрянский Н. И. Очерки по истории... С. 324.

позже, в данный момент нас интересует именно дата 7015 г. и ее связь с тем текстом, в который она включена. Пока мы должны констатировать, что в первой фразе списка Собакина, в которой автор сообщает о своей работе над житием и времени его написания, дата 7015 г. не включена в грамматические связи ни с одним синтаксическим сегментом данного предложения. По смыслу дату можно соотнести только с выражением «от юны версты дозде», если сочетание «В лето 7015-го» понимать как «начиная с этого времени», однако грамматически эта связь не получает адекватного выражения.

Текст Архивного списка начинается словами: «Сей преподобны отец наш Никандр от юныя версты дозде от многа мало списах, еже слышах от древних отец во царство государя царя и великаго князя Иоанна Васильевича...», т. е. не имеет даты. В грамматическом отношении эта фраза также вызывает ряд вопросов: нет слова, обозначающего, что же было написано; именительный падеж выражения «Сей преподобны отец наш Никандр» не вписывается в синтаксические связи между словами. Если дата 7015 г. изначально была в тексте, то текст Архивного списка следует признать вторичным, в Архивном списке она была исключена. И это можно объяснить тем, что, осознав ошибочность датировок основных периодов жизни (15 или 12 лет первого вселения в пустынь, 15 лет второго вселения после пострижения, три года жизни близ Крыпецкого монастыря, 39 лет последнего вселения в пустынь), которые не укладываются в 75 лет жизни (7015—7090), переписчик Архивного списка (или его протографа) убирает начальную дату 7015 г. Возможно и другое объяснение: первоначально даты 7015 г. не было в тексте, она была проставлена на полях в одном из списков как уточнение, но последующими переписчиками внесена в текст, при этом введение даты не изменило грамматических связей того предложения, в которое она вошла. В этом случае первичным следует считать текст Архивного списка, в котором не читается дата. Однако, как уже отмечалось, в начальной фразе Архивного списка также есть вторичные черты. Итак, в начальной фразе обоих списков есть вторичные черты, что не позволяет однозначно решить вопрос о том, какой вид она имела в архетипе Псковской редакции и читалась ли в нем дата 7015 г. вообще. «Бессвязность», грамматические несообразности в отношениях между словами в предложении свидетельствуют, на наш взгляд, о вторичности и того и другого варианта начала жития.

Начальная фраза ЖН была заимствована автором Псковской редакции из послесловия в Житии Александра Свирского, написанного Иродионом, оно начинается следующими словами: «Се житие преподобнаго отца нашего и блаженнаго Александра, еже от юны версты дозде, от многа мало списах...» (РНБ, Софийское собр., № 459, л. 105). Сравнение с источником позволяет прояснить первоначальный смысл фразы и еще раз убеждает в том, что дата в эту фразу была вставлена, вероятнее всего, позднее.

Обратимся к другой дате начальной фразы, косвенной. Выражение «во царство государя царя и великаго князя Иоанна Васильевича...» синтаксически может быть соотнесено как со сказуемым «списах», так и со сказуемым «слышах», связь со сказуемым «слышах» более близкая: «слышах от древних отец во царство государя царя и великаго князя Иоанна Васильевича...». Понимать эту фразу, по-видимому, следует так: автор описал немногое из того, что слышал в царство государя царя и великого князя Ивана Васильевича о жизни преподобного Никандра, из чего можно сделать вывод, что автор жил во времена царя Ивана Васильевича, возможно, в это же время начал работу над ЖН. Н. И. Серебрянский, определяя время составления редакции ЖН, дошедшей до нас в списке Собакина (Первой, по терминологии исследователя), так комментирует упомина-

ние о царе Иване Васильевиче: «Житие было написано не позднее первой половины XVII в. и всего вероятнее — в начале ее. В это время списатель действительно мог слышать рассказы о жизни святого от „древних отец", т. е. от современников преподобного. Дальнейшие слова предисловия: „в царство государя царя и великого князя Ивана Васильевича все Русии самодержца" нельзя рассматривать как определение времени написания жития, так как составитель говорит далее о событиях, случившихся уже после смерти Грозного — например, о построении Благовещенской церкви на могиле преподобного и о возникновении обители. Царствованием Грозного списатель, очевидно, хотел определить время земной жизни и подвигов преподобного».[7]

Рассмотрим те доводы, которые не позволяли Н. И. Серебрянскому отнести составление ЖН ко времени царя Ивана Васильевича. Действительно, в «Чуде 4 преподобнаго Никандра пустыножителя» списка Собакина рассказывается, как клосный старец Исайя, обокраденный Андреем, «поиде к преподобному **в церковь**, и паде на гробницу преподобнаго, и плакася горько». Но упоминание о церкви на могиле Никандра не может препятствовать датировке ЖН временем царя Ивана Васильевича, поскольку церковь была построена, как об этом сообщается в Монастырской редакции, через два года и шесть месяцев после смерти преподобного, т. е. в феврале—марте 1584 г., возможно, еще при жизни Ивана Грозного, умершего 19 марта 1584 г. Что же касается основания обители, то об этом в ЖН по списку Собакина нет и речи. Напротив, описывая отчаяние Исайи, узнавшего о том, что Андрей украл у него иконы, книги и все черноческое одеяние, автор ЖН пишет, что старец жил в пустыни один: «Старец же не имеяше у себе никого же в пустыни, а сам бе клосен ногама».

Но не только упоминание событий и дат может иметь значение при определении времени создания произведения, но и умолчание о них. Так, например, в этом же рассказе списка Собакина об Исайе и Андрее **не** говорится о том, что старец Исайя еще долгое время будет жить в пустыни, вокруг него соберется братия, и новгородский митрополит Александр (Александр стоял во главе новгородской епархии с 1576 по 1591 г., причем в сане митрополита в 1589—1591 гг.) поставит его в игумены Никандровой пустыни, о чем рассказывается в Монастырской редакции. Сохранилась обельная грамота 1598 г., выданная царем Феодором Иоанновичем Никандрову монастырю и игумену Исайе.[8] Следовательно, вплоть до 1598 г., а может быть, и дольше, Исайя оставался игуменом Никандровой обители. Трудно представить, что, описывая историю ограбления и исцеления клосного старца Исайи, автор, сообщив множество деталей из жизни Андрея, указав точное время его прихода в пустынь («в лето 7093 году, генваря во 2 день»), а также продолжительность его жизни вместе с Исайей («поживе год един и 7 дней»), назвав его возраст («еще ему младу сущу, 23 лет»), рассказав о его дальнейшей судьбе (после изгнания из Никандровой пустыни Андрей постригся в Великих пустынях с именем Антоний), не упомянул бы о том, что Исайя через некоторое время стал игуменом Никандрова монастыря. Вероятнее всего, он не знал об этом событии, так как оно еще не произошло. На наш взгляд, это серьезный аргумент в пользу того, что ЖН, читающееся в списке Собакина, могло быть составлено вскоре после смерти Никандра, когда уже была построена церковь на его могиле, но еще до образования монастыря на

[7] Там же. С. 180.

[8] Шляпкин 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, № 60, 2.

месте пустынного вселения преподобного. Даты, содержащиеся в «Чуде 4 преподобного Никандра пустынножителя» (Андрей пришел в пустынь 2 января 7093 г., прожил здесь год и 7 дней, т. е. по январь 7094 г.), позволяют определить нижнюю временную границу написания ЖН: ЖН по списку Собакина не могло быть составлено ранее января 7094 г.

ЖН, читающееся в Архивном списке, завершается описанием погребения Никандра в 1581 г. (в нем нет рассказа об Исайе и Андрее), и в таком виде оно вполне могло быть не только «услышано», но и написано «в царство государя царя и великого князя Ивана Васильевича все Русии самодержца». Может быть, действительно первоначально было составлено житие, заканчивающееся описанием погребения святого — как в Архивном списке, а затем к нему присоединены четыре рассказа о чудесах Никандра — как в списке Собакина? Мы не исключаем такой возможности, именно поэтому и отказываемся от данного Н. И. Серебрянским определения ЖН по списку Собакина как Первой редакции. Стилевое единство как собственно житийной части, так и последних четырех рассказов о чудесах в списке Собакина убеждает, что весь текст мог быть написан одним автором, и побуждает сомневаться в гипотезе о существовании первоначальной редакции ЖН, заканчивающейся описанием погребения святого, т. е. в объеме Архивного списка. Вопрос о том, первичен или вторичен текст ЖН в Архивном списке по отношению к списку Собакина, читались ли четыре рассказа о чудесах Никандра в архетипе Псковской редакции или же были присоединены позднее, мы оставляем открытым, все же более склоняясь к мнению, что в Архивном списке текст Псковской редакции был сокращен.

Итак, во вступлении к ЖН Псковской редакции автор сообщает, что слышал рассказы о жизни Никандра, а возможно, и записал их «в царство государя царя и великого князя Ивана Васильевича...», содержание жития не дает оснований для сомнений в этой авторской датировке, все упоминаемые в ЖН детали и реалии в основном укладываются во временные границы царствования Ивана Васильевича и лишь немного выходят за них. Псковская редакция ЖН, дошедшая до нас в списках Архивном и Собакина, могла быть создана вскоре после смерти Никандра, в 80-е гг. XVI в.

Кроме датировки ЖН временем царя Ивана Васильевича, которую дает сам автор, о раннем происхождении Псковской редакции ЖН свидетельствуют и ее литературные особенности.

Преподобный Никандр не имел учеников и сподвижников, которые могли бы помнить его рассказы о прошлом и описать его жизнь в пустыни. На расспросы о своей жизни Никандр отвечал приходящим к нему неохотно. Так, на вопрос Петра Есюкова, сколько лет он живет в пустыни, Никандр уклончиво ответил: «Бог весть, чадо». Составитель ЖН должен был проделать большую работу, чтобы собрать материалы для жизнеописания старца. Основным источником для первого биографа святого стали рассказы местных жителей — Ивана Долгого, Симеона, Петра Есюкова, Иосифа. Незамысловатые истории, записанные с их слов и почти не обработанные литературно, определили особенности стиля и художественной картины мира в ЖН. В структуре рассказов, сбивчивости, повторах, недосказанности, незавершенности повествования ощущается их устная природа. Стиль жития близок к разговорному, и сам текст нередко превращается в бесхитростный диалог Никандра с теми, кто пришел к нему, ища духовного утешения. Эти особенности повествования, на наш взгляд, свидетельствуют о том, что рассказы были написаны на основе живых воспоминаний героев этих рассказов.

Сам автор ЖН определяет свое сочинение как «неудобренное». Действительно, в ЖН нет литературных и исторических параллелей, не выдержана и классическая трехчленная композиция жития, что создает впечатление литературной неискушенности ее автора. Однако это не совсем так, у автора Псковской редакции были свои литературные ориентиры. Одним из литературных образцов для автора Псковской редакции было Житие Александра Свирского (далее — ЖАС), что не случайно, поскольку именно Александр Свирский дважды являлся в видении Никандру, укрепляя его на подвиги в пустыни. Прямых заимствований из ЖАС в Псковской редакции ЖН немного. Так, во вступлении наблюдается текстуальное сходство еще одной фразы с ЖАС: «Братие и отцы, еже о Христе, молю вы, прочитающих сего житие старца Никандра, не порцыте, Господа ради, тягости на душу мою грубости моея ради, аще и неудобренне видите. Господь, Спас всего мира, да будет с вами». Ср. в ЖАС: «Молю же вы убо, отци святии и братиа о Христе, проходящеи житие святаго, не порцете, Бога ради, тягости на душу мою грешную грубости моея ради, аще неудобрение зрите или погрешение обрящете. Господь нашь Исус Христос, Спас всего мира, да будет с вами и милость его с духом вашим в векы».[9]

Типологическое сходство с ЖАС обнаруживает рассказ ЖН о том, как некий Петр, гнавшийся за лосем, находит пустынь Никандра. Во многих деталях и мотивах этот рассказ совпадает с главой из ЖАС «О приходе к преподобному Александру Андрея Завалишина». Оба рассказа построены по единой сюжетной схеме об охотнике за оленем и отшельнике, известной и в литературе других народов.[10] Рассказ из ЖН литературно не разработан, он краток и схематичен, в отличие от пространного рассказа ЖАС, обнаруживающего явное сходство со своими литературными источниками — Житиями Евстафия Плакиды и Онуфрия Великого.[11] Сравнение ЖАС и ЖН показывает, что речь может идти о сходстве сюжетной схемы (преследуемый зверь приводит охотника к хижине старца; охотник молится, старец ему вторит; охотник спрашивает старца, кто он такой и сколько лет здесь живет; старец рассказывает о себе) и отдельных мотивов, но не текстов. В ЖН появляются местные детали, бытовые подробности, которых нет в ЖАС. Так, например, в ЖН к месту поселения Никандра Петра приводит лось (а не олень, как в ЖАС), что более отвечает реалиям данной местности; лось приходит к дому Петра в село Лодыгино, «близ двора и ворот», Петр с людьми гонится за ним (в ЖАС олень явился Андрею Завалишину в лесу во время охоты); хижина старца окружена «древоделием»; старец приглашает Петра пойти «в гостинницу, яже у дуба»; на вопрос Петра о времени прихода в пустынь старец отвечает не подробно, как в ЖАС, а односложно: «Бог весть, чадо»; в ЖАС Александр рассказывает Андрею Завалишину о своем исцелении от болезни, в ЖН Петр рассказывает Никандру о том, что у них с женой нет детей, и старец предсказывает ему рождение сына. Несмотря на различия, укажем и на совпадение некоторых деталей. Так, например, в списке Собакина упоминается, что Петр, гнавшийся за лосем, заехал в темный лес и «виде стопу малу человечю», а в ЖАС Андрей Завалишин, преследующий оленя, увидел «малу хижу» и «извну же хижа тоя и стопы человеку виде».[12] Как и в ЖАС, Петр гонит лося

[9] РНБ, Софийское собр., № 459, л. 106.

[10] О развитии сюжета об охотнике за оленем и отшельнике см.: П а к Н. В. К проблеме источников Жития Александра Свирского: переводные жития // Книжные центры Древней Руси: Северно-русские монастыри. СПб., 2001. С. 145—151.

[11] Там же.

[12] РНБ, Софийское собр., № 459, л. 48—48 об.

девять поприщ,[13] совпадает в обоих житиях и вопрос к святому о количестве прожитых в пустыни лет: «елико ты в пустыни сей живеши лет» (ЖН) — «колико лет имаши въ пустыни сей живый» (ЖАС). Таким образом, можно сделать вывод о том, что автор ЖН самостоятелен в разработке сюжета об охотнике и отшельнике, он свободно переплетает традиционные мотивы, вводит местные детали и подробности. И хотя знание ЖАС автором ЖН подтверждается цитатой из ЖАС во вступлении, заметим все же, что разработка сюжета об охотнике и отшельнике могла принадлежать и не автору ЖН, который лишь записал рассказ дьякона Петра, это он мог построить свой рассказ, ориентируясь на ЖАС.

Неискушенность автора Псковской редакции, «не удобрившего» устные рассказы свидетелей жизни и чудес Никандра, сочетается в ЖН с этикетной нумерологией, пронизывающей все повествование. В. М. Кириллин в своих статьях и книге, посвященных символике чисел в древнерусской литературе, доказывает на многочисленных примерах, что одним из самых привычных чисел русской агиографии является число 15. Обобщая наблюдения над житийными текстами, он, в частности, пишет: «Думается, повторяемость, регулярность возникновения числа 15 в текстах агиографического характера указывает, по крайней мере, на некоторую условность его применения, определяемую неписаными правилами литературного этикета, а равно и ассоциативно-символической соотнесенностью этого числа с областью христологических и мариологических образных представлений».[14] В ЖН число 15 встречается довольно часто, особенно в хронологии периодов жизни преподобного: число 15 есть в дате, открывающей житие, — 7015 г., пустынь Никандра находилась в 15 поприщах от Порхова (в данном случае число 15 имеет и конкретно-историческое содержание, Никандрова пустынь действительно находится приблизительно в 18—19 км от Порхова), здесь он прожил вместе с Федором Ситником первые 15 лет (в Архивном списке — 12 лет); после пострижения в Крыпецком монастыре он живет в пустыни еще 15 лет, последний период его жизни в пустыни 39 лет и 2 месяца, первые годы из этих 39 лет он прожил «во образ не виде никого же 15 лет».

	Псковская редакция Список Собакина	Псковская редакция Список Архивный	Монастырская редакция
Рождение	7015 г. (?)	—	7015 г.
Приход в Псков			В 17 лет
Обучение грамоте у дьякона в Пскове, паломничество по монастырям			
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

[13] Так в Архивном списке; в списке Собакина — десять поприщ. Чтение Архивного списка в данном случае мы считатем первичным, поскольку оно ближе к ЖАС, под влиянием которого создавался данный эпизод .

[14] Кириллин В. М. Символика чисел в литературе Древней Руси (XI—XVI века). СПб., 2000. С. 135.

	Псковская редакция Список Собакина	Псковская редакция Список Архивный	Монастырская редакция
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.

О противоречиях и ошибочности хронологии в ЖН писал еще Н. И. Серебрянский: «За сочиненность этой хронологии говорит уже и часто повторяющаяся цифра 15».[15] Другая часто встречающаяся в ЖН цифра — 3, вероятнее всего, она также имеет условно-литературное значение: Никандр ушел из Крыпецкого монастыря и поселился в трех поприщах, прожил здесь 3 года и 6 месяцев, перед преставлением Никандр 3 лета «пренемогал ногама», разбойники, ограбившие Никандра, блуждали по лесу «три дни и три нощи». Таким образом, «сочиненность» хронологии жизни Никандра, отмеченная первыми исследователями, подтверждается не только на логическом уровне (указанные в житии периоды жизни Никандра не укладываются в 75 лет его жизни, если считать датой рождения 7015 г.), но и на уровне поэтики текста. В ЖН есть числа, которые имеют, вероятнее всего, прямое значение: 39 лет жизни Никандра в пустыни, постриженне в схиму за 8 лет до преставления; реально-биографическими мы считаем и даты в рассказе о старце Исайе и дьяконе Андрее, который в возрасте 23 лет пришел в пустынь 2 января 7093 г., прожил в ней год и семь дней. По-видимому, этикетные агиографические числа 15 и 3 появляются в ЖН в том случае, когда автор не располагает точными сведениями.

Текстам ЖН по спискам Собакина и Архивному мы дали название Псковская редакция. Данная редакция текста ЖН действительно тесно связана с Псковской землей, в ней чувствуется автор, адресующий свое произведение читателям псковичам. Он упоминает имена, знакомые и значимые для псковичей, — Евфросин, Савва Крыпецкий, Никола юродивый; в описании жизни Никандра в Пскове и Крыпецком монастыре видится человек, который хорошо знает топографию Пскова, его церковную и монастырскую жизнь, идеалы и любимых героев. Эта редакция и сохранилась в псковской рукописной традиции. Один из текстов ЖН находится в сборнике РГАДА, собр. МГАМИД, № 145,[16] принадлежавшем псковскому стольнику Василию Никифоровичу Собакину, одному из коллекционеров псковских древностей, по заказу которого переписывались многие произведения литературы древнего Пскова, благодаря чему они и сохранились.[17] О происхождении Архивного списка нет никаких сведений, кем был переписчик ЖН Митешка Семенов по своему социальному положению и где жил, неизвестно.

В последнее время появились две работы, отмеченные пристальным вниманием к ЖН. В 1996 г. была опубликована статья М. Д. Каган «Развитие житийно-биографического жанра в XVII в.».[18] В этом же году вышла книга А. И. Клибанова «Духовная культура средневековой Руси». В анализе ЖН, несмотря на

[15] Серебрянский Н. И. Очерки по истории... С. 324.

[16] Подробное описание рукописи см.: Охотникова В. И. Повесть о Довмонте: Исследование и тексты. Л., 1985. С. 71.

[17] Об исторической и культурной деятельности в Пскове представителей рода Собакиных см.: Петров К. В. Собакины Василий Никифорович и Михаил Васильевич // Словарь книжников. Вып. 3, ч. 3. С. 480—483.

[18] Каган М. Д. Развитие житийно-биографического жанра в XVII в. (жития Адриана и Ферапонта Монзенских, Трифона Вятского, Симона Воломского, Серапиона Кожеозерского, Арсения Новгородского, Никандра Псковского) // ТОДРЛ. СПб., 1996. Т. 49. С. 122—132.

различие тем и задач, обе работы во многом близки. И М. Д. Каган, и А. И. Клибанов рассматривают ЖН с точки зрения отражения в нем социальной обстановки, конкретных жизненных ситуаций, духовных представлений своего времени, причем оба исследователя опираются только на Псковскую, согласно нашему обозначению, редакцию ЖН, не учитывая его последующей истории.

В статье М. Д. Каган рассматриваются вопросы трансформации жанра жития в XVII в. Перечисляя новые черты житий XVII в., М. Д. Каган называет разрушение традиционной композиции, отказ от риторики, «украшенного» стиля, использование разговорной речи, более подробное изображение исторических событий и социальной обстановки, появление большого числа персонажей и усиление личностного начала («появление в житии фигуры автора», который «все-таки что-нибудь сообщал о себе»).[19] Перечисленные особенности житий XVII в., по мнению исследователя, трансформируют жанр жития, отвлеченное жизнеописание идеального персонажа наполняется реально-биографическим содержанием. Жития Адриана и Ферапонта Монзенских, Трифона Вятского, Симона Воломского, Серапиона Кожеозерского, Арсения Новгородского, в ряду которых М. Д. Каган рассматривает и ЖН, очень неоднородны. На наш взгляд, найти нечто общее в обширнейшем повествовании о Трифоне Вятском, насыщенном конкретными историческими подробностями, и Житии Арсения Новгородского, созданном на основе легенд о новгородском юродивом, с очень подвижным текстом и еще не установленной первоначальной редакцией, очень трудно. Так, например, в Житии Арсения Новгородского действительно «большое место занимают встречи святого с царем Иваном Грозным»,[20] но это еще не свидетельствует о том, что житие отличается большей исторической конкретностью, чем жития до XVII в. В Житии Сергия Радонежского не меньшее место занимают встречи с конкретными историческими личностями и описание исторических событий. Перечисленные жития, привлекаемые М. Д. Каган к исследованию, трудно отнести к одной типологической модели, найти в них типологическое сходство.

Иллюстрируя новые черты житий XVII в., М. Д. Каган приводит как пример и Житие Никандра Псковской редакции. Действительно, многие особенности, которые трактуются М. Д. Каган как особенности житий XVII в., свойственны и Житию Никандра: безыскусность повествования, отсутствие цитат из Священного Писания и риторики. Однако ни описание того, как Никандра чуть не убили крестьяне, потому что приняли его за человека, который «зло мыслит на нас» (разбойники накануне разграбили и сожгли соседнее селение), ни упоминание о том, как Никандр был изгнан из пустыни неподалеку от Крыпецкого монастыря, «занеже несть приношения монастырю», не усиливают «биографического» аспекта в жизнеописании святого, не превращают житие в «биографию» Никандра. Тот факт, что Никандр умер во время осады Пскова Стефаном Баторием и жители города Порхова приходят похоронить его, несмотря на стоящее у города вражеское войско, еще не означает, что в житие «врываются исторические события». Это единственное упоминание об историческом событии в ЖН, вся остальная жизнь Никандра изображается на внеисторическом фоне. Функция упоминаний об исторических личностях Евфросина, Саввы Крыпецкого, Николы, как и упоминаний о Савве Освященном, Макарии Египетском и т. д. в других житиях, состоит не в воссоздании исторической обстановки, а в определении того идеала, которому хотел подражать Никандр. Нам близок общий модус исследования М. Д. Каган, когда ЖН осознается и прочитывается уче-

[19] Там же. С. 129.
[20] Там же. С. 127.

ным как нетрадиционный для житийной литературы текст. Частные же замечания относительно ЖН как одного из житийно-биографических произведений XVII в. кажутся нам достаточно спорными.

Многие из тех житий, которые М. Д. Каган относит к типу житийно-биографических, дошли до нас в небольшом количестве списков, и ЖН в том числе. М. Д. Каган объясняет небольшое число списков житийно-биографических произведений местным почитанием святых: «Поскольку они не получили признания общерусских святых, то не было и широкого распространения списков их житий, дошедших до нас в небольшом количестве списков».[21] Общерусское почитание Никандра было установлено лишь в 1687 г., однако большинство списков ЖН датируется более ранним временем, но это списки не Псковской редакции, а Новгородской редакции, представляющей собою житие канонического типа. Причины того, что ЖН Псковской редакции, именно эту редакцию М. Д. Каган относит к житийно-биографической, дошло до нас в небольшом количестве списков, не в местном почитании святого, а в особенностях текста самого жития.

Своеобразие структуры и стиля ЖН объясняется, на наш взгляд, эстетическими и онтологическими представлениями той среды, представителями которой были автор и его информанты. Житие Никандра ближе к типу «народных» редакций житий (термин И. С. Некрасова), «народных» житий (термин Л. А. Дмитриева), в которых нашли выражение не только стихия народной речи, но и народное мировоззрение.

К типу «народного» жития относит ЖН и А. И. Клибанов. В очерке втором «Святость» ученый рассматривает агиографические сочинения с точки зрения отражения в них крестьянского осмысления христианства. ЖН послужило А. И. Клибанову исходным материалом для исследования, анализ его текста стал центром § 1 «Крестьяне и святые». В «народных редакциях» житий, и в ЖН прежде всего, А. И. Клибанов наблюдает проникновение крестьянских мотивов, на основе житийных текстов реставрирует черты народного средневекового мировоззрения. Анализируя наиболее крупные эпизоды ЖН, А. И. Клибанов обращает внимание на то, что в житийной повести о Никандре множество примеров общения святого с окружающим населением, крестьянами, отмечает точность зарисовок крестьянской жизни: «Реалии крестьянского быта представлены с таким знанием их, которое могло иметь источник только в непосредственном опыте общения. Они точны, а по тону любовны».[22] Приведем комментарии исследователя к некоторым из пересказанных им эпизодов ЖН. «Живая сцена, живой слог, показана обстановка, в которой нашло место такое явление, как разбой, не столь редкое и в крестьянском быту», — замечает А. И. Клибанов после анализа рассказа об избиении Никандра, отказавшегося от еды, в дому у крестьянина.[23] По поводу рассказа о клосном старце Исайе, у которого дьячок Андрей украл все имущество, А. И. Клибанов пишет: «Жанровая зарисовка, подчиненная назидательной цели, но подкупающая простодушием, знанием местности, ее особенностей, динамичным изложением сюжета. В зарисовке чувствуется рука, навыкшая не только к перу, но и труду».[24] Большое внимание исследователь уделяет отношениям святой—крестьянин—природа, в частности отношению к животному миру, в котором «выразилось чувство соприродности

[21] Там же. С. 124.
[22] Клибанов А. И. Духовная культура средневековой Руси. М., 1996. С. 62.
[23] Там же. С. 63.
[24] Там же. С. 64.

труженика земли, сознание его собственной включенности в мир природы».[25] «Анималистический элемент житий, — по мнению А. И. Клибанова, — одно из свидетельств их связи с народным мировоззрением, бытом, обиходом жизни».[26]

Трудно не согласиться с выводом ученого, что в ЖН находят отражение конкретные детали и конкретные ситуации деревенской жизни, но их изображение не является самоцелью автора. Автор писал житие святого, а не биографию своего современника, стремился прославить чудотворца и делал это от чистого сердца, описывая то, что было близко, понятно и дорого ему и его читателям и слушателям (о том, что житие предназначалось для церковного чтения, свидетельствует формула «Благослови, отче»). Псковская редакция ЖН, с ее простодушными и простосердечными рассказами о жизни и чудесах Никандра, дает нам счастливую возможность представить, каким сохранился в памяти местных жителей, в народной памяти облик старца Никандра и в чем они видели проявление его святости. Нетрадиционность, неканоничность жития осознавалась древнерусскими книжниками и читателями иного социального круга. Вскоре на основе Псковской редакции создается Монастырская редакция ЖН, сравнение ее текста с Псковской редакцией наглядно демонстрирует, что же в «народной редакции» жития осознавалось как не соответствующее агиографическому канону.

Издается текст Псковской редакции ЖН по списку РГИА, ф. 834, собр. Синода, № 3693, оп. 3, л. 60—67. Исправления даются по списку Собакина, по этому же списку в круглых скобках восстанавливаются в словах утраченные от ветхости буквы.

МЕСЯЦА СЕПТЕВРИЯ В 24 ДЕНЬ. ЖИТИЕ И ПОДВИ(ЗИ) ПРЕПОДОБНАГО ОТЦА НАШЕГО НИКАНДРА ПУСТЫННОЖИТЕЛЯ.

л. 60

Благослови, отче.

Сей преподобны отец наш Никандр от юныя версты дозде от многа мало списах, еже слышах от древних отец, во царство государя царя и великаго князя Иоанна Васильевича, всея Русии самодержца. Братие и отцы, еже о Христе, молю вы, прочитающих житие сего старца Никандра, не порцыте Господа ради на душу мою тягости и грубости моея ради, аще и неудобрение видите. Господь, Спас всего мира, да будет с вами.

Сей убо преподобный отец наш рождение и воспитание[1] имеяше от славнаго града Пскова, от Порховския страны. Отца имеяше именем Филиппа, а матере Анастасии во области Псковския, села некоего, от рождения его бяше наречено имя ему Никон. // Бывшу же брату его и матери во иночестве в некоем монастыре, сей же Никон часто прихождаше к церькви и дивляшеся церковному пению и чтению. И прииде оттуду во град Псков, и ту некто торговый человек именем Филипп бе, а во иноцех Филарет, возлюби зело Никона и даст его в научение грамоте некоему мудру зело диакону. Вскоре же сей отрок Никон извыче книгам и начат ходити по градом, и по селом, и по монастырем и возлюби себе иноческое житие и преподобных образ.

л. 60 об.

Зыска же себе место пустынное Божиим изволением во области Великаго Новаграда в Порховщине, островец мал между дороги Псковской и Порховской, во мху, от езера Демяни за едино поприще, из него же течет река Демянка,

[25] Там же. С. 65.

[26] Там же. С. 67.

[1] *Испр. по списку Собакина, в ркп.* воспомипитание.

от града Порхова 15 поприщ, а мох кругом 15 поприщ растояние имущи. И ту
л. 61 сотвори себе хижу малу с Феодором Ситником, с некоим мужем духовным, // и ту поживе, и отыде во град Псков.

И во граде Пскове немного время пребыв, и став на молитве, проси у Бога, дабы дал ему Бог желание сердца своего получити. Господь же возвести ему добр покой, рече: «Обрящеши в предреченнем месте». Оттоле же прииде в то же пустынное место и ту трудолюбно поживе много лет 15, питаяся травою, еже нарицается уж, около же преподобнаго хижи той ростяше. И не исхождаше ис пустыни той нимало.

Случи же ся ему быти во граде Пскове, и в полудне идяше Никон от церкве великия Богоявления изо Кстовы в Среднем граде, и прииде к нему Никула, блаженный псковский, и ят его за руку, и начат ему глаголати, якоже похаб ся творя, и прорече ему в предбудущем страсти пустыни сей. Никон же проразумев ре-
л. 61 об. ченное им и соблюдаше вся глаголы реченныя. И потом збысться // реченное ему. И посем некоторый муж именем Филипп псковитин даст за него, Никона с Феодором, Ио(а)нну Богослову в Крыпецкий монастырь вклад. И тамо Никон прият иноческое житие, и бысть во иноческом чину имя ему Никандра. А Феодор тутоже постриженся, и бысть имя ему Феодосий.

И в том монастыре по заповедем Божиим поживе, и со благословением изыде Никандр в пустыню жилища своего, во обретенное место. И постави хижу себе, и [2]огради себе[3] место, и укрепи е, и благослови, и созда вмале церковь, и брежением назирая место, и поживе 15 лет в безмолствии, управляше иноческое житие и правило. И многое тамо озлобление от бесов й прият, овогда в зверя место, овогда от человек злых, пакости ему творяще по научению диаволю.

л. 62 Еще же в некое время приидоша к нему разбойницы // и разграбиша у него вся иконы, а самого связаша, и много его биша, и еле жива оставиша, и повергоша его на землю, и прожгоша ему пазусе, и отидоша. Един же от разбойник удари Никандра копейным древом. Никандр же им ни во что же вменяше злая, но со благодарением терпя, проразуме же и возрев на образ, воздохнув и рече: «Господи Исусе Христе, ты волную страсть прият от июдей, и един ребра тебе проботе, и изыде кровь и вода. Аз же, многогрешный, приимаю со благодарением за своя беззчисленныя грехи». Разбойницы же хождаху по лесу, уже минувша три дни и три нощи, и не обретоша пути, но изнемогоше гладом. Два же суть лишася спасительнаго пути, но и наипаче возложиша хулу на святаго, яко и себе не
л. 62 об. возможет помощи, но облагодаръствъми прилежит, а нама не может // помощи и молитвою поспешити. И те бо суть сорвашася[4] с преклада[5] иже на Демянке реке, и утопоша. А два же возвратишася суть к хиже святаго, начаша плакати и молитися со слезами, и повергоша все взятое на землю, и образы поставиша. Никандр же преподобный скоро притече с радостию, и облобыза их, и напитах их, и прощение дав им, и отпути их с миром. Слышав же разграбление окрестные люди у Никандра в пустыни, изшедше кождо из своих домов, и принесоша к нему иконы, и хлебы, и одежду, и начаша прославляти духовнаго старца.

Он же не восхоте мирския славы, отиде в Крыпецкий монастырь и в нем пребываше в службе, и даша ему панамарство, и насилствоваша ему, и даша ему келарство. Он же не восхоте преслушатися. И потом изыде из монастыря 3 попри-
л. 63 ща, и сотвори малу хижу, и поживе // 3 лета и 6 месяц, питаяся былием. И тоя страны окрестныя люди обретоша его и прихождаху к нему. Игумен же и братия Крыпецкого монастыря возроптаху на преподобнаго, яко не даде приношения в монастырь. И вси обратишася к нему и повелеша ему изыти от места того. Он

[2—3] *В ркп. этот фрагмент содержит правку, особенно слово* огради, *понять, что было написано до правки, нет возможности.* [4] *В рпк.* создашася *испр. на* сорвашася. [5] *Испр. по списку Собакина, в ркп.* пе(к)да, *скобками обозначена выносная буква.*

же плачася и моля Бога, дабы ему убежати молвы и мира, и известнее восприят по прозрению, прииде в преднюю пустыню и поживе лет 39 и 2 месяца.

И ту много пакости прият от бесов, молитвами и постом со благодарением терпяше. 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. Петр же Есюков, гнав лося с людьми на конех, убрався и уединися един, и гнав девять поприщ мхом, // и заеха в темный лес далече, и не обрете *л. 63 об.* зверя, и возвратися на страну, и увиде хижу малу[6], окруженну древоделием. Он же понемалу начат молитву творити дважды и трижды, и не проглагола ему ничто же. Он же начат со слезами молити. Никандр же отвеща ему: «Аминь». По прозрению рече: «Гряди, Петре, в гостинницу и яждь у дуба. Аз к тебе прииду». Он же ту мало пребыв, и виде преподобнаго Никандра, к себе грядуща, и срете его, и паде на ногу его, и проси благословения, и вопроси его: «Отче преподобне, колико ти лет в пустыни сей живеши?». Он же рече: «Бог весть, чадо». Петр же плакася, паде на ногу его, рече: «Отче, помолися о мне грешнем, яко заматерели и безплоден бых». Он же рече ему: «Чадо, да будет ти сын». И о пользе сказав, и отпусти его с миром. Он же нача приходити // ко преподобному из града *л. 64* Порхова пользы ради, учения от него приемля. И сказа ему о пустыни, и о церкви, и за колико лет отшествие свое к Богу.

Смирения же его ради и многаго ради прозрения любим всеми и удивлен, трудолюбием трудя тело свое, всенощным стоянием и неимением, яко безплотен, множество кланянием и молитв. Недостаток же пищи бываше, а он былием и ужем питашеся, а милостыни ни у кого же не проси, токмо христолюбивии мужие что приношаху ему, тем питашеся. Ядь же его бяше днем единою, а воды чрез ден пооскуду пияше.

Егда же бяше последнее его шествие в пустыню жительствовати, и шествуя путем, и пристиже его нощ, у некоего же християнина вопросися на нощ в понеделник Сырныя недели. И даяше ему ясти и пити, он же не хотя вкусити ничтоже. И глаголаше на святаго: // «Сей человек зло мыслит на нас, не хощет нашего *л. 64 об.* ясти и пити». У соседа же его разбойницы разграбиша село и сожгоша, люди сего же преподобнаго старца начаша бити палицами по всему телу[7] его и по главе. И молитвами пресвятыя Богородицы и приснодевы Марии услышан бысть вопль той от христолюбивых людей, глаголющих: «Сей человек ничтоже вам зла сотвори, да почто его смерти предаете, неповинна суща!». И абие отпустиша его честно и накормиша его от хлеба. Никандр же мало хлеба вкусив и иде в пустыню жительства своего со благодарением, не постави себе в злобу, Бога ради приимаше. И пришед в пустыню, славяше Святую Троицу.

Еще же не по мнозех днех преподобный от труда утомився и виде за собою два волка, у главы стояща, диаволим борением хотяще его восхитити. Никандр же вооружився силою крестною и взем посох, по земли удари(в), // глаголя: «От- *л. 65* ступите от мене вси творящии беззаконие». И ищезоша вси. Преподобный же сохранен бысть благодатию Христовою.

Сему же старцу беседующу с некиим христианином, близ живущим, именем Симеоном, и по пророчеству святаго старца случися ему смерть в то время, и рече: «Даи ножницы». И даде ему, и рече: «Тебе благословение». Теми ножницами постриженся Симеон той.

И бысть стоящу ему на молитве, прииде к нему медведь к келии святаго, и нача о келию[8] правитися, келия же дрожаше. Преподобный же прекрестив оконца, и посмотрив во едино оконце, и виде велика зверя стояща, и огради крестным знамением, и дуну на нъ. Зверь же паде на землю, аки мертв. Преподобный же

---

[6] *Испр., в ркп.* мулу. [7] *Испр. по списку Собакина, в ркп.* пелу. [8] *Испр., в ркп.* кею.

Никандр прииде къ зверю, зверь же, ползая по (зем)ли, припаде ко святому, лижуще ему нозе. (О)н же благословив его, и дуну, и отпусти его в путь свой. //

л 65 об Еще же преподобному бывшу в молитвах и в постех, явися ему преподобный Александр Свирский чюдотворец в видении, стоя пред келиею святаго, и рече ему: «Не убойся, Никандре». И второе паки явися ему Александр в сенех пред келиею, то же глагола: «Не убойся, Никандре». И от того часа избавлен бысть святый от всех сетей вражиих.

Святый же единою летом исхождаше на Демянку в монастырь исповедати грехи своя и причаститися святых тайн и паки и возвращешеся во свою хижу. А в схиму пострижеся в Демянском монастыре за 8 лет до преставления своего. Брада же бысть у Никандра долга, а не широка, ровна руса, с сединою, вся ровна и бела, подобна Феодосию Печерскому.

Святый же сказав конец житию своему за едино лето, уже бо преклонен старостию. Помале же прииде к нему диякон ис Порхова именем Петр, и с ним бе-
л 66 седоваша, и ска(за) // ему: «3 лета немощен бых ногама, а ныне отраду обретох». Петр же видев, яко отпадоша от ногу его голени, токмо обретшимся единем костем. И повеле себе погрести у Рожества пречистыя Богородицы диякону Петру, и рече ему : «Петре, (п)онеже Господь по душу мою послет, ты же погреби тело мое». Петр же рече: «Когда, отче святый, извести ми должен по твоему словеси сотворити?». Никандр же рече: «Не вем, когда тебе весть учинити. Но егда услышиши мое преставление, тогда прииди, погреби тело мое честно». И посем тако бысть по словеси святаго. Петр же погребе того блаженнаго Никандра тело честно во вселении жилища, в пустыни, постави же церковь над ним во имя Благовещения пресвятыя Богородицы по (на)казу преподобнаго Никандра и по сло-
л 66 об веси. И повеле (вз)яти местную икону по преставлении своем // (и пост)авити в церкви пресвятей Богородицы. И посем преставися преподобный отец наш Никандр в лето 7090, сентября в 26 день, во осаде Псковской. А преставися во единстве, и не бысть людей никого же.

И некто боголюбив муж именем Иоан Долги от веси Боровитския, Борисов християнин Пантелеева, прииде ко святому, уже к Богу отшедша. И той сохрани его не проводя в землю, занеже в то время литовския люди воююще около града Пскова и Порхова, и не бысть ту никого же, кому его проводити, и без гроба положен бысть, и окладен бысть древцы, и покрыт землею. Слышавше же в Порхове гражане осадние люди преподобнаго старца Никандра к Богу отшедша и не провожена суща, и восплакавшеся вси людие, муже и жены и со младенцы, хотяще итти на погребение святаго, но[9] боящеся, занеже множество литовских людей около града стояще и по странам умножи(ся). Предреченный же диакон Петр рече: «Мужие и братие, (име)нитыи людие, аз вам скажу на пользу и по слове(си) //
л 67 преподобнаго Никандра, якоже сам прорече о своем преставлении за три лета, что будет война литовских людей в его преставление. Но не убойтеся, (п)риходяще к погребению, Господь Бог не предаст в руки врагом и молитвами святаго старца Никандра». Граждане возложиша надежду крепку на Господа Бога и на пречистую его Матерь, пресвятую Богородицу, и на преподобнаго Никан(др)а, проидоша посреде людей литовских неврежде(н)ии, принесоша много фимиану и свещи, иже есть потребно на погребение, и погребоша честно со псалмы и песнями духовными со игумены, и священницы, и диаконы (м)ножество народа. И погребен бысть честно близ келии (сво)ея на Покров пресвятыя Богородицы и присноде вы Марии, (у д)уба, еже и доныне ту пребывает о Христе Иисусе Господе нашем, ему же слава ныне и присно и во вовеки веков. Аминь.

(РГИА, ф 834, № 3693, оп 3, Сборник XVII в , в 4-ку, л 60—67)

[9] *Испр , в ркп* не

В И ОХОТНИКОВА

Поздние редакции Жития Никандра Псковского

Долгое время единственным исследованием литературной истории Жития Никандра (далее — ЖН) были работы Н И Серебрянского [1] Привлечение к исследованию новых списков ЖН позволило пересмотреть некоторые выводы ученого, выделить новые редакции, определить время их создания и взаимоотношения между собой Мы выделяем шесть редакций ЖН Псковскую (80—90-е гг XVI в), Монастырскую (начало XVII в), Новгородскую (60—70-е гг XVI в), Соборную (80-е гг XVII в), Риторическую (начало XVIII в) и Печатную (конец XVIII в)

Риторической редакцией мы назвали текст Жития Никандра, читающийся в сборнике из древлехранилища Псковского музея-заповедника, ф Никандровой пустыни, № 37 (далее — Никандровский список) [2] В рукописи имеются записи (л 77 об , 145, 145 об) о принадлежности ее в XVIII—XIX вв (1774, 1787, 1791 гг) Никандрову монастырю В состав рукописи входят произведения, посвященные основным праздникам Никандрова монастыря — Благовещению и преподобному Никандру Рукопись состоит из разновременных частей Первая часть (л 1—58), в которой читаются службы на Благовещение, Пятидесятницу и неделю всех святых, датируется по филиграням концом XVII в (шут с семью бубенцами типа Гераклитов, № 1383 (1680 г), Seven provinces типа Гераклитов, № 305—306 (1697 г), герб Амстердама, не поддающийся атрибутированию Вторая часть содержит службу Никандру (л 60—73), молитву Никандру (л 73 об —74 об) и ЖН (л 75—142), филигрань этой части рукописи — лигатура МК типа Клепиков, I, № 353 (1727—1728, 1732—1733 гг) Следовательно, ЖН Риторической редакции создано не позднее 30—40-х гг XVIII в

Никандровский список ЖН был обнаружен в 1910 г в библиотеке Никандрова монастыря священником А Ляпустиным В отчете о поездке в Никандрову пустынь А Ляпустин писал о значимости этого списка «Важнейшим результатом поездки в Никандрову пустынь, с избытком вознаграждающим меня за все труды, является нахождение мною подлинной редакции жития преподобного Никандра, составленного при освидетельствовании его мощей и одобренного на соборе 1687 г » [3] Итак, А Ляпустин полагал, что ЖН, которое читается в Никандровском списке, составлено в 1687 г , оно явилось оригиналом для Печат-

---

[1] Серебрянский Н И 1) О редакциях жития преподобнаго Никандра Псковского // ПДПИ СПб , 1904 Т 157, 2) Очерки по истории монастырской жизни в Псковской земле М , 1908 С 170—195

[2] Краткое описание рукописи см Каталог славяно русских рукописей Псковского музея заповедника / Составитель Н П Осипова Псков, 1991 Ч 1 С 63

[3] Псковские епархиальные ведомости 1910 № 22 С 362

© В И Охотникова 2004

ной редакции ЖН. С мнением А. Ляпустина о времени создания ЖН по Никандровскому списку невозможно согласиться.

Никандровский список ЖН обнаруживает сходство с Соборной редакцией ЖН. Соборная редакция дошла до нас в двух списках — РГИА, ф. 834, собр. Синода, № 3786 (далее — список Исторический) и БАН, собр. Археографической комиссии, № 8 (далее — Архивский список), каждый из этих списков имеет свои особенности и передает текст общего для них протографа с некоторыми изменениями. Основное отличие двух списков Соборной редакции состоит в том, что в Архивском списке несколько иная последовательность последних рассказов о чудесах и дополнительно в нем читается описание освидетельствования мощей Никандра и собора 1687 г., на котором Никандр был канонизирован, этим рассказом оканчивается Архивский список. По своему составу и композиции Никандровский список ЖН Риторической редакции подобен Архивскому списку Соборной редакции: последние 8 рассказов о чудесах в Никандровском списке располагаются в том же порядке, что и в Архивском списке Соборной редакции. Есть только одно композиционное отличие Никандровского списка: в нем поменялись местами 6-е и 7-е чудо. По сравнению с Архивским и Историческим списками Соборной редакции в Риторической редакции дополнительно читается «Чюдо о болевшей жене Гавриила Никитина сына Крекшина, о Анне Ивановой дочери», датируемое 1695 г., что позволяет определить тот период времени, в который мог быть составлен Никандровский список Риторической редакции, — не ранее 1695 г.—30—40-е гг. XVIII в. Сравнение текстов Соборной редакции (Исторический и Архивский списки) и Никандровского списка Риторической редакции показало, что Никандровский список восходит к протографу Архивского списка Соборной редакции. Оригинальные чтения Архивского списка не повторяются в Никандровском списке, в то же время некоторые чтения Никандровского списка совпадают с чтениями Исторического списка Соборной редакции. Приведем примеры только из текстов последних чудес.

Исторический список Соборной редакции	Архивский список Соборной редакции	Никандровский список Риторической редакции
Сын же его Игнатий здравствует, аз же его видев (л. 627)	аз же сына его видев (л. 52)	Сын же его Игнатей здравствует. Аз же его виде (л. 123 об.)
Привели демони к реке Узе, хотяху мя в реку ввести (л. 639 об.)	Привели меня демони к реке, хотяху в реку ввести (л. 76 об.)	Приведоша мя демони к рече Узе и хотяху мя в реку ввести (л. 135)
всенощному бдению (л. 640 об.)	всенощному пению (л. 78 об.)	всенощному бдению (л. 136)
по мхам, и по блатом, по нужным местам, аз же видех (л. 643)	по мхам, аз же дивихся (л. 82)	по мхам, и блатом, и по нужным местам, аз же дивихся (л. 138)

Совпадая с Архивским списком в последовательности основных эпизодов, текст Риторической редакции значительно отличается от текста Соборной редакции, причем отличия в разных частях жития различны как по объему, так и по своей направленности. Начиная со второго посмертного чуда Никандра («Чюдо 2 преподобнаго Никандра чюдотворца о разслабленном» — Архивский список, «Чюдо преподобнаго Никандра о разслабленнем» — Никандровский список), тексты ЖН в обеих редакциях почти идентичны. В этой части текста ЖН Риторической редакции встречаются немногочисленные замены слов, пропуски, вставки, стилистические варианты.

Архивский список Соборной редакции	Никандровский список Риторической редакции
Аз же, грешный, многажды слышах и о сем дивихся и прославих Бога (л. 49 об.)	Аз же, грешный, многажды слышах и прославих Бога (л. 121 об.)
Братия же от страха того разбегошася вси, понеже бо от поселян бяху, простии людие (л. 52 об.—53)	Братия же от страха того разбегошася вси (л. 122 об.)
церковь бо бяше замкнута (л. 53)	церковь бо бяше заключена (л. 122 об.)
И по обещанию своему воздвиже церковь во имя преподобнаго Никандра (л. 52)	И по обещанию своему и по благословению великаго господина преосвященнаго Никона, митрополита Великаго Новаграда и Великих Лук, воздвиже церковь во имя преподобнаго Никандра (л. 123 об.)
аз тя исцелю и воставлю от болезни сея (л. 54)	Аз умолю Господа Бога и пречистую его Богоматерь, да востанеши от болезни сея здрав, яко николи же болев (л. 124)
по прозвищу Лаптев (л. 66 об.)	по прозванию Лаптев (л. 130 об.)
запрети нечистым духовом (л. 77)	запретившу нечистым духовом не приходити ко мне (л. 135 об.)
Аз же оскорбихъся зело (л. 80 об.)	Аз же опечалихся зело (л. 137)
жаловатися ему о нерадстве (л. 81 об.)	жаловатися ему о нерадении (л. 137 об.)
видех могилу строиму (л. 84)	видех могилу, копающу (л. 139)

В таблице перечислены практически все наиболее значимые разночтения между Соборной и Риторической редакциями в разделе посмертных чудес. Остановимся еще на одном разночтении принципиального характера. В Риторической редакции иначе, чем в Соборной редакции, изложены решения собора 1687 г. Если в Архивском списке Соборной редакции сообщается, что патриарх повелел «новосложную службу Никандру отложити» и «празднество Никандру отставить, а указал пети по нем понахиды, а в день преставления его праздновати Благовещению пресвятыя Богородицы со службою всех святых, такожде и молебствовати пресвятей Богородице во общую ползу, а аще кто изволит, приложити тут же канон и всем святым» (л. 88—88 об.), то в Риторической редакции однозначно утверждается, что Иоаким повелел «празновать в день преставления его, преподобнаго Никандры, вкупе с Благовещению пресвятою Богородицю, такожде и молебствовати пресвятей Богородице и Никандры чюдотворцу во общую ползу» (л. 140 об.). О судьбе же службы Никандру, сложенной монахом Андроником, одобрил или не одобрил ее собор и патриарх, в Риторической редакции вообще не упоминается. Таким образом, в Риторической редакции определенно говорится о том, что собор постановил праздновать день памяти святого.

Кардинальной переработке подверглась в Риторической редакции историко-биографическая часть жития. Описать все изменения, которые внес автор Риторической редакции в текст своего источника, очень трудно, поэтому оговорим наиболее крупные и значительные из них.

ЖН в Риторической редакции имеет новое заглавие «Житие вкратце преподобнаго отца нашего Никандра пустынножителя новгородскаго и псковскаго, ново в чудесех просиявшаго». Текст ЖН в Риторической редакции разделен на главы, всего их 37, что намного больше, чем в Соборной редакции. Почти каждая глава историко-биографической части начинается с пространного вступления, не имеют такого вступления только последние главы «О явлении преподобнаго отца Александра Свирскаго» (Глава 10), «Чюдо преподобнаго Никандра о разслабленнем» (Глава 11), «Чюдо преподобнаго отца нашего Никандра» (Глава 12), «Чюдо преподобнаго Никандра» (Глава 13), «О приятии великаго образа святому и о беседе его со диаконом Петром, ему же и возвещение о при-

ходе полскаго краля войною на Псков» (Глава 14), «О преставлении и погребении преподобнаго Никандра» (Глава 15). Раздел чудес выделяется заголовком «Сказание отчасти о чюдесех преподобнаго отца нашего Никандра пустынножителя, новаго чюдотворца» (Глава 16). Описание первого чуда в Соборной редакции также начиналось со вступления (оно почти полностью заимствовано из «Слова об исцелившемся хромце» митрополита Феодосия), которое по содержанию относилось к рассказу именно о первом чуде, повествующем об исцелившемся клосном старце Исайе. В Риторической редакции это вступление заменяется другим, тема которого шире — рассуждение о воздаянии, которое Царем небесным даруется угодникам Божиим за их земной труд.

Содержание вступлений к главам традиционно религиозно-дидактическое. Не описывая содержания всех вступлений, остановимся лишь на начальном вступлении к житию. В нем выделяются две части как по содержанию, так и по происхождению. В первой части «Все убо человеческое естество многоразличными образы художеству работно есть <...> противу супостат невидимых» (л. 78—79 об.) следует философское рассуждение о разных путях и смыслах человеческой жизни. Одни «прилежно упражняются получити душежелателныя хитрости» и затем кичатся «искусством внешняго философия»; другие ищут славы силой бранного оружия; третьи «волнам морским предаются», постоянно рискуя своей жизнью; четвертые живут, «простоумно ходяще». И только служащие Создателю, кто «терпеливне носят иго Христово», идут спасительным путем, они достойны истинной славы на небесах и на земле, они наше спасение, именно поэтому следует чтить их память и слушать жития их. Следующая часть вступления «Молю же убо преподобство ваше <...> не от терния, но от лозы гроздь» (л. 79 об.—81), в которой развиваются традиционные мотивы самоуничижения автора и изложены основания, побудившие автора взяться за написание жития, заимствована из вступления к Житию Александра Свирского (далее — ЖАС) в редакции Иродиона.[4] Автор Риторической редакции не вносит в текст ЖАС почти никаких изменений. Иродион во вступлении к ЖАС пишет, что он слышал о житии Александра от живших с ним долгое время учеников; автор Риторической редакции повторяет слова Иродиона об учениках преподобного, хотя у Никандра не было учеников, живших с ним с пустыни, к тому же спустя более чем 100 лет автор уже не мог застать в живых ни одного из тех, кто знал Никандра. Таким образом, автор Риторической редакции работает в традиционной для древнерусского писателя компилятивной манере, заимствуя из других источников целые куски текста.

Кроме вступления главы Риторической редакции, как правило, имеют дидактического характера заключение, в котором дается оценка того явления, поступка, действия, о котором только что повествовалось, или рассуждение на тему, развиваемую в данной главе. Заключения в главах могут быть разного объема — от одного-двух предложений до целой тирады. Такие заключения читаются в главах 1, 2, 3, 6, 7 и др. Вступление и заключение обычно перекликаются по тематике и мотивам. Так, например, глава 7 «О изшествии святаго от своея ему Богом показанныя пустыни паки в Крыпецький монастырь, в нем же прежде прият иноческий образ» начинается с пространного вступления, в котором автор рассуждает о превратностях человеческой жизни (эта тема реализуется в

[4] Н. И. Серебрянский полагал, что часть вступления восходит к тексту Жития Саввы Сербского (Серебрянский Н. И. Очерки по истории... С. 190—191). Однако с Житием Саввы Сербского текст ЖН совпадает опосредованно, через ЖАС, текст которого почти дословно повторяет автор ЖН.

метафоре жизнь — бурное море) и возможности обретения «благоутишнаго пристанища» в сем житии, «многобурными ветры волнуемом» (л. 94). Это вступление предваряет рассказ о том, как Никандр «терпеливодушно» сносит все жизненные превратности: после ограбления разбойниками Никандр уходит из пустыни в Крыпецкий монастырь, здесь живет, «отвержеся <...> земленаго всего рода и имения» (л. 96) (скудная еда, постоянная работа, истязание плоти комарами и мшицами и т. д.), братия просит его быть сначала экклесиархом, а затем и келарем; тяготясь признанием, он поселяется в трех поприщах от монастыря, но и здесь его уединение нарушают люди, приходящие к нему, «черплюще душеспасителное пиво» (л. 97); братия Крыпецкого монастыря изгоняет его с этого места, ибо Никандр «приношение пресече им» (л. 97 об.). Этот рассказ завершается обобщением тех испытаний, которые пришлось пережить Никандру: «Толико убо, братие, святому изгнание ово от человек хвалением, ово ненавидением и иными множественными виды. Он же не измени нрава своего, ниже поропта когда или похули кого. Ныне же хвалим есть похвалою неувядающею вечною во пристанищи небеснем с приобретенным нетленным бисером Христом, Богом нашим» (л. 97 об.).

Кроме пространных вступлений и заключений, текст которых иногда превосходит объем самого рассказа, в Риторической редакции идет распространение этикетных житийных ситуаций, именно этикетные ситуации подвергаются наибольшей редакторской правке. Так, например, в рассказе о рождении и воспитании Никона-Никандра автор Риторической редакции следует за текстом Соборной редакции, но каждая из этикетных ситуаций получает в его тексте иное развитие, разрастаясь за счет увеличения формул и мотивов, приличествующих теме. При этом мотивы и формулы, вводимые автором Риторической редакции, сложнее как по форме, так и по содержанию.[5] В Соборной редакции начало рассказа о жизни Никандра производит впечатление простого соположения отдельных фактов его биографии, где этикетные ситуации соединяются с конкретными деталями: рождение от благочестивых родителей, крещение, воспитание, преставление отца, духовное возмужание, сообщение о брате-иноке, желание Никона постичь грамоту, частое посещение Никольской церкви, пренебрежение детскими играми и светлыми ризами, постоянная мысль о том, «како и коим образом спастися», желание подражать житию Евфросина и Саввы, совет матери раздать имение и уйти в монастырь, что она и делает: «От купели же святаго крещения наречено бысть имя ему Никон. Отроча же растяше, кормимо родителема своима, и благодать Божия бе на нем. Бысть же не по мнозе времени отцу его преселившуся в вечный покой, Богу тако изволившу. Отрок же растый телом, растяше и духом в премудрости и любви Божии. Имяше же преподобный брата единородна 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 божественных писаний со всяким вниманием, бяше бо и церковь каменна в селе том и доныне во имя великаго архиерея и чюдотворца Христова Николы, он же, ревнуя во всем, хотяше уподобитися житию его. **Детем же играющим не приближашеся отнюд, яко же обычай есть юным, но и гнушашеся играми их, ниже риз светлых утварию украшаше себе, но рубы худыми бысть доволен.** К сим же паки блажен-

[5] Текст Соборной редакции, к которой восходит Риторическая редакция, в основной своей части остался таким же, каким его создал в начале XVII в. автор Монастырской редакции, сопоставляя Соборную редакцию и Риторическую, следует не забывать об «архаичности» большей части ее текста.

ный юноша мысляше, како и коим образом спастися. Таже слышав о святых местех, иже есть около славнаго града Пскова, и о потрудившихся в них преподобных отцех Евфросине и Савве, в посте просиявших, и к Богу отшедших, и последи в чюдесех прославльшихся, желая день и нощь беспрестанно сподобитися житию их и поклонитися мощем их. Сему же преподобному отроку бывшу 17 лет, и начат молити матерь свою, дабы изшла из суетнаго мира сего. Мати же послушавши совета его, и раздавши имение свое нищим и церквам Божиим, и изыде из суетнаго мира сего, и в некоторый монастырь девический пришедши, и ту приимши иноческий образ, и в том же монастыре и к Богу отшедши» (л. 1 об.—2 об.).

Этот текст Соборной редакции становится основой для двух разных глав Риторической редакции. Описание детства и отрочества святого в Риторической редакции не имеет специального заголовка, оно следует сразу же за вступлением к ЖН (Глава 1), о желании Никона подражать житию Евфросина и Саввы и пострижении матери речь идет в главе 2 «О сказании мест святых окрест Пскова града блаженному отроку». В Риторической редакции каждый из фактов биографии святого существует не сам по себе, а включается в общую тему, пронизывающую весь рассказ о детстве святого — движение отрока к истине и постижению «прелести жития сего». Каждый из фактов биографии (крещение, иночество брата, смерть отца и т. д.) становится ступенью к познанию или же проявлением раннего христианского взросления святого. Подчиняясь замыслу автора, факты биографии перестраиваются,[6] чтобы быть более ясным и последовательным воплощением центральной темы. Текстуальных совпадений между текстами Соборной и Риторической редакций в этом эпизоде почти нет, общие для двух редакций житийные мотивы получают в Риторической редакции иную словесную форму, они развиваются, варьируются, углубляются, усложняются по содержанию.

Для того чтобы можно было сравнить сходные места двух редакций, мы выделили в том и другом тексте развитие мотива пренебрежения земными радостями. В Риторической редакции мотив пренебрежения земными радостями переходит в пространное дидактическое рассуждение, которое по теме перекликается со вступлением к житию в целом — святой с детства не стремится к внешнему философствованию («философскому кичению»), ни к славе воина, ни к приключениям, ввергая себя не в волны морские, но «в пучину человеколюбия Божия». **«И тако во младости Святым Духом учим, глумлением юнным играм их отнюд не прикасашеся, но и самех играющих позорищныя соборы и смехотворныя беседы образом смирения своего разоряше. Ниже красная носящих внимая; но вся яко уметы вмени блаженный Христовы ради любве. Любяше же преблаженный отрок паче всех нищету духовную и худость одеяний, кротость и чистоту душевную,** страх бо смерти всегда пред очима своима имеяше, и суд Вышняго судии во уме своем неизронимо держа. Иконы же святых писанныя почиташе и поклоняшеся им, и честно поклоняемых от правоверных зря, радовашеся, дивяся человеколюбию Божию, яко человецы, страдавшии и претерпевшии до конца Христовы ради любве, сподобишася от земных чествуемы и покланяемы быти. О сем святый велми Бога благодаря, яко безмернаго ради своего милосердия не презре погибающаго естества. Сего ради святый усердно тщашеся путем спаси-

[6] Если выделить только фактические события жизни Никона, то они в Риторической редакции даются в такой последовательности — крещение, желание Никона постичь грамоту, сообщение о брате-иноке, смерть отца, частое посещение Никольской церкви, гнушение детскими играми и светлыми ризами. О том, как Никон увещевает мать раздать имение и уйти в монастырь, рассказывается в отдельной главе «О сказании мест святых окрест Пскова града блаженному отроку».

телныя жизни ревностию Духа Святаго, живущаго в нем, яко не на слово пространства внешняго филосовскаго кичения, ниже на зверообразная противу человек ополчения, ниже волнам морским, бедне, предаде себе, но на горы добродетелнаго жителства, верже себе в море непребранныя премудрости, в пучину человеколюбия Божия, взем свой крест, последова Христу невозвратным помыслом, умне моляся, якоже и боговидец Моисей. И тако многострастное море жезлом терпения своего дерзостно разверзе и в нем мысленнаго фараона и прегордаго ратоборца диавола и с воинствы его мысленными водами потопи и до конца победи. Сицева похвална победа, братие, святаго, понеже несть наша брань к плоти и крови, но к началом и ко властем, и к миродержителем тмы века сего, к духовом злобы поднебесным. Темже ныне преподобный отец наш и непобедимый храборник Владыце своему радостно предстоит, и от него неувядаемыя почести прият, несказанныя и вечныя радости наслаждается вкупе со всеми святыми, и нам, приходящим с верою ко гробу его, независтно исцеление подает» (л. 82—83). Сравнение первого эпизода из ЖН в Соборной и Риторической редакциях показывает, что автор Риторической редакции не столько правит, сколько заново пишет жизнеописание Никандра, подчиняя его своему видению жизни и христианских подвигов преподобного.

Как уже упоминалось, в Риторической редакции параллель к тексту Соборной редакции, начиная со слов «Таже слышав о святых местех...», находим в главе «О сказании мест святых окрест Пскова града блаженному отроку». Во вступлении к этой главе развивается тема несказанного человеколюбия Господа, который непрестанно помогает человеку обрести путь жизни вечной; так и Никону через подвижников своих Евфросина и Савву он дарует весть о богоугодном и трудолюбезном житии. Вняв этому возвещению, Никон начинает понимать «суету маловременнаго жития сего», своими мыслями он делится с матерью, вместе с нею он отдает церкви и нищим все имущество. В Соборной редакции сообщение о Евфросине и Савве не связано с другими фактами причинно-следственными связями. В Риторической редакции каждый факт оказывается следствием или проявлением другого факта, связь между ними носит телеологический характер. Сопоставив тексты, мы вновь наблюдаем, что автор Риторической редакции не переписывает текст источника, но переосмысливает его темы и мотивы, включает их в иные смысловые связи: «Ты же, Господи, и ныне дарова преподобному своему отроку Никону благовестителя правды, иже возвестиша ему не землю обетованную, ниже садове прекраснии и всякую земленую влагу к веселию плоти, но о местах пустынных, непроходных и блатных, иже есть окрест града Пскова, в них же трудолюбезно и зело богоугодно подвизахуся в посте и прочих добродетелех преподобнии отцы наши Еуфросин и Савва, иже от пустыни воздержания не уклонишася вспять к сладострастному Египту, ниже помянуша котлов и мяс непотребных, но манною пресладкия молитвы и животочными водами, не от камене текущими, но от Духа Святаго излиявшимися благодатно, еуангелскими, апостольскими и пророческими услаждахуся непрестанно, не умроша в пустыни жизни сея. Яко же Моисей и Аарон, не бо чрез четыредесять лет ходяще, но все живота своего время, и смертнаго Иордана прешедше, во обетованную землю радостно внидоша, и в несказанных благих Спасителя своего Христа вечно вселишася, и присно со всеми святыми неизреченныя радости наслаждаются, ея же око человече не виде, ни ухо когда слыша, ниже на сердце от земных кому взыде, и оттуду почерпше неизреченныя благости, действующия земленым преславная чудеса и премногое исцеление дарующия всем, с верою притекающим к раце мощей их.

Слышав сие возвещение, святый радостию и надеждею спасения своего весь окрылатев, еще сый тогда лет седминадесять, и абие начат к матери своей со слезами глаголати глаголы живота вечнаго. И суету маловременнаго жития сего пред нею явственно изъобличи, и конец злоболезнен и смерть лютую пред душевныя очи представи, страшным и нелицеприятным судом Божиим и грозными грешником муками душу ея зело устраши, яко и возопити ей: „Увы и горе любящим прелесть света сего! И что сотворю, глаголаше, и аз, грешница". Святый же отрок рече: „Потерпи Господа, мати моя, и сохрани путь его, и той сохранить тя и изведет правду твою, яко полудне, и наследиши землю кротких и смиренных". **И тако вкупе с материю своею расточи и отдаде имение свое в церковь Божию и поверже во утробы требующих.** Мати же его вскоре восприят иноческий образ, в нем же во обители святей богоугодно поживе, в вечный покой ко Господу отиде» (л. 83 об.—84 об.).

Рассказ Риторической редакции лишь в самом общем содержании совпадает с кратким текстом Соборной редакции, он дополняется рассуждениями автора, введением диалогов и речей героев, развитием этикетных ситуаций. В приведенном выше тексте обратим внимание на стилистические варианты некоторых слов и выражений: «раздавши имение свое нищим и церквам Божиим» — «расточи и отдаде имение свое в церковь Божию и поверже во утробы требующих», «приимши иноческий образ» — «восприят иноческий образ», «к Богу отшедши» — «в вечный покой ко Господу отиде». Это единственные параллели, которые можно установить между двумя текстами, в остальном Риторическая редакция представляет собой совершенно новый текст, являющийся свободной вариацией на те же самые темы — рождение, воспитание и т. д.

В Риторической редакции появляются и «новые детали» из жизни Никандра. Автор Риторической редакции, следуя житийному канону, добавляет в рассказ о жизни Никандра подробности, которые имеют чисто литературное происхождение. В Соборной редакции рассказывается, что в Пскове Никон находит некоего «торгового человека» Филиппа, который берет отрока к себе, а затем отдает его в учение. В Риторической редакции общее содержание эпизода остается таким же, как и в Соборной редакции, но практически ни одно выражение автор Риторической редакции не заимствует из текста Соборной редакции. Вместо *«прият его некоторый торговый человек именем Филипп, великаго ради смирения его и многаго терпения возлюбив зело преподобнаго»* (л. 3) в Риторической редакции читается, как в Пскове Никон находит «боголюбезна купеческаго человека Филиппа именем, ему же прилепися святый, и послужи в дому его со многим тщанием и со всяким смиреномудрием претерпе плотию раболепных озлобление. Богу тако изволившу искусити святаго своего, яко от работы земных и злобления их познается тверд и непоколебим в службе небеснаго Владыки и не убоится коварственных озлоблений злоначалнаго врага, но паче вооружившися, мужественне победит под нозе свои и низложит его непобедимым оружием креста и силою иже на нем пригвожденнаго Христа. И тако благодатию пресвятыя Троицы, яко чистое злато в горниле терпеливодушно искусився, желаемаго училища сподобляется видети и детелне делу коснутися» (л. 84 об.—85). Так появляется в Риторической редакции «новая» подробность — всяческие испытания, выпавшие на долю Никона в период его жизни в доме Филиппа, и эти испытания рассматриваются автором как необходимая ступень в движении к духовному прозрению святого.

Сообщение о том, что Филипп отдает Никона учиться, которое в Соборной редакции занимает одно предложение, в Риторической редакции выделяется в отдельную главу «О учении божественнаго писания блаженнаго отрока Нико-

на», имеющую вступление и заключение. Тема обучения грамоте обрастает множеством традиционных житийных мотивов: почитание учителя, моление к Богу о помощи в постижении грамоты, просветление сердечных очей, дарование тайны божественного писания и т. д. «Сего ради и Бог призре на нь и незабвенно сотвори терпение и труд его, понеже видев его господин незлобие и кротость, и преспевающа божественным рачением, и молящася прилежно, еже получити ему ведение божественнаго писания, отдаде его некоему учителю во граде Пскове, яко да накажет его опасно и научит разума, его же желает. Святый же юноша, видев учителя онаго, непщева его яко аггела Божия, со страхом и радостию поклонися на нозе его, во всем повинуся и послуша его наказания со всяким вниманием прилежно. Богу же присно моляшеся, глагола: „Настави мя, Господи, правдою твоею и вразуми мя поучитися словесем твоим". Человеколюбивый же Господь услыша молитву его, излия в душу его благодать жизни и просвети его очи сердечнии светом трисолнечнаго своего Божества, им же отверзеся ум его, еже разумети писание. Вскоре бо навыкшу ему, яко всем дивитися благодати Духа Святаго, в разуме сияющия на нем. Не бе бо детищю произволение на нем, но весь исполнен мужества духовнаго и кротости. Лице же его сияше постнолюбным произволением, не взыде бо на него смеховидное осклабление. Сим образом святый обрете искомое, уведе тайны божественнаго писания, от него же болма просветися благоразумием и тщашеся всегда, како ему избыти от врага, борющаго его, и спасение получити. Обаче радовашеся святый неизглаголанною радостию, яко имяше мечь духовный обоюдуострый, иже есть глагол Божий, им же крепце ополчися противу кознем диаволским» (л. 85 об.—86).

Текст Соборной редакции явно не соответствует представлению автора Риторической редакции о правильном житии. Даже в том случае, когда в Соборной редакции даются вполне традиционная для жития оценка или комментарий, автор Распространенной редакции считает необходимым выразить их иначе, он использует свой источник лишь как канву, на ее основе создавая совершенно иной словесный и смысловой рисунок.

Такой кардинальной переработке в Риторической редакции подвергся в основном текст тех эпизодов, в которых нет самостоятельного сюжета или же он только намечен (Никон уговаривает мать раздать имение и уйти в монастырь, что она и совершает по совету сына). Истории из жизни Никандра, имеющие завершенный самостоятельный сюжет, автор Риторической редакции правил не столь основательно, что сказывается в большем количестве совпадений между текстами Риторической и Соборной редакций.

На примере рассказа о разбойниках, которые ограбили Никандра и получили за это немедленное возмездие от Бога, можно показать, как распространялось описание эпизодов, имеющих самостоятельный сюжет. В Соборной редакции рассказ ведется динамично, он начинается с краткого сообщения: «По неколице же времени по зависти бесовстей приидоша к нему злии человецы, научении дияволом разбойницы, и пограбиша у него иконы и книги и вся елико имяше» (л. 9—9 об.). Между двумя частями предложения автор Риторической редакции вставляет рассуждение о тщетности «зломудрых» намерений дьявола: **«По зависти же бесовстей приидоша ко святому злии человецы,** сиречь **разбойницы, научени быша диаволом**, во еже приразитися преподобному и святей его телесней храмине и душевное стяжание восхитити по своему зверообразному нраву. Но солгася окаянный и паде со студом под нозе святаго. Аще бо и приразися ко храмине тела его, но запят бысть от яснозрителнаго умнаго очесе и оглашен явися молитвами преподобнаго, срамотне побеже, хищником бо нрав видящих

бегати, в руце же падшему много ран подъяти. Сам убо ничто же могий содеяти зломудрый диавол, но по зависти своей устреми коварством своим человеков, невежд сущих, иже пришедше ко святому отцу нашему Никандре, **пограбиша яже у святаго иконы и книги и вся елико нужнейшия потребы его**» (л. 91 об.—92). Рассказ о разбойниках в Риторической редакции и становится иллюстрацией того, как «зломудрый» дьявол пытается, используя людей, поколебать «душевное стяжание» святого.

Далее в рассказе Риторической редакции о том, как разбойники избили Никандра, полностью повторяется текст Соборной редакции, автор Риторической редакции лишь заменяет выражения «удари под пазуху» на «удари в ребра» и вносит небольшие оценочные распространения: «Самого же преподобнаго *немилосердии они, немилосердым бесом поощряеми, велми* бивше, и един от них копием удари *в ребра* святаго. И оставиша его яко нежива суща, отидоша» (л. 92). В Соборной редакции сразу после сообщения об избиении Никандра следует его обращение к Богу: «Самого же преподобнаго бивше и едва жива оставиша. И един от разбойник удари преподобнаго копием под пазуху. Преподобный же Никандр, воззрев на образ Спасов, рече: „Господи, ты волную страсть от иудей приял нашего ради спасения, и абие изыде кровь и вода. Аз же, многогрешный, вся сия терплю со благодарением за своя безчисленныя грехи“. И моляшеся о них, глаголя: „Господи, не постави им греха сего, не ведят бо, что творят“» (л. 9 об.). Автор Риторической редакции вначале рисует сцену того, как избитый Никандр приходит в себя, видит кровь и только затем «в горести души своея» обращается к Богу. Краткое молитвенное обращение, которое читается в Соборной редакции, теряется в многословном и высокопарном монологе Никандра Риторической редакции, который он «с рыданием зельным, бедне, возопи»: «Господи Боже мой Иисусе Христе, Сыне единородный пребезначалнаго ти Отца Святаго Духа, покой и глубина неказанная премудрости, недостижимая высота Царствия твоего и сила крепости уповающим на тя, милосердый. Благодарю тя о всем, создание и раб твой, ты бо приял еси по неисчислимым щедротам твоим нашего ради спасения волную страсть, на крестную высоту вознесе пречистеи длани своя, воздвизая мя, падшаго в ров тины греховныя, и в ребра своя изволил еси раны прияти, ею же два источника излияшася нам, верующим в тя: пречистая кровь и вода во омытие греха и в наследие Царствия твоего небеснаго. Сподоби же, Владыко, и мене, недостойнаго, за безмерныя моя грехи и святаго ради имени твоего со благодарением претерпети яже от противоборца содеваемая ополчения. Биющих же мя избави милостиве от всякаго зла, яко невиновни суть, но враг, сеятель злобы диавол, той насея тлетворныя плевы в душевныя их поля. И не остави их, Господи, погибнути мене ради грешнаго, яко ничто же ведят, их же сотвориша, и исправи их со исповеданием в пути святых заповедей твоих ходити. И укрепи мя божественною твоею десницею твердо стати противу козней диаволских» (л. 92—93). Отметим вновь строгую логичность Риторической редакции, автор которой в создаваемом им тексте последовательно развивает отвлеченную тему «козней диаволских», пронизывающую все повествование о конкретном факте биографии преподобного.

Вмешательство автора Риторической в следующее затем повествование о том, как разбойники заблудились, долго плутали по лесу и двое из них, посмеявшиеся над старцем, утонули, а двое оставшихся в живых пришли с покаянием к Никандру и тот простил их, весьма характерно для демонстрации стремления автора переделать используемый им в качестве источника текст, добиваясь в изображении большего контраста идеального и отрицательного. Усиливая положительные начала, автор Риторической редакции должен был бы оставить

фразу, в которой раскрывается содержание поучения Никандра разбойникам, однако она сокращается, но зато углубляется мысль о молитве святого, способной помочь и наказать, что закрепляется и в заключении к главе, сливаясь с темой посрамления сатаны-фараона: «...победныя молитвы святаго не разбойников потопиша, но гордаго онаго фараона-сатану волнами слез покрыша и до конца погубиша» (л. 93 об.).

Соборная редакция

Разбойницы отидоша от него. **Близ же** преподобнаго Никандра **острова того, на нем же преподобный живяше,** бяше поприще едино **езеро, зовомо Демони, из него же течет река Демянка. Разбойницы же около езера того хождаху три дни** и **не обретоша пути, но изнемогоша гладом,** два же суть лишишася спасителнаго пути. И **возложиша хвалу на преподобнаго, глаголаху, яко и себе** не мо(же)т **помощи**. И те бо суть сорвашеся с перекладу и **утопоша в Демянки реце**.

А два же возвратишася к хиже святаго и начаша плакати и молитися со слезами, просяще прощения о своих согрешениих, и повергоша все взятое пред ногама святаго, и образ поставиша. Преподобный же Никандр облобызав и написав их, и прошение дав им, и поучив их о спасении душ их, чтобы остались впредь от таковаго злаго начинания, от татбы, и от разбоя, и от обиды, и от клеветы, и отпустив их с миром. Разбойницы же пришедше восвояси, благодаряще Бога и преподобнаго Никандра везде прославляху (л. 10—10 об.).[7]

Риторическая редакция

Разбойницы же оны **отшедше** от святаго келлии яко поприще едино. **Близ же острова того, на нем же преподобный живяше,** некое **езеро зовомо Демяно, из него же течет река Демянка. Разбойницы же окрест езера того** не путем **хождаху,** блудяще **три дни** не ядше, **изнемогоша гладом** и хладом, никако же **обретше пути**, по нему же поидут, ослепи бо ся им ум и сердце, еже обратитися к покаянию и прощению. Два от них ко двем рекоша: «Подобно есть разумети, братие, яко молитвы святаго старца омрачиша нам путь правый». Два же слышавшии не точию вняша сему, но и **хулу изнесоша на преподобнаго, глаголаху, яко и себе** молитвы его не возмогоша облегчити, не токмо что **помощи**. И с таковым словом абие внезапу подкнушася, падше с помоста, **в реце Демянке утопоша**. Оставшии же **два** видеша скорую погибель дружины своея, зело убояхуся, и скоро **возратишася к хижи святаго Никандра, и начаша велми плакати и со слезами молити святаго, о согрешении своем просяще прощения.** И все, еже святаго, паки возратиша к нему. Преподобный же Никандр зело удивися величию Божию, и прият покаяние онех, и поучив я доволне, прощение подаде и отпусти их с миром. Они же пришедше в домы своя, благодаряще Бога и угодника его, преподобнаго Никандра, не яко мстителя, но яко благодетеля хваляще (л. 93—93 об.).

Анализ изменений, которые делает автор Риторической редакции, убеждает в том, что они целенаправленны и продуманны, автор осмысляет текст источника, наполняет его более интенсивным и открыто выраженным теологическим содержанием, осознает неуместность некоторых слов и выражений в произведении житийного жанра, ибо в его время они приобрели иные стилистические и смысловые оттенки, видит противоречия и идеологические несообразности используемого им текста. В этом отношении вызывает интерес восприятие автором Риторической редакции рассказа о прижизненном чуде Никандра о коте.

В Риторической редакции история с котом подвергается радикальной переделке, в результате которой Иосиф из незадачливого крестьянина превращается в нерадивого духовного сына Никандра. В начале рассказа автор дает характеристику Иосифа: несмотря на поучения Никандра, «оный же предпомянутый Иосиф непщева себе, якоже мню, исправления во благих стяжавша или яко

[7] Этот фрагмент текста может служить доказательством того, что автор Риторической редакции располагал протографом Соборной редакции, ибо оригинальные чтения Архивского списка Соборной редакции «хвалу», «написав» (в Историческом списке соответственно «хулу», «напитав») в Никандровском списке не повторяются.

крепкодушна в послушании быти непщуя. Святый же по данней ему свыше от Святаго Духа благодати ведяше помышления его, хотя, малейшею епитимиею искусив, наказати его» (л. 107 об.). В дальнейшем об Иосифе говорится как о человеке, который «хвалящася и борзяся словом», он «ничто же слово святаго вмени» (л. 108); получив «прошение» у дьякона, Иосиф возвратился в свой дом, «запят бысть мыслию, не сотвори скоро по воли святаго, ниже по своему обету» (л. 108 об.), т. е. по собственной воле, а не по дьявольскому наущению, как это объясняли предыдущие редакции, пошел домой, а не в обитель святого. Таким образом, автор поясняет, что все действия Никандра вызваны стремлением «наказати» Иосифа «малейшею епитимиею».

В изображении решений и поступков Никандра автор Риторической редакции пытается устранить все возможные вопросы читателей (которые возникали и у современного читателя в том числе), пояснить каждое действие и слово Никандра, он тонко чувствует сомнительные, проблематичные с ортодоксальной точки зрения и простой человеческой логики места этой истории. В Риторической редакции появляется подробное объяснение того, зачем нужен Никандру кот: «Чадо Иосифе, веси убо, яко не имам в келлии моей ничто же животна. Сего ради, потщався, сотвори послушание, понеже ходящии в нем спасошася, и ты не облении принести мне некоего животна, малых животных, пакость творящих, зверски терзающаго [и некосно изъядающаго]» (л. 107 об.). И далее автор поясняет, что просьба Никандра — не прихоть и не потребность, а лишь испытание Иосифа: «И се убо, братие, мню, не яко требующу святому животнаго сего, но хотяше в вящшую веру вложити предпомянутого мужа» (л. 108). Просьба принести кота получает двойное объяснение — бытовое (нет в келии животного, уничтожающего малых животных) и духовное — исполнение послушания как спасение. В дальнейшем каждый поворот сюжета истории с котом подробно поясняется и комментируется. Автор Риторической редакции настойчиво прочерчивает иной сюжет этой истории — поучительный. Приведем пример того, как в Риторической редакции комментируется одно из самых проблемных мест данного рассказа — повеление Никандра отнести кота обратно: «Святый же вспять повеле отити ему и возвратити взятое, идеже бе взял, понеже преслушания плод святым приносити не лепотствует» (л. 108 об.).

Интересно, что в Риторической редакции автор ни разу не употребил слово «кот», кот в Риторической редакции превращается в некое животное, «малых животных, пакость творящих, зверски терзающаго». Стремление автора Риторической редакции к абстрагированности хорошо прослеживается на примере анималистических образов. В ЖН их изначально много — лось, волки, лошади, медведь, кот, петух. Во всех предыдущих редакциях они сохраняли свое исконное именование. В Риторической редакции, отмеченной тенденцией к абстрагированности, лошадь в рассказе о прижизненном чуде Никандра превращается в «ослицу», «осляте» (некий Симеон приходит к Никандру и просит помочь ему найти украденную лошадь), медведь, правившийся о хижину Никандра, — в гиену. Свои именования сохраняют в Риторической редакции лось (он приводит некоего Петра к хижине Никандра) и волки, хотя чаще в тексте они называются «зверь», «зверь некий», лошадь и петух (рассказ об исцелении Евдокии Шишкиной — чудо 9). Итак, с одной стороны, в том, что автор Риторической редакции избегает называть лошадь — лошадью, кота — котом, медведя — медведем и т. д., проявляется явное стремление уйти от бытовых и конкретных деталей. Но в том, что осознается автором как бытовое и внебытовое явление, отражается изменение реалий жизни человека: кот, некогда бывший диковинкой, стал обыденным явлением (его роль в бытовой жизни описана вполне опре-

деленно — «зверски терзать» и «некосно изъядать» малых животных, «пакость творящих»), бытом, проникновения которого в житие пытается избежать автор Риторической редакции. Так за абстрагированностью встают реальные явления, реальные приметы быта — для автора Риторической редакции нет ничего удивительного в том, что Никандр попросил принести ему кота, эта просьба понятна ему, в ней нет ничего «провидческого».

Принципы и глубина редакторской правки в разных главах Риторической редакции зависят от их содержания. Странная история о коте является примером наиболее глубокой переработки автором Риторической редакции текста Соборной редакции не только на уровне стиля, но и на уровне содержания. Однако чаще всего автор Риторической редакции ограничивается распространением этикетных ситуаций и стилистической переработкой текста источника. Стиль Риторической редакции отличают высокопарность, отвлеченность. Одной из особенностей слога Риторической редакции является пристрастие ее автора к сложным эпитетам («животодыханное здание», «небомудренный Павел», «класосотный плод», «подобоестественная доброта разума», «обильноплодный клас»), сложным по структуре метафорическим конструкциям («от злоядовитых зуб лютаго плотоядца диавола», «подобоестественную доброту разума», «от пустыни воздержания не уклонишася вспять к сладострастному Египту», «лице же его сияше постолюбным произволением, не взыде бо на него смеховидное осклабление»).

Автор Риторической редакции был, безусловно, начитанным книжником, имеющим совершенно четкие представления о том, как и в каких ситуациях достойно изображать святого и каким слогом нужно писать жития. Его литературные образцы иного эстетического и стилевого уровня, чем у предшественников, они отличаются большей усложненностью и теологичностью. Составитель Риторической редакции, как и многие средневековые авторы, нередко прибегает к компиляции, вводит устойчивые житийные мотивы и ситуации, но в его компиляциях нет механического копирования, он создает свой текст, взвешенно и продуманно включая в него чужие тексты, то подвергая их значительной переработке, то перенося их в собственное сочинение почти без изменений. Риторическая редакция — один из примеров «высокого» жития, составленного согласно самым строгим канонам этого жанра и риторического стиля.

Можно с большой долей уверенности констатировать, что автор Риторической редакции был из новгородских книжников, это проявляется в его новгородской ориентации. В рассказе Монастырской редакции об основании после смерти Никандра обители повествуется о том, как Исайя, поселившийся на месте пустынного вселения Никандра, собирает вокруг себя иноков, идет в Новгород и просит митрополита Александра поставить его в игумены, все остальные редакции без изменений повторяют этот рассказ. В Риторической редакции текст дополняется описанием беседы Александра и Исайи, а также характеристикой митрополита. «Братия же, от него собраннии, молиша его, дабы принял священства чин. Исайа же послуша совета их, иде в Великий Новъгород и проси со умилением великаго господина преосвященнаго Александра, митрополита Великаго Новаграда и Великих Лук, дабы его рукоположил во иеромонаха. Александр же, преосвященный митрополит, радуяся, прият его и вопроси: „Коея страны еси, честный отче“. Он же ему поведа: „Твоея святительския паствы, владыко святый, от града Порхова“. По сих же возвести ему о начальнице и первом жителе места сего, о преподобном Никандре, и сказа ему о житии его, како прииде от града Пскова, и колико лет потрудися, и колико претерпе от бесов и от злых человек, и како ко Господу отиде, и како погребен бысть, и колика зна-

мения сотвори. Преосвященный же Александр митрополит любезне вопрошая его, понеже бе монахолюбив и пустыннолюбив, от юности потрудися со преподобным отцем Антонием Сийским, иже созда обитель живоначалныя Троицы близ Двины, великия реки на севере, на езере, из него же течет река сия. Ревнуя же сему преподобному Антонию, Александр, преосвященный митрополит, понеже спостник ему бе и сотрудоположник, и созда такожде обитель боголепнаго Преображения Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа во епархии богоспасаемого града Пскова, именуемый Великие пустыни, близ места сего, расстояние имея якобы тридесять поприщ, и всякими церковными благолепотами украси, к сему же и вотчинами одари. Паки на предлежащая возвратимся. Слышав убо от монаха Исайи о преподобнем отце Никандре и о терпении его и скудости места, возлюби его, и благослови, и рукоположи во пресвитера, по сих же и во игумена, и вдаде ему милостыню доволну, и повеле ему создати храм Благовещения пресвятыя Богородицы над гробом преподобнаго Никандра, и поучив его от божественнаго писания, отпусти его с миром. Он же пришед, и по повелению и благословению архиерейскому немедленно, Бога святаго призывая в помощь, нача созидати храм и совокупляти братию, и созда монастырь, и избра священники и диаконы. И поживе лета доволна, и братию много собрав, и поучив их о спасении душ их, и мир подав им, отиде во ин монастырь и тамо конец житию прият» (л. 117 об.—118 об.). Разработка сцены встречи Исайи и митрополита Александра является не только развитием этикетной ситуации, она обнаруживает почтительное отношение автора к новгородскому митрополиту, знание обстоятельств его биографии, в частности, того факта, что он был учеником Антония Сийского и основателем Великопустынского монастыря близ Пскова.

О том, что автор Риторической редакции не был псковичом, свидетельствует незнание им топонимики Пскова. Повествуя о том, что Никандр имел обыкновение приходить на моление в церковь Богоявления, автор Монастырской редакции (и это повторяется в Соборной редакции) правильно называет тот район, где находилось несколько церквей Богоявления — «в Среднем городе, именуемо во Кстове», в Риторической редакции соответственно читается «в Среднем граде, именуемо во Пскове» (л. 87—87 об.).

Более конкретно определить, в какой среде создавалась Риторическая редакция, трудно, ибо большинство поздних редакций новгородских житий не изучено и не издано. Не исключено, что создание Риторической редакции было связано с той просветительской и литературной работой, которая проводилась в Новгороде братьями Лихудами в начале XVIII в.

В 1799 г. ЖН было издано в Синодальной типографии, затем это издание было повторено в 1801, 1805 гг. Значительные отличия текста ЖН в издании 1799—1805 гг. от всех остальных редакций ЖН позволяют считать его самостоятельной редакцией, которой мы дали название Печатной.

В Печатной редакции повторяются многие оригинальные чтения Риторической редакции, следовательно, Печатная редакция восходит к Риторической, но ее текст составителем Печатной редакции подвергается значительной переработке. По сравнению с Риторической в Печатной редакции есть композиционные перестановки и пропуски целых глав. Сопоставим две редакции ЖН по главам, в таблице приводим названия глав в каждой из редакций, в скобках указываем дату, если она есть в тексте, и поясняем содержание главы, если заголовок не раскрывает его.

Риторическая редакция	Печатная редакция
«Житие вкратце преподобнаго отца нашего Никандра пустынножителя новгородскаго и псковскаго ново в чюдесех просиявшаго»	«Житие преподобнаго отца нашего Никандра пустынножителя Псковскаго ново в чудесех просиявшаго»
1. (без заглавия)	«Предисловие от сочинителя»
2. (без выделения главы и заглавия)	«О рождении и воспитании святаго»
3. «О сказании мест святых окрест Пскова града блаженному отроку»	«О изучении святаго божественному Писанию и о начальных подвигах его в пустыни, и о пострижении во иночество»
4. «О учении божественнаго писания блаженнаго отрока Никона»	
5. «О изшествии святаго из града Пскова обретения ради пустыннаго места»	
6. «О пострижении святаго Никона во иноческий образ»	
7. «О приходе разбойник»	«О приходе разбойников к преподобному *отцу нашему Никандру в пустыню*»
8. «О исшествии святаго от своея ему Богом показанныя пустыни паки в Крыпецький монастырь, в нем же прежде прият иноческий образ»	«О вторичном изшествии святаго из пустыни, и о возвращении в Крыпецкий монастырь, идеже бе пострижен»
9. «О последнем путешествии преподобнаго отца нашего Никандра во свою ему Богом указанную пустыню и о житии его, яже в ней»	«О приключении, постигшем на пути святаго Никандра»
10. «О прозорливстве святаго и о пророчестве его некоему именем Петру пореклу Есюкову о отрочате»	«О прозорливстве святаго и о пророчестве его, бывшем некоему человеку именем Петру по прозванию Юсюкову о рождении сына и некоему Симеону о кончине его»
11. «О явлении преподобнаго отца Александра Свирскаго»	«О сугубом явлении преподобнаго отца Александра Свирскаго *святому отцу нашему* Никандру»
12. «Чюдо преподобнаго Никандра о разслабленнем» (исцеление Назария)	«Чудо преподобнаго о разслабленном»
13. «Чюдо преподобнаго отца нашего Никандра» (о коте)	Нет
14. «Чюдо преподобнаго Никандра»	«Второе чудо преподобнаго Никандра о некоем муже, изгубившем осля»
15. «О приятии великаго образа святому и о беседе его со диаконом Петром, ему же и возвещение о приходе полскаго краля войною на Псков»	«О принятии схимы святым Никандром и о беседе его со диаконом Петром, ему же и возвести о приходе польскаго короля войною на Псков»
16. «О преставлении и погребении преподобнаго Никандра»	«О преставлении и погребении преподобнаго Никандра»
17. См. № 38	«О свидетельстве святых мощей преподобнаго Никандра»
18. «Сказание отчасти о чюдесех преподобнаго отца нашего Никандра пустынножителя, новаго чюдотворца» (рассказ об исцелении Исайи и основании монастыря)	«Сказание отчасти о чудесех, бывших по кончине преподобнаго отца нашего Никандра пустынножителя, новаго чудотворца»
19. «Чюдо преподобнаго Никандра о разслабленнем» (исцеление псково-печерского монаха Илии)	«Чюдо преподобнаго Никандра о разслабленном»
20. «Чюдо о возглавнице святаго»	«Чудо о каменном возглавии святаго»
21. «Чюдо о погорении раки преподобнаго Никандра» (7171 г.)	Нет
22. «Чюдо преподобнаго Никандра о воскресении отрочате»	«Чудо преподобнаго Никандра о исцелении некоего отрока»
23. «Чюдо преподобнаго Никандра» (о стряпчем Авраамии из Новгорода)	«Чудо преподобнаго Никандра о некоем стряпчем»
24. «Чюдо преподобнаго Никандра» (пророчество *Якову Муравьеву о рождении сына*)	«Чудо преподобнаго Никандра о некоем *дворянине*»

25. «Чюдо преподобнаго Никандра» (7172 г. о диаконе Петре)	«Чудо преподобнаго Никандра о некоем диаконе» (без даты)
26. «Чюдо преподобнаго Никандра о девице, исцелевшей молитвами святаго» (7173 г.)	«Чудо преподобнаго Никандра о девице, исцелевшей молитвами святаго» (7173 г.)
27. «Чюдо преподобнаго Никандра» (7178 г. об исцелении жены Ф. Беклемишева)	Нет
28. «Чюдо преподобнаго Никандра» (7181 г. об исцелении дворового человека князя Щербатова)	«Чудо преподобнаго Никандра о некоем дворовом человеке» (7181 г.)
29. «Чюдо преподобнаго Никандра о погорении церквей» (7181 г.)	«Чудо преподобнаго Никандра о погорении церквей» («Того же лета»)
30. «Чюдо о исцелении князя Еуфимиа Шаховскаго» (7182 г.)	«Чудо о исцелении князя Еуфимиа Шаховскаго» (7182 г.)
31. «Чюдо о исцелении новогородскаго подьячево Максима Протопопова» (7186 г.)	«Чудо о исцелении новгородскаго подьячаго Максима Протопопова» (7186 г.)
32. «Чюдо преподобнаго Никандра о исцелении человека, скорченую руку имуща» (7187 г.).	«Чудо преподобнаго Никандра о исцелении человека, скорченую руку имуща» (7187 г.)
33. «Чюдо преподобнаго отца нашего Никандра чюдотворца пустынножителя» (7158 г.)	«Чудо преподобнаго Никандра о хотевших расхитити обитель его» (7158 г.)
34. «Чюдо преподобнаго отца нашего Никандра чюдотворца о болезненом» (7188 г.)	«Чудо преподобнаго отца нашего Никандра чудотворца о некоем болезненном человеке» (7188 г.)
35. «Ино чюдо преславно содеяся молитвами преподобнаго отца нашего Никандра пустынножителя» (7192 г.)	«Чудо преподобнаго отца нашего Никандра о исцелении некия отроковицы от оспы» (7192 г.)
36. «Чюдо преподобнаго отца нашего Никандра чюдотворца пустынножителя» (7192 г. об исцелении Богдана Лаврова)	См. № 41
37. «Чюдо преподобнаго отца нашего Никандра чюдотворца о болезненном» (о исцелении крестьянина из Славкович)	«Чудо преподобнаго отца нашего Никандра чудотворца о исцелевшем крестьянине»
38. (О свидетельстве мощей Никандра в 7195 г.)	См. № 17
39. «Чюдо о болевшей жене Гавриила Никитина сына Крекшина о Анне, Ивановой дочери» (7203 г.)	«Чудо о болевшей жене» (без даты)
40. Нет	(Сообщение об исцелении в 1796 г. жены от расслабления; без заголовка)
41. См. № 36.	«Чудо преподобнаго отца нашего Никандра чудотворца, како избави некоего Богдана Лаврова от демонов» (без даты, читается только в издании 1801—1805 гг.)

В Печатной редакции по сравнению с Риторической редакцией есть только один дополнительный сюжет — краткое сообщение об исцелении 1796 г. (№ 40).

Некоторые оригинальные чтения Печатной редакции были проанализированы в свое время Н. И. Серебрянским.[8] И хотя исследователь сравнивал текст Печатной редакции не с Риторической редакцией, которая была ему не известна, а с Архивским списком Соборной редакции, его замечания не теряют своей значимости. Так, Н. И. Серебрянский отметил неудачную попытку автора Печатной редакции исправить путаницу в хронологии жизни Никандра. Только в Печатной редакции третий период жизни Никандра в пустыни определяется как 47 лет и два месяца, в то время как в других редакциях — 39 лет и два месяца (Псковская редакция) или 32 года и два месяца (Монастырская, Новгородская, Соборная, Риторическая редакции). Кроме того, в Печатной редакции исключаются все упоминания о строительстве церкви Благовещения над гробом Ни-

[8] Серебрянский Н. И. Очерки по истории... С. 189—195.

кандра. Так, например, в главе «О принятии схимы святым Никандром...» не говорится о повелении Никандра Петру поставить над его гробом церковь Благовещения и принести икону Благовещения с погоста Тишанки, которое читается во всех редакциях ЖН. Затем в главе «Сказание отчасти о чудесех...» при описании того, как клосный старец Исайя пускается в погоню за Андреем, укравшим у него все имущество, опускается имеющееся во всех редакциях ЖН чтение «и шед в церковь пресвятыя Богородицы честнаго ея Благовещения». Эти изменения в Печатной редакции могли быть вызваны осознанием противоречивости упоминаний о церкви Благовещения в источнике — Риторической редакции ЖН. Согласно Риторической редакции, как и всех других редакций, церковь Благовещения уже существовала до того, как в пустынь пришел Исайя: прежде чем отправиться в погоню, он зашел в церковь Благовещения и поклонился гробу Никандра. Рассказывая же о поставлении Исайи игуменом Никандровой пустыни, автор Риторической редакции пишет, что митрополит Александр «повеле ему создати храм Благовещения пресвятыя Богородицы над гробом преподобнаго Никандра», и Исайя, вернувшись в пустынь, «немедленно <...> нача созидати храм» (л. 118 об.). По-видимому, заметив противоречия в тексте своего источника, автор Печатной редакции исправил его, опустив все предыдущие упоминания о церкви Благовещения. Создание церкви по благословению митрополита более соответствует идеальному изображению событий в житии.

Многие изменения, внесенные в текст Риторической редакции автором Печатной редакции, свидетельствуют о строгости духовной цензуры в конце XVIII в. Особенно это проявляется в поправках, которые делаются в рассказах о чудесах. Можно сказать, что к рассказам о чудесах составитель Печатной редакции подходит с весьма строгими рационалистическими мерками, степень достоверности этих рассказов проверяется здравым смыслом.

Основательной обработке подвергается в Печатной редакции рассказ о погорении церквей (№ 29). В Риторической редакции, которая почти дословно повторяет текст Соборной редакции, сюжет рассказа о пожаре многоступенчат, он включает в себя повествование о нескольких событиях: 1. В 7181 (1673) г. 2 февраля в монастыре был пожар, в котором сгорели все три монастырские церкви. 2. «Того же лета <...> в понеделник Светлыя недели» в часовне над гробом Никандра игумен Иларион отпел молебен и, погасив все свечи, пошел в трапезную, а затем в свою келию. «В начале вторагонадесять часа» игумен и братия пришли в часовню на вечернее пение и увидели над гробом Никандра зажженную свечу (а часовня, по словам игумена Илариона, «заключена была»), все удивились преславному чуду; после вечерней службы и трапезы все «спахом кождо в своей келлии». 3. Пономарь Никанор во сне вслух творил Иисусову молитву, игумен Иларион стал его будить. Проснувшись, Никанор рассказал, как во сне к нему явился «не вем кто» и стал говорить: «Что вы в сомнении велице пребываете», а затем трижды произнес: «Удивит Господь преподобнаго своего». На что Никанор ничего не мог ответить, только творил Иисусову молитву. Когда же Иларион начал будить Никанора, явившийся ему человек «невидим бысть». 4. Возобновление обители, «поставлены бысть въместо древяных каменные церкви и притворы над гробом преподобнаго Никандра <...> и колоколня устроися каменная же, и службы и келлии» (л. 126 об.—128).

В Печатной редакции из начальной фразы рассказа опускаются дата и оценка происшедшего как чуда: в Риторической редакции — «бысть чюдо преславно и удивления многа исполнено во обители», в Печатной редакции — «бысть пожар во обители». Т. е. пожар автором Печатной редакции не рассматривается

как чудо, чудо заключается в следующих за пожаром событиях. Затем в Печатной редакции полностью исключается сюжет о возгорании свечи в часовне над гробом Никандра (2), существенным образом обрабатывается и сюжет о видении Никанора, он лишается многих конкретных деталей, схематизируется. Согласно Печатной редакции, некоему благочестивому монаху Никанору во сне является Никандр и говорит ему: «Почто пребываете скорбяще и сетующе? Но молитеся Богу, и удивит Господь преподобнаго своего» (отметим замену «в сомнении велице» на «скорбяще и сетующе»). Трижды повторив эти слова, Никандр «невидим бысть». Таким образом, в рассказе Печатной редакции совершенно устраняется сюжетная линия игумена Илариона, о нем даже не упоминается, в то время как в Риторической редакции Иларион не только действующее лицо, но и рассказчик, от его имени ведется повествование («аз, убогий игумен Иларион», «Аз же, убогий игумен»). В описании восстановления монастыря в Печатной редакции не читается упоминание о притворах над гробом Никандра, сокращается окончание рассказа, он завершается словами «последствующих терпению и добродетелем его». Таким образом, рассказ о пожаре в Печатной редакции следует простой и ясной схеме: пожар — видение — благоустройство монастыря.

Многие рассказы о чудесах в Печатной редакции имеют сходную по своей направленности правку, которая еще раз убеждает в строгости духовной цензуры при подготовке ЖН к изданию. В Риторической редакции, как и в более ранних редакциях, есть большое число рассказов о том, как только одно обещание приехать в Никандрову пустынь исцеляло людей от тяжких недугов. В чуде об исцелении князя Евфимия Шаховского Риторической редакции (№ 30) рассказывается, что, тяжело заболев, он обошел многие святые места, но исцеление получил только тогда, когда «обещался преподобному Никандре привести себе во обитель», а затем приехал в монастырь и «по обещанию молебная совершив». В Печатной редакции вместо «обещался» прямо говорится, что князь Шаховской «повеле привести себе к преподобному Никандру».

В небольшом рассказе об исцелении Максима Протопопова (№ 31) правка становится еще более определенной. Согласно Риторической редакции, тяжело болевший Максим Протопопов «обещалъся преподобному Никандре приехать в дом помолитися, и Бог исцелил мя молитвами преподобнаго Никандра» (л. 128 об.). В Риторической редакции даже не упоминается о посещении Максимом Никандровой пустыни, в Печатной редакции вставляется сообщение о его приходе в Никандрову пустынь: Максим «обещался помолитися преподобному Никандру, **и прииде во обитель его, и тамо** исцелел молитвами святаго».

Сходные изменения вносятся и в рассказ об исцелении торгового человека Ивана Лаптева (№ 34). Болевшему длительное время Ивану Лаптеву является «в забвении» Никандр, берет его за руку и ведет в свой монастырь, показывая «всякое место» и говоря, что исцелит больного, если тот «обещает» приходить в пустынь. Проснувшись, Иван ощутил облегчение, а затем в присутствии домашних и живущих рядом людей «обещахся ко преподобному в пустынь итти молитися, и абие здрав бысть»; исцелившись, он идет в пустынь «исполнити обещание мое по повелению преподобнаго» (л. 130 об.—131). В Печатной редакции опущено целое сюжетное звено — обещание в присутствии домашних прийти в пустынь и следующее после этого скорое исцеление; действие в Печатной редакции развивается в такой последовательности: проснувшись и ощутив «облегчение от болезни», поведав домашним о видении, «исполняя же повеление преподобнаго», Иван идет в пустынь, где и исцеляется окончательно.

Еще более существенные изменения автором Печатной редакции делаются в рассказе об исцелении от оспы детей Стефана Ушакова, которое он сам и описал (№ 35). Сын Стефана исцелился после того, как Стефан с супругой вспомнили о чудесах, творимых Никандром, и обратились к нему с молитвою о помощи. Дочь Стефана страдала еще более прежнего, Стефан подробно описывает ее муки и отчаяние родителей, желавших своей дочери смерти, которая освободила бы ее от мучений, о чем они и молились перед иконой Никандра. В это время к ним в дом пришел монах Никандровой пустыни Лев и принес просфору и святую воду. Причастившись сами, родители не подумали о том, чтобы причастить свою дочь. Через пять дней им «прииде во ум, еже обещатися ехати во обитель преподобнаго Никандра». Когда же они стали перед иконами «обещание на ся полагати», то «извещение прииде в сердца обоим» причастить дочь. Тотчас они дали испить ей святой воды и омыли очи, и опухоль на глазах у дочери спала, она встала с одра, попросила есть и затем спокойно заснула. Наутро бельмо на глазу окончательно исчезло, ребенок играл и веселился. Таков сюжет рассказа о чуде в Риторической редакции (л. 131—134 об.). В Печатной редакции многие детали повествования сокращаются. Убирается подробное описание болезни дочери и ее мучений, состояния родителей, которые не в силах были без слез смотреть на ее муки. Серьезные смысловые разночтения появляются в описании исцеления: нет упоминание о принесенных монахом Львом святой воде и просфоре и полностью сокращается эпизод о причащении родителей. Согласно Печатной редакции, Лев дает родителям совет идти в обитель вместе с детьми, что Стефан с супругою и делают. «Мы же приемше с радостию совет его, немедленно идохом во обитель преподобнаго, и пришедше, начахом молитися и плакати перед иконами и гробом святаго». Таким образом, исцеление, оно описывается более сжато, чем в Риторической редакции, происходит не в дому Стефана, а в монастыре.

В проанализированных выше разночтениях между Риторической и Печатной редакциями прослеживаются определенные закономерности: если ранее болящие получали исцеление у себя дома, только обратившись в мыслях с молитвою к Никандру и дав обещание «помолитися» в монастыре, то в Печатной редакции действие переносится в монастырь, именно здесь, у гроба Никандра, происходят исцеления. У автора Печатной редакции было собственное, не такое, как у авторов предыдущих редакций, представление о том, каким должно быть «правильное» чудо.

Исключение в Печатной редакции чуда об исцелении Марии, жены Федора Беклемишева (№ 27), можно объяснить той же строгой духовной цензурой по отношению к чудесам. В чуде об исцелении Марии Беклемишевой Никандр является не ей самой, а их дворовому человеку, слепцу Павлу, повелевая ему передать боярыне, «чтобы она обещалася преподобному Никандру в обитель его помолитися. Она же вскоре обещание свое подаде <...> и в той час исцеление получи» (л. 125 об.—126). Вероятнее всего, автора Печатной редакции смущала эта скорая помощь Никандра в ответ только на обещание «помолитися» в его монастыре, и он настойчиво исключал из всех рассказов о чудесах мотив исцеления по обещанию.

Кроме чуда об исцелении Марии Беклемишевой в Печатной редакции не читаются еще два рассказа о чудесах.

Анализируя Риторическую редакцию, мы подробно описали те изменения, которые были сделаны автором Риторической редакции в рассказе о прижизненном чуде Никандра о коте, чтобы объяснить необычное для святого желание приобрести кота, а затем такое же странное поведение Никандра, не желающего

оставить кота у себя. Но даже в переработанном виде этот рассказ вызвал, вероятно, недоумение у автора Печатной редакции необычностью его содержания и был полностью исключен.

В «Сказании отчасти о чудесех» Печатной редакции не читается и чудо о погорении раки преподобного (№ 21). По-видимому, содержание этого рассказа также могло показаться автору Печатной редакции несколько сомнительным. Действительно, в событиях, о которых рассказывается в чуде о погорении раки, при здравом рассуждении трудно усмотреть чудо: от свечи, упавшей на гроб Никандра, сгорели «древие и покровы», невредимыми остались доски гроба и образы Никандра на двух покровах, на одном — шитый, на другом — «написанный», что можно объяснить не только чудом, но и тем, что монахи вовремя обнаружили возгорание.

В строгости редактуры рассказов о чудесах убеждает и переделка чуда об исцелении Евдокии Шишкиной. Рассказом об исцелении девицы Евдокии (а затем и ее лошади) завершается Новгородская редакция 1663—1665 гг., затем этот рассказ без изменений переносится в последующие редакции, в том числе и в Риторическую редакцию. Фабула этого рассказа такова. На десной руке Евдокии появился струп, из-за которого, по словам Евдокии, «всеми составы моими не могох двигнути». Услышав о Никандре, Евдокия часто молилась ему и просила о помощи. «И абие прииде и нападе на мя сон, и видех, аки бы петел прилете в храмину, в ней же аз спала, и по столу моему хождаше. Болезнь же, иже на руце моей, велми мя мучаше. Аз же паки преподобнаго Никандра на помощь призвах и рекох паки: „Преподобне Никандре, помози ми“. И абие петел той прилетев с стола моего и клюнув струп, иже на руце моей. Аз же от страха того воспрянув и абие не ощутих у себя никоея же болезни» (л. 124 об.—125). В приведенном сюжете явно обнаруживаются мифологические мотивы и мифологизированность сознания человека, описавшего эту историю: в рассказе о чуде Никандра функция святого-целителя осуществляется петухом, который является медиатором между святым и болящей. Не будем касаться мифологических значений образа петуха, это особая тема.[9] Для нас важно показать, как воспринимался этот сюжет книжниками XVII—XVIII вв. Во всех вариантах Новгородской редакции, а также в Соборной и Риторической редакциях данный рассказ не претерпел каких-либо изменений, т. е. книжники XVII—начала XVIII в. не увидели в данном сюжете какого-либо противоречия христианским догматам, а также целям и задачам жития, для них в этой истории не было ничего крамольного. И только составителем Печатной редакции сюжет с петухом осознается как не совсем правильный с ортодоксальной точки зрения. Он пытается его исправить, совершенно изменив функции петуха в этом сюжете. Начало рассказа в Печатной редакции совпадает с Риторической редакцией, разночтения появляются в описании сна: «И видех, аки бы петел прилете в храмину, в ней же аз спала, и по столу моему хождаше, таже слетев с стола, коснуся струпу моему. Аз же ужаснулася, да не вящще возболезнует рука моя. И во страхе том возопила: „Преподобне Никандре, помози мне!“. Воспрянувши же от страха, не ощутила никоея же болезни». Выстроим цепочку действий в рассказе ранних редакций: петух ходит по столу — болезнь все больше мучает Евдокию — больная обращается к Никандру — петух прилетает со стола и клюет струп — больная просыпается от стра-

[9] О связи петуха с культом Волоса и домовым см.: Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982. С. 150—155, 162—163. В заговорах постоянно встречается мотив выклевывания петухом болезни, см.: Полянский Н. Заговоры: Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул. М., 1995. С. 262—263; Кляус В. А. Указатель сюжетов и сюжетных ситуаций заговорных текстов восточных и южных славян. М., 1997. С. 81, 14/VI.1.1.1/A4.

ха и убеждается в исцелении. Между структурными единицами этой системы действий существуют не только временные, но и причинно-следственные связи, петух слетает со стола после и вследствие того, что Евдокия обращается к Никандру. В Печатной редакции составляющие эту систему действия меняются местами, в результате смысл всего происходящего становится почти прямо противоположным: петух ходит по столу — слетает со стола и клюет струп на руке — больная в ужасе, боится, что сильнее возболезнует рука — в страхе больная обращается к Никандру — проснувшись от страха, убеждается в исцелении. В сюжете Печатной редакции петух, клюющий больное место, лишь усиливает страх больной, исцеление же наступает сразу после обращения за помощью к Никандру, между обращением к Никандру и исцелением нет петуха, слетающего со стола и клюющего струп. После перестановки действий изменились и причинно-следственные связи — петух уже не выступает медиатором между святым и больной, напротив, он воспринимается больной как сила отрицательная, действия которой могут лишь ухудшить положение.[10] Для монастырских книжников XVII в. история исцеления Евдокии не заключала в себе ничего, противоречащего христианским представлением о том, как святой творит чудеса, и только в конце XVIII в. этот сюжет остановил на себе внимание синодальной цензуры, которая могла усмотреть в нем выражение народного суеверия.

Отметим и другие черты правки текста в рассказах о чудесах Печатной редакции. Нередко автор Печатной редакции не дает датировки чудес (№ 25, 36 и 41, 39), сокращает описание тяжелых болезней, избегает бытовых подробностей. В рассказе об исцелении крестьянина Порфирия из Славкович (№ 37) большое место занимает описание того, как относились к больному его родные — жена и теща, а также сосед, который за деньги согласился за ним ухаживать. В Печатной редакции смягчается описание бедственного положения больного. Если в Риторической редакции больной говорит о себе «Лежащу ми <...> в болезни немалое время, изнемогшу ми, яко и к смерти, в дому у тещи моея» (л. 136 об.), то в Печатной редакции не говорится о длительности болезни и ее безысходности: «Живущу ми <...> с женою в дому тещи моея, приключися болезнь, от нея же изнемогох даже и до смерти». Далее в Печатной редакции сокращается до минимума тема денег: исключается упоминание о пятнадцати рублях, которыми располагал больной (в Риторической редакции: «У мене бо бяше пятьнадесять рублев денег моего насилия, кроме их притяжания» — л. 136 об.), убирается из рассказа сцена спора с тещей о серебре. В Риторической редакции Порфирий (повествование ведется от его лица) подробно рассказывает, как, причастившись, он пересчитал оставшееся серебро и попросил тещу из оставшихся девяти рублей пять отдать в Никандрову пустынь на поминовение, а четыре рубля «тещи и жене моей приказах» (л. 137). Решение Порфирия вызвало у тещи гневную отповедь. Опечаленный Порфирий обратился с молитвой к Богу и Богородице, а затем и к Никандру, прося помощи в обиде своей, причем его обращение к Никандру более напоминает жалобу: «О преподобне отче Никандре, весть Бог, яко сребро сие посилие мое есть, а не от дому тещи моея, и в том несть мне воли, и не хощет теща моя отдати во обитель твою по обещанию моему, и умираю без помяновения...» (л. 137 об.). Затем «в забвении» Порфи-

[10] В собрании Яцимирского БАН (13.5.11) есть список ЖН конца XVIII в., он представляет собой сокращенный вариант либо непосредственно печатного текста, либо его оригинала. В списке Яцимирского исцеление Евдокии описано в одном предложении, при этом сюжетная линия петуха совершенно исчезает: Евдокия «име струп на десней руце, и от того всеми ручными составами не можаше двигнути, но призывая имя угодника Божия, единою нощию в соннем видении мгновенна исцелена бысть» (л. 328 об.).

рию является Никандр. В Печатной редакции после причащения сразу же следует видение Порфирию Никандра, а сцена ссоры Порфирия и тещи из-за денег опускается.

В рассказе Печатной редакции об исцелении Анны Крекшиной (№ 39) нет двух описаний подаяний ее в Никандрову пустынь: согласно Риторической редакции, сначала она «от усердия своего вдаша драгаго бисера, еже обнизати животворящий крест благословящий и под низь пресвятыя Богородицы Одигитрии, именуемыя Тихфинския» (л. 141), а после исцеления «положиста покров камчат лазорев с дробницы сребряными и позлащены иуниа в 9 день того же 203-го лета» (л. 142). Рассказ об исцелении сына Якова Муравьева Игнатия (№ 24) в Риторической редакции заканчивается уточнением автора, что он видел Игнатия, когда ему было уже 12 лет. Вместо этого в Печатной редакции читается: «Его же молитвами и сам старости маститой достиже, и сына своего в благочестии воспита и возрасти». Из рассказа архимандрита Макария о неудачной попытке ограбить монастырь (№ 33) в Печатной редакции опускается уточнение о том, что до того, как стать игуменом Никандровой пустыни, он «немало лет» жил в ней. Здесь же в описании накормления пятидесяти разбойников полутора хлебами нет такой детали, как множество «укрухов», оставшихся после насыщения, которые собрали в хлебницы, и они туда даже не вместились. Исключение из повествования деталей как бытового, так и литературного характера могло быть вызвано традиционным для жития стремлением к абстрагированности, и тогда следует признать, что автор конца XVIII в. более следовал этикету, чем его предшественники. Мы полагаем, что в большинстве случаев, как и в примерах, проанализированных вначале, изменения были вызваны изменением самих представлений о том, каким должно быть чудо.

В рассказах о чудесах наблюдаются и стилистические разночтения, но их гораздо меньше, чем в историко-биографической части, они в основном сводятся к замене одного слова или выражения другим.

В Печатной редакции по сравнению с Риторической есть композиционные перестановки: описание переложения мощей и собора 1687 г. помещено в Печатной редакции перед Сказанием о чудесах, переместилось в конец описание чуда об исцелении Богдана Лаврова, этого рассказа не было в издании 1799 г., его добавили только в последующих изданиях.

Печатная редакция не всегда совпадает с Риторической редакцией в разделении по главам. Так, четыре главы Риторической редакции «О сказании мест святых окрест Пскова града блаженному отроку», «О учении божественнаго писания блаженнаго отрока Никона», «О исшествии святаго из града Пскова обретения ради пустыннаго места», «О пострижении святаго Никона во иноческий образ» объединены в Печатной редакции в одну главу «О изучении святаго божественному писанию, и о начальных подвигах его в пустыни, и о пострижении во иночество».

Историко-биографическая часть текста Риторической редакции в Печатной редакции значительно сокращена. Более всего сокращению подверглись обширнейшие вступления к главам. Каждая из четырех перечисленных выше глав Риторической редакции имела большое вступление, в Печатной редакции остается лишь вступление к главе «О сказании мест святых окрест Пскова града блаженному отроку» («Чюдна дела твоя, Господи <...> с верою притекающим к раце мощей их»). Кроме вступлений к перечисленным главам в Печатной редакции нет также вступлений к главам «О приключении, постигшем на пути святаго Никандра», «Сказание отчасти о чюдесех, бывших по кончине преподобнаго отца нашего Никандра пустынножителя, новаго чюдотворца», «Чюдо о камен-

ном возглавии святаго». Значительно сокращены вступления к главам «Предисловие от сочинителя» (в Риторической редакции вступление не выделяется в отдельную главу), «О приходе разбойников к преподобному отцу нашему Никандру в пустыню». Только небольшая часть вступления осталась в главе «О вторичном исшествии святаго из пустыни и о возвращении в Крыпецкий монастырь, идеже бе пострижен», «О прозорливстве святаго и о пророчестве его, бывшем некоему человеку именем Петру по прозванию Юсюкову о рождении сына и некоему Симеону о кончине его».

В историко-биографической части Печатной редакции встречается большое количество разночтений, которые можно считать стилистическими, хотя стилистические поправки невозможно отделить от смысловых изменений текста. Автор Печатной редакции мыслит более клишированно, на всем протяжении текста он упрощает образно выраженные и сложные по форме мысли, изменяя и их смысл. Так, в Печатной редакции вместо «взирающе на вышеписанных трудолюбезных рачителей, како терпеливо в мужестве доблественне претерпеша славы ради света сего, иже восприяша мзду свою на земли. Нам же о небесных многосугубнаго трезвения потреба» (л. 78 об.—79) читается «взирающе на трудолюбивых рачителей, како терпеливо и доблественне претекше многотрудный путь сей, восприяша мзду свою на небесных». Смысл фразы в Риторической редакции состоит в том, что даже заслуженная слава и мзда на земле «трудолюбезному рачителю» противопоставляется «трезвению» о небесном; в Печатной же редакции противопоставление снимается, речь идет только о награде на небесах за многотрудную жизнь. Приведем и другие примеры подобного же типа.

Риторическая редакция	Печатная редакция
Все убо человеческое естество многоразличными образы художеству работно есть (л. 78)	Все человеческое естество многоразличными образы суете повинуся
Мнози прилежно упражняются получити душежелателныя хитрости, чрез великия и несказанныя беды приключающыяся им в вещех любоотрудия их (л. 78)	Многие желанием человеческия славы обдержимы суще, чрез великия и несказанныя беды, приключающыися им, тщатся улучити ю
Овии же натрижнением браннаго орудия мужественно противных побеждают, забывше света сего непостоянную жизнь, ни устрашающеся предлагаемых сим смертоносных оружий (л. 78)	Овии же победити тщащеся, не устрашаются предлагаемых им смертоносных оружий

Часто встречаются в Печатной редакции замены единичных слов, при этом всегда в Печатной редакции читается более нейтральный стилистический вариант и менее архаичный: «от юны версты» — «от юнаго возраста»; «путь душеспасителнаго художества» — «путь к душеспасительному познанию»; «душепотопляемых волнений» — «душевредных волнений»; «непребранныя премудрости» — «неизмеримыя премудрости»; «подобоестественную доброту разума» — «непоколебимую доблесть разума»; «класосотный плод» — «класы благоплодны»; «тостотными попечении» — «житейскими попечении»; «Никандре, жалитвинниче пустынный» — «Никандре, жителю пустынный»; «несветимаго тартара» — «мрачнаго тартара»; «великую голку» — великую молву»; «моча землю слезами» — «орошая землю слезами»; «стыдом помрачишася» — «стыдом бо покрышася»; при упоминании болезни старца Исайи, первого игумена монастыря, последовательно исключается определение «клосный» и т. д.

Многие образы и сравнения Риторической редакции, по-видимому, кажутся автору Печатной редакции очень смелыми и «темными» по смыслу. Чаще упрощения встречаются в тех частях житийного текста, где идет описание внутреннего состояния человека или же размышление о Божиих милости, благодати,

промысле, возмездии, учении и т. д. Так, например, в рассуждении о греховности человека опускаются выделенные слова: «человека грешнейша паче всех **и немощию плотския грубости обложеннаго**»; в словах благодарности Богу и святому за исцеление исключается выражение: «тебе ради исцеление дарова ми владыка Христос, **и твоею молитвою скача хвалю Творца моего радостно**»; вместо «прихождаху к нему, черплюще душеспасительное пиво, учение святаго отца» в Печатной редакции читается «прихождаху к нему пользоватися душеспасительным учением его» и т. д.

В Печатной редакции смягчаются некоторые остро эмоциональные оценки происходящего. Особенно правка подобного рода заметна в рассказе о том, как Никандр, остановившийся на ночлег в одном из крестьянских домов, был избит за то, что не стал есть предложенного ему, так как имел обычай держать пост в понедельник сырной недели. Автор Риторической редакции объясняет поведение хозяина дома и остальных крестьян происками дьявола, измышляющего всякие козни против праведников. Тема дьявольских замыслов развивается в эмоциональных образах, она заявлена еще во вступлении, затем продолжается при описании событий и в лирическом отступлении «О злобы твоея, ненавистниче человеческаго рода, диаволе! <...> еже разрушити ему обычный пост» (л. 97 об.—99). Ни вступления, ни лирического отступления нет в Печатной редакции. Исключены из текста или заменены такие оценочные выражения и слова, как «якоже невеждам обычай», «**нелепаго** онаго странноприимца», «сатана пошепта во умная ушеса <...> поселянина оного, тако научи **и посвиста люто**».

Составитель Печатной редакции убирает многие детали и мотивы, придающие повествованию большую конкретность. Так, например, в рассказе о том, как Никандр предсказывает Симеону скорую смерть, исключается упоминание о ножницах, которые дает ему Никандр, в цитате выделены исключенные из текста Риторической редакции слова: «„Чадо Симеоне, время твоего жития сокращается, покайся убо“. **И взем преподобный ножницы, даде ему, глагола**: „Иди в монастырь <...> и постризися во иноческий образ“» (л. 105—105 об.). В нескольких случаях в тексте Печатной редакции убирается уточнение, что «былие», которым питался Никандр, «нарицается уж». Последовательно автор Печатной редакции убирает из текста источника упоминание о вкладе серебром, который Филипп дает за Никандра в Крыпецкий монастырь. Вместо «и уведе желание святаго, даде вкладом неколико сребра своего во обитель <...> яко да во измену даннаго сребра сподобит святаго чернеческаго образа» (л. 89 об.) в Печатной редакции читается «уведев же желание святаго, еже облещися во ангельский образ, отведе его во обитель <...> яко да сподобит Никона».

Особо обратимся к анализу рассказа о переложении мощей и соборе 1687 г., текст которого в Печатной редакции стал причиной многих недоразумений при изложении истории текста ЖН. В Риторической редакции рассказ о перенесении мощей и соборе 1687 г. почти без изменений (за исключением изложения решений собора о службе Никандру и праздновании его памяти) повторяет соответствующий рассказ Соборной редакции. Вместо подробного описания переложения мощей в Риторической (и Соборной) редакции («мощи началника обители сея, старца Никандра, осмотрев, в новый гроб, омыв в теплой воде с вином и елеем, постлав белую тафту, со благоговением и с кандилы преложили из стараго гроба и, тафтою покрыв, на том же месте в стене в землю опустили и землею покрыли. И над мощми гробницу каменную устроить при себе велели, и простою цкою покрыли, и на цку покров со крестом положили, якоже ныне всеми зрится» — л. 139 об.) в Печатной редакции читается краткое сообщение: «...осмотрев мощи началника обители Благовещенския старца Никандра, обретоша нетленны, и, омывше теплою водою, растворенною с вином и елеем, в но-

вый гроб преложиша, и, певше молебная, на том же месте в церковной стене заделаша». В Печатной редакции акцентируется мотив нетленности мощей Никандра, иначе описывается место его погребения «в церковной стене заделаша», в то время как в Риторической редакции сказано, что мощи «в стене в землю опустили <...> и простою цкою покрыли» до построения каменной гробницы. По-видимому, изменения в описании захоронения Никандра вызваны тем, что не «зрится» уже все то, что описывал автор Соборной, а затем повторил и автор Риторической редакций.

История создания Жития Никандра и службы в Печатной редакции изложена схематично: «Потом сложивше службу и описавше житие и чудеса преподобнаго Никандра, препроводиша в царствующий град Москву». В Соборной и Риторической редакциях не сообщается о составлении нового ЖН: «А се житие его с собою взяли...», «се» — т. е. подобное этому, уже существовавшее в то время житие. Кроме того, автор Печатной редакции опускает известие о том, что ЖН, прежде чем отправить в Москву, возили в Новгород к митрополиту Корнилию, который и послал житие в Москву вместе со службою, сложенною монахом Андроником. В ЖН Печатной редакции есть целый ряд разночтений, в которых видна рука редактора, избегающего, по возможности, упоминаний о Великом Новгороде (см., например, исключение «новгородского» в заголовке ЖН), умаление роли митрополита Корнилия в канонизации Никандра стоит в этом же ряду. Возможно, новгородцем счел автор Печатной редакции и монаха Андроника, сложившего службу Никандру, именно поэтому и исключил упоминание о составленной им службе. Итак, известие Печатной редакции о том, что в период канонизации Никандра было написано заново его житие, появилось в результате не совсем корректной переработки текста Распространенной редакции, и ему не следует придавать никакого значения, о чем писал еще Н. И. Серебрянский.[11]

Наблюдения над текстами Печатной и Риторической редакций показали две основные тенденции изменений, которые были сделаны автором Печатной редакции в Риторической редакции. Автор Печатной редакции полагает, что стиль жития должен быть более нейтральным и спокойным, он упрощает слог повествования, заменяет слова, которые могут быть непонятными читателю нового времени, стремится к ясному и простому изложению мысли, избегает сложных образов, исключает яркие тропы, придающие повествованию и развитию мысли экспрессивность, которая может показаться лишенной чувства меры. Эти стилевые изменения, последовательно проводимые им во всем тексте жития, свидетельствуют о цельности его эстетических представлений. Существенные смысловые изменения в рассказах о чудесах убеждают в том, что текст ЖН проходил серьезную духовную цензуру, цель которой состояла в том, чтобы убрать в рассказах о чудесах те детали, которые могут показаться невероятными или сомнительными. Повествование в Печатной редакции лишилось множества интересных сюжетов и деталей, стало логичнее, проще, суше, абстрагированнее.

Печатается текст Риторической редакции по рукописи: Псковский музей-заповедник, ф. Никандровой пустыни, № 37, л. 75—142. Счет по главам в рукописи дается на полях, при издании маргиналии «Глава 1» и т. д. вносятся в текст заголовка и заключаются в круглые скобки. Квадратные скобки — знак самой рукописи.

---

[11] Серебрянский Н. И. Очерки по истории... С. 191.

ПРИЛОЖЕНИЕ

л. 75 ОГЛАВЛЕНИЕ ВОСЛЕДОВАНИЙ СВЯТЫЯ КНИГИ СЕЯ

ГЛАВА 1. О рождении и о житии преподобнаго отца нашего Никандра пустынножителя новгородскаго и псковскаго, новаго в чюдесех просиявшаго.
ГЛАВА 2. О сказании мест святых окрест Пскова града блаженному отроку.
ГЛАВА 3. О учении божественнаго писания блаженнаго отрока Никона.
ГЛАВА 4. О изшествии святаго из града Пскова обретения ради пустыннаго места.
ГЛАВА 5. О постриженнии святаго Никона во иноческий образ.
ГЛАВА 6. О приходе разбойников ко святому.
ГЛАВА 7. О изшествии святаго от своея ему Богом показанныя пустыни паки в Крыпецкий монастырь, в нем же прежде прият иноческий образ.
ГЛАВА 8. О последнем путешествии преподобнаго отца нашего Никандра во свою ему Богом указанную пустыню и о житии его, яже в ней.
л. 75 об. ГЛАВА 9. О прозорливстве святаго и о пророчестве его некоему именем // Петру пореклу Есюкову о отрочате.
ГЛАВА 10. О явлении преподобнаго отца Александра Свирскаго.
ГЛАВА 11. О чюдеси преподобнаго Никандра о разслабленнем.
ГЛАВА 12. О чюдеси преподобнаго отца нашего Никандра.
ГЛАВА 13. О чюдеси преподобнаго о погибели осляти князя Василиа Кострова.
ГЛАВА 14. О приятии великаго образа святому и о беседе его со диаконом Петром, ему же и возвещение о приходе полскаго короля войною на Псков.
ГЛАВА 15. О преставлении и погребении преподобнаго Никандра.
ГЛАВА 16. О сказании отчасти о чюдесех преподобнаго отца нашего Никандра пустынножителя, новаго чюдотворца.
ГЛАВА 17. О чюдеси преподобнаго Никандра о разслабленнем.
ГЛАВА 18. О чюдеси святаго о возглавнице.
ГЛАВА 19. О чюдеси погорении раки преподобнаго Никандра.
ГЛАВА 20. О чюдеси преподобнаго Никандра о воскресении отрочате. //
л. 76 ГЛАВА 21. О чюдеси преподобнаго Никандра о Авраамии стряпчем.
ГЛАВА 22. О чюдеси преподобнаго Никандра о Иакове Муравьеве.
ГЛАВА 23. О чюдеси преподобнаго Никандра о диаконе Петре.
ГЛАВА 24 О чюдеси преподобнаго Никандра о девице исцелевшей.
ГЛАВА 25. О чюдеси преподобнаго Никандра о Феодоре Беклемишове.
ГЛАВА 26. О чюдеси преподобнаго Никандра воеводскаго человека Афанасиа.
ГЛАВА 27. О чюдеси преподобнаго Никандра о погорении церквей во обители его.
ГЛАВА 28. О чюдеси преподобнаго Никандра, како исцели князя Еуфимиа Шаховскаго.
ГЛАВА 29. О исцелении новогородскаго подьячево Максима Протопопова.
ГЛАВА 30. О исцелении человека, скорченую руку имуща.
ГЛАВА 31. О чюдеси преподобнаго отца нашего Никандра чюдотворца пустынножителя о злых человецех, хотящих обитель его разграбити.
л. 76 об. ГЛАВА 32. О чюдеси преподобнаго отца нашего // Никандра чюдотворца о болезненом.
ГЛАВА 33. О чюдеси преславном содеяся молитвами преподобнаго отца нашего Никандра пустынножителя о детех Стефана Ушакова исцелевших.

ГЛАВА 34. О чюдеси преподобнаго отца нашего Никандра чюдотворца пустынножителя, како избави Богдана Лаврова от демонов и помилова.
ГЛАВА 35. О чюдеси преподобнаго отца нашего Никандра чюдотворца о болезненом.
ГЛАВА 36. О свидетелстве мощей преподобнаго отца нашего и чюдотворца Никандра пустынножителя.
Глава 37. О болезновавшей жене Гавриила Никитина сына Крекшина о Анне, Ивановой дочери.

ЖИТИЕ ВКРАТЦЕ ПРЕПОДОБНАГО ОТЦА НАШЕГО НИКАНДРА ПУСТЫННОЖИТЕЛЯ НОВГОРОДСКАГО И ПСКОВСКАГО, НОВО В ЧУДЕСЕХ ПРОСИЯВШАГО

л. 78

(Глава 1)

Все убо человеческое естество многоразличными образы художеству работно есть, ему же не поработившися всяка душа небеснаго и земнаго похваления праздна. И убо мнози прилежно упражняются получити душежелателныя хитрости, чрез великия и несказанныя беды приключающыяся им в вещех люботрудия их. Овии убо, искусством внешняго философия извыкнув, кичатся и, мыслию превозносящеся, несказанное сказати любопрятся, яко да от всех славятся. Овии же натрижнением браннаго орудия мужественно противных побеждают, забывше света сего непостоянную жизнь, ни устрашающеся предлагаемых сим смертоносных оружий, но вся презревше: жены, и чада, и имения, селы и домы, вкупе же и плоти своя дерзостно пред всеми страшней смерти отдающе, и тако всячески удобохвално славятся от земленых. Инии же мнози со многочисленным заимствующим имением волнам морским предаются и бедный путь // по л. 78 об. непроходным стезям плавают, всечасно видяще горкое потопление, правяще и трепещуще весь путь шествия своего, с превелиим трудом едва достизают в пристанище хотения своего. Прочии же человецы, ничто же сих ведуще, безбранно побеждаеми всегда, уничижающе терпение, и на суши волнуеми, не вдающе себе в пучину щедрот Божиих, простоумно ходяще, и со стези спасителныя жизни совратившеся, заблуждают. Увы мне! на место несветимаго тартара, в нем же несказанная буря гнева Божия и нестерпимая вечная мука, ея же, любимицы, потщимся преминути путем известным, его же возвестиша нам божественнии пророцы и апостоли и вси святии, еже есть, пребыванием в заповедех Вышняго. Возлюбим, братие, молюся, в законе Господни путь жития сего шествовати, яко да в нем ходяще, достигнем в пристанище тишины и радости и узрим свет неприступныя славы Создателя своего, ему же, на пути пиршества сего преходяще, послужим со страхом и трепетом всеми благими делы, взирающе на вышеписанных трудолюбезных рачителей, како терпеливо в мужестве // доблестве- л. 79 не претерпеша славы ради света сего, иже восприяша мзду свою на земли. Нам же о небесных много сугубнаго трезвения потреба.

Се бо нам, христолюбцы, училище готово предстоит, и учитель милостивне ожидает нас и глаголет: «Приидите, чадца моя, спешно приидите и наполнитеся премудрости и разума небеснаго, соблюдите заповеди всех Бога и Царя». Идеже бо соблюдение заповедей, ту и уму очищение, а идеже уму очищение, ту премудрость и разум и Святаго Духа пришествие и просвещение. Не внешним философом, ниже воином и плавцем ревности уподобитеся, их же ревность не по разуму, им же слава — студ и поношение. Нам же, возлюбленнии, учение живота, и ревность по разуму света, и шествие в мир спасителным путем, яко да обрящем

безценнаго бисера, истиннаго света Христа, его же страдание волное и крест всегда вернии лобызающе. И подражавших его сицевому волному долготерпению благочестно прославляем, яко его ради безприкладнаго милосердия и любве безчисленнии святии, и преподобнии, и праведнии ни во что же смерть вмени-
л. 79 об. ша, убийством меча умроша, всегда скорбяще, присно же радующеся, не // приемше избавления, да лучшее воскресение улучат. Проидоша в милотех и козиях кожах, труждающеся в пустынях весь день, в горах, и вертепах, и в пропастех земных, и прочия скорби за любов Господа нашего Иисуса Христа подъемше, ведяще, яко терпящии его не погрешат надежды. И тако чрез все врямя жития сего терпеливне носят иго Христово, от всех лишаеми, и укоряеми, и всячески озлобляеми, благодарно терпяше. Сего ради недостоин их весь мир, зане яко цвети райския посреде православныя церкве процветоша, сии вси послушествовани быша во спасение наше [ими же праведнии правду улучат и жизнь вечную наследствуют]. Сего ради благодарно и лепо послушати жития их, свято же и праведно, воистинну псаломски памяти их восхваляти, яко да слышащии звук торжества их радостно душевнии и телеснии слухи аггелоподобнаго поведания наполнят и к любви горней устремятся. Кто же ныне, братие, от доблих сих велий победник явися противу супостат невидимых?

Молю же убо преподобство ваше, о отцы блаженнии воистину и треблаженл. 80 нии, яко // добре спожителствовавшии сему преподобному отцу, да не нудит мя ваше преподобство, яко несмь достоин на сие, выше бо силы моея дело сие есть, зане нищетою разума одержим, от убогаго дому ума моего ничто же имый, яко подобну вашего достоинства предложити трапезу, полну сущу словесе аггелския пищи. Вас же, присныя рабы богатаго Владыки и Бога, о отцы, молити подвизаю слово, разумом растворено, текуще, и язык уяснения от неоскудных его сокровищ подати ми, преже света зарю, ею же мрак души и ума очистив, си всеблаженнаго и преподобнаго отца Никандра, иже ныне вново в наша роды просиявшаго добродетели, жития бодрено сказати возможем. Не яко онаго ищуще похвалити, похвала бо праведнику от Господа, паче же полезно, что самем от него снискати. Но древних изрядных муж жития потребна писати и почитати ползы ради, бываемы от них человеком. А еже ныне нашего последняго леniваго рода, в онь же век кончина достиже, в нем же мало спасаемых, не точию же потребно, но и зело желанно, еже сих писати, и частее почитати, и яко в высо-
л. 80 об. ту стоящия // одушевленныя столпы на жития их зрети, и како от них остающе себе зазрети и совестию осудитися. Овоже за сущия в нас лености, яко се поручаеми ими, яко остном стречеми, к добродетели мало подвигнемся, едва бо многия повести возбудят сердца наша к житию исправления. Праведно бо есть поистине послушати вас, о честнии отцы, сего святаго и блаженнаго отца списати плотное житие без всего пождания, да не во глубину забытия вовrещи, но общую ползу и образ предложити хотящим. Сего ради и аз вашему повелению отеческому повинувся, ныне достохвалнаго и блаженнаго Никандра житие, иже в пустыни труждьшагося и постившагося, и иже о Бозе трудолюбезное житие его слышах от сущих ту ученик его, иже с ним исперва добре жителствовавших, сия известна прияхом, яко пребогатое сокровище или причастие отчее, иже по них оного писанием стада оставити, аще и едва изъяснити возможем, блажими будем, неоскуден бо он небесных похвал от Бога, вкупе и аггелских, яже ум наш, яко странен и нечист, и непостижен изглаголати. Обаче же Бога в помощь
л. 81 мо//литвами его призываем, иже по силе нашей данней нам об Бога благодати, начинаем повесть, взыскующе, отнюду же подобно взыскати от корене отрасль, и обрящем, и объемлем вся не от терния, но от лозы грозд.

Воистинну сей, его же повесть дерзнух любви вашей о пути спасителном предложити чрез аггелоподобное его житие, иже в роде нашем право течение

соверши, веру соблюде невредну, путь правый с надеждею вечнаго живота показа всем хотящим богоугодно жити и муки вечныя избежати, да некли и мне, бедъствуемому, явится отрада мучении молитвами святаго.

Родися же преподобный сей отец наш в державе Российскаго государьства, во дни великаго князя Василиа Иоанновича Московскаго и всеа России и при архиепископе Серапионе Великаго Новагорода и Пскова, в лета 7015 в пределех богоспасаемаго града Пскова, в селе Видебелье, от отца Филиппа и матери Анастасии, христиану сущу родителю сын, в законе Божиих заповедей пребывающих. Наречено же бысть имя ему Никон, просветиша же его и святым крещением. В купели же от святаго крещения Святаго Духа благодать // восприя, изряд- *л. 81 об.*
но возрастая [не взыгрась детски во юности точию], ко церкви прибегая, от нея же спасение почерпают верующии. Оттуду же и он истинны ожидая ведети, желая тайны христианскаго жителства и спасения их. [Познав же спасителная, моляше родители своя во еже вдати его в научение божественнаго писания и о сем день от дне прилежно моляся Владыце Христу, яко да вразумит его во благий разум. И тако открыся ему от юны версты всяк путь душеспасителнаго художества, и позна яве прелесть жития сего, его же и возненавиде от души, Христа единаго точию возлюби, ему же и жилище себе проуготова.] Имяше же и брата единародна святый во образе иноческаго жития именем Арсениа, о нем же радовашеся велми, яко оставя вся настоящая имения, Христу последова, темже и сам усердно тщашеся избежати ненавидимых ему душепотопляемых волнений. Отцу же его преставлшуся в вечный покой, ему же видевшу отчий гроб, наипаче духом скорбяше, смутно и многобедно вменяше настоящее житие. Церковь же в селе оном ка//менна во имя великаго во святителех Николаа, архиепископа Мир *л. 82*
Ликийских, чудотворца [даже и доднесь], в ню же притекая почасту, усердно святый отрок он со слезами моляшеся, яко да не презрит его Владыка всех на пути многобурнаго жития во многострастнем мори погрязнути, ниже неготова истяжет его смертию, [якоже и прочих]. И тако во младости Святым Духом учим, глумлением юнным играм их отнюд не прикасашеся, но и самех играющих позорищныя соборы и смехотворныя беседы образом смирения своего разоряше. Ниже красная носящих внимая, но вся яко уметы вмени блаженный Христовы ради любве. Любяше же преблаженный отрок паче всех нищету духовную и худость одеяний, кротость и чистоту душевную, страх бо смерти всегда пред очима своима имеяше, и суд Вышняго судии во уме своем неизронимо держа. Иконы же святых писанныя почиташе и поклоняшеся им, и честно поклоняемых от правоверных зря, радовашеся, дивяся человеколюбию Божию, яко человецы, страдавшии и претерпевшии до конца Христовы ради любве, сподобишася // от *л. 82 об.*
земных чествуемы и покланяемы быти. О сем святый велми Бога благодаря[1], яко безмернаго ради своего милосердия не презре погибающаго естества. Сего ради святый усердно тщашеся путем спасителныя жизни ревностию Духа Святаго, живущаго в нем, яко не на слово пространства внешняго филосовскаго кичения, ниже на зверообразная противу человек ополчения, ниже волнам морским, бедне, предаде себе, но на горы добродетелнаго жителства, верже себе в море непребранныя премудрости, в пучину человеколюбия Божия, взем свой крест, последова Христу невозвратным помыслом, умне моляся, якоже и Боговидец Моисей. И тако многострастное море жезлом терпения своего дерзостно разверзе и в нем мысленнаго фараона и прегордаго ратоборца диавола и с воинствы его мысленными водами потопи и до конца победи. Сицева похвална победа, братие, святаго, понеже несть наша брань к плоти и крови, но к началом и

[1] *Испр., в ркп.* глагодаря.

ко властем и к миродержителем тмы века сего, к духовом злобы поднебесным. Темже ныне преподобный отец наш и непобедимый храборник Владыце сво-
л. 83 ему // радостно предстоит, и от него неувядаемыя почести прият, несказанныя и вечныя радости наслаждается вкупе со всеми святыми, и нам, приходящим с верою ко гробу его, независно исцеление подавает.

О СКАЗАНИИ МЕСТ СВЯТЫХ ОКРЕСТ ПСКОВА ГРАДА БЛАЖЕННОМУ ОТРОКУ
(Глава 2)

Чюдна дела твоя, Господи, и несказанно человеколюбие, Владыко, и недомыслимы суди твои, Пресвятый, яко жаждеши присно спасения нашего и хощеши всем спастися и в разум истиный приити. И непрестанно строиши нам путь жизни вечныя, никогда же презре, ниже презрети хощеши верно молящихся тебе и вопиющих, всем даруеши просящим комуждо полезная и зриши зовущих к тебе день и нощь верою. Многа и неизследима благодать твоя к человечю роду, яко и преступившаго заповедь твою святую не погубил еси иногда, но наказуя наказа его, смерти же не предаде и всем вкупе согрешившим останок остави. И патриарха от земли отечества его со обетом благодати его воззва, и в язык превелик сотвори его, и от мучащаго фараона избави, его же и Понтом покры и
л. 83 об. со оружием и всадники на вечную славу пресвятаго // имене своего. Твоею силою Халев, сын Иаффониев, благовести иизраильтескому избранному роду обетованныя земли благость и на противныя силники крепостию твоею укрепи скорбящих. Ты же, Господи, и ныне дарова преподобному своему отроку Никону благовестителя правды, иже возвестиша ему не землю обетованную, ниже садове прекраснии и всякую земленую влагу к веселию плоти, но о местах пустынных, непроходных и блатных, иже есть окрест града Пскова, в них же трудолюбезно и зело богоугодно подвизахуся в посте и прочих добродетелех преподобнии отцы наши Еуфросин и Савва, иже от пустыни воздержания не уклонишася вспять к сладострастному Египту, ниже помянуша котлов и мяс непотребных, но манною пресладкия молитвы и животочными водами, не от камене текущими, но от Духа Святаго излиявшимися благодатно, еуангелскими, апостольскими и пророческими услаждахуся непрестанно, не умроша в пустыни жизни сея. Яко же Моисей и Аарон, не бо чрез четыредесять лет ходяще, но все живота сво-
л. 84 его время, и смертнаго Иордана прешедше, во обетованную // землю радостно внидоша, и в несказанных благих Спасителя своего Христа вечно вселишася, и присно со всеми святыми неизреченныя радости наслаждаются, ея же око человече не виде, ни ухо когда слыша, ниже на сердце от земных кому взыде, и оттуду почерпше неизреченныя благости, действующия земленым преславная чудеса и премногое исцеление дарующия всем, с верою притекающим к раце мощей их.

Слышав сие возвещение, святый радостию и надеждею спасения своего весь окрылатев, еще сый тогда лет седминадесять, и абие начат к матери своей со слезами глаголати глаголы живота вечнаго. И суету маловременнаго жития сего пред нею явственно изъобличи, и конец злоболезнен и смерть лютую пред душевныя очи представи, страшным и нелицеприятным судом Божиим и грозными грешником муками душу ея зело устраши, яко и возопити ей: «Увы и горе любящим прелесть света сего! И что сотворю, глаголаше, и аз, грешница». Святый же отрок рече: «Потерпи Господа, мати моя, и сохрани путь его, и той со-
л. 84 об. хранить тя и изведет // правду твою, яко полудне, и наследиши землю кротких и смиренных». И тако вкупе с материю своею расточи и отдаде имение свое в цер-

ковь Божию и поверже во утробы требующих. Мати же его вскоре восприят иноческий образ, в нем же во обители святей богоугодно поживе, в вечный покой ко Господу отиде.

Святый же отрок, ничто же имый, легко паряше путем во град Псков, и обтече окрест стоящия вся святыя обители, и живущих в них монахов, яко аггелов Божиих, почте. Мощем же святых отец Еуфросина и Саввы со многим страхом поклонися, чтением же святаго их жития, яко небесным хлебом, алчную душу свою насыти, укрепитися хотя на дело благопотребно, яко да не изнеможет во дни зноя путешественнаго своего воздержания. Обаче зело скорбя душею и плача безпрестани, яко не сподобися учению и разумению святых писаний, паки во град Псков возратися и обрете в нем, Богом наставляем, боголюбезна купеческаго человека Филиппа именем, ему же прилепися святый, и послужи в дому его со многим тщанием, и со всяким смиреномудрием // претерпе плотию рабо- л. 85
лепных озлобление. Богу тако изволившу искусити святаго своего, яко от работы земных и злобления их познается тверд и непоколебим в службе небеснаго Владыки и не убоится коварственных озлоблений злоначалнаго врага, но паче вооружившися, мужественне победит под нозе свои и низложит его непобедимым оружием креста и силою иже на нем пригвожденнаго Христа. И тако благодатию пресвятыя Троицы, яко чистое злато в горниле терпеливодушно искусився, желаемаго училища сподобляется видети и детелне делу коснутися.

О УЧЕНИИ БОЖЕСТВЕННАГО ПИСАНИЯ БЛАЖЕННАГО ОТРОКА НИКОНА
(Глава 3)

«На кого призрю? — рече Господь. — На кроткаго, и молчаливаго, и трепещущаго моих словес». Кто бо когда, с кротостию живый, отщетися благодати Создателя своего? Кто же ли, воздержа губителя, погибе? Поистинне, братия моя, губитель есть язык человечь. Рече бо премудрый: «Живот и смерть в руку языка есть». Им же не поползнуся божественный юноша и не даде безумия Богу во устнах своих во всех сключающихся ему напастех. // Сего ради и Бог призре л. 85 об.
на нь и незабвенно сотвори терпение и труд его, понеже видев его господин незлобие и кротость, и преспевающа божественным рачением, и молящася прилежно, еже получити ему ведение божественнаго писания, отдаде его некоему учителю во граде Пскове, яко да накажет его опасно и научит разума, его же желает.

Святый же юноша, видев учителя онаго, непщева его яко аггела Божия, со страхом и радостию поклонися на нозе его, во всем повинуся и послуша его наказания со всяким вниманием прилежно. Богу же присно моляшеся, глагола: «Настави мя, Господи, правдою твоею и вразуми мя поучитися словесем твоим». Человеколюбивый же Господь услыша молитву его, излия в душу его благодать жизни и просвети его очи сердечнии светом трисолнечнаго своего Божества, им же отверзеся ум его, еже разумети писание. Вскоре бо навыкшу ему, яко всем дивитися благодати Духа Святаго, в разуме сияющия на нем. Не бе бо детищю произволение на нем, но весь исполнен мужества духовнаго и кротости. Лице же // его сияше постнолюбным произволением, не взыде бо на него смеховид- л. 86
ное осклабление. Сим образом святый обрете искомое, уведе тайны божественнаго писания, от него же болма просветися благоразумием и тщашеся всегда, како ему избыти от врага, борющаго его, и спасение получити. Обаче радовашеся святый неизглаголанною радостию, яко имяше мечь духовный обоюду-

острый, иже есть глагол Божий, им же крепце ополчися противу кознем диавольским.

О ИЗШЕСТВИИ СВЯТАГО ИЗ ГРАДА ПСКОВА ОБРЕТЕНИЯ РАДИ ПУСТЫННАГО МЕСТА (Глава 4)

Паки Иисус, паки тайна, паки Бог наш! И что имать человеколюбнейше твоего к нам, Господи, безчисленнаго снизхождения быти, яко изволил еси плотски волею пострадати на кресте и погребен быти. Тем всем желающим яже в будущем благая предложив себе образ и указ жития совершеннаго — пресветлых венцев и предивных почестей величайшим трудом подобает стяжевати. Сия же болшия почести могут быти мыслящим добре, чающим жизни вечныя и не-
л. 86 об. кончаемаго Божия Царствия, их же получити инако невозможно, // точию многими поты и труды зелнейшими. Сего ради и возва всех шествующих путем трудолюбия, глаголя: «Приидите ко мне, вси труждающиися и обремененнии, и аз упокою вы во Царствии Отца моего, иже есть на небесех». Еще же паки: «Возмите иго мое на себе и научитеся от мене заповедем моим, понеже аз кроток есмь и смирен сердцем, и мною обрящете вечный покой душам вашим, ибо иго мое благо и бремя мое легко есть». Сия словеса разумев, преблаженный отец наш весь пленен бысть Духом Святым, еже шествовати по заповедем Владыки своего Христа и Бога всех, и уразуме, яко мир весь во зле лежит. Сего ради желаше уклонитися от суеты его и неведом быти. И тако моляшеся Господу и Владыце всех Богу, глаголя: «Господи Владыко живота моего Иисусе Христе, Сыне Бога живаго, отверзи ми дверь спасения и яви мне, рабу твоему, путь правый, им же поиду и обрящу тя, плода животнаго, [и сподоби мя, Господи, видети день твой в радости]».

И сице ему всегда молящуся усердно, тщашеся исполнити делом слово, глаголющее Духом Святым чрез усты праведнаго пророка и царя Давыда: «Се //
л. 87 удалихся бегая и водворихся в пустыни, чаях Бога, спасающаго мя от малодушия и бури». Сим пророческим словом святый всегда возбуждаем, день и нощь моляся, яко да сподобит его во отшествии пустыннаго жителства быти и путь душеспасительный трудолюбием скончати. Таже слыша некиих глаголющих о некоем месте, велми пустом и весма незнаемом, во области Великаго Новаграда, междупутия псковскаго и порховскаго, от сел же и от весей удалено, точию лесами великими исполненно, мхами и блатами отвсюду обстоимо и никим же ведомо. С таковым убо произволением радостно на предлежащий подвиг устремися святый, моля некоего мужа, да покажет ему место оно. Муж же он виде усердное желание отрока и разум непреложен, иде с ним, радуяся, в пустыню, утаяся от всех. В ню же пришедъше, поткнуша хижицу малу, и в той святый трудолюбно подвизася.

По неколицех же днех прииде святый паки во град Псков, обычай бо ему бя-
л. 87 об. ше в церкви святых Богоявлений, иже есть и до ныне в Среднем // граде, именуемо во Пскове, молитися Господу, яко да утвердит ум его в подвизе мужественно стояти. И сице ему молящуся, изыде к нему глас от олтаря, глаголющий: «Никоне, рабе мой, иди в пустыню, юже ти аз показах рабом моим Феодором на спасение твое, и тамо себе обрящеши покой на живот вечный, и по тебе просияет пустыня она яко крин, и спасутся тобою сожителствующии на месте том, и по тебе приходящии тамо почерпут благодать мою, и о памяти твоей земнороднии возрадуются, славяще имя мое, и к тому не имать оскудети место пустыни тоя».

Приснопоминаемый же отрок, о проявлении места того весь радости духовныя наполнився, быстро потече, яко пернат, в полудне от церкве тоя. И абие срете его блаженный Николай Псковский и яви ему предидущия страсти, яже от бесов и от злых человеков в пустыне оной имать подъяти. И оттоле святый, укрепляемь Святым Духом, пребысть в той пустыни неисходно лета многа, совершая, радуяся, заповеди Творца своего, труждаяся, и злостражда, и подвизаяся в молитвах и посте, // и во всенощных бдениих, и во всяком воздержании, озлоб- л. 88
ление от бесов и от человек злых благодарственно претерпе доблий храборник Христов. Слышано бысть многим терпение его и труды, начаша вси окрест живущии человецы велиим гласом прославляти святаго. Слышав же сия, святый зело жжали, яко прославление человече лишает славы Божия, и отнюд не хотя ниже слышати славы, яже о себе. Сего ради остави и богопоказанное место оно, отиде с великим рыданием и воплем, тако бо богомерзский пес диавол вооружися ко святому. И поистинне, братие, бедно бысть тогда святому разлучение от безмолвнаго и тихаго пустыннаго жительства. Мню, яко и самая нечювственная древеса зболезноваху ему тогда, понеже премножеством потов пролия в трудолюбии духовном и реки слез от очий своих испусти. И тако пребысть не дний неколико, но лет пятьнадесять всецелых. Суетныя же ради славы вся сия остави без всякаго извета, точию уповая на милость Содетеля всяческих, иже и не презре его, но аггелом своим заповесть о нем, еже сохрани и́ // во всех путех л. 88 об.
его, да некогда преткнувся о камень претыкания, паднет на пути житейстем. И тако святый с надеждею спасения своего прииде во град Псков.

О ПОСТРИЖЕНИИ СВЯТАГО НИКОНА ВО ИНОЧЕСКИЙ ОБРАЗ
(Глава 5)

«Аще кто хощет во след мене ити, да отвержется себе самого, да возмет крест свой и во след мене да ходит», — рече самая истинна, Господь наш Иисус Христос. Аще ли кто сия три совершил есть, еже единою отреклся всех имений своих, и потом не желает их, и от всея души отрясл есть я даже до умертивия своего, аки возбраняюще ему шествие, еже к вышним, и желающа его благих, тамо соблюдаемых праведным; и иже аще отреклъся есть терния лестна и суетнаго жития сего, сей и себе самого, сиречь всех хотений плоти своея, и во укорных ластех не пребудет даже до конца, и всею душею возненавиде и отринул от себе, тем же и правыми стезями вослед Спаса своего ходит, взем крест свой, еже есть самоизволное умерщвление плотских страстей и похотений. Воистинну, братие, всяка // душа, повинующаяся гнусным плотским страстем, не приемлет лучи не- л. 89
тленнаго света. Сего же лишаема, ничим же разликует от безсловесных скот. Словесней бо души красота — божественное рачение, его же предпомянутый Отец наш всем сердцем взыска и вся елика красная на земли гноища и весма ложная суета и непребытна, точию безчисленных скорбей исполнено, непщуя быти. И тако чисто и непорочно житие свое совершая во всяком смиренномудрии и правде, во всем подобяся житию Иисус Христову, понеже он чист, весь прекрасен и свят есть, и последователем его такожде быти святым подобает, иже бо тации вотще явятся, текше за стадом высокопарных птиц. Никто же бо Господа без святыни узрит, свидетелствует яве небомудренный Павел. Ведяше бо сия, святый не изменися во нраве благоверия, но преспевая день от дни в добродетелном жителстве и велми желаше святый иноческаго образа. Видя же Бог неизменное хотение его, еже к нему, дарова по воли его быти, понеже близ есть всем призывающим его во истинне, и // волю боящихся его сотворит, и молитву л. 89 об.
их услышит, и спасет их.

И егда бо прииде святый во град Псков, и видев его муж оный именем Филипп, у него же прежде поработа святый, ужасеся сердцем, зря на измену трудолюбнаго лица его, яко бледо сущо и всякия телесныя красоты чуждо, зело в худых и раздраных рубищах ходя, умилися о нем, прият его в дом свой и уведе желание святаго, даде вкладом неколико сребра своего во обитель святаго славнаго апостола и еуангелиста Иоанна Богослова, в ней же мощи преподобнаго отца нашего Саввы Крыпецкаго чюдотворца, иже началник обители тоя бысть. И приведе святаго Никона ко игумену обители тоя, яко да во измену даннаго сребра сподобит святаго чернеческаго образа. Игумен же запрещая ему, глаголя: «Ни, возлюбленное чадо Никоне, не приемли сего ярма, понеже жестокости и всякаго терпения образ. Видим бо тя в посте и в трудолюбии сияюща. Сего ради не имаши тяжелоноснаго бремяни сего понести, яко крепость телесе твоего изнеможе. Но тако благодаря Бога пребуди с нами и не имаши отщетитися //
л. 90 благодати его». Святый же Никон крепляшеся, глаголя: «Ни, отче мой, не сотвори тако, якоже глаголеши, имам бо вся повеленная тобою с радостию души ради своея творити, но сотвори, молюся, якоже желает душа моя». Потом святый воззре на образ преподобнаго Саввы, мня его яко жива суща, припаде ко святей его раце, возопи со слезами: «О всеблаженне и преподобне жалитвенниче пустынный, отче наш Савво! Помози мне, грешному, молитвами си избыти от злоядовитых зуб лютаго плотоядца диавола, не отрини мя от святыя своея раки, яко недостоин есмь, но сотвори мя общника труждающимся зде усердно святым отцем, яко да и аз с ними вкупе прославлю святое и великолепое имя святыя Троицы, Отца и Сына и Святаго Духа ныне и присно и во вся дни живота моего, в безконечныя веки веков. Аминь». Игумен же, виде желание святаго и подобоестественную доброту разума, зело удивися и прослави Бога, давшаго ему таковое речение, повеле его по уставу святых отец облещи во иноческий образ. И у святаго еуангелия наречено бысть имя ему Никандр, иже и всего отдаде и всея
л. 90 об. своея воли совлечеся, во всем // послушлив быв игумену и началнику своему. И оттоле преспевая, яко зерно горушично, прилагая труды ко трудом, принося Господеви своему стосугубный плод, разжег себе божественным огнем Святаго Духа, живу Богу живу и чисту жертву себе принесе, яко агнца незлобива. И к души своей умно беседуя, глаголя: «Пшениценосну полю иноческое житие подобно есть, требующа часто дождя слезнаго и многаго трудолюбия. Аще убо обилноплодный клас дати хощеши, и не терние и всякое былие, еже скотом пометаемое, трезвися и труждайся, да принесеши Господеви твоему класосотный плод. Потщися добра земля, а не камение, ни путь, ни терние явитися своему небесному делателю, да не от лености губителными птицами украдено будет сеянное свыше в сердцы твоем или зноем скорбных скоро изхнет, за еже не в корени бывше во глубине сердечной, или толстотными попечении житии сего, аки тернии, удавлено, не принесет плод небесный». И сими умными беседами святый утешая
л. 91 душу свою, плотнии же очи долу всегда // имеяше, ум же весь вкупе с мыслми выну возводя, идеже Христа горнии агглстии чинове славословят вкупе со безначалным его Отцем и с пребезсмертным и преблагим Духом вседетелную Господьскую живоначалную Троицу. Руце же возложь на рало еуангельских заповедей, тщашеся скоро к почести вышняго звания, всегда украшаяся постом и нищетою последнею, минувших трудов забывая, к предлежащим усердно простираяся. И тако святый всегда пребывая в славословии Божии неленостно, ниже дремлемым оком угождая Царю веков. К сим же преподобный Никандр и телесному рукоделию прилежа, поя Господеви псаломское слово: «Виждь смирение мое и труд мой, Господи, и отпусти вся грехи моя».

Игумену же и братии обители тоя велми дивящуся жестокому житию его и Богу благодарственныя песни возсылаху, зело радующеся. Мужие оны — Фи-

липп, иже даде некий вклад за святаго, и Феодор, иже яви ему пустыню, во обители преподобнаго отца нашего Саввы прияша иноческий образ. Филиппу бысть во иноцех имя Филарет, Феодору же Феодосий. И тако богоугодно поживше, скончахуся // в вечный покой. Преподобнаго же Никандра игумен и вся *л. 91 об.* братия велми прославляху и почитающе яко святаго.

Видев же святый честь, юже приношаху ему жители обители тоя, зело скорбя, бе бо всеконечно возненавиде славу человеческую, точию ища Божия милости и вечныя славы его. И сего ради не могии терпети, отбеже от общежителства человеча, паче же от ненавидимыя ему и тщетныя славы, и паки вселися в прежде Богом явленную ему пустыню, и в ней поживе богоугодно лет пятьнадесять, питаяся былием, иже зовется уж. И тако святый терпеливодушно пребывая, за вся пресладкая брашна сие едино слаждьше вменяя. Псаломская же пения и молитвы и труды, яже к Богу, со благодарением терпя, яже бесом страшная и ненавистная.

О ПРИХОДЕ РАЗБОЙНИК
(Глава 6)

По зависти же бесовстей приидоша ко святому злии человецы, сиречь разбойницы, научени быша диаволом, во еже приразитися преподобному и святей его телесней храмине и душевное стяжание восхитити по своему зверообразному нраву. Но солгася окаянный и паде со студом // под нозе святаго. Аще бо и *л. 92* приразися ко храмине тела его, но запят бысть от яснозрителнаго умнаго очесе и оглашен явися молитвами преподобнаго, срамотне побеже, хищником бо нрав видящих бегати, в руце же падшему много ран подъяти. Сам убо ничто же могий содеяти зломудрый диавол, но по зависти своей устреми коварством своим человеков, невежд сущих, иже пришедше ко святому отцу нашему Никандре, пограбиша яже у святаго иконы и книги и вся елико нужнейшия потребы его. Самого же преподобнаго немилосердии они, немилосердым бесом поощряеми, велми бивше, и един от них копием удари в ребра святаго. И оставиша его яко нежива суща, отидоша.

Преподобный же отец наш Никандр, еле жив сый, возбнув, яко ис подземнаго рва в тяжких болезнех, и виде, увы мне, кровию своею землю обагрену и всего себе ею облиявшагося. И тако в горести души своея с превелиими слезами ко щедрому и человеколюбивому Христу Богу нашему и Спасу всех обычную свою молитву простре и с рыданием зелным, бедне, возопи: «Господи Боже мой Иисусе // Христе, Сыне единородный пребезначалнаго ти Отца, Святаго Духа, по- *л. 92 об.* кой и глубина неказанная премудрости, недостижимая высота Царствия твоего и сила крепости уповающим на тя, милосердый. Благодарю тя о всем, создание и раб твой, ты бо приял еси по неисчислимым щедротам твоим нашего ради спасения волную страсть, на крестную высоту вознесе пречистеи длани своя, воздвизая мя, падшаго в ров тины греховныя, и в ребра своя изволил еси раны прияти, ею же два источника излияшася нам, верующим в тя: пречистая кровь и вода во омытие греха и в наследие Царствия твоего небеснаго. Сподоби же, Владыко, и мене, недостойнаго, за безмерныя моя грехи и святаго ради имени твоего со благодарением претерпети яже от противоборца содеваемая ополчения. Биющих же мя избави милостиве от всякаго зла, яко невиновни суть, но враг, сеятель злобы диавол, той насея тлетворныя плевы в душевныя их поля. И не остави их, Господи, погибнути мене ради грешнаго, яко ничто же ведят, их же сотвориша, и исправи их со исповеданием в пути святых заповедей твоих // ходити. И укрепи мя божественною твоею десницею твердо стати противу коз- *л. 93*

ней диаволских». И сице ему помолившуся, воста усердно, Богом укрепляем, во обычных своих молитвах благодаря Содетеля своего, яко ничто же пострада.

Разбойницы же оны отшедше от святаго келлии яко поприще едино. Близ же острова того, на нем же преподобный живяше, некое езеро зовомо Демяно, из него же течет река Демянка. Разбойницы же окрест езера того не путем хождаху, блудяще три дни не ядше, изнемогоша гладом и хладом, никако же обретше пути, по нему же поидут, ослепи бо ся им ум и сердце, еже обратитися к покаянию и прощению. Два от них ко двем рекоша: «Подобно есть разумети, братие, яко молитвы святаго старца омрачиша нам путь правый». Два же слышавшии не точию вняша сему, но и хулу изнесоша на преподобнаго, глаголаху, яко и себе молитвы его не возмогоша облегчити, не токмо что помощи. И с таковым словом абие внезапу подкнушася, падше с помоста, в реце Демянке утопоша. Оставшии же два видеша скорую погибель дружины своея, зело убояхуся, и скоро возрати-
л. 93 об. шася к хижи святаго Никандра, и начаша // велми плакати и со слезами молити святаго, о согрешении своем просяще прощения. И все, еже святаго, паки возратиша к нему. Преподобный же Никандр зело удивися величию Божию, и прият покаяние онех, и поучив я доволне, прощение подаде и отпусти их с миром. Они же пришедше в домы своя, благодаряще Бога и угодника его, преподобнаго Никандра, не яко мстителя, но яко благодетеля хваляще. Слышавшии же сие сключение святаго окрест живущии человецы принесоша к нему потребная и прославляху святаго.

Сицева убо преподобнаго отца нашего Никандра победа и брание, сицево воинство непобедимаго душею оружника! Ибо победныя молитвы святаго не разбойников потопиша, но гордаго онаго фараона-сатану волнами слез покрыша и до конца погубиша. Таково стяжем усердие и любовь, яже к Богу, и мы, любимицы, да нас Господь невредимых соблюдет от навет вражиих молитв ради преподобнаго. Потщимся усердно люботрудием, молением всегдашним, слезами и всяким благотворением угодити Вышнему, и той да просветит путь наш
л. 94 во спасение. И древле изгубленое праотцы // сокровище стократно обрящем и вечно в радости в месте ликования святых возвеселимся, славяще Спасителя нашего Христа, Царя вечныя славы.

О ИЗШЕСТВИИ СВЯТАГО ОТ СВОЕЯ ЕМУ БОГОМ ПОКАЗАННЫЯ ПУСТЫНИ ПАКИ В КРЫПЕЦЬКИЙ МОНАСТЫРЬ, В НЕМ ЖЕ ПРЕЖДЕ ПРИЯТ ИНОЧЕСКИЙ ОБРАЗ
(Глава 7)

Воистинну, братие, в лепоту наричется море житие се, многобурными ветры волнуемо, яко же бо чювственное, в превратстве пребывая, согнится и срада[2] чюждо является, да снабдит животодыханное здание живо. Сице и море жития сего, превращаяся, пенится, горе возносящееся и долу низводяся волнами суеты, выну колеблющися, возбуряет непостоятелными ветры корабль жития нашего и женет в пучину бед. Неокормляющии же его добре не обрящут благоутишнаго пристанища, а иже со опасством искусившиися и ведящии вся, яже на мори сключаемое, не убо безбедно предаются волноношению нестоятелнаго жителства, но прежде уготовившися ко еже на потребу бегства кораблежителнаго ядрило креста крепости, на нь же вознесши ветрило плотских страстей во испове-
л. 94 об. дание правыя // веры. Кормило правоты — бодроопасное око, выну зрящее на указ предлежащаго пути во пристанище тишины и всякия радости. Сице убо ходяще, наполнятся благодати премногия и приобрящут безценный бисер небес-

[2] *Так в ркп.*

ный — Христа, им же есть путь во страну отечества нашего на безконечныя веки и на ней зживущее веселие. И тако житейское море превращаяся и превратством своим не потопи бодроопасно текущих, ниже согнитием сладострастия засмради верующих и крепце упование имеющих, еже приобрести нетленный еуангелский бисер, и око разумное души своея всегда имущих зрящо в правый богозрителства путь, их же не точию возмути, ни потопи, но радостных и паче солнца светлейших со многим добродетелным прибытком к тихому пристанищу Христу Богу и Спасу всех спасеных приведе. От него же им похвала неотъемлема навеки будет и преизбудет, имже и сице глаголет: «Благии раби, добрии и вернии, в мале бысте верни — над многими поставлю, вы внидите в радость Господа своего».

Сицевыя, братие, похвалы восхоте слышати благий и праведный преподобный отец наш Никандр, ея же // и получи, радуяся. А яже от человек похвалы, *л. 95* яко всеядных мысленнаго змия стрел уклоняяся, поживе незыблемо, имея ядрило крепости телеснаго воздержания. И око умное недремлемо стяжа преподобный в боговидении, горе возводя, доле же в законе Господни пребывая день и нощь, добродетелным путем потече во пристанище жизни вечныя. Зрите убо, любимицы, благодеяние и святость мужа сего, како терпеливодушно поживе. Егда убо бесонаучении разбойницы уязвивше его много и еле жив от тяжкаго биения обретеся святый, тогда ничто же непщева пакостно себе быти, но, радуяся, Богу хвалу воздая и о биющих моляшеся. Егда же прославления противу дел благих своих от человек слыша, тогда острейше паче всякаго меча обоюдуостра лютое копие и стрелы вменяше, налагающа на душу его. Сего ради с горкими слезами от богоявленныя ему пустыни паки отлучается святый, аще и неволею, точию да не слышит хвалы от земных, яко да не мзда будет ему от сих за безчисленныя труды и терпение. Елико в добродетелном терпении скорби, беды в пустыни // подъят, сие убо Богу единому сведущу, а не человеком. *л. 95 об.*

Сицеваго же ради смиреномудраго своего нрава паки прииде святый в Крыпецкий монастырь и в нем пребывая в преданней ему службе со всяким терпением. Пища же его бяше хлеб сух и вода, в субботу и в неделю мало от сочива вкушаше, многажды же и в тыя дни не обреташе сочива, зелие сваря, ядяше святый, рыбы же отнюд не яде, ниже вина пия. Всех сущих во обители добродетелми, постом и рукоделием превосходя, наипаче же смирением и люботрудным послушанием всем служа, работая, радуяся, воду и дрова издалеча ношаше, в нощи же на всенощной молитве непрестанно бдя преподобный. Иногда убо овадом, мшицам же и комаром кровь святаго пища им бысть. Кто не почюдится, братия моя, сицевому терпению преподобляго страдалца. Исхождаше убо в нощи тайне в лес, обнажив[3] тело свое до пояса, ядовитым оводам и всем комаром и мшицам, люте ядущим плоть его, в ядовитую муку отдая, рукама волну прядый, усты же псалтирь поя Давыдову, // радостно Содетеля всех благодаря. И тако, *л. 96* братие, от множества ядущих овадов же и комаров тело преподобнаго ужасно видети все кровию обагрено бываше. Святый же неподвижим, ниже преступая от места на место пребывая, но яко твердый адамант, укрепленный верою, яже во Христа, усердно терпя озлобление и болезнь плотию своею, духом вооружаяся на ню, яко на врага души своея, по апостолу, еже есть дух воюет на плоть, плоть же на дух. И тако отвержеся святый земленаго всего рода и имения и души своея Христовы ради любве по еуангелскому словеси, глаголющему: «Аще кто хощет вослед мене ити, да отвержется себе» и прочая. И тако святый всегда терпеливодушно пребывая под облаком ядовитых онех животных, дондеже время утрени бываше, и в церкви прежде всех обреташеся, и на месте своем стоя, непо-

[3] *Испр., в ркп.* яд обнажив.

ступен пребывая, божественному точию славословию внимаше. По отпущении же пения последи всех из церкви исходя. И вси, иже во обители суть, зело любляху святаго, дивящеся смирению его и покорению ко всем.

л. 96 об. Повелеша ему екклисиархом быти // во святей церкви. Святый же, радуяся, с покорением прият службу, юже со страхом исполняя. Между убо пения пшеницу на просфоры сомлеваше, непщую, яко Богу тако восхотевшу, яко да чистый и честный хлеб от чистаго и честнаго инока приносим будет во святую церковь. Преподобный же Никандр со страхом святое дело творяше и к себе, трепещущи, рече: «Аще убо Господь наш Иисус Христос хлеб на тайней вечери телом своим нарече, его же ядущим и святую его кровь пиющим оставление грехов бысть. Сего ради достоит строящим его радоватися, яко да и аз, уповающи на безчисленное благоутробие его, прииму свободу от несказаннаго ярма греховнаго».

Братия же обители тоя, видяще кротость святаго и к преданней службе прилежное его радение, болма прославиша Бога, яко дарова им богоизбраннаго такова мужа. Сего ради, ко игумену пришедше, моляху его, во еже произвести преподобнаго Никандра на келарство, понеже бо, рече, иноческое житие добре исправляюща и заповеди Божия известно ведуща. Игумен же благословляет свя-
л. 97 таго на келарство. Святый же // Никандр с теплым послушанием и со всяким смиреномудрием без отреченнаго словесе прият келарство, яко от самого Христа. В нем же пребывая, не измени святаго си жития, но паче труды ко трудом прилагая и прежде всех на деле обреташеся. И всем служа присно, имея Господем реченное слово, глаголющее ко ученикам его: «Аще кто хощет в вас вящший быти, да будет всем слуга». Сего ради святый всем себе предлагая образ добрых дел. И виде святый во службе той много молвы, зело убояся, яко да некако на кого разгневався, добродетелному житию своему препону сотворит. Сего ради отступи от обители Крыпетцкия яко три поприща на ин остров, и созда себе малу хижу, и ту поживе три лета и месяц шесть в посте и трудолюбии и во обычных молитвах своих. Страны же тоя людие, обретше святаго, прихождаху к нему, черплюще душеспасителное пиво — учение святаго отца, и приимше ползу, отхождаху. Ненавидяи же искони добра диавол, видя себе от святаго побеждаема, поскрежета на нь зубы своими, возмути игумена и братию Крыпецкаго мо-
л. 97 об. настыря // сицевым ненавидением. Возропташа бо на преподобнаго, яко близ вселися монастыря их и приношение пресече им, яже от человек. И тако пришедше ко святому, от места того изыти ему повелеша. Святый же с горкими слезами Бога точию моля, да поможет ему убежати молвы человеческия и суеты мира сего. Не зло помысли зле изгонящим его от места того, но со смирением скоро потщася послушанием укротити гневающихся на нь, остави хижу свою, изыде. Толико убо, братие, святому изгнание ово от человек хвалением, ово ненавидением и иными множественными виды. Он же не измени нрава своего, ниже поропта когда или похули кого. Ныне же хвалим есть похвалою неувядающею вечною во пристанищи небеснем с приобретенным нетленным бисером Христом, Богом нашим.

О ПОСЛЕДНЕМ ПУТЕШЕСТВИИ ПРЕПОДОБНАГО ОТЦА НАШЕГО НИКАНДРА ВО СВОЮ ЕМУ БОГОМ УКАЗАННУЮ ПУСТЫНЮ И О ЖИТИИ ЕГО, ЯЖЕ В НЕЙ
(Глава 8)

«Кто ны разлучит от любве Христовы, скорбь ли и тесноста или гонение?
л. 98 Ниже инакая тварь, ни настоящая, // ниже грядущая, отринути нас от желания

Божия не возможет», — по апостольскому словеси. И паки: «Скорбь убо терпение соделовает, терпение же — упование, упование же не посрамит». Сие убо ведяше, преподобный отец наш апостольское поучение опасно в сердцы своем сокры, и присно движим рачением, яже к Богу, и хождаше день и нощь в заповедех его неослабно, и моляся, да произведет упование его на лучшее. Господь же един вождаше их и весть путь праведных своих, во еже сохранити я на всяком пути. «Аможе аще поидеши, рече, утвержу на тя очи мои». И тако святый препоясався щитом веры и нозе простре на обувение во еже тещи, благовествуя имя Христово, круну и клобук чист имея на главе своей, изыде, побеждая и бияше палицею крестною невидимыя силы, неузвен духовне пребысть. О плоти же своей весма не радя, якоже и прежде изъявих, яже от человек незапно приключахуся святому, но и сам волею предаяше ю летающей мшице терпеливне, и все плотское напаствование и скорбь яко некое превелие сокровищное приобретение // имяше за любовь Христову. Видя же себе искони ненавидяи добра враг свои *л. 98 об.* своима побеждена, землю грызяше, окаянный, не веде, что сотворит преподобнаго души, крепко бо имяше оружие святый.

Внегда убо конечное шествие бысть преподобнаго во свою ему Богом показанную пустыню, егда же приближися в село, зовомое Локоть, тогда обычный сумрак нощный святаго обстиже в день понеделничный сырныя седмицы, его же святый всегодишное время постом почиташе, и в той день вниде в дом поселянина некоего обнощевати, яко преклонился есть день. О злобы твоея, ненавистниче человеческаго рода, диаволе! О твоего коварства и лаяния, окаянный! Не почи бо отнюд содевати пакость плоти святаго, но душевнаго столпа не позыба проклятый. Вооружи убо и зде на плоть святаго злаго сего гостинника, иже прият в дом свой святаго, еже разрушити ему обычный пост, и начат убо преподобнаго нудити ясти и пити, якоже невеждам обычай. Святый же отрицашеся и не хотя вкусити ничто же, понеже закон постничества имый и о пространстве // пищи не внимаше. Той же убо враг диавол прежде дней пришествия *л. 99* святаго устреми злых человек, еже разграбити соседа нелепаго онаго странноприимца и человеков пожещи. Сего ради и рече преподобному: «Воистинну, яко и ты от онех еси, иже напасть наведоша соседу моему. Мню бо, яко и мне сицево же сключитися от тебе хощет, понеже отнюд ничто же хощеши от яди и пития нашего вкусити». Сице убо и прочим человеком, иже близ его сущым, изъяви, яко: «Человек, иже у нас возлеже, зло мыслит, тем не яст нашего, ни пиет. Приидите, убием его». Тако убо древняя злоба и лукавый змий сатана пошепта во умная ушеса поселянина оного, тако научи и посвиста люто, хотяше запяти стопы преподобнаго, им же всегда попираем и бием. И сим убо злым злоковарника наветом человецы они, нападше на святаго, немилосердо биша его оружием и дреколием по телу его и по главе, и прочии по всему, вси смерти предати его хотяще. И воплю многу бывшу от биемаго в горести и от бьющих в бесовстей ярости. // Христос же, Спаситель наш, не попусти надолзе мучитися святому и ум- *л. 99 об.* рети от навета вражия, но скоро молитвами пресвятыя владычицы нашея Богородицы и приснодевы Марии услышан бысть вопль той по всему селу тому. Людем, иже и притекше, глаголаша бьющим: «Что убо творите, безумнии, почто ничто же зла сотворившаго вам смерти предаете неповинна суща». Бьющии же престаша бити и яко юродиви сташа, ничто же рекуше, стыдом помрачишася и святаго срама ради почтиша, яко повинни суще. Во утрии же день и трапезу представиша ему, якоже хощет, да яст и пиет. Святый же хлеба точию мало вкусив, раны же, яже прият, незлобиво понесе Бога ради и о бьющих моляшеся, глаголя: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, не вмени во грех возложшим на мя руце, во еже язвити тело мое, не ведят убо, что сотвориша». И тако, благодаря Бога, иде в путь свой, радуяся.

Бывшу же ему на пути, утрудився зело от шествия, возлег, почи, и скоро возбнув, видит созади главы своея два волка стоящих, велми велики и зело страш-
л. 100 ны, диаволим борением // хотяще его восхитити. Преподобный же Никандр, крестом вооружився, взем жезл свой, ударив по земли, глаголя Давыдское слово: «Отступите от мене вси творящии беззаконие». И абие исчезоша и невидимы быша. Преподобный же сохранен бысть благодатию Христовою.

И пришед в пустыню свою, поживе в ней тридесят два лета и два месяца, премного пакостей прият от бесов и от злых человек, но одоле и победи коварство злых непрестанными молитвами и постом, яже к Богу. И убо пятьнадесять лет не уведаша его никто же от человек, како в пустыни живяше и како всякая озлобления претерпеваше. Тако живя преподобный, слезными каплями, яко пресветлыми бисеры, украшая порфиры души своей и светилник пресветлый уготовив со множеством елеа, присно ожидая пришествия нетленнаго жениха Христа.

И се убо чюдо, отцы и братия, како преподобный отец наш Никандр возненавиде плоть свою в селико время, яко некоего раба, уму повину и якобы прегрешившу велми, немилостивно осуди и чрезъестественне премного работати
л. 100 об. понуди, яко и траву ясти // изволи, яже глаголется уж, аще и горка бе, но со благодарением в сладость вкушая, радуяся, хваля Бога. Сицево, братие, терпение и труд преподобнаго. Кто не почюдится, кто ли не прославит крепостию препоясавшаго его Бога.

О ПРОЗОРЛИВСТВЕ СВЯТАГО И О ПРОРОЧЕСТВЕ ЕГО НЕКОЕМУ ИМЕНЕМ ПЕТРУ ПОРЕКЛУ ЕСЮКОВУ О ОТРОЧАТЕ
(Глава 9)

Сицево убо, братие, воздаяние работающим Господеви, сицева похвала и слава настоящаго сего жития: плищ словесный, ниже почести удобоувядаемыя, но радость всегдашняя и сладость ненасытимыя доброты и веселие духовное, вовеки неотъемлемое. Всяк бо вкусивый брашна сего, сиречь добродетелнаго жития подъят, не отщетится надежды, но яко искры по стеблию потекут и яко звезды небесныя просияют во славе неприступнаго Царствия Христова. Иже и рече, яко: «Славящаго мя прославлю, и взыскающии мене обрящут благодать».

Поистинне, любимицы, прославися преподобный отец наш Никандр во свете трисолнечнаго Божества, от него же почерпе свет разума и неотъемлемую
л. 101 благодать Духа // Святаго, ею же действова и ныне действует всем верующим полезная. Такова убо благодеяния Творца всех, Бога нашего, яко не точию прослави святаго славою своею, ею же желают наслаждатися аггели его, но еще и жива суща живым показа его светящася лучами чудес паче солнца, ибо еще на земли святый небесных разум стяжа, и ведение о несказанных предуведе, и пророческаго дара независно сподобися, якоже имать преди явленно сказати.

Муж убо именем Петр, пореклу Есюков нарицаемь, имяше селидбу свою от хижи преподобнаго Никандра яко поприщ десять. Сему же преждереченному Петру и жене его во старости глубоце заматоревшима, чадородия не имуща, зане неплоды быша. Сего ради велми плакаху, яко не призре Господь во дни младости их, во еже родити има чада в наследие рода. Случи же ся некогда ис пустыни прибежати зверю, зовому лосю, даже до врат дворных Петра оного. И се, яко мнит ми ся, по изволению Святаго Духа, понеже речеся во святом еуангелии:
л. 101 об. «Не может град укрытися, верху горы стоя, ниже мощно // светилнику под спудом сокрытися, но на свещник полагают его, да входящии видят свет». Сице убо

и прославляющим рекшаго сие невозможно сокровеным быти на земли забвения, но прославитися им лепо и восияти благодатию его, яко светилу в полудне. Многа убо и неизглаголанна чюдодействия Владыки нашего, братие, и весть прославляти святыя своя многоразличными образы. Прежде убо некогда Плакиде в персах на елени славою своею явися, во святое крещение призва, иже и Евстафий преименовася, тако и сего преподобнаго отца нашего Никандра зверем, именуемым лосем, прояви.

Некогда убо преждереченному мужу Петру прииде некий зверь, нарицаемый лось, близ двора и врат, якоже предречеся. Сему же Петру седшу с людми на кони, зверю убо бежащу в дальныя и непроходныя пустыни. Петру же гонящу велми далече и уединившуся от людей своих, зверю же невидиму бывшу. Петру же возвратившуся на страну пути своего в темную и непроходимую дебрь, в дальный лес, и абие увидев хижу малу, ограждену древесием пустынным. // Муж же *л. 102*
он Петр начат молитву творити, дважды и трижды, не бысть гласа, ни послушания, и паки начат болма прилежати и со слезами молитися. Преподобный же отвеща ему: «Аминь». И рече толкущему: «Чадо Петре, гряди в гостинницу, яже есть у дуба, аз же к тебе прииду». Петр же отшед мало, узре святаго к себе грядуща, скоро усрете его и пад к ногама, благославения прося. Преподобный же рече: «Чадо Петре, да будет благословение Господа нашего Иисуса Христа над тобою и над твоею супружницею». Петр же велми удивися во уме своем и рече: «Поистинне благодать Божия в человеце сем, и исполнен Духа Святаго. Ибо, первие, имя мое весть; второе, яко и супругу». И вопроси святаго: «Колико ти лет, отче святый, в пустыни сей и что твое имя». Преподобный же отвеща: «Никандр есть имя мое. О летех же жития моего зде несть твое вопрошати, токмо Бог един весть».

Петр же, видев благоразумием и постом образ святаго сияющи, вознепщева тепла себе молитвеника быти, восплакася горко, поверже себе на нозе святаго, моча землю слезами // и глагола ему: «Отче святый, верую, яко имаши дерзновение к Создателю всех и Богу. Помолися о мне, грешнем, яко заматорехома безплодны». Преподобный же, отвещав, рече: «Востани, Петре, и иди в дом свой, молитвами пресвятыя владычицы нашея Богородицы жена твоя, заченши, родит тебе сына». И тако святый, много поучив Петра онаго о ползе душевней, с миром отпусти его. И оттоле он начасте прихождаше ко святому духовнаго ради пиршества. Преподобный же прилежно наказуя его о правом христианском жительстве, предсказа же ему, яко: «По моем отшествии от мира сего суетнаго распространится место сие и над гробом моим воздвигнется церковь во имя пресвятыя владычицы нашея Богородицы, честнаго и славнаго ея Благовещения». И тако святый, мир ему подав, отпущаше его во своя. Сам же святый по вся нощи без сна пребывая, благодаря Бога со слезами, и часто коленопреклонение творяще, и главу свою к земли приклоняя, моляся. *л. 102 об.*

И бо уведано бысть о нем, сего ради прихождаху к нему человецы и, опасно пришедше к келлии его, слушаху того молящася, // и зело плачуща, и главу свою *л. 103*
о землю часто биюща. Егда же святый слыша человеческий приход, абие умолчевая, творяшеся яко спит. Пришедшему же толкнувшу и рекшу: «Благослови, отче». Преподобному же молчащу. И тако от пришедших яко до трижды единому некоему толкати и глаголати: «Благослови, отче». Тогда святый, яко от сна воспрянув, глаголаше: «Господь наш Иисус Христос да благословит тя, чадо». И сице по вся дни и нощи поведаху его творяща тако. К сим же и иными различными труды подвизашеся спасения ради своего. Ибо никогда же его видяше кто на ребрех своих лежаща, но егда хотяше немощи ради плотския по павечернем пении восклонитися, тогда сед мало поспа, и абие на нощное пение востав и ко-

ленопоклонение творяще. Еще же ни воды на тело свое возливая когда, токмо руце и лице умываше. По вся же дни былие ядяше, еже от православных уж именуется. Егда же христолюбивии людие приношаху ему хлеб, приимаше, и по захождении солнца мало сухаго вкушая и воды пия. Обаче никогда же видети его
л. 103 об. дряхла или посуплена, но всегда бодра и весело лице имуща, // благодатию Божиею светящася. По вся же лета в пост четыредесятницы по единою в неделю ядяше, в посте и молитве пребываше, в пяток же прежде цветныя недели во время вечерняго пения прихождаше в Демъянский монастырь и тамо причащашеся пречистых и животворящих Христовых таин. Братии же обители тоя недостойна в добродетелех себе творяше святый, аки ни единыя седмицы достигша противу трудов их. И тако преподобный, благодаря Господа Бога, отхождаше в пустыню жилища своего, радуяся. В пустыни же живя, труды ко трудом прилагая. Его же терпение и постныя подвиги Богу единому сведущу, ему же един присно день и нощь работая, труждаяся и зло стражда, многу бо скорбь терпяше и обиды телесныя от нечистых демонов, ему же и раны наношаху попремногу, якоже и о святем велицем Антонии Египетском пишет.

О ЯВЛЕНИИ ПРЕПОДОБНАГО ОТЦА АЛЕКСАНДРА СВИРСКАГО
(Глава 10)

Виде же пресладкий Владыка наш Господь преподобнаго своего неуклонное борение, умилосердися о нем, посла в помощь ему благодать свою. Повеле угод-
л. 104 нику // своему преподобному Александру Свирскому чюдотворцу явитися святому отцу нашему Никандре и утешити его в подвизе борения противу невидимаго ратника и, вящше укрепив и́ на подвиг, дерзати повелевая ему и ничто же боятися козней вражиих. И тако подаде во благости Святаго Духа невидимо с небесе силу и помощь в победу противника. Сицеву убо, братие, милость Божию получи святый отец терпением своим, не бысть попрание и радость диаволу, но всегда одолевая и попирая его со всеми его невидимыми воинствы, и крепце убо вооружися, яко добр воин Христов. Ибо аще и многу скорбь терпяше преподобный, но непоколебим пребысть в подвизе терпения своего, не отгнан от пустыни своея многими прещении врага, не убояся множества полков князя тмы, но укрепися именем Христовым, в молитве и посте пребывая. И тако отрази от себе демонския силы, ибо к тому не смеяху приближитися ко святому, точию отдалеча мечтами устрашающе его.

Некогда убо по совершении келейнаго своего правила святый хотяше почи-
л. 104 об. ти, мало седя, понеже, якоже прежде рехом, // отнюд на ребрех не лежаше, и се слышашеся глас вопля велика у келлии святаго от множества бесовскаго: некиим яко на колесницах яздящим, другим же в тимпаны биющим, и иным в сопели свиряющим, и вкупе всем великую голку творящим, яко от великаго клича нещуя святый и келии трястися. Сия вся слышав, преподобный не ужасеся отнюд, но воспрянув абие и оградився крестным знамением, псалтир пояше, и тогда абие кличь он бесовский неслышим бываше, такожде и трус изчезаше.

По молитве же святый, егда седя, и тогда паки, якоже и прежде, от множества бесовскаго вопль слышашеся. Преподобный же, уповая на Господа, паки псалтир поя, и глас он изчезаше. И тако убо по многия дни и нощи нечистии дуси устрашающе святаго, ниже мало почити дающе ему.

Посем же вражиим советом прииде уена велми велика и начат правитися о келлию святаго, яко всей хижине трястися. Преподобный же, прекрестив оконце и вооружився крестною силою, исхождаше ис келлии небоязненно, видев зве-

ря велми велика, оградив // его крестным знамением. Зверь же, не терпя крест- л. 105
наго ограждения и силы распеншагося на нем Христа Бога нашего, падаше к земли, лобызаше нозе святаго и абие отиде и невидим бысть.

Посем же паки явися ему преподобный Александр Свирский чудотворец пред келлилею святаго Никандра в сенех, укрепляя его на подвиг, глаголя ему: «Не бойся, брате Никандре, отселе избавит тя Господь от всех сетей вражиих». Посем преподобный Никандр взя на бесы власть такову, яко уже отдалеча не смети им приступити к месту тому, идеже преподобный молитвы творяше.

Сицеваго ради терпения святаго преблагий Господь наш Иисус Христос и в настоящей жизни сей дарова преподобному дар прозорливства и божественнаго ведения. Муж убо некий именем Симеон пришед ко святому ползы ради душевныя. Сему же беседующу со святым, преподобный же прозря о нем, яко вскоре имать умрети, рече ему: «Чадо Симеоне, время твоего жития сокращается, покайся убо». И взем преподобный ножницы, даде ему, глаголя: «Иди в монастырь, в онь же тя Господь наставит, // и постризися во иноческий образ, уже л. 105 об.
бо приближается конец жития твоего». И рек: «Благословен Бог, хотяи всем человеком спастися и в разум истинный приити». И тако поучив о исходе души, отпусти его с миром. Оный же Симеон слыша извещение от святаго, яко от Бога совет прием, вскоре постриженся во иноческий образ и причастися пречистых и животворящих Христовых таинств, отиде в будущий век по пророчению святаго.

ЧЮДО ПРЕПОДОБНАГО НИКАНДРА О РАЗСЛАБЛЕННЕМ
(Глава 11)

Человек некий именем Назарий живяше близ пустыни преподобнаго отца нашего Никандра. Сему же Назарию случися впасти в недуг тяжек зело и неисцелен, имяше бо разслабление всех удов тела своего. Родители же его и домашнии вси видевше лютую его болезнь: ни единым от удов движущуся, яко ему изгнившу и перси своими, еже и внутренняя видети. И бывшу ему в болезни той лето едино и месяц шесть, во уме своем всегда преподобнаго Никандра призывающу, да подаст // ему исцеление. Потом повеле домашним своим, да несут его ко л. 106
преподобному Никандру в пустыню. Домашнии же, слышавше, принесоша его к святому и пред келлию его положиша. Преподобный же изшед ис келлии своея, видев его велми болна суща. Болный же, егда увиде святаго, обрати лице свое к земли и обьем нозе святаго, слезами своими омываше, прося помощи о исцелении недуга своего. Преподобный же рече: «Назарие, да отпустиши ногу мою, несть бо лепо мне сицево твое лобызание, зане исцеление твое от человек невозможно, возможно же вся от Бога, ему же и молитися достоит сице». Болный же, слышав, удивися, яко имя его святый удобно весть, прежде бо того отнюд его святый никогда нигде же виде, ниже слыша о нем. И тако болящий с надеждею спасения своего верно возопи: «Помилуй мя, отче, помолися о мне и помози моему бедствованию! Уже бо, якоже видиши, живаго черви снедают мя. Аще ли мя отринеши тщетна, то не отиду от места сего, но умру пред лицем преподобия твоего». Преподобный же, // умилився, рече онем носящим его, да отнесут его в л. 106 об.
келлию, еже есть у дуба, в ней же приходящии препочивают, и тамо повеле ему святый опочити мало. Отвещав же, болный рече ему: «Отче святый, никогда же аз во время скорби сея не приях очима моима сна, но точию болезненным сим копием люте ко одру моему бодом и неусыпно недугую». Святый же паки рече: «Аз тебе, чадо, теплу келлию уготовах, ведях бо, имаши принесен быти семо.

Темже да отнесен будеши в ню, и мало препочи, и потом покажи ми недуга своего болезнь». Болный же абие являше святому болезненный недуг, но не возможе и срачицы от себе отторгнути, присхла бо бяше к телеси болнаго. Святый же виде, огради недужнаго болезнь крестообразно, отпустив его в предиреченную келлию. Сам же святый заключився в келлии своей и всю нощь молитву деяше о болнем Господу Богу, яко да подаст ему здравие телеси и души спасение. Болный же спя сладце, во утрий же воста здрав, яко николи же болев, гной же недуга
л. 107 его вкупе // с срачицею, яко суходревняя кора, отпаде. И тако Назарий виде себе молитвами святаго всего себе здрава, паде ниц на землю к ногама преподобнаго, плакася зело и моляся, прося прощения своих согрешений, и рече: «Благодарю тя, отче мой, преподобне и всеблаженне Никандре, жалитвенниче пустынный, яко тебе ради исцеление дарова ми Владыка Христос, и твоею молитвою скача, хвалю Творца моего радостно. Что ти воздам, преблаженне отче, кия глаголы изреку святости твоей, не вем. Поистинне ты еси небесный гражданин и ангел земный и хвала твоя от небес просият». Сия ему и ина многа глаголющу похвалная словеса. Преподобный же рече ему: «Что ти бысть, чадо, яко тако хвалиши человека, грешнейша паче всех и немощию плотския грубости обложеннаго. Да веси убо истинно, яко Бог един точию исцеляет человеческий род, не токмо телом болящих, но и душею. От человека же грешна ничто же имать быти сицево». Исцеливый же крепляшеся и паче хваля святаго. Видев же святый, яко
л. 107 об. не утаися, рече исцелившему: «Се убо, чадо Назарие, заповедаю ти, // да никому же повеси бывшее, и будет ти благо во вся дни живота твоего. Аще ли повеси и о сем, яко тщету велию непщуй себе сотворшаго мне и преобидевша повеление мое, и веру ими ми, яко горее постраждеши, нежели яже прежде».

ЧЮДО ПРЕПОДОБНАГО ОТЦА НАШЕГО НИКАНДРА
(Глава 12)

Некто муж именем Иосиф имея ко преподобному Никандру, прихождаше к нему слышати душеспасителнаго учения, святый же поучаше его о мнозе. Оный же предпомянутый Иосиф непщева себе, якоже мню, исправления во благих стяжавша или яко крепкодушна в послушании быти непщуя. Святый же по данней ему свыше от Святаго Духа благодати ведяше помышление его, хотя, малейшею епитимиею искусив, наказати его. Препочив убо мало и рече: «Чадо Иосифе, веси убо, яко не имам в келлии моей ничто же животна. Сего ради, потщався, сотвори послушание, понеже ходящии в нем спасошася, и ты не обленися принести мне некоего животна, малых животных, пакость творящих, зверски терзаю-
л. 108 щего [и некосно изъядающаго]». // И се убо, братие, **мню**[4], не яко требующу святому животнаго сего, но хотяше в вящшую веру вложити предпомянутаго мужа, иже и отвеща, рече святому: «Да где обрящу, о нем же глаголеши, отче святый?». Он же, прозорливыма очима провидев, рече: «Есть убо [в Заклинь] на погосте у Спаскаго диакона сицевое животное, его же взем, принеси ми, яко имать скоро дати тебе просимое». Иосиф же, хотя уведети о сем, отвещав, рече: «Ты бо, отче святый, о нем же глаголеши ми, глаголал ли ему?». Святый же рече: «И в лице не видех его, отнележе и в пустыни сей». Иосиф же скоро обещася сотворити послушание по словеси святаго. Святый же рече ему: «Принесеши ли ми поне в третий день?». Он же отвещав, рече: «Надеюся, яко Бог молитвами твоими и заутра поспешит мне паки приити ко твоему преподобию». Святый же провиде

[4] *Испр., в ркп.* мнѣ.

его туне хвалящася и борзяся словом, яко все сотворша, рече ему: «Иосифе, и в четвертый день не приидеши, противно своему обету и моему повелению сотвориши».

Он же, якобы ничто же слово святаго вмени, иде в путь, и пришед // ко прежде помянутому ономy диакону, и сказав ему прошение святаго. Диакон же с радостию даде ему и скоро отпусти. Он же взем, иде в путь и запят бысть мыслию, не сотвори скоро по воли святаго, ниже по своему обету, возвратися в дом свой и пребысть в нем три дни. Посланнаго же заключи в темне месте, яко да не избегнет оттуду, ему в тыя дни ничто же даде, забы пророчество святаго. *л. 108 об.*

В пятый же день прииде ко святому, святый же рече ему: «Почто, Иосифе, данное ти животное, ничим же тебе согрешившее, темницею без пищи умучил еси?». Он же, посрамився и видев прозрение святаго, паде на ногу его, зело плакася, прося прощения о своих согрешениих. Святый же вспять повеле отити ему и возвратити взятое, идеже бе взял, понеже преслушания плод святым приносити не лепотствует.

Темже Иосиф мало отступи от келлии святаго, восхоте паки возвратитися ко святому и взятое животное пустити. Преподобный же, провидя помышление его, притек, похвати его созади, обличая мысль // его, и рече: «Иосифе, Иосифе, что еси и в мале неверен, почто не соблюдаеши повеленнаго, не веси ли, яко послушливым Бог дает честь и славу, непослушливым же противное во злых». Он же пад пред ногама святаго, паки прощения прося, глаголя: «Твое убо святое прозрение послушествуемо и прежде моего пребеззаконнаго непослушания». Святый же, поучив его доволне, прощению сподоби и, благословив, отпусти его с миром. Он же отиде в дом свой, славя и благодаря Бога и преподобнаго Никандра везде прославляя, яко сицевый дар прозрения дарова ему Бог на ползу душевную слышащых. *л. 109*

ЧЮДО ПРЕПОДОБНАГО НИКАНДРА
(Глава 13)

Тоя же страны порховския муж, князя Василиа Кострова человек именем Симеон, прииде ко святому отцу нашему Никандру, кланяшеся ему и горко плакаше, возвещая погибель осляте своего, и рече: «Помилуй мя, отче честный, даждь ми слово утешения, яко ничто же имех, точию едину ослицу, юже похитиша татие и без вести сотвориша, и се уже пять дней преиде, отнележе ея несть. Сего ради // велми печалую, не вем, камо ся дену». Святый же рече: «Симеоне, сего ли ради пришел к худости моей в пустыню сию?». Он же, отвещав, рек: «Ей, отче мой, яко да от тебе получю охладу жгомому в скорби сердцу моему». Преподобный же воздохнув из глубины сердечныя и рече: «Несть ми лепо скорбети о твоей ослице, иже татми похищена бысть, но паче скорбь ми немала о том, иже похитив ю, не ведяше бо силы Божия. И есть поистинне неискусен разума, яко в неведении, малаго ради злаго приобретения тонет в бездну гнева Божия. И о сем достоит молитися и печаловати, яко да не погибнет душа человека того, а не о украденной скотине твоей». И егда слово сие слышав пришедый ко святому, паче возопи со слезами горко и рече: «Аз убо, о отче, неутешно скорблю о погибели осляте своего, ты же не точию сболезнова ми, но паче о сотворшем беду скорбиши и молишися за него. И сему велми дивлюся, яко о злотворце сице печалуеши». Святый же начат смиряти себе, глаголя: «Тако убо от начала бысть, чадо, яко // повиннии греху многажды грешным поспешни бывают и милуют их. Такожде и аз вем себе грешна суща и недостойна, сего ради и о грешных сетую, да *л. 109 об.* *л. 110*

некли благодать Святаго Духа исправит мя преминути мира сего непостоянное пиршество». И сия изрекшу святому, глагола ко пришедшему к нему: «Иди, чадо, паки в дом свой, ничто же скорби, имать бо Господь возвратити тебе вспять погибшее». Он же, веровав словесем святаго, прииде в дом свой.

Нощи же тоя прибеже ником водимо погибшее осля в дом человека того по пророчеству святаго отца Никандра. К нему же паки прииде скоро человек той и рече, благодарствуя словесы святаго: «Благодарю, отче святый, давшаго тебе велию власть и силу, еже молитвою твоею избавляти нас от скорбных и на лучшее упование производити. Понеже слово правды твоея днесь сбыться нам, и о сем радуемся, яко обретохом погибшее нетрудно, ибо прибеже ником же водимо в дом мой. Похитивый же есть в реце погрязну, в ней же и конец прият». Свя-
л. 110 об. тый же рече: «Рех ти прежде, чадо, яко велми должно // скорбети и молитися о христианех, иже не покаявшеся к Богу отидоша, тебе же обретение осляте твоего несть радость, но скорбети подобает о погибшем овчате Христове, иже на пути зломыслия погибе судбами Владыки нашего Христа и Бога всех. Иже и рече во святом своем еуангелии, рекшим, егда Пилат кровь сынов Иизраилевых з жертвами смеси: „Аминь глаголю вам, аще не покаетеся, такожде погибнете“». Сия и ина многа учителная словеса рече ему святый на ползу душевную, иже и припаде к ногама преподобнаго, плакася зело, исповедая грехи своя, о них же и прощения прося. Святый же, паки поучив его доволно, отпусти с миром в дом его. Он же пришед во своя, славя Христа Бога нашего, прославившаго преподобнаго своего пустыннолюбнаго трудоположника Никандра преблаженнаго.

О ПРИЯТИИ ВЕЛИКАГО ОБРАЗА СВЯТОМУ И О БЕСЕДЕ ЕГО СО ДИАКОНОМ ПЕТРОМ, ЕМУ ЖЕ И ВОЗВЕЩЕНИЕ О ПРИХОДЕ ПОЛСКАГО КРАЛЯ ВОЙНОЮ НА ПСКОВ

(Глава 14)

Видев же преподобный Никандр старостию телесною себе склоняема, //
л. 111 ожидаше кончины своея, юже предъуведе. Сего ради готовяшеся присно к смертному исходу, яко на брак царьский, всякими образы душевными, глаголю, и телесными украшая достойными одеянии к непостыдному сретению жениха Христа. Потщася убо святый и на земли имети аггелскаго украшения одеяние, еже есть приятие святыя схимы. Во одеянии же сем преподобный достохвално и житие проводи, яко аггел показася на земли. Схиму же восприят отец наш Никандр в Демянском монастыре рукоположением от тамо сущаго игумена за осмь лет преставления своего, еже к Богу. По приятии же великаго образа по неколице времени начат приходити ко святому от града Порхова диакон именем Петр и часто беседуя с ним от божественнаго писания к ползе душевней. Некогда же святый рече ко диакону, возвещая ему величие Божие, бывшее на нем: «Велми, рече, брате, болезновах ногами, ныне же благодатию Божиею свободихся от скорби тоя». Возрев же диакон на нозе его, видит все тело ног его из-
л. 111 об. гнивше, точию кости едины видимы быша. Таже рече святый: // «Брате Петре, яко имать Господь мой по душу мою сослати, ты же милость яви грешному телу моему, предаждь земли сродное, яко да и тебе той же Господь сподобит Царствия своего небеснаго». Отвещав же диакон и рече: «Како имам уведати, отче, твое преставление, да послужу преподобию твоему, и кий день имать быти приятен ко отшествию твоему, преблаженне, в онь же аз, многогрешный, послужу погребению твоему». Святый же рече: «Невозможно убо, чадо, поведати тебе тогда конец жития моего, понеже день той многоволнен имать быти бурями воинских литовских людей во стране сей, имать бо быти во осаде Псков град и

Порхов грех ради наших, тако попусти Бог быти. Аз же ти глаголю, не сумнися отнюд, в онь же день услышиши о кончине жития моего, тогда послужи и сотвори последнюю на погребении тела моего работу». Рече же Петр: «Да где, отче святый, повелиши честное тело свое земли предати?». Святый же отвеща: «На нем же месте обрящеши, тамо и погребалная сотвори. Еще же запове//даю тебе, *л. 112* чадо Петре, церковь постави над гробом моим во имя пресвятыя владычицы нашея Богородицы и приснодевы Марии честнаго и славнаго ея Благовещения. Егда же поставиши церковь, якоже глаголах ти, тогда и местную икону пресвятыя Богородицы честнаго ея Благовещения возми в лесу на пусте месте близ погоста великаго чюдотворца Николаа на Тишинке. Место же то от пустыни сея тридесять поприщь». Диакон же Петр рече: «Должен, отче святый, вся повеленная тобою тебе ради сотворити».

О ПРЕСТАВЛЕНИИ И ПОГРЕБЕНИИ ПРЕПОДОБНАГО НИКАНДРА
(Глава 15)

По тридесяти же и двою лету и двою месяцу последняго пришествия своего святый Никандр в пустыню свою в болезнь люту зело впаде и мало время в ней пребыв, ниц пад на колену, моляше со многими слезами всемилостиваго Бога о спасении души своея и всех святых призывая на помощь, наипаче же пресвятую владычицу нашу Богородицу, ей же и место сие вручаше. И паки возлег на рогозину свою, возре на небо, светло лице имый, велегласно // рече: «Благословен *л. 112 об.* Бог, сице благоволивый, слава тебе». И опрятався, нозе простре и руце крестообразно возложи на перси своя, радостно душу свою испусти в руце Божии в лето 7090 году, септевриа месяца в 24 день, при державе благочестиваго государя царя и великаго князя Иоанна Василиевича всея России, и при сыне его, благоверном царевиче и великом князе Феодоре Иоанновиче, и при архиепископе Великаго Новаграда и Пскова владыце Александре, иже послежде бысть благодатию Божиею первый митрополит Великаго Новаграда и Великих Лук.

В то же время сбыться и пророчество святаго отца нашего Никандра, яко нахождение бысть полского короля Аботура со множеством вои. Сего ради и смятение велие бысть во стране оной, везде умножившимся литовским людем. Преподобному Никандру пребывающу тогда во единстве. Егда же бысть преставление святаго, тогда прилучися быти в пустыни той из веси некоей, нарицаемой Боровичи, христианину Бориса Пантелеева именем Иоанну пореклу Долгому, иже и слыша сей во // скорби телесней молящагося святаго и умолк- *л. 113* ша. Ему же мало у келлии его постоявшу и молитву сотворшу третицею, хотя уведети о болезненом воздыхании и молитве святаго. И не бысть гласа, ни послушания. И потом человек той восприим дерзновение, отверзе двери келлии его и узре святаго уже к Богу отшедша, келлия же его вся полна бяше благоухания. Той же муж много плакав над телом святаго, его же со многими слезами землею покры близ дуба, идеже и доныне лежит, многа исцеления подавает с верою приходящим к раце мощей его. Сокрыв же его, человек оный иде в Порхов среде полков литовских молитвами святаго соблюдаем. И пришед во град, поведа вся сия о преподобнем, яко преставися и погребен бысть от него. Слышавше же во граде множество народное, зане осадою от неприятелских[5] полков заключены быша, вси вкупе, мужи и жены, залияшася горкими слезами и жалостне возрыдаша о преподобнем, яко сироты непщевахуся быти, лишившеся милостиваго отца, и заступника к Богу, и молитвеника тепла о душах своих. // Еще *л. 113 об.*

[5] *Испр., в ркп.* неприятелких.

же и о сем, яко со псалмопением погрести его не можаху обстояния ради иноязычных множества, стоящих окрест града Порхова.

Слышав же диакон Петр преставление святаго, возопив, рече со слезами, укрепляя народ к дерзновению, сице: «Мужие и братие и вси христоименитии народи, послушайте, да скажу вам истинну о новопреставленнем преподобнем сем отце нашем Никандре. Понеже аз видех многотрудное его житие и болезнь тела его и веру, яже к Богу несуменну, и яко о добродетелном его жителстве несть лепо человеческими усты и языком изглаголати. И яже о преставлении своем преподобный сам прорече еще за три лета, яко: „Будет война литовских людей в мое преставление. Но не убойтеся, приходящии к погребению моему, Господь Бог не предаст вас в руки врагом, ниже прикоснется вам зло на пути“». Граждане же возложиша надежду крепку на Господа Бога, и на пречистую его Богоматерь, и на молитвы преподобнаго Никандра, вземше свещи и фимиан и
л. 114 прочее потребное к погребению // святаго, паче же со священным чином, со игумены, и священники, и диаконы, и с прочими церковники поидоша в пустыню, идеже землею погребен бысть святый. И проидоша от литовских полков невредимо, и погребоша преподобнаго Никандра честно со псалмы и песньми духовными в день честнаго праздника Покрова пресвятыя Богородицы, идеже и доныне святое его тело лежит благодатию Божиею, неоскудну целбу верным источает.

Возрастом же преподобный средния меры бысть, лице же его постосиятелною красотою сияше, браду же имяше святый долговату, равну и нешироку, и сединою украшену, подобну Феодосиа Печерскаго. Всех же лет жития святаго, мню, яко 85 лет и осмь месяцов, их же преподобный не туне изгуби, ниже леностию препроводи, но вся лета живота своего терпеливодушно вышнему цареви и Богу всех послужи, яко да хотящии ту путем его шествовати честно с ним прияти будут в вечную обитель, идеже вси святии, с ними же и отец наш преподобный Никандр радостно ликуют. Сицева убо, братие, отца имуще, радостно //
л. 114 об. потецем на предлежащий нам подвиг, не на брань плоти и крови, но противу кознем диаволским ополчимся мужески, ибо имамы крепка, поревнуем житию его, любимицы, яко да с ним воцаримся на безсконечныя веки. Отложим леность и всякое греховное похотение, поне грехолюбцем несть жребия со святыми. Имут убо велие разстояние, якоже о богатем и о Лазаре пишет: «Праведнии во Царствии небеснем, грешнии же в муках вечных». Убоимся, возлюбленнии, и воспрянем поне мало на покаяние, яко да милостив будет нам Владыка Христос в день праведнаго своего и страшнаго суда. Пребудем имуще день той присно на памяти нашей, ревнуя житию святых, то и на земли мирное, паче же райское, реку, жителство получим, и оных несказанных многих бед убегнем, и со святыми в лице причастницы явимся, еже и херувимски воспевати пресвятую Троицу, Отца и Сына и Святаго Духа сподобимся ныне и впредьидущия веки веков. Аминь. //

л. 115

СКАЗАНИЕ ОТЧАСТИ О ЧЮДЕСЕХ ПРЕПОДОБНАГО ОТЦА НАШЕГО НИКАНДРА ПУСТЫННОЖИТЕЛЯ, НОВАГО ЧЮДОТВОРЦА
(Глава 16)

Зрите ли, братие, яко много паче земных царей за труд воздаяние Царя небеснаго рабом его есть, и присно будет, и во веки веков преизбудет. Не точию яже в сокровищницах небесных наслаждаются, неприступныя славы его и венцы приемлюще неувядаемыя, но и на земли незабвены во веки памяти их, про-

славляемы светом чюдес и преславных исцелений, бывающих от святых мощей их. Труждающимся земным земное и воздаяние к тлению приемлют, небесным же противно и премного болше и вечно к нетлению воздаяние бывает. Сего ради потщитеся усердно послушати, каково воздаяние бысть Владыки нашего Христа преподобному отцу нашему Никандру, на земли добре подвигшемуся противу казнем диаволским, а яже на небесех, и сего не может ум человечь изглаголати, ниже око мысленное созерцати, ни ухо разумныя души слышати. Сицево убо милосердие Бога нашего человечю роду, братие, яко угодником своим дарует за труд велие // воздаяние на небесех горе и на земли низу. А грешным нам *л. 115 об.* спасение и прибежище, покров и заступление и скорое поможение во многоразличных напастех молитвы святых его бывают, ибо, прибегающе к раце мощей их, от бед избавляемъся, душевных вкупе и телесных, якоже и днешнее милостивое присещение преподобнаго отца нашего Никандра.

Брату некоему некогда бысть, его же прежде видехом клоснаго, ножною болезнию обьята зелна бывша, иже многия лета тяжестно в сей препроводи, яко и телу своему великия ради скорби телесныя никако же можаше никакия нужнейшия потребы сотворихом. И се убо ныне, якоже видехом и от самого исцелившаго уст слышахом, яко молитвами святаго исцеливша и ниже следу преждебывшия болезни в себе имуща, но бысть весь здрав и утвердися пред всеми крепко, быстро скакаше, якоже елень, и ничим же болезнуя, славя о всем всемогущаго Бога и Господа нашего Иисуса Христа и пречистую его Матерь, приснодеву Марие, радуяся, воспевая, и преподобнаго отца нашего Никандра // пред всеми *л. 116* похваляя, яко молитвами его крепость восприим. И о чюдеси его всюду проповедая, еже бысть ему во обители пресвятыя Богородицы честнаго и славнаго ея Благовещения, яко от приснотекущаго источника, от гроба святаго благодатно излияся во исцеление его, ему же бысть здравие телеси. Нам же, братие, душевное веселие и радость сердечная да буди, яко прослави Господь трудоположника своего, не точию же его, но и место оно молитвами пресвятыя Богородицы навеки славимо имать быти, понеже неисчерпаемою благодатию Святаго Духа независтно исцеление бывает всем верно притекающим к раце мощей преподобнаго отца нашего Никандра, пустыннолюбнаго трудоположника.

В лета убо от создания мира 7093-е некоторый человек прииде в пустынное то место и приемлет ту от некоего иеромонаха монашеский образ, и наречено бысть имя ему Исайа. Сей же Исайа клосен бяше и ногами скорбен и поживе ту с терпением многим пустыннаго ради места. По мале же времени прииде к нему от Московския страны // клирик именем Андрей, он же с радостию прият его. *л. 116 об.* Андрей же той мало время пожив и по навету диаволю покраде у него иконы и книги и вся монашеская одеяния. И побеже, и абие прииде на место пусто, глаголемое Подогривье, хотя мало почити ту, понеже утомися скораго ради путешествия. Клосный же он скорбящий ногами, вышеписанный монах Исайа, воспрянув от сна своего, и узреся семо и овамо, и абие не виде монашескаго своего одеяния, ни икон, ни книг. И шед в церковь пресвятыя Богородицы честнаго ея Благовещения, и припаде ко гробу преподобнаго отца нашего Никандра пустынножителя, и начат плакатися и молитися со слезами о покраденом имении своем и церковном. И помолився на долг час, и абие поиде во след оного малоумнаго Андреа. Андрей же, мало почив, паки хотяше в путь свой ити. И абие узре мниха стара и благолепотными сединами украшена, и глагола ему мних той: «Чадо Андрее, камо грядеши? Не веси ли, яко не можеши избежати от руку // моею». Обьят же его страх и трепет, и абие все оставя пред ногама мниха оного, *л. 117* начат кричати велиим гласом и побеже в темноту лесную, крича, а не могии глаголати ничто же. Вышереченный же мних Исайа прииде на то место ногама

своима здрав, яко николи же болев, и виде иконы и книги на пути лежаща, Андреа же по лесу ходяща, кричаща и плачюща, не могуща же ничесо же глаголати. Мних же Исайа, собрав своя и церковная имения, иконы и книги и одежду, и возвратися вспять, и поживе в вышереченной пустыни сей многа лета с терпением многим, и молитвами преподобнаго отца нашего Никандра, началника пустыни сея, монастырь устрои и братии собра много. Клирик же Андрей прииде в себе, и нача внимати и мыслити в себе, и, воздохнув, рече: «Согреших, Господи, прости мя, прогневах тя, Владыко, и оскорбих раба твоего». И во утрие притече ко гробу преподобнаго отца нашего Никандра, плача, и рыдая, и прося прощение о своих согрешениих. И паки припаде к ногама живущаго ту монаха Исайи,
117 об. прося // и у него прощения и моля его, дабы молитву сотворил к Богу о нем, еже бы ему получити конечное разрешение, в них же его оскорбил и покрал имение его и церковная. Абие припадоста оба ко образу Божию и Богоматере, по сих же ко гробу преподобнаго Никандра, и, конечное прощение получив, поиде в Великие Пустыни и тамо прият монашеский образ, и наречено бысть имя ему во монашеском чину Антоний. И добре пожив, ко Господу отиде.

Вышереченный же монах Исайа, бывый клосный и ногами скорбный, благодатию Божиею и молитвами преподобнаго Никандра здрав явися и ничем же боля. Братия же, от него собраннии, молиша его, дабы принял священства чин. Исайа же послуша совета их, иде в Великий Новъгород и проси со умилением великаго господина, преосвященнаго Александра, митрополита Великаго Новаграда и Великих Лук, дабы его рукоположил во иеромонаха. Александр же, преосвященный митрополит, радуяся, прият его и вопроси: «Коея страны еси,
л. 118 честный отче». Он же ему поведа: «Твоея святительския // паствы, владыко святый, от града Порхова». По сих же возвести ему о начальнице и первом жителе места сего, о преподобном Никандре, и сказа ему о житии его, како прииде от града Пскова, и колико лет потрудися, и колико претерпе от бесов и от злых человек, и како ко Господу отиде, и како погребен бысть, и колика знамения сотвори. Преосвященный же Александр митрополит любезне вопрошая его, понеже бе монахолюбив и пустыннолюбив, от юности потрудися со преподобным отцем Антонием Сийским, иже созда обитель живоначалныя Троицы близ Двины, великия реки на севере, на езере, из него же течет река сия. Ревнуя же сему преподобному Антонию, Александр, преосвященный митрополит, понеже спостник ему бе и сотрудоположник, и созда такожде обитель боголепнаго Преображения Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа во епархии богоспасаемого града Пскова, именуемыи Великие пустыни, близ места сего, разстояние имея якобы тридесять поприщ, и всякими церковными благолепотами украси, к
18 об. сему же и вотчинами одари. // Паки на предлежащая возвратимся.

Слышав убо от монаха Исайи о преподобнем отце Никандре и о терпении его и скудости места, возлюби его, и благослови, и рукоположи во пресвитера, по сих же и во игумена, и вдаде ему милостыню доволну, и повеле ему создати храм Благовещения пресвятыя Богородицы над гробом преподобнаго Никандра, и поучив его от божественнаго писания, отпусти его с миром. Он же пришед, и по повелению и благословению архиерейскому немедленно, Бога святаго призывая в помощь, нача созидати храм и совокупляти братию, и созда монастырь, и избра священники и диаконы. И поживе лета доволна, и братию много собрав, и поучив их о спасении душ их, и мир подав им, отиде во ин монастырь и тамо конец житию прият.

ЧЮДО ПРЕПОДОБНАГО НИКАНДРА О РАЗСЛАБЛЕННЕМ
(Глава 17)

Муж некий именем Илиа живяше во области славнаго града Пскова, близ Печерскаго монастыря, того убо монастыря и христианин бе. Сему же случися впасти в недуг тяжек и неисцелен. Сущии же // в дому его рыдаху, видяще его ни *л. 119* единем от удов движуща. И тако ему страждущу лето едино и месяц шесть. 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, то аз от имения своего привезу во обитель его улей пчел». Посем же начат во уме своем всегда святаго призывати, да подаст ему исцеление. И абие здрав бысть, яко николи же болев, и сказует всем сущим в дому своем, яко, егда призва на помощь преподобнаго Никандра, и молитвами его исцеле. И возрадовашася вси окрестнии соседи его, слышаще скорое святаго присещение к ним. Той же их прежде болящий, последи же здрав молитвами святаго, повеле уготовати свещу велию, и понесе на раме своем, и обещанное в болезни его привезе во обитель святаго. И пришед в церковь пресвятыя Богородицы честнаго и славнаго ея Благовещения, и ко гробу преподобнаго Никандра умиленне со слезами радостными припадает, глаголя, яко: // «Прежде ни единем перстом двигнути возмогл, днесь же своима ногама *л. 119 об.* ко гробу святаго притекох». Слышавше же сия, сущии во обители святаго прославиша Бога, таковую благодать подавшаго своему угоднику.

ЧЮДО О ВОЗГЛАВНИЦЕ СВЯТАГО
(Глава 18)

Духовная убо духовным прилагати подобает, якоже глаголет Писание, святых чюдеса проповедати подобает. Подробну же сказати невозможно, аще бо песка количество возмогли быхом исчислити, святых же истекаемаго источника чюдес удержав исповедати несть возможно, а еже оставити бес проповедания — бедно. О сем убо мнози прочитающии ползу приемлют и сих житию ревновати желающе, помалу подобитися хотяще. Толико бо воздаяние святии приемлют противу трудолюбнаго и правовернаго их жития, яко всей вселенней тех чюдеса на языце обносити и самем царем удивлятися, витиям же, риторская словеса разумевающим, устне дланию закрывати. Не токмо бо дивно, // иже древле от свя- *л. 120* тых чюдес источником изливаемом, но и в последняя сия времена, егда же кончина седмаго века преходит, осмому же наставшу, но и тогда у гроба святаго точатся безпрестани чюдеса с верою приходящим к нему. И о сем убо ныне слово изъявим и на свещнице вашея любви возлагаем.

Некогда убо приспевши памяти преподобнаго Никандра, людем же без числа сошедшимся множеству многу. Есть убо во обители святаго камень аки брус видением. Нецы же поведают, яко сей камень бысть в возглавии у святаго, егда бысть в телеси преподобный. Ныне же обыкоша камень той около церкви носити христолюбивии людие, яко в честь и в похвалу Никандру. В то же время некто свещепродавец посмеяся и рече, яко: «Что безумнии людие сий камень бездушен на плещах своих носят, коея мзды от него требуют, яко беса тешат». И абие в той час удари его невидимая Божия сила и, поднимая, бияше его о землю, яко и пены тещи от уст его. И абие возвестиша о сем игумену Сергию обители // тоя. *л. 120 об.* Он же шед в церковь пресвятыя Богородицы, и повеле звонити во вся колокола, и начат молебен пети Благовещению пресвятей Богородице и преподобному

Никандру и воду святити. И в той час преста его бити невидимая Божия сила. Игумен же повеле нести его ко гробу преподобнаго Никандра, человек же той лежаше аки мертв. И егда благослови его игумен животворящим крестом и покропи святою водою, он же абие воста, яко ничим же невреждeн, благодаря Бога и преподобнаго Никандра везде прославляя. Людие же вси воздаша хвалу Богу, творящему дивная и преславная чюдеса святыми своими.

ЧЮДО О ПОГОРЕНИИ РАКИ ПРЕПОДОБНАГО НИКАНДРА
(Глава 19)

В лето 7171 декемвриа в 22 день поведа ми игумен Исайа обители преподобнаго Никандра, яко содеяся чюдо преславно и ужаса многа исполнено у гроба преподобнаго Никандра. Приехавшу убо от царствующаго града Москвы некоторому дворянину именем Симеону Иванову сыну Безстужему во обитель пре-
л. 121 подобнаго Никандра помолитися. // Призвавшу же ему игумена обители тоя, и молебная совершившу у гроба преподобнаго Никандра, и братию учредившу по обычаю, и отшедшу восвояси. Пономарю же церкви Пресвятыя забывшу тогда свещу у местнаго образа пресвятыя Богородицы честнаго и славнаго ея Благовещения, и отшедшу в келлию свою, и тако пребывшу и до навечерия Рожества Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа. Игумену убо Исайи тогда сущу отшедшу прочь монастырския ради потребы, священника же тогда не имеяху скудости ради пустыннаго места, братиям же молитвы своя по келлиям исполняющым. В навечерии же Рожества Господа нашего Иисуса Христа пришедшу игумену и братиям в церковь пречистыя Богородицы и абие видеша чюдо преславно и удивления многа исполнено: свеща убо от местнаго образа пречистыя Богородицы отпала на гроб преподобнаго Никандра, понеже гроб преподобнаго близ бяше местнаго образа пречистыя Богородицы честнаго и славнаго ея Благовещения. И абие около гроба преподобнаго Никандра древие и покровы
л. 121 об. все згореша, // образ же преподобнаго Никандра, иже нашит на покрове и на втором покрове написаный, ничим [не] вредимы. И цки гробныя, и иконы, и вся церковь сохранена быша благодатию Христовою, и заступлением пречистыя Богородицы, и молитвами преподобнаго Никандра. Сие же преславное чюдо елико ми поведаша, толико и написах слышащим на ползу, во славу Богу и в похвалу преподобному отцу.

Иногда убо братия прихождаху в церковь и видеша чюдо преславно и удивления многа исполнено, яко свещам всем горящим у местных образов пресвятыя Богородицы и преподобнаго Никандра и на лампаде у гроба преподобнаго Никандра, церкви же полне сущи благоухания. Братиям же о сем дивящимся, на мног час в недоумении мнозе бывшем, и прославиша Бога о сем и преподобному Никандру хвалу воздаша, яко видяще святаго посещение к ним. Сие же чюдо поведа ми тоя же обители монах стар именем Серапион. Аз же, грешный, многа-
л. 122 жды слышах и прославих Бога, творящаго дивная чюдеса святыми // своими.

ЧЮДО ПРЕПОДОБНАГО НИКАНДРА О ВОСКРЕСЕНИИ ОТРОЧАТЕ
(Глава 20)

Поведа ми некто священномонах Иоанн, яко егда бывшу ему в мире сем суетнем и живущу ему с супружницею своею, и родися има отроча мужеска полу, и наречено бысть имя его от купели святаго крещения Иоанн. Егда же бысть шес-

ти месяц, и абие впаде в недуг лют зело. Отец же и мати печаловастася о отрочати и начаша молитися преподобному Никандре и призывати святаго на помощь. Место же то, идеже сей иерей живяше, не зело далече от обители преподобнаго Никандра. Он же взем супружницу свою со отрочатем и прииде ко преподобному Никандру. И вшед в церковь пресвятыя Богородицы, и приложи ко гробу преподобнаго Никандра. Младенец же едва дыша, и едва удержася дух его в нем путнаго ради шествия. И совершив молебная пресвятей Богородице и преподобному Никандру, и воду святив, и покропив святою водою, и взем персти от гроба преподобнаго Никандра, и даде отроку испити со святою водою, и абие здрав бысть, // яко николи же болев. Аз же сия слышав от него и сына его *л. 122 об.* видех возрастом яко пятинадесять лет, воздав хвалу Богу, творящему дивная чудеса святыми своими угодники.

ЧЮДО ПРЕПОДОБНАГО НИКАНДРА
(Глава 21)

Некоторый муж именем Аврамий, саном убо стряпчей из Великаго Новаграда, дому Софии премудрости Божии, послану же ему бывшу от великаго господина, преосвященнаго Аффония митрополита, якоже обычай имут церковныя дани собирати. Пришедшу же ему во обитель преподобнаго Никандра с великою гордостию и вопросившу ему игумена обители тоя у братии, братия же ему не сказаша игумена во обители, но отиде монастирския ради потребы. Он же с яростию начат глаголати нелепая на игумена и братию. Братия же от страха того разбегошася вси. Он же съ яростию иде ко церкви пречистыя Богородицы и преподобнаго Никандра, и егда прииде к церкви, церковь бо бяше заключена. Он же пришед, и сня замок рукою своею, и по обычаю вниде // в церковь. И абие *л. 123* нападе на него страх и трепет, и оцепенеша кости его, и весь начат дрожати. Видев же, яко непросто бяше дело то, и абие пад у гроба преподобнаго Никандра, начат плакати и молитися со слезами, прося прощения о своих согрешениих. И собрав братию, и учредив их, прося прощения от них о своих согрешениих. И заповедав им молитися о себе, и милостыню доволну дав им. Посем начат велию веру имети ко преподобному Никандру. Сия же аз, грешный, слышах от него и написах слышащим на ползу.

ЧЮДО ПРЕПОДОБНАГО НИКАНДРА
(Глава 22)

Поведа ми некоторый дворянин именем Иаков Матфеевичь Муравьев, яко живущу ему со женою своею многа лета, и не бысть има чад ни мужеска полу, ни женска. Аще бо и раждахуся, но к Богу отхождаху, се же Богу тако изволившу прославления ради угодника своего. Муж же той Иаков благочестив бяше зело, и подаяние велие подая церквам Божиим и монастырем, и нищих зело кормяше, // заповедая же им молити Бога, дабы дал ему Бог отроча мужеска полу или *л. 123 об.* женска. И некогда убо впаде ему во ум, яко да воздвигну церковь близ двора моего во имя преподобнаго Никандра, понеже бо велию веру имея ко святому. Егда же замысли сей благочестивый муж сие завещание, тогда родися ему сын именем Игнатий. Он же возрадовася о сем радостию велию зело и прослави Бога и угодника его, преподобнаго Никандра. И по обещанию своему и по благословению великаго господина преосвященнаго Никона, митрополита Великаго

Новаграда и Великих Лук, воздвиже церковь во имя преподобнаго Никандра. Сын же его Игнатий здравствует. Аз же его виде двоюнадесяти лет и прославих о сем Бога и угодника его, преподобнаго Никандра, и написах сие чюдо слышащым на ползу.

ЧЮДО ПРЕПОДОБНАГО НИКАНДРА
(Глава 23)

Бысть некто диакон в Великом Новеграде именем Петр соборныя и апо-
л. 124 стольския церкви Софии премудрости Божии. Судбами всемогущаго // Бога, им же сам весть своим человеколюбием обращати согрешающия человеки на путь спасенный и приводити в покаяние, в лето 7172-го впаде диакон той в недуг лют и пребысть в той болезни немало время. И абие явися ему преподобный Никандр во образе благолепна старца и благолепотными сединами украшена, и глагола ему: «Чадо Петре, почто еси долгое время в недузе своем пребываеши, а во обитель мою, ко преподобному Никандру, не приидеши, ни обещаешися. Аз умолю Господа Бога и пречистую его Богоматерь, да востанеши от болезни сея здрав, яко николи же болев». Он же воспрянув и абие не виде никого же. И оттоле[6] начат велию веру ко преподобному Никандру держати, и молитвами преподобнаго Никандра вскоре бысть здрав, яко николи же болев. И прииде во обитель преподобнаго Никандра, и вшед в церковь пресвятыя Богородицы, повеле молебен пети Благовещению пресвятей Богородице и преподобному Никандре, сам же начат плакати и рыдати со слезами, припадая ко гробу преподобнаго
124 об. Никандра, и начат сам глаголати // тропарь святаго и кондак. Посем взем персти от гроба преподобнаго Никандра и испив со святою водою. Братию же милостынею учредив и иде в дом свой, славя Бога и преподобнаго Никандра чудотворца.

ЧЮДО ПРЕПОДОБНАГО НИКАНДРА О ДЕВИЦЕ, ИСЦЕЛЕВШЕЙ МОЛИТВАМИ СВЯТАГО
(Глава 24)

Поведаша мне братия обители преподобнаго Никандра чюдо преславно и удивления многа исполнено. В лето 7173-го прииде во обитель преподобнаго Никандра некая девица дворянскаго рода именем Еудокиа пореклу Шишкиных, и вшед в церковь пречистыя Богородицы и преподобнаго Никандра, совершив молебная, и взем персти от гроба преподобнаго Никандра, и испив со святою водою, и поведа чудо пред всеми братиями, сице глаголя: «Послушайте, отцы и братия, яко бывши ми в болезни лето едино и месяц шесть. Болезнь же моя се бысть: бывшу убо струпу на десней руце моей, и от того убо всеми составы моими не могох двигнути. Слышах убо от некиих близ мене живущих благо-
л. 125 честивых мужей о преподобнем // сем отце Никандре, яко многа исцеления творит приходящым к нему с верою. Аз же, многогрешная, начах почасту во уме своем призывати и молитися преподобному: „Преподобне Никандре, помози ми“. И многажды мне молящейся и преподобнаго Никандра призывающей на помощь. И абие прииде и нападе на мя сон. И видех, аки бы петел прилете во храмину, в ней же аз спала, и по столу моему хождаше. Болезнь же, иже на руце

---

[6] *Испр., в ркп.* толе.

моей, велми мя мучаше. Аз же паки преподобнаго Никандра на помощь призвах и рекох паки: „Преподобне Никандре, помози мне“. И абие петел той прилетев с стола моего и клюнув струп, иже на руце моей. Аз же от страха того воспрянув и абие не ощутих у себе никоея же болезни. И сказах всем окрест мене живущым христолюбивым людем, и вси людие воздаша хвалу Богу и преподобному Никандру. Аз же, многогрешная, хотех ехати во обитель преподобнаго Никандра помолитися и завет свой исполнити. Братиям же моим бывшим на царстей службе, у мене же бе едина лошадь. По наносу же // диаволю и та впаде в бо- *л. 125 об.*
лезнь люту зело, уже бо мало и дышущи ей. Аз же, грешная, призвавши молитвы преподобнаго Никандра и рекох: „Преподобне Никандре, помози моей лошади, якоже исцелил мя еси молитвою своею, тако исцели и лошадь мою. Аз же, многогрешная, на ней поеду во обитель твою ко многочудесным мощем твоим!“. И абие невидимою Божиею силою воста и лошадь моя и бысть здрава, яко николи же болевша. Аз же, хвалу воздав преподобному Никандру, на ней убо приидох во обитель сию». Братия же, слышаще сия, воздаша хвалу Богу и его угоднику, преподобному Никандре.

ЧЮДО ПРЕПОДОБНАГО НИКАНДРА
(Глава 25)

В лето 7178-го декемврια в 6 день ис Пустые Ржовы Кудеревского погоста деревни Пожар дворянина некоего именем Феодора Иванова сына Беклемишева человек бе именем Павел Акакиев сын, слеп бысть от рождения своего лет четыредесять, имея велию веру ко преподобному Никандре на память его приходити по вся лета. Того же дворянина Феодора Иванова сына // Беклемишева же- *л. 126*
на его именем Мариа Никитина дщерь, Божиим изволением случися ей впасти в болезнь тяжку зело, и многое время бысть без памяти. Посем же преждереченному слепцу Павлу явися преподобный Никандр и глагола ему тако: «Рабе Божий, поиди и скажи своей болярыне Марии, чтобы она обещалася преподобному Никандру во обитель его помолитися». Она же вскоре обещание свое подаде преподобному Никандре и в той час исцеление получи молитвами святаго. И посем приехав во обитель преподобнаго Никандра с сыном своим, всенощное и молебная пения совершивше, славяще Бога и преподобнаго Никандра. Братию же учредивше, и милостыню доволну даша, и возвестиша о сем чюдеси игумену Макарию с братиею, и все поряду сказаша. Игумен же и братия хвалу воздаша Богу, прославляющему святых угодников своих.

ЧЮДО ПРЕПОДОБНАГО НИКАНДРА
(Глава 26)

В лета 7181-го году бысть человек некий во граде Пскове околничево и воеводы князь Константина Иосифовича Щербатово дворовой // человек именем *л. 126 об.*
Афанасий Григориев скорбию великою обдержим многое время. И молит преподобнаго Никандра о исцелении своем, а прежде того слышал о его преславных чудесех. И абие явися ему преподобный чудотворец Никандр и глагола ему: «Афанасие, поиди в дом Никандра преподобнаго и помолися и получиши исцеление от скорби своея». Он же возрадовася и вскоре приехав во обитель преподобнаго Никандра. И вшед в церковь пресвятыя Богородицы, и молебная совершив, и приложися ко гробу преподобнаго Никандра, и взем персти от гроба

святаго, и испив со святою водою, и абие здрав бысть, яко николи же болев. И отиде паки во град Псков, радуяся, хваля и славя Бога и угодника его, преподобнаго Никандра.

ЧЮДО ПРЕПОДОБНАГО НИКАНДРА О ПОГОРЕНИИ ЦЕРКВЕЙ
(Глава 27)

В лета 7181 году марта в 31 день бысть чюдо преславно и удивления многа исполнено во обители пресвятыя Богородицы честнаго и славнаго ея Благовещения, идеже лежат мощи преподобнаго Никандра. И егда изволением Божиим
л. 127 февруариа // в 2 день погорели церкви святыя Троицы, и пречистыя Богородицы, и преподобных чюдотворцев Александра Свирскаго и Никандра пустынножителя, и посем того же лета над гробом преподобнаго Никандра в часовне в понеделник Светлыя недели аз, убогий игумен Иларион, с братиею пришед в третий час дня и отпев часы и молебен Пасце и препобному Никандру, свещи вся погасихом. И поидохом в трапезу с братиею в сетовании мнозе и в печали велице о погорении церквей, и монастырьския казны, икон, и книг, и риз. И благодаряще Бога, ядохом, и разыдохомся кождо во своя келлии, и до вечерняго пения пребыхом в келлиях своих, славяще Бога. И в начале вторагонадесять часа приидохом к вечернему пению и обретохом над гробом преподобнаго Никандра пред святым еуангелием свещу горящу на свещнице медном, ником же возжену, а часовня заключена была. И о сем ужасохомся и быхом во удивлении велице и в недоумении мнозе. И начахом вопрошати друг друга, кто свещу ту зажег.
л. 127 об. Братия же ничто же глаголаху, токмо удивляхуся преславному // чюдеси, что свеща сама собою загорелася. И по вечернем пении, и по отъядении в трапезе, и по отпущении келейнаго правила благодаряще Бога, спахом кождо во своей келлии.

Пономарю же монаху Никанору спящу и сквозь сон молитву Иисусову творящу вслух всем. Аз же, убогий игумен, начах его возбуждати. Он же с великою нуждею едва отвеща ми, глаголя: «Не вем, кто прииде ко мне и начати глаголати ми: „Что вы в сомнении велице пребываете?“. И к тому трижды глагола ми: „Удивит Господь преподобнаго своего“. Аз же против сего глагола не вем, что отвещати, но токмо Иисусову молитву творях. Егда же ты возбуди мя, человек же той невидим бысть». Мы же о сем прославихом святую Троицу, Отца и Сына и Святаго Духа.

И милостию всесилнаго в Троице славимаго Бога за молитвы пресвятыя владычицы нашея Богородицы и приснодевы Марии и преподобнаго отца нашего Никандра, новаго чюдотворца пустынножителя, и иных угодников его Божиих
л. 128 вложися в сердце благочестивым людем паки обно//вити обитель и поставити церкви и монастырь на обитание ту жити хотящим о имени Господни ради спасения душ своих. И во славу Божию поставлены бысть въместо древяных каменные церкви и притворы над гробом преподобнаго Никандра, иконами, и книгами, и служебными ризами, и сосуды исполнися паче прежняго. И колоколня устроися каменная же, и службы и келлии построишася паче мимошедших поданием и споможением православных христиан. И по тому познано бысть, яко не презре Господь Бог святаго места сего и не остави без милости его живущих на месте сем, но наказа милостивне нас за согрешение наше. И паки удиви преподобнаго своего Никандра чюдотворца, отца и началника нашего, и последствующих ему в терпении и в добродетелех его, и помилова нас, грешных, устрои дом свой и пресвятыя Богоматере его в пустыни преподобнаго Никанд-

ра паче прежняго во славу свою, во удивление всем православным христианом и нам, грешным, во упование милости его и надежду спасения. //

ЧЮДО О ИСЦЕЛЕНИИ КНЯЗЯ ЕУФУМИА ШАХОВСКАГО
(Глава 28)

л. 128 об.

В лето 7182-го году князь Еуфимий Ауксентиев сын Шаховской был в болезни, в разслаблении и вне ума седмь месяцев, и обещался по многим святым местом молитися, и исцеления не получил. И обещался преподобному Никандре привести себе во обитель. И по обещанию молебная совершив, и от тое болезни стал во обители в память приходить, и молитвами преподобнаго Никандра от тое болезни исцелел, поведа игумену и братии все сам.

ЧЮДО О ИСЦЕЛЕНИИ НОВОГОРОДСКАГО ПОДЬЯЧЕВО МАКСИМА ПРОТОПОПОВА
(Глава 29)

В лета 7186-го году ноемврия в 27 день, на празднество знамения пресвятыя Богородицы в Великом Новеграде, после обедни приказные палаты новогородскаго розряду заболел подьячей Максим Симеонов, сын Протопопов, а горловою болезнию. И лежал шесть дний, ни пил, ни ял. И обещалъся преподобному Никандре приехать в дом помолитися, и Бог исцелил мя молитвами преподобнаго Никандра. //

ЧЮДО ПРЕПОДОБНАГО НИКАНДРА О ИСЦЕЛЕНИИ ЧЕЛОВЕКА, СКОРЧЕНУЮ РУКУ ИМУЩА
(Глава 30)

л. 129

В лета 7187-го году декемврия в 22 день дворянина Харитона Стефанова сына Мягково дворовой его человек Феодор Феодоров сын, Литовския земли полоняник, был одержимь недугом полчетверта года и рука скорчена. И помолився преподобному Никандре у гроба и молебен пев, рука его распространися молитвами преподобнаго Никандра.

ЧЮДО ПРЕПОДОБНАГО ОТЦА НАШЕГО НИКАНДРА ЧЮДОТВОРЦА ПУСТЫННОЖИТЕЛЯ
(Глава 31)

Поведа нам отец Макарий, архимандрит Тихфинскаго монастыря, рече: «Егда бывшу ми во игуменех в Никандрове пустыни, и прежде игуменства жившу ми немало лет, слышах от древних тамо старцев, наипаче же от началника своего, схимонаха Ионы, и от многих достоверных свидетелей. Егда грех ради наших в лета 7158-м годе граду Пскову бывшу в смятении и в затворе, и по повелению царскому был полковой воевода, болярин князь Иоанн Никитичь Хованской, с войском под Псковом. И от псковских воинских осадных людей отобралося // недобрых пятдесят человек, и от диаволскаго навету сказаша им близ *л. 129 об.* живущии, что в Никандрове пустыни многих дворян на соблюдение положены великие сокровища для воинских людей и монастырская казна немалая. И по-

идоша из града ко обители. И егда приидоша на монастырьскую землю нам же, и Божиим промыслом за молитвы преподобнаго Никандра чюдотворца заблудишася, и около монастыря бродиша по мхам и блатом три дни и три нощи, истомишася и оголодаша, в монастырь же приити не могоша, ниже отити могуще, омрачися бо ум их. В четвертый же день увидеша церквей Божиих главы чрез мхи и приидоша во обитель. Братии же во обители и служебников мало бяше ради великаго войска, но в разбежании. Хлеба же у них мало обреташеся, токмо полтора хлеба печеных. Тии же пришелцы прошаху у них ясти. Братия же скорбяху за скудость хлеба, яко нечем их препитати, толиких пятидесяти человек загладневших. И тыя полтора хлеба изнесоша и разрезаша по малу участку и по-
л. 130 велеша им ясти. Они же // ядоша и насытишася доволно. И видеша избытков укрух много. Братиям же собравшим избытки, и не вместишася в хлебницу их, и дивишася вкупе и с ядущыми милости Божии за молитвы преподобнаго Никандра. Тии же разбойницы устрашишася и поведаша им, почто приидоша, яко хотяху разграбити монастырь, и како заблудишася и истомишася, и к тому не смеяху и помыслити о начинании таком. Внидоша же во святую церковь со смирением и страхом, и понудиша пети молебная, и сами же помолившеся Господу Богу и пресвятей Богородице, и преподобнаго отца Никандра ко гробу припадоша, молишася о прощении начинания их злаго. Обещахуся же к тому на такое злое не дерзати, и положивше от своего сребра киижде их в чюдотворцеву среброхранителницу, и разыдошася восвояси со смирением, дивящеся Божию посещению на них с милостию и хранению обители преподобнаго Никандра.

ЧЮДО ПРЕПОДОБНАГО ОТЦА НАШЕГО НИКАНДРА ЧЮДОТВОРЦА О БОЛЕЗНЕНОМ
(Глава 32)

В лета 7188 году прииде во обитель Благовещения пресвятыя Богородицы, в
л. 130 об. пустыню преподобнаго Никандра, помолитися // из Сомры торговой человек именем Иоанн Феоктистов сын по прозванию Лаптев, исповеда строителю обители тоя иеромонаху Никанору и всей братии, рече: «Бывшу мне, отцы святии, в болезни шесть недель тяжко зело. И от тоя тяжкия болезни приидох в забвение. И явися мне преподобный отец Никандр чюдотворец, и ем мя за десную руку, и поведе мя ко обители своей путем. И егда приидох с ним в пустыню его, и указуя ми обитель свою подробну всякое место, и рече: „Иоанне, зри опасно и внимай монастырю моему, каков есть. И обещайся ходити в пустыню мою, во обитель Благовещения пресвятыя Богородицы, молитися и получиши исцеление от болезни своея". И паки изведе мя из обители на путь к дому моему. Аз же идох тем же путем и приидох в дом свой. И возбнув, бысть мне легчае. Возбудив же домашния моя и поведа им видение свое и окрест живущим. И обещахся ко преподобному в пустыню итти молитися, и абие здрав бысть, яко николи же болех.
л. 131 Приидох же во обитель Благовещения пресвятыя // Богородицы, в пустыню преподобнаго Никандра, исполнити обещание мое по повелению преподобнаго. И се поведаю вам, отцы святии, якоже показа ми преподобный путь к пустыни своей и обитель, ныне все вижу тако воистинну, якоже тогда видех показанное мне преподобным, — церкви, и обитель, и все здание. Токмо, не дошед обители, на пути креста не видех, а ныне на том месте вижу крест стоит, его же тогда не видех». Мы же разочтохом время, и месяцы, и дни, когда крест той построен бысть, и обретохом, яко после видения того крест той поставлен бысть. И сказахом ему, яко: «В то время, егда видение тебе бысть, на том месте еще не был

крест той». Он же, слышав, дивися видению истинне, и прославихом Бога, творящаго дивная. Боголюбец же той, помолився, даде милостыню по силе своей, отиде в дом свой, благодаря Бога, проповедая чюдеса преподобнаго отца нашего Никандра.

ИНО ЧЮДО ПРЕСЛАВНО СОДЕЯСЯ МОЛИТВАМИ ПРЕПОДОБНАГО ОТЦА НАШЕГО НИКАНДРА ПУСТЫННОЖИТЕЛЯ
(Глава 33)

В лето 7192-м году пишет нам в пустыню дворянин Стафан // Иосифов сын *л. 131 об.*
Ушаков септевриа месяца сице. Волею Божиею дети его, два сына и три дщери, лежали в болезни оспою. Овем детем скорбь легчае бысть, а сыну его именем Иоанну, триех лет сущу, и дочери его именем Дарии, четырех лет бывши, и тем болезнь велми тяжка бысть и продолжилася на многое время. И от тое скорби очьми повредилися, отнялосе по правому оку, и белма велики на очех обоим учинилися, и от того болезноваша горко. «Аз же, окаянный, с супругою моею в великой печали быша о том и недоумевахомся, что сотворити. Но обаче по Божию извещению приидохом в память чюдес великаго отца Никандра пустынножителя и чюдотворца, яже творит Бог молитвами его в соседех наших, во стране сей, во многих православных людех. И молихом всесилнаго Бога с горкими слезами о детех наших, и призывахом в помощь на молитву к Богу преподобнаго Никандра чюдотворца, еже помолитися о нас и о детех наших. Псалмопевцу глаголющу: „Близ Господь всем призывающим его // и волю боящихся его со- *л. 132*
творит". Веруем, яко услыша Господь Бог молитву преподобнаго Никандра и его ради и нашу недостойную молитву прият и помилова: иже чрез весь месяц септеврий болезнующему горце оком сыну нашему Иоанну здравие даде, и бельмо, такое великое, единой нощи невидимо бысть, и отрок николи же болев.

Дщери же нашей Дарии грех ради наших болезнь умножися, люто мучашеся два месяца горце. И в толику скорбь прииде, яко и от места не вставати, стоня и вопия непрестанно днем и нощию, ни сна, ни яди приимати, глаголя: „Глава ми болит". И от тое зелныя болезни возрасте белмо велми велико по всему оку, и зело толсто, и высоко, с кровию смешено. Левое же око от тое болезни учинилося велми мутно, яко мало и блеску видети. А на правое око и зрети было ужасно и страшно. Мы же, грешнии, с супругою в великой печали и унынии быша и в слезах, понеже и на муку детища нашего смотрети было горко. Избегахом во иную храмину, и тосковахом, и плакахомся в горести сердца своего, // и молихомся *л. 132 об.*
Господу Богу и пресвятей Богородице, дабы детя наше от света сего отошло и конец прияло такой горкой муки. И падохом пред образом великаго в чюдесех и скораго помощника, преподобнаго Никандра пустынножителя, призывающи его на помощь в молитву к Богу о нашей бедности. И се присети нас Бог при таковей лютой скорби. Внезапу прииде к нам, яко аггел Божий, пречестныя обители вашея Никандровы пустыни иеродиакон монах Лев и сказа нам ваше отеческое благословение. Даде же нам от вашего преподобия просфору и святыя воды мало в склянке. Мы же, грешнии, прияхом святыню ту, яко дар Божий, и оного диакона с радостию упокоихом и во утрий день отпустихом его с любовию. Аз же, окаянный, и супруга моя причастихомся святыни оныя, священныя же воды, остася мало в сосуде, сохранихом. Чаду нашему зелне изнемогающу, мы же от зелныя печали забыхом чада нашего причастити святыни тоя.

Опухновению же на лице и на главе множащуся. И минувши пять дний по от- шествии диаконове в напасти той, и прииде нам // во ум, еже обещатися ехати во *л. 133*

обитель преподобнаго Никандра, и с чады своими молитися Господу Богу и пресвятей Богородице в церкви ея у гроба преподобнаго Никандра, и приложитися к честным его мощем. Егда же начахом пред иконами плакати и молитися и обещание на ся полагати, якоже преди рекохом, и абие в той час, яко от Бога, извещение прииде в сердца обоим нам с супругою, яко едиными усты возопихом, да причастим болную отроковицу святыя воды никандровския. И приемше святую воду, с молитвою дахом испити отроковице. И едва прият с нуждою святыню ту, таже с великим трудом и нуждею помазахом очи ея.

О великаго Божия человеколюбия к созданию своему! О предстателства пречистыя Божия Матере к роду нашему! О дерзновенныя молитвы к Богу великаго заступника нашего и преподобнаго отца Никандра пустынножителя и чюдотворца! О скорые помощи и скоропослушателя призывающым с верою! Воистинну, яко пред Богом глаголю и возвещаю вам, отцы святии, богочетанное стадо, свидетельствует ми слову слово истинно, яко не лжу. В онь же час //
л. 133 об. причастихом святыни и помазахом с нуждею детя наше, отроковицу Дарию, в велицей беде и скорби, сами же мы дрожахом телесы своими, и плакахом, и рыдахом, и мало видехом друг друга во слезах от жалости и ужасти, зря на такое бедственное томление чаду нашему. И егда причастихом святыни чадо наше, в той час бысть чюдо преславно, всякаго ужаса, и дива, и радости исполнено: воста отроковица сама о себе на одре и седе здрава, и опухоль на ней невидима бысть. И вопроси яди, и яде, и ляже спати, и спа нощь ту тихо и безболезнено, якоже обычай здравым отрочатом спати. Во утрий же день воста и не обреташеся белма на очеси ея, ни мутности, яко николи же болевши, быша убо чисты и ясны очи ея. Мы же умыхом ю, и повелехом помолитися ей Богу, и дахом ей ясти, и яде. Видехом же ю веселящуся и играющу, яко никогда же болевшу, и удивихомся скорому Божию милосердию и услышанию молитв преподобнаго своего угодника Никандра. Удивихомся же и скорому послушанию отца нашего великаго // в чюдесех его Никандра к нам. Егда помолихомся и обещахомся в жало-
л. 134 сти сердца, тогда и услыша нас, и помолися о нас, и услышан бысть от Бога, и помиловани быхом за молитвы пресвятыя Богородицы и его преподобнаго угодника Божия Никандра.

Мню, отцы святии, яко чюдо сие не мнее древних чюдес, бывших от Бога молитвами святых. Того же дни востахом и идохом с чады своими в церковь Божию, сущую близ нас, воздахом хвалословие и молебное пение всемогущему Богу, и пресвятей Богородице, и преподобному Никандру чюдотворцу, возвратихомся в дом свой, радующеся.

Сия же преславная чюдеса возвещаю вам, отцы святии, писанием моея многогрешныя руки, да незабвено будет дело Божие и чюдеса святых. И боюся, да не быти мне презирателю милости Божии и молитв святых и не пострадати бы нам горши перваго. Молю убо вашу святыню, да предатите писания сия преславная чюдеса и о мне, грешнем рабе, помолите Бога, и пресвятую Богородицу, и преподобнаго Никандра чюдотворца, у честных его многоцелебных мо-
л. 134 об. щей певше молебная о нас // и о чадех наших. Аминь».

А писание сие прислано 192-го году февруариа в 27 день с крестьянином его Игнатием, и многая милостыня хлебна и денежная в то время с ним же прислана. Мы же слышахом сия, и видехом писание то, и прочтохом всем явственно, прославихом Господа Бога и пречистую его Богоматерь. Благодарихом же и преподобнаго отца нашего Никандра чюдотворца и, певше молебная, повелехом сия вписати в книгу к житию и чюдесем преподобнаго отца нашего Никандра чюдотворца.

ЧЮДО ПРЕПОДОБНАГО ОТЦА НАШЕГО НИКАНДРА ЧЮДОТВОРЦА ПУСТЫННОЖИТЕЛЯ
(Глава 34)

В лета 7192-го году приведен бысть во обитель преподобнаго Никандра дворянин именем Иоанн, по прозванию Богдан Евсевиев сын Лавров, и поведа нам. «Септевриа в 7 день случися мне о полудни привидение бесовское. Взяли мене отпадшыя силы демоны из дому моего очевидно, и привели в гумно мое существенно, и от людей скрыли, и держаша три дни и три нощи. Брату же моему Иоанну и сродником и людем нашим ищущим мя, // и гласящым, и жалящым зело. *л. 135*
Аз же видех их и слышах, но не возмогох изыти к ним или проглаголати, одержим бо бяше невидимо демонскою силою. В четвертую же нощь приведоша мя демони к реце Узе и хотяху мя в реку ввести нуждею. Аз же уразумех конечную свою погибель, помянух в мысли своей: „О преподобне отче Никандре, помяни, колико радение ко обители твоей и живущым в ней отца моего и матери бысть! [Родителем бо его велию веру имущым ко преподобному и ко обители радеющым.] Помилуй мя и избави мя от настоящыя беды сея". Глаголати же не могох, понеже одержим бо бе демоны. Егда же помыслих в разуме моем, явися мне преподобный Никандр и взя мя рукою своею за руку мою, демоны же отступиша от мене. Преподобный же отведе мя от реки Узы, и приведе мя во двор мой, и введе мя во храмину человека моего, и положи мя на лавице под иконами. Оныя же лукавыя духи воследствоваху нам и кричаху великим гласом: „О Никандре, велику беду твориши нам, // отъемлеши бо нашего от нас". Преподобному же из *л. 135 об.*
храмины изшедшу и запретившу нечистым духовом не приходити ко мне. Они же побегоша, и глас их далече слышашеся, потом же и конечно изчезоша. Брат же мой и сродницы обретоша мя во храмине еле жива и внесоша в дом свой. Аз же, от демонов истомлен, не могий ничесого глаголати. Они же велико прилежание сотвориша о мне, приведоша ми отца духовнаго. Аз же глаголати и исповедатися словом не могох, но едва писах, елико ми в разум прииде. Моляхся же прилежно Господу Богу и пресвятей Богородице и призывах на помощь преподобнаго Никандра, да помолится о мне и поможет мне. Отец же мой духовный причасти мя пречистых Христовых таин, и от того времени лежах два месяца в болезни, не могии глаголати ничто же, языку бо моему прилпнувшу к нижным, и что ми нужда, писах. Прииде же ми во ум ехати во обитель преподобнаго отца молитвы ради, и бысть мне мало легчае. И молих писанием брата моего и сродников, // да везут мя во обитель ко преподобному и молебствуют. Они же, того *л. 136*
часа вземше мя, повезоша, и паки бысть мне легчае. Егда же привезоша мя на Никандровские земли, тогда бысть совершенно телом здрав и в прежней силе, токмо глаголати не могох. И востах, идох своима ногама пеш со здравыми вкупе по нужному пути мхами и блатами. И ныне приидох во обитель преподобнаго ноемврия в 7 день».

Моли же нас наутрия всенощному бдению быти, и молебствовати, и воду святити. Егда же молебствованию бывшу и божественней литургии, тогда стоящу ему у гроба преподобнаго Никандра, и молящуся со усердием и слезами Господу Богу и пресвятей Богородице, и призывающу ему в помощь преподобнаго Никандра. Егда же начаша херувимскую песнь пети, и от великаго плача бывшу ему яко в забвении, и во время пренесения честных даров тогда от гроба преподобнаго дуну, яко ветр, и коснуся в язык его. Он же от страха возопи велием гласом: «Слава тебе, Господи!». И оттоле бысть здрав совершенно всеми // уды, и *л. 136 об.*
язык его разрешися, и глагола ясно, сказуя нам благодать Божию и милость святаго. По божественней же литоргии учреди братию доволно, и по силе своей да-

де милостыню, и отиде в дом свой здрав, радуяся, благодаря и славя всесилнаго Бога и пречистую его Богоматерь и преподобнаго отца Никандра милость на нем, и заступление, и исцеление проповедуя всюду. Посем велию веру держа ко преподобному.

ЧЮДО ПРЕПОДОБНАГО ОТЦА НАШЕГО НИКАНДРА ЧЮДОТВОРЦА О БОЛЕЗНЕННОМ (Глава 35)

Поведа нам Псковскаго митрополия села Славковиц Троицкой хрестианин именем Порфирий. «Лежащу ми, — рече, — в болезни немалое время, изнемогшу ми, яко и к смерти, в дому тещи моея. Теща же и жена моя презреша мя и не радяху о мне, яко ни пити ми подати, ни постели построити, ниже помощи в чем, оставиша мя, яко ненавидима. У мене бо бяше пятьнадесять рублев денег моего посилия, кроме их притяжания. Аз же молихся некоему соседу своему, да побе-
л. 137 режет мя и послужит в нужде моей. Он же // не хотяше туне мне служити, но прошаше мзды. Аз же с радостию даях ему от сребра своего, колико когда случится. А егда забвением не случится дати ему, тогда он браняше мя, гневашеся и презираше. Аз же паки даях. И до конца изнемогох, призвах отца своего духовнаго, и исповедахся ему, и причастихся пречистых Христовых таин, сотвориша же надо мною и маслосвящение. Аз же оставшее сребро повелех пречести и обретох девять рублев. И молих тещу свою, да по смерти моей из того сребра отдати к преподобному Никандру в пустыню пять рублев, да впишут имя мое в помяновение монастырское. Четыре рубли им, тещи и жене моей, приказах. Теща же со гневом рече мне: „У мене и освященная глава муж умре [бяше бо она священническая жена], аз же в то время послала десять алтын всего на помин. А по тебе ли аз дам толико денег! А нам чем будет жити?“. И не хотяше дати в пустыню на помин. Аз же опечалихся зело и изнемогох, яко ни глаголати, ни плакати могий.
л. 137об. Священник же и прочии разыдошася, // аз же во уме своем моляхся и помышлях: „Виждь, Господи Боже мой, обиду мою и помилуй мя“. Молихся же и Пресвятей Богородице. Умом же моим глаголах и преподобному Никандре: „О преподобне отче Никандре, весть Бог, яко сребро сие посилие мое есть, а не от дому тещи моея, и в том несть мне воли, и не хощет теща моя отдати во обитель твою по обещанию моему, и умираю без помяновения. Ох, увы мне, кто мя помилует в час сей, суди мя, Боже, с ними и помилуй мя“.

И бых в забвении, видех пришедша ко мне инока некоего стара зело, и рече мне: „Порфирие, что скорбиши и что мя призываеши?“. Аз же едва проглаголах: „Ты кто еси, отче?“. Он же рече: „Аз есмь Никандр из пустыни“. Аз же начах жаловатися ему о нерадении приятелей моих. Он же глагола мне: „Бог посла мя к тебе“. И взем мя за руку, поведе из дому того и глагола: „Поидем в пустыню мою, толико лет жития твоего, а в пустыни моей не бывал еси“. Аз же поклонихся ему и глаголах: „Прости мя, отче святый, согре//ших“. Он же рече мне: „Бог простит тя, чадо“. Аз же забых всю мою печаль и скорбь, идох, яко здрав, за ним с веселием. Идяше бо по пути по пустошем, и по лесом, и по мхам, и блатом, и по нужным местам, аз же дивихся жестоты пути. И приведе мя в пустыню ко обители его, и глагола мне: „Зри обитель мою и познай“. И введе мя в церковь. Аз видех образы Божии, и Богородичны, и святых и моляхся прилежно со слезами. И видех на десной стране гробницу. Преподобный же рече мне: „Се есть гроб мой, тамо лежат кости моя“. Аз же поклонихся гробу его и целовах и покровом отирах лице мое. Он же глагола ми: „Поидем, да введу тя в дом твой“. Егда же

изыдох на монастырь, и повеле мне зрети опасно все здание, аз же смотрех тщательно. И глагола мне: „Егда будеши здрав, то по вся лета приходи во обитель сию молитися и познай место сие, яко неложно есть". И поведе мя в западныя врата, и глагола мне: „Егда начнеши приходити молитися, всегда в сии врата въходи, понеже аз многажды шествовах // путем тем, егда в телеси был и живях *л. 138 об.* на месте сем". И веде мя по тому же нужному пути в село Славковицы до церкви Успения пресвятыя Богородицы. И видех на погосте, яко девицы землю копают и могилу строят. Аз же вопросих преподобнаго: „Что сие есть и кому могила та?". Он же рече: „Тебе устроена была, умрети было тебе. Ныне же за сокрушение сердца твоего Бог помилова тя, даде тебе живот, а повеле умрети соседу твоему, иже с тобою водился в болезни твоей изо мзды, а не Бога ради, но сребролюбия ради. И за сие повеле Бог скончатися ему, а тебе дарова живот". Повеле же мне преподобный итти в дом мой и заповеда ми хранити закон Божий и приходити по вся годы в пустыню его молитися.

Аз же поклонихся ему, и идох в дом свой, и обретохся на одре моем здрав, но токмо истомлен велми, мнях, яко от путнаго шествия. И огладех, и востах от одра моего, помолихся Богу и пресвятей Богородице и преподобному Никандре. Дивихся же во уме моем // скорому пременению болезни моея и размышляя, не *л. 139* во сне ли ми здравие кажется. И по случаю приидоша во храмину ту домашнии мои, и аз вопросих ясти. И даша мне, и ядох, и укрепихся. Сосед же мой, иже со мною водился в скорби моей, в третий день умре. И погребоша его на том месте, идеже аз видех могилу, копающу девицами на мое имя. Аз же совершенно здрав бысть, дивяся во уме своем Божиим судбам и милости, идох молитися в пустыню преподобнаго Никандра, и обретох путь, и церковь, и гроб преподобнаго, и все строение, якоже показа мне преподобный, все тако есть, и внятно разсмотрех и до малыя вещи. Се поведаю вам воистинно, яко тако есть, отцы святии. Свидетелствует бо мне явлению преподобнаго скорое мое от болезни пременение во здравие, а соседа моего смерть по извещению преподобнаго». И тако отиде в дом свой, радуяся.

(Глава 36)

В лета 7195-го году, иуниа в 29 день, по указу великаго господина святейшаго кир Иоакима, Московскаго и всеа Росии и всех северных // стран патриарха, *л. 139 об.* и по приказу государя преосвященнаго Корнилия, митрополита Великаго Новагорода и Великих Лук, преосвященный Леонтий, епископ Тамбовский, Хутыня монастыря со архимандритом Еуфимием, да Лисицкаго монастыря со игуменом Германом, да соборные церкви Премудрости Божии с ключарем иереем Никитою мощи началника обители сея, старца Никандра, осмотрев, в новый гроб, омыв в теплой воде с вином и елеем, постлав[7] белую тафту, со благоговением и с кандилы преложили из стараго гроба и, тафтою покрыв, на том же месте в стене в землю опустили и землею покрыли. И над мощми гробницу каменную устроить при себе велели, и простою цкою покрыли, и на цку покров со крестом положили, якоже ныне всеми зрится. А се житие его с собою взяли. И для подлиннаго ведома и достовернаго свидетельства преосвященный Корнилий, митрополит Великаго Новагорода и Великих Лук, послал его и с новосложною службою монаха // Андроника ко святейшему Иоакиму, патриарху Московско- *л. 140*

[7] *Испр., в ркп.* постав.

му и всея России. И святейший Иоаким патриарх пред собою со архиереи, присудствующими в то время во царствующем граде Москве, — с преосвященным Варсонофием, митрополитом Сарским и Подонским, и с преосвященным Аврамием, митрополитом Резанским и Муромским, и с преосвященным Никитою, архиепископом Коломенским и Коширским, и с преосвященным Александром, архиепископом Великоустюжским и Тотемским, во церкви Святых Апостол велел чести печатнаго двора справшику иеродиакону монаху Кариону октовриа месяца в 7 день. Тут же бяху и архимандриты честных Московских лавр: Чудовский Еуфимий, Спаса Новаго Игнатий, Богоявленский Никифор, Знаменский Еуфимий, из Великаго Новагорода Тихфинский Макарий, да печатнаго двора справшики Сергий и Еуфимий. И свидетелствовавше достоверным свидетельством с совопрошением архиереев и архимандритов, председящих ту, и повеле
ч. 140 об. святейший Иоаким // патриарх празновать в день преставления его, преподобнаго Никандры, вкупе с Благовещению пресвятою Богородицею, такожде и молебствовати пресвятей Богородице и Никандры чюдотворцу во общую ползу. И декемвриа в 31 день сие житие отдал сам святейший Иоаким патриарх Тихвина монастыря архимандриту Макарию, и указал его свести в сий Благовещенский монастырь и отдати игумену Еуфимию обители сея с братиею, и повелел чести в душевную ползу братии обители сея и всем православным христианом, приходящим с верою во обитель сию.

ЧЮДО О БОЛЕВШЕЙ ЖЕНЕ ГАВРИИЛА НИКИТИНА СЫНА КРЕКШИНА О АННЕ, ИВАНОВОЙ ДОЧЕРИ
(Глава 37)

Дворянин некий именем Гавриил Никитин сын Крекшин и жена его Анна живяста от обители пресвятыя Богородицы и преподобнаго отца Никандра тридесять поприщь, имяста же велию веру ко преподобному отцу Никандре и на всякое лето на память его прихождаста, иногда же дважды и трижды летом и
л. 141 зимою. Любляше же началствующих // и подначалствуемых и всех сея обители монахов и мирских, путешествующих же к Великому Новугороду и паки возвращающихся вспять кормиста и пояста. И не токмо же сея обители монахов и мирских, но и всех мимоходящих, аще ли кто возвестит о себе, что грядет в сию обитель или из сея обители, всех снабдеваста, дабы никто мимо дому их не прошел ненакормлен и ненапоен. И в таковом страннолюбии многа лета пребываху. К сему же на всякое лето и подаяние подаяху ово хлебом, ово сребром, иногда же скотом. Еще же и сим не удовляхуся, но от усердия своего вдаша драгаго бисера, еже обнизати животворящий крест благословящий и под низь пресвятыя Богородицы Одигитрии, именуемыя Тихфинския. Видя же Бог таковое их благосердное страннолюбие, дарова има чада в наследие рода их: два сына Никифора и Матфиа и дщерь Анну. Она же наипаче приложиста к вере веру и к любви любовь ко обители Богоматере и преподобному отцу Никандре, начал-
. 141 об. нику места сего. И наипаче часто прихождаху овогда // пеши, овогда на конех во святую обитель сию и дети своя привождаху.

По некоему же случаю по воли Божии или по злобе древняго супостата, ненавидящаго добра роду христианскому, впаде жена его Анна в болезнь, лютую зело, 203 лета месяца октовриа. Нападе мрак на главу ея, и не можаше ни ходити, ни лежати, ни хлеба и никакова брашна ясти, токмо мало от воды и кваса вкушаше. И тако в той болезни осмь месяцов пребысть, и не токмо брашен и пи-

тия вкушаше, но и сон на очи ея не взыде. И тако в той нестерпимой болезни многих святых в помощь призываше, паче же пресвятую Богородицу и угодника ея, преподобнаго отца Никандра, началника места сего. И от печали глаголаше сице: «Преподобне отче Никандре, помози ми, и аще имаши дерзновение к Богу и ко пресвятей Богородице, помолися о мне, грешней, дабы мне твоими молитвами дал Бог святый видети обитель твою, и во храме Богоматере, в нем же лежат мощи твои, и видети, и поклонитися образу пречистыя Богородицы, и любезно // целовати раку честных мощей твоих». И абие внезапу воздрема, и в 1 142
тонце сне виде себе пред образом пречистыя Богоматере в честнем храме ея стоящу, близ раки преподобнаго Никандра молящуся. От гроба же виде восставша мужа стара и благолепотными сединами украшена и глаголюща ей сице: «Покрый гроб сей и будеши здрава». Она же возрадовася, и абие возбнув, прекрести лице свое, и возбуди мужа своего Гавриила, и сказа ему сия. Он же с радостию воста. И благодариста Бога и пресвятую Богородицу, и преподобному отцу Никандре благодарение воздаста. И сотвориста покров по повелению его, и принесоста во обитель его, и покрыста раку мощей, и положиста покров камчат лазорев с дробницы сребряными и позлащены июниа в 9 день того же 203 лета. И абие жена его Анна бысть от того часа здрава, яко николи же болевша.

О. В. ЧУМИЧЕВА

Споры вокруг исправления Требника в первой половине XVII в.: текстологические аспекты

Споры вокруг исправления Требника в первой половине XVII в. неоднократно привлекали внимание исследователей.[1] Однако в этих работах представлены лишь общие сведения о событиях, имевших место вокруг исправления книг на московском Печатном дворе в 1616—1620 гг. при местоблюстителе патриаршего престола Ионе, а затем при патриархе Филарете. Круг источников, из которых взяты сведения о событиях, включает в себя Грамоту царя Михаила Федоровича с указанием определенному кругу лиц заняться книжной справой, Житие Дионисия Зобниновского, два послания Арсения Глухого: к Б. М. Салтыкову и к Ивану Лукьяновичу,[2] а также Советование патриарха Филарета с восточными патриархами — Феофаном Иерусалимским и Герасимом Александрийским. В целом можно считать, что внешняя сторона событий достаточно хорошо известна и не имеет смысла ее пересказывать. Исследуя подготовку собора 1620 г., Т. А. Опарина кратко остановилась и на содержании спора между Иваном Наседкой и Антонием Подольским, отметив наиболее важные богословские темы: о возможности видимого проявления Бога в мире, об огне просветительном и Святом Духе, о Пятидесятнице и исхождении Святого Духа от Отца и от Сына.[3]

И все же остается много вопросов. Прежде всего, ни в одной работе не определен ясно и полностью круг произведений, связанных с полемикой вокруг исправления Требника. Не вполне ясно, кто именно является автором нескольких сочинений и как соотносятся между собой тексты, подписанные разными именами, но имеющие значительные дословно совпадающие фрагменты. Не установлена полностью хронологическая последовательность возникновения всех этих памятников. Не определено их соотношение с двумя крупными кодексами полемической направленности, созданными в первой половине XVII в. Иваном Наседкой: «Просветитель Литовский I» и «Изложение на люторы». Часть этих проблем обозначена в монографии Т. А. Опариной, однако подробный анализ

[1] Казанский П. Исправление церковно-богослужебных книг при патриархе Филарете // ЧОИДР. 1848. Вып. 8. С. 1—26; Исправление богослужебных книг при патриархе Филарете // Православный собеседник. Казань, 1862. Август. С. 361—405; Скворцов Д. И. 1) Инок-справщик Арсений Глухой. Тверь, 1890; 2) Дионисий Зобниновский, архимандрит Троице-Сергиева монастыря. Тверь, 1890. С. 42—45; Опарина Т. А. Иван Наседка и полемическое богословие Киевской митрополии. Новосибирск, 1998. С. 36—44.

[2] Текст Послания Арсения Глухого к Ивану Лукьяновичу — единственный опубликованный памятник, связанный с полемикой: Исправление богослужебных книг при патриархе Филарете. С. 363—370.

[3] Опарина Т. А. Иван Наседка и полемическое богословие Киевской митрополии. С. 42—44.

© О. В. Чумичева, 2004

комплекса памятников, отражающих споры вокруг исправления Требника, не входил в число задач исследователя.[4]

Итак, для начала следует назвать тот круг памятников, который отражает полемику вокруг исправления Требника, и проблемы, проявившиеся в ходе этих споров:

1. Грамота царя Михаила Федоровича об исправлении Требника.
2. Послание Арсения Глухого к Б. М. Салтыкову.
3. Послание Арсения Глухого к Ивану Лукьяновичу.
4. Утешительное послание.
5. Речь Ивана Наседки к собору 1619 г.
6. Иван Наседка. «О словеси Божии...» против Антония Подольского.
7. Речь Дионисия Зобниновского к собору 1619 г.
8. Дионисий Зобниновский. «О огни».
9. Советование патриарха Филарета с иерусалимским патриархом Феофаном о прилоге «и огнем».
10. Послания иерусалимского патриарха Феофана и александрийского патриарха Герасима о том же.
11. Грамота патриарха Филарета на Двину с изложением Советования и грамот двух вселенских патриархов.
12. Дополнительные статьи к «Изложению на люторы» Ивана Наседки.
13. Житие Дионисия Зобниновского.
14. Послание митрополита новгородского Аффония к царю Михаилу Федоровичу о прилоге «и огнем», 1639 г.
15. «Писание» Софрония, митрополита филипписийского и драмского, и Дионисия, архимандрита иверского, к окольничьему Ф. М. Ртищеву о богоявленском освящении воды, предположительно после 1655 г.

Таким образом, речь идет о 15 произведениях, созданных как минимум 11 авторами. Характер памятников и их соотношения не схожи. В целом, круг сочинений, связанных с полемикой вокруг исправления Требника, можно классифицировать таким образом:

Группа 1:

Грамота царя Михаила Федоровича, Советование Филарета, его Грамота на Двину, а также послания вселенских патриархов Герасима и Феофана представляют собой официальные документы высших церковных властей.

Группа 2:

Житие Дионисия Зобниновского, написанное Симоном Азарьиным и дополненное Иваном Наседкой; Послания Арсения Глухого к Б. М. Салтыкову и Ивану Лукьяновичу, отчасти Утешительное послание и вступительные части Речей Дионисия Зобниновского и Ивана Наседки к собору 1619 г. — это сочинения, в которых излагаются обстоятельства полемики вокруг исправления Требника, дается фактологический материал по событиям.

Группа 3:

Это основной массив текстов, посвященных анализу богослужебных и богословских вопросов, возникших в ходе полемики: богоявленское водоосвящение, Пятидесятница и крещение, «огонь просветительный» и исхождение Святого Духа. К числу богословских, собственно полемических памятников относятся: Речи Дионисия Зобниновского и Ивана Наседки к собору 1619 г., сочинение Дионисия «О огни», сочинение Ивана Наседки «О словеси Божии

[4] Хотелось бы выразить благодарность Т. А. Опариной за неоднократные советы и консультации в ходе работы над этой темой.

воплощемся к гордому Онтону Подольскому, нову ересь составляющу» (далее — «О словеси Божии» против Антония Подольского), часть Послания Арсения Глухого к Б. М. Салтыкову, дополнительные статьи к «Изложению на люторы» Ивана Наседки. Все эти сочинения имеют явные текстологические параллели и прямые текстовые повторы. А поскольку авторство 6 произведений разное, встает вопрос о взаимоотношении текстов и роли Арсения Глухого, Дионисия Зобниновского и Ивана Наседки в их создании. Кроме того, необходимо назвать еще одно, 16-е, сочинение на тему — до настоящего времени не найденное, возможно и не сохранившееся. Это сочинение «О огне просветительном» Антония Подольского, в полемике с которым возникли произведения Дионисия Зобниновского и Ивана Наседки. Многие идеи этого утраченного сочинения можно выявить из произведений, возникших в ходе спора.

Группа 4:

Отдельно следует рассматривать Послание Аффония к царю Михаилу Федоровичу и «Писание» Софрония и Дионисия Иверского к Ф. М. Ртищеву, которые составлены намного позже основных событий.

Следует учитывать, что современники и читатели второй половины XVII в. *воспринимали многие из этих сочинений не как разрозненные памятники, а как* комплексы. Вскоре после окончания полемики в Троице-Сергиевом монастыре был составлен сборник, включавший в себя основные сочинения, связанные с полемикой. Сохранилась рукопись 1620-х гг., написанная Симоном Азарьиным и его помощниками, — ГИМ, Синодальное собр., № 416. Кроме того, известна еще одна троицкая рукопись такого же состава — РГБ, собр. Троице-Сергиева монастыря, № 700. В обеих рукописях представлена наиболее полная подборка памятников полемики. Сборник, составленный предположительно Симоном Азарьиным и, очевидно, связанный с Дионисием Зобниновским, включает в себя следующие 9 сочинений:

— Житие Дионисия Зобниновского.
— Грамота об исправлении Требника.
— Речь Дионисия Зобниновского к собору 1619 г.
— Речь Ивана Наседки к собору 1619 г.
— Иван Наседка. «О словеси Божии» против Антония Подольского.
— Послание Арсения Глухого к Б. М. Салтыкову.
— Дионисий Зобниновский. «О огни».
— Советование патриарха Филарета с патриархом иерусалимским Феофаном.
— Утешительное послание.

Надо отметить, что и в других рукописях обычно присутствует не одно, а два или три сочинения. Особо следует назвать сборник РНБ, Соловецкое собр., 855/965, 1640-х гг., первую часть которого составляют «Небеса» Иоанна Дамаскина, а вторую — комплекс сочинений, связанных с исправлением Требника:

— Речь Ивана Наседки к собору 1619 г.
— Иван Наседка. «О словеси Божии» против Антония Подольского.
— Три статьи, две из которых входят в состав третьего варианта «Просветителя Литовского I».[5]
— Утешительное послание.

Судя по всему, этот сборник восходит к Ивану Наседке, поскольку именно его сочинения и материалы, которыми он пользовался в работе над созданием

[5] По классификации Т. А. Опариной, это дополнительные главы 3 и 24: О п а р и н а Т. А. Археографическое описание списков Просветителя Литовского (вид Унд. 426) // Публицистика и исторические сочинения периода феодализма. Новосибирск, 1989. С. 161—162.

полемических кодексов, составляют основу рукописи. Однако сама эта рукопись безусловно создана в Соловецком монастыре — об этом можно судить по бумаге, использовавшейся в 1640-х гг. при написании там целого ряда сборников (водяной знак — дом с крестом, обвитый змеей), и переплету с соловецким тиснением.

Итак, обратимся подробнее к каждой из групп памятников и попытаемся установить их внутреннее соотношение, а также авторство сложных по структуре текстов.

Группа 1 — официальные документы — включает в себя документы разного рода. Грамота царя Михаила Федоровича 1616 г. сохранилась в составе двух троицких сборников (ГИМ, Синодальное собр., № 416; РГБ, собр. Троице-Сергиева монастыря, № 700).[6] Советование патриарха Филарета с приехавшим в Москву в 1619 г. патриархом иерусалимским Феофаном представлено помимо тех двух сборников в рукописи РНБ, О.I.96 — вместе с посланиями патриархов иерусалимского Феофана и александрийского Герасима, а также без этих двух памятников в рукописях: БАН, Арх. Д. 409; БАН, 13.3.33 (там Герасим ошибочно назван Германом, а Феофан — Феофилом). В рукописи РНБ, Соловецкое собр., № 16/16 присутствует сокращенный текст посланий вселенских патриархов. В составе рукописи РНБ, собр. Погодина, № 1563 сохранилась Грамота патриарха Филарета на Двину от 1625 г.: в ней он дает указание сийскому игумену Ионе вымарать прилог «и огнем» из всех Требников и проследить, чтобы то же было сделано по всем церквам, за которые Иона отвечает. Филарет кратко излагает содержание Советования и мнение вселенских патриархов Феофана и Герасима (без богословской аргументации). Вероятно, подобные грамоты были разосланы из Патриаршего Дворцового приказа по всем епархиям и крупным монастырям, но на данный момент известна только одна.

Группа 2 включает памятники, в которых излагаются события, связанные с процедурой книжного исправления, конфликты и наказание справщиков, восстановление справедливости патриархом Филаретом и т. п. Наиболее яркий памятник этой группы — Житие Дионисия Зобниновского — заслуживает самостоятельного исследования, тем более что о спорах вокруг Требника говорится лишь в небольшой части текста, написанной, как считается, в основном Иваном Наседкой. О Речах Дионисия Зобниновского и Ивана Наседки к собору 1619 г., на котором они были оправданы, речь пойдет ниже. Однако следует остановиться на трех посланиях, относящихся к этой группе памятников.

Два послания имеют точное авторство и обладают ярко выраженным индивидуальным стилем, для них характерен и единый взгляд на происходящие события и их участников. Арсений Глухой писал к боярину Борису Михайловичу Салтыкову и некоему Ивану Лукьяновичу в то время, когда находился на Кирилловском подворье в заточении, осужденный за участие в исправлении богослужебных книг. Значительная часть текста более пространного Послания к Салтыкову и более краткого Послания к Ивану Лукьяновичу пересекается: в первую очередь в начале (дословно совпадающие фрагменты), в описании событий. Однако есть и различия. В Послании к Ивану Лукьяновичу Арсений Глухой приводит общий перечень разного рода исправлений в книгах, не делая акцента на прилоге «и огнем». В Послании к Салтыкову он более подробно останавливается на нескольких сюжетах книжной справы, приводит аргументы в обоснование своих решений. Послание к Салтыкову более доверительное по тону, более откровенное, в частности именно здесь Арсений дает крайне негатив-

[6] Издана: ААЭ. СПб., 1836. Т. 3. № 329.

ную характеристику «лукавой лисицы» Ивана Наседки, сумевшего как-то избежать сурового наказания, обрушившегося на самого Арсения и на Дионисия Зобниновского. Послание Ивану Лукьяновичу известно по одному списку — оно вошло в конволют РНБ, Соловецкое собр., № 875/ 985 (вместе с Речью Дионисия к собору 1619 г.). Послание к Б. М. Салтыкову существует в значительном количестве списков, в первую очередь потому, что было включено во второй вариант «Просветителя Литовского I» среди дополнительных глав.[7] Помимо этих рукописей Послание к Салтыкову вместе с Утешительным посланием (иногда его называют «Ответом Арсению») дважды сопровождает текст «Изложения на люторы» — БАН, собр. Архангельской семинарии, № 173 и РГБ, собр. МДА, № 177, в обоих случаях послания следуют за дополнительными статьями, о которых речь пойдет ниже. В рукописи БАН, 13.3.33 Послание к Салтыкову сопровождает Советование патриарха Филарета. Входит оно наряду с Утешительным посланием и в состав троицкого сборника (ГИМ, Синодальное собр., № 416; РГБ, собр. Троице-Сергиева монастыря, № 700). Встречается оно и без других сочинений или в паре с Утешительным посланием. Вероятно, популярность Послания Арсения Глухого к Б. М. Салтыкову была связана с тем, что оно достаточно краткое и в нем подробно описаны основные события вокруг исправления Требника.

Что касается Утешительного послания, вопрос о его авторе, как и об адресате, остается открытым. Сам текст не дает никакой информации об этом. Послание это риторическое, оно не содержит ни богословской аргументации, ни описания фактов. Это действительно слова утешения, обращенные к одному из узников, — либо к Арсению Глухому, либо к Дионисию Зобниновскому. Характерно, что в трех рукописях, связанных с Троице-Сергиевым монастырем, перед Утешительным посланием есть указание, что текст был найден в келье Дионисия Зобниновского после его кончины (РНБ, Соловецкое собр., № 608/626) — здесь оно помещено после Жития Дионисия, которое в свою очередь входит в качестве 78-й главы в Повесть об осаде Троице-Сергиева монастыря; а также два троицких сборника — ГИМ, Синодальное собр., № 416; РГБ, собр. Троице-Сергиева монастыря, № 700). Следует предположить, что Утешительное послание было либо обращено к Дионисию и написано неизвестным нам лицом, либо сам Дионисий написал его Арсению Глухому, чему не противоречит стиль послания, схожий с манерой Дионисия Зобниновского. Однако все это — лишь предположения, ни доказать, ни опровергнуть которые на данный момент не представляется возможным.

Группа 3 представляет наибольшие сложности для изучения. Каждое из сочинений сохранилось в нескольких списках, текст местами пересекается и используется в разных сочинениях, официально принадлежащих разным авторам. Итак, рассмотрим эту проблему поэтапно.

Дионисию Зобниновскому, вне всякого сомнения, принадлежит Речь к собору 1619 г., сохранившаяся в трех списках: в троицких сборниках ГИМ, Синодальное собр., № 416; РГБ, собр. Троице-Сергиева монастыря, № 700 и в рукописи РНБ, Соловецкое собр., № 875/985 вместе с Посланием Арсения Глухого к Ивану Лукьяновичу. В рукописи РНБ, Соловецкое собр., № 837/947 Дионисию Зобниковскому приписывается сочинение «О огни», которое в троицких сборниках представлено анонимно. Итак, можно ли считать сочинение «О огни» действительно принадлежащим Дионисию Зобниновскому?

Вводные части Речи Дионисия к собору 1619 г. и сочинения «О огни» совпадают почти буквально, затем в Речи идет краткий пересказ того же, о чем более

[7] См.: О п а р и н а Т. А. Археографическое описание списков... С. 162 (№ 22).

подробно рассказано в сочинении «О огни». Последовательность аргументов иногда различается, но все источники, доводы и цитаты почти полностью совпадают. Стиль, манера работы с источниками в обоих памятниках одинаковы. Таким образом, нет оснований опровергать атрибуцию сочинения «О огни» Дионисию Зобниновскому. Однако следует обратить внимание, что сочинение «О огни» сохранилось в двух редакциях. Первая редакция представлена в рукописи РНБ, Соловецкое собр., № 837/947. Здесь текст разделен на 25 глав. Вторая редакция находится в троицких сборниках — ГИМ, Синодальное собр., № 416; РГБ, собр. Троице-Сергиева монастыря, № 700. Здесь текст разделен на 40 глав. Из этого не следует, что текст во второй редакции почти в два раза длиннее. Дело в том, что главы 1—20 первой редакции и 1—31 второй редакции — это абсолютно идентичный текст, просто некоторые разделы первой редакции разделены во второй редакции, из-за чего и появились дополнительные 11 разделов внутри одного и того же текста. Но далее действительно идут разные фрагменты. В первой редакции это 5 глав:

— О смятении разсуждения о том глаголе, еже той вы крестит Духом Святым и Огнем.

— О соотводящихся во Евномиеву ересь.

— О возгласе после Отче наш, иже еси на небесех, еже есть.

— О прочих возгласех.

— О Отце нашем Господе Исусе Христе и о Отце нашем Господе Бозе о Дусе Святом.

Во второй редакции это 9 совершенно других глав:

— О Бозе, яко не огнь и не вода жива и не Дух.

— О апостольском крещении.

— О Дусе Святем, яко не действоваше в непросвещенных водою и Духом Святым во имя Исуса Христа.

— О имени Христове и о Дусе Святем, яко не просветившимся водою и Духом Святым бесом предаются.

— О евангельской проповеди.

— О Адамове крещении.

— О седалне.

— О священьствоприятии и о поставлении апостол и о рукоположении с небесе в проповедники и исповедники.

— О воде и о огни от Духа Святаго действ разрешение, от поучения в неделю святыя Пятьдесятницы на утрени, Евангелие от Иоанна.

Значит, возникает вопрос: какое окончание сочинения «О огни» является авторским, принадлежащим Дионисию Зобниновскому? На основании имеющихся трех списков определенно ответить на этот вопрос невозможно, но в дальнейшем еще придется к этим главам вернуться.

Теперь рассмотрим сочинения, которые традиция приписывает Ивану Наседке. Это его Речь к собору 1619 г., сочинение «О словеси Божии» против Антония Подольского и дополнительные статьи к «Изложению на люторы». Два первых сочинения всегда в рукописях идут вместе, одно сразу после другого: в троицких сборниках ГИМ, Синодальное собр., № 416; РГБ, собр. Троице-Сергиева монастыря, № 700, в более поздней рукописи ГИМ, Синодальное собр., № 822 (перед Посланием Аффония), а также в рукописи РНБ, Соловецкое собр., № 855/965, где вслед за двумя сочинениями Ивана Наседки[8] идут три дополнительные статьи (о них шла речь выше) и Утешительное послание.

[8] На полях после окончания этих сочинений написано: «Отцу Иоанну вечная память». Л. 326.

Речь к собору 1619 г. — первая и по местоположению в рукописях, и по хронологии создания. Однако сочинение против Антония Подольского было составлено примерно в то же время: Антоний писал свое несохранившееся послание «О огни просветительном» для того же собора 1619 г., а Иван Наседка уже знаком с его текстом и отвечает противнику. В этих двух сочинениях Ивана Наседки нет повторов и текстовых совпадений. Речь более конкретна, лаконична, сочинение «О словеси Божии» против Антония Подольского — более пространное, серьезное с богословской точки зрения, более глобальное: в нем речь идет уже не о конкретных исправлениях в тексте книг и не о богослужебной практике, а о принципиальных базовых догматах.

Но оба сочинения имеют значительные текстовые совпадения с другими произведениями на ту же тему «огня просветительного» и исправления Требника. В Речь Ивана Наседки включены два фрагмента из первой редакции сочинения Дионисия Зобниновского «О огни», названные выше: глава 21 — примерно в середине текста Речи Наседки, а главы 22—25, единым блоком — почти в самом конце. Стилистически они несколько отличаются от остального текста, так что скорее можно предположить заимствование фрагмента чужого текста Наседкой, который именно так в дальнейшем и составлял все свои огромные кодексы.[9]

Речь Ивана Наседки совершенно идентична во всех четырех известных списках (за исключением мелких различий, не меняющих смысла: иногда переставлен порядок двух слов, различается орфография, и не более того).

Сочинение «О словеси Божии» против Антония Подольского написано более монолитно, в едином стиле, с одинаковой аргументацией. При этом в нем тоже есть фрагменты, совпадающие с сочинением «О огни», но уже второй редакции — те 9 глав, которые были названы выше. Они расположены двумя блоками в начальной части сочинения «О словеси Божии». Стилистика этих глав отличается в некоторой степени от основного текста сочинения «О огни». Скорее всего, следует предположить, что при составлении троицких сборников — большого кодекса, посвященного теме исправления богослужебных книг и спорам об «огне просветительном», сочинение Дионисия подверглось переработке: оно было несколько иначе разделено, а финальные главы заменены другим текстом, написанным Иваном Наседкой. При этом получилось, что текст финала сочинения «О огни» и фрагментов сочинения «О словеси Божии» в обеих троицких рукописях (ГИМ, Синодальное собр., № 416; РГБ, собр. Троице-Сергиева монастыря, № 700) приведен дважды.

Кроме того, в рукописи ГИМ, Синодальное собр., № 822 текст сочинения «О словеси Божии» несколько отличается от остальных трех списков: в двух местах не хватает соответственно трех и четырех глав. Эта рукопись — более поздняя, вероятно, намеренно или случайно произошла утрата этих фрагментов.

«Изложение на люторы» было создано Иваном Наседкой несколько позже, чем два других сочинения, — в начале 1620-х гг., после возвращения из датского посольства. Существует два варианта «Изложения на люторы»: 47 и 49 глав.[10] Первый вариант известен в 10 списках, второй — в 5. В трех списках первого варианта после основного текста следует набор дополнительных статей устойчивого содержания. Это рукописи: РГБ, собр. МДА, № 177, 1630-е гг., список Си-

[9] О методике работы Ивана Наседки над составлением больших полемических комплексов по материалам других книг см. подробно в монографии: О п а р и н а Т. А. Иван Наседка и полемическое богословие Киевской митрополии.

[10] Там же. С. 75.

мона Азарьина; РНБ, Соловецкое собр., № 607/626, 1623 г., рукопись-вклад Иоасафа Сороцкого, приехавшего в 1634 г. из Троице-Сергиева монастыря в Соловецкий; БАН, собр. Архангельской семинарии, № 173, 1680-е гг. В двух первых рукописях после дополнительных статей следуют Послание Арсения Глухого к Б. М. Салтыкову и Утешительное послание, а также челобитная 1503 г. Григория Скрипицына о вдовствующих священниках.

Все дополнительные статьи к «Изложению на люторы», за исключением первых двух, — это различные главы сочинения самого Ивана Наседки «О словеси Божии» против Антония Подольского, но в совершенно ином порядке. В том числе присутствуют и 9 глав, завершающих также сочинение «О огни» во второй редакции. Первые две дополнительные статьи к «Изложению на люторы» — «О описех» и «О общей Минеи» — это фрагменты текста Послания Арсения Глухого к Б. М. Салтыкову, посвященные конкретным вопросам исправления богослужебных книг в 1616—1619 гг.

Таким образом, можно утверждать, что Дионисий Зобниновский является автором Речи к собору 1619 г., а также, с большой долей вероятности, сочинения «О огни» первой редакции. Арсений Глухой является автором двух посланий. А Иван Наседка — автором Речи к собору 1619 г., в которой использован финал сочинения Дионисия «О огни», автором оригинального сочинения «О словеси Божии» против Антония Подольского, возможно, — составителем второй редакции сочинения «О огни» (или составителем является кто-то другой, использовавший сочинение Ивана Наседки «О словеси Божии»), а также составителем не только основного текста «Изложения на люторы», но и автором дополнительных статей, заимствованных из его сочинения «О словеси Божии» (за исключением двух, выписанных из Послания Арсения Глухого).

Группа 4 выделяется весьма условно. Это два памятника, никак не связанных между собой и написанных в разное время. О каждом из них следует говорить отдельно.

Послание новгородского митрополита Аффония написано не позднее 1639 г., вероятно, в связи с подготовкой к изданию Мирского и Иноческого Требников, вышедших именно в этом году. В 1638 г. на Печатном дворе получили две главные должности справщиков Михаил Рогов и Иван Наседка (он заменил на посту своего прежнего товарища, а потом недоброжелателя Арсения Глухого).[11] Аффоний обратился к царю, а не к церковному руководству, что в дальнейшем, видимо, и навлекло на него неприятности: в 1640 г. против Аффония было заведено дело о злоупотреблениях.[12] Сочинение Аффония, содержащее подробную аргументацию в защиту прилога «и огнем» в чине освящения воды, известно по одному списку: ГИМ, Синодальное собр., № 822. Эта рукопись начинается с Речи Ивана Наседки к собору 1619 г. и его же сочинения «О словеси Божии» против Антония Подольского, которые представляют противоположную Аффонию позицию в споре. Однако эта первая часть написана почерком, отличным от того, которым написано сочинение Аффония. Кроме того, на полях на протяжении всего текста Послания Аффония сделаны пометки с возражениями: очевидно, эта рукопись использовалась для разработки контраргументов и опровержения мнения новгородского митрополита.

«Писание» митрополита филиппийского и драмского Софрония и архимандрита иверского Дионисия обращено к Ф. М. Ртищеву, причем в начале текста

[11] Булычев А. А. О публикации постановлений церковного собора 1620 г. в мирском и иноческом «Требниках» (М., 1639) // Герменевтика древнерусской литературы. М., 1989. Сб. 2. С. 35—62.

[12] Дело против новгородского митрополита Аффония хранится в фонде Патриаршего Казенного приказа (ф. 235) РГАДА.

он назван окольничим, а эту должность он занимал с 1655 г. (До того фаворит царя Алексея Михайловича служил в чине постельничего.) Причины, почему Ртищев обратился к греческим священникам за разъяснениями по поводу чина богоявленского водоосвящения, неизвестны. Судя по тексту, сохранившемуся в единственной рукописи — РНБ, F.I.244, Ртищев попросил изложить всю последовательность принятой в греческой церкви службы на Богоявление. Авторы «Писания» последовательно характеризуют порядок богослужения, не выделяя особо никакой отдельный момент службы или текст.

Теперь, когда общая картина источниковой базы по теме исправления богослужебных книг предстает целостной и в основном ясной, можно ставить задачу серьезного исследования содержания спора об «огне просветительном» и связанных с ним теоретических проблем, волновавших русских богословов первой половины XVII в. Какие же задачи стоят перед исследователем?

Во-первых, это выявление сходства и различия в позициях трех соратников по исправлению Требника — Дионисия Зобниновского, Ивана Наседки и Арсения Глухого, анализ их систем аргументации, основных интересов в споре, стиля мышления.

Во-вторых, это проблема восстановления основных идей Антония Подольского по сочинениям его главного оппонента — Ивана Наседки.

В-третьих, определение позиции Аффония и сопоставление ее с тем, что нам может быть известно о взглядах Антония Подольского.

В-четвертых, определение и характеристика позиции официальных церковных властей — русских и греческих — по отношению к спору об «огне просветительном» и богоявленском освящении воды.

Все эти задачи будут поставлены в следующей статье, посвященной проблеме споров вокруг исправления Требника в первой половине XVII в.

А. В. ВОЗНЕСЕНСКИЙ

Сведения и заметки о кириллических печатных книгах

12. О московской Псалтири 1658 г.

Издание 1658 г является одним из важнейших в истории московской печатной Псалтири, поскольку именно его полагают итогом никоновской справы этой книги.[1] И действительно, в выходных сведениях Псалтири 1658 г указано *нынѣ же с҃ приложнымъ исправленїемъ с҃ греческ҃и книгъ исправисѧ. свидѣтельствовающесѧ и ѿ славенск҃и толковыхъ древле преведенныхъ, и ѿ древнїѧ харатеинъıѧ, шврѣтенныѧ в҃ книгохранителницѣ во обители архаг҃ла мїхаила, рекомѣви уюдовѣ. даннъıѧ въ тв҃ою обитель въ лѣто ,ѕ҃цѳ҃ ѕ* (с. [2]—[3])

Издание это между тем исследовалось крайне мало, и, нужно думать, из-за его чрезвычайной редкости В известном сводном каталоге московских изданий XVI—XVII вв А С. Зерновой[2] указано лишь одно книгохранилище, владеющее этим изданием, — Государственная Публичная библиотека (теперь РНБ), причем как владеющее лишь дефектным его экземпляром, что и исключило возможность дать в каталоге полное описание книги [3]

Экземпляр Псалтири 1658 г и по сей день хранится в РНБ (шифр III 9 1) И при рассмотрении его сразу легко замечается близость Псалтири 1658 г к изданию 1663 г , печатавшемуся, как утверждается в его выходных сведениях, *с҃тѣхже преждевъıвшихъ печатнъı ѱал҃тирем*, которые послужили источником для Псалтири 1654 г , и, напротив, несходство с выходившими между 1658 и 1663 гг изданиями 1660 и 1661 гг При этом о подобных отношениях между изданиями

[1] См Соловьев А Н Государев Печатный Двор и Синодальная типография в Москве Историческая справка М , 1903 С 45 (считает годом ее издания 1657 г), Евсеев И Е Черты бытовой истории славянской Библии в XVI—XVII вв // Христианское чтение 1915 Ч 1 Март С 318 Существует мнение, что Псалтирь была исправлена раньше и что уже издание 1653 г вышло в значительно исправленном виде (см Зеньковский С А Русское старообрядчество Духовные движения семнадцатого века Munchen, 1970 С 206, Успенский Б А Раскол и культурный конфликт XVII века // Сб статей к 70-летию проф Ю М Лотмана Тарту, 1992 С 91), тогда как, по словам И Е Евсеева, все исправление этой книги заключалось в исключении из ее текста статеи о крестном знамении и о 12 великих поклонах при чтении молитвы св Ефрема Сирина, что, впрочем, вызвало возмущение в народе (см Евсеев И Е Черты бытовой истории славянскои Библии С 320—321) В действительности издание 1653 г отличалось от предшествовавшего ему в большеи степени, однако внесенные в него изменения нисколько не выходили за рамки привычных, известных по истории печатания в Москве Псалтири

[2] Зернова А С Книги кирилловской печати, изданные в Москве в XVI—XVII веках Сводный каталог М , 1958

[3] Там же № 276 В XIX в Псалтирь 1658 г находили еще в собрании Троице-Сергиевой лавры (см Каратаев И П Хронологическая роспись славянских книг, напечатанных кирилловскими буквами 1491—1730 СПб , 1861 № 674), однако судьба этого экземпляра неизвестна

© А В Вознесенскии 2004

можно говорить с точки зрения не только их содержания, но и текста. Псалтирь 1658 г., несмотря на декларацию об исправлении ее текста, почти не имеет текстовых глосс, тогда как издания 1660 и 1661 гг. обнаруживают сравнительно большое их количество, причем глоссы несут в себе главным образом не грамматические или орфографические, а лексические изменения.

Парадокс этот разрешается при сопоставлении изданий 1658 и 1663[4] гг., в результате которого нельзя не прийти к выводу, что все рассмотренные в его процессе экземпляры печатались с одного и того же набора, хотя каждый из них заключает в себе листы, напечатанные с другого набора, а именно: «издание 1658 г.» — л. 175, 176, 179, 180, экземпляры издания 1663 г., РНБ, IV.5.5 — л. 201, 202, 205, РНБ, XVIII.6.8 — л. 14 (3-го счета), 17, 18, 21, СПбГУ 6806 — л. 25 (1-го счета), 1—2 (2-го счета), лист с гравюрой, 1—6 (3-го счета), 9, 10, 13, 47, 64, 67, 68, 135, 136, 139, 140, 142—149, 182—197.

Очевидно, что эти варианты, представляя собою обычно 4 из 8 листов тетради или целую тетрадь книги, появились в ходе фальцовки и составления книжного блока экземпляров, хотя происхождение их и не до конца ясно, поскольку они являются именно вариантами набора одного и того же текста, без каких-либо его изменений. Но в любом случае включение в книгу листов, напечатанных с разного набора, не было случайным. Так, два вида набора л. 7 (3-го счета), 8, 11 и 12 встречаются каждый сразу не в одном экземпляре, деля просмотренные экземпляры на 2 группы, в одну из которых входят издание 1658 г. и экземпляр XVIII.6.8 (в нем, правда, нет л. 11 и 12), в другую же — IV.5.5 и СПбГУ 6806.[5]

В одном случае обнаруживается сразу три варианта набора, для л. 198, на котором расположен текст последнего ненумерованного псалма, но они возникли, скорее всего, в результате целенаправленной правки. И более ранние, как представляется, варианты можно найти в издании 1658 г. и в экземпляре СПбГУ 6806, различающихся только отсутствием в одном и наличием в другом нумерации стихов псалма на поле, поскольку экземпляр IV.5.5 имеет не только другую концовку, но и несколько измененный набор строк, сглаживающий их очевидную первоначальную неровность.

Цели исправления и улучшения набора, кажется, преследовали еще 2 случая его варьирования. На л. 25 (1-го счета), печатавшемся поначалу с 16 строками на лицевой стороне и с 18 на обороте (см. экземпляр IV.5.5), было установлено равное их количество на обеих сторонах (СПбГУ 6806); на л. 47, имевшем пропуск текста 4 стихов 36-го псалма (СПбГУ 6806), недостающий текст был восполнен. Когда производилась эта правка, до или после завершения работы над изданием, сказать трудно, поскольку многие ошибки первоначального набора замечались еще в процессе печатания и тогда же устранялись.[6]

При характеристике перечисленных вариантов набора следует заметить, что подобные им не были чем-то экстраординарным для старопечатных изданий,

---

[4] Для сопоставления брались экземпляры РНБ, IV.5.5, XVIII.6.8 (содержит фрагмент начальной части издания) и СПбГУ 6806.

[5] Применение неодинаковых вариантов набора привело к появлению вариантов орнаментики, из которых важно отметить (в экземпляре СПбГУ 6806, сравнительно с другими): на л. 1 (3-го счета) заставку № 362 (по изданию: З е р н о в а А. С. Орнаментика книг московской печати XVI—XVII веков. М., 1952) вместо № 353 и рамку для маргиналий № 471 против ее отсутствия, на л. 47 об. заставку № 554 вместо № 376, на л. 143 применение набора знаков препинания вместо концовки № 435, на л. 190 отсутствие концовки, на л. 198 концовку № 598 вместо № 435 (также и в издании 1658 г.), на л. 201 заставку № 378 вместо № 260 (также и в издании 1658 г.).

[6] См. например, л. 247 об. с ошибкой в счете стихов псалма на полях ѳи (издание 1658 г. и экземпляр IV.5.5) и без нее (экземпляр СПбГУ 6806), или нумерацию л. 271 как 275 (экземпляр IV.5.5) и уже исправленную на 271 (издание 1658 г. и экземпляр СПбГУ 6806).

тем более что и их количество не переходит границ, выход за пределы которых позволяет видеть в одном издании уже два. Это и вынуждает признать факт, что главное различие между изданиями 1658 и 1663 гг. заключено в их выходных сведениях,[7] а поскольку книжный блок, к которому они присоединены, было бы предпочтительнее считать изданием 1663 г.,[8] то необходимо с сожалением констатировать, что о Псалтири 1658 г., при обращении к ее экземпляру РНБ, с полным основанием можно судить лишь по 2 ее сохранившимся листам, содержанием которых являются ее выходные сведения.

В то же время нельзя не высказать предположения, что от Псалтири 1658 г. осталось большее, чем 2, количество листов. Не исключено, что часть ее хранится в библиотеке Московского университета, отметившей в своем собрании неизвестное издание Псалтири, датированное приблизительно ок. 1660 г.[9] Основания для такого отождествления видятся прежде всего в том, что издание это близко к правленным изданиям 1660 и 1661 гг., но имеет, в отличие от них, не фолиацию, а пагинацию. Как известно, первым московским изданием с пагинацией был как раз новоисправленный Служебник 1655 г., после выхода которого выпускались, за крайне редкими исключениями, только издания со счетом страниц, а не листов. Лишь с началом 1660-х гг. пагинация вновь была заменена в московских изданиях на фолиацию.[10] Поэтому едва ли могло бы показаться удивительным, если бы и исправленная Псалтирь была выпущена в 1658 г. с пагинацией, ставшей в ту пору одним из признаков новых книг по сравнению их со старыми.

Для того чтобы считать экземпляр библиотеки МГУ именно изданием 1658 г., существуют и дополнительные причины. Все обнаруживаемые в нем глоссы находятся и в изданиях 1660 и 1661 гг.,[11] однако в них они являются частью набора, тогда как здесь проставлены штампом уже после отпечатания текста, о чем свидетельствуют и различие в цвете красок, примененных для глосс и для текста книги, и не всегда ровное расположение глосс по отношению к тексту.

Используя экземпляры библиотеки МГУ (шифр: 2 Вс 78) и РНБ, описание Псалтири 1658 г. можно представить следующим образом:[12]

Псалтирь. М.: Печ. двор, 12.II.1658.

4°

π^2 [1—6]^8 7^8—42^8 [43—45]^8 = с. [1] — [4], [1–6, 1 л. грав., 7—96], 97—112, 103—411, ѵ҃вг, 413—423, 434, 425—475, 1 пустая, 476—581, 572, 583—596, [597], 598—667, [668—707] = [4], 718 с., 1 л. грав = 362 л.

---

[7] Присоединение к книге не принадлежащих ей выходных сведений явление довольно частое в истории бытования старопечатных русских книг, что объясняется обычным их местом в конце или начале книжного блока, с которым они поэтому в первую очередь и теряли связь. В дальнейшем оторвавшиеся листы легко находили место в другой книге, порою даже и не подходившей им по названию.

[8] Выходные сведения с указанием на 1663 г. помимо экземпляра РНБ, IV.5.5 обнаруживаются еще в экземплярах СПбГУ 6806 и РГАДА, БМСТ/СПК 809.

[9] Поздеева И. В., Кашкарова И. Д., Леренман М. М. Каталог книг кириллической печати XV—XVII вв. Научной библиотеки Московского университета. М., 1980. № 533.

[10] Подробнее об этом см.: Вознесенский А. В. Старообрядческие издания XVIII—начала XIX века: Введение в изучение. СПб., 1996. С. 34—35.

[11] Единственное исключение — глосса їи҃сѣ, предлагающая вставку этого слова после слов Ѥ҆ко гд҃и, в начале молитвы, читаемой по 15-м псалме в Уставе всем, хотящим пети Псалтирь (с. 656). В издании 1660 г. она уже внесена в текст.

[12] Приводимое описание представляет собою реконструкцию, поскольку в экземпляре МГУ сохранились только с. 97—667. Реконструкция листовой формулы и состава книги была произведена по наиболее близкому к Псалтири 1658 г. по времени выпуска и, несомненно, печатавшемуся с нее изданию 1660 г. Сведения об орнаментике приводятся с тою полнотой, с какой они сохранились в известных фрагментах книги.

Сигнатуры черной краской (для тетрадей 12—14, 20, 24, 28, 31 киноварью) на первом листе тетрадей в центре нижнего поля листа. Нумерация страниц в верхнем углу внешнего поля листов. О реальных сигнатурах тетрадей 1—11, 15, 24, 25, 27—29, 31—34, 37, 38, 40, 44, 45, а также о нумерации страниц 1—96, 113, 115—118, 363, 364, 382, 409, 410, 433, 434, 638, 639, 668—707 судить на основании сохранившихся экземпляров не представляется возможным.
15 строк. 10 = 86 мм.
Орнаментика:
заставки: № 317 — с. 213; № 370 — с. 364, 433, 457, 476, 525, 532; № 376 — с. $108_{[2]}$, 139, 166, 189, 239, 270, 293, 317, 340, 383, 413, 598;
инициалы: № 490 — с. 139; № 496 — с. 340; № 501 — с. 213; № 506 — с. 364; № 508 — с. 189; № 509 — с. 433; № 515 — с. 239; № 530 — с. 413; № 533 (с трещиной в правом нижнем углу) — с. 166, 270, 476; № 538 — с. 294, 383, 457; № 543 — с. $108_{[2]}$, 317;
наборный орнамент: с. [1] (рамка из 1 ряда орнамента с верхней горизонталью из 2 рядов).
Состав:
[1]—[3], выходные сведения;
[4], пустая;
[1—5, како начати особь пети Псалтирь;]
[6, пустая;]
[1 л. с пустой лицевой стороной и гравюрой (царь Давид) на обороте;]
[7]—475, псалмы;
1 пустая;
476—524, библейские песни;
525—531, чин завершения пения Псалтири;
532—596, избранные псалмы;
[597], пустая;
598—[679], устав всем, хотящим пети Псалтирь;
[680—707, последование по исходе души от тела].

И хотя окончательный ответ на вопрос о том, каким было издание Псалтири 1658 г., может быть получен лишь после обнаружения новых экземпляров книги, которые позволили бы восполнить уже существующие представления о ней, нужно думать, объем издания при этом едва ли будет отличаться от предложенного, поскольку нет сомнения, что радикальному изменению текста подверглись поначалу именно самые важные из составных частей Псалтири, которые только и заключает в себе реконструированное издание.

13. К вопросу о появлении вариантов в старопечатных изданиях

Фонды больших книгохранилищ всегда таят в себе немало загадочного, причем и в той их части, которая, казалось бы, неоднократно привлекала к себе внимание исследователей. Даже если книга принадлежит к числу вышедших из типографии, деятельность которой уже изучалась и стала достоянием каталогов, при идентификации ее могут возникнуть серьезные затруднения, связанные как с ее возможно совсем не простой судьбой после попадания в руки читателя, так и с процессами тому предшествовавшими, протекавшими еще во время ее нахождения в пределах типографии.

Одной из таких книг является Псалтирь, обнаруживаемая в собрании РНБ (шифр: XVIII.6.8). Напечатанная, без всякого сомнения, на московском Печат-

ном дворе в XVII в., она не походит ни на одно из его изданий этого времени, получивших описание в известном каталоге А. С. Зерновой,[13] хотя принадлежит по большей мере, как это и отмечено библиографами библиотеки, к 1650-м гг.

Между тем более пристальное рассмотрение этой книги заставляет сделать вывод о том, что она не поддается атрибуции вовсе не из-за своей неизвестности, а как раз потому, что является составленной сразу из нескольких изданий. И случаи, подобные этому, совсем не редкость: составление книги сразу из нескольких московских изданий или включение фрагментов одного издания в состав другого практиковалось и работниками Печатного двора, и читателями этих книг при реставрации экземпляров, получивших какие-либо утраты в процессе бытования.[14] Возможность для этого создавалась благодаря тому, что при издании и переиздании книг, имевших схожие размеры полосы набора (одинаковое количество строк на странице), на московском Печатном дворе, как правило, сохранялось полистное распределение текста книги,[15] отчего совмещение листов из разных изданий не препятствовало последовательному течению текста и не сказывалось на его полноте.

Рассматриваемый экземпляр Псалтири из собрания РНБ, судя по всему, обязан своим возникновением работникам Печатного двора, составившим его по крайней мере из листов трех изданий: 1652 (№ 241 по каталогу А. С. Зерновой, бóльшая часть книги), 1654 (№ 252) и 1663 гг. (№ 305), и, таким образом, не ранее 1663 г.[16] Об этом свидетельствует наличие в нем тетрадей, заключающих в себе листы сразу двух изданий, как, например, тетрадь 9, в которой л. 62, 65, 66, 69 взяты из издания 1654 г., а л. 63, 64, 67 и 68 — из издания 1663 г., а появление подобных тетрадей предпочтительнее рассматривать именно как результат фальцовки, производившейся, конечно же, в пределах типографии.

Однако несомненный интерес рассматриваемый экземпляр из собрания РНБ вызывает не только этим, но также и одним из обнаруживаемых в нем (в той его части, которая принадлежит изданию 1663 г.) вариантов набора книги.

Варианты набора вполне естественны для изданий, которые относятся к поре ручного типографского производства книг, хотя причины появления подобных вариантов далеко не всегда ясны.[17] А. С. Зернова, изучавшая с этой точки зрения Острожскую Библию Ивана Федорова, пришла к выводу, что найденные ею варианты комбинируются бессистемно, не позволяя на основании их анализа говорить о более раннем или более позднем появлении на свет того или иного экземпляра.[18] При этом если в изменениях части набора текста А. С. Зернова нашла намерение печатников внести в него поправки, то причину перенабора целых листов увидела лишь в желании изменить редакцию текста, а также в том,

---

[13] См. сноску 2.

[14] Подробнее об этом см.: К а м е н е в а Т. Н. О некоторых особенностях описания старопечатных кирилловских книг // Книга: Исследования и материалы. М., 1983. Сб. 47. С. 184—186.

[15] Подробнее об этом см.: В о з н е с е н с к и й А. В. Сведения и заметки о кириллических печатных книгах. 8. Как у нас правились печатные книги: О кавычном экземпляре Псалтири (М., I.1678) // ТОДРЛ. СПб., 2003. Т. 54. С. 605—606.

[16] Состав экземпляра таков: л. 4—9, 14—24 (1-го счета), 1—2 (2-го счета), 1 гравюра, 1—10, 13—53 (все из издания 1663 г., с некоторыми вариантами набора), 72—79 (1652 г.), 62 (1654 г.), 63, 64 (1663 г.), 65, 66 (1654 г.), 67, 68 (1663 г.), 69 (1654 г.), 88—100 (1652 г.), 83, 86 (1654 г.), 105—141 (1652 г.), 123—126 (1654 г.), 145—159 (1652 г.), 142 (1654 г.), 161—169 (1652 г.), 152 (1654 г.), 171, 172 (1652 г.), 155 (1654 г.), 174 (1652 г.), 157 (1663 г.), 176—182 (1652 г.), 165, 166 (1654 г.), 185—204 (1652 г.), 187, 188 (1654 г.), 207 (1652 г.), 190—198 (1654 г.), 217—222, 225—231 (1652 г.), 214, 215 (1654 г.), 234—237, 240—247 (1652 г.), 230—234 (1654 г.), 253—271, 273—278, 280—285, 287—327 (1652 г.), 310 (1663 г.), 311 (1654 г.), 330—333, 335—345 (1652 г.).

[17] Поэтому, вероятно, они указываются в сводных каталогах без каких-либо комментариев.

[18] З е р н о в а А. С. Начало книгопечатания в Москве и на Украине. М., 1947. С. 60—61.

что при печатании книги «набор почему-либо осыпался».[19] Представить себе, как это происходило, очень трудно, поскольку даже выбивка отдельных букв из набора при нанесении на него краски[20] не приводила обычно к осыпанию всего набора. Кроме того, для подтверждения этого предположения крайне сложно найти хоть какие-то доказательства, отчего, как кажется, следует все же искать для случаев появления вариантов и иные объяснения.

Вариант, представленный в новонайденном фрагменте Псалтири 1663 г., замечается сразу, поскольку варьируется орнаментика книги: на л. 47 об. (2-м листе 7-й тетради) обнаруживается заставка № 314[21] (вместо № 554 или № 376) и инициал № 517 (вместо № 543). Однако это оказывается не единственным изменением, замечаемым на л. 47 об.: после сопоставления рассматриваемого экземпляра с другими экземплярами книги из собрания РНБ становится очевидным, что и текст был набран заново, по крайней мере в той его части, которая печаталась черной краской. Набор текста, печатавшегося киноварью, в этих экземплярах одинаков. Более того, киноварь во время набивки краски попала на самый край доски инициала, и отпечаток его показывает, что при прокате киноварной части текста инициал был совсем иным, чем тот, который оттиснут черной краской, а именно это был инициал № 543, также использовавшийся, как упоминалось, при печатании Псалтири 1663 г.[22]

Все это, кажется, должно было бы свидетельствовать о том, какова была временная последовательность появления вариантов, хотя и не может дать ответ на вопрос, чем было вызвано создание нового варианта набора, тем более что изучение экземпляров Псалтири 1663 г. в собрании других книгохранилищ не только позволило найти иной вариант набора и в киноварной части текста, но также принесло случай такого соположения частей набора, когда кажущийся ранним вариант черного набора добавляется к иному киноварному, который следует считать поздним по отношению к известному.[23] Этот факт чрезвычайно важен, поскольку при учете того, что киноварный оттиск, как правило, предшествовал тому, который делался черной краской, становится очевидным, что при печатании л. 47 два варианта набора использовались одновременно.

Объяснение этому факту, как представляется, находится при рассмотрении еще одного варианта л. 47, который предшествовал двум упомянутым. Этот вариант характеризуется пропуском 4 стихов 36-го псалма на лицевой стороне листа и заставкой № 554, а также инициалом № 543 на его обороте.[24] Пропуск

---

[19] Там же. С. 61—62.

[20] Ситуация очень распространенная. Чаще всего выбивались элементы, стоявшие вне зеркала набора, а именно знаки сигнатур и фолиации, маргиналии, хотя порою оказывались выбиты буквы непосредственно в пределах полосы набора (ср., к примеру, 2 экземпляра Псалтири, напечатанной в Москве 17.III.1648 из библиотеки С.-Петербургского университета, в одном из которых на л. 149 в последней строке в слове аарѡнъ выбиты буквы аа — экз. 8848, тогда как в другом они еще наличествуют — экз. 8847).

[21] По альбому орнаментики А. С. Зерновой (см. сноску 5).

[22] Этот случай со всей очевидностью показывает, что в Москве в середине XVII в., обращаясь к двухпрогонному методу двуцветной печати, использовали для этого только одну, а не две формы. Представляется, правда, что он не был столь сложен, как описанный Е. Л. Немировским (см.: Немировский Е. Л. Полиграфическая техника Ивана Федорова и его учеников // Вопросы истории естествознания и техники. (М.), 1984. № 1. С. 121—122), и осуществлялся не за счет движения вперед и назад части набора, а посредством наложения на набор специальных масок с вырезами для той части набора, на которую предстояло набивать краску. Схожий пример обнаруживается и в другом экземпляре Псалтири 1663 г. (РНБ, IV.5.5), в котором на л. 267 из-за сдвинутой маски была срезана часть ломбарда и, наоборот, приоткрыты для киновари первые буквы расположенных рядом с ним строк текста.

[23] См. экземпляр РГБ 7618.

[24] См. экземпляры РГБ 7917 и СПбГУ 6806.

текста был замечен, очевидно, уже после отпечатания полного тиража тетради, когда и было решено перебрать л. 47. Печатание исправленного текста, вероятнее всего, производили на малом стане, рассчитанном на половину развернутого листа бумаги, причем для оттиска был приготовлен набор одновременно двух полос: л. 47 и л. 47 об.[25] После проката с одной стороны лист переворачивался и прокатывался еще раз. Таким образом каждая половина развернутого листа давала после печатания два экземпляра л. 47. Вероятно, для ускорения процесса замены негодного листа исправленным был сделан еще один его набор.[26] Одновременное печатание с двух наборов и дало возможность появления различных их сочетаний, таких как уже упоминавшиеся для л. 47 об. сочетание киноварного текста одного набора и отпечатанного черной краской другого или оттисков сразу с двух наборов, с одного — на лицевой стороне листа, с другого — на его обороте.[27]

Таким образом, появление вариантов в старопечатных изданиях далеко не всегда было связано с исправлениями, с изменением редакции текста или с устранением недостатков набора, зачастую вызывавшие его причины были более прозаическими, однако обычно это оказывается не столь очевидным.

---

[25] Его характеризует слово пρєвоzносѧщꙗ в конце 1-й строки л. 47, заставка № 376 и инициал № 543 для черного набора л. 47 об. и расположение нижнего хвостика буквы ѱ над буквой ѕ для красного набора л. 47об (см. экз. РГАДА, БМСТ/СПК 809, РНБ, III.9.1 и IV.5.5)

[26] Его характеризует слово пρєвоzносѧ в конце 1-й строки л. 47, заставка № 314 и инициал № 515 для черного набора л. 47 об. и расположение нижнего хвостика буквы ѱ над буквой с для красного набора л. 47 об. Экземпляров, сочетающих в себе все элементы этого набора, не обнаружено, и это, возможно, следует рассматривать как свидетельство того, что этот набор был создан позже, чем описанный в сноске 25.

[27] См. экземпляры РГБ 7618 и 7619.

С. К. СЕВАСТЬЯНОВА

Письма патриарха Никона царю Алексею Михайловичу из Ферапонтова монастыря. 1668—1670 гг.*[1]

В сентябре 1667 г. патриарх Никон послал царю Алексею Михайловичу письмо о примирении с ним. Государь не дал ссыльному патриарху письменного ответа, а продолжал присылать из Москвы богатые подарки для него. По царской грамоте 11 января 1668 г. архимандриту Кириллова монастыря Никите и старцу келарю Пахомию Спиридонову предписывалось послать в Ферапонтов монастырь к патриарху Никону «белые и черные оловянные и медные суды», чтобы «судами было не скудно».[2] В феврале на сырной неделе (со 2-го по 8-е число) царь прислал Никону рыбу и вино; однако патриарх принял посылку только после долгих уговоров. В воскресенье 8 февраля, в сыропуст, перед Великим постом Никон отдал царский подарок на трапезу игумену и братии, оставив себе немного вина. Сам не притронулся к съестным дарам, а на тех монахов, кто по неведению выпил присланного вина, наложил епитимью.[3] Во время поста, как рассказывает И. Шушерин, Никону было видение, в котором некий благообразный юноша, обратившись к патриарху, сказал, что красивое здание, в котором он оказался в видении, построено его, Никона, терпением. Юноша призвал Никона к усердию в прохождении жизненного пути и предсказал, что скоро он вкусит хлеба. Спустя некоторое время из Воскресенского монастыря к Никону приехал иеромонах Мисаил с трудниками и привез 10 хлебов, рыбу и 200 р.[4] Продукты оказались кстати, так как к весне Ферапонтов монастырь съестными запасами оскудел, а вологодские и белозерские монастыри, назначенные царем помогать в содержании Никона, не торопились с отправкой продуктов. 1 марта в своей челобитной царю (получена в Москве 23 марта) пристав Степан Наумов сообщал о бедственном положении в Ферапонтовом монастыре и жаловался на кирилловского строителя Ефрема, который не прислал для Никона и живущих с ним людей (около 10 человек) книги, свечи, ладан, продукты; при этом Степан подчеркивал, что люди Никона всю келейную работу делают сами и за помощью в Ферапонтов монастырь не обращаются.[5]

* Работа написана при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ), проект № 02-04-00251а.

[1] Продолжение. См. мою статью «Письма патриарха Никона царю Алексею Михайловичу из Ферапонтова монастыря. 1667 год» в кн.: Труды ГИМ (в печати).

[2] РГАДА, ф. 196, оп. 2, д. 81; Варлаам, архимандрит. О пребывании патриарха Никона в заточении в Ферапонтове и Кириллове монастырях. М., 1858. С. 22; Николаевский П. Жизнь патриарха Никона в ссылке и заключении после осуждения его на Московском Соборе 1666 года. СПб., 1886. С. 15; Бриллиантов И. Патриарх Никон в заточении на Белоозере: Исторический очерк. СПб., 1899. С. 31.

[3] Повесть о рождении, воспитании и жизни святейшего Никона, патриарха Московского и всея России, написанная его клириком Иоанном Шушериным. М., 1997. С. 154—155.

[4] Там же. С. 156—157.

[5] РГАДА, ф. 27, оп. 1, д. 140а, ч. 1, л. 22—23а.

© С. К. Севастьянов, 2004

Физический труд, тяжесть содержания, усердная молитва в Великий пост смирили душу патриарха. На Пасху 22 марта после праздничного богослужения в Богоявленской церкви Никон пригласил в свои кельи новоспасского архимандрита Иосифа, пристава Степана Наумова, игумена Афанасия и келаря Макария Злобина, вкусил вина за здоровье государя и торжественно заявил о своем примирении с ним. В тот же день в Москву было отправлено сообщение о происшедшем.[6]

В 1668 г. константинопольский патриарх Парфений IV, вновь вступивший на престол и испытывавший сочувствие к Никону, обратился с письмом к русскому царю, в котором просил его об облегчении участи патриарха Никона и о возвращении его в Воскресенский монастырь.[7] Участие патриарха Парфения IV в судьбе Никона, вероятно, повлияло на несогласие Алексея Михайловича с определением московского собора 9 апреля перевести монаха Никона из Ферапонтова в другой монастырь и подвергнуть более суровому заключению.[8] Но решение собора ухудшило отношения Никона с властями Ферапонтова монастыря и приставом Степаном Наумовым. Еще в первом письме царю из ссылки в 1667 г. Никон писал: «Келарь всесовершен вор без всякого умаления и зело ми ругается, сложася с приставом».[9] Весной 1668 г. между Никоном и келарем Макарием случилась большая ссора из-за письма Никона константинопольскому патриарху Дионисию. 28 апреля Никон рассказал Степану Наумову, как поручил своему келейному старцу Марку снять копию с этого послания, а Макарий со служками Ивашкой Фалиным и Ивашкой Ивановым сделали с него список.[10] 5 мая в своей келье Никон в присутствии пристава обличал келаря и требовал, чтобы сообщили царю, будто Макарий похваляется «изпортить» Никона и укрывает в своей келье воровских людей — двух служек (снявших копию с письма), которые часто напиваются и называют друг друга чародеями и волхвами.[11]

Осенью разгорелась новая ссора, о которой Никон послал царю три челобитные. Первая составлена 9 октября 1668 г. (РГАДА, ф. 27, оп. 1, д. 140а, ч. 1, л. 54—56); вторая после 7 октября (РГАДА, ф. 27, оп. 1, д. 140а, ч. 1, л. 57—58) — обе отправлены со старцем Флавианом; третья 22 октября — документ отвез в Москву монах Мардарий (РГАДА, ф. 27, оп. 1, д. 140а, ч. 1, л. 59а—60).[12] Судя по содержанию, структуре и употреблению характерных для челобитья устойчивых фразеологизмов в начальном протоколе («...извещаю вам, великим государем, за собою великое ваше слово» — л. 54, «...челом бью да извещаю тебе, великому государю, слово твое великое за собою» — л. 57), первые две челобитные — изветные — донос по государеву слову и делу. Третье послание по форме и содержанию близко к такой разновидности официально-деловой письменности XVII в., как явочная челобитная.[13]

---

[6] Повесть о рождении... С. 157—158; Николаевский П. Жизнь патриарха Никона... С. 25—26; Бриллиантов И. Патриарх Никон в заточении... С. 35.

[7] Н. Гиббенет относил письмо патриарха Парфения IV к 15 мая 1668 г. (Гиббенет Н. Историческое исследование дела патриарха Никона. СПб., 1884. Ч. 2. С. 1116—1117), М. В. Зызыкин — к 15 января того же года (Зызыкин М. В. Патриарх Никон: Его государственные и канонические идеи. Варшава, 1938. Ч. 3. С. 153).

[8] Дело о патриархе Никоне. СПб., 1897. № 87.

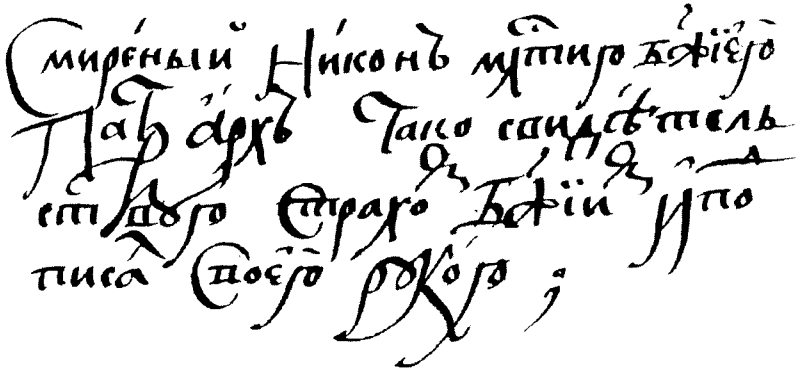
[9] РГАДА, ф. 27, оп. 1, д. 140а, ч. 1, л. 184.

[10] Там же, л. 24.

[11] Там же, л. 24—25. Приехавшему в Ферапонтов монастырь в ноябре 1668 г. стрелецкому голове Ю. П. Лутохину келарь Макарий подал челобитную, в которой сообщил, что список с грамоты Никона патриарху Дионисию оставил себе «для преду и ведомости на укоризну ево, никоновы, неправды» — РГАДА, ф. 27, оп. 1, д. 140а, ч. 1, л. 93.

[12] Далее ссылки на листы столбцов в тексте в скобках.

[13] Устойчивые сочетания (формулы) начального и конечного протокола, основной части формуляра челобитных, приведены в кн.: Волков С. С. Лексика русских челобитных XVII в. Л., 1974. Примечательно, что Никон свои послания называет «отписками» (л. 56).



Автограф патриарха Никона (РГАДА, ф. 27, оп. 1, д. 140а, ч. 1, л. 14 об.)

Из этих документов узнаем о следующих событиях.[14] В Петров пост, между 13 и 29 июня, к Никону из Москвы вернулись старцы Палладий и Памва. Они со слов иеромонаха Иоиля рассказали Никону о намерении боярина Богдана Хитрово чародейством завоевать расположение царя Алексея Михайловича.[15] Поверив рассказам монахов, 7 сентября Никон объявил великое государево дело и потребовал подводы и провожатых для отправки своего человека в Москву. Келарь Макарий выступил против, пристав Наумов запретил посылать кого-либо даже в Кириллов монастырь, Никона велел заковать и посадить за караул (л. 54). Однако Никон успел передать сообщение с чернецом Висарионом (л. 55). 9 октября во время обеда Никон призвал в трапезную палату всех жителей монастыря и обвинил Степана в том, что он, «изменник, цареву великому делу государеву творит спону великую» (л. 56 об.). В тот же день стрелец Маркелко сообщил Никону, что Степан отпускает в Москву старца Флавиана в сопровождении двух человек (л. 56).

Остановимся на характеристике челобитных. Послания, отправленные с Флавианом,[16] начинаются так же, как и первое письмо Никона царю из ссылки 1667 г.: опальный патриарх обращается к Алексею Михайловичу, «седяи во тьме и сени смертней, окован нищетою, паче железом» (л. 54). Возможно, Никон хотел показать, что его положение в ссылке не изменилось, он пребывает без должного внимания и пастырского общения. Степан Наумов, неоднократно в разговорах с Никоном обещавший ему скорое прощение от царя, как оказалось, «во всем солгал»[17] (л. 57). Поверив обещаниям Степана, Никон намеренно не со-

---

[14] События описаны: Бриллиантов И. Патриарх Никон в заточении... С. 35—42; Николаевский П. Жизнь патриарха Никона... С. 27—30.

[15] РГАДА, ф. 27, оп. 1, д. 140а, ч. 1, л. 39, 59а.

[16] 20 октября чернец Флавиан допрошен в присутствии царя и бояр. На допросе он перепутал имена и тайные происки приписал окольничему Федору Ртищеву вместо Хитрово (РГАДА, ф. 27, оп. 1, д. 140а, ч. 1, л. 29а, 30, 64а, 65—67). 20—31 октября на очную ставку были вызваны монахи Иоиль (в его показаниях прозвучало имя боярина Богдана Хитрово) и Палладий, которые отрицали разговоры между собой. Флавиан, Палладий и Иоиль были отданы под караул — РГАДА, ф. 27, оп. 1, д. 140а, ч. 1, л. 26—51.

[17] Усомнившись в достоверности информации Степана о прибытии в Астрахань цареградского патриарха, Никон послал своих людей разведать об этом. Но Степан, «хотя себе отмстить», догнал посланцев и жестоко наказал (л. 57—58). Никон, не доверяя Степану, искал разные способы передачи своих писем из ссылки. В середине сентября 1668 г. у него был «ради прощения» перед смертью воскресенский старец Филагрий, которому Никон дал для сохранения письмо царю, написанное

общал царю о грозящей ему опасности. Поэтому не только раскрытие обстоятельств объявления Никоном «слова и дела», но и взаимоотношения опального патриарха со Степаном — в центре челобитных. Документализм и четкость становятся главными принципами повествования. Важность информации побуждает Никона отмечать мельчайшие подробности, дословно передавать разговоры свидетелей. Никону необходимо привлечь внимание царя и склонить его на свою сторону. Он называет двух человек «изменников», которые чинят препятствия ему в Ферапонтовом монастыре, — это пристав Степан Наумов и келарь Макарий Злобин. Чтобы показать их отрицательную роль в деле, Никон строит повествование как чередование собственных действий и их запретов: «И я сотнику и стрельцам велел взять мои лошади, а архимариту и сотнику велел к тебе, великому государю, писать, что у меня слышали. И келарь подъячова не дал. И я говорил сотнику, чтоб за таким великим ехал он сам и без писма <...> И Степан прислал человека своего Андрюшку, и холоп <...> кричал, что, де, Степан не велел никово отпускать и лошадей давать <...> И говорил, чтоб сотник и стрельцы шли пеши до Кирилова. И он, Степан, и в Кирилов не велел и пускать» (л. 55). Своим поведением Степан, по словам Никона, «творит спону» государеву делу: «А после тово Степан приехал на конюшей двор с ослопом и сотника и стрельцов хотел бить, а лошади к себе взял в руки и никому не дал» (л. 55). Никон приводит и дерзкие речи Степана: «...он меня, что малово робенка стращает, я, де, давно ис пеленок, не боюсь, де, тово я», «у меня, де, великое есть дело и на самово на патриарха, и мне, де, то дело надобно отпустить, а то, де, он меня стращает». Степан, как показывает Никон, чувствует себя полноправным хозяином в Ферапонтовом монастыре и сам распоряжается, какую информацию важнее отправить в столицу: стольнику и стрельцам говорит, «моя, де, в том голова», отпускает людей, «а куда <...> и с чем — тово неведомо». Такое поведение пристава раздражает Никона, он зло передразнивает Степана: «...ево дело велико, а от чово государева голова гинит, то дело мало». Причина самоуправства Степана и отсутствия страха перед царем — интриги и тайны в окружении самого царя, так считает Никон. Не случайно патриарх вспоминает, как во время приезда в монастырь Ивана Образцова в 1667 г. Никон просил его рассказать Алексею Михайловичу о «неправде» Степана. «И он, Иван, норовя ему, Степану, ничово тебе, великому, не сказывал. И я с ним, Иваном, не смел и писать». Приводя примеры недоверия государевым людям, Никон как бы подсказывает царю обратить внимание на свое окружение. Но, возможно, и чисто практическое требование — «извещать» царю «слово великое за собою» служило поводом к написанию челобитных. Подчеркивая свое тяжелое положение, Никон в конце третьего документа делает приписку: «Господа ради, великий государь, старцов отпусти, сам мало вижу, а поп слеп, по книге проговорить не может» (л. 60). Улучшение условий своего содержания и возвращение к нему отправленных с письмами старцев — вот, возможно, еще одна причина обращения Никона к царю.

Никон-писатель проявляет себя в рамках строго делового стиля. С иронией он говорит о своих врагах. Подчеркивая, что они шумны, суетливы и быстро передвигаются, Никон так характеризует врагов: «келарь Макарий кричал нам»;

---

7 сентября (РГАДА, ф. 27, оп. 1, д. 140а, ч. 1, л. 109—110). Вернувшись в монастырь, старец спрятал его в «хлебне, в подушке», где его и обнаружил иеромонах Александр Фролов. 25 ноября, когда голова московских стрельцов Василий Бухвостов выяснял, не таит ли кто из монастырской братии документов, связанных с патриархом Никоном, соборный старец Евфимий подал монастырским властям — архимандриту Акакию и строителю иеромонаху Феодосию — копию с челобитной Никона царю, которую ему отдал иеромонах Александр Фролов. Оба монаха были немедленно допрошены, у них отобраны «сказки» (РГАДА, ф. 27, оп. 1, д. 140а, ч. 1, л. 103а, 104—106, 109—110).

«И в то число прибежал стрелец Юрка х крыльцу»; «холоп, прибежав на монастырь, кричал». Слова, употребляемые Никоном по отношению к Степану, — «изменник», а к келарю Макарию — «вор», контрастируют с характеристикой Никоном себя — «бедново», «многогрешново». Несмотря на то что это постоянные ситуативные определения, характерные для челобитных XVII в. и являющиеся в деловых актах этикетными и эмоционально-экспрессивными средствами, их употребление придает посланию Никона определенный эмоциональный тон. Этому же способствуют использование существительных с суффиксами субъективной оценки («кельишка»), расширение традиционных устойчивых выражений-штампов, указывающих на последствия, которые могут возникнуть из-за невнимания или промедления адресата («ускори <...> прислать ближняго и вернаго своего человека <...>, чтобы то твое велика государя дело безвестно не погибло»), и мелкие характеристики физического и душевного состояния челобитчика («от неправеднаго пристава зело умогаюсь. И ныне обложен есмь от него узы <...> жив есмь аз»).

Алексей Михайлович ответил на послания Никона присылкой в Ферапонтов монастырь 8 ноября стрелецкого головы Юрия Петровича Лутохина с указанием брать съестные припасы из всех белозерских монастырей для улучшения жизни ссыльных.[18] Ю. П. Лутохину поручалось лично допросить Никона о его здоровье и содержании. Никон пожаловался, что его кормят плохо.[19] Монастырские власти подали Ю. П. Лутохину роспись о выдаче Никону с 22 декабря 175 (1666) г. по 8 ноября 177 (1668) г. продуктов и вещей на церковную службу и обиход.[20] Пристав С. Наумов составил роспись продуктам и вещам, присланным Никону на содержание от царя и окружных монастырей с 19 декабря 175 (1666) г. по 8 ноября 177 (1668) г.[21] Ю. П. Лутохин справился о здоровье Никона

[18] РГАДА, ф. 27, оп. 1, д. 140а, ч. 2, л. 44, ч. 3, л. 109.

[19] Николаевский П. Жизнь патриарха Никона... С. 29. В челобитной в Кириллов монастырь 25 июля 1669 г. пристав Степан Наумов сообщал: Никон бил челом царю, «что ему ферапонтовским запасом прокормиться стало нечем» — РГАДА, ф. 196, оп. 2, д. 83, л. 82.

[20] РГАДА, ф. 27, оп. 1, д. 140а, ч. 1, л. 20.

[21] Там же, л. 84—87. Содержание документов противоречило жалобам ссыльного патриарха. Сохранилась переписка пристава С. Наумова с властями Кириллова монастыря о снабжении Никона. Согласно документам, именно в 1668 г. просьбы Никона и С. Наумова о присылке продуктов и вещей первой необходимости удовлетворялись немедленно (хотя и не в соответствующем заказам объеме). Например, 7 июня С. Наумов просил прислать для патриарха Никона живой красной рыбы (РГАДА, ф. 196, оп. 2, д. 83, л. 1), 8 июня в своей челобитной кирилловскому архимандриту Никите пристав благодарил его за присланных со служкой Карпом Волоцким живых стерлядей, которые сразу были отданы в келью Никону (л. 2); 21 июня С. Наумов просил прислать для Никона пшеничной муки на просфоры, живой красной рыбы, сыр, сметану и коровье масло (л. 3), 22-го числа служка Прокопий Иванов доставил в Ферапонтов монастырь требуемые продукты, которые тут же отданы в келью Никону (л. 4); 5 июля С. Наумов просил прислать для Никона муку на просфоры, крупу овсяную и гречневую, хмель (л. 7), 6 июля в Ферапонтов монастырь прислана мука пшеничная для Никона (л. 8), а 12 июля — соль, хмель и солод (л. 10); 2 августа в Кириллов монастырь отправлена заявка на присылку Никону муки пшеничной на просфоры (л. 12), 3 августа мука доставлена в Ферапонтов монастырь (л. 13); 11 августа С. Наумов послал челобитную с просьбой прислать для Никона к празднику Успения Богородицы продукты (масло, яйца, сметану, свежую красную рыбу, мед, хмель, соль) (л. 14), но 13-го числа, когда служка Сидор Володимеров привез продукты, Никон их не принял, сказав, что «к нему запасу не сполна присылаете, о чем <...> писано» (л. 15). 28 сентября С. Наумов просил прислать для Никона восковые свечи, вино церковное (л. 17), но 4 октября в своей челобитной в Кириллов монастырь пристав сообщал, что Никон воск и вино не принял, сказав, что мало прислали (л. 19). 12 ноября в челобитной властям Кириллова монастыря С. Наумов просил прислать для Никона живой рыбы, ржаного и ячного солоду, грибов, масло, воск на свечи, пшеничной муки на просфоры, церковного вина и свечи сальные и настаивал на присылке в Ферапонтов монастырь грамотных служек, которые могли бы к распискам руку прикладывать, так как Никон, как писал Степан, «в ваших присылках запирается», сомневаясь в верности выдаваемых ему запасов (л. 27); 13 ноября служка Артемий Иванов привез необходимые для Никона продукты и вещи (л. 28): они не были возвращены.

у властей Ферапонтова монастыря (старец Мардарий в Москве рассказал, что у Никона ноги и живот пухнут), и они ответили, что больным его не видели.[22]

После отъезда Ю. П. Лутохина отношение к Никону властей Кириллова монастыря резко ухудшилось: они стали задерживать отправку необходимых Никону вещей,[23] посылали к нему несведущих в своих делах мастеров,[24] Никон об-

К концу 1668 г. снабжение ссыльного патриарха и пристава с их людьми, вероятно, резко ухудшилось, о чем свидетельствует содержание трех челобитных пристава С. Наумова к строителю Ефрему Потемкину и архимандриту Никите в Кириллов монастырь. Документы совпадают дословно, кроме заключительной, просительной части.

1. «Государю моему милосердому благодателю и кармилцу, великому отцу, строителю, старцу Ефрему Семеновичю Степашко Наумов челом бьет. Пожалуй, государь великий и отец, прикажи ко мне писать о своем душевном спасенье и о телесном здоровье. Как тобя, государя моего, Господь Бог милостию своею хранит? А пожалуешь, государь, изволишь спросить про мое убожество? И я вашими, святый отец, молитвами по се писанеицо жив. До воли Божии умилосердися, государь великий, отец, строитель, старец Ефрем Семенович, пожалуй, прикажи для нашей нужды прислать луку да хмелю, сколько возможно, а я за ваше жалованье вам, кармилцам своим, премного челом бью, посем тобе, государю своему, рабски челом бью за твое милосердие и за духовную к себе любовь» — РГАДА, ф. 196, оп. 2, д. 83, л. 26. На обороте: «Государю моему, милосердому благодателю и кармильцу, великому отцу, строителю, старцу Ефрему Семеновичю Потемкину. 177 (1668) году октября в 31 день подана».

2. «В пречестную и великую обитель Успения Пречистыя Богородицы Кирилова монастыря духовному воеводе, паче же реку, великому отцу, государю, моему благодателю и кармильцу, архимандриту Никите, еже о Христе з братиею, Стефан Наумов челом бьет. Пожалуй, государь, великий отец, святый архимандрит Никита, прикажи ко мне писать о своем душевном спасение и о телесном здоровье. Как тобя, благодателя моего, Господь Бог милостию своею хранит? А пожалуешь, изволишь спросить про мое убожество? И я вашими, святых отец, молитвами ноября по 8 число в Ферапонтове монастыре еще жив. До воли Божией прошу, государь, твоей духовной любви, святый архимандрит, пожалуй, пришли ко мне книгу Минею общую полную, да Шестоднев на подержанье, на время, для моей келейной службы. Посем тобе, благодателю своему, и всему твоему духовному и избранному стаду много челом бью. Да приказано словом с человеком моим побить челом твоему благословению о некоем моем деле. Буде возможе — пожалуй, государь, прошения моего не презри» — РГАДА, ф. 196, оп. 2, д. 83, л. 108. На обороте: «В пречестную и великую обитель Успения Пресвятыя Богородицы Кирилова монастыря государю моему, благодателю и кормильцу, великому отцу, архимандриту Никите».

При сравнении челобитных С. Наумова властям Кириллова монастыря и патриарха Никона царю Алексею Михайловичу совершенно очевидна разница в отношениях между адресатами и авторами посланий: употребление приставом традиционных уничижительно-подобострастных выражений говорит о его зависимости от адресата — монастырских властей, которые снабжают ссыльных и живущих с ними людей продуктами и вещами первой необходимости; Никон, как отмечалось, тоже использует этикетные и эмоционально-экспрессивные формулы, характерные для челобитных XVII в., но он обращается к адресату-царю как равный и не стремится демонстрировать свое приниженное положение. Поэтому челобитные пристава и Никона различаются и по содержанию: пристав просит прислать продукты или книги или благодарит за заботу; просьба и благодарность в челобитных Никона на втором месте: для него прежде всего — забота о царе и заступничество за царскую честь.

[22] РГАДА, ф. 27, оп. 1, д. 140а, ч. 1, л. 64—83а, 88—93.

[23] 28 марта 1669 г. в челобитной властям Кириллова монастыря С. Наумов просил прислать для Никона 500 сажен веревок для рыбной ловли и сообщал, что из Ферапонтова монастыря на реку Шексну отпущены черный дьякон Мардарий с монастырскими служебниками ловить погонную рыбу, а по царскому указу власти Кириллова монастыря должны на монастырских подводах доставлять эту рыбу свежей в бочках Никону; но через неделю, 3 апреля, в новой челобитной Степана властям Кириллова монастыря говорится, что у старца Никона из-за того, что из монастыря до сих пор не прислали веревку, «рыбные ловли за тем стали в недоделке», поэтому пристав просит немедленно выслать 2 воза липовых лык и 4 пуда пеньки — РГАДА, ф. 196, оп. 2, д. 83, л. 52, 55.

[24] 15 мая 1669 г. в Ферапонтов монастырь были присланы для Никона портной, скорняк и сапожник, но мастера отказались шить для Никона монашеское платье и обувь, так как, по словам скорняка, он «кроме овчинного и иного скорняческаго дела ничево не умеет», а портной и сапожник сказали, «что, де, им доброво монашеского платья и обувей сафьянных делать не за обычай» — РГАДА, ф. 196, оп. 2, д. 83, л. 65, 66. 25 июля из Ферапонтова монастыря в Кириллов отпущен портной мастер Филипп Трофимов, которого Никон не принял, так как Филипп сказал, что «доброго, де, платья, ряс и манатей делать не умеет, и то, де, ему дело не за обычай» (л. 85). 16 декабря в чело-

винял приезжавших из Кириллова монастыря людей в нечестности,[25] был недоволен количеством продуктов,[26] плохим качеством вещей.[27]

битной властям Кириллова монастыря пристав С. Наумов сообщал, что Никон прогнал повара Анисимка Тимофеева, который «про него есть варить не умеет», и просил прислать ему другого повара, а также затребовал еженедельно «по каждой субботе присылать хлеб сытный и по два блюда пирогов, пряников, крупы гречишной» (л. 119).

[25] 1 августа С. Наумов просил власти Кириллова монастыря прислать к Никону кузнеца и пуд мягкого железа для изготовления замков — РГАДА, ф. 196, оп. 2, д. 83, л. 86. 5 августа пристав вновь затребовал железо, так как приехавший из Кириллова монастыря кузнец Вакула не одобрил присланное ранее железо (л. 88); на следующий день служка Васька Шиголев привез в Ферапонтов монастырь два пуда другого железа (л. 89). Но 14-го числа, не выйдя на работу к Никону, кузнец сбежал, и С. Наумов вновь писал в Кириллов монастырь, чтобы прислали нового мастера, так как ремонтные работы в кельях Никона остановились (л. 92). 13 сентября С. Наумов просил прислать еще полпуда железа на келейные потребы Никона (л. 96), а 31 октября к С. Наумову пришел служка Никона Григорий Федосов и передал просьбу патриарха написать в Кириллов монастырь, что Никон, после того как у него побывал кузнец Вакула, недосчитался 30 гривенок железа (л. 106).

[26] 26 июля 1669 г. со служкой Степаном Гостинщиковым власти Кириллова монастыря прислали для Никона свечи восковые и сальные, ткань, однако Никон ничего не принял и прислал С. Наумову «роспись» необходимых ему помесячных и понедельных запасов на обиход. Вот этот документ: «177 (1669) году июля в 26 день роспись, что надобно на обиход старцу Никону в год всяких обиходов и харчей помесечно и понеделно. Муки ржаной ситной, белой, доброй — полосминни на неделю в московскую меру, пшеничной муки доброй — на неделю же четверик, круп гречишных — четверик на две недели, просяных круп — на месяц четверик. Да на росход овсяных и ячных круп — по четверику на месяц, да солоду на месяц по варе ржаново и ячного доброво, а в варе — по 8 чети. Соли — на месяц по пуду; во всеядные дни по гривенке на день коровья масла да по 10 яиц, да рыбы — по белуге на два месяца, по осетру — на месяц, да стерлядей добрых на жаркие и ушные рыбы — сколко пригоже, по два пуда семги, икры черной белужьи и осетрьи — по гривенки на день доброй, по пучку вязиги доброй, щук, судоков, лещей живых и колотых присолных — сколько пригоже, а ушная, какова есть, неводная своего неводу. По два четверика луку, по четверику чесноку на месяц, по получетверику хрену да по фунту перцу на месяц. А в постныя дни гороху белово доброво — по четверику на месяц, грибков малых добрых — по четверику на месяц, рыжиков маленких и груздей — по два ведра на месяц, масла битого конопляново доброво — по ведру на месяц. Свеч восковых — на неделю по гривенке во всесожжение, да по гривенке ручных, а образец тем свечам дан в Кирилов монастырь» — РГАДА, ф. 196, оп. 2, д. 83, л. 84. 24 сентября из Кириллова монастыря Никону присланы по другой его «росписи» необходимые для его келейного обихода вещи: «А в росписи ево написано. Надобно ему, Никону, в келью котел медной ведра в полтора луженой, воронка медная же в полведра, яндова мединая в полведра же, масла коровья, свежево, весом пуд, три десятка овчин деланых лехких меженских, рогожа соли, пять телятин деланых мечинных недорослков, полпуда свеч восковых пополам, половина тоне, а другая толще, три гривенки светильна нетолстово гладково, полпуда свеч салных» (л. 99); но он, как писал С. Наумов, все отослал назад «неведомо для чево» (л. 100). Из присланных 29 декабря со служкой Кириллова монастыря Яковом Ивановым продуктов Никон принял все, кроме рыбы: окуни были малых размеров, а щука неотколота (л. 123). 12 января Никон также отверг присланную ему из Кириллова монастыря неотколотую свежую рыбу — 10 судаков и лещей (л. 128).

В начале августа 1672 г. к празднику Успения Богородицы Никон просил прислать ему из Кириллова монастыря свежей рыбы и пуд хмеля (без венцов и листьев), но 12-го числа получил ответ, что таких продуктов в обители нет. По этому случаю Никон выговаривал приставу С. Шайсупову, что напишет самому царю, так как рыба к такому великому празднику несомненно есть в монастыре, имеется и запас хмеля, сделанный обычно на два-три года, но монастырские власти непослушны государеву указу и не высылают Никону запасы (л. 209). Через день, 14 августа, Никон возмущался, что кирилловские власти не досылают ему требуемые запасы: пишут, например, что выслали ведро уксуса, а на самом деле его нет (л. 209), а вес присланного продукта, по мнению Никона, не соответствует указанному в расписке, поэтому пристав С. Шайсупов просил архимандрита Кириллова монастыря впредь при отправлении Никону посылок отдельно указывать вес самого продукта и вес тары, в которой он помещен (л. 210).

[27] Так, 4 февраля 1670 г. пристав С. Наумов в своей челобитной в Кириллов монастырь просил переделать Никону сапоги, так как присланные ими новые сапоги оказались ему малы — РГАДА, ф. 196, оп. 2, д. 83, л. 131. 20 февраля Никон отослал назад присланные ему из Кириллова монастыря продукты: репа оказалась гнилой, а толокно несеяное (л. 133). Привезенные по просьбе Никона из Кириллова монастыря 21 апреля семена для посадки в огороде, три шитых шелком с пряжками

Физические страдания, молчание царя, недружба с властями Ферапонтова и Кириллова монастырей постепенно ослабляли душевные силы Никона. По его просьбе старец Иона изготовил два креста, которые Никон водрузил в разных местах: один у дороги в Кириллов монастырь с надписью «Никон, Божиею милостию патриарх, поставил сий крест Христов, будучи в заточении в Ферапонтове монастыре лета 7176 (1668)-го маия в 15 день»; другой — на Белоозере с той же надписью, но без даты.[28] Подобные надписи были сделаны и на келейной утвари.[29] 13 апреля 1670 г. С. Наумов просил власти Кириллова монастыря сделать для Никона деревянный крест по образцу, вырезанному из бумаги и посланному в монастырь за подписью Никона.[30]

Никон перессорился и с жившими с ним людьми. Изгнанные из кельи патриарха, они стали распускать о нем слухи отрицательного содержания.[31] Новоспасский архимандрит Иосиф, находившийся в Ферапонтовом монастыре второй год, подал Ю. П. Лутохину изветную челобитную, в которой объявил за собою «страшное государево слово и дело, измену бывшего патриарха, монаха Никона, и пристава Наумова».[32] 25 ноября пристав С. Наумов доносил царю,

---

старческих пояса и рабочие инструменты (сечка, наковальня, ножницы, ножи, кусачки) Никон не принял и потребовал прислать все другое, что и было исполнено 3 мая (л. 148, 149). 18 мая служка Кириллова монастыря Паршутка Еремеев привез Никону продукты, но он не взял муку, сказав, что она горькая, а из 100 яиц принял только 40 (л. 152). 21 августа кирилловский служка привез Никону хмель, но тот не принял его, сказал, что хмель тухлый (л. 174). Отсылая продукты назад в Кириллов монастырь, Никон составлял собственные «росписи» необходимых для его содержания продуктов и вещей (например, 22 июня 1668 г., 26 июля, 21 сентября 1669 г., 20 марта, 13 апреля 1670 г.) и постоянно напоминал кирилловским властям через пристава С. Наумова об исполнении своих желаний без промедления: в одной из челобитных кирилловскому архимандриту Никите и строителю старцу Ефрему Потемкину 27 января 1670 г. С. Наумов жаловался, что «он (Никон. — *С. С.*) на мне беспрестанно спрашивает» о присылке по его «росписи» заказов (л. 129).

[28] РГАДА, ф. 27, оп. 1, д. 140а, ч. 1, л. 64—109.

[29] Дело о патриархе Никоне. № 100. С. 345, 374.

[30] РГАДА, ф. 196, оп. 2, д. 83, л. 145.

[31] Монах серебряк Иона, который резал для патриарха Никона надписи на крестах и утвари, оказался горьким пьяницей. Однажды, как рассказывает И. Шушерин, Иона, будучи пьяным, нагрубил патриарху и побил братию. Покинув Ферапонтов монастырь, Иона ушел в Москву, прихватив с собой одну из вырезанных им для Никона надписей. Показывая ее, Иона («Иуда-предатель» — так его назвал И. Шушерин), говорил, что Никон «пишет эту надпись на крестах и на сосудах, от себя выдумывая, будто он в тюрьме Ферапонтова монастыря терпит за слово Божие и за Церковь». Иона погиб в Переяславле, упав пьяным в котел с кипятком — Повесть о рождении... С. 160—162. Старообрядческая рукописная традиция приписывает Ионе и рассказ о том, как Никон беседовал с дьяволом на устроенном им каменном острове — С м и р н о в П. С. Внутренние вопросы в расколе в XVII веке. СПб., 1989. С. CXIV, 21.

[32] РГАДА, ф. 27, оп. 1, д. 140а, ч. 1, л. 26а–28, 94а-95. Бывший новоспасский архимандрит Иосиф прибыл из Троице-Сергиева монастыря, где был на покое, 14 марта 1667 г. Он провожал Никона от Москвы до Клязьмы, когда того везли в ссылку. В одной из челобитных царю в сентябре 1668 г. С. Наумов вспоминал, что по приезде архимандрит Иосиф был «безобразно» пьян и «без памяти» и потом пропил, по словам Степана, весь Великий пост, лежа в келье. Попытки вразумить архимандрита кончались неудачей (л. 20а). Летом 1667 г. Иосиф и Никон неожиданно подружились: архимандрит стал называть Никона патриархом, целовать в руку, по-прежнему поминать на ектениях; Иосиф дурно отзывался о новом патриархе Иоасафе, и Никону, вероятно, это нравилось, он дарил Иосифа сукнами и шубами. По просьбе Никона он по ночам ходил в девичий монастырь в Горы и передавал письма опального патриарха для пересылки адресатам, оттуда привозил московские новости. Пристав однажды указал Иосифу на его поведение, но тот ответил, что царь не давал Степану никаких распоряжений насчет него (л. 18, 19, 20а, 21а). Но так же неожиданно отношения между Иосифом и Никоном расстроились. Архимандрит заболел и в октябре 1668 г. написал об этом три письма — патриарху Иоасафу, митрополиту сарскому и подонскому Павлу, брату иерею Назарию (л. 26а, 27, 28). Через месяц, 15 ноября, в трапезе он обвинил Никона в государственной измене (л. 148—149). 20 ноября Иосиф вызван в Москву в приказ Тайных дел — Н и к о л а е в с к и й П. Жизнь патриарха Никона... С. 31—32. 4 декабря на допросе Иосиф сказал, что весной 1668 г. у Ни-

что Никон выгнал из своей кельи старца Прова, который заявил на Никона государево «слово и дело».[33] 25 января 1669 г. другой старец Никона, Висарион, которого он прислал в Москву из Ферапонтова монастыря, в расспросе сказал, что видел в келье у Никона панагию Петра, митрополита московского, с изображением пророка Даниила, и если царь укажет, заявил Висарион, то панагию и имеющиеся у Никона письма он готов доставить в Москву.[34]

10 декабря пристав С. Наумов написал архимандриту Кириллова монастыря Никите: Никон прислал к нему своего старца черного дьякона Мардария с сообщением, что «волею Божиею он, старец Никон, заскорбел гораздо», и «желает он исповедатца и причаститись» и для этого вызывает к себе своего духовника, указанного архимандрита. В тот же день Наумов отправил в Кириллов монастырь священника Варлаама за церковным вином, свечами и просил прислать для Никона повара, квас медовый и пиво.[35]

В 1670 г. Никон еще раз попытался привлечь к себе внимание царя. 30 мая он послал к приставу служку Исачка Прокофьева сказать, что у него есть письма о государеве дворе. Выдать их Степану Никон отказался, объяснив, что не верит никому из его окружения, кроме старца Мардария, с которым и предложил отправить письма в Москву. Степан усомнился в надежности курьера: молод, мол, «непостоянной», «опасен», «чтоб он, едучи, дорогою с теми писмами куды не утек», так как «в мире тот старец был иноземец, родом поляк». Никон заявил,

---

кона были донские казаки, сам он видел двоих в чернеческих платьях, Никон признался Иосифу, что к нему и в Воскресенский монастырь приходили казаки. Иосиф обвинил пристава в том, что он разрешал приезжать к Никону разным людям и общаться с Крестным и Воскресенским монастырями, рассказывал ему свежие московские новости, которые сам получал от осведомленных людей. Поверив приехавшим из Москвы Федьке да Литвину Фомке, что Никону скоро быть папой, Степан просил у Никона прощенья (особенно за 13 недель, которые продержал его взаперти), стал величать его патриархом и водить с ним дружбу. Никон давал Степану деньги, чтобы ставить кресты. В разговорах с Иосифом Никон признался, что сам оставил патриарший престол, проклятия вселенских патриархов не боится, к ним не «приобщается», так как «благословлен и разрешен» цареградским патриархом, а они самовольно пришли в Москву. Иосиф заявил, что Никон ждет нового собора по требованию цареградского патриарха, об этом Никону написал иконийский митрополит Афанасий. Копию с этой грамоты Никон показывал Иосифу. Никон сказывал, что к Москве вместо цареградского патриарха ехали два митрополита, один из которых умер (л. 124—128, 129—147а).

[33] РГАДА, ф. 27, оп. 1, д. 140а, ч. 1, л. 119—120. 4 декабря старец Пров в Москве под пыткой признался, как Никон после отъезда в Москву старца Мардария с письмом царю говаривал Прову, что этим письмом ему, Никону, «бояром не досадить», «разве самому уйтить из Ферапонтова монастыря к Москве тайно и говорить народу, что он, Никон, стражел безвинно, а из Ферапонтова, де, монастыря уйтить ему мочно, караул худ». Отправленного с очередным письмом царю старца Виктора не хватились в монастыре 8 дней. Чтобы добраться до Москвы, Никон хотел нанять подводы за 5—6 р. (л. 121—122а). (Ср.: в апреле 1668 г. гетман И. Брюховецкий в воззвании к казакам объяснял причину заточения Никона в Ферапонтов монастырь недовольством бояр: «...но бояр безбожная мучительная злоба усоветовала присвоить себе в вечную кабалу и неволю <...> верховнейшаго пастыря своего, Святого Отца Патриарха, который их к доброму делу, яко пастырь, провождал, они же не яко овцы пастыреви были, но его свершили, егда не хотя послушными заповеди его быти, который поучал, чтобы имети милость и любовь к ближним...» — Акты Южной и Западной России. СПб., 1875. Т. 7. С. 61.) В доставленной в Кириллов монастырь 22 января 1669 г. челобитной пристав С. Наумов просил усилить караул в Ферапонтовом монастыре и жаловался, что келарь Макарий Злобин, будучи пьяным, с монастырскими служками Васькой, Ивашкой Ивановым, Максимкой и Трошкой Сверловыми с товарищами и приходящими воровскими людьми Лучкой Борисовым и Оськой Кузьминым разбили караул и ушли из монастыря; Степан просил царя Алексея Михайловича усилить стражу у патриарха Никона присылкой из Москвы. 28 февраля в челобитной властям Кириллова монастыря С. Наумов просит их не отправлять в Ферапонтов монастырь стрельцов, так как из Москвы уже прислан новый караул — РГАДА, ф. 196, оп. 2, д. 83, л. 42, 48.

[34] РГАДА, ф. 27, оп. 1, д. 140а, ч. 1, л. 164—165а.

[35] РГАДА, ф. 196, оп. 2, д. 83, л. 116; Николаевский П. Жизнь патриарха Никона... С. 36.

если Степана не устраивает Мардарий, пусть царь пришлет из Москвы надежных людей таких, как, например, окольничий Родион Матвеевич Стрешнев или Петр Иванович Матюшкин или Иван Демидович Голохвастов; другим людям он писем не доверит.[36] 15 июня царь Алексей Михайлович своей грамотой велел приставу доставить в Москву со старцем Мардарием имеющиеся у Никона письма.[37] 19 июня С. Наумов отправился с сообщением об этом к Никону. Патриарх не пустил его в келью, сказав: «Что, де, мне с ним говорить, он, де, у меня проклят», и пожелал разговаривать только с сокольником Семеном Отдавлетевым.[38] Разговор этот, видимо, состоялся, так как 24 июня С. Наумов доносил царю об отправке писем с Семеном Отдавлетевым и старцем Мардарием.[39] Царь снова промолчал.

Ниже публикуются три челобитные патриарха Никона царю Алексею Михайловичу 1668 г. по правилам ТОДРЛ.

ПРИЛОЖЕНИЕ

1. [Челобитная патриарха Никона царю Алексею Михайловичу] (9 октября 1668 г.)

л. 54

[1]Великому государю царю и великому князю Алексею Михайловичю всея Великия[а] и Малыя и Белыя Росии самодержцу, иже жив сыи, привмененый с нисходящими в ров, седяи во тме и сени смертней, окован нищетою, паче железом, богомолец ваш, государев, смиреный Никон, милостию Божиею патриарх, Господа Бога моля о вашем, государеве, душевном спасении и о телесном здравии, да извещаю вам, великим государем, за собою великое ваше слово. А писать тебе, великому государю, нельзе да и не смею изменников твоих, послыша такое твое, великого государя, большое дело, меня изведут, а то твое, великово государя, дело погаснет безвести.

А се, приходя, пристав Степан Наумов сказывал твою, великово государя, милость с часу на час, и со дни на день, и месяц от месяца. И твоя, государева, милость удалилась от мене, зане прогневах ярость твою. И я, видя, что делу твоему, великово государя, учинилося мотчание, и 177 (1668) года[б] сентября[в] в 7 день[г] призывал х келье Спаса Новова монастыря архимарита Иосифа, да стрелецкова сотника Любима Саврасова, да ферапонтовских властей: игумена и келаря, и стрельцов, и всех и сказывал твое, великово государя, великое слово, чтоб архимарит и сотник дали мне подвод[д] и провожатых добрых людей, с кем мне к тебе, великому государю, с тем великим отпустить своего человека, и дело им объявил твое, великово государя, безголовное, что на Москве изменники[е] твои, великово государя, хотят очаровать или и очаровали – тово неведомо. И архимарит, и сотник, и стрельцы хотели с тем делом отпустить к тебе, велико-

---

[36] РГАДА, ф. 27, оп. 1, д. 140а, ч. 1, л. 166—167.

[37] Там же, л. 168—170а.

[38] Там же, л. 172—173.

[39] Там же, л. 173.

[а] *Слово восстановлено мной, из-за дефекта в ркп. конец слова отсутствует.* [б] *Слово добавлено мной, в ркп. нет.* [в] *В ркп. слово передано как* сен. [г] *В ркп. слово передано как* де. [д] *Испр., в ркп.* подво. [е] *Испр., в ркп.* изменни.

[1] *Перед началом текста знак патриарха Никона — четверокопечный крест с буквами по обеим сторонам в верхней части рисунка —* IC XC.

л. 55 му государю. А изменник твой, государев, ферапонтов//ской келарь Макарий*, кричал нам, де, через государев указ подвод давать нельзе. И я сотнику и стрельцам велел взять мои лошади, а архимариту и сотнику велел к тебе, великому государю, писать, что у меня слышали. И келарь подъячова не дал. И я говорил сотнику, чтоб за таким великим ехал он сам и без писма. И сотник хотел ехать и без[з] писма. И Степан прислал человека своего Андрюшку. И холоп, прибежав на монастырь, кричал, что, де, Степан не велел никово отпускать и лошадей давать. А после тово Степан приехал на конюшей двор с ослопом и сотника, и стрельцов хотел бить. А лошади к себе взял в руки и никому не дал, увиж, де, хто поедет. И я говорил, чтоб сотник и стрельцы шли пеши до Кирилова. И он, Степан, и в Кирилов не велел и пускать. И тем твоему великому государеву делу учинил спону великую. [и]А стольнику и стрельцам говорил: «Моя, де, в том голова». А ево голова перед твоею горазд не дорога[к]. И на другой день отпустил он, Степан, к Москве человека своего Ондрюшку да вора стрельца Якимка. А куда Степан отпустил и с чем – тово неведомо[л]. А меня, бедново, велел заковать и около келеи с вором, с келарем, поставили семь караулов, чтоб нихто из нашие кельишка не ушол к тебе, великому государю. Только твоим, великого государя, счастием чернец Висарион отпущон, чтоб изменик Степан Наумов на дороге бы не погубил. А ево, Степана, для тово я ко твоему делу и не призывал, ведая ево измену. И преж сево велел ему, и не такие великие дела писаны[м] и о тебе, великому государю, не писывал. И я говорил Ивану Обрасцову, чтоб мою бедность и ево, Степанову[н], неправду тебе, великому государю, донес. И он, Иван, норовя ему, Степану, ничово тебе, великому, не сказывал. И я с ним, Иваном, не смел и писать.

л. 56 И нынешняго 177 (1668) года[о] сентября[п] в 9 день[р] // умысля Степан Наумов, воровски собрав в трапезу архимандрита и игумена и со всею братьею, и сотника, и стрельцов, и монастырских служебников. А что говорил он, Степан, на меня являючи, и то стрельцы слушали, будто я, сказав за собою твое, великово государя, великое дело, и держу за собою, а к тебе, великому государю, не отпускаю. И с теми своими словами прислал ко мне бывшаго архимарита Иосифа [с]да сотника[т] Любима Саврасова, чтоб я твоево, великово государя, слово не держал за собою. И я им, архимандриту и сотнику, говорил: не мною дело задержалось, ево изменою, Степановою. Вы ведаете, преж всево, я посылал вас к нему, Степану, говорить, чтоб он, Степан, дал подводы и проводников для великово твоего[у] государева дела к тебе, великому государю. И он, Степан, ведаете, как отказал: «Что он меня стращает, я, де, не малой робенок, уже, де, давно ис пеленок, у меня, де, великое есть дело и на самово на патриарха, и мне, де, то дело надобно отпустить, а то, де, он меня стращает».

А как первого дни я, богомолец ваш, х крыльцу призывал архимандрита[ф] и сотника, и стрельцов. И в то число прибежал стрелец Юрка х крыльцу и говорил: «Степан, де, свое дело велико ставит, а ето дело он ставит ни во што». И я говорил: «Как вор-изменник говорил, что ево дело велико, а от чово государева голова гинит, то дело мало». И архимариту и сотнику то дело и стрельцам являл.

А стрелецкой говорил, Юрка Скок поехал к Москве.

Писал Никон патриарх своею рукою.

---

* *Восстановлено мной, из-за дефекта в ркп. конец слова отсутствует. Далее часть текста оторвана.* [з] *Испр., в ркп.* бе. [и к] *Слова написаны между строк.* [л] *Испр., в ркп.* неводомо. [м] *Испр., в ркп.* писан; *слово написано между строк.* [н] *Испр., в ркп.* Степано. [о] *Слово добавлено мной, в ркп. нет.* [п] *В ркп. слово передано как* сен. [р] *В ркп. слово передано как* де. [с т] *Слова написаны дважды.* [у] *Слово написано между строк.* [ф] *Испр., в ркп.* архим.

И октября в 9 день[x] в 5 дни час приходил стрелец Маркелко от изменника Степана Наумова, а сказал: «Степан, де, только дву человек с Флавияном отпускает, а подводы, де, под старца нет: поедь, де, на своей лошади». //

л. 56 об. [ц]И Никон патриарх ходил в трапезу во время обеда и, призва архимарита и игумена, и братью, и сотника, и стрельцов, и слуг монастырьских, и всяких чинов, являл на вора и изменника государева Степана Наумова: «Степан Наумов являл вам на меня, вем будто я дело великое государево, а к Москве о том деле не посылаю, а вам про то ведомо, что он не отпустил людей и подвод не дал, а ныне сказывает, будто я не отпускаю. А у меня отписка и человек к великому государю готов. И он, Степан, умысля воровски, стрельцов отпускает мало, [ш]всево дву человек[ш], а под старца и подводы не дает, велит на своей ехать. А ныне время безпутное. И тем он, Степан-изменник, цареву великому делу государеву творит спону великую»[ч].

(РГАДА, ф. 27, оп. 1, д. 140а, ч. 1, л. 54—56 об.)

2. [Челобитная патриарха Никона царю Алексею Михайловичу] (после 7 октября 1668 г.)

л. 57 [1]Великому государю царю и великому князю Алексею Михайловичю всея Великия и Малыя и Белыя Росии самодержцу иже жыв сый, привмен бых с нисходящими в ров, бых яко человек без пощи, седяи[а] во тме и сени смертней, окован нищетою, паче желез, богомолец ваш, государев, смиреный Никон, милостию Божиею патриарх, Господа Бога моля, челом бью да извещаю тебе, великому государю, слово твое великое за собою. А писать тебе нельзе да и не смею, потому что преже сего сказывал я твои, государева, слова Степану да Ивану Образцову и не такие великие дела. И они тебе, великому государю, не извещают. А такова дела великово во твое царство не слыхано, да дай, Господи, и не слыхать. А не для тово поизмешкал тем твоим великим государевым делом. Потому, приходя Степан Наумов[б] ко мне, сказывал твою государеву великую милость с часу на час, и со дни на день, и с недели на неделю, и от месяца до месяца. И твоя, государева, милость удалилася от мене, зане прогневах ярость твою на мя.

И в прошлом во 176 (1667) году, и в нынешнем во 177 (1668), приходя ко мне Степан, что Офанасей из Царяграда в Астрахань, да с ним, де, есть и цареградцкой патриарх. А в ыные времена иные вести сказывал. О том времени зде писать. И я ему, Степану, не веря, потому что преже того много нам вестей сказывал, а во всем солгал. И дая [...][в] мые ведомости о твоей милости и о том, есть ли святеиших вселенъских патриарх благословение на мне. А мне то надобно по всея жизни. И послал малово своего Савку поразведать. И после тово про твое, великова государя, дело сталось со Степаном не по слову. И он, Степан, хотя себе отмстить, да умыслив, послал стрельцов на Вологду по нашево старца, которой послан от нас для покупки нужной с тем малым вместе. А старец и малой отпущаны с ево, Степанове, ведома. И стрельцы, доехав на Вологду, старца мучили две недели. А малово, дождався с Москвы, стрелцы, сковав руки и ноги,

---

[x] *Испр., в ркп. слово передано как* де. [ц–ч] *Слова написаны на л. 56 об. (оборот третьего столбца) почерком основного текста.* [ш–ш] *Слова написаны между строк.*

[а] *Слово написано дважды.* [б] *Последняя буква вырвана.* [в] *Из-за дефекта в ркп. (оторвана бумага) часть текста отсутствует.*

[1] *Перед началом текста знак патриарха Никона — четвероконечный крест с буквами по обеим сторонам: сверху* IC XC, *снизу* NI KA. *На л. 57 об. (оборот первого столбца) сохранились остатки от печати.*

л. 58 привезли к нему, Степану. И Степан держит малова скована // у себя за караулом, морит [г]тое время[д] голодною смертью. А к тебе, великому государю, к Москве не отпускает, а к нам не отпустит.

И я, видя то, что твоему великому государеву делу стало в ево, Степанове, коварстве мотчание, а мне, богомолцу твоему, тово твоего великово государева дела больши тово стало держать за собою нельзе, и для тово я, богомолец ваш, октября в 7 день[е], призвав товарыща Степанова да сотника и десятника, посылал к Степану, чтобы он, Степан, для твоево великово государева дал подводы с проводника под старца, ково я пошлю к тебе, великому государю, с отпискою. И архимарит и сотник к нему, Степану, ходили и, пришот, сказали, Степан подвод не дает, а говорит, де: «Что он меня, что малово робенка стращает, я, де, давно ис пеленок, не боюсь, де, тово я». А что иное говорил, и то ведает архимарит да сотник.

Милостивый, великий государь царь и великий князь Алексей Михайлович всеа Великия и Малыя и Белыя Росии самодержец. Буде я, многогрешной, за грубость свою явился недостоин твоих царьских очей придети и усты ко устом сказати такое твое великое дело, ускори Господа ради, ково прислать ближняго и вернаго своего человека и не одново хотю, да и из духовнаго чину добрых людей, чтобы то твое, велика государя, дело* безвестно не погибло, зане от неправеднаго пристава зело умогаюсь. И ныне обложен есмь от него узы смертными. А преже сего такоже, де, было – уморил напрасно для своего безделия. И поместа жив есмь аз и люди, кем то дело мошно сыскать.

Писал[з] в тюрьме в Ферапонтова монастыря Никон своею рукою.

(РГАДА, ф. 27, оп. 1, д. 140а, ч. 1, л. 57—58)

3. [Челобитная патриарха Никона царю Алексею Михайловичу] (22 октября 1668 г.)

л. 59а [1]Великому государю царю и великому князю Алексею Михайловичю всея Великия и Малыя и Белыя Росии самодержцу богомолец ваш, государев, смиреный Никон патриарх, о вашем, государеве, душевном спасении и о телесном здравии Бога молю.

В нынешнем, государь, во 177 (1668) году октября в 22 день прислал ты, великий государь, ко мне Андрея Веригина. А велено мне к тебе, великому государю, на письме послать про твое, великово государя, великое дело. И у меня для тово октября в 9 д[ень] отпущон к тебе, великому государю, монах Флавиян. А приказано словом с ним. А дело делалось в прошлом во 176 (1668) году. После Велика дни пришли ко мне в Ферапонтов два попа Памва да Паладей пожить, а и [...][а], де, как я, богомолец ваш, сослан. И они со мною были же. А как прислал пристав Степан Наумов ко мне, в тюрьму, и после тово поп Паладей говорил со мною про московские вести. Да он же, поп, в те же поры говорил: «Был, де, я на походе на кириловском подворье у чернова попа Иоиля, а он, де, тут сидит под началом, скован. И стал, де, меня спрашивать: „Где, де, ты живешь ныне?“. И я,

---

[г-д] *Слова написаны между строк.* [е] *В ркп. слово передано как* де. * *Слово написано между строк.* [з] *В ркп. слово передано как* Пис.

[а] *Из-за дефекта в ркп. (оторвана бумага) часть текста отсутствует.*

[1] *Перед началом текста знак патриарха Никона – четвероконечный крест; на обороте грамоты — такой же крест, но с буквами по обеим сторонам, сверху —* IC XC, *внизу —* NI KA. *На л. 59а об. (оборот первого столбца) сохранились остатки печати.*

де, ему сказал: жил в Воскресенском монастыре, а ныне, де, думаю, опять в Ферапонтов монастырь х патриарху итти. И он, Иоиль, почал говорить: „Меня, де, он не любит, а называет, де, меня колдуном и чорнокнижником, а за мною, де, никак тово нет, только, де, я умею звездочети-то, де, у меня гараздо твердо учено; меня, де, и в верх государь имал, как болела государыня царевна Анна, и я, де, сказал, что ей не встать, да так, де, и сталось. И мне государь [...][б] в Чюдове для тово, чтоб [...][в]". // Да он же, де, Иоиль говорил мне, де „И Богдан Хит- *л. 60*
рой друг и говорил, де, мне, чтоб мне государя очаровать, чтоб государь больши всех ево, Богдана, государь любил и жаловал. И я, де, помня государеву милость к себе, ему, Богдану, отказал". И он, де, мне сказал, „И ты, де, нишкни же". И он, де, Иоиль, молыл Богъдану: „Да у тебя, де, литовка то умеет здесь, де, на Москве и нет ее сильнее". И он, де, Богдан говорил: „Так, де, и есть. Да лихо, де, запросы велики, хочет, де, тово, чтоб я ныне и женился. И я, де, бы изделал то, взял ее, да государь, де, не велит". А она, де, говорит: „Я, де, зделаю то, что больши тебя у государя не будет". Да он же, Иоиль, говорил: „Я, де, все у Богдана во дворе [г]знаю, что[д] ни делается". А от иных людей слышал, что Богдан Хитрой посылал в Литву для жонки литовки нароком, потому что жонка та жила у нево, Богдана. И он было ее отпустил в Литву». А хто ездил по жонку в Литву и для какова дела – тому сыск покажет.

Я, Никон, милостию Божиею патриарх, сиа свидетельствую страхом и своею бедною[е] рукою.

Писано в тюрме в Ферапонтове монастыре 177 (1668) года[ж] октября[з] в 22 день[и] в 2 часу дни.

А той больши скажет, кто мне сказывал. Надобно тово скоро сыскать. Господа ради, великий государь, старцов отпусти: сам мало вижу, а поп слеп, по книге проговорить не может.

(РГАДА, ф. 27, оп. 1, д. 140а, ч. 1, л. 59а—60)

[б] *Из-за дефекта в ркп. (оторвана бумага) часть текста отсутствует.* [в] *Из-за дефекта в ркп. (оторвана бумага) часть текста отсутствует.* [г-д] *Слова написаны между строк.* [е] *Испр., в ркп.* берною. [ж] *Доб. мной, в ркп. нет.* [з] *Испр., в ркп. слово передано как* октяб. [и] *Доб. мной, в ркп. нет.*

Н. В. ПОНЫРКО

Стихи покаянные галицкого юродивого XVII в. Стефана

В настоящем издании мы публикуем стихи покаянные, атрибутированные нами в предыдущей статье галицкому юродивому Стефану Трофимовичу Нечаеву.[1]

Примечательно, что помимо собственных покаянных стихов и нотированных богослужебных песнопений юродивый Стефан включил в свою рукопись духовный стих,[2] известный на Руси по крайней мере с XVI в. (до нашего времени он дошел во множестве списков, старший из которых датируется серединой XVI в.),[3] это стих, начинающийся словами «Приидѣте преже конца, возлюбленная моя братия...» , озаглавливаемый в различных списках то как «Стих умиление души», то как «Покаянен на умиление души», или как «Покаянен умилен», или просто «За упокой».[4] В подборке, писанной рукою юродивого Стефана, этот стих не имеет заглавия, он завершает здесь блок с нотированными песнопениями, сам не сопровождаясь знаменной нотацией.[5]

Влияние настоящего духовного стиха на прощальное послание юродивого Стефана к матери и жене отметили после выхода в свет нашей публикации послания в «Смеховом мире Древней Руси» еще Л. А. Петрова и Н. С. Серегина.[6] И действительно, реминисценции с текстом и темою духовного стиха в прощальном послании Стефана Трофимовича Нечаева прослеживаются весьма наглядно.

Духовный стих «Приидѣте преже конца, возлюбленная моя братия»

Приидѣте преже конца, возлюбленная моя братия, *приникнемъ во гробища* и видимъ красоту своего образа и плачемся. *Органы бо и составы плоти нашея* — земля и попелъ, калъ и гной со смрадостию лютою. Иже *преже* быша нами *любимая, а нынѣ суть гнусна и смердяща.* Слезы точю, аки по своемъ, а из гноя бѣжю, аки чужаго. Приити милосердиемъ ко умершему понуждаюся, но тлѣниемъ его и червьми отгоняюся.

Прощальное послание юродивого Стефана к матери и жене

...Послушай, любезная моя мати, кратость жития сего суетнаго и скоро минувшаго, еже мы плачемся о покоехъ его лестныхъ и мимотекущихъ и подвизаемся о нихъ всею душею, и Божия заповѣди его презрѣвше. Зри, яко суще человѣцы сего дни с нами, а утре гробу предаемъ ихъ. *Приидите, вникните во гробицы.* Можете ли узнати, кое былъ царь или воевода, богатъ или нищь? *Составы и сосуды плоти нашея*, яко прахъ и *смрадъ*, снедь чер-

[1] См.: Понырко Н. В. Автор стихов покаянных и распевщик юродивый Стефан // ТОДРЛ. СПб., 2003. Т. 54. С. 220—230.

[2] См.: Там же. С. 221.

[3] 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.

[4] Там же. С. 172.

[5] РНБ, Q.I.401, л. 70 об.—71 об. (конец стиха утрачен, так как не поместился на л. 71 об., оказавшемся последним в рукописи юродивого Стефана, включенной в конволют).

[6] Ранняя русская лирика... С. 172.

© Н. В. Понырко, 2004

Гдѣ убо, братие, *доброта лица*? *И се ли очернѣ! Гдѣ покивающии очи ясныи? Не се ли растекостася! Гдѣ власы лѣпыи? Се отпадоша! Гдѣ вознесенная выя? Се сокрушися! Гдѣ* устне и *язык? Се умолкоша! Гдѣ руку* доброта? *Се разсыпася! Гдѣ величество тѣлесе? Се растаяся! Гдѣ ризъ украшение? Се истлѣ!* Гдѣ благоухание и добровонящая воня? Возсмердѣшася!

*Гдѣ безу**мие юностное? Се мимо иде! Гдѣ великовеличавый человѣко? И паки прах и смрадо бысть! Гдѣ злато и сребро и рабов множество, гдѣ юносте и лѣпота плоти? Вся исхоша, яко трава, веся погибоша!* <...>** (РНБ, Q.I.401, л. 70 об.—71 об. Отсутствующая в рукописи юродивого заключительная часть стиха восполняется по нотированному списку БАН, соб. Дружинина, № 199, 60-е гг. XVII в., опубликованному в кн.: Ранняя русская лирика... С. 304 — 306; это восполнение обозначено двойными звездочками — **).

вемъ быша. *Преже составы плоти нашея любезны, ныне же гнуснии и смердящии*, яко сухи кости наша, не имуще дыхания.

Смотри и раздвизай руками своими. *Где красота лица? Не се ли очерне! Где помизающи очи ясни? Не се ли растекошася! Где власи лепи? Се отпадошася! Где вознесенная выя? Се сокрушися! Где* брови и благоглаголивый *языкъ? Се умолче! Где руце? Се разсыпашася! Где величество тела? Се разта[я]ся! Где риз украшение? Се истле!*

Где безумие юностное? Се мимо иде! Где великовеличавый человѣкъ? Се паки прахъ и смрадъ! Где злато и сребро и рабъ множество, где юность и лепота плоти? Вся изсхоша, яко трава, вся погибоша! (РНБ, Q.I.401, л. 28 — 29).

Кроме этого духовного стиха, который, как теперь становится известно, юродивый Стефан не просто знал, но и собственноручно переписывал, в его прощальном послании к матери и жене отразилось знание еще одного старинного покаянного стиха, цитируемого им в развитие темы бренности «жития сего» сразу же вслед за стихом «Приидѣте преже конца, возлюбленная моя братия». Стих этот также известен во многих списках XVI—XVII вв.[7]

Духовный стих «Придете, вси человѣцы»

...О, злый человѣче неразумный, что ся еси зачаял, что ся вознесл еси! Кал еси, вонь еси, пес еси смрадный! Гдѣ твое спесивство? Гдѣ высокоумие? Гдѣ твоя гордость безумная, и гдѣ твое злато и сребро, гдѣ *твое имение? Истлеша, изгниша! Гдѣ твое богатество тлѣнное? Не все ли исчезе, не все ли погибоша, не все ли ся минуша, не все ли земля взяла? Сего себѣ не разсудиши, что ти ся вовѣки мучити* (Ранняя русская лирика... С. 262—263: стих опубликован по списку БАН, собр. Дружинина, № 199, 60-е гг. XVII в.).

Прощальное послание юродивого Стефана к матери и жене

...О, человѣче неразумный, что ся еси зачаялъ, что ся вознеслъ еси! Калъ еси, вонь еси, песъ еси смрадны! Где твое спесивство? Где высокоумие? Где твоя гордость безумная, и где твое злато и сребро, где твое имение? Истлеша, изгниша! Где твое богатство тленное? Не все ли исчезе, не все ли погибоша, не все ли минуло, не все ли земля взяла? Сего себе, неразумне, *не разсудиша, что ти ся во вѣки мучитися* (РНБ, Q.I.401, л. 29).

Таким образом, в галицком юродивом Стефане надо видеть одновременно как знатока русской поэтической традиции, так и живого ее продолжателя, каковые свойства и существуют обычно рука об руку в литературном творчестве.

Мы издаем стихи покаянные юродивого Стефана по их автографу, дошедшему до нас в составе сборника-конволюта РНБ, Q.I.401.[8] Нумерация листов указывается как по библиотечной пагинации сборника-конволюта, так и по первоначальной пагинации рукописи юродивого, проставленной до включения ее в конволют (дается в угловых скобках).[9] При публикации мы сохраняем особые значки в тексте, обозначающие границы интонационно-музыкальных периодов при записи певческих текстов «на подобен» (передаются знаком *).

---

[7] Там же. С. 57—58.

[8] Археографическое описание сборника см.: П о н ы р к о Н. В. Автор стихов покаянных и распевщик юродивый Стефан. С. 220—221, примеч. 3.

[9] О соотношении первоначальной пагинации рукописи юродивого с библиотечной пагинацией конволюта см.: *Там же. С. 223, примеч. 11.*

ПРИЛОЖЕНИЕ

<25> Лѣта 7170-го году месяца марта въ 1 день покаянны сия творилъ или, явьственнѣйши, 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 явихъся всѣхъ беззаконий, якоже бо и Давыдъ обличаетъ мя, глаголя сице: «Грѣшнику же рече Богъ: „Вскую ты повѣдаеши оправдания моя и восприемлеши завѣтъ мой усты твоими, ты же возненавидѣ наказание и отверже словеса моя въспять“». Начало же имѣютъ тыя покаянны: первый — «О, человѣче убогий», вторый же — «Воистинну убо, братие». //

<27> Покаяненъ о еже всегда должни есмы поминати смертный час. [I,а]Подобенъ[б]: Радуйся, живоносный кресте[в]

О, человѣче убогий,* что еси гордишися,* что ся величаеши и возносишися,* почто уповаеши на красоту свою тѣлесную!* Красота бо твоя тлѣнна и суетна есть,* вмалѣ яко цвѣтъ разцвѣтетъ* и въскорѣ увядаетъ;* и внезапу смерть похищаетъ и ото всѣхъ разлучаетъ.*

Оставитъ бо человѣкъ отца своего и матерь,* жену и чада, други и сродники* и поидетъ единъ уединенъ въ вѣчный путь,* уже бо к тому не пекийся* о суетии многострастныя плоти своея.*

Въмѣсто бо пресвѣтлых полатъ* во темный гробъ заключаетъся,* вмѣсто
44 об. красных ризъ* и дра//гихъ одѣяний* во единой срачице нагъ погребается и
7 об.> землею покрывается,* въмѣсто бисерия и камения драгаго* червьми истлѣвается,* въмѣсто высоконасланных одров* с мертвецы нерадиво поверженъ* [г]иже вчера грозенъ[д] и горделивъ* и всѣмъ страшенъ и неприступенъ,* нынѣ же от всѣхъ неберегомъ* и ногами попираемъ.*

Охъ, неумолимая смерть,* люта еси и немилостива,* никто убо можетъ избѣжати тя,* ни за красотою, ни за мла[е]достию, разлагаеши[ж],* благородия не стыдишися,* ни сединъ [з]милуеши, но всѣхъ купно, бога[и]тыхъ и убогихъ,* яко класие, пожинаеши.*

[к]Смерть убо[л], братие, и царю страшна есть.* И сей яко единъ от прос[м]тых трепещет[н] ея* и яко единъ от убогихъ боится.* И се [о]ведется[п] яко осужденъ* егоже ся вчера бояху осужд[р]ении[с];* и се нынѣ самъ возмятеся,* вострепета и смутися,* и вся мудрость и сила погрязну;* и се весь воздивися,* видѣ власти аггель-
<28> ския страшны;* и свой стѣнь // яко[т] паучину въмѣняше,* видѣвъ образъ Владыческий,* и лице ему спаде,* дивяся и помышляя в себѣ:* гдѣ царемъ величание,* гдѣ власти и княжение!* Се вся противу сихъ* яко стѣнь и сѣнь.*

Воистинну все, еже подъ небесем, суета есть,* и ничтоже здѣ постоянно.* Смотри убо, яко и столпие потрясаются*, еже есть цари, и царьства премѣняютъся[у].*

Горкое се житие наше, яко роса утренняя,* вмалѣ является и вскорѣ погибаетъ* и аки дымъ исчезаетъ.* И все, еже на земли нами любимое,* богатство, слава,* и милая жена и дѣти, [ф]други и сердоболи[х],* вечери многоцѣнныя с пищами

[I,а–в] *Написано на поле.* [б] *Далее зачеркнуто* Егда от древа. [г–д] *Над этими словами проставлены крюки без помет.* [е–ж] *Написано иным почерком на реставрированной бумаге.* [з–и] *Написано иным почерком на реставрированной бумаге.* [к–л] *Написано иным почерком на реставрированной бумаге.* [м–н] *Написано иным почерком на реставрированной бумаге.* [о–п] *Написано иным почерком на реставрированной бумаге.* [р–с] *Написано иным почерком на реставрированной бумаге.* [т] *Написано иным почерком на реставрированной бумаге.* [у] *Написано киноварью тем же почерком над зачеркнутым киноварью* потрясаются. [ф–х] *Испр. киноварью почерком основного текста с помощью корректорского значка на поле, было* други и сродники.

сладъкими* и со многими питьями разноутворенными,* вся бо сия радость маловременная,* во время смертное без ползы оставляютъ[ц] насъ,* но токмо грѣхи налагаютъ* и душам нашимъ муку вѣчную исходатайствуютъ,* еяже избави насъ, Христе Боже,* за молитвъ Пречистыя своея Матери,* чюдныя Царицы Владычицы нашея Богородицы* и Приснодевы Марии,* и всѣх ради святыхъ своихъ,* иже от вѣка угодившихъ тебѣ.* //

Блаженъ иже не уповая на суету мира сего,* [ч]но стяжавъ[ш] себѣ избавителя крѣпкаго и помошника непобѣдимаго, всемогущаго[щ] Бога нашего.* Той бо от всякие напасти и скорби свободитъ и вѣчныя муки избавитъ* и Царствию своему Небесному сподобитъ* со арханьгелы и аньгелы присно радоватися* и со всеми святыми* въ безконечныя вѣки веселитися,* всегда и нынѣ и присно* и во вѣки вѣкомъ. Аминь. // *л. 45 об. <28 об.>*

Покаяненъ о еже всуе мятется всякъ человѣкъ живый. *л. 46 <29>*
Подобен: Егда от древа тя

Воистинну убо, братие,* блаженный Давыдъ, царь и пророкъ,* сице рече,* еже всуе мятется всяк человѣкъ живый:* сокровищуетъ — и невѣсть кому собираетъ я,* саномъ и честию возносится,* богатьствомъ и славою яко бурею 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,* воспряни и умилися,* доколѣ ти смертный часъ не приспѣ, покайся;* вниди во свою совѣсть* и разсуди кратъкость и непостояньство* // окаяннаго мира сего.* *л. 46 об. <29 об.>*

Что бо есть постоя[ь]нно?* Богать[ы]ство ли?* Но нѣсть постоянно,* во время люто не [ь]помилу[э]етъ тя* и въ день, в онь же умирати начнеши,* от смерти не избавить тя,*но яко нѣкоего странника* во время смертное* изверженъ тя за врата дому твоего нага суща.* Люто бо есть богатьство и немилосердная вещь,* зане ничтоже ми на путь даруетъ,* но токмо едино худое рубище и трилакотный гробъ,* в немъже имамъ [ю]селитву[я] имѣти* до втораго и страшнаго Христова пришествия.*

В лѣпоту убо, братие, пророкъ Давыдъ* окаянъствуетъ миръ сей,* еже всякъ человѣкъ* всуе мятется и смущается.* И море убо возмущается* — и паки уставляется,* и земля колеблется* — и паки утвержается,* а лихоимецъ смущаяйся,* богатьство собирая, грабя и насилуя,* никогдаже уставляется, ни утверждается.* Зефирь[П,а], дыхая, укрощается и молчитъ,* а лихоимец — николиже,* доньдеже смерть его похититъ;* тогда убо укротится* и тогда умолкнетъ.*

О, горе и лютѣ бу//дет на Страшномъ Судѣ* несотворшимъ милости здѣ!* Слышасте ли самого Господа, глаголюща:* «Алчна мя не накормисте,* и жадна не напоисте[б], нага не одѣясте,* и в темнице бѣх, — не приидосте ко мнѣ,* и болна мя не посетисте».* Горе убо намъ, кий отвѣъ сотворимъ тогда!* Рабов своихъ милуемъ,* о скотѣхъ промышляемъ и о псахъ печемся,* а Христа, за враты стояща, презираемъ!* *л. 47 <30>*

О, богате, безчеловѣчне и немилосерде,* иже всю вселенную питаяй* проситъ у тебе единаго преломка хлѣба,* и всю тварь напояяй* жаждетъ у тебе единыя чаши студеныя воды,* небо покрываяй облаки* хощеть у тебе единаго ху-

---

[ц] *Испр. почерком основного текста из* оставлаютъ, *над словом киноварью* вля. [ч–ш] *Написано иным почерком на реставрированной бумаге.* [щ] *Испр. почерком основного текста киноварью над строкой, было* всемогощаго. [ь–ы] *Написано иным почерком на реставрированной бумаге.* [ь–э] *Написано иным почерком на реставрированной бумаге.* [ю–я] *Дописано киноварью почерком основного текста на поле.*

[П,а] *Над этим словом киноварью почерком основного текста* вѣтръ. [б] *Написано киноварью почерком основного текста над зачеркнутым киноварью* не накормисте.

даго рубища,* покрыти нагия плещи своя,* всю вселенную обогащая* и виноградy учащая,* и повелѣниемъ его вся тварь* служитъ намъ и повинуется,* простираетъ ти десницу* и проситъ единыя мѣдницы;* гром творяй и молнию* и содержай горьстию всю тварь* яко Бога тя молитъ* и «помилуй мя, страннаго»
л. 47 об. <30 об.> глаголетъ,* // «напой и накорми ради своего душевнаго спасения»!* Ты же, окаянне и звѣрообразне,* изувѣро поглядаеши,* вѣждами яро возводиши* и со гнѣвомъ бездѣлна его отсылаеши.*

Вѣтри и море послушаютъ его,* и вся тварь со страхомъ и трепетомъ повинуется ему!* Ты же, человѣче, единъ сопротивоборенъ еси:* заповѣди его преступаеши* и от страннаго Христа волею насъ ради,* аки аспидъ глухий уши свои затыкаеши* и всячески немилосердиемъ дышеши.* Херувими и серафими со ужасомъ предъстоятъ ему* и лица своя закрываютъ,* не терпяще зрѣти славы его!* Тобою же, немилосерде, отвсюду небрегомъ,* пъхаемъ и поругаемъ,* уничижаемъ и безчестимъ.* Иже разбойнику рай отверзе* и во Царство Небесное всѣмъ намъ путь показавый* спасения ради нашего, страненъ бысть волею,* не имѣя здѣ на земли гдѣ главы подклонити,* у вратъ дому твоего нагъ стоя,* от зимы померзаемъ, тряйся* и гладомъ истаяваемъ,* и умилно вопиетъ ти, гласы
л. 48 <31> изменяя,* да тя на милость преклонитъ;* проситъ и молитъ* // во единой от меншихъ храминъ твоихъ обогрѣтися* иже всю подънебесную просвѣщая и согрѣвая.* Глаголетъ бо: «Единому от меньших братии моихъ сотвористе,* — мнѣ убо[в] сотвористе».*

Не вѣси ли, человѣче,* яко всякъ убогий во Христа облеченъ,* якоже и апостолъ Павелъ свидѣтельствуетъ, глаголя:* «Елицы во Христа крестихомъся,* во Христа облекохомъся».* Велика, убо, братие, тайна сия.* Иже убо кто брата своего оскорбитъ или заушитъ,* равну часть прииметъ с распинающими Господа,* понеже во всяком християнине сокровенъ есть Христосъ,* якоже и во Евангелии глаголетъ:* «Ядый мою плоть и пияй мою кровь* во мнѣ пребываетъ, и азъ въ немъ». //

л. 48 об. <31 об.> Лѣта 7175-го году месяца априля въ 6 день сей покаянный изложенъ тѣмъ же сквернымъ и многогрѣшнымъ рабомъ, еже напреди писано. Начало же имѣетъ той покаянный сице: «Весь от страстей безмѣрных содержимъ есмь». //

л. 49 <32> [г]Покаяненъ[д]. [е]Подобен: Радуйся*, живонос[ный] кресте. Покаянен

[з]Весь от страстей[и] безмѣрныхъ содержимъ есмь* азъ окаянный,* сладострастиемъ страсти породихъ,* убогую свою душу осквернихъ* и пристрастиемъ прелестнаго вѣка сего* лютѣ обуреваемъ есмь;* якоже во темное гробище повержен низълежю* азъ, неключимый и отчаянный.*

Но ты убо, Господи Боже мой,* иже изволивый за спасение наше* от Пречистыя Девы Марии воплотитися,* и страсти волею от беззаконных претерпѣлъ еси,* и во гробѣ плотию почивъ, яко живоносецъ,* и воскресе тридневно, яко всесиленъ,* совоскресилъ еси с собою вся иже от вѣка умершия,* призри, Творче, и на мое унылое рыдание* и горкое воздыхание,* воздвигни мя, падшагося* во темностехъ мимотекущаго свѣта сего,* и настави мя на стезю спасения,* и твоею страстию безстрастие ми даруй,* яко да во гласѣ хваления* истиннымъ духомъ пожру ти.

(РНБ, Q.I.401, л. 56, 44—49)

[в] *Вписано иным почерком над строкой.* [г—д] *Написано почерком основного текста, но более светлыми чернилами, в конце строки, заходя на правое поле.* [е—ж] *Написано иным почерком на реставрированной бумаге.* [з—и] *Написано иным почерком на реставрированной бумаге.*

С. А. СЕМЯЧКО

Тверской агиограф архимандрит Макарий и его дневник

Существование древнерусской литературы в то время, когда сама Древняя Русь стала уже историческим воспоминанием, давно ни у кого не вызывает сомнения. Сочинения, принадлежащие средневековой жанровой системе, в том числе и сочинения агиографические, появлялись и в XVIII в., и в XIX, и позднее. Не последнюю роль среди писателей, продолжавших традиции древнерусской литературы, играл тверской агиограф и богослов, архимандрит Желтикова монастыря, ректор Тверской духовной семинарии Макарий.

Среди исследователей о Макарии-агиографе как-то никогда не было принято говорить серьезно. Он написал целый ряд житийных текстов, которые при издании (в 1791 г. в Москве, уже после его кончины) заняли целую книгу.[1] Хотя в XVIII в. эти сочинения были довольно популярны, о чем свидетельствуют многочисленные списки и сам факт публикации, потомки относились к ним в лучшем случае снисходительно. Так, архимандрит Димитрий, составивший в начале XX в. Тверской патерик, называл Макария «плодовитым писателем, с пылкой фантазией, не стеснявшимся в своих исторических сочинениях летописными сухими сведениями».[2] А архиепископ черниговский и нежинский Филарет, называя Макария «толкователем писания», «догматиком весьма умным и в духе евангельском» и «проповедником красноречивым», среди его трудов называл «исторические сочинения: Описание жития и страданий к. Михаила Тверского, с ошибками извинительными в его время».[3] Такое отношение можно объяснить тем, что критики Макария подходили к житиям прежде всего как к историческим источникам (не случайно и архимандрит Димитрий, и архиепископ Филарет называли агиографические произведения «историческими сочинения-

[1] Состав книги (у каждой статьи самостоятельная пагинация): «Житие и страдание святаго благовѣрнаго князя Михаила Ярославича, Тферскаго чудотворца, сочиненное въ Тфери 1765 года тферской семинарии ректоромъ и архимандритомъ Макариемъ» — л. 1—64 об.; «Житие иже во святыхъ отца нашего Арсения епископа тферскаго чудотворца и Повѣсть о обрѣтении и о пренесении мощей его и о нѣкиихъ при томъ бывшихъ чудесахъ, собранная яко из древнихъ рукописныхъ книгъ, тако и из напечатанныхъ и другихъ надписаний, обрѣтающихся въ Желтиковѣ монастырѣ въ Тфери, 1764 года» — л. 1—22 об. (Житие — л. 1—13, Повесть об обретении и перенесении мощей — л. 13 об.—20 об., Чудеса — л. 21—22 об., Тропарь и Кондак — л. 22 об.); «Бытописание преосвященныхъ архиереевъ тферскихъ» — л. 1—7 об. Житие Михаила Ярославича Тверского будет переиздано автором данной работы в т. 20 «Библиотеки литературы Древней Руси» (по экземпляру Отдела редкой книги РНБ № Х.8.21).

[2] [Димитрий, архим.] Тверской патерик: Краткие сведения о тверских местно чтимых святых. Казань, 1907. С. 72, примеч. 1.

[3] Филарет, архиеп. Обзор русской духовной литературы: 1720—1858 г.: (Умерших писателей). СПб., 1861. Кн. 2. С. 46—47.

© С. А. Семячко, 2004

ми»), совершенно не замечая, что для Макария житие несводимо к его исторической составляющей. Да, он старается собрать побольше материала, но при этом не проводит критику источника, он легко додумывает детали. Макарий не историк, а агиограф, он не описывает биографию, а воссоздает духовный подвиг святого и сопереживает ему. Но он агиограф XVIII в., и при всей заданности характеров его герои не лишены сомнений, они борются со своим человеческим естеством, они плачут не только от умиления, но и от горя. Макарий — человек эпохи барокко, и, например, его «Житие Михаила Ярославича Тверского» интересно как памятник барокко, с его похвалой доброму учению и учителям, с его образом книги — вертограда, прекрасного сада с разнообразными деревьями, «живыми водами», скульптурами и памятниками древности.[4]

Но что говорить о сочиненных Макарием житиях, когда сама биография его обросла какими-то нелепостями, хотя он попал даже в «Энциклопедический словарь» Брокгауза и Ефрона. Вот что говорится о нем в этом словаре: «**Макарий** (Петрович) — серб родом (1734—1766), живший в России и окончивший курс в моск. духовной акд.; был ректором тверской семинарии. Сочин. его, весьма ценные по тому времени — „Православное учение" (СПб., 1783) и „Проповеди" (М., 1786) — частью изданы в 1790 г , в виде „Собрания сочинений", другая часть осталась в рукописях. См. С. К. Смирнов, „История московской славяно-греко-латинской акд."» [5] А вслед за этим идет еще одна статья, в которой читаем. «**Макарий** († ок. 1783 г.) — архимандрит тверского Отроча монастыря, известен как автор системы „Богословия", по отзыву Филарета, архиеп. черниговского, отличающейся глубиною мыслей и силою доказательств. Она издана в Москве в 1783 г , в СПб в 1798 г. и в „Собрании сочинений" (М., 1798)».[6]

Достаточно открыть справочник П Строева, чтобы убедиться, что в указанное время архимандритами в Отрочем монастыре были совсем другие люди,[7] и вообще существование в одном городе в одно и то же время двух архимандритов Макариев, работавших в области богословия, — факт, вызывающий настороженность и желание его проверить.

Счастливую возможность уточнить биографию архимандрита Макария, более основательно и достоверно описать его жизненный и творческий путь позволяет его дневник, который он вел последние годы своей жизни, ныне хранящийся в Государственном Архиве Тверской области (далее — ГАТО), ф. 1409, оп. 1, № 1317.

Это рукопись на 64 л. в 4-ку, написанная на бумаге 50—60-х гг. XVIII в.,[8] кроме дневника Макария, включающего записи за период с 1 января 1764 г. по 20 апреля 1765 г. и называющегося «Тверской семинарии ректора Желтикова монастыря архимандрита Макария Книга памяти» (л. 1—11 об.), содержит им же сочиненную «Священную историю» (л. 13—56 об.), а также «Правила генеральнии истиннаго христианства» (л. 57—64 об.). В Архив рукопись попала из Фундаментальной библиотеки Тверской духовной семинарии, о чем свидетельствуют штампы на ее переплетных листах.

С большой долей уверенности можно утверждать, что это автограф. Во-первых, рукопись написана одной рукой; за исключением одной страницы, содер-

---

[4] О барочном характере макариевского Жития Михаила Ярославича Тверского см Семячко С А Житие как жанр литературы XVIII в (Агиографическое творчество архимандрита Макария) // Natalis (в печати)

[5] Энциклопедический словарь / Изд Ф А Брокгауз, И А Ефрон СПб , 1896 Т 18 С 400

[6] Там же

[7] Строев П Списки иерархов и настоятелей монастырей российской церкви СПб , 1877 Стб 452—453

[8] Водяные знаки 1) л 1—56 — герб г Ярославля (тип 3, по Клепикову), «ЯМАЗ» — см Клепиков, I, № 749 (1756, 1765 гг), 2) л 57—64 — Pro Patria, контрамарка «СЕ»

жащей текст под названием «Реестр тверский семинарии. Архимандрит Макариий», как следует из подписи на латинском языке под ним, написанный тверским епископом Гавриилом, другом архимандрита Макария. Этот текст был вписан на чистом листе между дневником и «Священной историей» уже после смерти Макария, так как в нем есть сообщение о болезни и смерти желтиковского архимандрита. Во-вторых, текст дневника писался постепенно, изо дня в день, а не был переписан единовременно. Несмотря на то что почерк везде один, запись одного дня может быть более убористой, более компактной, чем запись другого. Перья были разные. Изо дня в день менялось состояние и настроение автора, что также отражалось на почерке. В-третьих, «Священная история» по всему тексту содержит правку тем же почерком, явно имеющую авторский характер, особенно это заметно на названии (л. 13[9]). В-четвертых, показательно то, что книга находилась не в частной коллекции, а в библиотеке Тверской духовной семинарии, куда она попала, очевидно, после смерти Макария, что естественно, так как он был этой семинарии ректором.

Прежде чем обратиться к дневнику Макария, прочитаем тот «Реестр», который оставил архиепископ Гавриил.

Реестр тверский семинарии.

Архимандрит Макарий.

1751 Приехал из Сербии, изменив веру, в Киев.
1753 Приехал в Москву.
1758 Пострижен и обучал в Академии.
1759 Был проповедником два года.
1761 Философию учил два года.
1764 Генваря в монастырь взят Желтиков, произведен архимандитом, 28 апреля в Консисторию членом, от 23 септября богословию учил.
1765 4 октября болезнь к смерти было расположила, и с того времени от часу слабее становился и декабря 24 дня поутру в начале девятаго часу преставился в вечный покой (л. 12).[10]

Это краткое жизнеописание Макария уже дает существенные дополнения и уточнения к статье в словаре Брокгауза и Ефрона. Еще большие биографические подробности узнаем мы из самого дневника. Первая же запись (1 января 1764 г.) гласит: «По указу, полученному из Святейшаго Синода декабря 27 дня, отказался префектовства и учителства в Московской Академии, а на мое место вступил отец проповедник Антоний; о том прошение я в Святейший Синод послал ноября средних чисел по причине весма слабаго здравия моего. Отправлял же разныя звания там пять лет с половиною. Сие учинилось в тринатцатой год с прибытия моего в Россию из Венгрии чрез Полшту. Пришлец аз на земли!» (л. 1). Вполне возможно, что Макарий был сербом по национальности, скорее всего, венгерским сербом, так как он прямо говорит, что в Россию он приехал из Венгрии. Далее, в записи под 11 марта 1765 г. он еще раз вернется к венгерской теме: «Холод не вредит. <...> Однак помалу к нему привыкать должно. И я, приехавши в Киев, крайне простудился, употребляя венгерское зимное платье» (л. 8). Более подробный рассказ о московском периоде жизни Макария находим в краткой биографической справке, написанной, как это следует из латинской подписи, тверским епископом Арсением III.[11] Эта справка предваряет сборник сочинений Макария — ГАТО, ф. 1409, оп. 1, № 1162. «Сочинитель сея книги ро-

[9] Здесь и далее ссылки на листы рукописи ГАТО, ф. 1409, оп. 1, № 1317 в тексте в скобках.

[10] Правила воспроизведения текстов см. в конце статьи, перед публикацией дневника.

[11] Это Арсений (Верещагин), бывший епископом тверским и кашинским с 1 апреля 1775 г. по 22 сентября 1783 г. См.: Строев П. Списки иерархов и настоятелей... Стб. 445. Подробнее о нем и о его сочинениях см.: Филарет, архиеп. Обзор русской духовной литературы... Кн. 2. С. 95.

дом из Цесарии, пострижен в монахи в Москве в Заиконоспаском монастыре 1758 года. Обучал в Московской Академии риторику 758 года сентября с 1 числа по 759 сентября ж. С того времяни по 761 год по сентябрь же проповедническую должность отправлял чрез два года. Потом преподавал философию два года четыре месяца, то есть с 761-го сентября 1 по генварь месяць 1764 года».[12] Макарий нигде не говорит о том, что учился в Московской академии, и он, и епископ Гавриил, и епископ Арсений пишут лишь о годах преподавания в ней. Однако остается промежуток времени с 1753 г., когда Макарий приехал в Москву, до сентября 1758 г., когда он начал преподавать в московской Славяно-греко-латинской академии, в течение которого Макарий как раз и мог обучаться в Академии. Остается пока необъясненным утверждение епископа Гавриила о смене веры Макарием при его приезде в Киев. Нигде более пока не удалось найти подтверждения этому. Макарий был сербом и, скорее всего, должен бы быть православным. Вполне возможно, что это замечание Гавриила о смене веры является отражением восприятия русским человеком самого факта приезда кого бы то ни было в Россию, которую он считает истинно православной страной. Впрочем, таковой ее считал и Макарий. На проблеме истинной веры он подробно останавливается в записи под 14 апреля 1765 г., да и ранее в его дневнике встречаются антикатолические пассажи (см. 1 февраля 1765 г.). Вполне возможно, что и приехал Макарий в Россию потому, что считал ее центром православия.[13]

Итак, в начале января 1764 г. Макарий оказался в Твери. Попал он туда совершенно не случайно. Он принял постриг в московском Заиконоспасском монастыре, где архимандритом был Гавриил (Петров); он служил в Академии, где ректором был Гавриил; и когда Гавриил получил назначение в Тверь, туда за ним последовал и Макарий. Вот как пишет об этом назначении Макарий. 4 января 1764 г.: «Прибыл в Академию из Пскова г. отец Геннадий в ректоры по указу на место произведеннаго в тверские архиереи синодалнаго члена ректора и архимандрита Гавриила. На другой по том день ему производство было, но я так болен был, что не мог присутствовать при том. Изчезе в болезни живот мой!» (л. 1). 14 января: «Отправился я из Москвы в Тверь, куда прибыл, и в вечеру на другой день преосвященнейший Гавриил указ в Желтиков монастырь послал, чтоб быть мне там архимандритом...» (л. 1). Под 25 января Макарий сообщает о своем назначении ректором Тверской духовной семинарии, а под 23 апреля — членом Консистории. Совершенно очевидно, что духовная карьера Макария развивалась не без участия Гавриила, но далеко не все радовало Макария. Вот что он пишет о последнем назначении: «Кушал преосвященный (т. е. епископ Гавриил. — *С. С.*) у нас по причине светских именин моих и поздравил Консистории членом, почему и к присяге был приведен по том. Не по моему желанию» (л. 2 об.).

Приведенные фрагменты из дневника Макария позволяют сделать и некоторые наблюдения относительно формы дневниковой записи. Как правило, Макарий описывает какие-то события и как бы подводит своему описанию итог фразой, имеющей более общий характер. Так, рассказывая о своих путешествиях, он заключает: «Пришлец аз на земли!» (1 января 1764 г., л. 1). Говоря о том, что не мог присутствовать при производстве Гавриила в епископы из-за болез-

[12] ГАТО, ф. 1409, оп. 1, № 1162, л. 2.

[13] Если католичество вызывает у Макария резкую неприязнь, то по отношению к старообрядцам, которых он неоднократно упоминает в дневнике, он, скорее, ироничен: «...многии расколничают и гнушаются нами, чтоб к святой их бороде наши грехи не пристали, или бы наши блюда их брюха не осквернили» (л. 7 об.; 2 марта 1765 г.).

ни, пишет: «Изчезе в болезни живот мой!» (4 января 1764 г., л. 1). Описывая свое перемещение на место архимандрита Желтикова монастыря взамен переведенного в Старицу архимандрита Варфоломея, делает вывод: «Нет постояннаго под солнцем!» (14 января 1764 г., л. 1). Сам же процесс производства в архимандриты и последовавшее за этим чествование вызывают у него реплику: «Божие звание, Божие служение!» (18 января 1764 г., л. 1).

Иногда одна запись может включать в себя описание событий за несколько дней. Такова, например, запись под 25 января 1764 г., рассказывающая о событиях 25 и 27 января, или запись под 26 марта того же года, в которой говорится о произошедшем 25, 26 и 30 марта. Судя по всему, запись делалась по прошествии описываемых событий, а титульной становилась наиболее важная, с точки зрения Макария, дата.

Дневник Макария полон ярких картинок окружающей жизни и остроумных замечаний по поводу увиденного. Достаточно почитать его описание селижаровских жителей (8 февраля 1764 г.) или рассказ об увещании монастырской братии (13 ноября 1764 г.). Однако Макарий далеко не всегда высказывает свое суждение по поводу того, что увидел. Вот, например, удивительная запись под 4 июля 1764 г.: «Праздновали святителю Арсению. В навечерии во время всенощной такая буря была, что молнии по церкве над главами летали ужасно. А народу столко, что монастырь весь и предместие почти их не вмещал. Перед обеднею Степана Самуилова, нашего столяра, один сын до смерти задавлен лошадми, испужавшимися на мосту, с коего проломались с колияскою в воду, а другому голову разломали, но остался жив. Бог свое строит! Мать сих ребят в навечерии посмеялась другой плачущей женщине, коей сын, пред монастырем моляся, опален, приговаривая: „Я бы не плакала, хоть бы обоих детей вдруг лишилась“» (л. 3). Просто картинка, и никакого замечания при этом. То ли Макарий дивится жестокосердию матери, потерявшей сына, то ли восхищается твердостью ее духа, то ли полагает, что мать радуется тому, что сын ее попал в лучший мир... Сообщая о присутствии на празднике преосвященного Гавриила, Макарий добавляет: «При отъезде я ему поднес житие святителя Арсения, написанное мною» (л. 3).

Макарий неоднократно говорит о своих трудах. Это дает нам возможность выяснить, что же действительно он написал и насколько справедливы утверждения словаря Брокгауза и Ефрона. 5 августа 1764 г.: «Пред обедом поднес я преосвященному Богословию рускую, которую сочинил еще в Москве будучи» (л. 3 об.). Таким образом, автором «Богословия», которое в словаре Брокгауза и Ефрона приписано архимандриту Отроча монастыря, был все же наш Макарий. Каким образом возникла эта ошибка? Дело в том, что в семинарии катастрофически не хватало помещений. Под 15 сентября Макарий записывает: «Из философии в богословию производство зделал, после чего о начатии молебен пели. На другой день начал я богословию в своем монастыре, ибо негде в городе, на российском языке» (л. 3 об.). Вероятно, что-то читалось и в Отроче монастыре, который находился гораздо ближе к семинарии.[14]

Большое значение имело и то, что преподавание богословия велось на русском языке, что могло значительно расширить круг слушателей за счет тех, кто

[14] Архимандрит Макарий точно указывает местонахождение семинарии в записи под 1 декабря 1764 г.: *она находилась на острове, окруженном с северной стороны Волгою, а с остальных сторон* впадающей в этом месте в Волгу Тьмакою. Поэтому неправы те исследователи, которые считали, что семинария располагалась в Отроче монастыре, находившемся на другом берегу Волги при впадении в нее Тверцы.

не знал латыни [15] Благодаря этому среди учеников Макария оказался человек, весьма заметный в культурной жизни Твери конца XVIII в , «замечательный тверской археолог», как его впоследствии называли исследователи, «первый публичный нотариус города Твери» Диомид Иванович Карманов [16]

3 октября того же года «Гисторию священную на российском языке писмом кончил, которая предполагается богословии полемической» (л 4) Судя по всему, речь идет о том самом сочинении, черновик которого помещается под одним переплетом с дневником

К концу дневника записи становятся все обширнее и обширнее Теперь Макарий не просто рассказывает о чем-то, произошедшем в тот или иной день, или дает некую примечательную зарисовку, у Макария появляется желание все объяснить Статьи дневника становятся не просто обширнее, они делаются более обстоятельными, наполняются комментариями Уж если автор упоминает праздник Пасхи, то при этом сравнивает празднование его в России и в Сербии, отыскивает начало традиции пасхальных целований или дарений яиц, рассматривает богословский смысл яйца (3 апреля 1765 г) Если говорит о своих именинах, то при этом помещает трактат о подобных праздниках в южнославянских землях Так, под 15 марта 1765 г Макарий рассказывает о том, как была высечена ведьма, он не просто объясняет, почему это произошло, но и помещает подробную классификацию колдунов и ведьм, тщательно оценивая каждый разряд Если раньше Макарий просто сообщал о богословских диспутах, то теперь он считает должным обосновать их необходимость При этом в записи под 14 апреля 1765 г он, по сути, рассказывает о задачах, целях и методике преподавания полемического богословия

Меняется не только объем записей, меняется сам характер дневника Дневник личный превращается в дневник литературный У Макария появляется невидимый собеседник, то ли друг, то ли ученик, которого он наставляет, с которым советуется, к которому постоянно апеллирует Так, характерная для литературы барокко идея дружества,[17] дружеской беседы прямо сформулирована Макарием в записи под 8 февраля 1765 г «Скуку разогнать два имеются способа Бога в мысли всегда иметь, оттуду удоволствие и радость, да с другом, или живым, или мертвым, разговаривать, откуду происходит добродетелное щастие» (л 6 об)

---

[15] Так оценивали этот факт исследователи XIX в «Тверская семинария переживала в го время одну из замечательных эпох своей истории Высокоталантливые деятели этой эпохи по примеру Макария Петровича смело ополчились против предрассудков того времени и ввели обучение наукам на русском языке, — явление небывалое до того времени в истории семинарий» (К о л о с о в В Библиотека тверского археолога XVIII века Д И Карманова Тверь, 1897 С 3—4)

[16] Приведенные характеристики принадлежат В Колосову (К о л о с о в В Диомид Иванович Карманов и его сочинения // К а р м а н о в Д И Собрание сочинений, относящихся к истории Тверского края / Подгот к изд В Колосов Тверь, 1893 С 1—13) О Д И Кармановe см также В л а д и с л а в л е в В Ф 1) Карманов, тверской публичный нотариус // Тверские епархиальные ведомости 1881 № 20 С 454—462, № 25 С 441—494, 2) Карманов и его проповеди // Там же 1889 № 4 С 102—137, С м и р н о в Н П «Вопль купецких и разночинских детей» в Твери в XVIII в // Тверская старина 1911 № 7—12, 1913 № 5—6, С т е п а н о в В П Диалог Сумарокова «Ирсинкус и Касандр» // XVIII век СПб , 1993 Сб 18 С 31—39

[17] См об этом, например П о д т е р г е р а И А 1) Тема дружбы в сочинениях Симеона Полоцкого К вопросу об античных традициях в литературе московского барокко второй пол XVIII в // Tradycja i inwencja Wątki i motywy obiegowe w dawnych literaturach słowiańskich Łodz, 1998 S 26—29, 2) К вопросу о дружеском письме в литературе восточнославянского барокко второй половины XVII века (на материале переписки Симеона Полоцкого и деятелей его круга) // Материалы XXVIII межвузовской научно-методической конференции преподавателей и аспирантов Вып 23 Секция украинистики 15—22 марта 1999 г С -Петербург СПб , 1999 С 34—37 3) Письма и послания Симеона Полоцкого Автореф дисс канд филол наук СПб , 2000 С 19—21

У Макария было немало друзей, в дневнике он то и дело сообщает о приезде того или иного приятеля (см., например, записи под 8 марта, 4 апреля, 20 июля 1764 г.). Между прочим, в его дневнике есть и такая запись: «Александр Петр. Сомороков, которой жил у меня с февраля, перебрался в архиерейской дом» (л.3; 8 июня того же года). Идет ли здесь речь об известном российском стихотворце? С одной стороны, поэту А. П. Сумарокову был хорошо знаком тот круг людей, в который входил и архимандрит Макарий.[18] С другой стороны, существует письмо А. П. Сумарокова, отправленное в конце марта из Петербурга.[19]

Эта перемена в дневнике Макария заметна с конца 1764 г. Появляется не только друг-собеседник. Литературность чувствуется во всем повествовании. Вот как сообщает Макарий о рождественских праздниках: «На третий день приезжали ко мне учители, соборныя и певчие поздравлять, обедали здесь и пр. Queris onus maqnum, magnum dum queris honorum.

Мы часто где утехи чаем,
в незнании ищем то своем;
но как желанье получаем,
то мучимся и слезы льем» (*л. 5 об.*).

Это единственный стихотворный фрагмент, а вот латинские ремарки после этого появляются сплошь и рядом. Как правило, они имеют обобщающий характер и как бы подводят итог сказанному. Т. е. они выполняют функцию тех завершающих запись каждого дня высказываний, о которых говорилось выше.

Однако кроме этих латинских высказываний (25 декабря 1764 г., 30 января, 3, 8 и 20 февраля, 1 и 4 марта 1765 г.) в дневнике читаются еще два иноязычных фрагмента — под 15 декабря 1764 г. и 9 января 1765 г. сделаны краткие записи на валашском языке. Макарий, вероятно, предполагал, что у его дневника будет читатель, хотя бы после кончины автора. И он рассчитывал на этого читателя, постоянно имел его в виду. Не этот ли будущий читатель его литературный друг-собеседник? Однако Макарий хотел, чтобы некоторые, особенно личные, записи остались этим будущим читателем непрочитанными. Макарий ни о ком не говорит плохо. И если чувства переполняют его и какая-то нелицеприятная характеристика вырывается из-под его пера, он записывает ее по-валашски. Так, в записи под 15 декабря речь идет о посылке денег в Москву для покупок некоему Евстрату, который готов семь шкур содрать. А в январском фрагменте говорится о не слишком красивых денежных делах. Но и написанный по-валашски фрагмент заканчивается словами: «Ям ертат» — 'Я им простил' (*л. 6*).

Не знаю, подозревал ли Макарий, что дни его жизни сочтены (о своих болезнях он все время упоминал то тут, то там), но тема смерти, тема последнего суда постепенно получает в дневнике все большее развитие. Об этом он думает, и встречая новый год (31 декабря 1764 г.), и занимаясь каждодневными делами (1 марта 1765 г.), и читая московскую газету (28 марта 1765 г.).

Дневник Макария обрывается на записи под 20 апреля 1765 г. на рассказе о ранней истории славян, доведенном до княгини Ольги. До его смерти остается 8 месяцев. Как писал епископ Арсений, Макарий «оставил трудов своих немалое число сочинениев и вечную память добродетелной своей жизни. Скончался

[18] Свидетельством этого служит одно из произведений А. П. Сумарокова — диалог «Ирсинкус и Касандр», направленный, как это убедительно показал В. П. Степанов, против ученика архимандрита Макария Д. И. Карманова (см.: Степанов В. П. Диалог Сумарокова «Ирсинкус и Касандр». С. 31—39).

[19] Письма русских писателей XVIII в. Л., 1980. С. 95. Я искренне признательна В. П. Степанову за справки, касающиеся А. П. Сумарокова.

чахотною болезнию 1765 года декабря 24 дня и погребен в Желтикове монастыре, по завещанию ево, в паперти близ церковных дверей с южной стороны. Науками просвещен был довольно, разум имел основательной, память хорошую; нравов тихих, ласковых и приятных; осторожен, но чистосердечен; росту средняго, волосы имел черные, продолговатые, взор и лице приятное, голос и произношение соответствующие приятности души его благоразумной и добродетельной...».[20]

Ушли из жизни современники Макария, постепенно стиралась о нем память. Литература, философия и богословие ушли далеко вперед. Уважительное отношение к трудам Макария сменялось иронией. Дневник архимандрита Макария, счастливо сохранившийся в Тверском архиве, позволяет нам прикоснуться к жизни этого удивительного человека.[21]

ПРИЛОЖЕНИЕ

л. 1

Тверской семинарии ректора
Желтикова монастыря архимандрита
Макария

КНИГА ПАМЯТИ

1764

Генварь

1. По указу, полученному из Святейшаго Синода декабря 27 дня, отказался префектовства и учителства в Московской Академии, а на мое место вступил отец проповедник Антоний; о том прошение я в Святейший Синод послал ноября средних чисел по причине весма слабаго здравия моего. Отправлял же разныя звания там пять лет с половиною. Сие учинилось в тринатцатой год с прибытия моего в Россию из Венгрии чрез Полшту. Пришлец аз на земли!

4. Прибыл в Академию из Пскова г. отец Геннадий в ректоры по указу на место произведеннаго в тверские архиереи синодалнаго члена ректора и архимандрита Гавриила. На другой по том день ему производство было, но я так болен был, что не мог присутствовать при том. Изчезе в болезни живот мой!

14. Отправился я из Москвы в Тверь, куда прибыл, и в вечеру на другой день преосвященнейший Гавриил указ в Желтиков монастырь послал, чтоб быть мне там архимандритом на место переведеннаго оттуду в Старицу архимандрита Варфоломея, которой был пострижен в Калязине из священников села Карцова. Нет постояннаго под солнцем!

18. Служил его преосвященство в Желтикове и произвел в архимандрити меня. По том с протчими гостми изволил кушать в архимандричих кельях, при чем братия мне поднесли хлеб и образ с. Арсения чудотворца окладной с коронкою. Божие звание, Божие служение! //

л. 1 об. **19.** Паки преосвященный с знатнейшими из духовенства и гражданства изволил у меня кушать по причине тезоименитства моего, при чем семинаристы пели. Во смирении нашем помяну ны Господь!

---

[20] ГАТО, ф. 1409, оп. 1, № 1162, л. 2—2 об.

[21] Публикуемый в Приложении текст дневника архимандрита Макария воспроизводится с некоторыми упрощениями (ѣ передается как **е**, і как **и**, конечный ъ опускается), которые не распространяются на иноязычные фрагменты.

25. Учители все кушали у меня и ученики нарочно сложенными орациями и стихами поздравляли по причине той, что я ректором в Семинарю определен. А 27 братию трактовал. При вступлении моем в монастирь не сыскал болше денег в казне, как толко десять рублев, а запасов никаких не имелось вовсе. Хлеб в деревнях моих опасен, церковь не крита, гостинной двор развалился, разселись стены и строение у святых ворот, также и колоколня, хотя, кроме приходу, и вотчины были. Так делает властелин, у кого сродников много, а совести мало, или худых приставников имеет.

Февраль

2. Первый раз один я с братиями обедню в теплой преподобных отец Антония и Феодосия Печерских церкви (ибо обыкновенно там зимою служат) служил. Обычай здесь такой, что архимандрита в праздники сречают и провожают с звоном, а я еще ввел и то, чтобы пред служением архимандриту к с. Арсению чудотворцу сходить и для благословения приложиться. По обедне кушал с братиями в трапезе, при чем чтение было. Все во славу Божию!

4. Поутру очень рано, часу во втором, преосвященный изволил из Тресвяцкаго приехать к с. Арсению чудотворцу для благословения в дорогу к преподобному Нилу чудотворцу для преложения мощей его из ветхой в новую серебренную раку. Отсюду поехавши, обедали в Иванише, а на другой день служил преосвященный в Старице. Вся чинно!

8. Из Селижарова (где преосвященный принужден полтора дни пробить по причине той, что от простуды очень ухом болел, да и у меня ноги начали пухнуть) поехали в Осташков, куда на другой день поспели и, отслуживши обедню, кушали в Житенном монастыре, а ночевали в Ниловой пустыне. Чудной в Осташкове обычай! Всяк силится принять благословение у преосвященнаго, и за тем, окруживши его, остановили часа на два. Ребята бегут перед коретою, куда ни поедешь. Все улицы исполнены зрителми. Или крайне благочестивы, или чрезмерно любопытны! //

10. Приехали в Нилову пустиню и ту служили три дни сряду. Освятили церковь над врaты во имя с. апостол Петра и Павла и преложили мощи Нила чудотворца поутру рано без народа с молебным пением, при чем с преосвященным был новоторжской отец архимандрит Феофилакт, и селижаровский отец Иоанн, да тамошный архимандрит. Великолепной сей монастырь окружен озером, весма рыбным и пространным, в нем преизрядныя келии, преизбранныя колокола, нет подлова ничего. Живут подаянием милостинным, без вотчин, однак доволством никакой не уступят лавре. Весть Бог благочестивыя награждати! *л. 2*

18. Возвратившись оттуду, во Ржеве служили и святили соборную церковь. Премножество тут расколников суеверных и богатых. Квартеру имели в доме Ивана Ивановича Строева. При отъезде кушали у г. полковника Новагинскаго полку Семена Борисовича Мещерскаго князя. И потому великолепной стол был уготовлен, полк в параде стоял, и палили при питии за высочайшее здравие, при чем жаловал в чины многих. Такого дни редко солдаты видали! Оттуду в Старицу опять приехали, где видел любезнаго воеводу Александра Иринарховича Озерова, а 18 числа поспели в Тверь. Дома лучше!

22. По причине заговенья все были с преосвященным в Соборе, где после вечерни прикладивались к образам и прощались, при чем певчие пели «Покаяния двери». Оттуду приехавши домой, братия встретили меня в мантиях и провожали в церковь к угоднику Божию, поя стихи «О дивное чудо». Тамо по прикладивании и молитве прощались и ужинали все у меня. Такой обычай!

Март

2. Преставление святителя Арсения чудотворца праздновали в нашей обители: преосвященный служил и говорил изрядную проповедь в соборной церкве в честь святителя, по том изволил обедать с знатнейшими из духовенства и дворянства в моих келиях, при чем певчие пели «Бог прославляет святыя своя». На другой день по том поднес я преосвященному образ Арсения чудотворца и принес благодарение за посещение отеческое.

4. Казаначея иеромонаха Зосиму с келейником своим отправил я в Москву с прошлогодскими книгами в Экономию да для покупки годовых припасов, и краски на церковную кришку, и шесть мелничных камней. Оттуду привез мне келейник мой книги, образа, картины и платье. Без сего нельзя обойтись!

7. Указ получен о отнятии вотчин. После сего тотчас все слуги и крестьяне начали не повиноваться. Я своими доволен. Хлеб в деревнях и протчее, что было там, осталось за печатью и смотрением крестьянским. Бог лучшее строит, научись умеренности, монах!

8. В Семинарии философские диспуты были в присутствии преосвященнаго.
л. 2 об. Тот день кушал я с учителми у отца отрочскаго архимандрита // по причине его тезоименитства без преосвященнаго. В вечеру был у меня определенной в кантору С. Синода из Пскова в члены г. отец архимандрит знаменской Варфоломей с отцем игумном Варлаамом, економом и префектом; ужинали оны у меня и долго седели, по том поехали. Любовь, союз! В сем месяце ризница чинена.

17. Праздновали святому Алексею человеку Божию в церкве, что над святыми враты, созданной благоверным царевичем Алексеем Петровичем. Преосвященной служил, говорил проповедь и обедал с протчими гостми у нас. Так всякой год! Новыя ризы парчевыя темныя зделаны.

26. Тезоименитство его преосвященства праздновали, и потому в сей день кушали учители у него, а протчие обедали 25. Семинария его не поздравляла нарочно, как надлежит, ибо не ведали, что в сей день изволит именини праздновать, однак обещались мы оныя всегда отправлять пред вакациями июля 13 дня по приличию. Наместника нашего непохвалныя дела открились и за тем следствие началось приватное о том 30 дня. Леонид.

Апрель

4. Служил отец игумен Варлаам у нас, а я, кроме других болезней, так охрип был, что говорить не мог, и то два месяца с лишком продолжалось. Пред вечернями преосвященный приехал к нам с отцем келарем троецким Антонием, великим приятелем моим. Он из Лавры отправился в Новъгород по указу для производства и прожил в Твери болше недели для того, что лед на реках опасен был, и так разлились были воды, что из нашего монастыря почти выехать не можно было, разве на мелнице.

8. В Соборе было на высоком амвоне умовение ног, при чем 12 персон духовных седели так, что с самых нижших начато умовение и восходило по степеням до первых. Ето в первой раз так, ибо мне не хотелось быть Иудой. После того там я и жил до Пасхи, понеже за разлитием вод очень трудной был перевоз, из Тресвяцкого на плоту перевозились.

13. Получены о монастырях штаты. В тот день вместо Еммауса, куда прежде бывало ездят, преосвященный[1] кушал с отцем келарем и учителми у нас. На другой день провожали келаря до Малицкаго монастыря, там и ночевали с отцем игумном Варлаамом и економом. Всяко живется!

---

[1] *Вписано между строк над словом* кушал *тем же почерком и чернилами.*

23. Кушал преосвященный у нас по причине светских именин моих и поздравил Консистории членом, почему и к присяге был приведен по том. Не по моему желанию.

Май

9. В день Николая чудотворца служили с преосвященным в Малицком монастыре и обедали там с протчими знатными. По том в Отроч для осмотру приехали, переправлялись поромом[2]. У отца отрочевскаго хорошая лодка. //

Июнь

л. 3

8. В Семинарской церкве праздник святаго великомученика Феодора Стратилата храмовой был, почему служил я там и кушал. По обеде провожать поехал я преосвященнаго, которой отправился Волгою на полубарке в Кашин, до Еммауса, там и ночевал, а возвратился преосвященный оттуду 21. Он скор на все! Александр Петр. Сомороков, которой жил у меня с февраля, перебрался в архиерейской дом. 25 д[*ирзб.*] тверские были.

Июль

1. Наняты майстера для починки кришки на болшой церкви и укрепления всех крестов, кои то древностию, то силными ветрами, коими все лето изобилствовало, поколебаны опасно, и течь велика. Другии наняты починить церков Алексея человека Божия, колоколню, трапезу, чертоги и стены у с. ворот, кругом разобрав, перестроить, и все то, где надлежит, подмазать и выбелить, а у съежих ворот мост каменной зделать, ибо грязь там всегда бывает.

4. Праздновали святителю Арсению. В навечерии во время всенощной такая буря была, что молнии по церкве над главами летали ужасно. А народу столко, что монастырь весь и предместие почти их не вмещал. Перед обеднею Степана Самуилова, нашего столяра, один сын до смерти задавлен лошадми, испужавшимися на мосту, с коего проломались с коляскою в воду, а другому голову[3] разломали, но остался жив. Бог свое строит! Мать сих ребят в навечерии посмеялась другой плачущей женщине, коей[4] сын, пред монастырем моляся, опалён, приговаривая: «Я бы не плакала, хоть бы обоих детей вдруг лишилась». Сегодни ход сюда из всего городу был, которой встретил преосвященнаго[5] у монастыря, по том служил и говорил проповедь. Во время обедни все священники и причетники трактованы были на особливых столах и возвратились по обедне обратно, а преосвященный с знатнейшими кушал в зале. При отъезде я ему поднес житие святителя Арсения, написанное мною.

13. Праздновали день тезоименитства его преосвященства в Семинарии, где и поздравляли его обыкновенно орациями. После диспутов генералных поднес я преосвященному кант, нарочно от Семинарии ему сложенный. А как к нему обедать приехали, поднес также мнение о должностях монашествующих, и в разделе определено по штатам общей суммы на восми болших листах. На другой по том день, отпевши в Семинарии благодарный молебен, с увещанием доволным распустил учеников, а учителей взял кушать у меня. К обеду приехал и офицер с канцелярии, чтоб определеныя отвесть по штатам нам для выгону землю. Спаси Бог!

---

[2] *Испр., в ркп.* пором. [3] *Испр., в ркп.* говову. [4] *Испр., в ркп.* коего. [5] *Окончание попало на срез листа, прочитывается неточно.*

17. Отправил меня преосвященный в Торжок для публикования указа о отведении онаго под Тверскою епархиею, что учинено на другой день с молебным пением публичным. Ездил я туда с учителем еврео-греческим Василием Никити-
л. 3 об. чем да с студентом Андреем Байбаковым // московскими. Квартеру там имели в Борисоглебском монастыре, куда духовенство и гражданство приходило меня поздравлять, и я им благодарил. Отец архимандрит Феофилакт подарил нам по кесе. Все там великой недостаток имеют в рисе, в протчем народ старинной, простой и суеверной там. При возвращении близ Медной обедал у госпожи брегадирши Евдокии Никитишной.

20. Обедали с преосвященным у господина полковника Ивана Ивановича Чагина, потому что дочь свою выдал за тверскаго воеводу Василья Васильевича. На другой по том день пожаловали ко мне Московской Академии префект отец Антоний да отец колоцкой архимандрит на вакацию погостить. Также были и отец проповедник Силвестр с отцем реторическим Феофилактом на время. Одарил всех.

29. Отец Силвестр, бывшый наместник Иванишскаго монастыря, определен к нам казначеем, да Варлаам и Фалалей оттуду же к нам для пребывания приехали, ибо их монастырь по штатам испражнен. На другой по том день скончался отец Силвестр, в схиму Серапионом переименованной, которой в нашем монастыре, кроме других, монашествовал 48. По смерти он вынесен, а чулан запечатан, и представлено куда надлежит. По указам!

Август

1. Служил с преосвященным в Соборе, откуду ходили с крестами для водосвятия на Волгу. После сего кушал у преосвященнаго, и преосвященной к вечеру проездится пожаловал к нам. На другой день начали кришку красить на болшой церкве. Слугам позволено косить у отведенных нам десятин и на переволоке, где что могут. Кушал преосвященный у нас по причине именин Василия Никитича с отцем Варлаамом и экономом, по том чрез рощу ездили в библиотеку, которая пренесена в палатке на колоколню.

5. Молебен пели все с преосвященным в Соборе. Я в Семинарии ночевал. В праздник кушали все, и духовныя и светския, у преосвященнаго за великолепным столом. Духовныя власти, кои по обычаю со всей епархии для праздника собрались, седели в мантиях, как и преосвященный. При сем читал отец эконом чтения, по том певчие пели канон празднику. Пред обедом поднес я преосвященному Богословию рускую, которую сочинил, еще в Москве будучи.

10. Прибыл господин колежской ассесор Николай Степанович Фишеров для свидетелствования наших приходных и расходных книг и для разбору слуг. Ночевал у нас и обедал. Я ему поднес образ с. Ар. с мощми да адо[*ирзб.*]. На другой по том день г. капитан Василий Ваксель прибыл для описи ризници, церквей всего монастыря, всех служб и крестян, что чрез весь сей месяц продолжал с тремя подьячими. Хлопоты!

15. Служил я в своем монастыре, а обедал с преосвященным в Отрочи — такой обычай. На другой день обедали у господина воеводскаго секретаря Феодо-
л. 4 ра // Петровича и были у г. воеводы. Там воусыновлен мне Сергей, сын г. архитектора Петра Романовича.

22. Скончался старик болничной иеромонах Варлаам, которой ни ходить, ни понимать ничего не мог, и погребен, а чулан опечатан. В тот самый день и жалованье досталное по штатам из воеводской канцелярии получили 579 руб. 66 коп. $^{3}/_{4}$. Куды какая худая погода! Учители от меня поехали 24, а переписчики кончи-

ли опись последних чисел, в самой день, когда я из Москвы покупки получил и преосвященный был у нас.

Сентябрь

7. Преосвященный поехал в Торжок, я его до Малицы провожал. На другой день по причине праздника обедали все у г. И. И. Чагина, а 9 у отца префекта с учителми кушал, он именинник.

15. Из философии в богословию производство зделал, после чего о начатии молебен пели. На другой день начал я богословию в своем монастыре, ибо негде в городе, на российском языке. Тогда и учители ко мне приехали, после вакации в другой раз.

16. Катихисис братиям в трапезе изяснять начал публично по состоявшимся вновь учреждениям о монашеских должностях, которие при всей братии прочтены и мною изяснены. Тогда же приказал стараго казначея считать, ибо доносили в утайке на него.

Октябрь

3. Гисторию священную на российском языке писмом кончил, которая предполагается богословии полемической. В сии дни и снег пошол, хотя велик, но ненадежен, все таял, и так чрез весь месяц распутица чрезмерная продолжалась.

12. Новой кафтан из черной шолковой материи, купленной в Твери, сшил, которой заяцами подбит. 17 служил преос. у нас и обедал. 20 новоторжским семинаристам при семинарском правлении определили жалованье, а иные на своем коште оставлены. Не все еще явились.

28. Богословския диспуты в Семинарии отправляемы были на российском языке, при чем поздравляли преос. от всея Семинарии о вновь начатой богословии, и поднес преос. оду, поздравление и действие. На другой день писал в Москву к отцу архимандриту греческому о Академии и отправил аттестат бывшему ученику моему Феодору Понамареву, которой ныне в Коломне учителем.

Ноябрь

1. Высипана крушка, из которой мне три рубли досталось. Стараго казначея Зосиму по его признаниям обще простили и мир утвердили. В тот же день считал новаго казначея Силвестра, // которой вступил с августа месяца. И так в *л. 4 об.* приеме у него оказалось за скот 165.96, приходу церковнаго 163.67, от стараго казначея принял 211.70, да по штатам в добавку жалованье 579.66 $^{3}/_{4}$[6]. Всего в приходе 1121.99 $^{3}/_{4}$, на старом казначее Зосиме начету с октября прошлого года по генварь до моего прибытия 99 руб. 14 коп., да за сани взял у бывшаго ар. 18.50. Сколко на наместнике Леониде, еще не справился. Куды какой разъратной стал свет, все замешено на интересе!

5. Подкацелярист, бывый при семинарском правлении, Алексей Давыдов сменен Иваном Ивановым, коему по расчете здал наличных денег клинских 50.46, кашинских 171.70, остаточных от расходу 322.90 $^{3}/_{4}$.

13. Братия по примеру слуг просили жалованье, я им сказал: «Как вы просите, ведь вы не знаете, кто в штате останется?! Ибо вы ныне превышаете надлежащее число вдвое. Так будте доволны по-прежнему трапезою и крушкою. Я вам доныне ни в чем никакой убавки не чинил. Естли же станете и еще роптать, то

[6] *Испр., в ркп.* 479.66 3.

ропщущим жалованье дам по расчету, сколко они съели, а протчих к чудотворцу определю, ибо нам нет определенной по высочайшей милости суммы. Не стать в Тмаку бросать престарелых мужей, дабы и мы тоже не пострадали. Где же братска любовь? Свое б еще дать...» и т. д.

16. Отпущены клинския ученики разных школ числом 12 человек, ибо Клин оттошел к Переславской епархии, а вместо того к Твери прибыл Новой Торжок, окуду 39 учеников из новгородской Семинарии отпущены к нам.

22. Праздник святаго благовернаго князя Михаила Тверскаго отправляли в Соборе так точно, как и день Преображения, но толко на всенощном преосвященный не изволил был. Обедали все у преосвященнаго. Из духовных епаршеских властей, кроме старицкаго архимандрита, по обычаю не было никого — нечем, не на чем и не с ким. А при том и дорога крайне худа была. Снегу очень мало было, да и то таял, временем перепадивал даж. От преосвященнаго к господину воеводе все поехали в вечеру, но недолго там седели. Тогда я в первой раз видел присланнаго к нам из Коллегии управителя Семена Ивановича. //

л. 5

Декабрь

1. На сих днях хотел было отправить диспуты, но неможно было. Погода очень тепловата была, и дожжи перепадывали, почему и Волга тронулась, и кругом Семинарии так обступила вода, что проехать неможно было к ней. А она стоит на острову близ самого городу и архиерейскаго дому, с северной страны Волгою, а с других стран Тмакою окружена, которая там, разделившись в два устья, впадает в Волгу. Когда лед идет, то умножением воды так понимает Семинарию, что принуждены бурсаки на печь лазить, куда и мыши из нор[7] убираются за ними.

3. Получили известие, что князь Куракин, президент Коллегии Экономии, скончался. Дай Бог Царство Небесное! Сей человек много потрудился в сочинении планов о содержании монастырей, церквей и убогих.

6. Служил я в своей обители и трактовал братию по причине, что некогда придел был у нас Николая Чудотворца, которой перенесен в близ тамо находящийся погост святейшим Никоном. Насилу вместились за столом братия, никогда их столко не было у нас. Все же люди пречестныя и рачителны весма к добродетелям, бдениям, строгостям протчим, причем кротки весма. Спаси меня, Боже, молитвами их! После обеда ездил поздравлять преосвященнаго, год кончился от посвящения.

14. Диспуты богословския о Боге едином и триипостасном отправили в Семинарии. Преосвященный присутствовал, и многие из господ тверских. По окончании приехали все к нам и обедали. Учители также были.

15. Секретарь Иван Карпович да г. Ваксель обедали. Сей отправился в Москву, а той некой спор неосновательной заводит о вкладной в монастырь пустоши. Тогда ж картину с. Макария мне привез Крижев, за которую дал ему пять рублев. [8]Амъ тремесъ на Москва жупынулуй Евстрат треизенъ въ рублъ пънтру кумпъраръ[8]. //

л. 5 об.

19. Отпущены из нашего монастыря Фалалей да Тихон в Торжок, Никандр да Игнатий в Отроч, Антоний в Калязин по указу о укомплектовании монахов. Весма много охотников к нам, хотя и не положена по высочайшей милости сумма. Каждому брату из крушки прийдет до 15 рублев. Человек где лучше!

---

[7] *Испр., в ркп.* нос. [8-8] Я послал в Москву жупыну Евстрату 30 в рублях для покупок. (*Перевод с валашского А. Б. Черняка.*)

23. Венцы серебренныя вызолочения новыя прибиты к всем образам в теплой церкве, и наняты майстера перекрить гостинной двор за 40 рублев, да куплено дров сажень до 80 и сена рублей на 20 с лишком. О мосту послано из Канцелярии доношение в Коллегию.

25. Служил у Знамения с преосвященым, и у него все обедали. На другой день поздравляли преосвященнаго от Семинарии праздником, при чем был и г. Филип Дилтей, университетской профессор юриспруденции. На третий день приезжали ко мне учители, соборныя и певчие поздравлять, обедали здесь и пр. [9]Queris onus maqnum, magnum dum queris honorum[9].

Мы часто где утехи чаем,
в незнании ищем то своем;
но как желанье получаем,
то мучимся и слезы льем[10].

31. Кончится год, чем мы обыкновенно проздравляем друг друга и радуемся. Что будущая неизвестность принесет? Сколко опустеет или созиждется дворов! Когда очередь прийдет до нас? Мы нечувстительно и стремительно или восходим или низходим к вечности, но не думаем о слепаго небрежения о истинном благополучии. Прогневался бы господин, естли бы ты ему сказал: «Радуйся, что скоро умрешь». А ведь то жь говорим, когда поздравляем, толко синонимически. Видиш, *сколко синонимия может у нас, у дураков!* И я процветал некогда здравием, весел всегда был, доволен и жил безпечно и благополучно, родители промышляли о мне. То весна была. Вот и лето прожил, удалилось солнце, увеличивается ночь, ненастье безпреривно. Не осень ли сие? Падает лист, иссихает трава, земля покривается снегом, житницы оскудели, не мелют жернова; зубы выпали, простила кровь, напали болезни. Беда. Вот зима лютая! Вот пред глазами смерть. Я в могиле. Увы! Ничего не запас. Чем вступил в вечность? Поздо промышлять. О суд, о душа! Боже, милостив буди мне, грешнику. //

1765

л. 6

Генварь

1. Со вступления нынешняго года узаконено у нас братиям поступать по сочиненным вновь о монашеских должностях правилам. Всего труднее им показалось, что не велено в келиях ничего съестного и хлебнаго иметь. Мы обедали с преос. у отца отрочевскаго. Г. воеводу поздравляли именинами.

6. После литургии, отправленной в Соборе, ходили с преос. на Волгу для освящения воды. Лед насилу нас удержал, почему принуждены выгонять народ на берег, дабы не проломиться, ибо вода выступила наверх высоко. После освящения я видел в первой раз, малчиков купали в пролубе.

9. Обедал у нас с протчими преос. Ветрена была очень погода. [11]Фраці міей яръ ау ынчепут съ чаръ сымбріе каші слуціле. Яръ ну ынцелегъ кыт ау мынкат пъстъ тот анъ чей скрісъ ынкърцъ амъ порунчит дъ акум еу факъ трей кърцъ

[9 9] Насколько велики почести, настолько же тяжело бремя (*лат.*) (*здесь и далее при переводе латинских текстов я пользовалась консультациями М. Б. Бабицкой, которой искренне признательна*).
[10] *В ркп. разбивка на стихи отсутствует.* [11 11] Братия мои снова начали просить жалованья, как и слуги. Они не понимают, сколько они проели за этот год, что записано в книгах. Я теперь отдал приказание, чтобы было сделано три книги для меня, братьев и монастыря. Их все делают Леонид и Зосима в осьмушку листа. Они много должны в прошлом году. Я к ним отношусь хорошо. Я им простил. (*Перевод с валашского А. Б. Черняка.*)

пънтру мінъ фрацілоръ ші мънъстиря. Тоате ле фачь Леонидъ ші Зосимъ ын осмені фъй ші мулт даторі ланьй. Еу ям оръкыт біне. Ям ертат[11].

19. Праздновал свои именини и год с производства и вступления в монастырь. Преос. был, и г. генерал-маеор Муравьев с женою, и других очень много гостей. На другой день учители кушали с купцами, ученики пели и поздравляли, я их дарил.

30. У преосвященнаго в Тресвяцком в теплой церкве праздник, для того служил я там с братиею, а его п. у Знамения. По том все обедали там. Я просфиру поднес. [12]Ratio et irratio mea Saturnalia [*ирзб.*]! Nullum magnum ingenium sine mixtura dementiae[12]. Какова погода в четвертый день по рождении месяца, такова чрез весь продолжится. Велия луна — благорастворение, красная — ветр, бледная или темная — наипаче. И естли косо против солнца видится, дож значит. Virg. l. georg. 433[13].

31. Подал отец казначей Силвестр ведомость денежной суммы прошлогодской, по которой оказалось, что при Зосиме в приходе было 752.77, в росходе — 541.19 $^{3}/_{4}$, в остатках — 211.57 $^{1}/_{4}$, что при смене Силвестру вручено. При Силвестре ж в приходе 966.22 $^{3}/_{4}$, в росходе — 588.71 $^{2}/_{4}$, в остатках — 377.51 $^{1}/_{4}$. Следственно всех денег при обеих казначеях вступило в приход 1718.99 $^{3}/_{4}$, в росход — 1129.91 $^{1}/_{4}$, осталос с 1764 года на нышней 1765 год в наличности 588.51 $^{1}/_{4}$. //

л. 6 об.

Февраль

1. Преосвященный белоруской или могилевский Георгий Коницкий да человек С. Синода новоспаской архимандрит Симон приехали для богомолия к нам. П. Коницкий приехал ко двору из Полши просить защищения православной церкве от папских нападений. Ни на кого так злочестивой тот волк не свирепеет, так как на наших. Правда глаза колет. О Боже, истреби его державу!

3. Семен Иванович, управитель, был имянинник. Мы ездили обедать к нему в селе Старой Погост, верст за 30. [14]Tempora labuns tacitisque senescimus annis[14], и не увидишь, как пробежиш стадию жизни, и наступит внезапу или кораблекрушение, или лютая зима. Год платонической содержит в себе 36 000, по новейшим 25 920 лет, когда все небо в то ж состояние приидет, в каком было при создании. Пожалуй, неизвестное плети! При создании, сказуют, так скоро обращалось небо, что год то ж был, что ныне месяц. Другии противное думают, ибо, де, круги шороховаты были и цеплялись, отчего цицеронова гармодия, увеселяющая блаженных, происходила. А при конце о часу стремителнее зделается течение, как в мелницах старие колеса без успеха. Говорят еще, что луна с солнцем к одному пункту сходятся на небеси, иныя — чрез 19 лет, другия — чрез 3400, древныя — чрез 28.

8. Праздник в Семинарии и диспуты богословския отправляли, ибо наступала Масленная, Диониса языческаго праздник. Что за чудо! Люди, своим угождая страстям, из всего вздумали делать пьянственной хмель. Говорят, будто

[12–12] Разум и неразумие мое Сатурналия [*ирзб.*]! Нет великого таланта без примеси сумасшествия (*лат.*). [13] Макарий ссылается на первую песнь «Георгик» Виргилия, строка 433. Ср. «Георгики», песнь первая, строки 427—431 (в переводе С. Шервинского):

> ...Если, когда, народяся, луна пламенеть начинает,
> Тусклым серпом ее круг в пространстве черном охвачен, —
> Ливня великого ждать тогда земледельцам и морю.
> Если же лик свой зальет румянцем девическим, будет
> Ветер — при ветре всегда золотая краснеет Селена.

[14 14] Времена проходят, и мы старимся молчаливыми годами (*лат.*).

брага есть оказание усердия и дружества союз. Нет! Мы, понеже позабыли вечность и нарушениями закона обременили совесть, потому пьем болше, дабы угризениев избыть. Скуку разогнать два имеются способа: Бога в мысли всегда иметь, оттуду удоволствие и радость, да с другом, или живым, или мертвым, разговаривать, откуду происходит добродетелное щастие. [15]Desire, cur videat nemo sine numine Numen. Mirari, sole quis sine sole vidit[15]?

20. Сего дни проклятие еретиков читал протодиакон перед обеднею с высокаго места в присутствии множества народа, а услуги своя указавшия Отечеству ублажаемы были и воспеваемы. В старину говаривали: [16]Molliter ossa cubent, et sinere tellus non onerosa premat[16]. По том обедали у преосвященнаго. До // сего *л. 7* чрез всю седмицу питалис сухоядением и сыроядением, что называется мизериею, которая состоит из капусти кислой, редки, огурцов, хрену, квасу, хлеба. Посему обычай у нас посилать знатнейшим особам на первой неделе с поздравлением с постом и для благословения от обители по хлебу, голове капусты и крушке квасу. Два воза сего отправляется всегда.

28. Получили из тверской п. канцелярии по штату на полъгода впредь жалованье. Тогда ж послал отца Иакова в Москву за покупками. А Фаддея определил в звонари за бедность. На другой день отец игумен Варлаам отправился в Нилову пустиню в настоятели. Стоит человека место! Обитель первая между многими и равная лаврам, а человек редких добродетелей и старинных людей. Привез Григорий живописец две картины болшия, которыя я ему заказал было делать, одна святителя Арсения, другая благовернаго князя, изрядно написаны, для украшения церкви.

Март

1. Иконостас в болшой церкве к старинному образу с. Арсения чудотворца новой зделан, весь резной и вызолочен на палимент. Кругом шесть образов тверской епархии чудотворцев, а наверху триуголник с сиянием под короною с хурувимы. Еще заказал две картины шириною пять, вышиною седмь аршин — «Вознесение Христово» и «Взятие на небо Богоматере». Одного дела конец другому дает начало. Так нет конца нашим затеям и делам, ибо рождены на труды, и жизнь в действии состоит. Успокоимся как умрем. [17]Mors ultima linea rerum[17]. Изрядно еще, ежели труды наши прочни, т. е. естли имеют некой долговременности вид, естли не причинят раскаяние и огорчение впредь, будучи сходны закону, найпаче же, естли для Бога предпринимаются и служат к спасению. Что естли тщетны, и вредят душе, и прогневляют Бога?! Что причинят наконец, когда представит их Божие правосудие пред глаза и предаст на угризение мучительным змиям неослабно, вечно?! Горе лишившемуся Бога! О Боже, // да умру тысячу раз здесь, а не осуди меня на един час в ад. Здешняя смерть есть прерождение *л. 7 об.* и язвы суть исцеление, тамошняя мука коль тяжела, постигнуть невозможно.

2. Праздновали день преставления святителя Арсения чудотворца, которой нетленно почивает в здешнем монастире в соборной церкве под болдахином в сребренной раке, и прикладываются к нему в руку. Чудны мощи и чудодейственны! Четвертой уже век, как скончался, произведен собором епископом в Тверь на место еретика Евфимия. Преосвященнейший служил, проповедь говорил, и обедали все. На другой день учители кушали. Купцы отказались за своими промыслами, а многии расколничают и гнушаются нами, чтоб к святой их бороде наши грехи не пристали, или бы наши блюда их брюха не осквернили.

[15–15] Ты удивляешься, почему никто не видит Божества без знамения. Удивительно, если кто-то видит солнце без солнца (*лат.*). [16–16] Мирно кости покоятся, и нетяжелая земля их покрывает (*лат.*). [17–17] Смерть — последний рубеж на свете (*лат.*).

4. Ездили с преосвященным на озеро Шейкино за тритцать верст. Удивительно, мы глядели, как рибу достают под лдом. Невод у них во сто сажень, и тянут воротами. Иногда вдруг на сто рублев рибы достают, сказали. Куды как много озер, болот, рек, лесов и песков в Росии, а ведь в таких местах никто не живет. Так, вычетши сия, разсуди, как мала земля, за которою гоняемся мы. Ейо бы ты и не видел, естли бы поглядел с неба. Там простор, зде тесная темница. [18]Infesto vigore et sterno gelu premiatur omne quid quid est subiectum duabus zonis extremis, utrimque circa vertices perpetuo caligo utrobique ac pruina tantum albicans Lux. Media vero terrarum, quae solis orbita est, exusta flamis et cremata cominus vapore torres. Circa duae itum inter exustam et rigentem temperans, ita terrae tres partes abstulit coelum, oceani rapina in incerto c. Haec c materia gloriae nostrae, haec sedes! Quom tandem portionem eius defunctus obtineat[18]?

8. Перекривать нанял гостинной двор за сорок рублей, ибо от течи негде было укриваться приежжим. Прежде там бывало всегда топят, теперь, понеже
л. 8 дров достаем за // денги, трудно, так я слугам позволил брать монастирских лошадей и привести самым им для себя и для гостей дров из лесов. И сим доволствуется гостинной двор, конюшенной и скотской.

11. Сего числа такая стужа была, какой почти и зимою не бывало. Она бывает как от удаления солнца, когда лучи, косо ударяя в землю, не очень действителное преломление производят; так и от лдяных морей хладотворныя частицы приносит, а оны так проницателны, то чрез суптилныя поры удобно проходит. Видел ты, как мороз в оттепель чувствително исходит из стен? Видел, как всякая влажность, замерзающая в сосудах, прибывает так, что трескаются сосуды и что вода, растаявшая из лду, естли нехорошо укипит, не может семена сварить? К сим прибавляет холод простивание земли. Почему весною всегда холоднее, нежели осенью, когда чрез лето нагретая от солнца земля не весма простыла? Холод не вредит. Умерщвляет гадины, которыя могли б причинить пакость, прочищает воздух, сохраняет вся прозябающая в нетлении, укрепляет тела животных, для чего у нас здоровой народ и скот в разсуждении других. Однак помалу к нему привыкать должно. И я, приехавши в Киев, крайне простудился, употребляя венгерское зимное платье. В протчем вижу, что здесь многие зимою могут ходить босиком, без шапки, роскрывши гръдь, в одном кавтанчике. Подобно и снеги не вредят. Угобжает нивы, защищает от огня, прогоняет от домов стужу, просвещает темныя краи, равняет путь. Вредит он, естли надолго падет по прозябении травы. Вредят и ветры хлебу, когда цветет, наполняется и спеет. Также и дожжь.

15. Экономической казначей г. Семен Иванович Грязной высек, слышил я, ворожею жестоко. Украли, сказуют, денги, принадлежащия в казну, у мужика.
л. 8 об. Сия ведма, вступившись, начала доказывать, что то учинил такой-//то и такой имянно. Но ложно клеветала на невинного, видно, по пристрастию, от чего бедной человек пострадал. Потом, как узнали правду, принялись за самую. Спаси Бог! Как не узнала свою беду вступившаяся во всеведения пучину! Ворожеи иныя бывают просто от дурачества своего, положась на свои суеверныя опыти и наслышки. Оны, зная, что умной не придет к ним, обманивают дураков, предлагая им общия и темныя предложения, к которым примечают, что болше поползн-

---

[18]—[18] Все, что расположено [между] двух полюсов, покрыто враждебным блеском и вечным льдом, обе вершины [в] вечном инее, с одной стороны — тьма, а с другой — столь сияющий Свет. Центр же земель, т. е. Солнца орбита, сжигаем огнем и опаляем пламенем головешек. Между обжигающим и леденящим [пролегает] умеренный путь. Так три части выделяются: земли, небо, равнина океана, в беспристрастности же Х[ристос]. Здесь Х[ристос], материя славы нашей, здесь восседаешь! Когда же усопший приобщится наконец [к Тебе]? (*Перевод с лат. В. А. Ромодановской.*)

новен человек, а для прикрития лжи шепчут нечто, зевают, топят металы, смотрят в стекло, дуют в воду, плюют и пр. Теперешния ворожеи сия почитают с упованием. Но ты видиш начало. Циганская выдумка. Есть и другой род колдунов. Оны составляют договор с диаволами, чтоб оны ему были послушны, отвергаются всего християнства и единствено стараются пакость наносить людем. Есть и такия, в которых попущением Божиим, вселившись без всякаго договору, диавол, хитро притаеваясь, научает его догадкам, каков упоминается в «Деяниях». Что же о летающих ведмах думать, естли то правда, не знаю, что сказать. Алберт велику силу приписует натуре. Также и о леших, росалках, вампирах, домовых, привидениях при рудокопных заводах и о прот. не знаю, что утвердить. Может быть, ничего не бывало, но предразсуждения пустыя смущают. Некия допускают третие некое разумное существо, тонким облеченное телом, отменное от духов и душ. Другие думают, что то души грешних ходят, кои не имеют еще по неизвестным причинам определения ни в муку, ни в рай. А тела им, сказуют, имеют природныя, ибо никакой дух, кроме Бога, без того быть не может. И оно, будучи тонко, // не терпит света, ибо как бы распливается от него. Третие *л. 9* мнение всякое доброе действие приписует ангелам, а злое диаволам, кои всегда между людми обращаются. Можно на сие согласиться. В протчем, о глубина нашего невежества! Как далеко простирается ум, и как мало знаем!

25. Служили с преосвященным в Соборе. Грязь такая была, что насилу можно было проехать. У нас воды очень много, и песков, и болот. Болоты скоро бы могла вода пронести, но оны защищают себя то нискостию земли, то гибкостию, что мешает животным оныя топтать и разривать, то сплетением корней от грубих трав и мохов, растущих там. Такия места обыкновенно бывают ноздреваты, чем и притягают всякую влажность и далеко в себе пропускают, почему и не годятся ни к чему. Бугри, являющияся в них, думаю, оттуду происходят, что некоторая часть земли так перепутана, как кожа. Следственно пары, вытягаемыя солнцем, не можа свободно выходить, вздимают землю. Пески раждаются от силнаго холоду, жару и воды. Вода промывает соляныя и масленыя частицы, которыя делают связь и союз земли, как примечается на берегах. Жар тыя же частицы растопляет и прогоняет в землю глубоко, от чего металы всякия бывают, как в Аравии видим. Тож и холод делает, да еще и разрив частей чинит, влажность всю отъемля. Худо на таких местах родится без навозу хлеб. Что до рек касается, чудно дело, что оны, по болшой части, или от запада на восток, или от севера на полдень. Причина сему, говорит в «Металургии» г. Ломоносов, есть возвышение земли, ибо обыкновенно тяжесть стремится вниз. Правда! Но чтоб толко та причина была, согласится не могу. Для чего, например, две иногда реки в подобном положении, иная течет впрямь, иная — вкось? Я думаю, что еще течению вод много содействует: 1) обращение Земли около Солнца; 2) стече//ние и сила звезд (Не от того ли прилив и отлив бывает?); 3) сила притя- *л. 9 об.* гателная какая-нибудь, которая может находиться или в самой воде, или в месте и в земле; опыт учит, что капля одна другую притягает; 4) может еще стремление вод умножить неравность долин, куда текут; 5) главная причина, думаю, есть воздух. Он, известно, в холодных краях гуще и тяжелее, а теплых — реже и легче, как барометры показуют. Следственно, воздух, тяжестию налегая на воду, может оную проганять, как видим в фантанах. Куда, спросишь? К востоку или полудню, ибо туда менше сопротивления, а север выше, к полусу отчасу холоднее и неспособнее к пропусканию[19] вод.

26. Своих П. именин за худою дорогою и погодою не праздновал. Здесь говорят: или не доездишь до Благовещения недели, или переездишь. Именины свои

[19] *Испр., в ркп.* пропускаю.

обыкновенно знатныя люди празднуют везде. В Сербии, Болгарии и Влахии простыя люди празднуют патронов по фамилиям и домам единожди в год, которое празднование кто пожиточнее три дни продолжает и трапезы представляет открития для всех, кто б ни пришел. При начатии бокалов пьют, во-первых, чашу, называемую в славу Божию. Потом патрона величают и ублажают хозяина. Обычай нехуд! Помнят Бога и почтают. Но взят, кажется, от язычников, кои чашами богам своим в жертву возливали вино. Другие думают, от Крумпа, болгарскаго царя, которой, победив Никифора, императора греческаго, в лето 810, его лоб употреблял вместо чаши, пия с воини в славу Божию. Праздновать по фамилиям также похвално. Оттуду роскоши, и пьянства, и гулянья менше, а притом сие служит и к познанию своих сродников, дабы не учинилось по невежеству в бракосочетании кровосмешение, что весма наблюдают там, почему не позволяется болше ни кумовей при крещении иметь, как одного, и то безсменно.

28. Сего числа гром слышен был первой. Говорят: естли гром случится до раскидивания лесов, то убежища не будет ворам. В Московских ведомостях под
л. 10 № 22 читали, что в // Америке нечаянно ночью гора прорвалась, от чего зделался стук и трясение. Люди, испужавшись, как вышли на двор, увидели, что все небо покрито огнем, и жупел горящый падал на них. Потом из горы потекла горящая материя, которая высушала реки, каменья ростопляла, рибу пожгло, лви и тигри спасения искали между людми во граде. Подумай, каково будет скончание света, когда поколебается все, подвигнутся основания вещей, смятется порядок звезд, загорится воздух, воскреснут мертвецы, явится Бог, откриются дела, просветятся праведнии, а грешних пожрет вечная погибель!

Апрель

3. Праздник Святыя Пасхи. На утрени П. не был за худою погодою, и так отправлял оную отец А. отрочевской и я с протчими. Как вышли около церкве, такой силной ветр был, и дожжь, и снег, что свечи все задуло, мы обмокли и насилу прошли по снегу. На литоргии читали Евангелие все служившие по разным местам. Обычай сей, видно, взят от Иерусалима. Там не толко тогда, но и в другие праздники, когда много всяких языков народу для богомолия збираются, читают Евангелие многие, однак на разных языках, чтоб всяк мог разуметь. Думаю, сие уставили греки в противность папе, которой не велит на других языках Евангелие читать и служить, кроме латинскаго, дабы народ не отрекся его, узнав его обманы из учения Христова. Целования и подарки яйцами красными когда в обычай вошли, не дерзаю утвердить, однак видно, что старинной обычай. Целования в апостолстей церкве были и потом, как из житий видно, а значит, дружелюбное согласие, единство и братство, ведь сродникам толко целования приличны. Павел говорит: «Целуйте друг друга лобзанием святым», — что значит союз святыя любве. Что Иуда целовал Христа, то, видно, учинил хоть лестно, но по обычаю. Не сюда ли и то принадлежит: «Внидех в дом твой, целова-
л. 10 об. ния ми не дал еси, сия же не преста облобызающи ми нозе»? Сей обычай от//менен, потому, видно, что во зло стали его люди употреблять, и толко в Светлое Воскресение позволяется любве ради ко Христу, котораго мы почитаемся уды, дети и други. В протчем сродники и теперь целуются во уста, также и знакомии, священники в руку, монахи в рамена. Дары давать есть старинной обычай. Бывают от почтения (1 Кор. 9.5), и радости (Апок. 11.10), и страха (Быт. 32. 20), и любви (Быт. 45. 22). В Сербии об праздниках и ныне обычай посилать дари. А в Пасху, начиная от втораго дни, чрез всю седмицу, столы ставят при церкве откритыя, и всяк там кушает и пьет. Проежим не позволяют мимо пройти, но за-

ставляют с ними веселиться во всяком доволствии, и кто б ни попался, всякаго просят. Сие, видно, происходит от времен апостолских (Дея. 4.32). Что в древности называлось агапи и употребляется у них толко в день Пасхи, патронов и по умерших, у нас нет сего. Осталось толко дарствование яйцами, яко неубыточною вещию и удобно достаемою всякому. Для чего яйцами дарим, спросишь, да еще красными? Ответ: для изявления вечности блаженства, что круглость яйца означает; совершеннаго там доволства, что полнота значит; удобности ига Христова и легкости получения, что показует удобное достание яиц; воскресение из мертвых, что явствует рождение из них циплят; сладость небесную, славу и единство, что знаменует белок яиц[20], желток и кротость куриц. Красной цвет вместе с сими значит кровь Христову, которою искуплены. Затем некия, я видел, прилепляют скорлуху к порогам, по-ветхозаконному. Еще в память любви и общения нашего во Христе. А что туне дарим, значит искупление наше Христом, бывшее по единой благости Божией, без всяких заслуг.

14. Диспуты богословския в Семинарии отправлялись. Я преосвященному поднес конклузию, написанную на атласе, и кушали у нас. Диспуты сии не суть необходимо надобны церкве, но толко под условием в разсуждении разных обстоятелств, причиняющих раздоры и погибелныя ереси, кои нарушают благочестие, веру и спасение. Такия люди не доволствуются единым доказателством истинны, но требуют опровержения. Заблаговременно погашай пожар, не дай умножиться злу, ибо повелевается и нерастлено веру соблюсти, и противников опровергать // (2 Сол. 2.15, 2 Тим. 1.13 и 3.14, Тит. 1.9, 2.13, 2 Тим. 4.2; зри употребление 2 Тим. 3.16, что наблюдал Спаситель Мат. 5.21, и 16.6, и 22.23 и апостоли Рим. 9.6, 1 К.15.12, Гал.5.6. Ленивым Бог претит, у пророков). Видишь самы апостоли диспутовались, коим следовали преемники все различними способы в разсуждении еретиков обычаев и учения. Как многия догматы стали быть определены соборами и преданиями отец, можно было надеяться покоя. Но папа, вырвавшись от ига Христова, поднял голову, не хотя покориться никому. Сие сам разумеешь. Не можно было ему Писание учинить, так принялся за тиранство и ввел монархию в церкве, да еще воздвиг школастической род, которой из папских новых определений и заплеснелых аристотелевых мечтаний сочинил богословии, котории потом езуити, рождшись в подмогу папе, умножили, откуду все нынешнии ереси принуждено произошли и един начал против других вооружаться. Греки между тем молчат под игом султанским, а наши еще не достигли совершенства в науках. Кои из Полши приходят к нам, те папе ласкают, а кои учились у Лутера, его следом идут. Иныя самоучкою делают из всех сект ужасную смесь, думая, что старина не годится нынешним временам. Я мню так: старина не доволна к опровержению всех ересей, ибо многия явились вновь, против которых и новыя способы опровержения, и новыя труды требуются, однак все долженствует основано быть на старине. Не торговать верою стать. Все секти на три части разделить можно. Между первыми считаю врагов християнства, кои Писанию противны, как: атеи, натуралисты, язычники, иудеи, махомеданы. Второй род составляют старыя еретики, бывшия до разделения церквей, а третии — рождшиися потом. Сих опровергая, наблюдай: 1) чтоб предмет твой был любовь к ближнему и рачение о соединении церкви; 2) чтоб утвердить немощных в вере и прогнать от стада волков; 3) чтоб добрых поборников благочестия по себе оставить и тем бы Богу и Отечеству долг отдать; 4) убо конець всему слава Божия, согласие и мир; 5) ты убо полемик, берегись браней, ссор, напрасных намуток и лишних погрестостей противникам вменений; 6) опровер- *л. 11*

[20] *Слово вставлено над строкой, теми же чернилами и тем же почерком.*

гаемую ересь как можно обстоятелнее разруши, дабы и православных не развратить, и противных обратить; 7) внимай при всем себе, будь благосклонен, слушай и отвечай, иначе проженешь учитися хотящих; 8) будь праведным судиею; малое лишне не увеличивай, ибо сим проженешь всех от церкве; великое не уменшай, ибо зделаешь раздор; 9) безсовестной сего не учинит, так бойся Бога, молись часто, не выпускай Писание из рук и люби правду и мир; 10) церковную гисторию совершенно знай, куда чтение святых отец принадлежит; 11) сюда принадлежат еще все другия науки, найпаче богословская и философская; 12) да и учащемуся сему непремено должно иметь, по крайней мере, искуство логики и знание богословии. Спросишь: каким порядком полемику лучше преподавать? Ответ: различно поступают в том, иныя по сектам, иныя по догматам, иныя по частям. Второй способ мне нравится. Книг у нас мало, а ересей много, не вме-
л. 11 об. стишь один все, так думаю. // Краткость наблюдая, одни мнения предлагать, а чии оны, из истории видно. Из которых понеже иныя опровергают основателной догмат веры, без коего спастись не можно, другия не так, — так и словопрение должно[21] сообразоваться сим. Пред каждим же догматику предлагаем. И сие о богословии полемической.

20. Господин Филипп Дилтей, юриспруденции в университете московском профессор, пишет в «Гистории» своей, которую ныне читал, будто славяне происходят или от фразускаго имене «склав», что значит раба, или от российскаго «слава», в чем и лексикон треязычный московской печати согласуетъ. Мне кажется, напрасно. Естли от склава французскаго производят, то лучше от «силавос» греческаго произвесть, что то же значит. А можно сказать, что тогда сие имя на наш народ наложено, когда Александр победил скифов. Догадка, но лучшая. Имя славы, опять не видно, кто бы нашим дал. Самы оное себе присвоять, кажется, неприлично, а другие, по зависти, всегда тщились затмить российскую славу. Г. Ломоносов и древняя российская история пишет, что россияне сюди поселились от Дуная. Естли так, то потому мы называемся славянами. Под Белиградом в Дунай втекает река, называемая Сава, другая — Драва. Там же кругом обытают и россияне, коих ныне немцы называют рацы. Так, видишь, от Савы — савяне, от Дравы — древляне, так как от Волги — волгари, от россиян — россияне, коих Вергилий производит от Хама, но, лучше сказать, от Афета, как от поселений видно, ибо все Афетово потомство по разсеянии от столпотворения к нашим странам обратилось, а Хамово — к аравийским. Рурик первый почитается наш князь. У него братья были — Трувор и Синев, но сии, умерши, все свое владение Рурику оставили, а сей Олгу, своему племяннику. Олг разбойников Кия, Щека и Хорива из Новагорода выгнал, кои, состроив при Днепре[22] на свои имена города, поселились. Олговы посланники в Царьград Асколд и Дир, убив сих, заняли их место, потом и самы убиты от Олга хитро. Подобно и Царьград взял, пришед сухим путем на колесох в кораблях. Игорь не много знатнаго учинил, но жена его Олга прехрабра и премудра была, первая християнская княгиня, взяла Корсунь изменою, а Царьград запалением чрез голубей и воробьев и фр... [*На этом дневник митрополита Макария обрывается.*]

(ГАТО, ф. 1409, оп. 1, № 1317, л. 1—11 об.)

---

[21] *Испр., в ркп.* долно. [22] *Испр., в ркп.* Днепве.

О. А. БЕЛОБРОВА

Описание петербургского Петропавловского собора в рукописных сборниках XVIII в.

Рукописные материалы, связанные с постройкой и украшением Петропавловского собора (освящен в 1733 г.), представлены в документах, чертежах и описаниях, или описях, которые сохранились в московских и петербургских архивохранилищах (РГАДА, РГИА, РНБ, БАН). К ним обращались и продолжают обращаться историки, архитекторы, искусствоведы, музейные работники. Одним из первых составителей или собирателей описей как собора, так и строений Петропавловской крепости и всего Петербурга, каким он был к сер. XVIII в., стал А. И. Богданов (1692—1766). Он оставил обширное «Описание Санктпетербурга» в нескольких списках сер. XVIII в. В 1779 г. труд А. И. Богданова был издан В. Рубаном, с добавлениями и купюрами издателя.[1] А. А. Титов, обратившийся к авторским рукописям А. И. Богданова, в 1903 г. выпустил «Дополнение к <...> описанию Санктпетербурга».[2] Издание авторского текста А. И. Богданова по рукописи Архива РАН, подготовленное К. И. Логачевым и В. С. Соболевым, состоялось только в 1997 г.[3]

Существование капитального труда А. И. Богданова не исключало появления и распространения описей Петропавловской крепости со всеми ее строениями, а также и описаний Петропавловского собора. Рукописные списки четырех описей такого рода, возникших еще до 1756 г. (в них не отмечен ущерб от известного пожара в соборе), были выявлены в собраниях РНБ Е. П. Федосеевой, которая изучала планы и чертежи XVIII в.[4] Названная ею рукопись «О строении Санкт-Петербургской крепости» (РНБ, собр. Погодина, № 1751) особенно часто привлекалась историками Ленинграда-Петербурга (ссылки на нее находим, например, в трудах Е. Н. Элькин 1960-х гг.).[5] К этому же рукописному источнику обращались и лингвисты при составлении «Словаря русского языка

[1] Богданов А. И. Историческое, географическое и топографическое описание от начала заведения его, с 1703 по 1751 год, сочиненное г. Богдановым <...> а ныне дополненное и изданное <...> Васильем Рубаном. СПб., 1779. Нами привлекался экземпляр научной библиотеки СПбИИ РАН из книжного собрания Н. П. Лихачева.

[2] Титов А. А. Дополнение к историческому, географическому и топографическому описанию Санктпетербурга, с 1751 по 1762 год, сочиненное А. Богдановым с рисунками прежних зданий. СПб., 1903.

[3] Богданов А. И. Описание Санктпетербурга / Северо-Западная Библейская комиссия. СПб. филиал Архива РАН. СПб., 1997 (публикация текста по ркп. Архива РАН, Р. II, оп. 1, д. 95).

[4] Описание архитектурных материалов: Ленинград и пригороды / Сост. Е. П. Федосеева; Под ред. Г. Г. Гримма / Гос. Публичная библиотека. Л., 1953. С. 88.

[5] См.: Краеведческие записки. Исследования и материалы. Вып. 2: Петропавловский собор и Великокняжеская усыпальница / Гос. Музей истории Санкт-Петербурга. СПб., 1994. С. 83, 136, 168 и др.

© О. А. Белоброва, 2004

XVIII века».[6] Текст этой рукописи переписан на бумаге с филигранями «Коммерцъ-коллегии», 1738—1746 гг. Судя по пропуску в перечне местных икон (л. 11) и по некоторым опискам, это не беловой, а вторичный список с деловым назначением. Вот как он озаглавлен: «Собрание разных потребностей».

Рукописные описания Петропавловской крепости и собора дошли до нас в сборниках-конволютах XVIII и XIX вв. Иногда в них очевиден подбор статей, связанных с петербургской тематикой. Например, сборник РНБ, собр. Вяземского, Q.124, кон. XVIII в., наряду с Описанием о строении Петропавловской крепости (л. 23—53), содержит похвалу северной столице — «Град сей именуемый Санктъпетербурх» (л. 1—22 об.), списанную с гравюры А. Ф. Зубова «Панорама Санктпетербурга»; в рукописи воспроизведена даже подпись мастера: «В Санкт Петеръбурхе грыдыровалъ Алексей Зубовъ 1716».[7]

В сборнике РНБ, собр. Тиханова, № 535, XVIII в., отсутствует статья (или статьи), которая предшествовала описанию Петропавловской крепости и собора (л. 43—65). За этим описанием следует «Практика домостроительная», перевод «с польскаго языка, на Москве <...> 1708 г.». Примечательно, что сборник издавна бытовал на Севере: на его листках читаются записи «пинежкаго мещанина Стефана Калинина» и других владельцев книги.

Что касается известных нам списков описания Петропавловского собора, назовем три сборника XVIII в. Один из них, втор. пол. XVIII в. (БАН, 45.13.23), представляет собой сборник указов (рукописных и печатных) с 1722 по 1755 г.; он происходит из собрания Михалковых. Здесь на л. 56—59 об. читается «Санктъпетербургской соборной церкви Петра и Павла описание», затем следуют сведения о семье Петра I, реестр великим князьям, царям и императорам (по правление Анны Иоанновны) и перечень русских патриархов. Перед описью Петропавловского собора на л. 54 находится печатный реестр ямским станциям и поселениям на дороге от Петербурга до Москвы.[8] Текст описания собора довольно краток, в нем немало архитектурных и строительных терминов, например: «штукатурная квадраторная лепка», «капители ордины кампозиты, арнаменты, пилястры, гзымзы с фризом, и архитравы, и базы и протчие фигуры»; здесь же сообщается о паникадиле «кости белой и мамантовой, резной и токарной работы, которое делал сам Петр Великий <...> крест <...> ис той же кости...». Храмозданная надпись приведена в конце описи.

Более пространный текст описания собора, разделенный на шесть пронумерованных частей, с минимумом специальных терминов в языке, но зато с щедро приведенными эпиграфическими данными известен нам в составе двух сборников XVIII в., которые примечательны обилием историко-литературных статей. Один сборник (РНБ, Q.I.830) дошел до нас отнюдь не в первоначальном виде; в его составе не менее трех блоков, объединенных под переплетом втор. пол. XIX в. и поступавших в Публичную библиотеку в 1870-е гг., судя по пометам на

---

[6] См.: Словарь русского языка XVIII века. Правила пользования словарем. Указатель источников. Л., 1984. С. 105. Например, употребление архитектурного термина «лантернин» (фонарь) приведен в этом «Словаре» именно по ркп. РНБ, собр. Погодина, № 1751, л. 8 (Словарь русского языка XVIII века. СПб., 2000. Вып. 11. С. 116).

[7] Алексей Федорович Зубов. 1682—1751: Каталог выставки. Л., 1988. С. 27—28, № 28. Воспроизведение подписи гравера на «Панораме» см. в кн.: Алексеева М. А. Гравюра петровского времени. Л., 1990. С. 151. Эта гравюра названа в сборнике переписчиком конклюзией: «списано с конклюкции». Ср.: Описание рукописей князя П. П. Вяземского. СПб., 1902 (ОЛДП. Вып. 129. С. 292—293). См.: Быкова Т. А., Гуревич М. М. Описание изданий гражданской печати. 1708—январь 1725 г. М.; Л., 1955. С. 212—213. № 243.

[8] Исторические сборники XVIII—XIX вв.: Описание Рукописного отдела БАН СССР. Л., 1971. Т. 3, вып. 3. С. 209—210.

л. 65 об., 296 и 443. Интересующий нас текст расположен в настоящее время на л. 231/240—244/253 между «Кратким летописцем о начале (Новгородского. — *О. Б.*) Софийского собора, о святых мощах в нетлении, опочивающих в сем соборе, и о редкостях, хранящихся в оном» и Словом митрополита Платона, 1797 г., на освящение храма во дворце графа Безбородко. Описание Петропавловского собора сохранило первоначальную фолиацию, от л. 62 по л. 75. Остается неизвестным, какая статья ему предшествовала и какая следовала затем. Но и в нынешнем окружении текст описи помещен в родственную среду похвальных слов, прославляющих древние и новые соборы и храмы (в том числе Архангельский собор Московского Кремля, Воскресенский монастырь Новый Иерусалим и др.). Не противоречат этой среде и выписки из Стоглава, житие Иосифа Волоцкого, слова Димитрия Ростовского и патриарха Адриана, а также и глава из «Великого Зерцала» — о Удоне, епископе магдебургском.

В другом сборнике 1760-х гг., поступившем в БАН в 1942—1943 гг. «из вымороченых» (БАН, Тек. пост., № 350), читается тот же самый текст: «Описание святой церкви <...> апостол Петра и Павла <...> при Санктъ Петеръбурге <...> в крепости» (л. 156—165 об.). При составлении каталога сочинений писателей-старообрядцев Н. Ю. Бубнов отметил в сборнике эту статью,[9] а также и краткое «Сказание о святой церкви Софии Премудрости Божия, иже в Великом Новегороде» (л. 106 об.—107), выписки о российских правителях от Рюрика до императрицы Анны Иоанновны, перечень патриархов, главу из «Великого Зерцала», на тему покаяния и др. Наличие в сборнике списка Пятой челобитной Соловецкого монастыря, в особой редакции, «Истории о разорении Соловецкого монастыря» Семена Денисова, возможно, указывают на определенный центр переписки рукописи. Заметим, что составитель (или читатель) сборника постарался подчинить статью о Петропавловском соборе принятым у старообрядцев правилам: в имени Иисуса старательно вымарана первая буква (но только на начальных листах статьи).

Включение описи Петропавловского собора в круг душеполезного чтения в сборниках XVIII в. представляется вполне оправданным и органичным. Дело в том, что описание нового столичного храма выполнено в традициях древнерусских учетных документов, которые вырабатывались на протяжении столетий. Достаточно вспомнить о многочисленных описях монастырского и дворцового имущества, о практике составления перечней ветхостей и т. п. документальных записей, благодаря которым можно судить об архитектурных ансамблях, о церковных и светских сооружениях, об иконостасах, об утвари, о книжных собраниях, о ювелирном искусстве, шитье и т. д. На материалах пяти разновременных описей Соловецкого монастыря XVI в. Е. В. Крушельницкая недавно проследила сложение формуляра описного документа.[10] Более поздний этап составления описей Троице-Сергиева монастыря — XVII и XVIII вв. — рассматривался Е. Н. Клитиной.[11] Среди редких публикаций текстов описей назовем Опись Ярославской Ильинской церкви 1651 г., изданную Е. Трехлетовым в 1850 г.,[12] а также недавно выпущенную в свет (в 1998 г.) «Опись строений и

---

[9] Сочинения писателей-старообрядцев XVII века / Сост. Н. Ю. Бубнов (Описание Рукописного отдела БАН СССР. Т. 7, вып. 1). Л., 1984. С. 114—116. Сборник Тек. пост., № 350, л. 156—165 об.

[10] *Крушельницкая Е. В. Описи строений и имущества Соловецкого монастыря XVI в.: кодикологические и текстологические особенности, датировка, структура текста* // Книжные центры Древней Руси: Соловецкий монастырь. СПб., 2001. С. 255—281.

[11] Клитина Е. Н. Опись Троице-Сергиева монастыря 1641 г. // Древнерусское и народное искусство: Сообщения Загорского музея-заповедника. М., 1990. С. 7—16.

[12] Трехлетов Е. Опись Ярославской Ильинской церкви, составленная в 1651 году храмоздателями Скрипиными // Ярославские губернские ведомости. 1850. Часть неофиц. № 43. С. 420—425;

имущества Кирилло-Белозерского монастыря 1601 г.», подготовленную к изданию З. В. Дмитриевой и М. Н. Шаромазовым.[13]

Текст «Описания святой церкви во имя всех святых всехвалных и первоверховных апостол Петра и Павла, которая имеется при Санктъ Петеръбурге того града в крепости», как уже отмечалось, разделен на шесть частей. Вот их заглавия: «1. О надписи тоя церкви на камени бывшей изображенной»; «2. Мерою положения того церковнаго строения»; «3. Во оной же церкви во иконостасе святых образов»; «4. Писанныя живописною работою на холсте в рамах»; «5. О иконостасе и о вырезе на нем литер»; «6. Да при канцеле, идеже проповедь чтется, при росписании живописных картин».

Если мы обратимся к описанию Петропавловского собора в описях Петропавловской крепости (РНБ, собр. Погодина, № 1751; РНБ, собр. Вяземского, Q.124; РНБ, собр. Тиханова, № 535), то убедимся, что оно значительно более пространно, что изложение в нем не имеет членения на части и отличается расположением материала. Так, конкретными данными о размерах храма (длина, ширина, вышина, количество столпов, окошек, дверей, куполов и фонарей-лантернинов, вышина шпиля с ангелом) «крепостная» опись открывается; эти же сведения, значительно сокращенные, приведены во второй части самостоятельного Описания, после храмозданной надписи, которая в «крепостной» описи находится в самом ее конце. По-разному описаны иконы в иконостасе. В «крепостной» описи сначала названы четыре местные иконы: Господа Бога и Спаса Иисуса Христа, Богородицы, апостола Петра (в погодинском списке на л. 11 он пропущен) и апостола Павла, а затем идет перечень примыкающих к ним икон, расположение которых на четырех киотах сложной конфигурации по этому описанию весьма трудно представить. Далее приводится «Реэстр оным же образом», в котором комплекс икон, сопутствующий каждому из четырех местных образов, перечислен вновь, с указанием их уровня в иконостасе (сверху, снизу, под, над, «к олтарным дверям» и т. д.). В самостоятельном Описании собора в третьей части читается только второй перечень, завершаемый сведениями о сроках исполнения икон на досках между 1726—1729 гг. под руководством Андрея Меркурьева, с употреблением весьма дорогих красок, — и все это за 4000 р. Менее всего различий в описании образов, писанных на холсте иноземными мастерами (Страсти Господни под сводами, пророки и праотцы, евангельские и другие сюжеты в куполе), — всего 44 иконы. Эти сведения содержатся в четвертой части Описания. Что касается пятой части, она посвящена резному иконостасу и эпиграфическому материалу: приведены обширная «литерная пропись» на обороте пьедесталов иконостаса, подписи к резным фигурам архангелов, Христа и Богородицы в аллегорической композиции Софии премудрости Божией,[14] а также подписи на киотах с иконами и на четырех столпах сени престола в алтаре, в своде над иконостасом, в скинии, или сени, над завесой, в своде над иконостасом и т. д. Здесь сообщается, что «иконостас делан в Москве мастером Зарудневым<...> зачат <...> в 722-м, а окончен в 726-м годех», а колокол «лил в Москве же мастер Моторин».

Шестая часть включает подписи к живописным вставкам на кафедре (канцеле), объединенным темой проповедничества (со ссылками на Священное Писание).

№ 44. С. 427—432; № 45. С. 439—441. Рукопись Описи хранится в Ярославском историко-художественном музее.

[13] Дмитриева З. В., Шаромазов М. Н. Опись строений и имущества Кирилло-Белозерского монастыря 1601 г.: Комментированное издание. СПб., 1998.

[14] См.: Герасимова Ю. В. Византийские источники скульптурной композиции царских врат иконостаса Петропавловского собора в Ленинграде // Из истории Византии и византиноведения: Межвузовский сб. / ЛГУ. Л., 1991. С. 124—137, с ил.

Оба известных нам списка самостоятельного Описания Петропавловского собора завершаются перовой концовкой треугольной формы (своего рода колофоном).

Сопоставление Описания Петропавловского собора с общей «крепостной» описью позволяет понять, что из сводки деловых документов, иногда дублирующих друг друга, кем-то сделана выборка, целью которой была системная содержательная характеристика иконописного, живописного и резного убранства торжественного храма. Судя по официальности заглавия, по полноте цитированных надписей — от храмозданной и заалтарной до подписей на резном иконостасе, на скинии, или сени, в своде над иконостасом, наконец, на кафедре, эта выборка была предназначена отнюдь не для мастеров-ремесленников, а, напротив, для высокообразованных персон, возможно, для кого-то из высшего духовенства, кому надлежало или предстояло составлять и оглашать проповеди именно в этом соборе. Напомним, что в одном из сборников (РНБ, собр. Вяземского, Q.124) наша «выборка» предваряется текстом похвалы Санкт-Петербургу, возможно, восходящим к Слову Гавриила Бужинского (умер в 1731 г.), произнесенному им при поднесении Петру I гравюры А. Ф. Зубова «Панорама Санкт-Петербурга» в 1717 г.[15] Для нас важно объединение в сборнике проповеднического слова с описанием сюжетов и подписей в убранстве собора. В сборнике РНБ, собр. Погодина, № 1751 на л. 20 упоминается архиепископ новгородский Феофан Прокопович (умер в 1736 г.), «по показанию» которого была исправлена позолота в соборе на резных херувимах, на капителях и кронштейнах.

Нам представляется возможным уточнить датировку составления «крепостной» описи. В ней не назван ущерб, причиненный сильным пожаром 1756 г. (когда иконостас разбирали), но упоминается некая порча подставки под резной фигурой архангела Михаила у царских врат: «При царских дверях под архаггелом Михаилом неселия (?) когда вня исторжена из огня» (цитируем по ркп. РНБ, собр. Погодина, № 1751, л. 16 об.). Этот же текст читается и в нашей «выборке» — Описании собора. Думается, что здесь речь идет о более раннем повреждении, нанесенном огнем от молнии 17 июля 1748 г., когда в соборе «потолок <...> прошибло <...>, на иконостасе <...> сверху и внизе до полу <...> и тунбу, которая под Спасителевым образом, опалило, а вверху над царскими дверями по обе стороны опалилось...».[16] Если принять это сообщение как удовлетворительное объяснение цитированного места, датировка сборника Погодина сужается от 1748 до 1756 г.

Вернемся к Описанию собора. Его составитель пренебрег подробным перечнем данных о величине окон, количестве и размере стекол в них, о высоте дверей и сводов, которыми изобиловали «крепостные» описи. Его текст излагается по четкому плану, он организован и сравнительно краток. Несколько необычно обозначение места расположения икон, картин, резных фигур. Читаем, например: «С п е р в о й стороны того образа к окошку <...> з д р у г о й с т о р о н ы к в т о р ы м олтарным дверям», «на правой руке царских врат», «с левой руки». В то же время встречается более привычное указание «от полуденныя страны». Либо составитель Описания некритично воспроизводил чужие перечни, либо не вполне владел опытом ориентации в церковном пространстве. Напомним, что, например, в описи Ярославской Ильинской церкви эта ориентация всюду

[15] См.: А л е к с е е в а М. А. Гравюра петровского времени. С. 151 и 201.

[16] Цитируется ркп. БАН, 16.8.4, сер. XVIII в., л. 29 об. Здесь же при упоминании пожара 1756 г. сообщается на л. 31 об.: «Иконостас честно успели вынести, ничего не утрачилась, а трудами господина адмирала Михала Михаловича Голицына трудами (так! — *О. Б.*) спаслась». Ср. известия о пожарах: Сын Отечества. 1838. Апрель. Отд. 6. С. 8—10.

одна и та же: «С правую сторону от юга», «на левой стране от севера», «над северными дверми» и т. д.[17] В Погодинской «крепостной» описи употребляются указания «к полуденной стороне», «к полунощной стороне», «над полунощными вратами» (л. 11, 17), а также «с правой стороны от царьских врат» и «с п е р в о й стороны того образа от царских врат» (л. 14 об., 15). В остальном характер описания вполне традиционен.

Хотя Описание Петропавловского собора возникло в результате определенной и целенаправленной переработки документальных описей, оно вышло за рамки деловой письменности благодаря включению в историко-литературные сборники втор. пол.—кон. XVIII в.

Ниже приводится текст Описания по ркп. БАН,Тек. пост., № 350. При подготовке текста к печати «ѣ» заменяется на «е», «і» на «и», «оу» на «у», «ѡ» на «о», «ѳ» на «ф», «ѱ» на «пс», «ъ» в середине слова сохраняется. Слова, писанные прописными буквами, обозначены разрядкой. Пунктуация современная, с некоторыми исключениями.

ПРИЛОЖЕНИЕ

л. 156 О п и с а н и е с в я т о й ц е р к в и во имя святых всехвалных и первоверховных апостол Петра и Павла, которая имеется при Санктъ Петеръбурге того града в крепости. А и м я н н о:

1

О н а д п и с и т о я ц е р к в и н а к а м е н и б ы в ш е й и з о б р а ж е н н о й: «Основание фундамента сея святыя церкви верховных апостол Петра и Павла положено в 1714-м году маиа в 30 день и строена при державех блаженныя и вечнодостойныя памяти их и м п е р а т о р с к и х в е л и ч е с т в П е т р а В е л и к а г о и В е л и к и я г о с у д а р ы н и Е к а т е р и н ы А л е к с е е в н ы и П е т р а
156 об. В т о р а г о; помощию же всемогущаго Бога при державе // в с е п р е с в е т л е й ш и я д е р ж а в н е й ш и я в е л и к и я государыни и м п е р а т р и ц ы и с а м о д е р ж и ц ы в с е р о с с и й с к и я Анны И о а н н о в н ы, матери отечествия совершися каменным зданием и украшением в четвертое лето благочестивыя державы царства Е я, и освящена в присудствие Е я И м п е р а т о р с к а г о в е л и ч е с т в а июня 29 дня 1733 году».

2

М е р о ю п о л о ж е н и я т о г о ц е р к о в н а г о с т р о е н и я.

Длина церкви по плану с выступами с лица 29 сажен и 4 фута, внутри длины 27 сажен 5 фут, ширины с лица 13 сажен и 2 фута, внутри 11 сажен 1 фут. А по положению фундамента длина 30, ширина 14 сажен состоит, стены толщиною 1 са-
л. 157 жень со уступами — // под колоколнею; а от колоколни в церковь ниже сажени. Олтарю длина выключая ис церковных саженей 9 сажен 6 фут; ширина поперег ко иконостасу 4 сажени 5 фут. Внутри олтаря ширины 4 сажени 1/3 фута, длина 8 сажен 2 3/4 фута, поперег 7 1/2 сажен, ширины 3 сажени. Внутри тоя церкви 12 столпов и 12 окошек, 3 двери. От полу до сводов вышиною 7 сажен 2 фута и 4 дюйма. Вышина с лица каменным зданием длиною 20 сажен с двумя. Первой

[17] Т р е х л е т о в Е. Опись Ярославской Ильинской церкви... С. 420, 422.

купол болшой длины над каменным строением вышиною 3 сажени 2 фута, 8 дюймов. Лантернин[а] первой где колокола повешены, в которыя часы бьют и куранты играют, и другой меншой купол вышины длиною и со оным лантернином 4 сажени 2 аршина 1/2. Другой малой же лантернин, над вторым куполом вышины длиною 1 сажен 2 аршина. Над тем вторым малым лантернином шпиц[б] сверх длины 12 сажен 2 дюйма.

Штивель[в] // выше шпица под кугелем[г] 1 сажен 2 фута; стебло[д] выше кугеля, *л. 157 об.* круг котораго аггел превращается, длиною 5 фут. Кугель, или яблоко, вышиною 3 фута 8 дюймов, то есть один аршин и восемь вершков не с болшим. Крест длины в одну сторону 9 фут, поперег в другую сторону в вышину 7 фут; между того осредине 12 штук лучей для сияния, каждая штука по полуфуту. Аггел длиною в сажень с полуфутом. Всего здания вышины от низу доверху 50 сажен.

3

Во оной же церкви во иконостасе святых образов:

1. Местный образ Господа Бога и Спаса нашего Иисуса[е] Христа. Над оным сверху святый пророк и боговидец Моисей. Под ним царь Мелхиседек. Под сим над Спасителевым образом Рожество Христово. Под Спасителевым образом внизу Богоявление Господне. С первой стороны того образа от царских врат сверху царь Иоасафат. Снизу царь и Богоотец Давид. //

С другой стороны того ж образа к олтарным дверям: повыше царь Иезекиа, *л. 158* пониже царь Соломон. На олтарных первых дверях образ Сампсона, судии Иизраилева. Над ним вверху образ царя Константина.

2. Местный образ Пресвятыя Богородицы и Приснодевы Марии. Над ним вверху Есфирь ветхозаконная. Под нею святая великомученица Екатерина. Над сим Богоматерним образом Рожество Ея Богородично. Под Богоматерним образом внизу Вход Ея во храм. С первой стороны того образа к царским дверям: сверху святая Праскева, снизу святая Анна пророчица. З другой стороны ко другим алтарным дверям повыше святая Наталия, пониже святая Елисавет. На олтарных вторых дверях образ // Иезекия пророка и царя, юже виде врата затворенныя. Над ним вверху образ *л. 158 об.* святыя царицы Елены.

3. Местный образ святаго апостола Петра. Над оным вверху Иисус* Наввин. Под ним великий князь Владимир. А над самым образом Петровым Сретение Господне. Под его Петровым образом его, Петра-апостола, страдание. С первой стороны того образа к окошку сверху благоверный князь Борис, снизу благоверный царевичь Димитрий. З другой стороны к 1-м олтарным дверям повыше благоверный князь Глеб, пониже благоверный и великий князь Александр Невский.

4. Местный образ святаго апостола Павла. Над оным вверху Девора судия Иизраилтеская. Под нею благоверная княгиня Олга Российская. А над самым образом Павловым Благовещение Богородицы. Под его Павловым образом внизу его страдание. С первой стороны того образа к окошку // сверху царица Пулхериа, снизу Вирсавия, матерь Соломонова. З другой сторо- *л. 159* ны к вторым олтарным дверям повыше Соломия Маккавейская, пониже Иаиль, убившая Сисарру.

В куполе над иконостасом и царскими вратами.

[а] Лантернин — фонарь (архитект. термин). [б] Шпиц — шпиль. [в] Штивель — от голландск. steven (?) — наклонный брус. [г] Кугель — шар, или яблоко. [д] Стебло — стебель, или стержень. [е] *Первое* и *стерто*. [ж] *Первое* и *стерто*.

В самом верху образ Спасителев Нерукотворенный. Под ним образ Христова от гроба востания. Под тем образ написания из Апокалипсиса — Откровения Иоанна Богослова — о двадесяти и четырех старцах, кланяющихся пред престолом и агнцу.

Вышеписанныя щетом 43 образа все писаны на досках самою искусною и доброю иконною работою, которую начали исправлять и писать с августа месяца 1726-го, а совершили в сентябре месяце 1729-го годов. При которой работе мастером был Андрей Меркурьев, с товарищи. На которые образа краску употребляли дорогую: кармин, ультраморин, берлинскую лазорь, бакан и ярь венецейския, золото и сребро чистое, и протчия хорошие вапы[3], за труд оных получили 4000 ру[блей]. //

4

л. 159 об. Писанныя живописною работою на холсте в рамах.

В киоте над престолом: Вечери тайныя. Внутри олтаря в горнем месте: образ Господа Саваофа, еже есть Ветхий денми.

Выше гзымза[и] под сводами поставлены, в лицах.

С правой стороны

1. Иоан. Славный вход Спасов во Иерусалим на жребяти осли, егда иде на волную страсть.
2. Матф. Возлежание Христово в Вифании, в дому Симона прокаженного, в котором будучи жена грешница возливала на главу Спасителеву многоценное миро, о нем же ученицы Его негодоваша.
3. Иоан. Умовение ног учеником своим и апостолом.
4. Матф. Моление о чаши: Отче, да мимо идет от мене чаша.
5. Того же Лстивое Иудино лобзание о предании Христа.
6. Того же Отвержение Петрово от Христа во дворе архиереове.
7. Иоан. Ударение в ланиту Иисуса при архиерее от раба.
8. Того же Бичевание Христа Иисуса при столпе.
9. Того же Венчание терновым венцем.
10. Того же Изведение к народу Христа от Пилатова судища.
11. Матф. Осуждение Пилатово Христа на смерть. //

л. 160: 12.23 Изведение из града Христа к Голгофе на распятие.

13. Распятие Христово с предстоящими и прободение.
14. Снятие тела Христова со креста.
15. Положение тела Господня во гроб.
16. Матф. 28 Пришествие мироносиц жен ко гробу Иисусову, да помажут тело Его и изречение аггелово к ним.

Сей образ во олтаре вверху, а Бичевание Христа над хорами, а протчия семь по левую сторону над гзымзами.

Сии образы писали из иноземцов живописныя мастера.

В самом своде лантернина, или внутри того олтарного купола вверху: Соседение Христа Иисуса одесную Бога Отца, и низпосылание утешителя Пресвятаго Духа на святыя ученики и апостолы, в день святыя Пятидесятницы во огненных видех.

Пониже того на своде лантернина онаго в кругу святии апостоли дванадесять и с Мариею, материю Иисусовою.

В том куполе в первом ярусе сверх окошек пророков по одному лицу: 1. Иона. 2. Ездра. 3. Варух. 4. Иеремиа. 5. Даниил. 6. Исаиа. 7. Илиа. 8. Захариа. //

[3] Вапы — краски. [и] Гзымзы — карнизы, выступы.

Во втором ярусе ниже окошек на каждой картине по два лица. *л. 160 об.*

Святии праотцы:

Адам и Ева, Авраам и Сарра.
Исаак Иаков, Авель и Сиф.
Иосиф Иуда, Иезекиа Иосиа.
Енох Ной Лот Исмаил.

В третьем ярусе из Евангелских повестей:
Преображение Господне пред ученики на горе Фаворстей.
Явление Марии Магдалини по Воскресении.
Фомино уверение, еже о Воскресении Господнем.
Беседа Христова с самарянынею при кладезе.
Вознесение Господне на небо от горы Елеонской.
Изведение ис темницы святаго апостола Петра.
Павлово обращение ко Христу и от неверия в веру.
Взятие на небо (плоти) Пресвятыя Богородицы.

Итого живописной работы, на холсте писанных, под сводами и в лантернине и в олтаре 44 образа.

Всего с местными и иконостасными 87 образов. //

5

О и к о н о с т а с е и о в ы р е з е н а о н о м л и т е р. *л. 161*

Иконостас делан в Москве мастером Зарудневым [: якоже и колокол болшой лил в Москве же мастер Моторин, в котором весу 206 пуд, 16 фунтов, и привезен в СанктПетербургъ в 727-м году в июне месяце, такожь в то время и иконостас оной вкупе был привезен:], которой зачат был делать оным Зарудневым в 722-м, а окончен в 726-м годех, которой делан самою доброю работою и искусством хорошим плотничеством, столярством, резбою и токарством, и по полименту[к] весь золотом позолочен, и весь как надлежит исправлен, и царские врата на четыре полотенца, или раствора зделаны. Понеже когда служение бывает священническое, то со обоих сторон по одному полотенцу отпирают. А когда же архиерейская служба исправляется, или молебствование какое, тогда со обоих сторон обе половины во вся отпираемы бывают, которые врата на медных колесах ходят, и всему иконостасу образ нов зделан. На оном же иконостасе // во *л. 161 об.* всех педестелах[л] от начала позади образа святаго апостола Павла с стороны внизу литерная пропись.

А имянно.

«Всемощным соизволением пресвятыя животворящия и неразделимыя Троицы, Отца и Сына и Святаго Духа благодатию и поспешением усердно желательно, желанием благочестивейшаго П е р в а г о П е т р а А л е к с е е в и ч а, отца отечествия всепресветлейшаго И м п е р а т о р а государя и самодержца всероссийскаго, славной жизни и м п е р а т о р с т в а, повеле в тезоименитство свое во первых сий храм состроити в хвалу непостижимаго Бога. Сий олтарь и зачат в 1722-м году, а окончан по преставлении блаженныя и вечнодостойныя памяти Е г о в е л и ч е с т в а 1726-го году месяца[м], скипетродержавства благословенной супруги Е г о в е л и ч е с т в а великия государыни и м п е р а т р и ц ы Е к а т е р и н ы А л е к с е е в н ы, благочестивейшей м о н а р х и н е в с е р о с с и й с к о й, и при дщерях Их // в е л и ч е с т в а великих государынях цесарев- *л. 162*

[к] Полимент — состав из воска, яйца и сурика, его наносили на левкас перед золочением иконостаса. [л] Пьедесталах. [м] *Пропуск в ркп.*

нах Анне Петровне, и супруге Ея герцоге, и Елисавете Петровне, и пресветлых и при великих государынях царевнах и великих княжнах Екатерине, Анне, Праскеве Иоанновнах, духовнаго чина правления внуке его величества великом князе Петре Алексеевиче и пресветлом святейшаго правителствующаго Синода месяца[n] освятися во имя святаго апостола Петра и Павла[o]».

При царских дверях под архаггелом Михаилом неселия (?) когда вня исторжена из огня. Пониже еще: «Архаггел Михаил и аггелы его брань сотвориша со змием, и змий брася, и аггели его и не возмогоша». Сие на правой руке царских врат.

Под архаггелом Гавриилом в ногах подписано: «Гавриил предстояй перед Богом». И паки пониже: «И вшед к ней аггел рече: „Радуйся, обрадованная, Господь с тобою, благословенна ты в женах“». //

л. 162 об. В царских самых вратах в средине резнаго Богородична образа написано: «Се раба Господня». Ниже сего: «Яко ты Петр, и на сем камени созижду церковь мою, и врата адова не одолеют ей». Паки пониже: «Премудрость созда себе храм, и утверди столпов седмь». И паки пониже сего: «Яко укрепи вереи врат твоих, и благослови сыны твоя в тебе».

Выше онаго средняго образа резнаго Богородична написано: «Сия врата Господня, праведнии внидут в ня».

Пониже сего: «Се Сион град спасе нас».

На тех вратах 2 предстоящих.

На правой руке яко в свитке:

«Да будет приношение яже от язык благоприятно

И освященно Духом Святым твоим».

По другой стороны с левой руки яко к подобию онаго же свитка:

«О Бозе Отце нашем и Господе Иисусе Христе, и той есть глава и телу церкве, иже есть начаток». //

л. 163 Над дверми идеже образ царя Константина:

«И се ту слава Господня стояше, и паки Бог от юга приидет, и святый из горы приосененныя чащи». И паки: «Бог основа и в век».

Сверху сияний:

«Яко Господь Иисус Христос в славу Бога Отца».

Над дверми же идеже образ царицы Елены: «Бог бо явит всей поднебесней твое просвящение». И паки: «Радуйся, храме Господень». И паки: «Радуйся, дщи Сиона, зане аз прииду и вселюся в тебе, — глаголет Господь».

Внутри олтаря в скинии, или в сени престола, на 4-х столпах написано:

На 1-м столпе: «Престол твой, Боже, в век века».

На 2-м столпе: «Бог основа и в век, Бог посреде Его и не подвижится».

На 3-м столпе: «Бог седит на престоле святем своем».

На 4-м столпе: «Сел еси на престол, судяй правду».

Сверху скинии, или сени, над престолом с наружной стороны от жертвенника: //

1

л. 163 об. 1. «Сей град и приград, отверзите врата, да внидут люди мои».

От горняго места. 2. «Наведет на тя и обновит тя в любви ему и возвеселится о тебе, во украшении в день праздника».

---

[n] *Пропуск в ркп.* [o] *Доб., в ркп. нет.*

С полуденной стороны: 3. «И на месте сем дам мир, — глаголет Господь Вседержитель; и мир душам в послужание зиждущему воздвигнути церковь сию».

От царских врат: 4. «Мое сребро и мое злато, — глаголет Господь-Вседержитель: велия будет слава храму сему».

2

Внутри самой скини, или сени.

1. От царских врат: «И ныне очиститеся пред лицем Бога вашего, и молитеся ему, да помилует вы».

2. От жертвенника: «И освящуся в них пред странами, и увидят яко аз есмь Господь Бог их».

3. От горняго места: «Воцарится Господь посреде тебе, и не узриши зла к тому. Господь Бог силен, спасаяй тя». //

4. От полуденныя страны: «И внезапу прииде в церковь свою Господь. Его же вы ищете». *л. 164*

3

Паки от царских же врат во вторую страну:

1. «И освящуся в них пред странами, и увидят, яко аз есмь Господь Бог их».

2. От жертвенника: «Се идут сынове твои, яже испустил еси, и грядут собрани от востока до запада с веселием святаго, радующеся славою и желанием».

3. От горняго места: «И аз буду ему — глаголет Господь — стена огненная окрест, и в славу буду посреде его».

4. От полуденной стороны: «И введу вас в Сион, и дам вам пастыри по сердцу моему и пасут в разум и учение».

4

И паки пониже над завесою от царских врат:

1. «И дам вам сердце ново, и дух нов дам вам, се мы идем к тебе, ты бо еси Господь Бог наш».

2. От жертвенника: «Еще глаголет Господь-//Вседержитель: „Се аз спасу люди моя от земли восточныя, и от земли западныя“». *л. 164 об.*

3. От горняго места: «Поставлю в тебе люди кротки и смиренныи, и будут надеятися на имя Господне».

4. От полуденной страны: «Украшайся и веселися, дщи Сионя, зане аз прииду и вселюся посреде тебе».

В своде над иконостасом посреде, и над царскими вратами во округлости написано в три строки: «Возведи окрест очи твои, Сионе, и виждь, собранная чада твоя в тебе, и прочая». И паки: «Светися, светися, Иерусалиме, прииде бо твой свет, и слава Господня на тебя возсия».

И еще:

«Ста Соломон пред лицем жертвенника Господня, пред всем собором Иизраилевым, воздел руце свои на небо и рече: Господи Боже Иизраилев, несть Бог якоже ты на небеси горе и на земли доле, аще бо небо, и небо небесе не довлеют тебе, како дом сей, его же создах имени твоему, обаче и призриши на // молитву *л. 165* мою: Господи Боже Иизраилев, услыша ти моление и молитву, ею же раб твой молится перед тобою к тебе днесь. Да будут очи твои отверсты на дом сей день и нощь, на место сие, о нем же глаголал еси: Будет имя мое тамо» и прочая.

В самом верху всего иконостаса образ Господа Саваофа седящ в славе, подписано: «Бог в месте святем своем». И паки: «Бог вселяет единомысленныя в дом». И еще: «Виде вся сыны человеческия, от готоваго жилища своего призре на вся живущия на земли».

В том же верху в треугольнике Отчества написано:

«О т е ц и С ы н и С в я т ы й Д у х».

В олтаре над скиниею резной образ Господа Вседержителя, подписано: «Седяй на херувимех, явися и певаемый от серафим показася». И паки: «Воцарися Бог над языки, Бог седит на престоле святем своем».

6

Да при канцеле[п] идеже проповедь чтется, при росписании живописных картин:

л. 165 об. Деяния 2[р] 1. «Став Петр со единонадесятми воздвиже // глас свой, и рече им» и прочая.

Марк 16[с] 2. «Шедше в мир весь, проповедите Евангелие всей твари».

Корин. гл. 1 3. «Мы проповедуем Христа распята, иудеом убо солазн, еллином же безумие».

Лука гл. 8 4. «Изыде сеяй сеяти семени своего» и прочая. Есть же сия притча: „Семя суть Слово Божие“».

Иерем. гл. 1 5. «И посла Господь руку свою, и прикоснуся устом моим, и рече ко мне: Се дах словеса Моя во уста Твоя».

Иисус Нав. гл. 6 6. «Жерцы да трубят трубою, и будет яко вострубят трубою превлачая, да воскликнут вси людие гласом велиим, и якоже воскликнут, падут сами стены града».

Иерем. гл. 23 7. «Егда словеса моя не суть яко огнь горящий, рече Господь: И яко млат сотрыющий камень».

Исаиа, гл. 55 8. «Якоже аще снидет дождь и снег с небесе, и не возвратитися дондеже напоит землю и израстит и прозябнет, и даст семя сеющему, и хлеб в снедь, тако будет глагол мой».

(БАН, Тек. пост., № 350, л. 156—165 об.)

[п] Канцель — кафедра. [р] *Испр., в ркп.* 5. [с] *Испр., в ркп.* 6.

Н. М. ТУРЦОВА

Иконографический вариант «Богородица Вертоград заключенный»: проблема интерпретации

Истории отечественной иконописи известно немало примеров, когда новый иконографический вариант, появившись однажды, исчезает, оставляя лишь упоминание о себе в письменных источниках или единственный образец в изобразительном духовном наследии. Особенно часто такие памятники создаются в моменты активизации творческих процессов, типичных для сложной исторической эпохи. Продолжительность их существования далеко не всегда зависела от качества исполнения и даже явленных ими чудес:[1] в ряде случаев отраженные в иконах проблемы либо теряли свою актуальность, либо особенности их прочтения, образов и символов становились непонятны мыслителям последующего времени. Образцы, которым предуготована короткая жизнь, представляют большой интерес, поскольку нередко именно в них дух времени засвидетельствован особенно ярко и живо.

Среди такого рода произведений можно назвать икону «Богородица Вертоград заключенный». Попытке ее интерпретации и посвящено настоящее сообщение.[2] В наше время эта иконография известна только благодаря работе знаменитого царского иконописца второй половины XVII в. Никиты Иванова Павловца[3] (рис. 1, 2). Памятник, датируемый, приблизительно

[1] Даже в ряду явленных чудотворных икон известны святыни, о дате празднования, причине признания чудотворности и облике которых не сохранилось никаких сведений. Нередко поэтому иконографические особенности одного чудотворного образа имели наименование совершенно другого.

[2] Искренне благодарю сотрудников Государственной Третьяковской галереи Н. Г. Бекеневу, Г. В. Сидоренко, Е. А. Гра за помощь в работе. Особую благодарность приношу редактору Н. Н. Шумских за добрые советы и важные замечания.

[3] Никита Иванов Ерофеев Павловец (?—ум. 24 марта 1677 г.). Иконописец, миниатюрист, реставратор. Уроженец села Павлова Перевозу, близ Нижнего Новгорода, вотчины боярина Я. К. Черкасского. Неизвестно, когда он впервые появился при царском дворе, но после смерти своего хозяина 10 января 1668 г. по именному указу великого царя был «неволею <...> вновь» взят в Оружейную палату (см.: У с п е н с к и й А. И. Царские иконописцы и живописцы XVII в. М., 1916. Т. 4. С. 403). В том же году он написал для освидетельствования своего мастерства икону «Всемилостивый Спас с Богоматерью и Иоанном Предтечей» и принят в число жалованных иконописцев (высшая категория придворных изографов). В архиве Оружейной палаты хранится множество документов 1660—1670-х гг., в которых содержатся известия о пожалованиях художнику, о его жизни, о выполненных работах. Деятельность иконописной мастерской Оружейной палаты была чрезвычайно многообразна — от написания икон, стенописей до раскрашивания шахматных досок, ларцов, деревянных игрушек для царевичей и царевен, росписи полковых знамен. Никита Павловец копировал чудотворные иконы («Богоматери Боголюбской» из Сретенского собора в Москве. 1673 г.) и реставрировал обветшавшие образа (Успенский собор. 1675 г.). Наиболее значительные его работы: иконы для церкви села Алексеевского (1674), стенопись Спаса Нерукотворного образа в Москве (1675),

© Н. М. Турцова, 2004

1670 г.,[4] представляет сцену коронования Богоматери ангелами в райском саду, расположенном на берегу источника. Нетипичность подобного изображения в Русской церкви отмечалась практически всеми, кто обращал на него внимание.[5]

расцвечивание миниатюр в Царственной книге (1677) и др. (см.: Успенский А. И. Царские иконописцы и живописцы XVII века: Словарь. СПб., 1910. С.194—195). Произведения, выполненные им, преподносились в качестве подарков знатным гостям русских государей. Так, император Петр I подарил греческому священнику Фоке «Святцы» на пяти кедровых досках, позднее они были куплены маркизом Каппонийским, один из образов был подписан именем Павловца (см.: Васильев В. О русском искусстве // Маяк. 1845. Т. 24. С. 29. Об этом же писал Н. С. Лесков, полагавший, что Никита Иванов жил в XIII в. См.: Лесков Н. С. Запечатленный ангел // Соч. М., 1982. С. 85—86). До нашего времени дошло только 10 работ Никиты Павловца (которые хранятся в музейных собраниях Москвы, С.-Петербурга, Сергиева Посада, Ватикана и в церкви старообрядческого Рогожского кладбища в Москве).

Наряду с главой иконописной палаты Симоном Ушаковым и другими жалованными изографами Никита Павловец принимал участие в освидетельствовании уровня мастерства других иконописцев. Имел ученика Полиевкта Никифорова Безрукова, писавшего устами (см.: Успенский А. И. Царские иконописцы и живописцы XVII века: Словарь. С.194—195). Возможно, он был не только одним из самых талантливых художников, но и из самых образованных: именно ему первоначально было поручено переписать подписи к сюжетам росписи Золотой палаты Царского дворца и возглавить группу из 20 иконописцев, реставрировавших эти тексты (см.: Забелин И. Е. Домашний быт русских царей в XVI—XVII вв. Кн.1. Государев двор или дворец. М., 1990. С. 150—151). Предполагается, что в 1670-х гг. Никита Павловец работал в Желтоводском монастыре Нижегородской епархии, где впоследствии был похоронен (см.: Балакин П. П. Древнерусское искусство Нижнего Новгорода. Нижний Новгород, 1999. С. 59, примеч. 11).

[4] Собрание Государственной Третьяковской галереи. Инв № 28699. 32 × 29 см. Паволока, левкас, темпера. Доска цельная, двойная. Две торцовые шпонки. В ГТГ поступила в 1940 г. из собрания С.А. Щербатова. На нижней лузге авторская подпись: «...писал сии образ иконописец Никита Иванов сын Ерофеев Павловец». На верхнем поле золотая надпись вязью: «Образ пресвятыя Богородицы Вертоград Заключенный». В целом икона имеет хорошую сохранность, но отдельные, важные для иконографии детали почти целиком утрачены. Вверху композиции, под аркой, находилось изображение Святого Духа в виде голубя (сохранились фрагмент его головы с красным глазом и часть крыла). На правой боковой грядке на месте изображения четвертого деревца — утрата красочного слоя). Визуальное изучение памятника показало, что икона не является врезком, как считалось ранее. В пользу этого говорят следующие особенности. Средник иконы, поля и торцы оклеены одним куском залевкашенной паволоки (частично поврежденной), которая просматривается на местах утрат красочного слоя и левкаса. На полях (от углов средника до углов иконы) были сделаны диагональные надрезы с целью удалить складки паволоки на сгибах при оклейке торцов. Стыки этих надрезов (закрытые слоем левкаса и красочного слоя) хорошо видны в косом свете; особенно четко они выявляются на фотографиях. (Отсюда впечатление, что икона вставлена в раму.) Таким образом, цельность композиции и материальные данные говорят о том, что произведение является завершенным и вполне самостоятельным, не зависящим от других композиций. Икона с двойной доской не являлась редкостью для этого времени. Согласно исследованию В. В. Филатова, со второй половины XVII в. в Оружейной палате к иконным липовым доскам небольшого размера с тыльной стороны иногда приклеивали кипарисовые доски (см.: Реставрация станковой темперной живописи / Под ред. В. В. Филатова. М., 1976. С. 21). Этот же способ применялся и при реставрации старых образов, так, в 1674 г. Никита Павловец при починке иконы Влахернской Богоматери из Успенского собора в Москве подклеил на старую доску кипарисовую для прочности (см.: Успенский А. И. Царские иконописцы и живописцы XVII века: Словарь. С. 195). Воспроизведения иконы: Федоров-Давыдов А. Русский пейзаж XVIII—начала XIX века. М., 1953. С. 16. Ил. 1; Древнерусская живопись в собрании Государственной Третьяковской галереи: Альбом. М., 1958. С. 11. Ил. 65; Onash K. Iconen. Berlin, 1959. Abb. 343; Антонова В. И., Мнева Н. Е. Государственная Третьяковская галерея: Каталог древнерусской живописи. Опыт историко-художественной классификации: В 2 т. Т. 2. XVI—начало XVIII века. М., 1963. С. 391—392. № 892; Брюсова В. Г. Русская живопись XVII века. М., 1984. С. 47. Ил. 27; Вергунов А. П., Горохов В. А. Вертоград. Садово-парковое искусство России. М., 1996. С. 29.

[5] «В русской иконографии, — пишет Н. П. Кондаков, — образы „Рая" в виде Богоматери, сидящей на престоле, поставленном в саду, и изображенной с тем же жестом умиленно раскрытых перед грудью рук, с двумя поклоняющимися ангелами по сторонам <...> помещается в кругу». Цит. по книге: Антонова В. И., Мнева Н. Е. Государственная Третьяковская галерея: Каталог древнерусской живописи... Т. 2. С. 392. № 892.

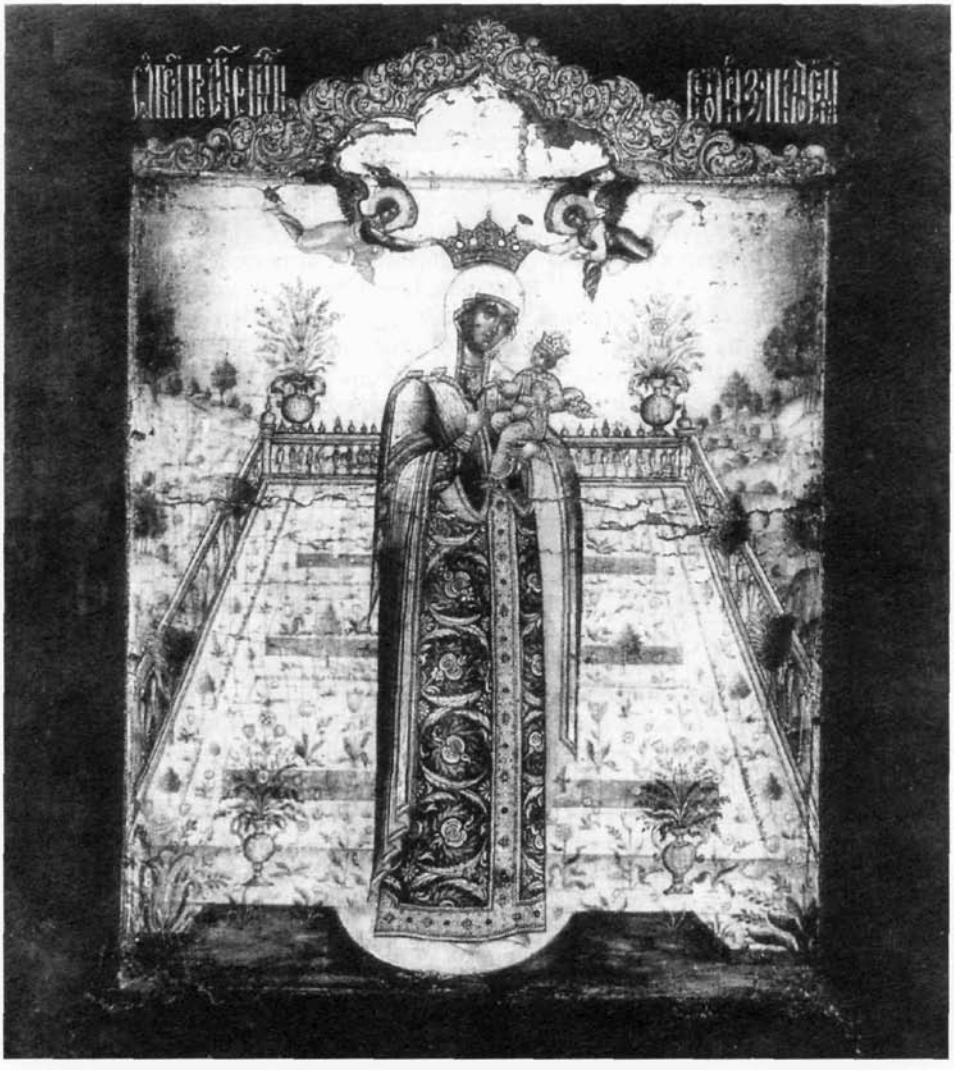


Рис. 1. Никита Павловец. Икона «Богородица Вертоград заключенный». Общий вид (ГТГ, инв. № 28699)

Действительно, целый ряд особенностей сближает икону с произведениями западноевропейской культуры.[6] Однако она не имеет точных аналогов в христианском искусстве как Запада (рис. 3), где было создано значительное число вариантов изображения Мадонны «Hortus conclusus» («Вертоград заключенный»),

[6] Сцена коронования Богородицы ангелами как знак обожения человеческой природы издавна получила широкое распространение в западноевропейской иконографии и крайне редко (до XVII в.) встречается в православном искусстве. Особенности изображения отдельных деталей композиции также не характерны для русской иконописи, например, изображение древа жизни и древа познания добра и зла, форма нимба Богородицы. Последний не обычной круглой формы, а состоит из нескольких частей, каждая из которых образуется золотыми лучиками разной длины (см., например, работы Альбрехта Дюрера, Андреа да Верона и др.). Вазы, украшающие сад, типичны для произведений религиозной живописи Испании и др.

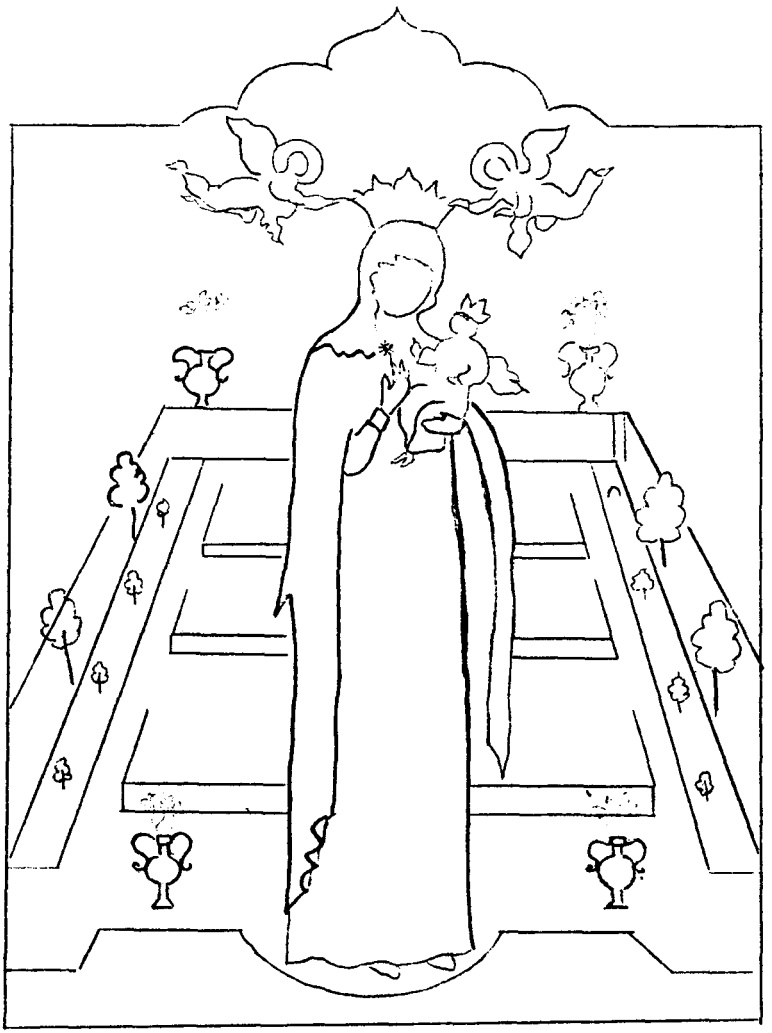


Рис. 2. Никина Павловец. Икона «Богородица Вертоград заключенный». Схема

так и православного Востока, где образ Богоматери в саду, вплоть до второй половины XVII столетия, не пояснялся таким наименованием. О том, что этот иконографический тип в дальнейшем не исчезает бесследно, можно только догадываться на основании сочинений Симеона Моховикова, Д. А. Ровинского,[7]

[7] В рукописном иконописном подлиннике XVIII в. (БАН, собр. С. Г. Строганова, № 17, д. 63, инв. 2828) приводится ряд русских чудотворных икон, в числе которых упоминается и богородичная икона «Вертоградская» (л. 182). При этом неизвестный автор дает ссылку на источник — «Сказание главам книги сея солнца пресветлого разумно», т. е. сведения заимствованы из книги «Солнце Пресветлое», которая атрибутирована Симеону Федоровичу Моховикову и датируется 1714—1716 гг. (см. о «солнце пресветлом»: Буланин Д. М., Турилов А. А. Моховиков Симеон Федорович // Словарь книжников. Вып. 3, ч. 2. С. 366—368). Д. А. Ровинский писал, что иконографический тип «Богоматерь Вертоградская» (Садовница) встречается в строгановских третьих письмах и

Емельяна Поселянина,[8] у которых упоминается чудотворная икона «Богоматерь Вертоградская», но не приводится ее описание. Не исключено, что в XVII в. существовали и другие варианты, представляющие Богородицу в вертограде, в большей степени ориентированные на западные образцы, чем на отечественные. Н. С. Лесков в повести «Запечатленный ангел» говорит о почитаемой старообрядцами иконе «с греческих переводов старых московских царских мастеров» (каковыми были иконописцы Оружейной палаты XVII—начала XVIII в.) с близким сюжетом, но отличающейся замыслом и важными деталями композиции: «...Пресвятая Владычица в саду молится, а перед Ней все древеса кипарисы и олинфы до земли преклоняются».[9]

После первой публикации произведение Никиты Павловца получило хрестоматийную известность,[10] но до сих пор оно привлекалось главным образом в качестве примера при изучении вопросов стиля живописи XVII в. Проблема же интерпретации памятника не развивалась, только в одной из публикаций его композиция кратко характеризуется как образ Рая.[11]

Предметный фон иконы, обычно поясняющий и дополняющий главную идею, в этом аспекте никогда не рассматривался. Вертоград — райский сад, согласно христианскому учению, является блаженным началом человечества и его конечным этапом на пути спасения. С этим образом связан весь чин православного богослужения. Ему посвящены произведения искусства и духовной литературы. Сад Господень, среди символов Богородицы,[12] является одним из самых устойчивых и емких, поскольку обладает многозначительной символикой — тесно связан с целым рядом священных понятий: Рай, Сын Божий, человек, его душа, богоизбранный народ, православный царь, наука, искусство и др. Столь же сложная знаковая система связана и с учением о Богородице. В изучаемом произведении эти два образа изображены среди других имен-знаков, олицетворяющих Пречистую Деву: небо, земля, источник, звезды, луна, цветы, багряница и пр. Важно отметить, что все эти предметы представлены не изолированно друг от друга, как, например, в иконах «Одре царя Великого» или некоторых вариантах иконографии «Богоматерь Неувядаемый цвет», а в единой строгой композиции. И это обстоятельство позволяет предположить, что принятая ранее трактовка данной иконографии не вполне отражает замысел автора, поэтому основное внимание в настоящей работе необходимо уделить особенностям изображений и смысловой стороне единиц художественного языка иконы, их сочетанию и количественному составу однородных предметов.

упомянута в «Клинцовском подлиннике» (см.: Ровинский Д. А. Русские народные картинки. Кн. 4. Примечания и дополнения. СПб., 1881. С. 678). Однако в Клинцовском подлиннике, составленном монахом Иоанном в 1679 г. (РНБ, собр. Погодина, № 1927, XVII в.), икона рассматриваемого иконографического варианта не упомянута. Возможно, что в XIX в. наименование «Клинцовский» (кроме названного) носили и другие сводные рукописные подлинники, например уже упомянутый из собрания С. Г. Строганова.

[8] Сказание о чудотворных иконах Богоматери и о Ея милостях роду человеческому: В 2 ч. Коломна, 1993. Ч. 2. С. 776.

[9] Лесков Н. С. Запечатленный ангел. С. 71.

[10] Федоров-Давыдов А. Русский пейзаж XVIII—*начала* XIX века. С. 16.

[11] Антонова В. И., Мнева Н. Е. Государственная Третьяковская галерея: Каталог древнерусской живописи... С. 392.

[12] Мария — сад. «Благоприятно место молитвы праведных (Иоакима и Анны. — *Н. Т.*) Помолившись в саду, они родили сад (Пречистую Деву) гораздо блаженнейший первого. Там змей, шептавший, легко обольстил Еву; здесь архангел Гавриил, возвестивший Марии радостное...». См.: Иоанн Дамаскин. Слово на Рождество Пресвятой Богородицы // Избранные слова святых отцов в честь и славу пресвятой Богородице. СПб., 1868. С. 34.



Рис. 3. Дирк Боутс. Мадонна с младенцем. XV в. Собрание Г. Тиссен-Борнемиса

Очевидно, что ключевыми для решения задачи являются наименование произведения, указывающее на конкретное священное имя Пречистой Девы, и собственно изображение вертограда.

Название иконографического варианта, несомненно, восходит к строкам библейской «Песни песней»: «Запертый сад — сестра моя, невеста, заключенный колодезь, запечатанный источник» (4:12). Извлечения из нее (цитаты, тропы) были известны и обрели самостоятельную жизнь в русской книжности задолго до официального введения «Песни песней» (в ряду некоторых других ветхозаветных книг) в славянскую Библию (1378 г.). Вариант истолкования приведенных строк, как имеющих прямое отношение к Богородице и получивший распространение в западном богословии со времени Амвросия Медиоланского (IV в.),[13] принят в России не позднее XII в.[14] В одном из сборников этого времени говорится:«Не уныние оскрбѣ Марию <...> не скврѣнъ есть сосуд <...> затворенѣ вѣртоградъ, источник запечатьлѣн, нива не засеяна».[15] Эти строки древнерусского автора объясняются следующим образом. Слово «заключенный» в русском языке XII—XVII вв. имело значения «запертый», «закрытый», «недоступный».[16] Т. е. наименование рассматриваемого иконографического образца подразумевает идею приснодевства Марии. Другой символ Богородицы — «источник запечатлен» (представленный в нижней части иконы) имеет, по Слову св. Иоанна Дамаскина, аналогичное вертограду значение. Оба «имени» соответствуют библейской цитате и находят единство определений Богоматери в сборнике XII в. «Златоструй»: «Мария <...> не скврънъ есть съсудъ <...> затворенъ вьртоградъ, источьникъ запечатьлѣнъ, нива не засѣяна...».[17] В сочинении византийского богослова царя Матфея Кантакузена (ум. до 1383 г.) особенно подробно объясняются эти таинственные знаки. Мария названа «вертоградом» как взрастившая яблоко жизни — Иисуса Христа, а «заключенным», поскольку до Рождества Христова, в момент Рождества и после него оставалась Девой, «источником запечатленным», как струящая воду бессмертия, ибо Сын Бога есть «вода жизни».[18] Название иконы и изображение источника подчеркивают

---

[13] За время своего существования это произведение получило множество различных толкований. Одни видели в нем изображение аллегорического союза Бога с Израилем, другие — проявление божественной любви к человеческой душе и т. п., третьи вообще не признавали никакого мистического свойства, а считали ее эротическим сочинением, не достойным войти в Священное Писание. Противоречивость взглядов была причиной позднего введения книги в славянскую Библию. См.: Олесницкий А. А. Книга «Песнь песней» (Ширъ га-ширимъ). Киев, 1882. С. 87, 102, 106; Алексеев А. А. «Песнь песней» в древней славяно-русской письменности. Ч. 1. Введение.Тексты. Комментарии // Институт русского языка АН СССР. Предварительные публикации.М., 1980. Вып. 133. С. 3.Среди этих вариантов предложенный Амвросием Медиоланским (Sermo de Virginitale perpetua S. Mariae) является наиболее популярным. Согласно ему Суламита, невеста царя Соломона, есть аллегорический образ Богоматери, что нашло отражение в богослужебных книгах католической и православной церквей. Первые цитируют «Песнь песней» в богослужении не меньше, чем Псалтырь, и приурочивают ее, почти исключительно, к 20 богородичным праздникам (в дни Рождества Богородицы, Благовещения, Успения читается первая глава). См.: Олесницкий А. А. Книга «Песнь песней»... С. 161, примеч. 1. В православных службах нет чтений из этой книги, но отдельные выражения из нее часто встречаются в молитвах богородичных праздников: вертоград заключен или источник запечатлен, «вся добра еси и порока несть в тебе». См.: Там же. С. 106.

[14] Алексеев А. А. «Песнь песней» в древней славяно-русской письменности. Ч. 1. С. 48; Ч. 2. С. 63.

[15] Словарь русского языка XI—XVII вв. М., 1975. Вып. 2 (В—Волога). С. 99.

[16] Там же. М., 1978. Вып. 5 (Е—Зинутие). С. 215.

[17] Там же. Вып. 2. С. 99; «Радуйся! Источник запечатленный, родник нетления, изливший Христа, источника жизни, между тем как печати девства остались неповрежденными, причащением его получив бессмертие, мы опять входим в нестареющий Рай». См.: Иоанн Дамаскин. Слово на Рождество Пресвятой Богородицы. С. 38.

[18] Матфей Кантакузен. Песня Песней. Толкование // Михаил Псел. Богословские сочинения. СПб., 1998. С. 330.

сущность приснодевства Богородицы, обусловившего приход Спасителя, очищение от первородного греха и воссоединение мира с его Творцом. Пречистая Дева, единственная из рожденных на земле, достигла цели боговоплощения — полного обожения.

Символ божественного сада определяет не только образ Марии, но и образ Младенца. Это подтверждается целым рядом примеров из молитв и сочинений богословов, посвященных Раю и Богоматери. «...как земля произрастила нам Рай, не приняв семени, так и та (Мария) безмужно произрастила нам Христа» (св. Иоанн Златоуст). Наименование «вертоград заключенный» не относится, однако, к изображенному на иконе райскому саду. Его нельзя охарактеризовать как заключенный, закрытый, поскольку он не имеет ограды со стороны источника. Это очень важно для интерпретации данной композиции.

Мысль о важной искупительной роли Богородицы, ведущей к примирению горнего и дольнего, отражена в иконе рядом изобразительных средств. Ее высокая фигура на фоне неба и земли, подобно древу жизни, воссоединяет Вселенную. Мария являет собой образ царицы двух миров, коронование же Богоматери подчеркивает обожение человеческой природы. Данное сверху изображение сада, световые потоки, принцип прямой перспективы выявляют основную идею образа. Направленные в глубь иконной плоскости наклонные линии боковых сторон садовой ограды позволяют одновременно видеть вертоград как сходящим вниз и как устремленным вверх — к линии горизонта, где встречаются земное и вечное. Божественный свет, исходящий и сверху, и из глубины, ярко озаряет сад, оставляя землю за его пределами в тени. Создается впечатление, что райский вертоград сотворен движением неземной энергии. Наконец, арка с изображением Святого Духа над царским убором Богородицы как бы венчает единение миров. Пять лопастей арки, пять звеньев богородичного венца, пять грядок, занимающих всю территорию сада (три горизонтальные и две вертикальные), — трижды представляют священное число «5», в данном случае обозначающее символ мистического брачного союза.[19]

Однако не только художественные возможности — все содержание иконы подчинено раскрытию идеи воссоздания гармонии Вселенной. То обстоятельство, что для ее воплощения избран столь неоднозначный образ, как райский сад, объясняется учением о нем. Некоторые особенности изображения райского сада на иконе Никиты Павловца указывают на то, что автор учитывал многозначность символа и сумел через образ божественного сада раскрыть еще одно имя Богородицы — Церковь (образ мистического единения Церкви земной и Церкви небесной).[20] Это можно обосновать следующим. Во-первых, в восточнохристианской иконографии Рай, как правило, имеет круглое очертание.[21] Пря-

---

[19] О значениях числа см.: Кириллин В. М. Символика чисел в древнерусских сказаниях XVI в. // Естественнонаучные представления Древней Руси. М., 1988. С. 81.

[20] «Мария — храм, чисто устроенный дом Господень <...> из которого Христос, устроив себе храм, то есть тело, соделал смертных храмами Бога живого». См.: Иоанн Дамаскин. Слово на Рождество Пресвятой Богородицы. С. 37. «Мария — храм Пребожественного...». См.: Андрей Критский. Слово на Рождество Пресвятой Богородицы // Избранные слова святых отцов в честь и славу Пресвятой Богородице. СПб., 1868. С. 44.

[21] Вертъград подобно Райграду — сложное слово. Вертъ, вертице, вартъ, вартицъ веелитни, вертъ — у южных славян означает сад, по-польски ogrod. Оно происходит от слов vertex, vertere, wartac, fertac — означает вертоград — кружильную ограду. «В переводе церковных книг в IX в. означен сим названием сад (πηπος, hortus), за потоком Кедроном, освященный частым пребыванием и молитвами Спасителя с учениками. Поляки перевели оный grod, ogrodziec. Оград у виндов значит круг, ограду, черту (с. 54). Славяне всегда с востока входили в свои ограды» (с. 94). Ходаковский обстоятельно рассматривает этимологию слова «вертоград» и родственных ему — райград, град, заграда. См.: Историческая система Ходаковского // Русский исторический сборник, издаваемый Обществом истории и древностей российских / Под ред. М. П. Погодина. М., 1837. Т. 1, кн. 3.



Рис. 4. Образ небесного Иерусалима. Гравюра из Библии Пискатора. 1674 г. Л. 384

моугольная форма райского сада на иконе Павловца, избранный ракурс напоминают образ Небесного Иерусалима из Библии Пискатора (рис. 4), неоднократно встречающийся в произведениях русских художников второй половины XVII в.[22] Известно, что образом небесного града на земле является Церковь.[23] Во-вторых, Рай изображен на земле, потому как божественный свет озаряет лишь ту часть композиции, которая отделена от внешнего мира, над ландшафтами же, за пределами ограды, постепенно рассеиваемая этим светом тьма. Казалось бы, изображение Рая на земле противоречит православному учению, поскольку обитель первых людей погибла и существует лишь Рай на небесах.[24] Но человечество всегда искало возможность возратить утраченный Рай, и Церковь показала путь обретения его. Теперь обратим внимание на линию берега источника, т. е. неогражденную сторону сада. Она повторяет очертание важнейшей части христианского храма — солеи. В центре ее округлый выступ амвона, по сторонам выступающие клиросы. Такой тип солеи был известен церковной архитектуре второй половины XVII столетия. В связи с этим сад видится здесь как образ алтаря. Три грядки, занимающие всю его главную часть, подтверждают эту мысль, так как число «3» — знак божественной Троицы, местом пребывания которой в храме является алтарь.[25] Композиция иконы в общих чертах напоминает описание Церкви в сочинении блаж. Симеона Фессалоникийского: «Храм образует этот видимый мир; верхние части его — видимое небо, нижние — то, что находится на земле и самый Рай; внешние же части — самые низшие части земли...».[26]

Глубина осмысления этого символа раскрывается через образ Богоматери: неустанная молитвенница за род человеческий на небесах, она олицетворяет Церковь на земле. Божественный младенец («един Господь» и Глава Церкви) на иконе осеняет священническим благословением Богородицу, указуя тем на свой истинный храм — путь спасения. Церковь свята, поскольку освящена Христом через Его учение, молитву, Его страдания и через таинства.[27] Эти вероучительные положения нашли отражение в программе иконы. Рассмотрим, как они воплощены автором.

Учение. Богоматерь представлена на амвоне. На него, как известно, имеют право восходить только священники, чтобы произносить проповеди, и дьяконы для чтения Евангелия.[28] Началом священнического служения Богородицы, принадлежавшей и к царскому роду Давида, и к первосвященническому Аарона, принято считать введение Ее во храм. На руках Девы, как обычно, изображены поручи, которые, согласно символике священнических одежд, указывают на служение.[29]

---

[22] Например, во фресках ростовских и ярославских церквей, московских иконах (клеймо иконы «Символ веры» из церкви Григория Неокессарийского на Большой Полянке в Москве. 1668—1669 гг. Собр. ГРМ, инв. № 2773).

[23] Голубцов А. П. Из чтений по церковной археологии и литургике. Сергиев Посад, 1918. Ч. 1. С. 68.

[24] Рай земной погиб после грехопадения первых людей и существует ныне только в нашем сознании. См.: Макарий, митр. Московский. История русской церкви. К 850-летию основания. М., 1995. С. 254.

[25] Вениамин, архиеп. Новая скрижаль или объяснение о церкви, о литургии и о всех службах и утварях церковных: В 2 т. М., 1992. Т. 1. С. 6.

[26] [Симеон Фессалоникийский]. Сочинения блаженного Симеона, архиепископа Фессалоникийского. СПб.,1856. Репринт. изд.: Калуга: «Галактика», 1994. С. 183.

[27] Никифор, архим. Иллюстрированная полная популярная библейская энциклопедия. М., 1990. С. 780.

[28] Вениамин, архиеп. Новая скрижаль... С.29; «Амвон уподобляется камню, отваленному от гроба, и местам проповеди Христовой». См.: Скрижаль. М., 1656. С. 53—55.

[29] Благодарю за консультацию Н. В. Пивоварову и О. В. Губареву.

Церковь является апостольской. На иконе (на двух боковых грядках) мы видим 12 деревьев. В данном случае — знак 12 апостолов, учеников Спасителя и провозвестников Евангелия, свет которого призван просветить мир. Указаны здесь и евангелисты — это 4 более высоких древа. Они символизируют 4 евангелистов. Эти образы говорят и о непрерывном поставлении на службу Церкви через великое таинство священства. Противостояние света и тьмы в иконе объясняется тем, что здесь свет небесных светил — луны и солнца, почитаемых еще в славянской древности, значительно слабее истинного, исходящего от Святого Духа и Богородицы. Это свет учения, рассеивающий тьму невежества, в которую погружена земля.[30] Важно отметить, что и на деревьях за оградой такие же золотые, серебряные блики от света, как на райских растениях.

Молитва и таинства. Богородица держит на руке Сына — свой величайший дар и жертву во имя спасения человечества, в смирении склоняя перед ним голову. Амвон является частью солеи — внешнего престола христианского храма, предназначенного для «раздаяния» жертвенных даров, приобщения верующих великих тайн — телу и крови Христовой, соединения с Ним и Церковью.[31] Вероятно, не будет ошибкой предположить, что в данном случае это сцена евхаристии,[32] что находит отражение и в числительной символике. Упомянутое число «5» как знак единения земной Церкви с Христом — символ евхаристического пресуществления всех христиан.[33] Изображения Святого Духа в верхней части иконы, источника воды — в нижней указывают на важнейшее таинство Церкви — крещение, т. е. очищение от грехов и воссоздание человека, нового Адама, который, в отличие от ветхозаветного несовершенного, способен войти в Царство Небесное.[34] Незатворенный же сад представляет святую Деву Марию как новую Еву, открывшую людям доступ в Рай.[35]

Страдания. В правой руке, причем пальцы этой руки сложены как при имянословном благословении, Она держит красную гвоздику. В западноевропейской иконографии, которая была хорошо известна русским изографам

---

[30] «Рассеяв теневую неясность гаданий и озарив сердца верных пришествием истины через Богоотроковицу, путеводи и нас Христе светом твоим». Из песни 5-й 1-го канона утрени службы Рождеству Пресвятой Богородицы. См.: Скабалланович М. Рождество Пресвятой Богородицы. Введение во храм Пресвятой Богородицы. Успение Пресвятой Богородицы. Свято-Троице-Сергиева Лавра, 1995. С. 77—78.

[31] Успенский Л. А. Вопрос иконостаса. М., 1992. С. 25.

[32] «Величайшим благом в церкви Христовой является Божественная трапеза в таинстве Евхаристии. К этой своей трапезе Премудрость призывает людей через открытую проповедь («высоким проповедованием») своих рабов евангелистов, апостолов и других проповедников Слова Божия <...> Предлагает войти в Церковь и насладиться благами ее, получить то знание, какого они были лишены, жить в свете истинного познания и благочестия, приобретая залог жизни вечной». См.: Скабалланович М. Рождество Пресвятой Богородицы... С. 46.

[33] В средневековье во всех христианских странах Востока и Запада число «5» рассматривалось как знак мистического единения земной церкви со Спасителем, евхаристического пресуществления всех христиан в жизнь вечную (Евангелие говорит о 5 хлебах, насытивших 5000 человек, ритуал благословения 5 хлебов на литии, во время всенощного бдения и употребление на проскомидии во время литургии 5 просфор и т. п). См.: Кириллин В. М. Символика чисел в древнерусских сказаниях XVI в. С. 84.

[34] Иоанн Дамаскин. Слово на Рождество Пресвятой Богородицы. С. 23, 33—34.

[35] «Если человек не рождается водою и Духом, не может внити в Царствие Божие...» ([Иоанн Златоуст]. Иже во святых отца нашего Иоанна Златоустого архиепископа Константинопольского избранные творения. Беседы на Евангелие от Иоанна Богослова. М., 1994. Т. 1. С. 161—167). Здесь же приводится очень важная мысль о преобразовании мира через крещение человека: «...ныне новый человек творится прежде новой твари: сперва он рождается, а потом уже мир преобразуется <...> Первый человек сотворен по образу Божию, а нынешний соединен с самим Богом».

XVII в., — это символ пролитой Христом крови.[36] Во время Великого входа амвон символизирует гору Голгофу — место распятия Спасителя.[37] На иконах Распятия луна и солнце знаменуют полноту спасения, «победу кровью агнца»[38] — таким образом запечатлена идея прославления крестных страданий и пролитой крови Христовой.

Что касается основного определения Церкви как собрания (собора) истинных христиан, образующих ее, то его могут олицетворять цветы. Вертоград, где они произрастают, напоминает о христианском благодарении — возжении церковных свеч в храме. Воск их приносится в храм, говорит св.Симеон Фессалонийский: «...как собираемый от многих цветов и почти от всех, — в знак приношения от всего».[39] Данному значению близки особенности иконографии других памятников XVII в. Так, на фронтисписе популярной в России книги Антония Радивиловского «Огородок Марии Богородицы»[40] Спаситель собирает цветы, насажденные в райском саду, и некоторые из этих цветов превращаются в святых. Образ Церкви на иконе создан художником через символы Рая, чтобы подчеркнуть идею ее вечности. Нередко богословы называли первое место обитания людей райской Церковью, а Церковь — Раем богонасажденным, свидетельствовали об их едином божественном происхождении, общем предназначении.[41] Обстоятельно рассматривался вопрос о наследовании Церковью всех благ и опасностей Рая, писали даже об одновременности их сотворения («С тех пор как Бог сотворил землю, существует одна Церковь горе и долу»).[42] В западной иконографии есть памятники, изображающие Царицу Небесную рядом с Богом в момент сотворения мира и первых людей. Таков марианальный цикл гравюр к сочинению отца Педро де Биверо, изданному в Антверпене в 1634 г. (рис. 5а, б, в, г).[43] Поскольку идея Церкви как изначально Рая — это идея среды, где совершается мистическое единение с Богом, отсюда в религиозном искусстве и общность их символических знаков, и изъяснение одного образа через другой. Кроме уже рассмотренных примером тому являются два древа (по сторонам от фигуры Богоматери), относящиеся как к Раю, так и к Церкви. «В Раю было древо жизни. В Церкви есть хлеб жизни — причащение тайн тела и крове Христовой <...> В Раю — древо познания добра и зла. В Церкви такое древо — грех...».[44] Изображение Святого Духа в композиции Никиты Павловца поясняет современные иконописцу духовные сочинения, повторяющие мысль, известную с древнейших времен христианства:[45] «Церковь — дом Святого Духа»

---

[36] Значение гвоздики как символа невинно пролитой крови пришло в христианство из античных мифов. См.: Золотницкий Н. Ф. Цветы в легендах и преданиях. Киев, 1994. С. 41.

[37] «Во время Великого входа Амвон символизирует Голгофу, а храм — весь мир, за который пострадал Спаситель». См.: Рындина А. В. Древнерусские паломнические реликвии // Иерусалим в русской культуре. М., 1994. С. 73.

[38] Богословско-литургический словарь // Минские епархиальные ведомости. 1989. Сентябрь. № 13. С. 19.

[39] [Симеон Фессалоникийский]. Сочинения... С. 190.

[40] РНБ, Отдел редкой книги, инв. № 1323.

[41] Подробнее об этом см.: Лосский В. Очерк мистического богословия Восточной церкви // Мистическое богословие. Киев, 1991. С. 163—167.

[42] Филарет, митрополит московский: «Сотворение мира уже предуготовляет Церковь, которая начинается в земном Раю с первыми людьми». Цит. по: Лосский В. Очерк мистического богословия Восточной церкви. С. 167.

[43] Воспроизведение гравюр см.: Guldan Ernst. Eva und Maria. Eine Antithese als Bildmotiv. Köln, 1966. S. 127—134.

[44] Поучение. О том, что в церкви Христовой сохраняются блага первозданного Рая // Нижегородские епархиальные ведомости. 1889. № 16. С. 696—697.

[45] Аввакум, протопоп. Житие Аввакума // Житие Аввакума и другие его сочинения. М., 1991. С. 65, 323, примеч. 158. Цит. по: Сазонова Л. И. «Вертоград многоцветный» Симеона Полоцкого



а)



б)



в)



г)

Рис. 5. Дева Мария в сцене искушения Адама и Евы (*а*); Дева Мария в сцене Адам и Ева после грехопадения (*б*); Дева Мария при изгнании прародителей из Рая (*в*); Слава Девы Марии (*г*). Гравюры к книге Педро де Биверо. 1634

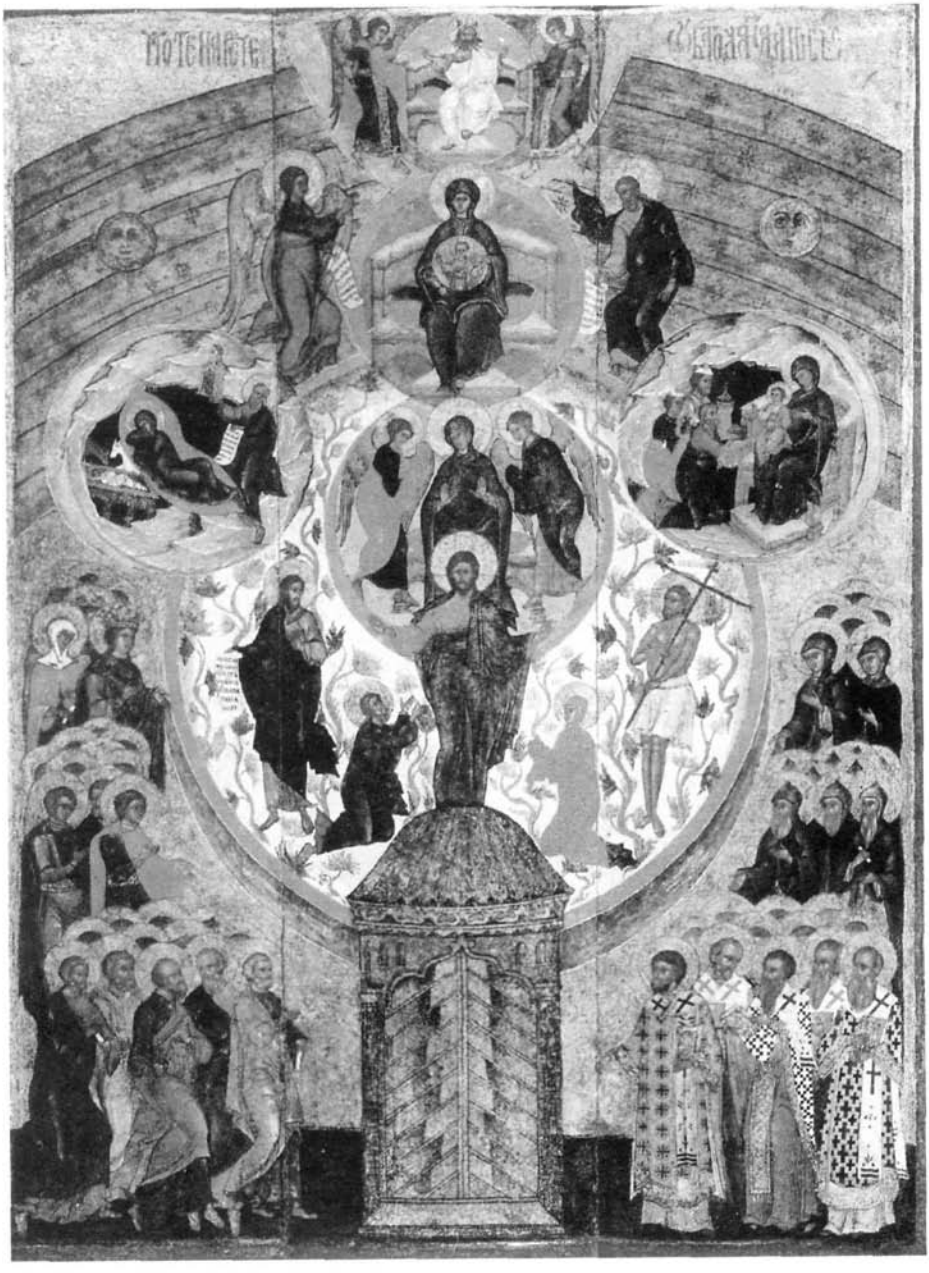


Рис. 6. Икона «Что Те наречем...». Первая половина XVII в.
(Центральный музей древнерусской культуры и искусства им. Андрея Рублева, инв. № КП 4444)

(протопоп Аввакум), «сад — это пространство Святого Духа» (Симеон Полоцкий).

Не только учения богословов указывали на ряд общих черт вертограда и Церкви, в бытовом восприятии христиан соединялись обычный сад и храм. В древнем Израиле сад, подобно церкви, служил для молитвы, был угодным для погребения мертвых,[46] и в христианской Руси он считался местом благословенным: здесь закапывали обветшавшие иконы и доски, которые использовались для приготовления святых даров.[47] Поэтому (не только из-за возможной потравы растений) сад, как и храм, считался осквернённым, если туда проникали животные.[48] Единство названных богородичных символов, столь прочно укоренившееся в сознании людей, находило отражение в иконах, где Церковь (как правило, не столь условная, как на изучаемом памятнике) почти всегда изображается в саду (в иконах — «Что Те наречем...», рис. 6) или рядом с олицетворяющим его древом (например, в иконе Симона Ушакова «Богоматерь Владимирская. Государство древа Российского» и др.). В произведении же Никиты Павловца просто отражена точка зрения православного учения, согласно которой материальная оболочка храма не имеет значения.

Итак, на иконе Никиты Павловца представлено изображение неразрывной связи вечных священных образов: Богоматерь — древо жизни — райский сад — Церковь,[49] позволяющее представить историю мира как историю единой Церкви, как «насаждение» идеи грядущего Царства Небесного — возвращение обновленного Рая. «В этом новом Раю поток воды живой будет течь из храма, где будет пребывать Господь. По берегам будут расти чудесные деревья, доставляющие новому народу пищу и врачевание» (Иез. 47:12). «Дорога к древу жизни вновь откроется людям» (Откр. 2:7; 22:2).[50]

Известно много различных памятников иконографии, где находят зримое воплощение эти взаимообъясняемые и взаимодополняющие высокие понятия. Художники разных времен стремились создать некое универсальное догматическое произведение, своего рода формулу данного богословского откровения. Внешнее (иконографическое) различие таких произведений в конечном счете объясняется отбором изобразительных, символических средств. Подробность изложения, отражение идеи через символы характерны для религиозного мышления и сродни процессу усиления повествовательного начала в русской иконе XVI—XVII вв., ее своеобразной литературализации, стремлению как можно понятнее раскрыть «учительные» идеи христианства. Мистические предметы-знаки, обретая нарочитую декоративность и даже реалистические черты, тем не менее не теряют своего значения, своей сокровенной глубинности.

Что же побудило автора изучаемого иконографического типа облечь традиционную идею в новую форму, определив тем самым уникальность и, возможно, своевременность произведения?

(Эволюция художественного замысла) // Симеон Полоцкий и его книгоиздательская деятельность. М., 1982. С. 212.

[46] Никифор, архим. Иллюстрированная полная популярная библейская энциклопедия. С. 165.

[47] Герберштейн С. Записки о московитских делах. СПб., 1908. С. 51.

[48] Как огород и сады держать. Охранять от животных // Домострой. СПб., 1992. Гл. 41. С. 72.

[49] Этот вопрос обстоятельно рассмотрен в статьях сборника «Иерусалим в русской культуре» (М., 1992) и статье: Чубинская В. Г. Икона Симона Ушакова «Богоматерь Владимирская», «Древо Государства Российского», «Похвала Богоматери Владимирской»: (Опыт историко-культурной интерпретации) // ТОДРЛ. Т. 38: Взаимодействие древнерусской литературы и изобразительного искусства. Л., 1985. С. 293 и ряде других исследований.

[50] Грелот П. Рай // Словарь библейского богословия / Перевод с франц. Bruxelles, 1999. Стб. 975—976.

Попробуем рассмотреть некоторые черты данного иконографического памятника в контексте явлений исторической и духовной жизни России второй половины XVII столетия.

Сложное состояние Российской Православной Церкви XVII столетия, проявившееся в оживлении и распространении еретических учений, внутреннем расколе, проникновении идей католицизма, реформаторских течений и пр., обусловило введение в религиозное искусство тем нового содержания, способствующих ее утверждению и прославлению. В их числе ряд сюжетов самой таинственной библейской книги «Песнь песней».

Загадочность ее замысла и неоднозначность образов в предшествующие столетия практически не находили отражения в отечественном изобразительном искусстве, поскольку православное богослужение, оказывавшее существенное влияние на иконографию, кроме отдельных извлечений, не содержит чтений из этой книги. Последнее объясняется упомянутой выше причиной — достаточно поздним включением «Песни песней» (XIV в.) в славянскую Библию. Западноевропейских художников, напротив, издавна привлекали ее тексты, занимавшие важное место и в католических службах.[51] В религиозных полемиках Западной Европы XVII в. заметно возрастает интерес к проблемам истолкования данного сочинения.[52] Активное внимание к Западу, сближение с его культурой (искусство, литература, философия и пр.) позволили русским по-новому прочитать и оценить эту ветхозаветную книгу. К ее сюжетам обращаются русские писатели и поэты (протопоп Аввакум, Симеон Полоцкий, Мардарий Хонников).[53] В живописи, главным образом монументальной, начиная с конца 1670-х гг. благодаря гравюрам лицевой Библии Пискатора (рис. 7—9),[54] широкое распространение получили 5 сюжетов «Песни песней»: Христос, подносящий цветы невесте; явление Его невесте, возлежащей на ложе; Христос, указующий невесте на образ Святого Духа; Невеста в церкви; Невеста и израильские девы. Они явились образцами для стенописей храмов (1670—1690-х гг.) городов Ярославля, Тутаева, Вологды, Костромы, Твери, а также царского дворца в Москве (покои царевны Екатерины Алексеевны. 1688 г.).[55] Эти композиции были созданы под

---

[51] В отличие от православного, католическое богослужение широко использовало тексты «Песни песней», поэтому в религиозной живописи Западной Европы сравнительно рано нашли отражение многие ее сюжеты, отдельные цитаты, тропы, символические образы: одним из наиболее ранних примеров является мозаика апсиды собора Санта Мария Маджоре в Риме.

[52] Алексеев А. А. «Песнь песней» в древней славяно-русской письменности. С. 4.

[53] В своем житии протопоп Аввакум приводит вольный пересказ строк IV главы книги и дает им оценку: «Мы здесь, и на Мезени, и повсюду сидящии в темницах поем перед Владыкою Христом Сыном Божьим Песни песням, их же Соломон воспел, зря на матерь Вирсавию: „Се еси добра прекрасная моя! Се еси добра любимая! Очи твоя горят яко пламень огня; зубы твои белы паче млека; зрак лица твоего паче солнечных луч <...> Хвала Церкви». См.: Аввакум, протопоп. Житие Аввакума. С. 65, 233, примеч. 158. Не случайно такое возмущение в среде русского духовенства вызывали сочинения представителей реформаторских религиозных течений Западной церкви, например Мартина Лютера, видевшего в образе невесты «Песни песней» еврейское общество, его цветущее состояние при Соломоне, а целью — прославление Иеговы. См.: Олесницкий А. А. Книга «Песнь песней»... С. 106.

[54] Л. 146—150. Нумерация листов по экземпляру Библии Николая Пискатора 1674 г., хранящемуся в ГРМ, инв. № ДР/гр. 78.

[55] Они включены в состав росписей собора Воскресения в Тутаеве (1679—1680 гг.) (см.: Брюсова В. Г. Русская живопись XVII века. С. 11); Троицкого собора в Ипатьевском костромском монастыре (нижний ярус северной стены, 1684 г.) (Там же. С. 103), верхней комнаты царевны Екатерины Алексеевны в царском дворце Московского Кремля (1688 г.) (см.: Забелин И. Е. Домашний быт русских царей в XVI—XVII вв. Кн. 1. С. 178; Успенский А. И. Царский живописец Иван Иевлевич Салтанов // Старые годы. 1907. Март. С. 84); Покровского придела и северной стороны паперти церкви Ильи Пророка в Ярославле (1681 г.) (см.: Брюсова В. Г. Русская живопись XVII



Рис. 7. Христос, подносящий цветы невесте. Гравюра из Библии Пискатора. 1674 г. Л. 146

влиянием одного из многочисленных истолкований «Песни песней», близкого русским богословам. В нем история любви царя Соломона объяснялась как мистический союз Христа и Церкви, олицетворяемой Богоматерью, как похвала Церкви. Данный вариант объяснения сокровенного смысла книги имел в виду и автор иконы «Богородица Вертоград заключенный», о чем свидетельствует предложенная в настоящей работе интерпретация ее иконографии. В отличие от упомянутых 5 сюжетов, произведение Никиты Павловца не является непосредственной иллюстрацией к «Песни песней».[56] Это обстоятельство и в то же время факт необычайной популярности сочинения в России второй половины XVII в.

века. С. 131); западной стены церкви Иоанна Предтечи в Толчкове г. Ярославля (1694—1695 гг.) (см.: Первухин Н. Г. Церковь Иоанна Предтечи в Ярославле: Альбом. Ярославль, 1923. С. 44); Варваринской церкви (Знамения) в Ярославле (1743 г.) (см.: Михайловский Б. В., Пуришев Б. И. Очерки истории древнерусской монументальной живописи. М.; Л., 1941. С. 160, 161, 277). Три фрагмента этой росписи хранится в ГРМ, ДРЖ 2806—2808; Успенского собора в Туле (1765—1767 гг.) (см.: Троицкий Н. Песнь песней в фресках Тульского Успенского собора // Светильник. 1914. № 8. С. 13—34); церкви Иоанна Предтечи в «Рощенье» в Вологде, Сретенской церкви г. Твери (см.: Первухин Н. Г. Церковь Иоанна Предтечи в Ярославле. С. 44—45).

[56] Есть и другие более редкие примеры обращения к сюжетам «Песни песней» в русской иконописи XVII в., например, изображение трех вселенских святителей в клейме под местным рядом иконостаса в церкви Рождества Иоанна Предтечи Иоанно-Предтеченского девичьего монастыря в Великом Устюге. В этом клейме изображен хор поющих по нотной партитуре на латинском языке два стиха первой главы книги «Песнь песней». См.: Титов А. А. Летопись Великоустюжская (по брагинскому списку) — XIII—XX вв. М., АЦГ. С. 52—53.



Рис. 8. Невеста в церкви. Гравюра из Библии Пискатора. 1674 г. Л. 149

позволяют утверждать, что не отдельный троп «вертоград заключенный» или содержащая его строка, а оно в целом послужило основой для создания иконографического памятника с наименованием «Богородица Вертоград заключенный». Однако на замысел иконы повлияли и другие временные факторы.

В изобразительном искусстве и литературе второй половины XVII в., как убедительно доказала в одной из своих работ В. Г.Чубинская, складывается «стройная система образности, в центре которой стоит многосоставная аллегория вертограда, отвечавшая глубокой потребности общества в символическом познании мира, в создании его универсальной метафорической модели».[57] Иконографическая схема произведения Никиты Павловца показывает, что прежде всего именно на нее и ориентировался автор, отводя столь важную роль образу вертограда. Это было смелое воплощение творческой мысли автора, не только в сравнении с традиционными канонами, но даже с современными произведениями, где изображение Рая не ограничивалось сценой Богородицы в райском саду, а сопровождалось обычно рядом других эпизодов (в произведениях, посвященных Страшному суду, ей сопутствуют «Горний Иерусалим», «Шествие праведников в рай», «Лоно Авраамово»; в иконах «Что Ти принесем» — «Рождество Христово», «Поклонение волхвов», лики святых и др.).

И наконец, последнее, к чему хотелось бы привлечь внимание. Это несомненный интерес составителя программы к значениям священных чисел «4» и

[57] Чубинская В. Г. Икона Симона Ушакова «Богоматерь Владимирская»... С. 293.



Рис. 9. Невеста и израильские девы. Гравюра из Библии Пискатора. 1674 г. Л. 150

«5». В композиции «Богородица Вертоград заключенный» каждое запечатлено трижды.

Рассмотрим первое. О нем говорят четырехугольная форма вертограда-Церкви, четыре масштабно выделенных дерева на боковых грядках, четыре вазы с цветами, расположенные на солее и восточной стене ограды. Не исключено, что во всех случаях повторяется числительный символ четырех евангелистов. Однако удалось обнаружить некоторые факты, позволяющие высказать еще одно предположение относительно трактовки и популярности этого знака в культуре России 1660—1670-х гг. Во второй половине XVII в. Церковь для всего христианского Востока имела особое значение. Большинство православных государств и ряд русских земель находились под иноземным игом, но пытались сохранить духовную чистоту вероисповедания. Верность православию помогала единению и служила основой для осуществления освободительных идей. В этой исторической ситуации толкование некоторых древних символов приобрело дополнительное значение. Современный взгляд на богословский смысл десятеричного знака «4» и его традиционные объяснения были достаточно полно изложены в письме московского патриарха Иоасафа II (время правления 10.02.1667—17.02.1672) к константинопольскому патриарху Мефодию: «Божественная благодать, изволившая в начале бытия видимого сего мира четыре стихия создати и от их прочая сложеная телеса сотворити, угодно себе четверичное число быти появствует. Егда неточию всю вселенную о четырех частях: востоце, западе, юзе и севере восхоте утвердити, и рай он <...>, четырех рек <...>

возвеселити, но и духовный храм свой, еже есть церковь святую, четырми углы святыми, глаголю, благовестии утвердити <...> Обаче четырех изряднейших архитектонов от Христа Бога дарованных, на четырех высочайших святыя восточныя церкви престолех (Константинопольском, Антиохийском, Александрийском, Иерусалимском) посажденных, истинных святых апостолов наследников и их мест держателей, вас святейших всеблаженнейших патриархов церковь святая почитает...», и далее следуют слова признательности автора послания: «Наша великороссийская церковь, яко дщерь матери, всякое вам долженствует выну благодарствия, воистинну бо родительское в наших нуждам проявляете попечение, якоже в настоящих летех проявити благоизволите». Такое же почтение к четырем патриархам высказывает и царь Алексей Михайлович в проекте грамоты, писанной патриарху Мефодию: «Мы же паки милость и жалованья матери нашей восточной и питательной великия церкви не будем в забвеньи никогда».[58] Из приведенных текстов видно, в чем состоит значимость и актуальность числа «4». Это символ опоры Православной церкви — 4 ее главных престола, 4 ее первых патриарха — истинные наследники апостолов. Грамоты духовного владыки и великого государя, выражающие причину глубокого уважения к держателям древнейших восточных престолов, связаны с собором 1667 г., на котором был осужден и окончательно низложен патриарх Никон. Тем самым был восстановлен порядок в Русской церкви, позволивший утвердить на ее патриаршем престоле святителя Иоасафа. Патриархи антиохийский и александрийский, представители константинопольского и иерусалимского приняли деятельное участие в проведении этого собора. Здесь необходимо еще раз вспомнить о таинстве священства, на которое указывают символ апостолов (12 деревьев) и Пречистая Дева, подобно священнику, стоящая на амвоне.

Сочинение нового главы Русской церкви написано в 1668/69 г., незадолго до создания Никитой Павловцом иконы «Богородица Вертоград заключенный», а возможно и одновременно.[59] Скорее всего, для придворного изографа число «4» имело тот же смысл, что и для правителей России (царя и патриарха). Следовательно, можно полагать, что интерес к значениям этого числительного знака повлиял на особенность композиции изучаемого памятника. Таким образом, если 4 древа здесь выступают как символ евангелистов, то 4 угла сада означают углы Церкви, которыми она утверждена по воле Бога, а 4 вазы являются знаком четырех основных престолов восточного христианства. В данном случае уместно упомянуть, что в композициях икон, подаренных Иосафом II приезжим гостям, прослеживается взаимосвязь образа Богоматери и числа «4»: 15 августа 7175 (1667) г. «Иоасаф патриарх благословил Кир-Паисия, патриарха Александрийского иконой „Богоматерь с четырьмя святителями“ и Кир-Макарию, патриарху также икону „Богоматерь с четырьмя святителями московскими“».[60]

---

[58] Грамота московского патриарха Иоасафа к константинопольскому патриарху Мефодию с просьбой, чтобы оказал всякое содействие возвращающемуся из Москвы александрийскому патриарху Паисию. 7177 (1668/1669) г. Цит. по: Каптерев Н. Ф. Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович: В 2 т. М., 1996. Т. 2. С. IX. № 6. См.: Проект грамоты государя Алексея Михайловича, писанный греком иеродиаконом Мелетием к Константинопольскому патриарху и собору о признании деяний московского собора 1667 г. 13 июля 7177 (1669) г. См.: Там же. С. VII. № 4.

[59] Дата на иконе Никиты Павловца утрачена. Официально изограф был принят в штат придворных иконописцев Оружейной палаты 10 января 1668 г. См.: Успенский А. И. Царские иконописцы и живописцы XVII века. Словарь. С. 194.

[60] См.: Забелин И. Е. Материалы для истории, археологии и статистики города Москвы. М., 1884. Ч. 1 (включает книгу: Материалы для истории, археологии и статистики московских церквей, собранные из книг и дел прежде бывших патриарших приказов. В. И. и Г. И. Холмогоровыми при

Теперь возвратимся к цифре «5». Как было доказано ранее, это знак единения. В свете событий XVII столетия он также приобретает новый смысл. Спустя два года после учреждения патриаршества в России (1589 г.), ее престол в иерархии Православной церкви занимает пятое место.[61] Пережившее бесчисленные бедствия в период польско-шведской интервенции, но отстоявшее свою независимость, Московское государство с середины XVII в. заняло особое положение в международной политике. Народы Восточной Европы, Северного Кавказа видели в союзе с Россией залог своего национального существования и безопасности.[62] В Москву направляются многочисленные посольства с просьбами о защите от иноземцев, поддержке разоренным обителям; настаивают на продолжении военных действий России против Турции, Польши и пр. до полного освобождения восточнохристианских государств. В общественно-политической литературе войнам середины—второй половины XVII в. уделяется огромное внимание, их называют освободительными и справедливыми. Постепенно и при царском дворе возрождаются концепции: Москва — третий Рим, второй Константинополь, подразумевающие объединение под «державой» России «всех стран и царств».[63]

Сделаем некоторое обобщение. Икона Никиты Павловца, исполненная, вероятнее всего, в конце 1667—1669 гг., знаменует важный этап в истории отечественного искусства. Задачи, поставленные и решенные автором, дают право назвать этот памятник одним из выдающихся творений отечественного искусства не только в силу его художественных достоинств, но в первую очередь благодаря разработке объемной программы и глубине богословского замысла. Неразрывная связь священных образов: Богородица — древо жизни — райский сад — Церковь позволяет представить историю мира как историю вселенской Церкви, олицетворением которой на земле является св. Дева Мария. Для отражения традиционной для христианства идеи Никитой Павловцом (не исключено, что патриархом Иоасафом II или самим царем Алексеем Михайловичем) была предложена новая иконологическая трактовка. Уникальность ее обусловлена следующими обстоятельствами. Москва как главный политический и культурный центр России динамизмом духовной жизни привлекала к себе лучших мыслителей и художников. Один из первых придворных изографов Никита Павловец, конечно, был прекрасно осведомлен о тех проблемах, которые обсуждались богословами и иконописцами, несомненно, и сам принимал участие в дискуссиях такого рода. Среди вопросов, волновавших умы его современников, решались и такие, как отношение к культуре Западной Европы, осмысление библейской книги «Песни песней», многосоставного символа «вертоград» и определение его места в символическом познании мира, Церкви как созидающем и объединяющем начале народов православного вероисповедания, роли

руководстве И. Е. Забелина. Стб. 986). В это же время ряд известных русских людей получил в благословение от патриарха богородичные иконы, сюжеты которых, к сожалению, не уточнены в документах (Там же). Однако в период духовного правления Иоасафа II русские иконописцы писали и другие иконы для вселенских патриархов. Например, известно, что в 7177 (1669) г. 13 марта левкашица Оружейной палаты Марья Степанова получила деньги за то, что левкасила «иконные цки и притворы вселенским патриархам». См.: Успенский А. И. Царские иконописцы и живописцы XVII века. Т. 4. С. 437.

[61] Патриаршество в России // Христианство: Энциклопедический словарь: В 3 т. М., 1995. Т. 2. Л—С. С. 321.

[62] Пушкарев Л. Н. Общественно-политическая мысль России. Вторая половина XVII века. М., 1982. С. 7.

[63] Там же. С. 207.

патриархов — «держателей» древнейших православных престолов в жизни Русской церкви. Эти темы повлияли на выбор литературной основы (библейская книга «Песнь песней»), образной модели (вертоград), предметной и числительной символики, изобразительных средств: традиционных для иконописи — плоскостность, декоративность и новых, реалистической живописи — элементы прямой перспективы, свето-теневая моделировка. Создатель иконографического варианта «Богоматерь Вертоград заключенный» прямо и опосредованно отразил в своем произведении насущные духовные темы, находившиеся в центре внимания просвещенного русского общества 1660—1670-х гг. Можно предположить, что в силу особой актуальности для конкретного времени эти явления, оттесненные впоследствии другими проблемами, определили столь недолгую жизнь иконографического варианта «Богоматерь Вертоград заключенный», не ставшего популярным, часто повторяемым образцом.



Рис. 1. Никита Павловец. Икона «Богородица Вертоград заключенный». Общий вид (ГТГ, инв. № 28699)

Действительно, целый ряд особенностей сближает икону с произведениями западноевропейской культуры.[6] Однако она не имеет точных аналогов в христианском искусстве как Запада (рис. 3), где было создано значительное число вариантов изображения Мадонны «Hortus conclusus» («Вертоград заключенный»),

[6] Сцена коронования Богородицы ангелами как знак обожения человеческой природы издавна получила широкое распространение в западноевропейской иконографии и крайне редко (до XVII в.) встречается в православном искусстве. Особенности изображения отдельных деталей композиции также не характерны для русской иконописи, например, изображение древа жизни и древа познания добра и зла, форма нимба Богородицы. Последний не обычной круглой формы, а состоит из нескольких частей, каждая из которых образуется золотыми лучиками разной длины (см., например, работы Альбрехта Дюрера, Андреа да Верона и др.). Вазы, украшающие сад, типичны для произведений религиозной живописи Испании и др.



Рис. 3. Дирк Боутс. Мадонна с младенцем. XV в. Собрание Г. Тиссен-Борнемиса

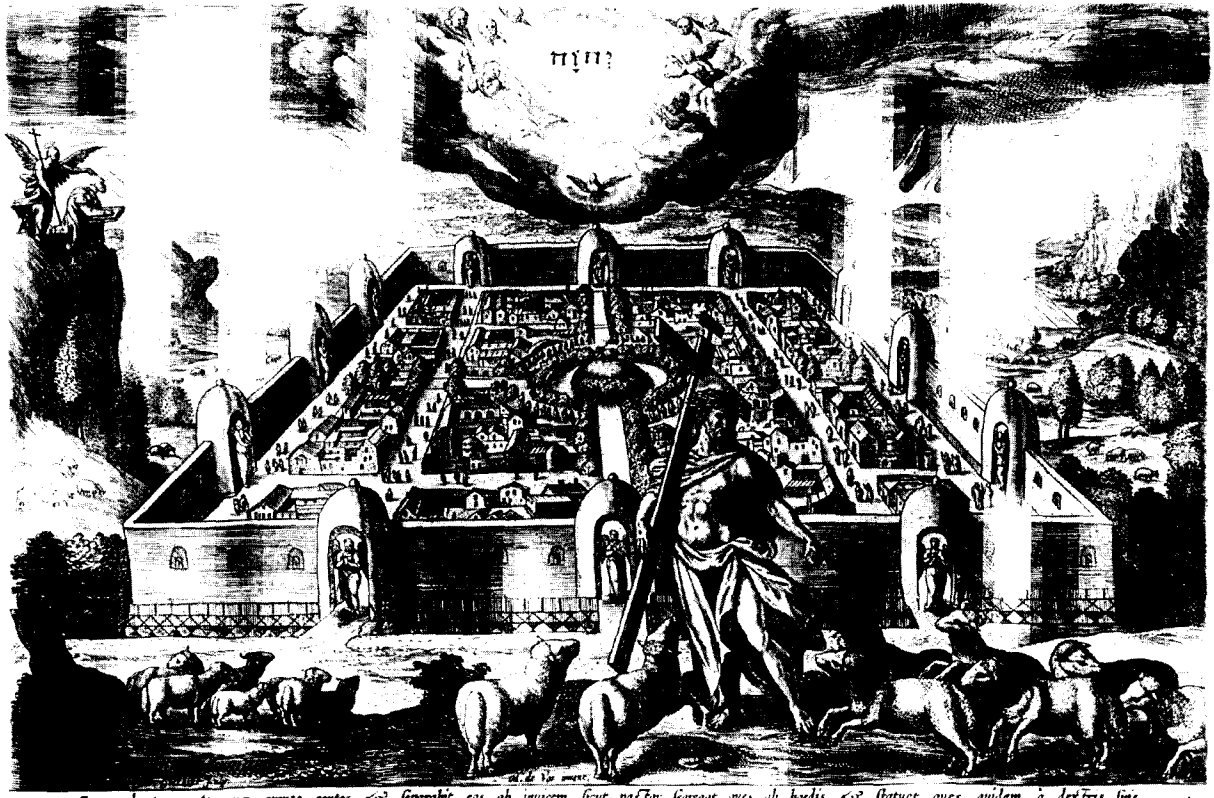


Рис. 4. Образ небесного Иерусалима. Гравюра из Библии Пискатора. 1674 г. Л. 384



а)



б)



в)



г)

Рис. 5. Дева Мария в сцене искушения Адама и Евы (*а*); Дева Мария в сцене Адам и Ева после грехопадения (*б*); Дева Мария при изгнании прародителей из Рая (*в*); Слава Девы Марии (*г*). Гравюры к книге Педро де Биверо. 1634



Рис. 6. Икона «Что Те наречем...». Первая половина XVII в.
(Центральный музей древнерусской культуры и искусства им. Андрея Рублева, инв. № КП 4444)



Рис. 7. Христос, подносящий цветы невесте. Гравюра из Библии Пискатора. 1674 г. Л. 146

влиянием одного из многочисленных истолкований «Песни песней», близкого русским богословам. В нем история любви царя Соломона объяснялась как мистический союз Христа и Церкви, олицетворяемой Богоматерью, как похвала Церкви. Данный вариант объяснения сокровенного смысла книги имел в виду и автор иконы «Богородица Вертоград заключенный», о чем свидетельствует предложенная в настоящей работе интерпретация ее иконографии. В отличие от упомянутых 5 сюжетов, произведение Никиты Павловца не является непосредственной иллюстрацией к «Песни песней».[56] Это обстоятельство и в то же время факт необычайной популярности сочинения в России второй половины XVII в.

века. С. 131); западной стены церкви Иоанна Предтечи в Толчкове г. Ярославля (1694—1695 гг.) (см.: Первухин Н. Г. Церковь Иоанна Предтечи в Ярославле: Альбом. Ярославль, 1923. С. 44); Варваринской церкви (Знамения) в Ярославле (1743 г.) (см.: Михайловский Б. В., Пуришев Б. И. Очерки истории древнерусской монументальной живописи. М.; Л., 1941. С. 160, 161, 277). Три фрагмента этой росписи хранится в ГРМ, ДРЖ 2806—2808; Успенского собора в Туле (1765—1767 гг.) (см.: Троицкий Н. Песнь песней в фресках Тульского Успенского собора // Светильник. 1914. № 8. С. 13—34); церкви Иоанна Предтечи в «Рощенье» в Вологде, Сретенской церкви г. Твери (см.: Первухин Н. Г. Церковь Иоанна Предтечи в Ярославле. С. 44—45).

[56] Есть и другие более редкие примеры обращения к сюжетам «Песни песней» в русской иконописи XVII в., например, изображение трех вселенских святителей в клейме под местным рядом иконостаса в церкви Рождества Иоанна Предтечи Иоанно-Предтеченского девичьего монастыря в Великом Устюге. В этом клейме изображен хор поющих по нотной партитуре на латинском языке два стиха первой главы книги «Песнь песней». См.: Титов А. А. Летопись Великоустюжская (по брагинскому списку) — XIII—XX вв. М., АЦГ. С. 52—53.



Рис. 8. Невеста в церкви. Гравюра из Библии Пискатора. 1674 г. Л. 149

позволяют утверждать, что не отдельный троп «вертоград заключенный» или содержащая его строка, а оно в целом послужило основой для создания иконографического памятника с наименованием «Богородица Вертоград заключенный». Однако на замысел иконы повлияли и другие временные факторы.

В изобразительном искусстве и литературе второй половины XVII в., как убедительно доказала в одной из своих работ В. Г.Чубинская, складывается «стройная система образности, в центре которой стоит многосоставная аллегория вертограда, отвечавшая глубокой потребности общества в символическом познании мира, в создании его универсальной метафорической модели».[57] Иконографическая схема произведения Никиты Павловца показывает, что прежде всего именно на нее и ориентировался автор, отводя столь важную роль образу вертограда. Это было смелое воплощение творческой мысли автора, не только в сравнении с традиционными канонами, но даже с современными произведениями, где изображение Рая не ограничивалось сценой Богородицы в райском саду, а сопровождалось обычно рядом других эпизодов (в произведениях, посвященных Страшному суду, ей сопутствуют «Горний Иерусалим», «Шествие праведников в рай», «Лоно Авраамово»; в иконах «Что Ти принесем» — «Рождество Христово», «Поклонение волхвов», лики святых и др.).

И наконец, последнее, к чему хотелось бы привлечь внимание. Это несомненный интерес составителя программы к значениям священных чисел «4» и

[57] Чубинская В. Г. Икона Симона Ушакова «Богоматерь Владимирская»... С. 293.



Рис. 9. Невеста и израильские девы. Гравюра из Библии Пискатора. 1674 г. Л. 150

«5». В композиции «Богородица Вертоград заключенный» каждое запечатлено трижды.

Рассмотрим первое. О нем говорят четырехугольная форма вертограда-Церкви, четыре масштабно выделенных дерева на боковых грядках, четыре вазы с цветами, расположенные на солее и восточной стене ограды. Не исключено, что во всех случаях повторяется числительный символ четырех евангелистов. Однако удалось обнаружить некоторые факты, позволяющие высказать еще одно предположение относительно трактовки и популярности этого знака в культуре России 1660—1670-х гг. Во второй половине XVII в. Церковь для всего христианского Востока имела особое значение. Большинство православных государств и ряд русских земель находились под иноземным игом, но пытались сохранить духовную чистоту вероисповедания. Верность православию помогала единению и служила основой для осуществления освободительных идей. В этой исторической ситуации толкование некоторых древних символов приобрело дополнительное значение. Современный взгляд на богословский смысл десятеричного знака «4» и его традиционные объяснения были достаточно полно изложены в письме московского патриарха Иоасафа II (время правления 10.02.1667—17.02.1672) к константинопольскому патриарху Мефодию: «Божественная благодать, изволившая в начале бытия видимого сего мира четыре стихия создати и от их прочая сложеная телеса сотворити, угодно себе четверичное число быти появствует. Егда неточию всю вселенную о четырех частях: востоце, западе, юзе и севере восхоте утвердити, и рай он <...>, четырех рек <...>

С. А. ФОМИЧЕВ

«Повесть о Петре и Февронии» Ермолая-Еразма и новая русская литература

«Повесть о Петре и Февронии» Ермолая-Еразма принято в исследовательской литературе сравнивать с легендой о Тристане и Изольде.[1] «Наиболее интересная параллель между ними, — считает Р. П. Дмитриева, — описание стремления героев умереть вместе и соединение их после смерти, несмотря на чинимые препятствия. Однако следует обратить внимание и на одно из существенных различий в произведениях: препятствием для Петра и Февронии с начала до конца является их неравное социальное происхождение, в романе о Тристане и Изольде этот мотив отсутствует».[2]

Что касается мотива соединения героев после смерти, то он вполне типологичен.[3] Мотив же социального неравенства в древнерусской повести действительно становится определяющим и неоднозначным.

Важно уже то, что предание — о лечении крестьянкой из села Ласково муромского князя и об их женитьбе — стало тем зерном, из которого выросла повесть Ермолая-Еразма. Само же предание существовало в устном виде на протяжении чуть ли не двух столетий,[4] пока, уже во второй половине XV в., не сложилось в культ местночтимых святых Петра и Февронии, канонизованных на церковном соборе 1547 г. Это вызвало необходимость создания их жития, что и попытался сделать Ермолай-Еразм. Канонизация определялась, конечно же, прежде всего политическими соображениями, так как в народном предании на

[1] См.: Лихачев Д. С. «Повесть о Петре и Февронии Муромских» // Лихачев Д. С. Великое наследие. Классические произведения Древней Руси. М., 1975. С. 259.

[2] Повесть о Петре и Февронии / Подгот. текстов и исследование Р. П. Дмитриевой. Л., 1979. С. 5.

[3] Приведем на этот счет лишь один пример. «Вьетнамскую литературу, — отмечает Хоанг Ван Кан, — невозможно представить без топоса „бетель". Впервые легенда о бетеле была записана в конце XV века. Там рассказывалось о любви двух братьев к одной девушке, о том, как она выбрала старшего, младший же, чтобы не мешать их счастью, ушел в лес и там умер на берегу быстрой речки подле речного устья; старший брат пошел на розыски брата и умер, оборотившись камнем, прильнувшим к древесным корням; а потом и женщина умерла, сделавшись ползучим растением и оплетя дерево и камень. „Дерево это, — рассказывается в легенде, — именуемое с тех пор танлангом, и ползучее растение, названное бетелем, выращивают ныне повсюду. И с тех пор у нас, в стране Юга, всякий раз, когда сходятся гости на свадьбу или иной какой-нибудь праздник, прежде всего подаются плоды танланга — арека, завернутые вместе с известью в листья бетеля"» (Хоанг Ван Кан. Произведения А. С. Пушкина во вьетнамских переводах: Дисс. ... канд. филол. наук. С. 62-63 // РО ИРЛИ).

[4] Скрипиль М. О. «Повесть о Петре и Февронии» в ее отношении к русской сказке // ТОДРЛ. М.; Л., 1949. Т. 7. С. 159. В. О. Ключевский предполагал, что прототипом героя повести послужил муромский князь Давид (ум. 1228), см.: Ключевский В. О. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871. С. 287.

© С. А. Фомичев, 2004

позднем этапе его бытования появилось противопоставление самодержавной власти князя боярской смуте, особо актуальное в эпоху Ивана Грозного. Но вовсе не эта тема становится в повести главной и определяющей: чуткий к народной легенде Ермолай-Еразм сохранил и развил народно-поэтические ее мотивы, и это позволило ему создать произведение, столь же выдающееся, как и неканоническое. «Особенно ярко, — замечал Л. А. Дмитриев, — усиление сюжетности, интенсивное проникновение в житийные тексты легендарно сказочных мотивов проявилось в XV—начале XVI в. <...> Как жития пишутся в это время „Повесть о Петре и Февронии" и „Повесть о Петре, царевиче Ордынском" (в рукописной традиции они имеют наименование «житий»). И сюжетные элементы, и сказочно-легендарные мотивы в этих произведениях занимали такое большое место, что вместо житий перед нами по существу произведения иного жанра. Официальная агиография стремилась вернуть агиографический жанр в русло требований канона, подчинить жития их церковно-служебному назначению прежде всего. В этом случае произведения житийной литературы прекращали свое существование как живое литературное явление, становясь узко-церковными текстами».[5]

Повесть же Ермолая-Еразма не была включена Макарием в Четьи Минеи и потому вплоть до 1860 г. была известна лишь в рукописной традиции.[6]

Казалось бы, поэтому о сколько-нибудь развитом влиянии «Повести о Петре и Февронии» на новую русскую литературу говорить не приходится. Однако, как нам представляется, произведение это таит в себе некие откровения, издревле определяющие национальное русское самосознание и неминуемо возникающие под пером писателей нового времени.

За мотивом социального неравенства просвечивает у Ермолая-Еразма иная — более, пожалуй, значительная мировоззренческая коллизия.

Любопытно, что в архетипе этого сюжета, сохраненном в записях легенды о деве из села Ласково, отражено неприязненное отношение односельчан к героине, «девке-вековухе», дурочке; в день Петра и Павла, 29 июня, который считался праздником солнца, Феврония (Хавронья) уезжала, по легенде, на свадьбу с излеченным ею от проказы князем на санях по внезапно выпавшему снегу; прощаясь с односельчанами, она произносила им грозное пророчество «не бóлить, не мéнить». Здесь выявлены колдовские чары героини,[7] которые лишь в последующем длительном бытовании легенды через сказочные представления о мудрой деве и через фильтр христианских верований обрели черты богоугодного чуда. Но в повести Ермолая-Еразма ясно различаются следы дохристианских, языческих верований. Недаром, вероятно, при первом знакомстве с героиней, казалось бы совершенно в дальнейшем немотивированно, в повести упоминаются

---

[5] Дмитриев Л. А. Житийные повести русского Севера как памятники литературы XIII—XVII веков: Эволюция жанра легендарно-биографических сказаний. Л., 1973. С. 269—270.

[6] См.: Памятники старинной русской литературы, издаваемые гр. Григорием Кушелевым-Безбородко. СПб., 1860. Вып. 1. С. 29—52.

[7] Ср. героиню повести А. И. Куприна «Олеся» (1898), которая воспринимается крестьянами как ведьма. «Народные предания ставят ведуна и ведьму, — замечает А. Н. Афанасьев, — в весьма близкое и несомненное родство с теми мифическими существами, которыми народная фантазия издревле населяла воздушные области <...> Ведун и ведьма (ведунья, вещица) — от корня *вед, вещ* — означают вещих людей, наделенных духом предвидения и пророчества, поэтическим даром и искусством исцелять болезни <...> Чары — это те суеверные, таинственные обряды, какие совершаются, с одной стороны, для отклонения различных напастей, для изгнания нечистой силы, врачевания болезней, а с другой — для того, чтобы наслать на своих врагов всевозможные беды...» (Афанасьев А. Н. Древо жизни. М., 1983. С. 376—377).

скачущий перед героиней заяц (ср. народное поверье о перебежавшем дорогу зайце, предвестье будущего несчастья), а также ее отец и брат — древолазы (подобные медведям, «лешим», «лесным чертям») — возможно, это рудименты первоначальной легенды, которые выдержаны в образах древних поверий, но уже не несут ореола нечистой силы, а воплощают неотделимость героини от родного ей мира природы.[8]

Способ лечения Февронией князя также вполне колдовской: «Она же взем сосудец мал, почерпе кисляжди своея, и дуну на ня, и рек: „Да учредят князю вашему баню и да помазует сим по телу своему, иде же суть струпы и язвы. И един струп да оставит не помазан. И будет здрав“».[9] Вместо чистой воды — хлебная закваска (о ней будет сказано ниже), вместо молитвы — просто дует на снадобье. Да и баня — место колдовское, нечистое, где было принято снимать нательный крест. Феврония заранее знает, что сначала Петр постарается ее обмануть, не выполнить подневольного обещания о женитьбе, а потому велит ему оставить на теле один струп. Но, может быть, самым выразительным здесь отступлением от сказочной сюжетики служит отказ ворожеи совершить чудо: из пучка льна наскоро спрясть пряжу и сшить из нее сорочку, порты и платок. Сказочная героиня таким заданием не затруднилась бы, Феврония же, по сути дела, в данном случае лишь посмеялась над княжеской хитростью. Сам же акт успешного лечения, после многочисленных обращений князя к другим знахарям, свидетельствует, как нам представляется, об отмеченном А. Н. Афанасьевым родстве ведуньи «с теми мифическими существами, которыми фантазия издревле населяла воздушные области». Тем самым в повести изначально намечена оппозиция волшебников злого и доброго.

Уже в церковной службе конца XV в. упоминалось о борьбе Петра со змеем.[10] «В области баснословных преданий, — указывает А. Н. Афанасьев, — одна из главнейших ролей принадлежит огненному летучему змею <...> Народные поверья приписывают змею демонские свойства, богатырскую силу, знание целебных трав, обладание несметными богатствами и живой водой, наделяют его способностью изменять свой чудовищный образ на увлекательную красоту юноши, заставляют его тревожить сердца молодых жен и дев, пробуждать в красавицах томительное чувство любви и вступать с ними в беззаконные связи».[11] В христианском толковании змей — воплощение дьявола (Быт. 1:1—4). Любопытную параллель к повести в этом отношении (развитую, конечно, в иной тональности) мы находим в «Гавриилиаде» Пушкина, где дьявол предстает в змеином и человеческом обличии:

...прекрасная змия,
Приманчивой блистая чешуею,
В тени ветвей качается пред нею
И говорит: «Любимица небес!
Не убегай, — я пленник твой послушный...».
Возможно ли, о чудо из чудес!

---

[8] Такой представлена героиня в опере Н. А. Римского-Корсакова «Сказание о великом граде Китеже и деве Февронии» (либретто В. И. Бельского). «Маленькая подробность повести: „...сидяше бо едина девица, точаше постав: перед нею же скачет заец“ — расцвела в творческом воображении поэта и композитора в прекрасную картину: к Февронии слетаются птицы, медведь лежит у ее ног, лось подставляет ей свою ветвистую голову» (Гозенпуд А. Н. А. Римский-Корсаков. Темы и идеи его оперного творчества. М., 1957. С. 145).

[9] См.: Повесть о Петре и Февронии. С. 214.

[10] «...иже прегордаго змия поправшаго», см.: Повесть о Петре и Февронии. С. 100.

[11] Афанасьев А. Н. Древо жизни. С. 253—254.

Кто ж говорил Марии простодушной,
Кто ж это был? Увы, конечно, бес.

И далее:

И вдруг змеи как будто не бывало —
И новое виденье перед ней:
Мария зрит красавца молодого.
У него ее, не говоря ни слова,
К ней устремив чудесный блеск очей,
Чего-то он красноречиво просит...[12]

Для этого эпизода озорной поэмы Пушкина до сих пор не отыскано литературных источников. М. П. Алексеев в связи с этим замечал: «Не имея положительных данных, мы можем с одинаковым правом в числе источников сюжета поэмы называть и благовещенскую церковную службу, и старую славянскую литературу, и народную легенду».[13] Под старой славянской литературой здесь, конечно, имелось в виду не какое-то конкретное произведение, а некие топосы, в их числе образ дьявола и его присных.

В более сложном виде та же коллизия искушения представлена в поэме Лермонтова «Демон», но и там падший ангел сближен со змеем, парящим над горами (ср. былинного Змея Горыныча):

Под ним Казбек, как грань алмаза,
Снегами вечными сиял,
И, глубоко внизу чернея,
Как трещина, жилище змея,
Вился излучистый Дарьял...

И в финале поэмы:

Но грустен замок, отслуживший
Года во очередь свою <...>
И осторожная змея
Из темной щели выползает
На плиту старого крыльца,
То вдруг совьется в три кольца,
То ляжет длинной полосою
И блещет, как булатный меч,
Забытый в поле давних сеч,
Ненужный падшему герою!..[14]

В повести Ермолая-Еразма змей приобретает вполне сказочные черты, вплоть до детали, отмеченной В. Я. Проппом: «Змей каким-то образом знает о существовании героя. Можно выразиться еще точнее: ни от какой другой руки змей погибнуть не может, он бессмертен и непобедим. Между героем и змеем есть какая-то связь, начавшаяся где-то за пределами рассказа».[15] Связь Петра и змея, возможно, в повести предопределена соседством Петрова дня и дня Исаакия (30 мая), в который, по народному поверью, совершается змеиный праздник: змеи собираются на змеиную свадьбу. Мотив этот в повести осложнен упоминанием о мече («Смерть моя — от Петрова плеча, от Агрикова меча»), за которым различается бродячий сюжет, отразившийся во «Влюбленном Роланде» Боярдо и в «Неистовом Роланде» Ариосто (там и там упоминается «Агрикан

[12] Пушкин А. С. Полн. собр. соч. Изд. АН СССР, 1937. Т. 4. С. 126, 130.
[13] Алексеев М. П. Пушкин: Сравнительно-исторические исследования. Л., 1984. С. 336.
[14] Лермонтов М. Ю. Собр. соч. М.; Л., 1962. Т. 2. С. 505, 540—541.
[15] Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1962. С. 221.

Татарский»),[16] и в русском былинном эпосе.[17] Можно, конечно, в соответствии с христианской традицией, истолковать этот эпизод повести как притчевый. Но отмеченная выше деталь (упоминание о волшебном мече) свидетельствует, что в своей повести, при всем старании приблизиться к житийному повествованию, Ермолай-Еразм вольно или невольно прорывается не только к сказке, но и к некоей «связи, начавшейся где-то за пределами» сказочного рассказа. Раскрывая происхождение и развитие сюжета змееборства, В. Я. Пропп констатирует: «Мы видим сюжет на трех стадиях. Первая стадия — обряд, фактически производившийся. Вторая стадия — миф. Обряд уже ушел в прошлое и воспринимается как нечто отвратительное и нечестивое. Появляется герой, сын бога, и уничтожает чудовище, которому отдана девушка. Народ верит мифу, содержание его имеет сакральный характер, представляет собою священное предание народа. Третий этап — сказка. Некоторые черты сюжета меняются, но стержень остается. Рассказ воспринимается как вымысел. Образ героя вызывает восхищение своей мужественностью и красотой — не бог, а человек, царевич, идеализированный и прекрасный».[18]

В древнерусской повести сказочному сюжету возвращен сакральный смысл, существенно, конечно, обновленный, символически толкующий о противоборстве Бога и дьявола. Но «остаточное» влияние дохристианских представлений, однако, не выцветает начисто и здесь. В художественной форме и здесь воплощено то двоеверие (совмещение языческих и христианских воззрений и обрядов), которое долго присутствовало в русском народном сознании, да, пожалуй, не изжито и до сих пор. Церковь упорно боролась за полное искоренение старых верований, но нельзя не признать и нередкое их поэтическое качество, определяющее во многом душевный склад русской (и не только русской) нации.

Недаром, давая в 1951 г. свою интерпретацию старорусской повести, пытаясь проникнуть в ее древнейшую первооснову, А. М. Ремизов особенно подробно разрабатывал кратко изложенный у Ермолая-Еразма «змеиный» эпизод. Тем самым повесть Ремизова «О Петре и Февронии муромских» построена на контрапункте бесовской и колдовской любви. «Для Ремизова, — утверждает А. М. Грачева, характеризуя вторую редакцию его произведения, — первооснова сюжета — миф о любви человека и волшебного существа <...> Во второй редакции Ремизов изменил облик „мудрой девы“ на более архаичный образ „колдуньи“».[19]

---

[16] См. во «Влюбленном Роланде»:

Сказал Агрикан и посмотрел ему в лицо:
«Если ты христианин, ты — Роланд <...>
Будем защищать своего бога каждый с мечом в руке».
Больше он ничего не сказал: вытащил Транкеру
И на Роланда отважно ринулся.
Тогда начался жестокий бой...

«Сюжет этого знаменитого отрывка, — замечает комментатор, — не был придуман Боярдо, который, очевидно, вдохновился анонимной поэмой „Испания в стихах“». Транкера (название меча) — от фр. trancher — отсекать (R u s s o L u i g i. I clasici italiano. Ferenze, 1938. Vol. 1. P. 771, 775. Перевод Н. Л. Дмитриевой). Ср.: Итальянская поэзия в русских переводах XIII—XVIII вв. М., 1992. С. 611—616.

[17] Итальянская параллель Агриканова меча обнаружена Е. А. Костюхиным, см.: К о с т ю х и н Е. А. Древняя Русь в рыцарском ореоле // Приключения славянских рыцарей. Из русской беллетристики XVIII века. М., 1988. С. 18. Не упоминается ли в предании о Петре и Февронии Агрикан по созвучию с Артамоном? На Артамона (12 сентября), по народному поверью, змеи прячутся на зиму.

[18] П р о п п В. Я. Русская сказка. Л., 1984. С. 239.

[19] Г р а ч е в а А. М. Алексей Ремизов и древнерусская литература. СПб., 2000. С. 282—283.

Эти черты (чего исследовательница предпочитает уже не замечать) сохранились и в окончательной (четвертой) редакции повести Ремизова, и это, на наш взгляд, не искажает образности старорусской повести. «Я и есть этот волхв, награды мне не надо <...> Вот мое слово: вылечу, пусть женится на мне»,[20] — твердо говорит Феврония в ответ на просьбу слуги князя найти исцелителя. Здесь раскрывается та же психологически «немотивированная» предрешенность (в данном случае хранительная связь Февронии с Петром), что и в ответе змея о его губителе.

В заключительной ремарке своей повести Ремизов упоминает о «лебеде-колоколе», который разносит «весть из Кремля по русской земле о неразлучной любви, человеческой волей нерасторжимой». Но посмертное соединение Петра и Февронии отнюдь не напоминает христианского чуда: « С вечера в день похорон поднялась над Муромом гроза. И к полночи загремело. Дорога до воздвижения вшибь и выворачивало — неуспокоенная выбила Феврония крышку гроба, поднялась грозой и летела в Собор к Петру. Полыхавшая молния освещала ей путь, белый огонь выбивался из-под туго сжатых век, и губы дрожали от немевших слов проклятия».[21]

Как и в древнерусской повести, в интерпретации Ремизова сохранена и отчасти усилена в данном случае связь с древним обрядом посмертного соединения суженых. «По данным советских археологов, у восточных славян обычай сжигать вдов на погребальном костре существовал начиная с II—III в. до н. э. Ряд арабских и византийских источников свидетельствует об устойчивости этой брачной нормы в мире славянства: в VI—X вв. вступление девушки в брак означало для нее и обязанность умереть вместе с мужем, даже в случае его ранней смерти».[22] Таков, вероятно, смысл сохраненного в повести предания о соединении на общем ложе (в одном гробу) супругов после их двойной смерти — сначала смерти для мира (принятия иночества), а после и физической.

Еще более поэтично та же связь с древним обрядом раскрыта в опере Н. А. Римского-Корсакова «Сказание о невидимом граде Китеже и деве Февронии» (1902). Мотив змееборства здесь отсутствует, он заменен изображением татарского нашествия, что соответствует некоторым былинным сюжетам и было отражено в литературе нового времени — в частности, в балладе А. К. Толстого «Змей Тугарин» (1867). Свадьба же героев в опере совершается после их смерти, так как жених Февронии княжич Всеволод погиб в битве с татарами, а сама она, бежав из татарского плена, заблудилась в лесу: «Обессиленная Феврония опускается на траву, призывая избавительницу смерть. Вокруг нее расцветают невиданные цветы, свечи загораются на ветвях деревьев, голоса райских птиц пророчат покой и счастье, а из дальней прогалины приближается призрак Все-

---

[20] См.: Дмитриева Р. П. «Повесть о Петре и Февронии» в пересказе А. М. Ремизова // ТОДРЛ. Л., 1971. Т. 26. С. 171. Поэтому нельзя согласиться с утверждением А. М. Грачевой: «Развивая тенденции источника, Ремизов как бы „материализовал“ в разных редакциях своего произведения этапы его существования в секуляризованной литературе нового времени, в архаической, основанной на мифологии фольклорной культуре, но под конец „вернул“ сюжет о неразлучной вечной любви в систему ценностных категорий православной культуры» (Грачева А. М. Алексей Ремизов и древнерусская литература. С. 293).

[21] Там же. С. 176. А. М. Грачева справедливо замечает: «Финал ремизовской повести — полет в гробу мертвой монахини Ефросинии-Февронии восходит к гоголевской повести [«Вий»], прочитанной и интерпретированной через концепцию Розанова. Подобно паночке, Феврония летит, чтобы соединиться с избранником. Но высшее соединение возлюбленных происходит после физической смерти обоих» (Там же. С. 287). Однако это вовсе не отменяет колдовского, инфернального изображения Ремизовым данного полета.

[22] Еремина В. И. Ритуал и фольклор. Л., 1991. С. 166.

волода. Феврония радостно бросается навстречу, и молодые медленно удаляются к Великому Китежу».[23]

Либреттист и композитор здесь верно выразили обрядовую сущность финального мотива «Повести о Петре и Февронии», заменив его прямым изображением свадьбы-похорон.[24] В финальной картине оперы недаром звучат музыкальные темы свадебной песни и духовного песнопения.

Мотив этот постоянно возникал в русской литературе, хотя связь его с древним обрядом не всегда отчетливо распознается, мерцая в подтексте, как, например, в стихотворении Пушкина «Для берегов отчизны дальней...»:

...Твоя краса, твои страданья,
Исчезли в урне гробовой —
А с ними поцелуй свиданья...
Но жду его; он за тобой...[25]

Более определенно этот мотив развит в финале романа М. А. Булгакова «Мастер и Маргарита»: «Мастер и Маргарита увидели обещанный рассвет <...> Ручей остался позади верных любовников, и они шли по песчаной дороге.

— Слушай беззвучие, — говорила Маргарита мастеру, — слушай и наслаждайся тем, что тебе не давали в жизни. Смотри, вон впереди твой вечный дом, который тебе дали в награду...».[26]

И еще один пример — одно из последних стихотворений Александра Галича, где, как в финале оперы Римского-Корсакова, сплелись воедино темы родины, церкви, любимой:

...Когда я вернусь,
Я пойду в тот единственный дом,
Где с куполом синим не властно соперничать небо,
И ладана запах, как запах приютского хлеба,
Ударит в меня и заплещется в сердце моем,
Когда я вернусь!

Когда я вернусь,
Засвистят в феврале соловьи
Тот старый мотив — тот давнишний, забытый, запетый.

И я упаду,
Побежденный своею победой,
И ткнусь головою, как в пристань, в колени твои!
А когда я вернусь?..[27]

Но и здесь этот вечный мотив звучит в лирическом ключе, когда понятие собственно брака становится уже несущественным. Не то в «Повести о Петре и Февронии» и ее интерпретациях.

То же ощущение двоеверия (сочетание языческого и христианского миросозерцаний) сохранено и в короткой реплике на древнерусскую повесть, содержащейся в рассказе И. А. Бунина «Чистый понедельник» (1944). Внешне рассказ этот — вариация очередной истории о страстной и трагической любви, цикл

---

[23] 111 опер. СПб., 1998. С. 523.

[24] См. об отражении в литературных произведениях этого мотива: Еремина В. И. Ритуал и фольклор. С. 176—186. «Повесть о Петре и Февронии» и ее интерпретации здесь, однако, не упоминаются.

[25] Пушкин А. С. Полн. собр. соч. Т. 2. С. 257.

[26] Булгаков М. Мастер и Маргарита. М., 1989. С. 377. Отметим также бесовское начало героини романа.

[27] Галич А. Генеральная репетиция. М., 1991. С. 114.

которых и составляет последнюю книгу Бунина «Темные аллеи». Однако запечатлевший в судорожном разгуле «образованного сословия», в декадентстве и в модерне накануне начала первой мировой войны предвестие грядущей катастрофы рассказ высвечивает особым светом образ героини, ищущей, неуспокоенной. От влюбленного в нее «неидеологичного» героя она духовно отчуждена. Суета жизни не поглощает девушку целиком, истинную отраду она находит в посещении церквей, монастырей, раскольничьего кладбища. В прощеное воскресенье, когда происходит последнее свидание героев, он вдруг слышит: «...вот только в каких-нибудь северных монастырях осталась теперь эта Русь. Да еще в церковных песнопениях, недавно я ходила в Зачатьевский монастырь — вы представить себе не можете, до чего чудно поют там стихиры! Я прошлый год все ходила туда на Страстной. Ах, как было хорошо! Везде лужи, воздух уже мягкий, весенний, на душе как-то нежно, грустно и все время это чувство родины, ее старины...».[28]

Рассказ Бунина подробно проанализирован Л. К. Долгополовым как итоговое, по сути дела, произведение писателя. «Оказавшись, — выявляет исследователь глубинную концепцию произведения, — между двух огней — Западом и Востоком, в точке пересечения противостоящих исторических тенденций и культурных укладов, Россия сохранила вместе с тем в глубине своей истории специфические мечты национальной жизни, непередаваемая прелесть которой для Бунина сосредоточена в летописях, с одной стороны, и в религиозной обрядовости — с другой. Стихийная страстность, хаотичность (Восток) и классическая ясность, гармония (Запад) синтезируются в патриархальной глубине национально-русского самосознания, согласно Бунину, в некий сложный моральный кодекс, в котором главенствующая роль отводится сдержанности, многозначительности — не явной, не бросающейся в глаза, а скрытой, затаенной, хотя по-своему глубоко и основательно осмысленной».[29]

Думается все же, что рассказ Бунина не только об этом. Следует специально оговорить существенно неточное толкование исследователем двух деталей рассказа. В последний вечер своей светской жизни героиня вдруг решает отыскать на Ордынке дом Грибоедова. Л. К. Долгополов трактует это лишь как отражение роковых восточных (персидских) черт героини (Грибоедов, как известно, погиб в Персии). Но ведь Бунин наверняка знал сохраненное современником следующее свидетельство о драматурге: «Он находил особое наслаждение в посещениях храмов Божьих. Кроме христианского долга, он привлекаем был туда особенным чувством патриотизма. „Любезный друг! — говорил он мне, — только в храмах Божьих собираются русские люди; думают и молятся по-русски. В русской церкви я в отечестве, в России! Меня приводит в умиление мысль, что те же молитвы читаны были при Владимире, Димитрии Донском, Мономахе, Ярославе, в Киеве, Новегороде, Москве; что то же пение трогало их сердца, те же чувства одушевляли набожные души. Мы русские только в церкви, — а я хочу быть русским!..“».[30] О том же думает, как мы знаем, и героиня. Но это стремление все же не поглощает ее до конца, как бы ей этого ни хотелось. Вероятно, мысль о Грибоедове связана в ее представлении и с известным пушкинским определением: «Жизнь Грибоедова была затемнена некоторыми облаками: следствие пылких страстей и могучих обстоятельств».[31] В таких же тисках судьбы, по сути дела, задыхается и сама героиня.

---

[28] Бунин И. А. Собр. соч. М., 1958. Т. 5. С. 467.

[29] Долгополов Л. К. На рубеже эпох. О русской литературе конца XIX—начала XX века. Л., 1977. С. 347—348.

[30] А. С. Грибоедов в воспоминаниях современников. М., 1929. С. 31.

[31] Пушкин А. С. Полн. собр. соч. Т. 8. С. 461.

Еще важней другая деталь сюжета. В тот же вечер прощеного воскресенья в трактире, где лохматые извозчики и старозаветные купцы провожают разгульную масленицу, героиня «с тихим светом в глазах» признается: «Я русское летописное, русские сказания так люблю, что до сих пор перечитываю, что особенно нравится, пока наизусть не заучу. „Был в русской земле город, названием Муром, в нем самодержствовал благоверный князь, именем Павел. И вселил к жене его диавол летучего змея на блуд. И сей змей являлся ей в естестве человеческом, зело прекрасном...“.[32]

Я шутя сделал страшные глаза:

— Ой, какой ужас!

Она, не слушая, продолжала:

— Так испытывал ее Бог. „Когда ж пришло время ее благостной кончины, умолили Бога сей князь и княгиня преставиться им в один день. И сговорились быть погребенными в едином гробу. И велели вытесать в едином камне два гробных ложа. И облеклись тогожде единовременно в монашеское одеяние“».[33]

Упомянув о цитировании героиней начального и финального фрагментов «Повести о Петре и Февронии» и не обратившись к тексту памятника, исследователь комментирует: «Однако выдержала женщина посланное ей испытание, не поддалась соблазну и была вознаграждена за свою стойкость».[34]

Ясно же, что переносить такое толкование на образ героини в корне неверно. Вспоминая начало и концовку старорусской повести, она открывает двойственность своей натуры (сочетание разгула и благости — в сущности, языческого и христианского начал, того двоеверия, которым пронизана древнерусская повесть). И потому она отдается герою на исходе масленицы, чтобы на следующий день, в чистый понедельник, уйти в обитель. Здесь, вероятно, важна для писателя нового времени перекличка с хронотопом старой повести: ее герои почили 25 июня, сразу же после самого языческого по народной обрядности купальского праздника.

Несмотря на мимолетность упоминания о древнерусской повести в рассказе Бунина (впрочем, и весь рассказ очень краток, тем насыщенней предстает каждая его деталь), оно многое определяет в художественной концепции писателя. Как нам представляется, писатель вовсе не подводит здесь итогов. Недаром героиня в нем остается, в сущности, на перепутье, сделав лишь первый шаг на пути своего «очищения». Ведь уходит она — не как мечталось в «самый глухой монастырь, вологодский, вятский, где простой народ», а в привилегированную московскую Марфо-Мариинскую обитель (куда простой народ и не пускали), находящуюся под покровительством великой княгини, становится не монашкой, а членом религиозной общины.[35] И взгляд ее темных глаз при случайной — спустя два года — встрече с героем можно ли истолковать как прощание с суетной земной жизнью? Скорее, это по-прежнему взыскующий взгляд. Ощущая в 1944 г. скорое окончание второй мировой войны, Бунин вспоминает первую, после которой все перевернулось, но, оказывается, так и не уложилось. И Вологда, Вятка (впрочем, уже Киров) остались там — в России...

Отметим также важный штрих в характеристике бунинской героини: во взаимоотношениях с героем и она лидирует, но, в отличие от Февронии, — оставляет его, избирая лишь для себя путь исканий.

---

[32] В некоторых рассказах книги «Темные аллеи» символическое значение приобретают «змеиные мотивы» в качестве предвестья трагической обреченности пробуждающейся у героев любви: таковы уж, притаившийся в лодке («Руся»), и нетопырь, залетевший в комнату героя («Натали»).

[33] Бунин И. А. Собр. соч. Т. 5. С. 467.

[34] Долгополов Л. К. На рубеже эпох... С. 346.

[35] См. об этом: Там же. С. 340.

На этом бы можно было и закончить разговор о преломлении мотивов «Повести о Петре и Февронии» в новой русской литературе: других произведений, восходящих к ней, не обнаружено. Но недаром Д. С. Лихачев сравнил построение повести с композицией русской иконы, в клеймах которой подчас раскрывались основные события жизни изображенного лица.[36] Выше уже приводились примеры самостоятельного развития писателями нового времени ряда мотивов, совпадающих с сюжетными узлами повести, не зависимых от нее, восходящих к сходной народно-поэтической топике, — демонстрацию таковых можно было бы и значительно расширить.

Но главное предвестие новой русской литературы в средневековой повести нужно увидеть в ином, куда более принципиально важном. Впервые в древнерусской литературе, опираясь на народно-поэтические легенды и верования, Ермолай-Еразм в отношениях мужчины и женщины моральное превосходство увидел в героине, выявив ее хранительную роль в жизни. Возвращаясь к сравнению повести с романом о Тристане и Изольде, нельзя не заметить их контраст в этом отношении, при всем совпадении многих мотивов и сюжетных ситуаций. Говоря о европейской легенде, А. Д. Михайлов задает вопрос: кто в ней главный герой — и справедливо утверждает: «Ответ, казалось бы, может быть только один: юноша из Леонуа и ирландская принцесса. Но поэты XII в. полагали иначе, недаром большинство из них не сговариваясь назвали свои книги одинаково: „Роман о Тристане". Это выдвижение в основные протагонисты лишь одного героя не умаляет ни обаяния образа Изольды, ни его значительности. Нет здесь и отражения якобы рабского положения женщины, типичного, по мнению некоторых исследователей, для Средневековья. Это не невнимание к Изольде, это признак жанра, это концепция».[37]

С точностью до наоборот то же самое следует сказать о концепции повести Ермолая-Еразма, главной героиней которой стала Феврония. Сама первая «клейма» (новелла), где пока героиня не появляется, в контексте всего произведения воспринимается как контроверс, необходимый для дальнейшего повествования о подвиге женского служения, призванного сохранить незыблемую гармонию мира — не борьбой, а любовью.

И это поистине стало откровением новой русской литературы ее золотого и серебряного веков. Сюжетные переклички произведений в этом отношении не столь важны, как их пафос. Прослеживая образ «умной женщины» в русской народной сказке (а вслед за ней и в русской литературе), В. И. Мильдон замечает: «Мужская психология в изображении сказки часто напоминает <...> психологию ребенка, которого надо направлять, за которым надо следить, иначе он наделает бед, преимущественно самому себе. Действительно, отношения женщины и мужчины в сказке нередко походят на отношения матери и сына, кем бы на самом деле она ни была ему. Она выручает его из трудных положений, он подчиняется, у него не возникает желания сделать по-своему, хотя бы из чувства противоречия. Если он и поступает по-своему, то нечаянно, позабыв женские постановления и запреты, да и то потому, что в этот момент не было рядом женщины».[38]

---

[36] Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы. М., 1979. С. 66.

[37] Михайлов А. Д. История легенды о Тристане и Изольде // Легенда о Тристане и Изольде. М., 1976. С. 626.

[38] Мильдон В. И. «Сказка — ложь...» (вечно женственное на русской земле) // Вопросы философии. 2001. № 5. С. 139. См. также: Трубецкой Е. Н. *«Иное царство» и его искатели в русской народной сказке* // Трубецкой Е. Н. Избранное. М., 1995. С. 386—430. Мотив умной жены (Василисы Микуловны), спасающей своего мужа, был развит также в новгородской по происхождению

Таковы и взаимоотношения героев повести Ермолая-Еразма. Узнав о неизлечимой болезни князя, Феврония не только вылечивает его, но и не оставляет суженого впоследствии, даже после смерти. Правда, пытаясь вписаться в житийный канон, древнерусский книжник упоминает в своей повести об их иночестве. «Есть одно-единственное русское житье, — считает Г. П. Федотов, — которое включило в себя не только легенду, но и народную сказку. Для истории русской сказки сохранившийся текст XVI века представляет исключительную ценность, но для русской агиологии он не дает ничего. Это житие муромских святых князей Петра и Февронии <...> Лишь конец сказания представляет легенду христианскую. Состарившись, супруги постриглись и молили Бога о том, чтобы умереть в один день <...> Люди не хотели исполнить их последней воли и похоронили супругов в разных церквах. Но наутро увидели тела их соединившимися в приготовленной ими общей гробнице. Эта легенда повествует о многих святых древней церкви. Ее знает и Восток и Запад. Она естественно развивается вокруг общей гробницы супругов».[39]

Нам неизвестны «многие святые», которых имел в виду философ.[40] В русской же агиографии Петр и Феврония уникальны. Но главное даже не в этом. В заключительных аккордах повествования Ермолая-Еразма героиня не случайно сближена с Богородицей.

Недаром в концовке повести Ермолая-Еразма Феврония перед смертью занята вышиванием воздуха *для храма Богородицы*. Это становится предвестьем ее вознесения. Наперекор разлучникам, она обретает успение вместе с Петром (которого и в вечной жизни нельзя оставить без опеки) у соборной церкви Рождества пресвятыя Богородицы.

Как нам кажется, это тоже глубинным образом связано с присущим русской ментальности двоеверием, которое эстетически очень значимо и плодотворно, позволяет особо остро чувствовать таинственный, прекрасный и одухотворенный окружающий мир. Следствием такого миросозерцания выступает особое «земное» почитание Богоматери, заступницы, которая в народном сознании равна Богу. По наблюдению В. В. Розанова, русский народ свел христианство к почитанию Божьей Матери.[41] В духовных стихах Г. П. Федотов обнаружил

былине «Ставр Горинович». «Былина ценна тем, — замечает З. И. Власова, — что, созданная на заре русской государственности, она, по существу, утверждала право женщины (конечно, достойной прежде всего) на равенство с мужчиной» (Власова З. И. Скоморохи и фольклор. СПб., 2001. С. 208).

[39] Федотов Г. П. Святые Древней Руси // Собр. соч. М., 2002. Т. 8. С. 192.

[40] В одном гробу в Византии были похоронены равноапостолы Константин и Елена (сын с матерью).

[41] Розанов В. В. Религия и культура // Соч. М., 1990. Т. 1. С. 444, 558. Эта проблема неоднократно обсуждалась в русской богословской литературе, вплоть до современных авторов, см.: Александр Борисов, священник. Побелевшие нивы. Размышления о русской православной церкви. М., 1994. С. 108—113; Михаил (Мудьюгин), архиепископ. Русская православная церковность. Вторая половина XX века. М., 1995. С. 62—69. «Вся русская духовность, — констатирует иеромонах Иоанн, — носит богородичный характер; культ Божией Матери имеет в ней настолько центральное значение, что, глядя со стороны, русское христианство можно принять за религию не Христа, а Марии. Во всяком случае, рассматривая жития русских святых и разыскивая в них их высшие моменты, те, которые говорят о их мистическом опыте соединения с Богом, мы придем к установлению весьма изумительных обстоятельств: прежде всего, в житиях содержится очень немного указаний о таких переживаниях, а когда они есть, в центре мистического опыта оказывается обычно не Христос, а Его Матерь. Это „богородичная мистика“ особенно ярко проявляется в жизни великих русских национальных святых: Преподобного Сергия Радонежского и Преподобного Серафима Саровского» (Иоанн (Кологривов), иеромонах. Очерки по истории русской святости. Брюссель, 1961. С. 150). Уместно упомянуть в этой связи стихотворение Пушкина «Жил на свете рыцарь бедный...», для которого не случайно так и не обнаружено иностранного источника.

сближение Богородицы с матерью-землей. «Их близость не означает еще их тождественности. Певец не доходит до отождествления Богородицы с матерью-землей и с кровной матерью человека. Но он недвусмысленно указывает на их сродство:

Первая мать — Пресвятая Богородица,
Вторая мать — сыра земля,
Третья мать — как скорбь приняла».[42]

В героине повести Ермолая-Еразма отражено подобное представление народа о святости. Вспомним все три ее чуда: лечение князя хлебной закваской, превращение хлебных крошек в ладан, выросшие за ночь из обрубков живые деревья — все это находится в прямой связи с матерью-землей.

В последнее время была предпринята попытка истолковать произведение Ермолая-Еразма в качестве литературной притчи, развивающей «в разных планах этические и теософские идеи русского гуманиста середины XVI в.». «Повесть посвящена, — полагает Н. С. Демкова, — проблеме нравственного испытания человека, его становления (Петр — иносказательно — это человек «вообще», это Адам), защите таких понятий, как правда, достоинство, любовь. Результат этого становления — благо государства (в Повести это Муромское княжество)».[43] Вероятно, с позиций ортодоксального православия такая интерпретация жития святых Петра и Февронии вполне возможна. Но рассмотрение повести как в соотношении с народными верованиями, так и в контексте новой литературы свидетельствует о том, что Ермолаю-Еразму впервые в русской словесности удалось прикоснуться к важнейшим для русского самосознания проблемам, до сих пор живым и не исчерпанным.

---

[42] Федотов Г. Стихи духовные. М., 1991. С. 78.

[43] Демкова Н. С. К интерпретации «Повести о Петре и Февронии». «Повесть о Петре и Февронии» Ермолая-Еразма как притча // Демкова Н. С. Средневековая литература. СПб., 1997. С. 90. См. также: Мита Аюми. Поэтика сюжета «Повести о Петре и Февронии»: Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. СПб., 1997.

БИБЛИОГРАФИЯ

Хронологический список трудов Ольги Андреевны Белобровой за 1988—2003 гг.

*(Продолжение)**

1988

Повесть душеполезна Никодима типикариса; Повесть о Борисоглебском монастыре; Повесть о королевиче кипрьском Велиаме; Повесть о поимании князя Андрея Ивановича Старицкого; Сказание о богатом купце; Сказание «О Кипрьском острове...»; Сказание «О победе Кипрской...»; Сказание о построении храма святой Софии // Исследовательские материалы для «Словаря книжников и книжности Древней Руси». ТОДРЛ. Л., 1988. Т. 41. С. 36—37, 44—45, 74—75, 85—86, 123, 131, 133—134, 136—137.

Агрефений; Александр, дьяк; Варсонофий; Василий (Гость); Воронцов Иван Михайлович; Геласий; Житие Даниила Переяславского; Житие Иоанна, Устюжского юродивого (совм. с А. Н. Власовым); Житие Иоасафа Каменского; Житие Прокопия Устюжского (совм. с А. Н. Власовым); Житие Трифона Печенгского; Зосима; Игнатий (Смольнянин); Иоасаф, игумен Данилова монастыря (совм. с Л. В. Соколовой); Коробейников Трифон; Космография // Словарь книжников. Вып. 2, ч. 1. С. 7—8, 20, 109, 116—117, 140—141, 144—145, 257—259, 268—270, 322—324, 337—339, 363—364, 395—397, 407—408, 490—491, 493—494.

Ред.: ТОДРЛ. Л., 1988. Т. 41. 480 с. (совм. с М. А. Салминой).

Подбор иллюстраций // ПЛДР. Вып. 10, кн. 1. 29 ил.

1989

Мальцев Семен Елизарьев; Мещерский Григорий Федорович; Новосильцев Иван Петрович; «О иконописце святом евангелисте Луке»; «О победе Кипрской»; Писемский Федор Андреевич; Повесть о Борисоглебском Ростовском монастыре; Повесть о поимании князя Андрея Ивановича Старицкого; Подлинник иконописный; Позняков Василий; Сказание о построении храма святой Софии; Сказание о сивиллах // Словарь книжников. Вып. 2, ч. 2. С. 99—100, 113—114, 144—145, 148—149, 188, 222—223, 261—263, 294—295, 296—297, 386, 390—391.

Иллюстрированные библии в русском обиходе второй половины XVII—начала XVIII столетия // Православие в Древней Руси / Гос. музей истории религии и атеизма: Сб. науч. работ. Л., 1989. С. 118—124.

Об иллюстрациях к сочинениям Н. Г. Милеску Спафария московского периода (70-е гг. XVII в.) // Н. Г. Милеску Спафарий — ученый, мыслитель, государственный деятель: Сб. науч. статей. Кишинев: «Штиинца», 1989. С. 85—88.

Николай Спафарий // Очерки истории школы и педагогической мысли народов СССР с древнейших времен до конца XVII в. М.: «Педагогика», 1989. С. 250—254.

Записки о стрелецком бунте / Подгот. текстов и коммент. // ПЛДР. Вып. 11, кн. 2. С. 523—534 и 693—694.

Из «Описания Китая» Николая Спафария // ПЛДР. Вып. 11, кн. 2. С. 535—549 и 695—696.

Из истории нижегородской художественной культуры XVII в. // В памяти Отечества: Материалы научных чтений. Горький, 31 мая—5 июня 1987. Горьк. гос. лит.-мемор. музей Н. А. Добролюбова. Горький, 1989. С. 145—158.

Ред.: ТОДРЛ. Л., 1989. Т. 42 (совм. с М. А. Салминой).

Подбор иллюстраций // ПЛДР. Вып. 11, кн. 2. 29 ил.

---

* Библиографию трудов О. А. Белобровой за 1958—1988 гг. см.: ТОДРЛ. Л., 1988. Т. 41. С. 474—476.

1990

О древнерусских подписях к некоторым нидерландским цельногравированным изданиям XVII в. // ТОДРЛ. Л., 1990. Т. 43. С. 70—81.

Александр Иванович Мазунин (1924—1986) // ТОДРЛ. Л., 1990. Т. 43. С. 427—430.

Древнерусские вирши к гравюрам Маттиаса Мериана // ТОДРЛ. Л., 1990. Т. 44. С. 443—479.

Адриан; Александр, архимандрит Иосифо-Волоколамского монастыря, затем архиепископ; Алексей, монах ярославского Толгского монастыря; Алманзенов Иван Фомин; Андрей Савинов; Архипов Федор; Байков Федор Исаакович; Бегичев Иван Иванович; Василий Гагара; Василий Тюменец; Венюков Никифор Данилович; Верещагин Иван Васильев; Возницын Прокофий Богданович; Гадзаловский Стахий; Гивнер (Гибнер) Юрий Михайлович; Даудов Василий Александрович; Джемс Ричард; Дикенсон Андрей; Дионисий Зобниновский; Долгово Петр Васильевич; Долгоруков Владимир Михайлович; Дорн Иван; Дорохин Федор Феоктистов; Досифей, митрополит; Дохтуров Герасим Семенович; Дуров Александр Степанович; Иван Спиридонов Соболев Могилевец; Иевлев Алексей Иванович; Илья Федоров; Иоанникий Грек; Иоасаф (Кириаков); Иоасаф Константиновский; Иоасаф Тумской; Иона Маленький; Иосиф, игумен и архимандрит; Иосиф Афанасьев; Иосиф Владимиров; Котов Федот Афанасьевич; Кропоткин Михаил // Исследовательские материалы для «Словаря книжников и книжности Древней Руси»: Писатели и поэты XVII в. ТОДРЛ. Л., 1990. Т. 44. С. 10—11, 18—19, 24—25, 27—28, 29—30, 37, 44, 45—46, 61, 63—64, 70—71, 75, 90—99, 110, 113—114, 117, 127—132, 137—141, 150—152.

Описание Софийского собора в Константинополе Николая Спафария // Древлехранилище Пушкинского Дома: Материалы и исследования. Л., 1990. С. 54—72.

О «сибирском» экземпляре «Хрисмологиона» Николая Спафария // Общественное сознание, книжность, литература периода феодализма. Новосибирск, 1990. С. 100—101 (Археография и источниковедение Сибири).

Οι εἰκονες της Θεωμητορος Κυπριωτισσας και Κυκκωτισσας στη Ρωσικη Λογοτεξνια του IZ'-αρξες IH' αιωνα // Επετηριδα κεντρον μελετων ιερας μονης Κυκκου 1. Λευκωσια, 1990.

1991

О рукописной традиции произведений Николая Спафария // Nicolae Milescu Spătarul şi problemele culturii Moldovei /Николае Милеску Спафарий и проблемы культуры Молдовы (материалы II Спафариевских чтений). Кишинев: «Штиинца», 1991. С. 56—74.

1992

Лихачев Василий Богданович; Матвеев Артемон Сергеевич; Матюшкин Афанасий Иванович; Микулин Григорий Иванович; Михаил Юрьев; Морозов Борис Иванович; Никодим; Образцов Дементий; Ордин-Нащокин Афанасий Лаврентьевич; Пазухин Марк Иоанн; Петлин Иван; Посников Василий; Посников Петр Васильевич; Потемкин Петр Иванович; Сергий инок; Симон, игумен, затем архиепископ; Станкевич Аркадий; Толочанов Никифор; Тяжкогорский Иван; Ушаков Симон; Феодосий, архимандрит; Феодосий, игумен; Феолог; Фомин Иван; Шаховской Михаил Семенович // Исследовательские материалы для «Словаря книжников и книжности Древней Руси»: Писатели и поэты XVII в. ТОДРЛ. Л., 1992. Т. 45. С. 51—52, 61—65, 72—73, 79—80, 84—88, 101—104, 106—107, 118, 120, 125, 132, 143—145, 152—153, 156, 159, 169—170.

Об источниках миниатюр к сочинениям Николая Спафария 1670-х гг. // ТОДРЛ. Л., 1992. Т. 45. С. 414—434.

Адриан, архимандрит; Адриан, патриарх; Алманзенов Иван Фомин; Андрей Савинов Постников; Андрей (или Иван) Филиппович; Арсений Сатановский (совм. с Е. Н. Матвеевой); «Архитектура цывильная...»; Байков Федор Исаакович; Бегичев Иван Иванович (совм. с Б. Н. Флорей); Богданов Федор Григорьевич; Василий Гагара; Василий Тюменец; Венедикт, грек; Венюков Никифор Данилович; Верещагин Иван Васильев; Возницын Прокофий Богданович; Гавриил Домецкий; Гадзаловский Стахий; Гивнер (Гибнер); Головин Николай Семенов; Григорий, иконописец; Дамаскин, иеродиакон чудовский; Даудов Василий; Дашков Андрей Яковлевич (совм. с А. П. Богдановым); Действо о семи свободных науках (совм. с М. Д. Каган); Джеймс Ричард; Дикенсон Андрей; Дионисий Зобниновский; Долгово Петр Васильевич; Дорн Иван (совм. с Е. Н. Матвеевой); Дорохин Федор; Досифей (Дософтей); Дохтуров Герасим; Дуров Александр Степанович; Елчин Федот; Ефрем, казначей; Житие Анны Кашинской; Житие Феодосия Астраханского; «Знаки царств и государств...» // Словарь книжников. Вып. 3, ч. 1. С. 49—50, 72—74, 86—87, 110—112, 116, 125—128, 139—140, 162—165, 171—174, 182, 190—191, 203—204, 212, 235, 246—247, 250—256, 257, 274—282, 303, 318, 330—331, 393—394, 404.

О редком изображении царицы Кетеван // Грузинская и русская средневековые литературы: Сб. статей. Тбилиси. 1992. С. 48—53.

1993

Вирши Мардария Хонькова к гравюрам Библии Пискатора // ТОДРЛ. Л., 1993. Т. 46. С. 334—435.

Об иллюстрациях Н. С. Гончаровой к немецкому переводу «Слова о полку Игореве» // ТОДРЛ. Л., 1993. Т. 47. С. 370—396.

Елеазар Анзерский в русской гравюре начала XIX в. // ТОДРЛ. Л., 1993. Т. 48. С. 407—412.

Иван Иевлевич Молодой; Иван Спиридонов Соболев могилевец (совм. с М. Д. Каган); Иван Фомин; Игнатий переводчик; Игнатий Римский-Корсаков (совм. с А. П. Богдановым); Иевлев Алексей Иванович; «Икона»; Илья Федоров; Иоанн священник; Иоанникий Грек; Иоасаф II; Иов, митрополит Новгородский; Иона Маленький; Иосиф игумен, затем архимандрит; Иосиф Владимиров; Итталианских градов похвала; Книга естествословная; Коробовский Алексей (совм. с Д. М. Буланиным); Котов Федот Афанасьевич; Кошелев Федор; Кропоткин Михаил; Ксения Борисовна Годунова; Лихачев Василий Богданович; Лихуды Иоанникий и Софроний; Маркелл; Матвеев Артемон Сергеевич; Матюшкин Афанасий Иванович; Микулин Григорий Иванович; Моисей монах; Морозов Борис (Илья) Иванович; Никодим, архимандрит; Николай Гаврилович Спафарий (Милеску); Описание Российского царствия и окрестных государств и земель гербам; Ордин-Нащокин Афанасий Лаврентьевич // Словарь книжников. Вып. 3, ч. 2. С. 9—10, 12—13, 23—24, 26—31, 34—35, 37, 43, 61, 76—78, 80—82, 85—86, 88—89, 105—107, 110—111, 136, 168, 184—186, 190, 197—198, 203, 299—305, 335—336, 341—343, 345—346, 350—351, 359, 362—363, 391—400, 423—424, 427—429.

Белобров Андрей Павлович. Список работ. СПб., 1993. 21 с. (Историко-биографическая серия. Международный фонд истории науки).

1994

Описание миниатюр № 207—413 // Радзивиловская летопись. Текст. Исследование. Описание миниатюр. СПб.; М., 1994. Т. 2. С. 336—367 (совм. с А. А. Амосовым и М. В. Кукушкиной).

Богоматерь Иверская в Муроме // Уваровские чтения-II: Муром, 21—23 апреля 1993 / Муромский историко-художественный и мемориальный музей. Муром, 1994. С. 124—132.

Наследие С. Ю. и Г. С. Дестунисов в архивах С.-Петербурга // Российское византиноведение. Итоги и перспективы: Тезисы. М., 1994. С. 22—23.

К характеристике выговской редакции «Арифмологии» Николая Спафария // Выговская поморская пустынь и ее значение в истории культуры: Тезисы докладов Международной научной конференции. Петрозаводск, 1994. С. 13—15.

Подбор иллюстраций // ПЛДР. Вып. 12, кн. 3. 34 ил.

1995

Белецкий А. И., Билибин И. Я., Бисти Д. С., Бицилли П. М., Блинов И. Г., Бугославский С. А., Васнецов В. М. (совм. с М. Г. Булаховым), Волович В. М., Выставки, посвященные «Слову» // Энциклопедия «Слова о полку Игореве». СПб., 1995. Т. 1. С. 96, 100, 118—119, 120—123, 160, 181—182, 226—227, 263—267.

Глазунов И. С., гоголь, Голенищев-Кутузов И. Н., Гончарова Н. С., горностай, греки, гусь, Добужинский М. В., дятел, Евгеньева А. П., Ермолаев А. И., зегзица, Зичи М., Изобразительное искусство и «Слово», Иллюстрации к тексту «Слова» // Энциклопедия «Слова о полку Игореве». СПб., 1995. Т. 2. С. 25—26, 32, 36, 41—43, 48, 57, 75, 128—129, 156, 157—158, 171—172, 220—221, 225—227, 259—263, 280—292.

Калита Н. Н., ковыль, Коровин К. А., кречет, Лицевой летописный свод, Лопата В. И. (совм. с С. С. Воиновым), Носков В. А. // Энциклопедия «Слова о полку Игореве». СПб., 1995. Т. 3. С. 7, 53—54, 80, 102, 178, 180—181, 227—228, 269—270, 282—285, 329—330.

Переводы «Слова»... (грузинский язык; совм. с О. В. Твороговым), Пиков М. И., Пини О. А., Пирогощая (совм. с О. В. Твороговым), Поплавский Г. Г., Пригожин Л. А., Радзивиловская летопись, Рейнгардт В. Я. (совм. с О. В. Твороговым), Рерих Н. К., Рыбникова М. А., Селиванов И. М., Селиверстов Ю. И., Семенов В. Н., Серов В. А. // Энциклопедия «Слова о полку Игореве». СПб., 1995. Т. 4. С. 37—38, 101—103, 105—106, 154—155, 176—177, 202, 204—205, 212, 251, 279—280, 281—283, 286—287.

Фаворский В. А., Федоровский Ф. Ф., Шарлемань А. И., Шарлемань Н. В., Шварц В. Г., шестокрилец, Якутович Г. В. // Энциклопедия «Слова о полку Игореве». СПб., 1995. Т. 5. С. 156—159, 162—164, 216—218, 223—224, 284—285.

С. Ю. и Г. С. Дестунисы: рукописное наследие // Архивы русских византинистов в Санкт-Петербурге / Под ред. И. П. Медведева. СПб., 1995. С. 22—33.

Забытый портрет Никодима Павловича Кондакова // Там же. С. 446—447.

Житие Антония Дымского: время его составления // Новгород в культуре Древней Руси: Материалы Чтений по древнерусской литературе. Новгород, 1995. С. 128—135.

Автографы Л. А. Дмитриева // Лев Александрович Дмитриев. Биография. Творческий путь. Воспоминания. Дневники. Письма. СПб., 1995. С. 101—103.

1996

Икона Богоматерь Иверская в России // ТОДРЛ. СПб., 1996. Т. 49. С. 237—253.

Симеон Полоцкий — автор вирш к гравюрам Библии Маттиаса Мериана // Там же. С. 526—528.

Некролог: Георгий Карлович Вагнер (совм. с М. В. Рождественской) // Там же. С. 532—534.

К истории книжной миниатюры и народной картинки конца XVII—первой половины XVIII века // Народная картинка XVII—XIX веков. СПб., 1996. С. 71—91, с ил.

Две редакции жития Антония Дымского // ТОДРЛ. СПб., 1996. Т. 50. С. 281—292.

1997

Физиолог: Слово и сказание о зверех и птахах // БЛДР. СПб., 1997. Т. 5. XIII век. С. 402—413 и 522.

Спасительница (Икона Богоматерь Иверская) // Родина. Российский исторический журнал. М., 1997. № 12. С. 78—80.

Орден иерусалимских патриархов // Каюткомпания. СПб., 1997. № 1. С. 132—133.

1998

Немецкий тривиальный роман в русской читательской среде первой половины XIX в. (на материале переводов сочинений Х. А. Вульпиуса) // Немцы в России: Проблемы культурного взаимодействия. СПб., 1998. С. 123—128.

Библия Вайгеля в России // Там же. С. 219—224.

Об источниках жития Дионисия, архимандрита Троице-Сергиева монастыря // Чтения по истории и культуре древней и новой России: Материалы конференции. Ярославль, 1998. С. 75—76.

Житие Дионисия, архимандрита Троице-Сергиева монастыря // Древнерусская книжная традиция и современная народная литература: Тезисы докладов Международной научно-практической конференции. Нижний Новгород, 1998. С. 86—90.

Библиография работ по древнерусской литературе, опубликованных в СССР (России) 1988—1992 гг. СПб., 1998. С. 65—137 (за 1989 г.).

Образ Бобелины в России // Русское народное искусство. Сообщения. Сергиево-Посадский гос. историко-художественный музей-заповедник. Сергиев Посад, 1998. С. 200—211.

Пазухин Марк Иоанн; Петлин Иван; Повесть душеполезна Никодима типикариса соловецкого о некоем брате (совм. с А. В. Пигиным); Повесть о королевиче кипрском Велиаме; Повесть о Черногорском монастыре; Посников Василий Тимофеевич; Посников Петр Васильевич; Потемкин Петр Иванович; Потентаты или гербы многих столиц; Расписание царств и мест, и украином, под которым знамением небесным стоят и которыми имяны именуются; Сергий, инок Елецкого Черниговского Богородского монастыря; Сергий иеромонах, игумен Путивльского Молченского монастыря; Симон; Симон Азарьин (совм. с Е. Н. Клитиной); Синардацкий Христофор; Сказание о богатом купце; Сказание о Кипрьском острове и о подножие креста Христова; Сказание о седми свободных мудростех (совм. с Т. В. Буланиной); Сказание о явлении и о чудесах Вассиана и Ионы Пертоминских (совм. с А. Н. Симоновым) // Словарь книжников. Вып. 3, ч. 3. С. 8, 30—31, 51—52, 141, 237—240, 265—268, 272, 273, 295, 338—339, 379—382, 391, 414—415, 442, 443, 454—457.

Отрывок «Хрисмологиона» в древнерусском сборнике Пушкинского Дома // Nicolae Milescu Spătaru şi istoria culturii. Chişinău, 1998. P. 60—61.

1999

Андрей Критский в древнерусской литературе и искусстве // ТОДРЛ. СПб., 1999. Т. 51. С. 206—220.

Публикация статьи А. Н. Веселовского: Андрей Критский в легенде о кровосмесителе и сказание об апостоле Андрее // Александр Веселовский. Избранные труды и письма / Отв. ред. П. Р. Заборов. СПб., 1999. С. 118—124.

Письмо Епифания Премудрого к Кириллу Тверскому // БЛДР. СПб., 1999. Т. 6. XIV—середина XV века. С. 440—443, 568.

Из эпистолярного наследия Леонида Антоновича Мацулевича // Рукописное наследие русских византинистов / Под ред. И. П. Медведева. СПб., 1999. С. 612—615.

Сибирский отголосок в Житии Дионисия Зобниновского // Традиция и литературный процесс: Сб. к 60-летию Е. К. Ромодановской. Новосибирск, 1999. С. 13—16.

О некоторых грузинских вкладах в русские монастыри и храмы // Искусство средневековой Руси: Материалы и исследования. Рос. ист.-культ. музей-заповедник «Московский Кремль». М., 1999. Вып. 12. С. 287—294.

К изучению Жития Антония Римлянина // Монастырская культура: Восток и Запад / Сост. Е. Г. Водолазкин. СПб., 1999. С. 93—101.

2000

Хождение на Восток Василия Познякова с товарищи (подгот. текста, перевод и коммент.) // БЛДР. СПб., 2000. Т. 10. XVI век. С. 48—93, 569—578.

Об иноязычных источниках «Титулярника» 1670-х годов // Res traductorica: Перевод и сравнительное изучение литератур: К восьмидесятилетию Ю. Д. Левина. СПб., 2000. С. 81—86.

Из археографической практики XVII века // Проблемы истории, русской книжности, культуры и общественного сознания: Сб. науч. трудов к 70-летию Н. Н. Покровского. Новосибирск, 2000. С. 142—145.

Из реального комментария к Житию Дионисия, архимандрита Троице-Сергиева монастыря // Троице-Сергиева лавра в истории, культуре и духовной жизни России: Материалы международной конференции 29 сент.—1 окт. 1998 г. М., 2000. С. 132—146.

Из истории псковско-новгородской книжности и культуры конца XVII—начала XVIII вв. // Псков: научно-практический, историко-краеведческий журнал. Псков, 2000. С. 41—50.

О судьбе некоторых книг троицкого происхождения // Троице-Сергиева лавра в истории, культуре и духовной жизни России: II Международная конференция 4—6 окт. 2000: Тезисы докладов. Сергиев Посад, 2000. С. 3—5.

2001

Об источниках Жития Дионисия, архимандрита Троице-Сергиева монастыря // ТОДРЛ. СПб., 2001. Т. 52. С. 667—674.

Хождение на Восток гостя Василия Познякова с товарищи. Перевод и комментарии // Повести и сказания Древней Руси: Памятники литературы XI—XVII веков в избранных переводах. Изборник под ред. Д. С. Лихачева. М.; СПб.: «Диля». 2001. С. 464—487 и 999—1012.

Житие Антония Римлянина. Перевод и комментарии // Там же. С. 488—502 и 1013—1014.

Из истории псковско-новгородской книжности и культуры конца XVII—начала XVIII в. // Книжные центры Древней Руси: Севернорусские монастыри / РАН. ИРЛИ; Ред. тома С. А. Семячко. СПб.: Дмитрий Буланин, 2001. С. 265—277.

О Библиях с гравюрами в русских библиотеках второй половины XVII—начала XVIII в. // Там же. С. 306—322.

«Евхаристион» Софрония Почасского и «Книга о 9 музах и 7 свободных художествах» Николая Спафария // МОСХОВІА: Проблемы византийской и новогреческой филологии: К 60-летию Б. Л. Фонкича / МГУ. М: Индрик, 2001. С. 101—105.

Иван Михайлович Висковатый: посол и книжник // Дипломаты-писатели; писатели-дипломаты / Сост. В. Е. Багно / РАН ИРЛИ. СПб., 2001. С. 20—28.

Антоний Дымский // Православная энциклопедия. М., 2001. Т. 2. С. 664—666.

С. Н. Валк в изданиях Пушкинского Дома 1950—1970-х годов. Его автографы в ИРЛИ // АЕ за 2000 г. М., 2001. С. 333—334.

2002

Отражение книги Песни песней в древнерусском изобразительном искусстве и в силлабической поэзии конца XVII—начала XVIII в. // Алексеев А. А. Песнь песней в древней славяно-русской письменности. СПб., 2002. Приложение 2. С. 227—234.

О стихотворном отклике на царский вклад 1795 г. в Троице-Сергиеву лавру // Троице-Сергиева лавра в истории, культуре и духовной жизни России: Материалы 2 международной конференции 4—6 октября 2000 г. Сергиев Посад, 2002. С. 234—247.

2003

О некоторых источниках подписей к сюжетам росписи Золотой палаты Московского Кремля // ТОДРЛ. СПб., 2003. Т. 53. С. 502—517.

О подписях к ветхозаветным сюжетам в росписях Золотой палаты Московского Кремля // ТОДРЛ. СПб., 2003. Т. 54. С. 623—650.

Белобров Алексей Павлович // Сотрудники Российской национальной библиотеки — деятели науки и культуры: Биографический словарь. Т. 3. Государственная Публичная библиотека в Ленинграде — 1931—1945. СПб., 2003. С. 81—82 (совм. с Л. Ф. Капраловой).

Русские посольские и паломнические отклики на святыни Лорето // Книга и литература в культурном контексте: Сб. науч. статей, посвященных 35-летию начала археографической работы в Сибири. 1965—2000 / Сост. и отв. ред. Е. И. Дергачева-Скоп и В. Н. Алексеев. Новосибирск, 2003. С. 109—115.

О документах архива псковского воеводы Петра Алексеевича Головина // Псков в российской и европейской истории (к 1100-летию летописного упоминания). М., 2003. Т. 1. С. 379—384.

Хронологический список трудов Анатолия Аркадьевича Турилова за 1975—2002 гг.

1975

Памятники литературы Ярославля XIV—XVIII вв. как исторический источник // Проблемы социально-экономической и политической истории СССР. Научная конференция молодых ученых: Тезисы докладов. М., 1975. С. 123—126.

Малоизвестные памятники литературы Ярославля XIV—XVIII вв. // АЕ за 1974 г. М., 1975. С. 168—174.

1977

Памятники южнославянской книжности в составе русских библиотек конца XIV—XVII вв. (по материалам древнерусской библиографии) // Советское славяноведение. 1977. № 1. С. 67—82.

Русский сборник конца XV—начала XVI в., содержащий южнославянские сочинения XIV—XV вв. // Конференция по истории средневековой письменности и книги: Тезисы докладов. Ереван, 1977. С. 95—96.

1978

Оригинальные южнославянские сочинения в русской книжности XV—XVI вв. // Теория и практика источниковедения и археографии отечественной истории. М., 1978. С. 39—50.

1979

Был ли сербом составитель Русского Хронографа? // Вопросы источниковедения и историографии истории досоветского периода. М., 1979. С. 55—62.

Гимнографическое наследие Франциска Скорины в рукописной традиции (к вопросам описания) // Всесоюзная научная конференция «Проблемы научного описания рукописей и факсимильного издания памятников письменности»: Тезисы докладов. Л., 1979. С. 45—46.

1980

Болгарские и сербские источники по средневековой истории Балкан в русской книжности конца XIV—первой четверти XVI вв.: Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. М., 1980. 25 с.

Новые поступления // Записки Отдела рукописей [ГБЛ]. М., 1980. Вып. 41. С. 83—106 (совм. с Ю. А. Неволиным, Ю. Д. Рыковым, Л. В. Тигановой, Н. Б. Тихомировым, С. Н. Травниковым).

1981

Гимнографическое наследие Франциска Скорины в рукописной традиции (к вопросу о научном описании и изучении рукописей традиционного содержания) // Проблемы научного описания и факсимильного издания памятников письменности. Л., 1981. С. 241—247.

Деятельность Археографической комиссии в 1980 г. // АЕ за 1980 г. М., 1981. С. 343—347.

Новые поступления // Записки Отдела рукописей [ГБЛ]. М., 1981. Вып. 42. С. 167—193 (совм. с Ю. А. Неволиным, М. В. Подмарьковой, Ю. Д. Рыковым, Л. В. Тигановой, Н. Б. Тихомировым).

1982

Иван Рыков — псковский книжник XVI в. // Археология и история Пскова и Псковской земли: Тезисы докладов научно-практической конференции. Псков, 1982. С. 17—19 (совм. с А. В. Чернецовым).

К вопросу о периодизации русско-южнославянских литературных связей XV—начала XVI вв. // Руско-балкански културни връзки през Средновековието / Русско-балканские культурные связи в эпоху Средневековья. София, 1982. С. 68—74.

Новые поступления // Записки Отдела рукописей [ГБЛ]. М., 1982. Вып. 43. С. 38—84 (совм. с М. В. Байдиной, Ю. Д. Рыковым, С. В. Устиновым).

1983

Григорий Философ // Антени. София. 1983. 24 авг. С. 5; переизд.: 1) Българистика и българисти: Статии и изследвания (Българистика в чужбина. Портрети на българисти: 1981—1986). София, 1986. С. 186—189; 2) За буквите: Кирилометодиевският вестник. София, 1987. Год. IX. № 13. С. 7.

Новые поступления // Записки Отдела рукописей [ГБЛ]. М., 1983. Вып. 44. С. 91—125 (совм. с М. В. Байдиной, Ю. Д. Рыковым, С. В. Устиновым, Н. А. Щербачевой).

Писа Христодул // Антени. София. 1983. 28 дек. С. 13; переизд.: 1) Българистика и българисти... С. 183—185; 2) За буквите... С. 7.

Софроний, книгчий Ивана Грозного и адресованное ему сочинение // АЕ за 1982 г. М., 1983. С. 88—89 (совм. с А. В. Чернецовым).

Сцена убиения Стефана Дечанского в лицевом Житии Николы XVI в. и ее источник // Древнерусское искусство: Рукописная книга. М., 1983. Сб. 3. С. 228—231.

1984

Адресовано «книгчию» Ивана Грозного // Русская речь. 1984. № 3. С. 92—99 (совм. с А. В. Чернецовым).

Золотое кольцо России: Путеводитель. М.: Профиздат, 1984. 352 с. (совм. с А. В. Лаврентьевым, Б. А. Пуришевым).

Из истории псковской книжности XVI в. // Археология и история Пскова и Псковской земли: Тезисы докладов научно-практической конференции. Псков, 1984. С. 16—17 (совм. с А. В. Чернецовым).

К вопросу о болгарских источниках Русского Хронографа // Летописи и хроники 1984. М., 1984. С. 20—24.

Неизвестный эпизод болгаро-византийско-русских связей XI в. (Киевский писатель Григорий Философ) // Древнейшие государства на территории СССР. 1982. М., 1984. С. 170—176 (совм. с Ю. Д. Рыковым).

Первенец казанского книгопечатания // Книжное обозрение. 1984. 28 нояб. № 44 (962). С. 11.

«Федоровское евангелие»: О времени создания и происхождении // Древнерусское искусство. XIV—XV вв. М., 1984. С. 128—140 (совм. с О. А. Князевской).

1985

Дедеркин Феофил // Исследовательские материалы для «Словаря книжников и книжности Древней Руси». ТОДРЛ. Л., 1985. Т. 40. С. 73—74 (совм. с Я. С. Лурье).

К истории великоморавского наследия в литературе южных и восточных славян (Слово «о похвале Богородице Кирилла Философа» в рукописной традиции XV—XVII вв.) // Великая Моравия и ее историческое и культурное значение. М., 1985. С. 253—269.

Конференция Комиссии рукописей СИБАЛ в Ленинграде // Советские архивы. 1985. № 5. С. 90—91.

Новое имя в истории русской культуры // Природа. 1985. № 9. С. 88—97 (совм. с А. В. Чернецовым).

Новый список «Востоковской легенды» // «Litterae slavicae medii aevi»: Francisko Venceslao Mareš sexagenario oblatae. München, 1985. S. 371—377.

Описание рукописных книг балканского происхождения в издании «Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР» // Bulletin d' information CIBAL. Sofia. 1985. N 9. P. 57—63 (совм. с Л. П. Жуковской, Н. Б. Шеламановой, С. О. Шмидтом).

Опись Спасо-Каменного монастыря 1628 г. // Памятники письменности в музеях Вологодской области: Каталог-путеводитель. Вологда, 1985. Ч. 4, вып. 1. С. 163—209 (совм. с А. В. Лаврентьевым).

Отреченная книга «Рафли» // ТОДРЛ. Л., 1985. Т. 40. С. 260—344 (совм. с А. В. Чернецовым).

1986

Древнейшие отрывки Пространного жития Константина-Кирилла Философа // Балканы в контексте Средиземноморья: проблемы реконструкции языка и культуры: Тезисы и предварительные материалы к симпозиуму. М., 1986. С. 99—100.

Жития Кирилла и Мефодия. М.: Книга, 1986. С. 94—130 (палеографическое описание и подготовка текста по списку МДА, № 19).

О письменных источниках изучения восточнославянских народных верований и обрядов // Советская этнография. 1986. № 1. С. 95—103 (совм. с А. В. Чернецовым).

Предварительный список славяно-русских рукописных книг XV в., хранящихся в СССР (для Сводного каталога славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР). М., 1986. 374 с.

«Сказание о железном кресте» как источник по истории и общественно-политической мысли Болгарии конца IX—начала X вв. // Идеология и общественно-политическая мысль в странах Центральной и Юго-Восточной Европы в период Средневековья: Сб. материалов и тезисов IV Чтений памяти В. Д. Королюка. М., 1986. С. 36—37.

«Рафли» — «языческие святцы» Ивана Рыкова // ПКНО. 1984. М., 1986. С. 20—28 (совм. с А. В. Чернецовым).

1987

Данные «Сказания о железном кресте» о христианизации Болгарии // Введение христианства у народов Центральной и Восточной Европы. Крещение Руси: Сб. тезисов. М., 1987. С. 53—54.

Житие Георгия Победоносца // Словарь книжников. Вып. 1. С. 144—146 (совм. с О. В. Твороговым).

Значение нарративных памятников XVII в. для изучения древнейшей истории России // Научное совещание «Комплексные методы в историческом исследовании»: Тезисы докладов. М., 1987. С. 192—195 (совм. с А. В. Лаврентьевым).

Из истории русско-болгарских культурных связей XI в. (Григорий Философ — малоизвестный писатель Киевской Руси) // Русско-болгарские связи в области книжного дела: Сб. материалов VII Болгаро-советского семинара. София, 1987. С. 64—105 (совм. с Ю. Д. Рыковым).

К изучению «Сказания о Великом Словенске» («Повести о Словене и Русе»): Рукописная традиция и место памятника в историографии XVII в. // Археография и изучение духовной культуры. III Уральские археографические чтения: Тезисы докладов. Свердловск, 1987. С. 14—15 (совм. с А. В. Лаврентьевым).

Сборник XVII в. с новым списком «Востоковской легенды» (к вопросу о палеографических особенностях и составе протографа) // Вопросы славяно-русской палеографии, кодикологии, эпиграфики. М., 1987. С. 56—59.

Собрание Иосифо-Волоколамского монастыря: Ф. 113 // Рукописные собрания ГБЛ: Указатель. М., 1987. Т. 1, вып. 2 (1918—1947). С. 137—152.

1988

Дедеркин Феофил // Словарь книжников. Вып. 2, ч. 1. С. 185—186 (совм. с Я. С. Лурье).

Древнейший письмовник южнославянской редакции третьей четверти XIV в. // Русский феодальный архив XIV—первой трети XVI в. М., 1988. Вып. 3. Прилож. 1. С. 554—570 (совм. с А. И. Плигузовым).

К изучению отреченных книг // Естественнонаучные представления Древней Руси. М., 1988. С. 111—140 (совм. с А. В. Чернецовым).

О датировке и месте создания календарно-математических текстов — «семитысячников» // Там же. С. 27—38.

О перспективах изучения письменных источников, отражающих народные верования и обряды восточных славян // Археология и история Псковской земли: Тезисы XXVI заседания научного семинара. Псков, 1988. С. 52—54 (совм. с А. В. Чернецовым).

Францыск Скарына і яго час: Энцыклапедычны даведник. Мінск, 1988.

С. 235 — Акраверш у выданнях Ф. Скарыны; с. 304—305 — Гимнаграфичныя творы Ф. Скарыны.

То же, на рус. яз.: Франциск Скорина и его время: Энциклопедический словарь. Минск, 1990.

1989

К культурно-исторической характеристике ереси «жидовствующих» // Герменевтика древнерусской литературы. М., 1989. Сб. 1 (XI—XVI вв.). С. 407—429 (совм. с А. В. Чернецовым).

Новые списки гимнографических сочинений Франциска Скорины // Франциск Скорина — белорусский гуманист-просветитель, первопечатник. Минск, 1989. С. 91—96.

Псковский книжник XVI в. // ВИ. 1989. № 11. С. 139—144 (совм. с А. В. Чернецовым).

1990

Будапештский глаголический отрывок: древнейший славянский список Жития Симеона Столпника // Slovo. Zagreb, 1990. Књ. 39—40. S. 37—44 (совм. с Й.-М. Райнхартом).

Новосибирский список «Сказания инока Христодула» // Общественное сознание, книжность, литература периода феодализма. Новосибирск, 1990. С. 220—222.

О литературном источнике сюжетов группы клейм иконы Параскевы-Пятницы XVI в. из собрания Третьяковской галереи // Русская художественная культура XV—XVI вв.: Тезисы докладов Всесоюзной научной конференции. М., 1990. С. 81—83.

Об опасности абсолютизации филигранологического метода датировки рукописей (тезисы) // Филигранологические исследования: Теория. Методика. Практика. М., 1990. С. 124—127.

Сербы, греки и «фруг» в Повести о взятии Сереса Стефаном Душаном // Славяне и их соседи: Этнопсихологический стереотип в Средние века: Сб. тезисов. М., 1990. С. 50—51.

1991

Восточнославянские генеалогические источники в книгохранилищах Афона // Реализм исторического мышления: Проблемы отечественной истории периода феодализма: Чтения, посвященные памяти А. Л. Станиславского (Тезисы докладов и сообщений). М., 1991. С. 245.

К истории проектов ликвидации Брестской унии (неизвестное послание князя К. К. Острожского патриарху Иову) // Славяне и их соседи: Католицизм и православие в Средние века: Сб. тезисов. М., 1991. С. 72—74.

К истории ранних проектов ликвидации Брестской унии (неизвестное послание князя К. К. Острожского патриаху Иову) // Славяне и их соседи. М., 1991. Вып. 3 (Католицизм и православие в Средние века). С. 128—140.

К истории скриптория и библиотеки Соловецкого монастыря в XVII в. (соловецкие рукописи в коллекции Псковского музея-заповедника) // Народная культура Севера: «Первичное» и «вторичное», традиции и новации: Тезисы докладов и сообщений. Архангельск, 1991. С. 195—197.

Малоизвестные византийские и славянские источники о разделении Киевской митрополии в начале XV в. и избрании Григория Цамблака // XVIII Международный съезд византинистов: Резюме сообщений. М., 1991. Т. 2 (L—Z). С. 1187—1188.

Малоизвестные письменные источники о ярославских князьях конца XIV—первой половины XV в. // Краеведческие записки (Ярославский историко-архитектурный музей-заповедник). Ярославль, 1991. Вып. 7. С. 131—142.

«Откуда есть пошла Русская земля?» // История Отечества: Люди, идеи, решения. Очерки истории России IX—нач. XX вв. М., 1991. С. 7—33 (совм. с С. В. Думиным).

1992

Арсеньев Моисей Иванович // Словарь книжников. Вып. 3, ч. 1. С. 112—113.

К изучению «Сказания о явлении и чудесах Николы Чудотворца в Лукомле» // Наш радавод: Матэрыялы міжнароднай навуковай канферэнціі «Царква і культура народаў Вялікага княства Літоускага і Беларуси XIII—пач. XVIII стст.». Гродна, 1992. Кн. 4, ч. 1. С. 147—149.

Московский отрывок Святотомашевского бревиария (Неизвестный список глаголической службы Кириллу и Мефодию) // Philologia slavica. In honorem Fr. V. Mareš septagenarii. Praha, 1992. S. 409—418 (Slavia. T. 61. Seš. 4).

Памятники письменности восточных славян в южнославянской рукописной традиции XIII—XIV вв. // Информационный бюллетень Международной Ассоциации изучения и распространения славянских культур. М., 1992 (на обложке — 1991). Вып. 26. С. 87—97.

Славянская грамота 1462 г. султана Мухаммеда II Дубровнику // Славяне и их соседи. М., 1992. Вып. 4 (Османская империя и народы Центральной, Восточной, Юго-Восточной Европы и Кавказа в XV—XVIII вв.). С. 205—216 (совм. с Р. В. Булатовой).

1993

Дополнения к «Предварительному списку славяно-русских рукописных книг XV в., хранящихся в СССР (М., 1986)». М., 1993. 154 с. (С. 39—154 совм. с Н. А. Охотиной).

К истории славянской канцелярии османских султанов в XV в. (Славянская грамота 1462 г. султана Мухаммеда II Дубровнику) // Археографски прилози. Београд, 1993. [Кн.] 15. С. 7—32 (совм. с Р. В. Булатовой).

К прочтению прозвища мастера Игнатия в Новгородском летописном своде 1539 г. // Новгородские древности. М., 1993. С. 244—246 (Архив архитектуры. Вып. 4).

Комынин (Камынин, Комонин) Георгий Евсевиев; Легендарное донесение из Белграда; Летописец Нижегородский (совм. с В. К. Зиборовым); Летописец о Нижнем Новгороде; Моховиков Симеон Федорович (совм. с Д. М. Буланиным) // Словарь книжников. Вып. 3, ч. 2. С. 180—181, 226—227, 254—257, 267—268, 366—368.

О времени и месте создания пергаменного «Евангелия Мемнона-книгописца» // Информационный бюллетень Международной ассоциации по изучению и распространению славянских культур. М., 1993. Вып. 26. С. 15—46.

Памятники древнерусской литературы и письменности у южных славян в XII—XIV вв. // Славянские литературы. XI Международный съезд славистов: Доклады российской делегации. М., 1993. С. 27—42.

Роспись главам Синодика Спасо-Преображенского монастыря в г. Рязани // Историческая генеалогия. Екатеринбург. 1993. № 1. С. 93—95 (совм. с Б. Н. Морозовым).

1994

Ангел Пострелил и зверь Любимец (сибирский сборник заговоров первой трети XVIII в.) // Живая старина. 1994. № 1. С. 26—28 (совм. с А. В. Чернецовым).

Библейские книги в народной культуре восточных славян (Псалтырь как гадательная книга) // Jews and Slavs. Jerusalem, 1994. Vol. 2. P. 76—86.

«Все ся минеть». Отголосок легенды о царе Давиде в русской сфрагистике и книжности // Славяне и их соседи. М., 1994. Вып. 5 (Еврейское население в Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европе. Средние века — ранее Новое время). С. 107—114.

Древнерусская книжность (естественнонаучные и сокровенные знания в России XVI в., связанные с Иваном Рыковым). М.: Изд-во Полиграфической академии, 1994. 166 с. (совм. с Р. А. Симоновым и А. В. Чернецовым).

Послание Григория Цамблака великому князю Ивану Михайловичу Тверскому (1416 г.): формуляр, смысл, контекст епохи // Търновска книжовна школа / Шести международен симпозум: Резюмета. Велико Търново, 1994. С. 6.

Малоизвестные системы восточнославянской книжной тайнописи // АЕ за 1992 г. М., 1994. С. 102—108.

Сборник отрывков пергаменных рукописей из Уваровского собрания ГИМ (датировка и атрибуция) // Palaeobulgarica. 1994. № 4. С. 15—22.

The Edificatory Prose of Kievan Rus' / Translated by W. R. Veder with Introductions by W. R. Veder and A. A. Turilov. Harvard, 1994. 202 p. (Harvard Library of Early Ucrainian Literatur / English Translations. Vol. 6).

1995

Болгарские литературные памятники эпохи Первого царства в книжности Московской Руси XV—XVI вв. (заметки к оценке явления) // Славяноведение. 1995. № 3. С. 31—45.

К истории украинско-болгарских художественных связей XVI в. // Ucrainica et belorussica: Исследования по истории Украины и Белоруссии. М., 1995. Вып. 1. С. 4—12.

Кичевский сборник с «Болгарской апокрифической летописью» (Датировка, состав и история рукописи) // Palaeobulgarica. 1995. № 4. С. 2—39.

Макарий (Булгаков), митр. Московский и Коломенский. История Русской Церкви. М., 1995. Кн. 3 (Т. 3 и 4).

С. 5—10 — От редакции; с. 519—559 — комментарии.

Малоизвестный источник по истории идеи «Третьего Рима» у южных славян (Повесть о Ксиропотамском монастыре) // Римско-константинопольское наследие на Руси: идея власти и политическая практика. М., 1995. С. 137—139.

Славянские древности: Этнолингвистический словарь. М., 1995. Т. 1 (А—Г).

С. 103—104 — Алфавит (совм. с Л. В. Мошковой); с. 115 — Апокрифы (совм. с Л. В. Мошковой); с. 486—491 — Гадательные книги (совм. с О. В. Беловой).

Этническое и культурное самосознание населения Боснии в XV в. // Этническое самосознание славян в XV столетии. М., 1995. С. 177—191 (совм. с О. А. Акимовой).

Этническое и культурное самосознание сербов в конце XIV—XV в. // Там же. С. 157—177.

[Рец.:] Altbauer M. An East-Slavic Sinodik from the Sinai. Köln; Weimar; Wien, 1995 (Bausteine zur slavische Philologie. Bd 5) // Russian Linguistics. 1995. N 19. P. 129—133 (совм. с Дж. Дзиффером).

1996

Византийский и славянский пласты в Сказании инока Христодула (К вопросу о происхождении памятника) // Славяне и их соседи. М., 1996. Вып. 6 (Греческий и славянский мир в Средневековье и раннее Новое время). С. 81—99.

Древнейшая история славян и Руси в «Книге Степенной царского родословия» (хронология, круг источников, их отбор и использование) // Славяне и их соседи: Миф и история. Происхождение и ранняя история славян в общественном сознании Средневековья и раннего Нового времени: Тезисы 15-й конференции памяти В. Д. Королюка. М., 1996. С. 46—52.

Жития // Отечественная история: История России с древнейших времен до 1917 г.: Энциклопедия. М., 1996. Т. 2. С. 189—191.

Книга Рафли: Как гадали наши предки // Родина. 1996. № 2. С. 111—117 (совм. с А. В. Чернецовым).

Макарий (Булгаков), митр. Московский и Коломенский. История Русской Церкви. М., 1996. Кн. 4, ч. 2. С. 259—277 (комментарии; совм. с прот. В. Цыпиным и архим. Макарием (Веретенниковым)).

Неизвестный памятник греко-латинской полемики XIII в. в болгарской рукописи XIV в. (Отрывки сочинения Иоанна Грассо о собеседовании Николая-Нектария Отрантского с римским папой) // Византийские очерки: Труды российских ученых к XIX Международному съезду византинистов. М., 1996. С. 245—257 (совм. с Е. М. Ломизе).

Переводная литература у южных и восточных славян в эпоху раннего Средневековья // Очерки истории культуры славян. М., 1996. С. 276—298 (совм. с С. А. Ивановым).

«Повесть о Словене и Русе» («Сказание о Великом Словенске») о происхождении и ранней истории славян и Руси // Славяне и их соседи: Миф и история. Происхождение и ранняя история славян в общественном сознании Средневековья и раннего Нового времени: Тезисы 15-й конференции памяти В. Д. Королюка. М., 1996. С. 19—25 (совм. с А. В. Лаврентьевым).

«Поучение Моисея» и Сборник игумена Спиридона (Новгородский памятник XII в. в контексте русско-южнославянских литературных связей) // Русистика. Славистика. Индоевропеистика: К 60-летию А. А. Зализняка. М., 1996. С. 83—103.

Рассказы о чудотворных иконах монастыря Хиландар в русской записи XVI в. // Чудотворная икона в Византии и на Руси. М., 1996. С. 510—529.

Собрание А. И. Маркушевича (Ф. 755) // Рукописные собрания ГБЛ: Указатель. М., 1996. Т. 1, вып. 3. С. 439—451.

1997

Заметки о кириллических пергаменных рукописях собрания бывшей Виленской публичной библиотеки (Ф. 19 БАН Литвы) // Krakowsko-wileńskie studia slawistyczne. Kraków, 1997. T. 2. S. 113—142.

К характеристике народных верований восточных славян (по данным письменных источников) // Истоки русской культуры (Археология и лингвистика). М., 1997. С. 99—110 (совм. с А. В. Чернецовым).

Кирилл и Мефодий // Русский язык: Энциклопедия. М., 1997. С. 184—185.

Кириллические рукописные книги XV—XIX вв. в собраниях фондов 21 и 22 БАН Литвы // Krakowsko-wileńskie studia slawistyczne. Kraków, 1997. T. 2. S. 41—112 (совм. с Н. А. Кобяк и Н. А. Морозовой).

Несколько слов критики // Российская государственность: История и современность: Материалы научно-практического совещания «Российская государственность и внешняя политика». М., 1997. С. 143—147.

Новый список Изборника Симеона-Святослава (к атрибуции двух фрагментов в сборнике пергаменных отрывков ЦНБ АН Литвы) // Palaeobulgarica. 1997. № 2. С. 5—11.

Образ Святой Земли в русском народном лубке (рец. на кн.: Хромов О. Р., Топурия Н. А. «Описание Иерусалима» Симона Симоновича и Христофора Жефаровича в русских лубочных изданиях. М., 1996) // Живая старина. 1997. № 3. С. 58—59.

Фрески сербских монастырей // Искусство: Прилож. к газ. «Первое сентября». 1997. № 18 (42). С. 5.

1998

Александр Иванович Рогов (1935—1996) // АЕ за 1996 г. М., 1998. С. 405—407.

Восточнославянская книжная культура конца XIV—XV вв. и «второе южнославянское влияние» // Древнерусское искусство: Сергий Радонежский и художественная культура Москвы XIV—XV вв. СПб., 1998. С. 321—337.

Документи російських архівів з історії України. Львів, 1998. Т. 1. Документи до історії запорозького козацтва 1613—1620 р. (сост.: Войтович Л., Заборовский Л., Исаевич Я., Сысин Ф., Турилов А., Флоря Б.). 442 с. (на титуле ошибочно: Аркадий Турилов).

«Моравьскые земле велеи гражданин» (Неизвестная древняя служба первоучителю Мефодию) // Славяноведение. 1998. № 4. С. 3—23 (совм. с Л. В. Мошковой).

Народные поверья в русских лечебниках // Живая старина. 1998. № 3. С. 33—36.

О работе над «Сводным каталогом славяно-русских рукописных книг XIV в.» (К тридцатилетию выхода в свет ПС XI—XIV) // АЕ за 1996 г. М., 1998. С. 16—22.

Об одной группе каллиграфических рукописей первой половины—середины XIV в. (К вопросу о датировке Симоновской Псалтыри) // Искусство рукописной книги: Византия. Древняя Русь: Тезисы конференции. М., 1998. С. 24—25.

Переводы с латинского и западнославянских языков, выполненные украинско-белорусскими книжниками в XV—начале XVI в. // Культурные связи России и Польши XI—XX вв. М., 1998. С. 57—68.

Последний отголосок идеи «Царства сербов и греков» (Градозданная надпись Вука Бранковича 1378—1379 гг.) // Славяне и их соседи. М., 1998. Вып. 8 (Имперская идея в странах Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы). С. 126—140.

Серков Диомид Яковлев (совм. с Д. М. Буланиным); Сказание о иконе Богоматери Толгской (совм. с М. Д. Каган); Сказание о Словене и Русе (совм. с Д. М. Буланиным) // Словарь книжников. Вып. 3, ч. 3. С. 351—354, 400—407, 444—447.

Zaznamy z diskusie k prednesenym referatom (XI Medzinarodny zjazd slavistov. Bratislava, 1993). Bratislava, 1998.

S. 143 — выступление по докладу М. Спасовой; S. 167 — Ю. К. Бегунова; S. 198 — С. Шварцбанда.

1999

Библиография работ А. И. Рогова // Славяне и их соседи. М., 1999. Вып. 7 (Межконфессиональные связи в странах Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы в XIV—XVII вв.). С. 6—14.

Две забытые даты болгарской церковно-политической истории IX в. (К вопросу формирования болгарского варианта церковного календаря в эпоху Первого царства) // Palaeobulgarica. 1999. № 1. С. 14—34.

Древнерусская культура в контексте средневековых славянских (на материале книжности) // Древнерусская культура в мировом контексте: археология и междисциплинарные исследования. М., 1999. С. 96—105.

Житие Вячеслава Чешского (подгот. текста, перевод, коммент.) // БЛДР. СПб., 1999. Т. 2. С. 168—175, 523—527.

Житие Константина-Кирилла (подг. текста и перевод, введение к коммент.) // Там же. С. 22—65, 492—493 (совм. с Л. В. Мошковой).

Забытое сочинение митрополита Саввы-Спиридона литовского периода его творчества // Славяне и их соседи. М., 1999. Вып. 7. С. 121—137.

К вопросу о времени и обстоятельствах перевода на славянский язык Учительного Евангелия // Роль библейских переводов в развитии литературных языков и культуры славян: Тезисы докладов международной научной конференции. М., 1999. С. 67—69.

К вопросу об исторической альтернативе Брестской унии // Дмитриев М. В., Заборовский Л. В., Турилов А. А., Флоря Б. Н. Брестская уния 1596 г. и общественно-политическая борьба на Украине и в Белоруссии в конце XVI—первой половине XVII в. М., 1999. Ч. 2 (Брестская уния 1596 г. Исторические последствия). С. 13—56 (совм. с Б. Н. Флорей).

Казань — один из центров раннего книгопечатания // Эхо веков (журн.). Казань, 1999. № 3—4. С. 265—272 (совм. с И. В. Поздеевой).

Неизвестный памятник древнейшей славянской гимнографии (Канон Климента Охридского на Успение Богородицы) // Славяноведение. 1999. № 2. С. 24—36 (совм. с Л. В. Мошковой).

О специфике книжно-литературных связей православных славян в эпоху Средневековья // Славяне и их соседи: Межславянские взаимоотношения и связи. Средние века — раннее Новое время: Сб. тезисов 18-й конференции памяти В. Д. Королюка. М., 1999. С. 166—169.

Роль сербской традиции в сохранении древнейших памятников славянской литературы // Славянский альманах 1998. М., 1999. С. 17—29.

«Святые врата», открытые на Восток: загадка раннего казанского книгопечатания // Научно-богословские труды по проблемам православной миссии. Белгород, 1999. С. 70—78 (совм. с И. В. Поздеевой).

Славянские рукописи афонских обителей. Фессалоники, 1999. 490 с. (совм. с Л. В. Мошковой; указатели на с. 467—490 — А. Тракадаса).

Юрий Крижанич // Исторический лексикон. XVII в. М., 1999. С. 272—276.

2000

Гипотеза о происхождении майской и августовской памятей Кирилла и Мефодия // Славяноведение. 2000. № 2. С. 18—28.

Духовная литература и письменность. X—XVII вв. // Православная энциклопедия: Русская Православная Церковь. М., 2000. С. 372—406.

Заметки о киевских граффити // Лингвистическое источниковедение и история русского языка. М., 2000. С. 26—58.

К изучению Сказания инока Христодула: датировка цикла и имя автора // Florilegium: К 60-летию Б. Н. Флори. М., 2000. С. 412—427.

К истории культа св. Вита у православных славян в Средние века // Славяне и их соседи: Славяне между Римом и Константинополем: Тезисы 19-й конференции памяти В. Д. Королюка. М., 2000. С. 126—129.

Камень для вызывания дождя и ветра: Руководство по метеорологической магии в старобелорусской записи XVI в. // Живая старина. 2000. № 3. С. 16—18.

Каталог славяно-русских рукописных книг XV в., хранящихся в РГАДА. М., 2000. 409 с. (совм. с И. Л. Жучковой и Л. В.Мошковой).

Когда был создан потир мастера Ивана Фомина? // Источниковедение и краеведение в истории России: Сб. к 50-летию служения С. О. Шмидта Историко-архивному институту. М., 2000. С. 53—54.

Лев Валентинович Заборовский (1930—1998) // АЕ за 1999 г. М., 2000. С. 382—383.

«Мелочи новгородской жизни» начала XVII века // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. М., 2000. № 1. С. 119—122.

«Неучтенная» система южнославянской книжной тайнописи XV в. // Folia Slavistica: Рале Михайловне Цейтлин. М., 2000. С. 143—145.

После Климента и Наума (Славянская письменность на территории Охридской архиепископии в X—первой половине XIII в.) // Флоря Б. Н., Турилов А. А., Иванов С. А. Судьбы кирилло-мефодиевской традиции после Кирилла и Мефодия. СПб., 2000. С. 82—162.

С. 257—261, 261—263, 265—267 — комментарии.

Православная Энциклопедия. М., 2000. Т. 1 (А—Ал).

С. 16 — А; с. 19—20 — Аарон; с. 25 — Абагар; с. 29 — Абецедарий; с. 129 — Аверкий (совм. с Д. Протичем); с. 166 — Авраамий, епископ Суздальский; с. 167—168 — Авраамий; с. 246 — Агафоник; с. 289 — Адальвин; с. 332—334 — Азбучная молитва; Азбучные стихи; с. 339 — Азуровская икона Божией Матери; с. 372, 376, 379 — Акафист; с. 382—383 — Акафистник; с. 403, 404, 406, 407 — Акростих; с. 491—492 — Александр, диакон; с. 519—520 — Александр Великий (совм. с О. Е. Этингоф); с. 610—611 — Александровская слобода (совм. с А. Л. Баталовым); с. 637—646— Алексий митрополит.

Ранний славянский список календарных эпиграмм Николая Калликла («Птохопродрома»): К вопросу о времени перевода // Проблемы источниковедения истории книги. М., 2000. С. 78—83.

Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР. XI—XIII вв. Ч. 1: Исправления и уточнения // Annali dell Istituto universitario Orientale di Napoli (AION): Slavistica. [Vol.] 5 (1997—1998). 2000. P. 469—503.

Сказание о руке Алексия — человека Божия в Новгороде // Реликвии в искусстве и культуре восточнохристианского мира: Тезисы и материалы научной конференции. М., 2000. С. 171—179.

Сказания о чудотворных иконах в контексте истории их почитания на Руси // Там же. С. 64—67.

Слово Иоанна Златоуста «О Святой Троице и о твари и о суде Божьем» // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2000. № 2. С. 110—118 (совм. с М. С. Фоминой).

Смена стереотипов в восприятии чудотворной иконы в XVI в.: от явления к заказу и покупке // Русское искусство позднего Средневековья: Сб. тезисов. М., 2000. С. 25—26.

Церковная наука в России: XVII—XX вв. // Православная энциклопедия: Русская Православная Церковь. М., 2000. С. 451—453.

Рец.: Евангелие от Иоанна в славянской традиции / Изд. подгот. А. А. Алексеев и др. СПб., 1998; Алексеев А. А. Текстология славянской Библии. СПб., 1999 // Slavia. 2000. Roč. 69. S. 361—370 (совм. с Э. Благовой, на чешск. яз.).

2001

Забытые русские святогорцы — Калинник и «филадельф» (Страничка истории русского книгописания на Афоне рубежа XIV—XV вв.) // MOCXOBIA: Проблемы византийской и новогреческой филологии. М., 2001. [Т.] 1 (Сб. к 60-летию Б. Л. Фонкича). С. 431—440.

Из истории книгописания и книжной гравюры в Ярославле на рубеже XVI—XVII вв. // 200 лет первому изданию Слова о полку Игореве: Материалы юбилейных чтений по истории и культуре древней и новой России. Ярославль, 2001. С. 191—194.

Исторический лексикон. XIV—XVI вв. М., 2001. Кн. 1.

С. 447—451 — Дракула, Влад IV Цепеш; с. 714—719 — Лазарь Хребелянович; с. 719—721 — Битва на Косовом поле.

К оценке культурно-исторической ситуации в Болгарии X в. // Становление славянского мира и Византия в эпоху раннего средневековья: Сб. тезисов. М., 2001 («Славяне и их соседи». XX Конференция памяти В. Д. Королюка). С. 112—113 (совм. с Л. В. Мошковой).

Летописные записи о сольвычегодском Благовещенском соборе в рукописи библиотеки Папского института восточных исследований в Риме // Памяти Н. Н. Померанцева: Древнерусское искусство: Исследования и реставрация. М., 2001. С. 117—119.

Майская память освящения Софии Киевской (952 г.): попытка интерпретации известия // Становление славянского мира и Византия в эпоху раннего средневековья: Сб. тезисов. М., 2001 («Славяне и их соседи». XX Конференция памяти В. Д. Королюка). С. 110—111.

Мария Георгиевна Гальченко (1963—2000) // АЕ за 2000 г. М., 2001. С. 500—502.

«Мъдра Пльсковская» и «Мъдра Дръсторская» — две Мундраги первой болгаро-венгерской войны (география чудес вмч. Георгия в Сказании инока Христодула) // Славяне и их соседи. М., 2001. Вып. 10 (Славяне и кочевой мир в Средние века и раннее Новое время). С. 40—58.

«Неведомые словеса» киевского митрополита Георгия // Становление славянского мира и Византия в эпоху раннего средневековья: Сб. тезисов. М., 2001 («Славяне и их соседи». XX Конференция памяти В. Д. Королюка). С. 68—71 (совм. с Л. В. Мошковой).

Николай Борисович Тихомиров (1927—2000) // АЕ за 2000 г. М., 2001. С. 503—506.

Пергаменные рукописи собрания Виленской публичной библиотеки (Библиотека Академии наук Литовской республики, ф. 19) // Krakowsko-wileńskie studia slawistyczne. Kraków, 2001. T. 3. S. 7—60 (совм. с О. А. Князевской и А. Л. Лифшицем).

Православная Энциклопедия. М., 2001. Т. 2 (Ал—Ан).

С. 8—10 — Алексий человек Божий (совм. с С А. В. Муравьевым); *с. 65 — Алфавитные* стихиры славянские; с. 289—290 — Ангеларий; с. 293—295 — Ангелина Бранкович; с. 298—299 — Ангелов Б. Ст.; с. 357 — Андрей, дьяк; с. 358 — Андрей пресвитер; с. 410 — Андрианты; с. 424—427 — Андроников м-рь (совм. с А. Л. Баталовым и Л. А. Беляевым); с. 436—437 — Аникеевское Евангелие (совм. с Э. С. Смирновой); с. 468 — Анно, еп.; с. 473 — Анонимная гомилия; с. 474—475 — Анонимность; с. 584—586 — Античность в средневековой славянской и русской письменности; с. 602—604 — прп. Антоний Печерский; с. 615 — Антоний, монах-переводчик; с. 616 — Антоний-Арсений Багаш; с. 675 — Антоний Рафаил Эпактит; *с. 680 — Антоний Супрасльский, мч.; с. 695 — Антония Римлянина служебник* (совм. с Ю. И. Рубаном).

Православная Энциклопедия. М., 2001. Т. 3 (Анфимий—Афанасий).

С. 10—11 — Анфологион (совм. с С. И. Никитиным и Г. Стасисом); с. 38—39 — Апокалиптика, разд.: Южнославянские страны и Россия (совм. с А. Ю. Виноградовым и А. В. Муравьевым); с. 54, 55—58 — Апокрифы, разд.: А. послеапостольских времен; А. в славянской и русской письменности, А. у старообрядцев (совм. с Е. А. Агеевой и М. В. Рождественской); с. 96—97 — Апостол, разд.: Славяно-русская рукописная и старопечатная традиция; с. 141—142 — *Apophtegmata patrum — славянские переводы*; с. 421—423 — Арсений I, архиеп. Сербский; с. 428—429 — Арсений Грек (совм. с О. В. Чумичевой); с. 440—441 — Арсений Солунский (совм. с М, Е. Башлыковой); с. 497—498 — Археографические комиссии (совм. с Б. Н. Морозовым); с. 498—499 — Археографические экспедиции (совм. с Б. Н. Морозовым); с. 620—621 — Ассеманиево евангелие (совм. с С. О. Власовой); с. 637—639 — Астрология, разд.: А. в России (совм. с Р. А. Симоновым).

Стефан Кожухаров: заметки к портрету ученого // АЕ за 2000 г. М., 2001. С. 236—239.

«Тетрати... печатаны в Казанѣ» (К истории и предыстории казанской типографии XVI в.) // Древняя Русь: *Вопросы медиевистики*. 2001. № 2 (4). С. 37—49; № 4 (6). С. 13—28 (совм. с И. В. Поздеевой).

Чудо о добродетельной попадье, введшей мужа в смертный грех // Концепт чуда в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2001. С. 52—58.

Южнославянские памятники в литературе и книжности Литовской и Московской Руси XV—первой половины XVI в.: парадоксы истории и географии культурных связей // Славянский альманах 2000. М., 2001. С. 247—285.

Рец.: Das Dubrovskij-Menäum: Edition des Handscrift F.п.I.36 (RNB): Besorgt und kommentiert von M. F. Mur'janov, überarbeitet und mit deutschen Übersetzung versehen von H. Rothe und A. Wöhler. Wiesbaden, 1999 // Славяноведение. 2001. № 2. С. 93—95.

Рец.: Die Grossen Lesemenäum des Mitropoliten Makarij. Uspenskij spisok. Freiburg i Br. 1997—1998. Bd 1—2. März 1—11; 12—25 // Там же. С. 90—92.

2002

К проблеме датировки Евангелия Успенского собора // Евангелие Успенского собора Московского Кремля. М., 2002. С. 36—38.

Кем и с какой целью изготовлен карловацкий список грамматического трактата Константина Костенечского? // Словенско средњовековно наслеђе: Зборник посвећен професору Ђорђу Трифуновићу. Београд, 2002. С. 673—687.

Кому «единоименен» Раннокисум? Глоссы как элемент оформления и первоначального замысла Жития деспота Стефана Константина Костенецкого // Славяноведение. 2002. № 1. С. 31—36.

Константин Костенецкий и русские книжники первой четверти XV в. (к предыстории «Сказания о письменах» // Палеославистика. Лексикология. Лексикография: Тезисы медународной конференции, посвященной памяти Р. М. Цейтлин. М., 2002. С. 59—61.

Об авторе // К о н з а л В. *Старославянская молитва против дьявола.* М., 2002. С. 4—5.

«Ото князя от Яръполка» (К истории двух древнейших русских списков Лествицы) // Русский язык в научном освещении. 2002. № 3. С. 204—210.

Отреченное чтение в России XVII—XVIII вв. М.: Индрик, 2002.

С. 8—74 — Отреченные верования в русской рукописной традиции (совм. с А. В. Чернецовым); с. 177—224 — Великоустюжский сборник XVII в. — предисловие и публ. (совм. с А. В. Чернецовым); с. 250—267 — Сибирский сборник XVIII в. — предисловие и публ.; с. 291—296 — Сборник заговоров начала XIX в. — предисловие и публ. (совм. с А. В. Чернецовым); с. 367—375 — Народные поверья в русских лечебниках; с. 533—541 — Камень для вызывания дождя и ветра. Руководство по метеорологической магии в старобелорусской записи XVI в.; с. 542—549 — Прогностическая запись 1764 г. (совм. с А. В. Чернецовым).

Перспективы «большого пасьянса» для хорватской глаголической палеографии (Рец.: Glagoljski fragmenti Ivana Bercica u Ruskoj Nacionalnoj biblioteci: Faksimili / Priredila S. O. Vjalova. Zagreb, 2000; В я л о в а С. О. Глаголические фрагменты Ивана Берчича: Описание. Загреб, 2000) // Славянский альманах 2001. М., 2002. С. 538—551.

Православная энциклопедия. М., 2002. Т. 4 (Афанасий—Бессмертие).

С. 68—69 — Афанасий Русин; с. 146—154 — Афон, разд.: Афон и Россия. Русские иноки на А. в XI—XVII вв. (совм. с Е. В. Романенко); с. 167—177 — разд.: Афон и Сербия, Афон и Болгария, Славянская письменность на А.; с. 177—181 — А. и Румыния (совм. с В. С. Мухиным); с. 303 — Бандуриева легенда; с. 332—333 — Барберинский славянский палимпсест; с. 334 — Бардин А. И.; с. 350 — Барсовская Палея; с. 665 — Берлинский сборник.

Сводный каталог славяно-русских рукописных книг XIV в., хранящихся в России, странах СНГ и Балтии. М.: Индрик, 2002. 678 с. (отв. редактор).

С. 7—16 — Вместо предисловия (совм. с Н. А. Кобяк и А. Л. Лифшицем); с. 559—591 — Приложение 1; описание 89 рукописей — см. Указатель авторов с. 762—766.

Сербская средневековая литературно-книжная традиция в контексте православной славянской общности на Балканах // Српска књижевност и балканске књижевности. Историја и историчари српске књижевности. Функционално раслојавање стандартног језика. 32 Међународни научни састанак слависта у Вукове дане: Тезис и резимеја. Београд, 2002. С. 5—6.

Хазары-Козаре в русской письменной традиции XI—XVII вв. // Хазары. Второй международный коллоквиум: Тезисы. М., 2002. С. 91—93.

Христианство в странах Восточной, Юго-Восточной и Центральной Европы на пороге второго тысячелетия. М.: «Языки славянской культуры», 2002.

С. 401—458 — глава «Христианская литература у славянских народов в середине X—середине XI вв. и межславянские культурные связи».

Рец.: Д ж у р о в а А., С т а н ч е в К. Описание славянских рукописей Папского восточного института в Риме / Вступ. статья проф. В. Поджи. Roma, 1997 (Orientalia Christiana Analecta. Vol. 255). XLIII, 155 с., с ил. // Славяноведение. 2002. № 4. С. 117—125.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ААЭ	— Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи Археографическою экспедициею Академии наук. СПб., 1836 Т. 1—4.
АЕ	— Археографический ежегодник.
АИ	— Акты исторические, собранные... Археографической комиссией. СПб., 1841—1842. Т. 1—5.
АРАН	— Архив Российской Академии наук (С.-Петербург).
АСЭИ	— Акты социально-экономической истории Северо-Восточной Руси конца XIV—начала XVI вв.
АФЗиХ	— Акты феодального землевладения и хозяйства XIV—XVI вв.
БАН	— Библиотека Российской Академии наук (С.-Петербург).
БЛДР	— Библиотека литературы Древней Руси.
Брике	— Briquet Cn. M. Les filigranes dictionnaire historique de marques du papier. Genéve, 1907. Vol. 1—4.
ВВ	— Византийский временник.
ВИ	— Вопросы истории.
ВИД	— Вспомогательные исторические дисциплины.
ВЛ	— Вопросы литературы.
ВМЧ	— Великие Минеи Четии, собранные всероссийским митрополитом Макарием. Издание Археографической комиссии.
ВОИДР	— Временник Общества истории и древностей российских при Московском университете. М., 1849—1857. Кн. 1—25.
ВЯ	— Вопросы языкознания.
ГААО	— Государственный архив Архангельской области.
ГАКО	— Государственный архив Калининской области (до 1992 г.). См. ГАТО.
ГАТО	— Государственный архив Тверской области.
ГБЛ	— Государственная библиотека СССР им. В. И. Ленина (до 1992 г). См. РГБ.
Гераклитов	— Гераклитов А. А. Филиграни XVII века на бумаге рукописных и печатных документов русского происхождения М., 1963.
ГИМ	— Государственный Исторический музей (Москва).
ГЛМ	— Государственный Литературный музей (Москва).
ГМИР	— Государственный музей истории религий (С.-Петербург).
ГПБ	— Государственная Публичная библиотека им. М. Е. Салтыкова-Щедрина (до 1992 г.). См. РНБ.
ГПНТБ СО РАН	— Государственная публичная научно-техническая библиотека Сибирского отделения Российской Академии наук (Новосибирск).
ГРМ	— Государственный Русский музей (С.-Петербург).
ГТГ	— Государственная Третьяковская галерея (Москва).
ДАИ	— Дополнения к Актам историческим, собранные и изданные Археографическою комиссиею. СПб., 1846—1875. Т. 1—12.
ДДГ	— Духовные и договорные грамоты великих и удельных князей XIV—XVI вв. М.; Л., 1950.
Дианова. Герб	— Дианова Т. В. Филиграни XVII—XVIII вв. «Герб города Амстердама». М., 1998.

Дианова. Кувшин	— Филигрань «кувшин» XVII в. / Сост. Т. В. Дианова. М., 1989.
Дианова. Украина и Литва	— Филиграни XVII в. по старопечатным книгам Украины и Литвы: Каталог / Сост. Т. В. Дианова. М., 1993.
Дианова. Шут	— Дианова Т. В. Филиграни XVII—XVIII вв. «Голова шута»: Каталог. М., 1997.
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	— Филиграни 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.
ИАиЭ СО РАН	— Институт археологии и этнографии Сибирского отделения Российской Академии наук (Новосибирск).
ИВ	— Исторический вестник.
ИЗ	— Исторические записки.
ИИ СО РАН	— Институт истории Сибирского отделения Российской Академии наук Объединенного института истории, филологии и философии СО РАН (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).
ИФл СО РАН	— Институт филологии Сибирского отделения Российской Академии наук Объединенного института истории, филологии и философии СО РАН (Новосибирск).
ИФс СО РАН	— Институт философии Сибирского отделения Российской Академии наук Объединенного института истории, филологии и философии СО РАН (Новосибирск)
Каманин, Витвицька	— Каманин І., Вітвіцька О. Водяні знаки на папері українських документів XVI і XVII вв. Київ, 1923.
КИХМ	— Кирилловский историко-художественный музей-заповедник (г. Кириллов Вологодской области).
Клепиков, I	— Клепиков С. А. Филиграни и штемпели на бумаге русского и иностранного производства XVII—XX вв. М., 1959.
Клепиков, II	— Клепиков С. А. Филиграни на бумаге русского производства XVIII—начала XX века. М., 1978.
Клепиков. Герб	— Клепиков С. А. Бумага с филигранью «Герб города Амстердама» // Зап. Отдела рукописей [ГБЛ]. М., 1958. Вып. 20. С. 315—352.
Клепиков. Герб (доп.)	— Клепиков С. А. Бумага с филигранью «Герб города Амстердама» (продолжение) // Зап. Отдела рукописей [ГБЛ]. М., 1963. Вып. 26.
Клепиков. Шут	— Клепиков С. А. Бумага с филигранью «Голова шута» // Зап. Отдела рукописей [ГБЛ]. М., 1963. Вып. 26. С. 405—478.
КЛЭ	— Краткая литературная энциклопедия.
Кукушкина	— Кукушкина М. В. Филиграни на бумаге русских фабрик XVIII—начала XIX в. (обзор собрания П. А. Картавова) // Исторический очерк и обзор фондов Рукописного отдела Библиотеки Академии наук. Вып. 2: XIX—XX вв. М.; Л., 1958. С. 285—371.
Лауцявичюс	— Лауцявичюс Э. Бумага в Литве в XV—XVIII вв. Вильнюс, 1967.
ЛГУ	— Ленинградский государственный университет (до 1992 г.). См. СПбГУ.
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. Ч. 1—3.

Лихачев. Мельницы	— Лихачев Н. П. Бумага и древнейшие бумажные мельницы в Московском государстве. СПб., 1891.
ЛКРД	— *Лаборатория консервации и реставрации документов* РАН (С.-Петербург).
МГАМИД	— Московский главный архив Министерства иностранных дел.
МГУ	— Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова.
МДА	— Московская духовная академия.
Мошин	— Mošin W. A., Traljić S. M. Vodeni znakovi XIII i XIV vijeka. I—II. Zagreb, 1957.
НБ	— Научная библиотека.
Н1Л, Н2Л, Н3Л, Н4Л, Н5Л	— 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).
ОПИ	— Отдел письменных источников.
ОР	— Отдел рукописей.
ОРРК	— Отдел рукописной и редкой книги РНБ.
ПВЛ	— Повесть временных лет.
ПДП	— Памятники древней письменности.
ПДПИ	— Памятники древней письменности и искусства.
Пиккар, т. 1: Корона	— Die Kronen-Wasserzeichen. Findbuch I der Wasserzeichenkartei Piccard im Hauptstaatsarchiv Stuttgart / Bearbeitet von Gerhard Piccard. Stuttgart, 1961.
Пиккар, т. 2: Голова быка	— Die Ochsenkopf-Wasserzeichen. Findbuch II der Wasserzeichenkartei Piccard im Hauptstaatsarchiv Stuttgart / Bearbeitet von Gerhard Piccard. Stuttgart, 1966. Teil 1—3.
Пиккар, т. 14: Плоды	— Wasserzeichen Frucht / Veröffentlichungen der Staatlichen Archivverwaltung Baden-Würtemberg. Findbuch XIV / Bearbeitet von Gerhard Piccard. Stuttgart, 1983.
ПКНО	— Памятники культуры. Новые открытия: Ежегодник.
ПЛДР	— Памятники литературы Древней Руси. Вып. 1 (XI—начало XII века). М., 1978; Вып. 2 (XII век). М., 1980; Вып. 3 (XIII век). М., 1981; Вып. 4 (XIV—середина XV века). М., 1981; Вып. 5 (Вторая половина XV века). М., 1982; Вып. 6 (Конец XV—первая половина XVI века). М., 1984; Вып. 7 (Середина XVI века). М., 1985; Вып. 8 (Вторая половина XVI века). М., 1986; Вып. 9 (Конец XVI—начало XVII веков). М., 1987; Вып. 10 (XVII век. Книга первая). М., 1988; Вып. 11 (XVII век. Книга вторая). М., 1989; Вып. 12 (XVII век. Книга третья). М., 1994.
П1Л, П2Л, П3Л	— Псковские первая, вторая и третья летописи.
ППС	— Православный Палестинский сборник.
ПС	— Православный собеседник. Казань, 1855—1884.
ПСРЛ	— Полное собрание русских летописей.
РАН	— *Российская Академия наук.*
РГАДА	— Российский государственный архив древних актов (Москва). См. ЦГАДА.
РГАЛИ	— Российский государственный архив литературы и искусства (Москва). См. ЦГАЛИ.
РГБ	— Российская государственная библиотека (Москва). См. ГБЛ.
РГИА	— Российский государственный исторический архив (С.-Петербург). См. ЦГИА.
РИБ	— Русская историческая библиотека, издаваемая Археографическою комиссиею. СПб.; Пг.; Л., 1872—1927. Т. 1—39.
РЛ	— Русская литература (журнал, издаваемый ИРЛИ РАН, С.-Петербург).
РНБ	— Российская национальная библиотека (С.-Петербург). См. ГПБ.
РФВ	— *Русский филологический вестник.*

СА	— Советская археология.
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; Вып. 3 (XVII в.), ч. 4: Т—Я. Дополнения. СПб., 2004.
СОРЯС	— Сборник Отделения русского языка и словесности Академии наук.
СПбГУ	— Санкт-Петербургский государственный университет. См. ЛГУ.
СПбДА	— Санкт-Петербургская духовная академия.
СПбИИ РАН	— С.-Петербургский институт истории РАН.
С1Л, С2Л	— Софийские первая и вторая летописи.
Срезневский. 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	— Тромонин К. Изъяснение знаков, видимых на писчей бумаге... М., 1844.
Участкина	— Uchastkina Z. V. A History of Russian Hand Paper-mills and their Watermarks. Hilversum, 1962.
Хивуд	— Heawood E. Watermarks mainly of the 17th and 18th Centuries. Hilversum: The Paper Publications Society, 1950.
ЦГАДА	— Центральный государственный архив древних актов (до 1992 г.). См. РГАДА.
ЦГАЛИ	— Центральный государственный архив литературы и искусства (до 1992 г.). См. РГАЛИ.
ЦГИА	— Центральный государственный исторический архив (до 1992 г.). См. РГИА.
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 Interconnections. Amsterdam, 1935.
ЧОИДР	— Чтения в Обществе истории и древностей российских при Московском университете.
ЧОЛДП	— Чтения в Московском обществе любителей духовного просвещения.
ЯМЗ	— Ярославский историко-художественный музей-заповедник.
PG	— Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca. Paris, 1850—1887.
RÉS	— Revue des Études slaves.

СОДЕРЖАНИЕ

ИССЛЕДОВАНИЯ

О В Творогов (С -Петербург) Древнерусская книжность XI—XIV веков Каталог памятников 3

А А Алексеев (С -Петербург) Византийско-славянский профитологий (формирование состава) 46

Т А Иванова (С -Петербург) Глаголица новые гипотезы (несколько критических замечаний по поводу новых исследований о первой славянской азбуке) 78

А Г Бобров (С -Петербург) Древнерусская «мовь» 94

Н И Милютенко (С -Петербург) История сложения Паримийного чтения Борису и Глебу 121

М А Шибаев (С -Петербург) Кодикологическое описание петербургских списков Краткой Хронографической Палеи 146

Е Г Водолазкин (С -Петербург) Редакции Краткой Хронографической Палеи 164

М С Егорова (С -Петербург) Русские аскетические сборники XIV—XVI вв как тип сборника 181

В А Ромодановская (С -Петербург) Заметки о переводе «латинских» книг Геннадиевской библии 1499 г библейский текст и энциклопедические глоссы 235

М А Салмина (С -Петербург) К вопросу о времени и обстоятельствах создания «Сказания о Мамаевом побоище» 251

Г М Прохоров (С -Петербург) «Общительное/общежительное безмолвие» Иннокентия Комельского полемика с Нилом Сорским? 265

Т Р Руди (С -Петербург) Похвальное слово князю Константину Муромскому (некоторые проблемы исследования) 301

И А Лобакова (С -Петербург) К изучению поэтики русской агиографии повествователь в севернорусских биографических житиях второй половины XVI—начала XVII в 337

И В Федорова (С -Петербург) Из литературной истории русского перевода Путешествия Николая Радзивилла (Основная редакция) 351

М А Федотова (С -Петербург) О переписке Димитрия Ростовского (письма, адресованные митрополиту Димитрию Ростовскому) 366

К ИСТОРИИ НАУКИ

Спор о подлинности «Слова о полку Игореве» история одной неосуществленной публикации (по письмам из архивов Л А Дмитриева и Д С Лихачева Подготовка текстов к печати, вступительная статья и комментарии Л В Соколовой) 385

МАТЕРИАЛЫ И СООБЩЕНИЯ

Т Г Попова (Северодвинск) Послание Иоанна Синайского Иоанну Раифскому (по списку «Лествицы» XII в) 423

Н Н Невзорова (С -Петербург) Паримии Борису и Глебу опыт прочтения 428

О В Панченко (С -Петербург) Из археографических разысканий в области соловецкой книжности II «Канон всем святым, иже в Велицеи Росии в посте просиявшим» — сочинение Сергия Шелонина 453

В. И. Охотникова (Псков). Житие Никандра Псковского: К вопросу о первоначальной редакции жития 481

В. И. Охотникова (Псков). Поздние редакции Жития Никандра Псковского 501

О. В. Чумичева (С.-Петербург). Споры вокруг исправления Требника в первой половине XVII в.: текстологические аспекты 566

А. В. Вознесенский (С.-Петербург). Сведения и заметки о кириллических печатных книгах. 12—13 575

С. К. Севастьянова (Рубцовск). Письма патриарха Никона царю Алексею Михайловичу из Ферапонтова монастыря. 1668—1670 гг. 582

Н. В. Понырко (С.-Петербург). Стихи покаянные галицкого юродивого XVII в. Стефана. . 596

С. А. Семячко (С.-Петербург). Тверской агиограф архимандрит Макарий и его дневник . . 601

О. А. Белоброва (С.-Петербург). Описание петербургского Петропавловского собора в рукописных сборниках XVIII в. 623

Н. М. Турцова (С.-Петербург). Иконографический вариант «Богородица Вертоград заключенный»: проблема интерпретации 635

С. А. Фомичев (С.-Петербург). «Повесть о Петре и Февронии» Ермолая-Еразма и новая русская литература 657

БИБЛИОГРАФИЯ

Хронологический список трудов Ольги Андреевны Белобровой за 1988—2003 гг. (Продолжение) 669

Хронологический список трудов Анатолия Аркадьевича Турилова за 1975—2002 гг. . . . 675

Список сокращений 685

К сведению авторов, присылающих свои статьи в «Труды Отдела древнерусской литературы» 689