

Доктор филологических наук профессор
Гелиан Михайлович Прохоров
Фотография А. А. Савкина.

99 $\frac{16}{132}$ 58)

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ (ПУШКИНСКИЙ ДОМ)

Труды Отдела древнерусской литературы

LVIII



Санкт-Петербург
«Наука»
2007

УДК 821.161.1.0
ББК 83.3 (2Рос=Рус) 1
Т78

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ
ТРУДОВ ОТДЕЛА ДРЕВНЕРУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

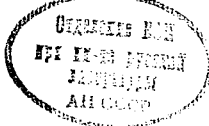
Санте Грачотти (Рим), *А. С. Демин* (Москва), *Н. С. Демкова* (С.-Петербург),
Людольф Мюллер (Тюбинген), *Анджей Поппэ* (Варшава),
Н. Н. Покровский (Новосибирск), *Е. К. Ромодановская* (Новосибирск), *Ганс Роте* (Бонн),
М. А. Салмина (С.-Петербург), *Л. И. Сазонова* (Москва),
Антониос-Эмилиос Н. Тахиаос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

Редколлегия:

Н. В. Понырко (ответственный редактор),
Т. Р. Руди, *С. А. Семячко*, *Л. В. Соколова*

Рецензент:

Н. И. Николаев



Серия основана в 1934 г.

388347

*Издание подготовлено в рамках гранта Президента Российской Федерации
для поддержки молодых российских ученых и ведущих научных школ
(НСШ 2193.2006.6), по проекту гранта
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ) № 04-04-00168а*

*Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)
проект № 06-04-16229д*

ТП-2006-П-301
ISBN 978-5-02-026502-8

© Российская Академия наук и издательство «Наука», серия «Труды Отдела древнерусской литературы» (разработка, оформление), 1934 (год основания), 2007

К 70-летию
доктора филологических наук,
профессора
Гелиана Михайловича Прохорова

Дорогой Гелиан Михайлович!

Поздравляя Вас с юбилеем, мы не можем поверить, что Вам, необычайно талантливому ученому, оригинальному художнику, поразительно мобильному человеку, объехавшему всю Россию и Европу, исполнилось 70 лет. Но благодаря случившемуся мы получили возможность выразить Вам свое восхищение, сказать, что мы счастливы работать рядом с Вами — тонким знатоком монастырской книжности и русской агиографии, увлеченным исследователем летописания, блестящим византинистом, подарившим нашей науке переведенного и истолкованного Дионисия Ареопажита. Мы благодарны Вам за то, что, увлеченно занимаясь монографическими темами, Вы активно и плодотворно участвуете во всех общих трудах Отдела: в «Словаре книжников и книжности Древней Руси», где Вам принадлежит более полусотни статей, в числе которых историографические обзоры жизни и творчества таких ярчайших представителей русского Средневековья, как Кирилл Белозерский, митрополит Петр, Епифаний Премудрый, митрополит Киприан, Пахомий Логофет, Нил Сорский; в «Энциклопедии „Слова о полку Игореве“», в монументальных сериях «Памятники литературы Древней Руси» и «Библиотека литературы Древней Руси», в Трудах Отдела древнерусской литературы.

Любомудр по преимуществу, Вы в то же время не позволяете себе «парить» над материалом, с удовольствием и вкусом занимаясь археографической работой и публикациями текстов: достаточно вспомнить Ваши работы по кодикологии Лавернтьевской летописи, замечательную находку «письма заказчику», инкорпорированного в текст «Слова о житии и представлении Димитрия Донского», Ваши обзоры келейной исихастской литературы в крупнейших древнерусских монастырях.

Вы щедро передаете свои знания и опыт молодежи, читая лекции в петербургских вузах, руководя работой аспирантов и дипломантов.

Так пусть же годы проходят мимо Вас, а Вы оставайтесь все таким же мудрым искателем, таким же энергичным, элегантным, с присущей Вам доброжелательной улыбкой на лице. Новых книг Вам и статей, новых трудов на ниве любимой Вами византино-россики. Будьте здоровы и счастливы в кругу Ваших соратников и учеников!

*Ваши коллеги,
сотрудники Отдела древнерусской литературы*

**Гелиан Михайлович Прохоров —
филолог, историк, культуролог**

20 марта 2006 г. Гелиану Михайловичу Прохорову исполнилось 70 лет. Всем, кто знаком с Гелианом Михайловичем, эта цифра представляется неожиданно большой и одновременно весьма малой. Большой — потому, что нет другого такого человека в нашем научном сообществе, кто был бы в зрелые годы так блистательно молод, красив, энергичен, отзывчив душой, как Гелиан Михайлович. Малой — потому, что велик научный и духовный «багаж», нажитый им за эти годы.

Гелиан Михайлович пришел в науку собственным путем (у каждого он — собственный), и самое начало этого пути уже было ярким. Надо было пройти через 5 курсов Военно-воздушной инженерной академии, через исключение из комсомола, изгнание из академии на лесоповал, в рядовые стройбата, чтобы затем осознанно прийти к своему выбору — поступлению на исторический факультет Ленинградского университета. И надо было встретить в годы юности, еще слушателем Военной академии, случайного попутчика в поезде Льва Николаевича Гумилева, чтобы на всю жизнь с этой встречи получить в его лице друга и учителя.

Другим учителем Гелиана Михайловича был Дмитрий Сергеевич Лихачев. Он пригласил Прохорова-студента посещать традиционные научные среды в его Отделе, а после окончания университета к себе в аспирантуру, — и затем оставил работать в Отделе древнерусской литературы Пушкинского Дома, тоже на всю жизнь.

В Отдел древнерусской литературы Г. М., специализировавшийся в университете в области византистики, принес свое научное направление, главной чертой которого стало рассмотрение древнерусской истории и литературы в широком контексте византийской культуры и истории. Его первая большая работа (защищенная как кандидатская диссертация в 1968 г.) была изначально посвящена конкретному литературному памятнику, небольшой летописной повести о том, как Дмитрий Донской пытался поставить во главе русской Церкви своего духовника Михаила-Митяя. Но из этого исследования получилась книга о Руси и Византии в эпоху Куликовской битвы (Повесть о Митяе: Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. Л., 1978; 2-е изд. СПб., 2000), поскольку автором двигало стремление не только уяснить место Повести в современной ей литературе, но и разобраться в том, какое место описываемые в ней события занимали в историческом процессе. Так с самого начала научная ра-

бота литературоведа Г. М. Прохорова соприкоснулась с областью истории Церкви.

«Розмирие» в русской митрополии, о котором рассказывала Повесть о Митяе, закончилось победой исихастов. Очень скоро Г. М. сделался крупным знатоком исихазма — духовного движения, охватившего в XIV в. византийскую Церковь и перекинувшегося вскоре на Русь, способствовавшего возрождению православия в русской Церкви. Из-под пера Г. М. вышел целый ряд статей, посвященных исихазму и исихастской литературе как на Руси, так и в Византии: его интересует творчество византийских писателей Иоанна Кантакузина и Григория Паламы, келейная исихастская литература, составлявшая круг чтения русского монашества (Иоанн Лествичник, Авва Дорофей, Исаак Сирий, Симеон Новый Богослов, Григорий Синаит), он изучает творения митрополита Киприана, проводника исихазма на Руси, в молодости келейника патриарха Филофея Коккина, и сочинения русского «делателя» умной молитвы Нила Сорского. Помимо отдельных статей, эта сфера научной деятельности Г. М. увенчалась изданием сочинений Иоанна Кантакузина в переводе на русский (Иоанн Кантакузин: Беседы с папским легатом. Диалог с иудеем и другие сочинения / Предисл., пер. с греческого, коммент. Г. М. Прохорова. СПб., 1997). В новейшее время увидела свет монография Г. М., посвященная Нилу Сорскому.

Одновременно из изучения той же летописной Повести о Митяе выросли летописеведческие штудии Г. М. В Отделе древнерусской литературы он в сущности стал преемником главного знатока русского летописания Я. С. Лурье. И не столь важно, что преемник по большей части оказывался оппонентом своего старшего коллеги, важно, что русское летописание в его лице получило столь же преданного исследователя, каким был Яков Соломонович. В первую очередь Г. М. Прохорова интересует проблема возникновения общерусского летописания, начало которого он относит к XII в. Ему удалось иначе, чем его предшественникам, показать, как была создана Лаврентьевская летопись 1377 г. В 1994 г. при активном участии Г. М. Прохорова как организатора, исследователя и редактора было наконец осуществлено знаменитое двухтомное издание древнейшей (XV в.) иллюстрированной русской летописи — Радзивилловской (факсимильное воспроизведение рукописи, текст, исследование, описание миниатюр).

Еще одно направление научной деятельности Г. М. — гимнография. Занимаясь переведенной с греческого языка литературой Древней Руси, он написал работу (1973), посвященную гимнам и молитвам патриарха Филофея Коккина, новаторскую для времени, когда изучение литургической поэзии еще не входило в обиход нашей научной школы. Им также готовится к печати целый ряд молебных канонов на ратные и другие гемы, обнаруженных в рукописях, восходящих к эпохе Куликовской битвы; одни из них представляют собой перевод с греческого, другие, скорее всего, являются творениями русских гимнографов.

Памятникам переводной и русской литературы XIV—XV вв. была посвящена докторская диссертация Г. М., защищенная им в 1978 г. (в 1987 г. она была издана отдельной книгой).

В начале 1990-х гг. Г. М. стал инициатором издания и редактором серии «Древнерусские сказания о достопамятных людях, местах и событиях».

В этой серии к сегодняшнему дню вышло в свет уже тринадцать книг. В четырех из них Г. М. к тому же один из авторов: «Преподобные Кирилл, Ферапонт и Мартиниан Белозерские» (1993, в соавторстве с Е. Г. Водолазкинским и Е. Э. Шевченко); «Святитель Стефан Пермский: К 600-летию со дня преставления» (1995, в соавторстве с Т. Ф. Волковой, О. Б. Рыбаковой и Т. Р. Руди); «Энциклопедия русского игумена XIV—XV вв.: Сборник преподобного Кирилла Белозерского (РНБ, Кирилло-Белозерское собр., XII)» (2004, в соавторстве с Е. В. Крушельницкой, Н. Н. Невзоровой, А. А. Романовой и Е. Э. Шевченко); «Святые подвижники и обители Русского Севера» (2005, в соавторстве с С. А. Семячко).

Кроме того, Г. М. живо интересуется и та словесность, которую мы с недавних пор называем «древнерусской литературой после Древней Руси». Он опубликовал записки интереснейшего русского человека, старообрядца Прохора Мартюшева, о жизни в Маньчжурии в первой половине XX в. русской старообрядческой общины, долго скитавшейся затем по свету (через Китай в Бразилию) и осевшей в конце концов в одном из американских штатов. Он издал книгу, посвященную Белозерскому старцу Феодору Соколову, жизнь которого пришлась на середину XX в., подготовив к печати собранные духовными детьми старца воспоминания о нем.

Главный научный интерес Г. М., органично объединяющий все выше-названные темы, — это духовная культура православия. Сквозь призму именно этого интереса смотрит Г. М. на все, чем занимается, будь то исходный греческий текст основного и древнейшего источника православного богословия — корпус сочинений, подписываемых именем Дионисия Ареопажита (Г. М. издал свой полный его перевод параллельно с оригинальным греческим текстом), — или же средневековый славянский перевод этого корпуса сочинений, получивший распространение на Руси, будь то репертуар русских монастырских библиотек или же библиотека одного русского игумена, такого как Кирилл Белозерский.

В этой связи представляется уместным сказать здесь о том свойстве личности Гелиана Михайловича, которое придает цельность всему, что он делает в науке. Это — всегда присущая ему точка зрения христианина. Не будем забывать, что наша жизнь пришлась на разлом советской и постсоветской эпох. Мы хорошо еще помним время, когда слово Бог во всех изданиях, в том числе научных, можно было писать только с маленькой буквы; когда для того, чтобы опубликовать литературоведческую работу, посвященную, к примеру, памятникам русской агиографии, надо было давать ей эвфемистическое название, и т. д. В нашем корпоративном цеху всегда были как верующие, так и атеисты, и не этим критерием — правда — измеряется вклад ученого в науку. Но правда и то, что в 60—70-е гг. среди ученых-гуманитариев преобладали атеисты, а христиане находили более уместным молчать о своей вере. Г. М. был одним из немногих, кто в то время не молчал. Он не афишировал своей принадлежности к церкви, но и не молчал, — не молчал о своих связях с богословами Лиlienфельд и Мейендорфом, о своем общении с профессорами Духовной академии и настоятелями петербургских храмов, совсем тогда немногих, не таился, ходя на богослужения. Это не была героическая поза. В Отделе, руководимом Д. С. Лихачевым, для этого не требовался героизм, но другого тако-

го человека, совершавшего все это в полной безмятежности и простоте, не было.

И за это Бог наградил его — цельностью жизненного пути, безмятежным творчеством, богатством человеческого общения. Где только нет у Г. М. друзей и близких, собратьев по науке или вере: и в итальянском монастыре в Бозе, и на Сергиевом подворье в Париже, среди славистов Германии, Болгарии, Италии, в университетах Рима и Нью-Йорка, на Соловках и в Феррапонтове, в Сыктывкаре и Новосибирске, среди старообрядцев Америки и Дальнего Востока, среди богословов и скитских жителей Германии.

При всем том Гелиан Михайлович всегда остается немного «кошкой, которая гуляет сама по себе». Я не могу забыть одной неожиданной встречи с ним. Это было в середине 1980-х гг., во время наших выездных Чтений по древнерусской литературе во Владимире. Поздним вечером, после благополучно прочитанных докладов, мы гуляли по городу с В. И. Охотниковой. Был одиннадцатый час теплой июньской ночи, и окна деревянных домов той улочки, по которой мы шли, были везде темны, впереди белело здание какой-то церкви XVII в. Вот улица кончается и выводит нас на маленькую, заросшую муравой площадь перед этой церковью. А посреди площади на перевернутом дощатом ящике сидит к нам спиной Г. М. с мольбертом или альбомом (точно сейчас не помню) и пишет красками высящуюся перед ним церковь. В небе яркая луна, тихо, чуть позади него полукругом, в полном молчании, тоже спиной к нам, мирно сидят три кошки и тоже глядят на храм. Тогда все вместе мы немного посидели рядом, поговорили о чем-то, а потом мы с В. И. Охотниковой ушли, а Г. М. с кошками остался. Об его увлечении живописью и рисунком знают все; среди его живописных работ есть и владимирский храм на пустынной ночной площади.

Карандашные и выполненные шариковой ручкой портретные зарисовки Г. М. на блокнотных листках в линейку незаметно создали целую летопись научной жизни Отдела в течение последних двух-трех десятилетий, ибо, как правило, это портреты докладчиков, стоящих за кафедрой (Г. М. любит слушать и незаметно при этом рисовать выступающего). И не только Отдела: в собрании портретных зарисовок Г. М. работники Пушкинского Дома соединились с деятелями науки и культуры разных стран, городов и весей. Это стало особенно наглядно, когда вышла в свет его книга под названием «Крестообразность времени, или Пушкинский Дом и около» (СПб., 2002), на страницах которой воспроизведены многие из тех мимолетных портретных зарисовок. Доброжелательный взор автора объединил тех, кого он нарисовал за эти годы, в одно большое содружество и сделал нас, иногда мало знакомых между собой, а порой вовсе незнакомых, ближе друг другу.

«Крестообразность времени». Кому-то эта историософская идея Г. М. (он расшифровывает ее во вступительной статье к своей книге) представляется скорее красивой метафорой, чем строго обоснованной философемой. Но в ней весь Г. М. С одной стороны, здесь проявилась его способность как рисовальщика и графика облекать в графические формы некие культурологические представления и понятия. С другой — в этом выразилось одухотворенное отношение к жизни, свойственное этому человеку. Для Г. М.

одухотворенная красота — одна из доминант творчества, будь то наука или живопись. И для него в настоящем всегда присутствует прошлое, а земное прошлое и настоящее он видит в связи с небесным Вечным. Потому из написанного им живописного портрета Ольги Петровны Лихачевой проглядывает лик святой равноапостольной княгини Ольги, а с портрета византийского императора, позже инок, Иоанна Кантакузина смотрит на нас, получилось, сам Гелиан Михайлович. И в этом нет кощунства или самолюбования, а есть стремление увидеть прошлое через настоящее и приблизиться так к небесному.

Н. В. Поньрко

**Список научных трудов
доктора филологических наук
Гелиана Михайловича Прохорова
за 1964—2007 гг.**

1964

За рукописями на Мезень и Вашку // ТОДРЛ. М.; Л., 1964. Т. 20.
С. 404—408.

1966

Этническая интеграция в Восточной Европе в XIV в.: (От исихастских споров до Куликовской битвы) // Докл. Отд-ния этнографии (Географическое общество СССР). Л., 1966. Вып. 2. С. 81—110.

1968

Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV веке // ТОДРЛ. Л., 1968. Т. 23. С. 68—108.

1969

Публицистика Иоанна Кантакузина 1367—1371 // ВВ. М., 1969. Т. 2.
С. 318—341.

Еще одно мнение о происхождении «арабских» цифр // ТОДРЛ. Л., 1969.
Т. 24. С. 362—369.

«Изборник»: (Сборник произведений литературы Древней Руси) / Вступ. ст. Д. С. Лихачева; Сост., общ. ред. Л. А. Дмитриева, Д. С. Лихачева. М., 1969 (Б-ка всемир. литературы).

Подгот. древнерус. текстов, пер., коммент.: «Сказание об Индийском царстве» — с. 362—369, 746; «Сказание о Соломоне и Китоврасе» — с. 370—375.

1972

Кодикологический анализ Лаврентьевской летописи // ВИД. Л., 1972. Т. 4.
С. 77—104.

Шуточное стихотворное «прошение» // Рукописное наследие Древней Руси: (По материалам Пушкинского Дома). Л., 1972. С. 242—243.

A Codicological Analysis of the illuminated *Akathistos* to the Virgin (Moscow, State Historical Museum, *Synodal. Gr. 429*) // *Dumbarton Oaks Papers*. Washington (D. C.), 1972. Т. 26. Р. 237—252.

1973

К истории литургической поэзии: гимны и молитвы патриарха Филофея Коккина // ТОДРЛ. Л., 1973. Т. 27. С. 120—129.

Прение Григория Паламы «с хионы и турки» и проблема «жидовская мудрствующих» // Там же. С. 329—369.

Староруската дума «съвьсть» и съвременните руски думи «совесть» и «сознание» // *Език и литература*. София, 1973. Кн. 4. С. 45—53.

1974

Повесть о Батыевом нашествии в Лаврентьевской летописи // ТОДРЛ. Л., 1974. Т. 28. С. 77—98.

Келейная исихастская литература (Иоанн Лествичник, Авва Дорофей, Исаак Сириянин, Симеон Новый Богослов, Григорий Синаит) в библиотеке Троице-Сергиевой лавры с XIV по XVII в. // Там же. С. 317—324.

Послания Нила Сорского // ТОДРЛ. Л., 1974. Т. 29. С. 125—143.

Заметки по поводу статьи Н. А. Чернышева «Апокалипсический сюжет паникадила Софийского собора в Новгороде» // Там же. С. 359—360.

1975

Автографы Нила Сорского // ПКНО: 1974. М., 1975. С. 37—54.

К вопросу об отождествлении «хион» // *Actes du XIV Congrès international des études byzantines*. Bucarest, 6—12 sep. 1971. Bucarest, 1975. Р. 245—250.

Снова подозревается Карамзин: (Еще одна гипотеза об авторе «Слова о полку Игореве») // РЛ. 1975. № 3. С. 235—239.

1976

Конференция в Чернигове (175-летие первого издания «Слова о полку Игореве») // *Вестн. Академии наук СССР*. М., 1976. № 3. С. 93—94.

«Лѣтописец Великий Русьский»: Анализ его упоминания в Троицкой летописи // *Летописи и хроники* 1976. М., 1976. С. 67—77.

Характеристика Дионисия Суздальского // *Культурное наследие Древней Руси: Истоки, становление, традиции*. М., 1976. С. 86—88.

Летописная повесть о Митяе // ТОДРЛ. Л., 1976. Т. 30. С. 238—254.

Корпус сочинений с именем Дионисия Ареопажита в древнерусской литературе: (Проблемы и задачи изучения) // ТОДРЛ. Л., 1976. Т. 31. С. 351—361.

Избыточные материалы Рогожского летописца // *ВИД*. Л., 1976. Т. 8. С. 185—202.

1977

- Повесть о Нило-Сорском ските // ПКНО: 1976. М., 1977. С. 12—20.
- Иллюминированный греческий Акафист Богородице // Древнерусское искусство. Проблемы и атрибуции. М., 1977. С. 153—174.
- Летописные подборки рукописи ГПБ, F.IV.603 и проблема сводного общерусского летописания // ТОДРЛ. Л., 1977. Т. 32. С. 165—198.
- Р е ц.: *Meendorff J.* Byzantine Hesychasm: Historical, theological and social problems. Collected Studies. London, 1974 // ВВ. М., 1977. Т. 38. С. 190—191.

1978

- Повесть о Митяе : (Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы). Л., 1978. 238 с.
- Центральнорусское летописание XIV в. (Анализ Рогожского летописца и общие соображения) // ВИД. Л., 1978. Т. 10. С. 159—181.

1979

- Сочинения Давида Дисипата в древнерусской литературе // ТОДРЛ. Л., 1979. Т. 33. С. 32—54.
- Филофей Коккин о пленении и освобождении гераклеотов // Там же. С. 253—260.
- Древнейшая рукопись с произведениями митрополита Киприана // ПКНО: 1978. Л., 1979. С. 17—30.
- Культурное своеобразие эпохи Куликовской битвы // ТОДРЛ. Л., 1979. Т. 34. С. 3—17.
- «Диоптра» Филиппа Пустынника — «душезрительное зеркало» // Русская и грузинская средневековые литературы. Л., 1979. С. 143—166.
- L'hésychasme et la pensée sociale en Europe Orientale au XIV^e siècle // Contacts. Paris, 1979. Т. 31. Р. 25—63.
- Р е д.: ТОДРЛ. Л., 1979. Т. 33 [совм. с Д. С. Лихачевым, Н. Ф. Дробленковой].
- Р е д.: Русская и грузинская средневековые литературы. Л., 1979 [совм. с Д. С. Лихачевым, Л. В. Менабде].

1980

- Литературно-общественное движение в византийско-славянском мире в XIV в. // Чтения по древнерусской литературе. Ереван, 1980. С. 108—124.
- Памятники литературы Древней Руси. XII век / Сост., общ. ред. Л. А. Дмитриева, Д. С. Лихачева, вступ. ст. Д. С. Лихачева. М., 1980.
- Подгот. древнерус. текстов, пер., коммент.: «Хождение» игумена Даниила — с. 24—115, 627—645; Из «Шестоднева» Иоанна Экзарха Болгарского — с. 185—195, 652—653.
- Автограф старца Исая? // РЛ. 1980. № 41. С. 83—185.

1981

- Книги Кирилла Белозерского // ТОДРЛ. Л., 1981. Т. 36. С. 50—70.
 Перечень книг Кирилла Белозерского [совм. с Н. Н. Розовым] // Там же. С. 353—378.
- Памятники литературы Древней Руси. XIV—середина XV в. / Сост., общ. ред. Л. А. Дмитриева, Д. С. Лихачева; Вступ. ст. Д. С. Лихачева. М., 1981.
 Подгот. древнерус. текстов, пер., коммент.: Суды Соломона — с. 66—87, 541—542; Послание митрополита Киприана игуменам Сергию и Феодору — с. 430—443, 579—581.

1982

- Сочинения Дионисия Ареопагита в славянской рукописной традиции // Русская и армянская средневековые литературы. Л., 1982. С. 80—94.
- Греческие гекзаметрические эпиграммы в славянском переводе XIV века и в русской рукописной традиции // Festschrift für Fairy von Lilienfeld. Erlangen, 1982. S. 121—134.
- Памятники литературы Древней Руси: Вторая половина XV века / Сост., общ. ред. Л. А. Дмитриева, Д. С. Лихачева; Вступ. ст. Д. С. Лихачева. М., 1982.
 Подгот. древнерус. текста, пер., коммент.: «О земном устроении» — с. 192—215, 599—601.
- Рец.: *Meyendorff J. Byzantium and the Rise of Russia: A Study in Byzantino-Russian Relations in the Fourteenth Century.* Cambridge, 1981 // *Byzantinoslavica. Praha*, 1982. Т. 43 (2). P. 233—239.
- Рец.: Откуда пошла грузинская земля : (О книге Вахтанга Челидзе «Исторические хроники Грузии». Тбилиси, 1980) // Литературное обозрение. 1982. № 10. С. 51—52.
- Рец.: Русская и армянская средневековые литературы. Л., 1982 [совм. с К. В. Айвазяном, О. А. Белобровой, Э. М. Джрбашяном, Д. С. Лихачевым].

1983

- Гимны на ратные темы эпохи Куликовской битвы // ТОДРЛ. Л., 1983. Т. 37. С. 286—304.
- Греческие эпиграммы в славянском переводе XIV в. и в русской рукописной традиции // Духовная культура славянских народов : Литература, фольклор, история. Л., 1983. С. 88—96.
- Комплекс жанров в корпусе сочинений Дионисия Ареопагита // Проблемы литературных жанров: Материалы Четвертой науч. межвуз. конф. 28 сентября—1 октября 1982 г. Томск, 1983. С. 7—8.

1984

- Памятники литературы Древней Руси: Конец XV—первая половина XVI века / Сост., общ. ред. Л. А. Дмитриева, Д. С. Лихачева; Вступ. ст. Д. С. Лихачева. М., 1984.

Подгот. древнерус. текстов, пер., коммент.: Из «Диоптры» Филиппа Пустынника. Разговор Души и Плоти — с. 68—151, 678—681; Завещание Нила Сорского — с. 322—323, 702—703.

1985

- Формоутворюючі начала в культурі Київської Русі : (Круглий стіл журналу «Філософська думка») // Філософська думка. Київ, 1985. № 1. С. 87—88.
- Послание Титу-иерарху Дионисия Ареопагита в славянском переводе и иконография «Премудрость созда себе дом» // ТОДРЛ. Л., 1985. Т. 38. С. 7—41.
- Исследовательские материалы для «Словаря книжников и книжности Древней Руси» // ТОДРЛ. Л., 1985. Т. 39.
Статьи: Киприан (ок. 1330—16.IX.1406), митрополит Киевский и всея Руси, писатель, редактор, переводчик и книгописец — с. 53—71; Алексея митрополита житие — с.185—186; «Лествица» Иоанна Синайского — с. 253—258.
- Исследовательские материалы для «Словаря книжников и книжности Древней Руси» // ТОДРЛ. Л., 1985. Т. 40.
Статьи: Герман Подольный — с. 63—64; Епифаний Премудрый — с. 77—89; Иринарх Глушицкий — с.114—115; Петр, митрополит всея Руси, автор поучений — с.146—150.
- Непонятый текст и письмо к заказчику в «Слове о житьи и о преставлении великого князя Димитрия Ивановича, царя Рускаго» // Там же. С. 229—247.
- Сказания о монастырях как исторический источник // Актуальные проблемы изучения и издания письменных исторических источников. Всесоюзная научная сессия 17—19 октября 1985 г. в Батуми: Тез. докл. Тбилиси, 1985. С. 87—88.
- Сказание Авраамия Палицына об осаде Троице-Сергиева монастыря / Пер., коммент. // Военские повести Древней Руси. Л., 1985. С. 411—429, 490—491.
- К читателям этой книги // Антология педагогической мысли Древней Руси и Русского государства XIV—XVII веков. М., 1985. С. 5—9. [Предисловие, в соавт. с Д. С. Лихачевым].
- Рец.: Напоминание о чуде. О кн.: *Лихтенштейн Е. С.* Слово о книге: Афоризмы, изречения, литературные цитаты. М., 1985 // Известия. 1985. 12 февр. [в соавт. с Д. С. Лихачевым].

1986

- Поэтическое приложение к Духовной грамоте митрополита Киприана и другие ритмизованные тексты // Армянская и русская средневековые литературы. Ереван, 1986. С. 182—214.
- Изборник. Повести Древней Руси / Вступ. ст. Д. С. Лихачева; Сост. Л. А. Дмитриева, Н. В. Поньрко. М., 1986.

Пер. с древнерус., коммент.: Сказание об Индийском царстве — с. 182—186, 421; Повесть о Соломоне и Китавресе — с. 187—190, 422.

Ред.: Армянская и русская средневековые литературы. Ереван, 1986 [совм. с К. В. Айвазяном, О. А. Белобровой, Э. М. Джрбашяном, Д. С. Лихачевым].

1987

Памятники переводной и русской литературы XIV—XV вв. Л., 1987. 294 с.
Прошлое и Вечность в культуре Киевской Руси // Человек и история в средневековой философской мысли русского, украинского и белорусского народов: Сб. науч. трудов. Киев, 1987. С. 30—38.

Памятники литературы Древней Руси. Конец XVI—начало XVII века / Вступ. ст. Д. С. Лихачева; Сост., общ. ред. Л. А. Дмитриева, Д. С. Лихачева. М., 1987.

Пер. древнерус. текста, коммент.: Сказание Авраамия Палицына об осаде Троице-Сергиева монастыря — с. 162—281, 569—578.

Словарь книжников и книжности Древней Руси. XI—первая половина XIV в. Л., 1987.

Статьи: Акиндин (XIV в.), автор посланий — с. 34—35; Апокрифы о Иоанне Богослове [в соавторстве с М. В. Рождественской] — с. 59—61; Есиф (XIV в.), автор посланий — с. 124—125; Житие митрополита Петра — с. 163—166; Максим (ум. 1305), митрополит Киевский и Владимирский, автор Правил — с. 253—254; Петр (ум. 1326), митрополит всяя Руси, автор поучений — с. 325—329; Повесть о нашествии Батыея — с. 363—364; Прохор (ум. 7.IX.1328), епископ Ростовский, предполагаемый автор Жития митрополита Петра и похвального ему слова — с. 381—382; Сказание об Индийском царстве — с. 410—411; Феогност (ум. 14.III.1353), митрополит всяя Руси, автор поучения и грамоты — с. 453—457; Шестодневы — с. 478—483.

Памятники литературы Древней Руси. Конец XVI—начало XVII века / Вступ. ст. Д. С. Лихачева; Сост., общ. ред. Л. А. Дмитриева, Д. С. Лихачева. М., 1987.

Подгот. текста, коммент.: Песни, записанные для Ричарда Джемса в 1619—1620 гг. — с. 536—540, 615—616.

К истории родового сознания в Древней Руси // Исследования по древней и новой русской литературе. Л., 1987. С. 180—183.

1988

Житие великого князя Владимира: (Сокращенный перевод текста из Четиих Миней св. Димитрия Ростовского) // Семья: Еженедельник Советского детского фонда. 1988. 27 июля, среда. № 30. С. 8—9.

Житие великого князя Александра Невского // Там же. 1988. 2 ноября, среда. № 44. С. 8—9.

Иоанн Кантакузин. Диалог с иудеем. Слово первое. (Славянский XIV в. и современный переводы) // ТОДРЛ. Л., 1988. Т. 41. С. 331—346.

Из литературного наследия митрополита Киприана // Славянские литературы: X международный съезд славистов. София, сентябрь 1988. Доклады советской делегации. М., 1988. С. 66—81.

Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2: (2-я пол. XIV—XVI в.), ч. 1: А—К. Л., 1988.

Статьи: Агафоник (XVI в.), составитель и писец книги «Пасхалия» — с. 6; Алексей (Алексий) (ок. 1293—12.11.1373), митрополит всея Руси, автор двух Поучений — с. 25—34; Андрей Пресвитер (не ранее сер. XIV в.—не позже XVI в.), автор Слова на перенесение мощей Николая Мирликийского — с. 37—38; Анфим (XVI или XVII в.), автор статьи «О силе книжной» — с. 47; Арсений (ум. 2.III.1410), епископ Тверской, автор редакции Киево-Печерского патерика [в соавторстве с Е. Л. Конявской] — с. 68—70; Афанасий (в миру Андрей) Высоцкий, инициатор написания книг — с. 79—81; Афанасий Русин (1-я пол. XV в.), писец и покупатель книг на Афоне — с. 88—89; Герман Подольный (или Пустынник) (ум. 1533), предполагаемый автор описания рукописей Кирилло-Белозерского монастыря конца XV в. — с. 150—152; Дионисий (ум. 15.X.1385), архиепископ Суздальский и Нижегородский, автор грамоты, инициатор и возможный участник создания Лаврентьевской летописи — с. 187—191; «Диоптра, или Духезрительное зеркало» Филиппа Пустынника — с. 192—195; Дмитрий Зограф (2-я пол. XV в.), переводчик — с. 196; Досифей (кон. XIV—нач. XV в.), автор Устава Святыя горы — с. 198; Епифаний (кон. XIV—нач. XV в.), автор «Сказания о пути к Иерусалиму» — с. 210; Епифаний Премудрый (2-я пол. XIV в.—1-я пол. XV в.), агиограф, писатель — с. 211—217; Житие Александра Куштского — с. 241—243; Житие Алексея митрополита — с. 243—245; Житие Лазаря Муромского — с. 288—290 [в соавт. с Н. К. Литвиновой]; Иаков Доброписец (1-я пол. XV в.), переводчик Максима Исповедника — с. 369; Игнатий (нач. XV в.), архимандрит, возможный участник завершения Летописи Троицкой — с. 394—395; Иннокентий Охлябинин (Вологодский), автор «Завета» — с. 405—406; Иоанн (1388—1414), архиепископ Новгородский — с. 406—407; Иринарх Глушицкий (XV—XVI вв.), автор Жития Дионисия Глушицкого — с. 439; Киприан (ок. 1330—16.IX.1406), митрополит Киевский и всея Руси, писатель, редактор, переводчик и книгописец — с. 464—473; Кирилл Белозерский (в миру Козма) (ум. 1427), автор трех посланий, завещания, владелец библиотеки — с. 475—479; Корпус сочинений Дионисия Ареопажита — с. 491—493.

Памятники литературы Древней Руси: XVII век. Кн. первая / Вступ. ст. Д. С. Лихачева; Сост., общ. ред. Л. А. Дмитриева, Д. С. Лихачева. М., 1988.

Подгот. древнерус. текстов, коммент.: Песни в записи С. И. Пазухина — с. 594, 703.

Ред.: Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2: (2-я пол. XIV—XVI в.), ч. 1: А—К. Л., 1988 [совм. с Д. М. Буланиным].

1989

Памятники литературы Древней Руси: XVII век. Кн. вторая / Сост., общ. ред. Л. А. Дмитриева, Д. С. Лихачева. М., 1989.

Подгот. текста, коммент.: Григорий Котошихин. О Московском государстве в середине XVII столетия — с. 252—285, 618—620.

Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2: (2-я пол. XIV—XVI в.), ч. 2: Л—Я. Л., 1989.

Статьи: «Лествица» Иоанна Синайского — с. 9—17; Логгин (XVI в.), автор Жития Иоанна (Игнатия) Вологодского — с. 69—71 [в соавт. с М. Д. Каган]; Матфей (2-я пол. XVI в.), епископ Саранский, автор Поучения — с. 108—109; Нил Полев (в миру Никифор Васильевич Полев) (XV—XVI вв.), автор посланий и дарственных записей на книгах, книгописец — с. 128—131; Нил Сорский (ок. 1433—7.V.1508), автор посланий, Предания, Устава, книгописец — с. 133—141; «О всей твари» апокриф — с. 145—146; «О еже не впасти в ересь Варлаама и Акиндина, кир Давида мниха и философа изложние» — с. 146—147; Павел Высокий (ум. 1.I.1383), предположительно автор поучений — с. 155—156; Паисий Ярославов (ум. 22 или 23.II.1501) — автор Сказания о Спасо-Каменном монастыре, книгописец — с. 156—160; Пахомий Серб (Логофет) (ум. после 1484), составитель и редактор ряда житий, похвальных слов, служб и канонов, переводчик и писец — с. 167—177; Пахомий (XVI в.), монах, автор Жития ярославских князей Василия и Константина — с. 177—178; Повесть о Митяе — с. 252—253; Сергей (XVI в.), соловецкий монах, автор Слова похвального русским святым — с. 320—321; Симеон (Самсон), архиепископ Новгородский, автор послания и поучения — с. 333—334; «Слово о житьи и о преставлении великого князя Димитрия Ивановича, царя Рускаго» [в соавт. с М. А. Салминой] — с. 403—405; Стефан (ок. 1340—26.IV.1396), епископ Пермский, создатель пермской азбуки, переводчик, возможный автор Поучения против стригольников — с. 411—416; Трифон Скиман (XIV в.), предполагаемый автор некоторых статей и составитель сборника — с. 441—443; Федор (XVI в.), автор канона или службы на обретение мощей юродивого Максима — с. 453—454; Фотий (ум. 1.VI.1431), митрополит Киевский и всея Руси, автор поучений, посланий и Духовной грамоты — с. 475—484.

La littérature vieux-russe et l'hésychasme // Mille ans de christianisme russe, 988—1988 // Actes du colloque internationale de l'Université Paris X-Nanterre. Paris, 1989. P. 89—101.

По поводу «Ответа рецензенту» // Вопросы философии. М., 1989. № 8. С. 166—167.

Радзивилловский список Владимирской летописи по 1206 г. и этапы владимирского летописания // ТОДРЛ. Л., 1989. Т. 42. С. 53—76.

К истории родового сознания в Древней Руси // Альманах библиофила. Вып. 26: Тысячелетие русской письменной культуры (988—1988). М., 1989. С. 56—64.

Иоанн Кантакузин. Диалог с иудеем. Слово второе. (Славянский XIV в. и современный переводы) // ТОДРЛ. Л., 1989. Т. 42. С. 200—227.
Ред.: Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2: (2-я пол. XIV—XVI в.), ч. 2: Л—Я. Л., 1989 [совм. с Д. М. Буланиным].

1990

Иоанн Кантакузин. Диалог с иудеем. Слово третье. (Славянский XIV в. и современный переводы) // ТОДРЛ. Л., 1990. Т. 43. С. 305—323.
Иоанн Кантакузин. Диалог с иудеем. Слово четвертое. (Славянский XIV в. и современный переводы) // ТОДРЛ. Л., 1990. Т. 44. С. 226—245.
«Ворчу от болезни сердца своего» // Житие протопopa Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. Архангельск, 1990. С. 5—11 [вступ. статья].

1991

«За землю Русскую»: Древнерусские воинские повести. Челябинск, 1991.
Пер. с древнерус., коммент.: Сказание Авраамия Палицына об осаде Троице-Сергиева монастыря — с. 380—454, 539—541.
Две грамоты 1655 г.: из Москвы в Кирилло-Белозерский монастырь и обратно (с приложением других документов) // ВИД. Л., 1991. Т. 23. С. 222—231.
Сказание Паисия Ярославова о Спасо-Каменном монастыре // Книжные центры Древней Руси: XI—XVI вв.: Разные аспекты исследования. Л., 1991. С. 136—162.
Lay-Elder Theodore Sokolov, Wonder-worker of Wite lake and Goritsy, 1879—1973 / By Prof. G. M. Prokhorov // The Orthodox Word. 1991. Vol. 27, № 4 (159), July—August. P. 181—220.
Россия между прошлым, вечностью, будущим и настоящим // Вестник русского христианского движения. Париж, 1991. № 162—163. С. 49—75.
Ред.: Старец-Мирянин Феодоръ Соколовъ Бѣлозерскій и Горицкій. Память 8/21 июня, 1973 г. / Сост. проф. Гелій Михайловичъ Прохоровъ // Русскій Паломникъ: Валаамское общество Америки. Годъ XXXIV. 1991. № 4. С. 53—68. [Подгот. к печати воспоминаний, написанных и собранных П. М. Лебедевым, г. Кириллов].

1992

Een leken-starets un Sovjet-Rusland: Theodoor Sokolov van het Witte Meer, 1879—1973 // Orthodox Klooster Heilige Joannes de Doper. Den Haag, 1992. P. 1—12.
Россия между Прошлым, Вечностью, Будущим и Настоящим // Московский журнал. М., 1992. № 3. С. 10—13; № 4. С. 47—51.
Глаголица среди миссионерских азбук // ТОДРЛ. СПб., 1992. Т. 45. С. 178—199.
Иоанн Кантакузин. Диалог с иудеем. Слово пятое. (Славянский XIV в. и современный переводы) // Там же. С. 390—398.

- Житие великого князя Владимира, в святом крещении Василия // Житиеописания достопамятных людей земли Русской: X—XX вв. М., 1992. С. 15—21.
- Житие святого благоверного князя Александра Невского // Там же. С. 50—56.
- Житие преподобного Дионисия Глушицкого // Там же. С. 166—177.
- Житие преподобного отца нашего Нила Сорского // Там же. С. 178—182.
- Внутренняя динамика древнерусской культуры, или Надсознание Древней Руси // Русская духовная культура / Под ред. Л. Магаротто и Д. Рицци. (Департамент истории европейской цивилизации). Ун-т Тренто, 1992 (Testi e ricerche. N 11). С. 211—232.
- Он был поэтом мысли // Лит. газета. 1992. 24 июня. № 26 (5403). С. 3.
- Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3: (XVII в.). Ч. 1: А—З. СПб., 1992.
- Статьи: Житие Иннокентия Охлябинина — с. 351; Житие Симеона Верхотурского — с. 381—383 [в соавт. с Е. К. Ромодановской].
- «Вижу пестрое различие в людях»: (Отрывок из «Диоптры» Филиппа Пустынника по ее древнейшему славянскому списку с переводом на современный русский язык) // Грузинская и русская средневековые литературы. Тбилиси, 1992. С. 138—156.
- Ред.: Житиеописание старца Федора Соколова. Воспоминания духовных чад и родных детей старца Федора (...), записанные Павлом Михайловичем Лебедевым / Публ. подгот. Г. Прохоров // Московский журнал. М., 1992. № 1. С. 48—58.

1993

- Иоанн Кантакузин. Диалог с иудеем. Слово шестое. (Славянский XIV в. и современный переводы) // ТОДРЛ. СПб., 1993. Т. 46. С. 270—286.
- Иоанн Кантакузин. Диалог с иудеем. Слово седьмое. (Славянский XIV в. и современный переводы) // ТОДРЛ. СПб., 1993. Т. 47. С. 164—199.
- Иоанн Кантакузин. Диалог с иудеем. Слово восьмое. (Славянский XIV в. и современный переводы) // ТОДРЛ. СПб., 1993. Т. 48. С. 151—186.
- О чувстве вечного в русской культуре XIV—XV вв. // Мъра. СПб., 1993. № 1. С. 100—105.
- Как я бил мух // Там же. С. 107—109.
- Преподобный Кирилл Белозерский — деятель православного возрождения // Преподобные Кирилл, Ферапонт и Мартиниан Белозерские. СПб., 1993. С. 4—49.
- Житие Кирилла Белозерского / Пер. с древнерус. [в соавт. с Е. Г. Водолазкин] // Там же. С. 51—167.
- Послания Кирилла Белозерского / Подгот. текста, пер. с древнерус., коммент. // Там же. С. 168—183, 316—317.
- Духовная грамота Кирилла Белозерского / Подгот. текста, пер. с древнерус., коммент. // Там же. С. 184—187, 317.
- Житие Ферапонта Белозерского / Пер. с древнерус. [в соавт. с Е. Э. Шевченко] // Там же. С. 199—233.

- Житие Мартиниана Белозерского / Пер. с древнерус. [в соавт. с Е. Э. Шевченко] // Там же. С. 235—309.
- Первый святой покровитель Москвы // Седова Р. А. Святитель Петр, митрополит Московский, в литературе и искусстве Древней Руси. М., 1993. С. 5—8. [Вступ. статья].
- Старец Паисий Ярославов // Оптина пустынь: Монастырь и русская культура: Материалы Международного симпозиума в г. Бергамо (Италия), 19—23 апреля 1990 г. М., 1993. С. 117—128.
- Памяти о. Иоанна Мейендорфа // Мѣра. СПб., 1993. № 2. С. 12—15.
- Список печатных работ о. Иоанна Мейендорфа // Там же. С. 34—35.
- Как я морально победил собаку // Там же. С. 114—123.
- «Лествица» преподобного Иоанна Синайского в Древней Руси // Материалы Междисциплинарного и Экуменического симпозиума в г. Галле в Саксонии 13—16 апреля 1988 г., изданные Г. Гольцем при помощи А. Майснера и П. Венигера. Лейпциг, 1993. С. 303—315.
- Ред.: Преподобные Кирилл, Ферапонт и Мартиниан Белозерские. СПб., 1993. 322 с. (Сер. «Древнерусские сказания о достопамятных людях, местах и событиях». Т. 1).
- Ред.: Седова Р. А. Святитель Петр, митрополит Московский, в литературе и искусстве Древней Руси. М., 1993. 419 с.

1994

- Епифаний Премудрый // Литература в школе. 1994. № 1. С. 22—24.
- Повесть об Устьшехонском Троицком монастыре и рассказы о городе Белозерске // Книжные центры Древней Руси. XVII век: Разные аспекты исследования. СПб., 1994. С. 163—206.
- Три рассказа староверов // Мѣра. 1994. № 1 (3). С. 40—58.
- Крестообразность времени // Там же. № 2 (4). С. 74—80.
- Гумилев Л. Н. Тридцать писем Васе / [подгот. к печати] // Там же. № 4 (6). С. 102—143.
- О переписке Л. Н. Гумилева и В. Н. Абросова // Там же. С. 109—111.
- Как Лев Николаевич открывал Хазарию // Там же. С. 144—157.
- Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии. С толкованиями Максима Исповедника. Греческие тексты с русским переводом / [Вступ. статья, подгот. греч. текстов и рус. пер.]. СПб., 1994. 372 с.
- Радзивиловский список Владимирской летописи по 1205/6 год // Радзивиловская летопись. Факсимильное воспроизведение рукописи. Текст. Исследование. Описание миниатюр: В 2 т. СПб.; М., 1994. Т. 2. С. 269—280.
- Общ. ред. // То же. 518 и 416 с.
- Ред.: Преподобные Кирилл, Ферапонт и Мартиниан Белозерские. 2-е изд., испр. и доп. СПб., 1994. 322 с. (Сер. «Древнерусские сказания о достопамятных людях, местах и событиях». Т. 1).

1995

Воспоминания старообрядца, проживавшего в Маньчжурии [в переводе на японский язык Монта Хираки] // Россия — святость и хаос: Сб. исследований по культуре и истории. Токио, 1995. С. 185—195. На яп. яз.

Из воскресных проповедей Кирилла Туровского // Мѣра. 1995. № 1 (7). С. 6—13.

Энциклопедия «Слова о полку Игореве». СПб., 1995. Т. 1. А—В.

Статьи: Бирчак Вл. — с. 119—120; Боярин (для эпохи С.) — с. 154—156; Быля (быль) — с. 174—175; Византийская литература и «Слово» — с. 195—197; Владимир Глебович Переяславский — с. 205—206; Владимир Игоревич — с. 206—208; Ворт Дин — с. 239—241; Всеволод Святославич — с. 252—253; Всеволод Ярославич — с. 256.

Там же. Т. 2: Г—И.

Статьи: Гридница, или Гридья — с. 60—61; Давид Ростиславич — с. 77—79; Забороло (или Забрало) — с. 200—201; Засапужник — с. 213; Захаров Владимир Алексеевич — с. 213—214; Игорь Святославич [в соавт. с О. В.] — с. 236—241; Изяслав Давидович — с. 278; Ингварь Ярославич — с. 296—297.

Там же. Т. 3: К—О.

Статьи: Лаврентьевская летопись — с. 129—130; Летописные повести о походе Игоря Святославича на половцев — с. 151—157; Мстислав Владимирович — с. 277—278; Мстислав Всеволодович — с. 278; Мстислав Романович — с. 280—281; Мстислав Ярославич Немой — с. 281; Олег (Михаил) Святославич — с. 351—355; Осмомысл [в соавт. с Л. А. Дмитриевым] — с. 376—377.

Там же. Т. 4: П—Слово.

Статьи: Редедя — с. 203—204; Римов — с. 216—217; Роман Святославич — с. 235—236; Ростислав Всеволодович — с. 239.

Там же. Т. 5: Слово Даниила Заточника—Я. Дополнения. Карты. Указатели.

Статьи: Стугна — с. 76—77; Тмутаракань — с. 123—125; Уорд Деннис — с. 147—148.

Nil Sorskij nella storia della spiritualità russa // Kauchtschischwili N., Prochov G. M., Lilienfeld F. von e aa. vv. Nil Sorskij e l'escismo. Atti del II Convegno ecumenico internazionale di spiritualità russa «Nil Sorskij e l'escismo nella storia spirituale e culturale della Russia». Bose, 21—24 settembre 1994 / A cura di A. Mainaridi. Comunità di Bose, 1995. P. 39—49.

Памяти о. Иоанна Мейендорфа (17.07.1926—22.07.1992) // Византинороссика. Т. 1: Литургия, архитектура и искусство византийского мира: Тр. XVII Международного конгресса византинистов (Москва, 8—15 августа 1991) и другие материалы, посвященные памяти о. Иоанна Мейендорфа / Под ред. К. К. Акентьева. СПб., 1995. С. X—XX.

Христианская книжная культура в Древней Руси // РЛ. 1995. № 3. С. 47—55.

Традиции Древней Руси в современной России: (Жизнь и Жития Старца Федора Соколова) // Новгород в культуре Древней Руси: Материалы Чтений по древнерусской литературе (Новгород, 16—19 мая 1995 г.). Новгород, 1995. С. 63—74.

- Равноапостольный Стефан Пермский и его агиограф Епифаний Премудрый // Святитель Стефан Пермский: К 600-летию со дня преставления. СПб., 1995. С. 3—47.
- Житие Стефана Пермского / Пер. с древнерус. // Там же. С. 50—263. Комментарии к Житию Стефана Пермского [в соавт. с Т. Р. Руди] // Там же. С. 266—278.
- Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии. С толкованиями Максима Исповедника / Греч. тексты с рус. пер. [Вступ. статья, подгот. греч. текстов и рус. пер.]. 2-е изд. СПб., 1995. 372 с.
- Ред.: Святитель Стефан Пермский: К 600-летию со дня преставления. СПб., 1995. 280 с. (Сер. «Древнерусские сказания о достопамятных людях, местах и событиях». Т. 3).

1996

- «Посторонние статьи» (в том числе Послание мудрого Феофана) в Погодинском № 27 Апостоле и «Слово о житии и о преставлении» Дмитрия Донского // ТОДРЛ. СПб., 1996. Т. 49. С. 59—77.
- Иоанн Кантакузин. Диалог с иудеем. Слово девятое. (Славянский XIV в. и современные переводы) // Там же. С. 339—355.
- Erfanano il Saggio e la «Lettera dell'uomo saggio chiamato Teofane» nel «Discorso sulla vita e la morte del gran principe Dmitrij Donskoj» // San Sergio e il suo tempo: Atti del I Convegno ecumenico Internazionale di spiritualità russa. Bose, 15—18 settembre 1993 / A cura di N. Kauchtschischwill, A. Mainardi. Comunità di Bose, 1996. P. 141—155.
- Желтая папка // Русская мысль. Париж, 1996. 21—27 марта. № 4118. С. 11—12; 28 марта—3 апр. № 4119. С. 11—12; 4—10 апр. № 4120. С. 11—12.
- Литература Древней Руси: Биобиблиографический словарь. М., 1996.
Статьи: Епифаний Премудрый — с. 47—51; Киприан — с. 88—90; Пахомий Серб — с. 130—132; Прохор, епископ Ростовский — с. 191; Сказание об Индийском царстве — с. 191; Шестодневы — с. 229—230.
- Житие и чудеса Нила Сорского в списке первой трети XIX в. // ТОДРЛ. СПб., 1996. Т. 50. С. 558—567.
- Les traditions de l'ancienne Russie dans la Russie d'aujourd'hui // Mémoire de la Russie: Identité nationale et mémoire collective. Paris; Montréal, 1996. P. 299—313.

1997

- Иоанн Кантакузин. Беседа с папским легатом. Диалог с иудеем и другие сочинения / Предисл., пер. с греч., коммент. Г. М. Прохорова. СПб., 1997. 320 с.
- La formazione della coscienza nazionale Russa tra Medioevo e Modernità. Paisij Veličkovskij e la traduzione del «Corpus areopagiticum» // Paisij, lo staret. Atti del III Convegno ecumenico internazionale di spiritualità russa.

- «Paisij Veličkovskij e il suo movimento spirituale». Bose, 20—23 settembre 1995. Magnano (VC), 1997. P. 91—96.
- Хождение игумена Даниила / Подгот. текста, пер., коммент. // БЛДР. Т. 4: XII век. СПб., 1997. С. 26—117, 584—599.
- Сказание об Индийском царстве / Подгот. текста, пер., коммент. // Там же. Т. 5: XIII век. СПб., 1997. С. 396—401, 523.
- Этническая интеграция в Восточной Европе в XIV в.: (От исихастских споров до Куликовской битвы) // Гумилев Л. Н. Древняя Русь и Великая степь. М., 1997. Т. 2. С. 393—418.
- Р е д.: Дионисий Ареопагит. Трактат «О небесной иерархии» с толкованиями Максима Исповедника в греческом оригинале с параллельным русским переводом. СПб., 1997. 188 с.

1998

- Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3: (XVII в.). Ч. 3: П—С. СПб., 1998.
- Статьи: Повесть о Усть-Шехонском Троицком монастыре — с. 206—208; Страсти Христовы — с. 506—508.
- Как А. С. Орлов разоблачал академика Николая Петровича Лихачева: (Устный рассказ профессора Никиты Александровича Мещерского) // ВИД. СПб., 1998. Т. 26. С. 103—105.
- Введение в историю западноевропейской и русской культуры: Программа по курсу «Введение в специальность»: Для студентов-историков Отделения искусствоведения. СПб., 1998. 25 с. (СПбГУ. Исторический ф-т. Каф. истории западноевропейской и русской культуры).
- Due letture della crisi di fine secolo: Ioann di Kronstadt e Nikolaj del Giappone // La grande vigilia. Atti del V Convegno ecumenico internazionale di spiritualità russa «La Grande Vigilia. Santità e spiritualità in Russia tra Ignatij Brjančaninov e Ioann di Kronstadt». Bose, 17—20 settembre 1977 / A cura di A. Mainardi. Comunità di Bose, 1988. P. 243—253.
- История Русской православной церкви X—XVII вв.: Программа учебного курса. СПб., 1998. 7 с.
- Р е ц.: О книге Р. В. Светлова «Античный неоплатонизм и александрийская экзегетика» (СПб., 1996. 232 с.) // Вестник Русского христианского гуманитарного института. СПб., 1998. № 2. С. 162—167.
- Общ. ред.: Михаил Пселл. Богословские сочинения / Пер. с греч., предисл., примеч. архимандрита Амвросия (Погодина), доктора богословия. СПб., 1998. 384 с.
- Р е д.: Крушельницкая Е. В. Преподобный Мартирий Зеленецкий и основанный им Троицкий монастырь. СПб., 1998. (Сер. «Древнерусские сказания о достопамятных людях, местах и событиях». Т. 5).
- Р е д.: Житие старца Феодора // Житие старца Феодора: Акафист царю-мученику. Сыктывкар, 1998. С. 3—38.

1999

- Из «Шестоднева» Иоанна экзарха Болгарского / Подгот. текста, пер., коммент. // БЛДР. СПб., 1999. Т. 2: XI—XII века. С. 126—135, 519.
- Суды Соломона / Подгот. текста, пер., коммент. // БЛДР. СПб., 1999. Т. 3: XI—XII века. С. 172—191, 385—386.
- Из «Изборника» 1073 г. / Подгот. текста, пер., коммент. // Там же. С. 136—167, 520—522.
- Послание мудрого Феофана монаху Прохору / Подгот. текста, пер., коммент. // БЛДР. СПб., 1999. Т. 6: XIV—середина XV века. С. 228—229, 547—550.
- Послание митрополита Киприана игуменам Сергию и Феодору / Подгот. текста, пер., коммент. // Там же. С. 412—423, 564—566.
- Три послания и Духовная грамота Кирилла Белозерского / Подгот. текста, пер., коммент. // Там же. С. 412—423, 566—568.
- Житие Кирилла Белозерского / Пер., коммент. [в соавт. с Е. Г. Водолазкинским] // БЛДР. СПб., 1999. Т. 7: Вторая половина XV века. С. 132—217, 506—512.
- Материалы постатейного анализа общерусских летописных сводов (Подборки Карамзинской рукописи, Софийская 1, Новгородская 4 и Новгородская 5 летописи) // ТОДРЛ. СПб., 1999. Т. 51. С. 137—205.
- La somiglianza dissimile // La capella «Redemptionis Mater» del Papa Giovanni-Paolo II. Citta del Vaticano, 1999. P. 226—227.
- L'anamnesi di Cristo: Antidoto alla visione liberal-comunista fonte di nuova immaginazione per il III millennio // Il nuovo Areopago. Cristo sorgente di nuova cultura per l'Europa alle soglie del terzo millennio: Atti del secondo Simposio presinodale. Vaticano, 11—14 gennaio 1999. Anno 18. Nuova serie. 1—2/1999. P. 286—293.

2000

- Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы:
Т. 1. Повесть о Митяе. СПб., 2000. 479 с.
Т. 2. Статьи. СПб., 2000. 287 с.
- Четыре послания и Завещание Нила Сорского / Подгот. текстов, пер., коммент. // БЛДР. СПб., 2000. Т. 9: Конец XV—первая половина XVI в. С. 164—183, 517—519.
- Напоминание о Христе — противоядие против либерально-коммунистических фантазий и источник нового христианского творческого воображения в новом тысячелетии // Христос — источник новой культуры для Европы на заре нового тысячелетия. Предсинодальный Симпозиум в Ватикане. Ватикан, 11—14 января 1999 г. «Созвездие», 2000. С. 237—243.
- Святые в истории Руси X—XVII веков // Ortodox Keresztenyseg es Kultura. Emlekkonferencia a millenium es a Keresztenyseg 2000. eves evforduloja tisztelethely. Sxeged, 2000. P. 3—26.

2001

- Дионисий Ареопагит. О церковной иерархии. Послания. СПб., 2001. 281 с.
Памяти Дмитрия Сергеевича Лихачева. 28(15).XI.1906—30.IX.1999 // ТОДРЛ. СПб., 2001. Т. 52. С. 3—5.
- «Стязание» с иудеями по сборнику Кирилла Белозерского (РНБ, Кирилло-Белозерское собр., № XII) // Там же. С. 168—191.
- Стихотворное начало приписки Лаврентия к «Лаврентьевской» летописи // Acta Universitatis Szegediansis. Материалы и сообщения по славяноведению. Sectio Linguistica. XXV. Szeged, 2001. P. 205—208.

2002

- Старец-мирянин XX века Федор Степанович Соколов / Подгот. издания. СПб., 2002. 190 с.
- Деревенский старец советской эпохи // Там же. [Вступ. статья]. С. 7—31.
- Крестообразность времени, или Пушкинский Дом и около. СПб., 2002. 160 с.
- Дионисий Ареопагит. Сочинения. Максим Исповедник. Толкования / Вступ. статья, подгот., пер. текстов. СПб., 2002. 863 с.
- Устройство древнерусской души: «словесное», «яростное» и «похотное» // Искусство и история: Актуальные проблемы теории и истории культуры. СПб., 2002. С. 9—16.
- La vita di quiete in comune: Basilio di Poiana Maruli, Paisij Velickovskij e le opere di Nil Sorskij // Vie del monachesimo russo: Atti del IX Convegno ecumenico internazionale di spiritualita ortodossa sezione russa. Bose, 20—22 settembre 2001. Comunita di Bose, 2002. P. 172—202.
- «Общительное безмолвие»: Полемика с Нилом Сорским. Василий Поляномерульский или Иннокентий Комельский? // Церковь и время: Науч.-богословский журнал. 2002. № 1 (18). С. 150—178.
- Ред.: Виллер Э. А. Учение о Едином в Античности и Средневековье. Антология текстов / Пер. с норвежского и общая ред. И. М. Прохоровой. 667 с.
- Дионисий Ареопагит. О божественных именах // Там же. С. 466—483.

2003

- «Сице помыслих лѣпо...»: (Автограф Кирилла Белозерского и устройство его обители: По данным сборника РНБ, Кирилло-Белозерское собр., № XII) // ТОДРЛ. СПб., 2003. Т. 53. С. 59—75.
- Имитация науки: О книге Б. М. Клосса «Избранные труды. Т. 1: Житие Сергия Радонежского. Рукописная традиция. Жизнь и чудеса. Тексты» (М., 1998. 564 с.). [В соавт. с А. Г. Бобровым, С. А. Семячко] // Там же. С. 418—445.
- Энциклопедия русского игумена XIV—XV вв.: Сборник преподобного Кирилла Белозерского (РНБ, Кирилло-Белозерское собр., № XII) / Отв. ред. СПб., 2003. 447 с.

- Предисловие. Что представляет собой Сборник Кирилла Белозерского (РНБ, Кирилло-Белозерское собр., № XII) // Там же. С. 5—30.
- Подгот. к печати, коммент., пер. текстов на л. 173—273, 327—329 // Там же. С. 113—165, 173—193, 400—420.
- Святые в истории Руси X—XVIII веков // ТОДРЛ. СПб., 2003. Т. 54. С. 78—98.
- Стихотворное начало приписки Лаврентия к Лаврентьевской летописи // Там же. С. 402—406.
- О дорогих мне людях // Санкт-Петербургский университет. 2003. Май. № 15—16 (3639—3640). С. 19—21, 24.
- Последняя ночь кабинета Лихачева: (Первая после похорон Панченко) // Санкт-Петербургский университет. 2003. Октябрь. № 22—23 (3646—3647). С. 21—24.
- Из славянского перевода корпуса сочинений Дионисия Ареопагита с толкованиями Максима Исповедника / Подгот., пер. текстов, коммент. // БЛДР. СПб., 2003. Т. 8: XIV—первая половина XVI века. С. 274—395, 558—567.
- Из «Диоптры» Филиппа Пустынника. Разговор души и плоти / Подгот., пер. текста, коммент. // Там же. С. 418—493, 571—575.
- Из эпистолярного наследия о. Иоанна Мейендорфа // Свидетель Истины: Памяти протопресвитера Иоанна Мейендорфа. Екатеринбург, 2003. С. 227—253.
- О византийской богословско-философской литературе в культуре Руси XIV—XVI веков // Там же. С. 426—434.
- Духовность и культура России конца XIX—начала XX в. глазами святых Иоанна Кронштадтского и Николая Японского // Там же. С. 457—466.
- Личность преп. Паисия Величковского в перспективе российского этно- и культурогенеза (в связи с его переводом сочинений Дионисия Ареопагита) // Приладожье и Русский Север: История, традиции, современность: Материалы науч.-практич. конф. в г. Лодейное Поле. 8—12 июля 2002 г. М., 2003. С. 156—159.
- Ред.: Энциклопедия русского игумена XIV—XV вв.: Сборник преподобного Кирилла Белозерского (РНБ, Кирилло-Белозерское собр., № XII) / Отв. ред. Г. М. Прохоров. СПб., 2003.

2004

- «Достойнейший в ученых Творогов» // ТОДРЛ. СПб., 2004. Т. 55. С. XXV—XXVIII.
- Древнерусское слово *съвѣсть* и современные русские слова *совесть* и *сознание* // Там же. С. 523—535.
- «Общительное/общежительное безмолвие» Иннокентия Комельского: Polemica с Нилом Сорским? // ТОДРЛ. СПб., 2004. Т. 56. С. 265—300.
- Будущее всемирное православие, по профессору И. Е. Аничкову // Восточнохристианская цивилизация и проблемы межрегионального взаимодействия. М., 2004. С. 251—262. (РАН, Ин-т философии, Правительство Москвы).

Автограф старца Исаяи // Преводите през XIV столетие на Балканите: Докл. от междунар. конф. София, 26—28 юни 2003. София, 2004. С. 309—314.

2005

Святые подвижники и обители Русского Севера: Усть-Шехонский Троицкий, Спасо-Каменный, Дионисьев Глушицкий и Александров Куштский монастыри и их обитатели / Изд. подгот. Г. М. Прохоров, С. А. Семячко. СПб., 2005. С. 5—76, 312—409.

Об очерке-исследовании А. В. Крамера о Расколе Русской Церкви и его последствиях // Крамер А. В. Причины, начало и последствия Раскола Русской Церкви в XVII веке. СПб., 2005. С. 3—4.

Древнерусское летописание как жанр // Печерский благовісник: Журнал Свято-Успенской Киево-Печерської Лавры. 2005. № 3(5). С. 35—51.

Древнерусское летописание как жанр // Образ міста в контексті історії, філософії, культури. Києвознавчі читання. Київ, 2005. С. 81—97.

Преподобные Нил Сорский и Иннокентий Комельский. Сочинения / Изд. подгот. Г. М. Прохоров. СПб., 2005. 422 с.

2006

Древнерусское летописание как жанр // ТОДРЛ. СПб., 2006. Т. 57. С. 6—17.
Отец Томас Шпидлик и его книга «Русская идея: Иное видение человека» // Шпидлик Т. Русская идея: Иное видение человека. СПб., 2006. С. 5—10.

Сказания Авраамия Палицына об осаде Троице-Сергиева монастыря / Подгот. текста, пер., коммент. // БЛДР. СПб., 2006. Т. 14: Конец XVI—начало XVII века. С. 238—355, 710—717.

Дионисий Ареопагит. Корпус сочинений. С приложением толкований Максима Исповедника. 2-е изд., испр., доп. СПб., 2006. 464 с.

Сост.: Зеньковский С. А. Русское старообрядчество. Т. 1: Духовные движения XVII века; Т. 2: Духовные движения XVII—XIX веков : Статьи. М., 2006.

Мартюшев П. 1) Исход; 2) Вот как русские делают. С. 643—666; Куцев К. Хочется настоящих русских узнать. С. 664—669 (рассказы американских староверов, записанные Г. М. Прохоровым).

Триптих тропарей патриарха Филофея // Вестн. С.-Петербургского ун-та. Сер. 2. История. Вып. 1. 2006. С. 119—124.

2007

«Хождение» игумена Даниила в Святую Землю в начале XII в. / Изд. подгот. О. А. Белоброва, М. Гардзанити, Г. М. Прохоров, И. В. Федорова; Отв. ред. Г. М. Прохоров. СПб., 2007.

Игумен Даниил и его «Хождение» в Святую Землю. [Вступ. статья]. С. 7—13; «Хождение» игумена Даниила. Первая редакция / Подгот. текста,

- пер., коммент. С. 14—159; «Паломник» — вторая редакция «Хождения» игумена Даниила / Перевод. С. 160—269.
- Ред. «Хождение» игумена Даниила в Святую Землю в начале XII в. / Отв. ред. Г. М. Прохоров. СПб., 2007.
- Проповеди св. Геннадия II (Георгия) Схолария, патриарха Константинопольского / Пер. с греческого, предисл., коммент. архим. Амвросия (Погодина), д-ра богословия; Вступ. ст., редакция перевода Г. М. Прохорова. СПб., 2007. С. 5—9.
- Geliani M. Prochorov. Alcune note su missione ortodossa e storia Russa // Popov I., Firsov S. L., Oleksa M. J., Clapsis E., Anisimov E. V. e aa. vv. Le missioni della chiesa ortodossa russa / Ed. Qiqajon. Comunità di Bose. 2007. P. 35—52.*
- Игумен Даниил и его «Хождение» в Святую Землю // Православный Паломник. № 2 (33). 2007. С. 16—23.
- Заметки о русском миссионерстве // Русская история и культура : Статьи. Воспоминания. Эссе. СПб., 2007. С. 26—40.

М. ГАРДЗАНИТИ

Библейские цитаты в литературе *Slavia Orthodoxa*

Священное Писание занимает исключительное по важности место в церковнославянской письменности. Свидетельством тому является многочисленность богослужебных книг (Евангелия, Псалтыри, Апостолы), а также обилие библейских цитат, встречающихся помимо литургических текстов буквально во всех произведениях древней книжности — от летописей до хождений и посланий. Выявление цитат не представляет особой сложности (нередко текст содержит прямое указание автора на источник), и несложно понять их функцию опоры на авторитетную ссылку в рассуждениях писателя. Кроме того, библейские цитаты могут стать своеобразными вехами на пути изучения византийско-славянской символики мироздания, основанной на христианском учении отцов церкви и на традиции монастырской жизни, глубоко укоренившейся в балканском и восточном славянском мире. В данной статье затронут ряд вопросов, размышления над которыми могли бы послужить толчком к новому прочтению церковнославянского наследия в свете использования библейских цитат для выявления его глубинной семантики.

Выявление места Священного Писания в литературе *Slavia Orthodoxa* носило до сих пор преимущественно характер изучения языковых и текстологических особенностей в библейских цитатах, направленного в своей совокупности на текстологическую реконструкцию Библии.¹ Начало исследованию литературной функции библейских цитат положил в 1970-е гг. Риккардо Пиккио.² В фундаментальной статье «The Function of Biblical Thematic Clues in the Literary Code of „Slavia Orthodoxa”» ученый попытался установить закономерности включения библейских цитат в литературные произведения. Рассматривая целый ряд первостепенных произведений, Р. Пиккио выявил определенные цитаты, которые находятся преимущественно в начале произведения или в начале его отдельных частей. Эти вклю-

¹ Панорамный обзор истории исследований библейских цитат в языковом и текстологическом плане, осуществленных прежде всего на основе евангельских текстов, представлен в моей книге: *Garzaniti M. Die altslavische Version der Evangelien: Forschungsgeschichte und zeitgenössische Forschung. Köln; Weimar; Wien, 2001. S. 295—301. См. также: Алексеев А. А. Текстология славянской библии. СПб., 1999. С. 69—73.*

² *Picchio R. The Function of Biblical Thematic Clues in the Literary Code of «Slavia Orthodoxa» // Slavica Hierosolymitana. 1977. N 1. P. 1—31.*

чения являются своеобразными «тематическими ключами» и позволяют восстановить «духовный смысл» отдельных сочинений. Выявление подобного механизма чрезвычайно важно в реконструкции «грамматики поэтики» церковнославянской книжности. Однако Р. Пиккио в своих изысканиях не принял во внимание литургический контекст, в котором реализует себя сложнейшая символика *Slavia Orthodoxa*, а это чревато опасностью сведения наблюдений над «тематическими ключами» к их механическому учету, лишения их радикальных связей. Несколькими годами позже на важность литургического контекста библейских цитат указал А. Наумов в своей книге «*Biblia w strukturze artystycznej utworów cerkiewnosłowiańskich*».

Разумеется, в предшествующих исследованиях уделялось внимание Священному Писанию. Уже в 60-е гг. прошлого столетия Д. С. Лихачев затронул данный вопрос в «Поэтике древнерусской литературы», хотя и без прямого указания на литературную функцию библейских цитат. Его исследование построено на глубоком понимании символизма средневековой книжности, основанного на взаимосвязи Ветхого и Нового Заветов.³ В частности, Д. С. Лихачев говорит о явном влиянии псалмов на стилистическую симметрию древнерусской литературы,⁴ о восприятии литургического времени и о временном единстве священной истории, представленной в древнерусских хрониках, о значении церковных праздников в исследованиях гомилетики.⁵ Ссылаясь на отдельные произведения, ученый не только дает оценку богослужебной функции книг,⁶ но и выявляет место библейских цитат в контексте книжной культуры, которая по сути была подчинена богослужению и в любом случае отражала литургическую символику.⁷ И все же Библия и библейские цитаты не находятся в центре внимания исследователя, который развивает идею «литературного этикета» и направляет свои рассуждения на общие места или топоры, о чем речь пойдет дальше.⁸

Имели и имеют место и иные попытки изучения библейских цитат в отдельных произведениях церковнославянской литературы, но они в первую очередь ограничиваются вопросами стилистики.⁹

³ Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы. 3-е изд. М., 1979. С. 161—169.

⁴ Там же. С. 169—174.

⁵ Там же. С. 252—253, 272—274, 277.

⁶ Там же. С. 63—64.

⁷ Там же. С. 83—84, 105—106.

⁸ Присутствующее в работе противопоставление «символизма» и «реализма» в древнерусской литературе было, по-видимому, навязано извне духом времени (см.: Там же. С. 167—169).

⁹ Из последних публикаций упомяну следующие: Трофимова Н. В. Идеино-эстетические функции ретроспективной исторической аналогии и библейских цитат в «Казанской истории» // Литература древней Руси: Межвузовский сборник науч. трудов / Отв. ред. Н. И. Прокофьев. М., 1988. С. 68—82; Рогачевская Е. Б. Использование «Ветхого Завета» в сочинениях Кирилла Туровского // Герменевтика древнерусской литературы. М., 1989. Сб. 1: XI—XVI века. С. 96—105; Двнятин Ф. Н. Традиционный текст в торжественных словах св. Кирилла Туровского: Библейская цитация // Герменевтика древнерусской литературы. М., 1995. Сб. 8. С. 81—101.

Совершенно очевидно, что первоначальная фаза исследования библейских цитат должна заключаться в их надежной идентификации. Необходимо отметить, что такая идентификация осуществляется в изданиях оригинальных текстов, в их переводах и в целом с недавних пор в научных исследованиях. В идентификации основных библейских цитат часто используется Библия на современных языках, а это повышает риск ошибочной или неточной интерпретации. Было бы целесообразно сопоставлять цитаты непосредственно с церковнославянским текстом, взяв, к примеру, за основу Острожскую Библию. В случае Евангелий и Псалтыри, принадлежащих к разряду библейских или, точнее, библейско-литургических книг, следовало бы обратиться к рукописной традиции, при этом выбор должен пасть на наиболее близкую по хронологическим и географическим параметрам редакцию изучаемого текста с учетом его текстологической истории. Такая необходимость будет сохраняться до тех пор, пока не будет подготовлено научное издание славянского перевода Св. Писания.

Следующим этапом должен стать анализ того, каким образом цитата используется. Любое издание или перевод церковнославянского текста должны включать «индекс цитат» (по крайней мере библейских), а также комментарий к трактовке библейских, апокрифических, гимнографических и патристических источников, использованных в произведении.¹⁰ В одном из моих предыдущих исследований, посвященном изучению библейских, апокрифических и гимнографических цитат в «Хождении игумена Даниила», первом описании паломничества в церковнославянской литературе, предложен образец классификации цитат.¹¹ Приведу эту схему в несколько измененном виде:

I. Ссылка на понятия и реалии (события или лица):

1. упоминания без какого-либо комментария;
2. толкование понятий или описаний реалий (изложение событий, перечень их участников и пр.).

II. Цитата:

1. аллюзия;
2. парафраз или пересказ;
3. прямая цитата.

III. Инсценировка (пересказ события или понятия в диалоге):

1. парафраз;
2. цитата;
3. композиционное объединение цитат.

Вслед за классификацией источников (библейских и иных) необходимо перейти к изучению их функции в различных литературных жанрах: от житийного до гомилетики, от летописей до хождений. Совершенно очевидно, что вопрос классификации цитат неразрывно связан с их интерпретацией в контексте различных жанров церковнославянской письменности.

¹⁰ Чрезвычайно интересна в этом плане книга А. Компаньона, посвященная цитатам из Св. Писания и св. отцов на примере древней и средневековой христианской литературы: *Companion A. La seconde main ou le travail de la citation*. Paris, 1979.

¹¹ См.: *Гардзанити М. «Хождение» игумена Даниила в Святую землю: Литература и богословие на Руси XII века // Славяноведение*. 1995. № 2. С. 30—31.

Исследования последних лет велись именно в этом русле: библейские цитаты рассматривались как составляющая часть сюжетных мотивов, переходящих из одного произведения в другое, прежде всего в их связи с агнографическими топосами.¹² И все же выявление общих мест внутри текстов не ведет к однозначному пониманию их функции ни в отдельном тексте, ни в жанровом ряду. Подобные исследования при всей их несомненной ценности следует рассматривать как предварительные в рамках изучения библейских цитат, поскольку в них заключен риск неверного или неполного толкования цитат, изъятых из контекста и рассматриваемых исключительно в свете их риторической функции. Уподобление употребления цитат закономерностям древней и средневековой латинской риторики, у истоков которой стоял Боэций, приводит к тому, что библейские цитаты низводятся до обыкновенного аргументирования в построении дискурса. Тут уместно напомнить, что классическая риторика, получившая свое дальнейшее развитие в эпоху средневековой латыни, прежде всего в схоластике, пришла в Slavia Orthodoxa из Византии посредством литургических и паралитургических книг и в более широком понимании была опосредована через монастырскую книжность, что стало причиной глубочайших изменений как риторических функций, так и их семантики. Отсутствие пособий по риторике в византийско-славянской словесности совершенно не означает отсутствия риторики как таковой, но передача риторических приемов происходила посредством переработки образцов в эпоху патристической словесности и осуществлялась в процессе «ментализации» (осмысления) слова в литургическом тексте, о чем мы еще будем говорить дальше. Сейчас же ограничимся упоминанием, что и в прошлом литературоведы говорили о «литературном этикете» (Д. С. Лихачев), «models» и «patterns» (Р. Пиккио), «устойчивых литературных формулах» (О. В. Творогов) — все эти термины служили для указания на наличие общих мест. Однако еще не разработана модель соотношения Св. Писания с совокупностью произведений словесности в более широком контексте символической системы славянского православного средневековья. В этой связи особую важность приобретают размышления над связью образа и слова в толковании и цитировании Св. Писания в рамках церковнославянского книжного наследия, в свете его теологических и философских начал, отражающих византийское учение о поклонении образам — венец теологической мысли в эпоху патристики.¹³

Следовательно, если мы хотим избежать формального подхода, мы не можем ограничивать себя простым выявлением библейских цитат и опи-

¹² Из наиболее удачных работ, посвященных общим местам в агнографии, следует упомянуть статью Т. Р. Руди «Яко столп непоколебим»: (Об одном агнографическом топосе) // ТОДРЛ. СПб., 2004. Т. 55. С. 211—227. Исследование изобилует цитатами, связанными с топосом «непоколебимого столпа». Назову также работу Р. Станковой, посвященную библейским топосам, характеризующим древнейшие сербские и болгарские службы святым (Станкова Р. Библейски топосы в ранните службы за сръбски и български светци в ръкописи XIII века // Старобългаристика. 2003. Т. 27. С. 62—84).

¹³ Роль византийского богословия образов в поэтике церковнославянской литературы подчеркивалась в прошлом К. Станчевым (Станчев К. Поэтика на старобългарската литература: Основни принципи и проблеми. София, 1982) и А. Наумовым (Наумов А. Е. Biblia w strukturze artystycznej utworów cerkiewnosłowiańskich. Kraków, 1983).

санием их литературной функции. Это чревато переносом категорий современного литературоведения на средневековую словесность: исключается реальная роль библейских цитат, которые должны стать ключом к пониманию глубинного смысла произведения или, говоря языком патристической экзегезы, приблизить нас к «духовному смыслу» произведения.¹⁴ В действительности обращение к библейским цитатам связано с намерением автора передать актуальность учения Св. Писания в современном ему мире, развивая собственное толкование исторической эпохи. В таком анализе наиболее сложной является задача реконструкции толкования Св. Писания в отдельных произведениях в контексте экзегезы определенного периода, а также выявление, по возможности, индивидуальных особенностей авторской трактовки. Для серьезного изучения данной проблематики в контексте текстологической традиции *Slavia Orthodoxa* необходимо решить фундаментальный вопрос, до сегодняшнего дня систематически не изучавшийся, — о посредничестве литургических и паралитургических книг в традиции *Slavia Orthodoxa* и в более общем плане в контексте литургии и ее языка.

Мысль о целесообразности интерпретации места библейских текстов (и патристического наследия) в церковнославянской книжности в контексте литургической практики была высказана А. Наумовым.¹⁵ В работе начала 1980-х гг. ученый проанализировал особую «коммуникативную направленность» литературы средневековья, выявив наличие библейских фрагментов в «литургической службе», в «молитве», а также в гомилетике и житиях святых. Этот фундаментальный труд, заложивший серьезные основы исследования библейских цитат, не объясняет, однако, механизмов включения цитат в текст, а также оставляет вне поля зрения значительную часть церковнославянской книжности. По сей день в вопросе о толковании Библии в церковнославянской литературе в контексте богослужебных книг и самого богослужения превалирует представление, что церковный писатель *Slavia Orthodoxa* имел в своем распоряжении те же инструменты, которыми обладал латинский писатель позднего средневековья.

Кроме того, остается совершенно неучтенным важнейший вопрос о социальных процессах, лежащих в основе посреднической роли литургии в культуре *Slavia Orthodoxa*, и их отражении в ее литературе.

Следовательно, пока можно говорить только о намерениях направить исследования в систематическое русло. Хотелось бы особо подчеркнуть, что речь идет о новом ракурсе исследований, который, однако, должен получить подтверждение на основе анализа произведений, что впервые было четко сформулировано в ходе XIII международного съезда славистов в Любляне (15—22 августа 2003 г.) в тематическом блоке «Библейские цитаты в церковнославянской литературе».¹⁶ Исследования такого рода могут

¹⁴ Из работ общего плана, посвященных Св. Писанию в средневековой экзегезе на Западе, сохраняет свою актуальность фундаментальный труд Анри де Любака (*Lubac H., de. L'exégèse médiévale: Le quatre sens de l'écriture. Paris, 1959—1964. Т. 1—4*).

¹⁵ *Naumow A. E. Biblia w strukturze artystycznej utworów cerkiewnosłowiańskich. S. 48.*

¹⁶ На заседании тематического блока обсуждался центральный вопрос о месте и функции библейских текстов в письменности *Slavia Orthodoxa*. Отдельные доклады, опубликованы в сборнике «Библейские цитаты в церковнославянской литературе».

также способствовать решению ряда вопросов церковнославянской книжности в плане изучения жанров и литературных моделей, а также в деле описания и классификации рукописей.

В контексте церковнославянской литературы были переведены и получили распространение прежде всего те произведения, которые выполняли литургическую или паралитургическую функцию. В результате сложилось общее представление о том, что существует корпус «священных книг», которые выходили за рамки Св. Писания. Действительно, в *Slavia Orthodoxa* (по крайней мере до XIV—XV вв.) нет четкого различия между Св. Писанием и корпусом литургических и канонических книг. Они понимались как неделимая совокупность, центральное место в которой занимали Евангелие, Апостол и Псалтырь, но в которую входили также литургические и канонические книги православной традиции, в той или иной мере представляющие собой толкование современной им действительности в свете христианского учения. Со временем в ходе становления монашеской книжности получает распространение идея о каноне Св. Писаний, которые выделяются из совокупности богослужебных и канонических книг, и развивается понятие экзегетической литературы, отделившейся от гомилетики и апологетики.

В литургической службе, регламентируемой типиконом (первоначально студийской, впоследствии савватийской или иерусалимской традиций), каждая книга занимала определенное место в иерархической последовательности. У нас нет сейчас возможности подробно рассматривать отдельные книги и их эволюцию в истории византийско-славянской литургии, тем более что для изучения данного вопроса еще не вполне разработан соответствующий инструментарий. Достаточно подчеркнуть, что в литургии ведущая роль принадлежит Евангелию и Псалтыри, а это отражает их центральное место в церковнославянской книжности в целом. Четый тип Св. Писания по сути ориентировался на эти книги. Таково было положение дел до XV в., иными словами, до появления Геннадиевской Библии. Это проясняет, почему «знание Библии редко выходило за пределы того, что читалось за богослужением».¹⁷ Однако не следует забывать о том, что к XV—XVI вв. завершилось формирование монастырской книжности, обогатившейся немалыми библиотеками, которые включали помимо самих библейских книг разнообразные их толкования.

Поскольку Св. Писание в средневековье не передавалось, как сегодня, через чтение отдельной книги, не существовало словарей или симфоний

ликованные на страницах журнала «Славяноведение» (2003. № 2), а также в «Альманахе славяноведения» (2003) и в «Revue des Études Slaves» (2002—2003), были частично представлены до их появления в печати в рамках семинара «Структурно-функциональный статус библейских цитат в текстах конфессиональной культуры», организованного Н. Н. Запольской в Институте славяноведения РАН (24 сентября 2002). См. также мои заметки о работе блока (*Garzaniti M. Le citazioni bibliche nella letteratura slavo-ecclesiastica // Studi Slavistici. 2004. N 1. P. 330—335; <http://epress.unifi.it/studiSlavistici/index.htm>*).

¹⁷ Алексеев А. А., Лихачева О. П. Библия // Словарь книжников. С. 74.

библейских текстов,¹⁸ а использовались в основном книги, служившие для совершения богослужения, необходимо проанализировать посредническую роль литургических книг и в первую очередь самой литургии в постижении смысла Св. Писания. В монашеском кругу, где по преимуществу формировались церковнославянские писатели, ежедневное совершение литургических служб представляло собой главный момент жизни общины, а следовательно, именно литургия и литургические книги образовывали ту естественную среду, в которой складывалось отношение к Св. Писанию. Именно в самой литургии сложились те механизмы, те умственные ассоциации (во многом чуждые нам сегодня), которые лежат в основе цитирования Св. Писания (и не только) и выбора композиционного состава цитат. В действительности литургические книги, составляющие большинство письменной церковнославянской традиции, но по сути по сей день остающиеся неизученными, могут дать нам только общее, интуитивное представление о существовании сложнейшей литургической традиции в совокупности обычаев, которые наслаивались друг на друга на протяжении веков, непрерывно видоизменяясь и иногда радикально трансформируясь.¹⁹

За все это время вокруг богослужения образовалась единая система ссылок и ассоциаций, которая воздействовала на образ мышления минувших поколений и откладывалась в богослужебных и паралитургических книгах, иными словами — способствовала образованию того явления, которое современные социологи называют «коллективной памятью».²⁰ Это понятие

¹⁸ В византийско-славянском ареале встречаются четвероевангелия и лекционарии, содержащие главы Евсевия Кесарийского или Аммония. Речь идет об оригинальной разбивке текста, изобретенной Евсевием, которая на основе таблиц позволяла выявить параллельные места Евангелия. Уже в эпоху патристической литературы она стала основным инструментом в понимании евангельского текста, освещая смысл каждого его фрагмента ссылкой на параллельные места (*Garzaniti M. Die altslavische Version der Evangelien. S. 27—47*). Что касается лексиконов и тезаурусов, ориентированных прежде всего на толкование Св. Писания, то они появляются только во второй половине XVI в., когда получают распространение так называемые Азбуковники (см.: *Ковтун Л. С. Лексикография в Московской Руси XVI—начала XVII в. Л., 1975*).

¹⁹ В числе сложностей, с которыми сталкивается современный исследователь литургической традиции византийско-славянского обряда, — отсутствие надежных сведений о рукописной и печатной традиции литургических книг, греческих и переводных. Это чрезвычайно затрудняет как само выявление цитат из богослужебных книг, так и исследование их роли в понимании Св. Писания. В наших работах мы вынуждены были зачастую обращаться к современным изданиям литургических книг, которые в целом ряде аспектов расходятся с богослужебными книгами минувших столетий.

²⁰ Концепт «коллективной памяти» был разработан в период между двумя мировыми войнами прошлого столетия М. Хальбваксом, успешно применившим его в изучении священной топографии Земли обетованной (*Halbwachs M. La topographie légendaire des Évangiles en Terre sainte. Paris, 1972*; см. также сборник трудов в английском переводе: *Halbwachs M. On Collective Memory. Chicago, 1992*). Вне всякого сомнения, уже А. Н. Веселовский в исследованиях паломнической литературы стал предшественником такого понимания, рассматривая хождения как плод коллективной поэзии: «В основе их могли находиться древние местные памяти, указывавшие на тот или другой эпизод евангельской повести, а каждый из этих эпизодов входил в свою очередь в связь с другими, связь лично-биографическую или излюбленную — прообразовательную, усматривавшую в фактах, по-видимому не стоящих друг с другом ни в каких отношениях, выражение одной и той же последовательно выяснявшейся идеи. Предположим же теперь поколения паломников, воспитанных в этом символическом мировоззрении: одна местная память Палес-

можно определить как «церковная память» (*memoria ecclesiae*), поскольку речь идет о памяти, укорененной и развивающейся в лоне церкви, на фоне непрерывной диалектической связи между местными церквами с самобытными традициями, национальными церквами и Вселенской церковью. Церковная память является прежде всего «памятью слова», которая сложилась в контексте богослужения под воздействием богослужебных книг, иконографии, музыки, архитектуры и даже облачения и утвари, поскольку богослужение включает в себя и невербальные элементы (жесты и движения). Эта память постоянно обогащалась и преображалась, став своеобразным и хорошо устроенным «архивом» ссылок и цитат, содержащихся в церковнославянских текстах, включая и те произведения, которые не используются непосредственно в литургии.

Реконструкция такого «коллективного архива» приобретает особую значимость для правильной интерпретации церковнославянской письменности. У нас сложилась привычка рассматривать библейские цитаты, равно как и апокрифические и патристические, в контексте отдельных библейских, апокрифических и патристических произведений, не задумываясь о том, что средневековый писатель не располагал ни нашими библиотеками, ни современными критическими пособиями. Тем самым мы ошибочно интерпретируем этот контекст, и это касается прежде всего писателя в *Slavia Orthodoxa*. А ведь здесь по сравнению с латинским миром живая связь с богослужением сохранялась значительно дольше. Трудно представить, не имея должного опыта, силу и многослойность значений, пробуждаемых в памяти посредством литургического контекста в прошлом. Серьезные исследования в этом направлении несомненно разрешили бы многочисленные трудности в толковании или анализе текстов заведомо теологической и литургической направленности, проводящихся традиционно исключительно с литературной, исторической или правовой точки зрения. Это позволило бы также преодолеть сложности, возникающие, когда при изучении средневековой литературы монастырского происхождения используются современные представления об «устности» и «письменности», но забывается контекст, в котором даже оригинальные произведения являются лишь отголоском Слова, оглашаемого во время богослужения.²¹ Слово, оглашенное и услышанное, в богослужении занимает центральное место, а работа книжника вторична и считается рабским трудом. Свидетельство тому — миниатюры четвероевангелий, на которых евангелисты изображены или пишущими под диктовку, или диктующими «Слово Божье» (так изображается, например, евангелист Иоанн).

тины вызовет в них целый ряд других, которые невольно подскажут сами, по привычке и действию бессознательной аналогии. Из одного воспоминания вырастет вереница воспоминаний, которыми вдохновится, которые повторит автор более позднего хождения» (*Веселовский А. Н.* К вопросу об образовании местных легенд в Палестине // *ЖМНП*. 1885. № 5. С. 173; Цит. в: *Гардзанти М.* «Хождение» игумена Даниила в Святую землю. С. 27).

²¹ К вопросу о соотношении «устности» и «письменности» см.: *Ong W. J.* *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*. London, 1982; *Stock B.* *The Implications of Literacy: Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries*. Princeton (N. J.), 1983.

В агиографических исследованиях понятие «церковная память» взамен абстрактных моделей, предлагаемых современной наукой,²² может стать, вне всякого сомнения, подлинным ключом к пониманию. Разумеется, в устройстве «церковной памяти» можно вычленить различные уровни — от общего, охватывающего литургическую службу и обслуживающего ее книги, созданные в лоне *Slavia Orthodoxa*, до уровней более частных, отмеченных временными или пространственными границами определенной эпохи или места. Вплоть до конкретной общины, которая также обладает собственной памятью и, следовательно, сложившейся особой системой толкования. Устойчивые ссылки и ассоциации могут образовывать новые смысловые уровни в русле определенной традиции или в пределах отдельного ареала. Это дробление можно довести и до индивидуального уровня, анализ которого и толкование, однако, возможны только с учетом его внутренних связей в более сложной системе общинных и временных взаимоотношений.

Утверждение книжной традиции по отношению к литургической службе как в плане широкого ее распространения, так и в плане растущей ее независимости, имевшее место в конце средневековья, приводит к постепенному, но неуклонному отдалению от «церковной памяти» и одновременно к внедрению в межлитературный динамический контекст. Ссылки и ассоциации выхолащиваются внутри системы литературной образности, приближая церковнославянскую книжность к западной модели. Это приводит к замене «церковной памяти» памятью читающего, или, точнее, коллектива читающих, которых объединяют и общие тексты, и умозрительные ассоциации, не выходящие, однако, за пределы общины.²³ Различие взаимосвязей между «письмом, чтением и запоминанием», имеющее место как на Востоке, так и на Западе, блестяще описано Г. Кавалло.²⁴ Понимание этого различия следует искать все же не в возрастании роли писателя-автора (имевшем место уже в эпоху Каролингов в латинском мире), а в прогрессирующем снижении посреднической роли литургии на Западе. Уверен, что настало время попытаться проанализировать механизмы участия в литургическом действе и порождения коллективной памяти аналогично попытке «выявить элементарные операции в уме читателя, приводимые в движение текстом».²⁵

Более того, необходимо рассматривать сам вопрос текстологического анализа цитат в отдельных текстах в свете «словесной памяти», развивающейся в богослужении. Это позволило бы преодолеть научную распрю, поскольку некоторые исследователи приписывают изменение формы библейских цитат или самих библейских текстов ошибкам памяти церковных

²² См. труды Е. Патлажан: *Patlagean E. Ancienne hagiographie byzantine et histoire sociale // Annales. Economies, Sociétés, Civilizations*. 1968. Т. 1. Р. 106—126 (переиздание в: *Patlagean E. Structure sociale, famille, chrétienté a Byzance (IV—XI siècle)*. London, 1981. N 5).

²³ См. работу В. Изера об «акте чтения»: *Iser W. The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response*. Baltimore, 1978.

²⁴ *Cavallo G. Scrivere leggere memorizzare le sacre scritture // Settimane di studio del centro italiano di studi sull'Alto medioevo XLV: Morfologie sociali e culturali in Europa fra tarda antichità e alto medioevo (3—9 aprile 1997)*. Spoleto, 1998. N 2. Р. 987—1013.

²⁵ *Iser W. The Act of Reading*.

писателей и переписчиков, в то время как другие, признавая текстологическую ценность библейских цитат, используют их в деле реконструкции истории текстологической традиции Библии. Эта проблема касается не памяти отдельного писателя, но коллективной памяти, формирующейся в литургическом контексте, которая делала возможным процесс адаптации и актуализации христианского учения.

Именно зависимость церковной памяти от исторических условий и конкретных ситуаций противодействовала в литературе Slavia Orthodoxa систематизации и организации аргументаций, развивавшихся в западной схоластике. Средневековая мнемотехника, привлекающая особое внимание нынешних медиевистов, которая была предвестницей приемов мнемотехники эпохи Возрождения, в действительности представляет собой попытку западной схоластики рационально организовать память, придать ей соответствующую последовательность, не без риска превращения в идеологическую систему.²⁶

Из этого архива черпали в полной мере церковные писатели, извлекая многочисленные цитаты (и не только библейские) и их истолкования. Подобные ссылки и цитаты, однако, долго не имели, как в схоластической традиции, функции аргументации, но сохраняли роль в просвещении христиан. Начиная с XV—XVI вв. в результате установления контакта с западной теологией в церковнославянском ареале получает развитие «православная схоластика», хотя плоды ее становятся явными только в эпоху барокко.

В литургии «Слово Божье» было направлено не столько на приобретение знаний, сколько на воздействие на жизнь человека. Проникая в человеческую мысль посредством механизма запоминания, оно было призвано преобразовать его существование. Преобразовательная сила слова угадывается уже в ветхозаветной традиции. Она продолжает набирать мощь в Новом Завете и в самой церковной практике. Поучения отцов церкви, опиравшихся на неоплатоническую философию, выявили в полной мере способность слова к осуществлению метаморфоз в индивидууме и в обществе. С этой точки зрения речь идет не об элементарном следовании моральным правилам, но о могучем воздействии Духа, действующего посредством повелевающего слова. Таким образом использовались библейские цитаты в рамках церковнославянской книжности, в первую очередь в таких ее жанрах, как гомилетика или аскетическая и учительная литературы, ориентированные на преобразование образа жизни человека.

В монастырской книжности, представляющей неизменную точку отсчета в церковнославянской культуре, «словесная память» в своей прагматической функции играет важнейшую роль с самого начала. Среди восточных монахов получила широкое распространение устная передача «логоса», услышанного во время богослужения или переданного в поучении духовного наставника и даже полученного путем гадания по книгам. Логос, как слово вдохновенное, при этом становился нравственной канвой жизни того,

²⁶ См. работы М. Дж. Карутерс о памяти средневековья: *Carruthers M. J. The Craft of Thought: Meditation, Rhetoric, and the Making of Images. 400—1200. Cambridge, 1998.*

кто ему внимал.²⁷ Если, помимо всего этого, принять во внимание богослужение и богослужебные книги, которые включают Библию, можно смело говорить о том, что Св. Писание передавалось во фрагментах, в форме уже осуществленного деления на цитаты, более или менее сложные по характеру. В лекционариях, Апостоле или в паремийнике Св. Писание представлено в сегментах и переложено последовательно в краткие тексты, поставленные в определенном порядке в различных традициях. Следовательно, каждое литургическое чтение представляет собой фрагмент непрерывного текста. Его предваряют указание на источник и свой инципит. Сам текст литургического чтения подвергается видоизменениям, подобным модификациям цитат из Св. Писания в церковнославянской книжности. Это отчасти правомерно и по отношению к Псалтыри, которая делится на кафизмы. Сама последовательность псалмов сохранена, но их чтение в определенной совокупности позволяет выделить в тексте подъединицы, воспринимаемые как одно целое. Подобное структурирование, облегчающее и запоминание текста, и его использование в поучительных целях, можно найти и в книгах, не входящих непосредственно в литургическую сферу, к примеру в патериках. Их организация строится на алфавитном порядке имен отцов церкви или добродетелей. В какой-то степени и летописи, следующие в своей организации летоисчислению, построены на этом же принципе.

При анализе цитат из Св. Писания в церковнославянской литературе можно прийти к значимым выводам: цитату нельзя рассматривать исключительно в библейском континууме, но нужно толковать внутри каждого отдельного памятника письменности — будь то лекционарий, Апостол или паремийник, Псалтырь, разделенная на кафизмы, или же иные богослужебные книги, — не теряя из виду, как общий фон, само богослужение, во время которого в календарном порядке оглашались различные чтения. Цитаты в церковнославянских текстах подвергались, как это случилось с литургическими перикопами, модификациям в соответствии с замыслом автора (или переписчика): можно было использовать цитату эксплицитно со ссылкой на источник (евангелисты, Павел, Давид, Соломон и т. д.) или вкраплять цитату в частично измененном виде или же в совокупности с другой цитатой, а также прибегать к перефразированию, что придавало актуальность тексту (иногда достаточно было изменить время или лицо глагола). Но цитата могла быть и имплицитной, стать аллюзией — в этом случае писатель умышленно указывал на библейскую реальность или отдельные конкретные места, а также на их патристическую экзегезу. Существуют и случаи использования выражений библейского происхождения без осознанного намерения процитировать какой-либо текст, когда благодаря литургии слова эти входят в общий обиход и становятся частью коллективного языка. Это относится к большинству произведений средневековой литературы, и в данном случае практически невозможно установить их происхождение (патристика, гимнография и пр.). Авторы, как и переписчики в дальнейшем, просто распространяют или даже добавляют цитаты или эксплицируют ал-

²⁷ О присутствии и употреблении Св. Писания в *Apophtegmata Patrum* см. интересную работу Д. Бартона-Кристи: *Burton-Christie D. The Word in the Desert: Scripture and the Quest for Holiness in Early Christian Monasticism*. New York; Oxford, 1993.

люзии, с тем чтобы «помножить», амплифицировать духовный смысл произведения. Как этому учили Отцы церкви, когда при истолковании слова прибегали к другим словам Священного Писания, пытаясь сделать доступным Логос и объяснить сакраментальные таинства.²⁸ Следовательно, речь идет не о риторической амплификации, преследующей возвышенную эстетическую цель, которую часто многочисленные авторы церковнославянской литературы критикуют, а об углублении духовного смысла в поучительно-толковательных целях, направленном в первую очередь на изменение жизни человека.

Именно в этом русле необходимо продолжать изучение библейских цитат в контексте церковнославянской книжности. Опираясь на последние достижения прагматической лингвистики и учитывая положения древнего риторического искусства, следует рассматривать текст как имеющий своей целью убедить и привести человека к действию. Подобное толкование слова особо значимо в понимании Св. Писания в контексте литургического богослужения. Могущество слова состоит в преобразении человеческой жизни, проявляющемся в приобщении к таинствам. Такое толкование библейских цитат направлено не на знание, но на действие. Так, в Житии Антония, написанном Афанасием и представляющем собой модель в агиографической традиции, евангельская перикопа, зачитываемая во время службы, определяет начало покаяния египетского подвижника.

В заключение хочу выразить убежденность в том, что существует возможность улучшить методику интерпретации цитат из Св. Писания, а также их комментариев в церковнославянской литературе. В последние годы я работал над этим, исследуя произведения, относящиеся к разным жанрам и эпохам.

Анализируя Житие Параскевы патриарха Евфимия, я предложил толкование библейских цитат в контексте литургических книг и литургического действия, полагая, что «духовный брак» — это основная тема всей композиции, а не просто один из топосов или одна из «субтем». Благодаря такому подходу можно определить плетение цитат, которые часто бывают не только тесно связаны между собой, но и объединяются вокруг одной или более — на основе духовного смысла произведения.²⁹

Через «Послания» Филофея можно наблюдать, что в XVI в. в *Slavia Orthodoxa* сама литургия стала предметом рассуждения, а благодаря изучению источников можно определить фундаментальную тему этого произведения: святость Церкви и ее проявление в литургическом действии. Старец Филофей написал краткий трактат о Церкви на основе книг православной традиции, сконцентрировав свое внимание на определенных цитатах из Еванге-

²⁸ Часто недостаточно подчеркивается, что патристическая экзегеза больше всего занимается объяснением чина таинств и вообще христианского культа. Глубокие размышления о соотношении Библии с литургией в патристической литературе можно найти в работе Ж. Даниелу: *Danielou J. Bible et liturgie : La théologie biblique des sacrements et des fêtes d'après les Pères de l'Église*. Paris, 1951.

²⁹ См.: *Гардзанти М. Церковнославянская агиография в византийском контексте: Священное Писание и литургия в литературной композиции Жития Параскевы // Славяноведение*. 2000. № 2. С. 42—51.

лия и Апостола.³⁰ Смысл «Сказания о Мамаевом побоище» ясно определяется в цитатах, использованных в начале произведения, и отчетливо проявляется в молитвах князя, которые сотканы из библейских и литургических цитат, часто связанных с праздниками церковного календаря. Таким образом исторические события, в центре которых — сражение с татарами, превращаются как бы в некое священнодействие.³¹

Хотя речь идет о предварительных результатах, они могли бы стать опорными моментами в деле дальнейшего исследования церковнославянской письменности в свете библейских цитат.

Вне всякого сомнения, современный читатель, если и осознает эстетическую функцию церковнославянской книжности, то встречает много трудностей в понимании средневековых произведений — именно потому, что символическая система, созданная в литургической практике, остается для него в значительной степени чуждой. И все же, принимая во внимание комплекс литургических книг и историю литургии, можно лучше понять литературные памятники церковнославянской письменности и оценить их как литературный феномен. Речь идет не о конфессионализации литературной критики с целью приблизиться к конфессиональной литературе, а, скорее, — о стремлении понять те внутренние умственные механизмы, которые формировали коллективную память и глубоко влияли не только на литературу, но также на фольклор и на общество в целом на протяжении нескольких веков.

³⁰ См.: *Гардзанити М.* Библия и экзегеза в России начала XVI века: Новая интерпретация «Послания» старца псковского Елеазаровского монастыря Филофея дьяку Мисюрю Григорьевичу Мунехину // *Славяноведение*. 2003. № 2. С. 24—35 (см. переиздание в: *Biblical Quotations in Slavonic Literature*. Pisa, 2003).

³¹ См.: *Гардзанити М.* Москва и «русская земля» в Куликовском цикле: Библейские цитаты в «Сказании о Мамаевом побоище» (в печати).

А. А. АЛЕКСЕЕВ

Апокрифы Толковой Палеи, переведенные с еврейских оригиналов

Библейские апокрифы, сохранившиеся в славянских переводах, интересны для нас не только тем, что являются частью богатой средневековой литературы Древней Руси. Нередко славянские версии сохраняют материал, документирующий утерянные звенья христианской литературы Византии и даже семитоязычной письменности иудаизма. Среди таких ценных сокровищ славянская письменность сохранила особую версию книги Эноха, называемую в науке 2-м Энохом, которая представлена двумя редакциями по 20 славянским рукописям XIV—XVII вв., но бесследно исчезла из еврейской и греческой; оригинал ее был написан на еврейском или арамейском языке не позже II в.

Это свойство славянской письменности не является ее индивидуальной особенностью, еще более богатым источником для реконструкции еврейской и греческой литератур служит коптская письменность. Для изучения апокрифов крайне велика значимость эфиопской, латинской, сирийской литературы. Большая часть сохранившихся славянских источников известна мировой науке. Так, в большом своде ветхозаветных апокрифов, в публикации которого приняли участие десятки специалистов из разных стран,¹ на славянском рукописном материале основаны издания 2-го Эноха, особой разновидности 3-го Варуха, Откровения Авраама, Лествицы Иакова (сохранившейся как раз в составе Толковой Палеи); славянские источники использованы среди прочих для публикации истории Иосифа и Асенеф, 4-го Варуха. Крупный знаток междузаветной письменности Д. Флюссер осуществил в свое время анализ библейских апокрифов, заключенных в Палее исторической.² Эта Палея, как известно, не является произведением оригинальным в славянской письменности, она целиком переведена с греческого; но греческий текст не сохранился в столь полном виде, как славянский, это и стало причиной того, почему Флюссер направил свое внимание на славянский перевод, а не на греческий оригинал. И все же далеко не все апокрифические произведения, сохранившиеся в славянских источниках, в

¹ The Old Testament Pseudepigrapha. Vol. 1: Apocalyptic Literature and Testaments. Vol. 2: Legends, Wisdom and Philosophical Literature / Ed. J. H. Charlesworth. New York et al., 1983—1985.

² *Flusser D. Palaea Historica: An Unknown Source of Biblical Legends // Scripta hierosolymitana. 1971. Vol. 22. P. 48—79.*

должной мере заинтересовали ученых. Например, книга Менандра, возникшая в недрах грекоязычной письменности, издается и исследуется по ее сирийской версии,³ тогда как славянская осталась забытой. Точно так и переведенные с еврейского апокрифы, включенные в Толковую Палею, все еще не стали объектом рассмотрения в интересах изучения той письменности, в недрах которой они родились; не определена значимость этого источника для исследования путей и условий взаимодействия двух литератур.

Толковая Палея (далее ТП) известна почти в 25 списках, все они русские, старший из них относится к XIV в. Русское происхождение всей компиляции не вызывает сомнений, время составления ее, по мнению В. М. Истрина, приходится на первую половину XIII в.⁴ Полного совпадения между списками по их содержанию нет, и они делятся на четыре редакции.⁵ Первая из них представлена в Барсовском списке начала XV в. (ГИМ, Барс. 619, далее Барс.),⁶ вторая в двенадцати других, возглавляемых Коломенским 1406 г. (РГБ, Троицк. 38).⁷ До обнаружения Барс. приходилось думать, что Коломенская редакция (далее Колом.) содержит исходный текст ТП, и это заставило В. М. Истрина прибегнуть к сложным текстологическим гипотезам для объяснения состава и обстоятельств появления третьей редакции. Теперь характер Колом. может быть определен следующим образом: библейский текст дан в ней с сокращениями, многие апокрифы устранены, но остались следы их устранения.⁸ Третья и четвертая редакции Толковой Палеи входят составной частью в другой памятник — Хронографическую палею: в ее составе ТП образует первую половину, тогда как вторая представляет собою хронограф. В первой (Барс.) и второй (Колом.) редакциях ТП библейский текст начинается Творением и заканчивается историей Соломона (3 Царств, гл. 11), в третьей и четвертой он охватывает целиком все четыре книги Царств. Третья редакция воспроизводит текст первой редакции, как он известен по Барс., тогда как в четвертой эта часть заметно сокращена и переработана, в ней использованы некоторые новые источники. Принятое в науке название для этих двух компиляций отражает характер двух главных составляющих ее частей: третья редакция названа Полной хронографической палеей, поскольку с хронографом здесь соединяется Палея в своем полном объеме, четвертая редакция названа Краткой хронографической палеей, поскольку с хронографом здесь соединена

³ См.: *Baarda T.* The Sentences of the Syriac Menander // *The Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. 2. P. 583—606.

⁴ *Истрин В. М.* Редакции Толковой палеи. СПб., 1907. Т. 1—5.

⁵ Полный перечень рукописей с разбивкой по редакциям см.: *Алексеев А. А.* Палея в системе хронографического жанра // *ТОДРЛ*. СПб., 2005. Т. 57. С. 32.

⁶ В этой рукописи находится также Житие Кирилла, поэтому на нее впервые было обращено внимание. См.: *Левочкин И. В.* Древнейший список пространного Жития Константина Философа // *Советское славяноведение*. 1983. № 2. С. 75—79; *Жития Кирилла и Мефодия*. М.; София, 1986 [фототипическое издание текста]. К Палею в Барс. 619 впервые привлек наше внимание А. А. Турилов.

⁷ Коломенский список издан, в аппарате использованы почти все входящие в эту редакцию списки. См.: Палея толковая по списку, сделанному в Коломне в 1406 г. / Труд ученых Н. С. Тихонравова. М., 1892.

⁸ *Алексеев А. А.* Русско-еврейские литературные связи до XV века // *Jews and Slavs*. 1993. Vol. 1. С. 44—75.

Палея в кратком виде.⁹ Две эти компиляции возникли независимо друг от друга.¹⁰

Отсутствие во второй редакции (Колом.) апокрифов, заимствованных непосредственно из еврейских источников, породило в свое время представление о том, что они попали в Палею позднее и только в ее третью редакцию.¹¹ Самым ранним списком с апокрифами считался Синод. 210 и 211 (ГИМ), 1477 г., известный по литографической публикации ОЛДП (СПб., 1892). Более того, укрепилось мнение, что сам перевод апокрифов появился на славянской почве между 1406 и 1477 гг., т. е. за время между написанием Коломенского и Синодального списков. Теперь этот взгляд является устаревшим.

Итак, главными составными частями ТП являются: а) книги Библии от Бытия до 3 Царств, глава 11 (или 4 Царств в Хронографических палеях); б) апокрифы, вкрапленные в текст библейских книг по ходу их изложения; в) краткие комментарии полемического характера.

Что касается библейских книг, то они вошли в ТП в своем стандартном виде. Их перевод возник в Болгарии в X в., не позже середины XI в. они попали на Русь, и именно эта известная на Руси редакционная разновидность библейского текста вошла в ТП.¹² Библейский текст в ТП передан с большей свободой, чем в сборниках библейских книг. Краткие комментарии представляют собой яркую и примечательную сторону обширной компиляции. В богословском смысле они носят прообразовательный (типологический) характер, т. е. рассматривают ветхозаветные события как прообраз событий новозаветных. По своей форме они полемически адресованы воображаемому противнику — ветхозаветному иудею. Эти комментарии не отражают действительных богословских диспутов с иудаизмом на Руси, но являются характерным для средневековья способом оформления богословского сочинения в виде диалога,¹³ в данном случае неполного, поскольку голос получает лишь одна из сторон. Однако эта полемика обладает известной литературной уникальностью, ибо она оригинальна,¹⁴ тогда как антилатинская полемика в древний период письменности была переводом или прямым отражением соответствующих византийских сочинений. Антииудейские полемические пассажи были перенесены из ТП вместе с библейскими книгами в другие компиляции, известные на Руси, — хронографы и Великие

⁹ О составе Хронографической палеи полной и краткой см.: *Истрин В. М.* Редакции Толковой палеи; *Творогов О. В.* Палея хронографическая // *Словарь книжников*. Вып. 2, ч. 2. С. 161—162; *Водолазкин Е. Г.* Редакции Краткой хронографической палеи // *ТОДРЛ*. СПб., 2004. Т. 56. С. 164—180.

¹⁰ Показано В. М. Истриным (Редакции Толковой палеи. С. 79 и др.). Истрин, однако, не объяснил, почему продление библейского текста до 4 Царств могло быть осуществлено в обеих редакциях независимо. В настоящее время Е. Г. Водолазкин готовит издание Краткой хронографической палеи.

¹¹ Этот взгляд выдвинут В. М. Истриным (Редакции Толковой палеи) и представлен в энциклопедической статье О. В. Творогова «Палея хронографическая» (*Словарь книжников*. Вып. 2, ч. 2).

¹² *Михайлов А. В.* К вопросу о тексте книги Бытия пророка Моисея в Толковой палеи // *Варшавские университетские известия*. 1895. № 9. С. 1—35; 1896. № 1. С. 1—23.

¹³ См.: *Cunningham M. B.* Polemic and Exegesis: Anti-Judaic Invectives in Byzantine Homiletics // *Sobornost, Incorporating Eastern Church Review*. 1999. Vol. 21(2). P. 46—68.

¹⁴ *Алексеев А. А.* Палея в системе хронографического жанра. С. 30—31.

Четьи Минеи. Их присутствие в ТП необходимо, с нею они связаны своим происхождением, тогда как их нахождение в хронографах и минеях обязано случайности. Полемическая составляющая ТП не отражает знакомства с еврейскими источниками.¹⁵

Многие из включенных в ТП апокрифов известны также из других источников, например из Исторической палеи, или как самостоятельные произведения в составе сборников. В ТП к ним прибавляются библейские апокрифы, переведенные непосредственно с еврейских оригиналов. Их присутствие и соседство в ТП с антииудейской полемикой придают полемической направленности Толковой Палеи особую значимость. Возникает вопрос: как связаны эти еврейские по своему оригиналу апокрифы с ТП? Почему только в ней они находятся?

Речь идет о следующих апокрифических сказаниях.

Прежде всего это обширное Житие Моисея, дающее множество подробностей, неизвестных книгам Исход—Второзаконие. Границы текста отчетливо не видны, поскольку он перемешан в ТП с каноническими книгами.¹⁶ О его существовании в славянской письменности известно со времени его первой публикации А. Н. Пыпиным в «Памятниках старинной русской литературы» в 1862 г.¹⁷ Вскоре после этого, говоря об оригинале, И. Я. Порфирьев указал на еврейскую книгу Яшар, впервые изданную в 1625 г.¹⁸ Позже Э. Турдяну¹⁹ посчитал оригиналом средневековую хронографическую компиляцию, известную под названием «Хроники Иерахмееля».²⁰ Затем М. Таубе,²¹ опираясь на труд А. Шинана,²² сообщил, что «деяния дней нашего учителя Моисея» возникли в еврейской письменности в X—XI вв. и представлены в 16 рукописях, старшие из которых датируются XIV в.; переработка для Хроники Иерахмееля была сделана в XII в. и

¹⁵ Там же.

¹⁶ Это хорошо видно по изданию в составе ВМЧ, сентябрь (СПб., 1868). В издании М. В. Рождественской по Барс. (БЛДР. СПб., 1999. Т. 3. С. 119—149, 376—378) опущены пассажи, восходящие к каноническим источникам, однако не всегда удачно. Так, на с. 128 издания вместе с текстом Числ 21.34—25.5 опущен эпизод, который выглядит как повторение начальных сцен Жития, но в действительности вносит некоторые необходимые для связи событий детали и находится в этом же месте еврейского оригинала. Такой же пропуск обнаруживается в тексте ВМЧ, сентябрь, стб. 170, что, очевидно, ввело издательницу в заблуждение. Мы воспроизводим его по Барс. в приложении. Он важен тем, что только в нем сохраняется еврейская форма имени дочери фараона — Вифия (в ркп. **фивия**) рядом с Фермуфь.

¹⁷ История изучения и варианты рукописного повествования описаны в статье: *Понырко Н. В.* Апокрифы о Моисее // *Словарь книжников*. Вып. 1. С. 63—67.

¹⁸ *Порфирьев И. Я.* 1) Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях. Казань, 1872. С. 55; 2) Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки. СПб., 1877. С. 67.

¹⁹ *Turdeanu E.* La Chronique de Moïse en russe // *Revue des Études Slaves*. 1967. Vol. 46. P. 35—64.

²⁰ *Gaster M.* The Cronicles of Jerahmeel, or the Hebrew Bible Historiale. London, 1899. С. 103—146.

²¹ *Taube M.* The Slavic Life of Moses and Its Hebrew Sources // *Jews and Slavs*. St. Petersburg; Jerusalem, 1993. Vol. 1. P. 84—119.

²² *Shinan A.* Dibre ha-yamim shel Moshe Rabbenu // *Hasifrut*. 1977. Vol. 24. P. 100—116. Ср. также: *Stemberger G.* Introduction to the Talmud and Midrash / Transl., ed. M. Bockmuehl. Edinburgh, 1996. P. 336.

известна по рукописям начиная с XIV в. и, наконец, что книга Яшар является компиляцией, составленной ее издателем, т. е. не имеет рукописной традиции и, следовательно, не могла служить оригиналом славянского перевода. Приведя обширные наблюдения за соотношением оригинала и перевода, М. Таубе, однако, не указал рукописных вариантов оригинального текста,²³ так что в результате остается известным лишь то, что славянский текст Жития, включенный в ТП, восходит к еврейскому оригиналу X—XI вв.

Немаловажен вопрос о времени появления славянской версии Жития. Э. Турдяну датировал перевод XV в., связав его происхождение с ересью жидовствующих. Это решение было принято на основе, если можно так сказать, прецедентного обычая. Исследователи до Н. А. Мещерского²⁴ с известным автоматизмом связывали переводы с еврейского исключительно с деятельностью новгородско-псковско-московской ереси. Между тем никаких переводов с еврейского ни в Новгороде, ни в Пскове, ни в Москве в это время сделано не было.²⁵ Перевод псалмов из еврейского молитвенника «Махзор» был сделан Федором Жидовином в середине XIV в. и намного опережает эпоху ереси;²⁶ другие переводы с еврейского, которые можно датировать концом XV или XVI в., были сделаны в Литве или Белоруссии. Имеется в виду сборник библейских книг Библиотеки Литовской Академии наук (F19-262), о котором существует громадная литература, а также такие произведения, как Тайная тайных, Логика, Шестокрыл и проч., впервые объединенные А. И. Соболевским в «литературу жидовствующих».²⁷ Если даже эта литература и находилась в употреблении великорусских еретиков, о чем нет надежных сведений, то это еще не значит, что она употреблялась только ими, и уж никоим образом не значит, что своим происхождением она им обязана.

Определяя время появления перевода, Э. Турдяну не принял также во внимание сообщения о том, что в Троицком монастыре Пахомий Серб поль-

²³ *Taube M.* The Slavic Life of Moses. P. 93—114.

²⁴ Н. А. Мещерский первый с отчетливостью высказал обоснованное мнение о том, что переводы с еврейского делались и прежде, в Киевский период. Он сделал это в диссертации 1946 г. о древнерусском переводе книги «Есфирь», частично опубликованной десятилетием позже: *Мещерский Н. А.* К вопросу об изучении переводной письменности Киевского периода // Учен. зап. Карело-Финского пед. ин-та. Петрозаводск, 1956. Т. 2, вып. 1 (перепечатано в сб. статей: *Мещерский Н. А.* Избранные статьи. СПб., 1995. С. 271—299). См. также: *Алексеев А. А.* К вопросу об изучении переводной письменности Киевского периода // Русская историческая филология: Проблемы и перспективы: Докл. Всерос. науч. конф. памяти Н. А. Мещерского. Петрозаводск, 18—20 октября 2000 г. Петрозаводск, 2001. С. 34—42.

²⁵ См. также: *Турилов А. А., Чернецов А. В.* К культурно-исторической характеристике ереси «жидовствующих» // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 1: XI—XVI века. М., 1989. С. 407—429; *Taube M.* The «Poem on the Soul» in the Laodicean Epistle and the Literature of the Judaizers // Harvard Ukrainian Studies. 1995. Vol. 19. P. 671—685; *Klier J. D.* Judaizing Without Jews? Moscow; Novgorod, 1470—1504 // UCLA Slavic Studies. N. ser. Vol. 3: Culture and Identity in Muscovy, 1359—1584 / Ed. A. M. Kleimola, G. D. Lenhoff. M., 1997. P. 336—349.

²⁶ *Сперанский М. Н.* Псалтырь жидовствующих в переводе Феодора Еврея. М., 1907.

²⁷ *Соболевский А. И.* Переводная литература Московской Руси XIV—XVII веков. СПб., 1903. С. 396—428.

зовался этим произведением до 1443 г.,²⁸ т. е. до появления ереси. Касаясь датировки славянских версий Жития, Н. В. Поньрко указывает на то, что отдельные его элементы известны Речи философа. В частности, в нее включен эпизод, когда младенец Моисей топчет ногами фараонову корону (см.: РНБ, собр. Погодина, № 1434, л. 114 об.).²⁹ В нашем случае, однако, этот факт не имеет значения, поскольку данный эпизод известен лишь Краткой хронографической палее. В ней Житие Моисея представлено в переводе с греческого оригинала; последний непосредственно или через какую-то византийскую хронику восходит к «Древностям иудейским» Иосифа Флавия.³⁰ В тексте ТП по Барс. младенец возлагает корону на себя.³¹ Эта же вторая версия воспроизводит сведения из «Древностей...» о том, что Моисей занял высокое положение при фараоне (ср. Погод. 1434, л. 114 об.: моусиа же вочте въ цсрвь род), что отражено в летописи (бысть велик в дому фараони),³² но неизвестно повествованию ТП. Упоминание в Речи философа того, что архангел Гавриил учил Моисея мудрости в Синайской пустыне, известно не только Краткой хронографической палее (Погод. 1434, л. 115), но и Полной (Погод. 1435, л. 172).³³ В. М. Истрин определил время составления Краткой хронографической палеи XV в., что не позволило ему считать эту Палею источником Речи философа и заставило предположить наличие общего источника для Палеи и Речи.³⁴ Вероятно, с этим надо согласиться. Но Краткой хронографической палее известен и текст, переведенный с еврейского. История войны между «синьцами и армены» завершается в Житии Моисея ссылкой на «пармию»,³⁵ и эта ссылка воспроизведена в Краткой хронографической палее. Сама война здесь опущена, так что отсылка отнесена к сообщению о том, что Моисей убил фараона: «увидев же моусии съвет их, уби хананофима, якоже есть писано в паремьи» (Погод. 1434, л. 116 об.). Ни война, ни убийство фараона паримийнику неизвестны, и отсылка отношения к нему не имеет; она восходит к еврейскому оригиналу, где речь идет о книге Яшар (שׁוֹר הַפֶּרֶץ), т. е. книге правды, истины. По предположению М. Таубе, первоначальный славянский перевод этого места, не сохранившийся в рукописях, содержал какое-то образование от корня *прам-*.³⁶ Сам М. Таубе, датируя перевод Жития первой половиной XV в., делает это на основании датировок рукописей; отказываясь от анализа лингвистиче-

²⁸ Сперанский М. Н. Из истории русско-славянских литературных связей. М., 1960. С. 145—146.

²⁹ Поньрко Н. В. Апокрифы о Моисее. С. 66.

³⁰ Списанием хроники Георгия Синкелла пользовался В. М. Истрин и привел из него несколько выписок (Истрин В. М. Редакции Толковой палеи. С. 66, 91, 95—97, 104—106). Полного сходства нет, но хроника эта очевидно использует «Древности...». Аналогичные сведения сообщают: Franklin S. Some Aposyphal Sources of Kievan Russian Historiography // Oxford Slavonic Papers. 1982. Vol. 15. P. 1—27; Милютенко Н. И. К вопросу о некоторых источниках Речи Философа // ТОДРЛ. СПб., 2004. Т. 55. С. 7—17.

³¹ БЛДР. Т. 3. С. 122; Gaster M. The Chronicles of Jerahmeel. P. 111.

³² ПВЛ. 2-е изд. СПб., 1996. С. 43.

³³ Этот факт отсутствует в «Древностях...», но известен хроникам Синкелла и Кедрина, куда он вошел из древнего апокрифа «Малое Бытие» (или «Книга юбилеев»). См.: Милютенко Н. И. К вопросу о некоторых источниках... С. 11—12.

³⁴ Истрин В. М. Редакции Толковой палеи. С. 174—175.

³⁵ БЛДР. Т. 3. С. 128.

³⁶ Реконструкция предложена М. Таубе (The Slavic Life of Moses. P. 98).

ских данных, он следует предвзятой концепции, что Древняя Русь не знала переводов ни с еврейского, ни с греческого.³⁷ Однако в языке Жития Моисея слишком много черт, которые говорят о его появлении на два-три столетия раньше ереси жидовствующих (систематическое употребление супина, лексем *думьца*, *охабитися*, *оли* и *до*, *синьць*, *стольникъ* и т. п., которые в более позднее время не употреблялись), почему оно попало под номером 18 в список домонгольских переводов, составленный А. И. Соболевским.³⁸

Житие Моисея по Барс. также содержит правленный текст, в частности, многие имена персонажей заимствованы из «Древностей...». Так, вместо имени Вифия дочь фараона носит имя Фермуфь, мать Моисея названа Агавефь, а не Ехевда. Однако в отдельных списках и в некоторых местах Барс. еврейская форма имен сохраняется.³⁹ Это говорит о том, что грецизация ономастикона произведена в ходе редактирования и переписки, она отражает обычное для славянской среды подравнивание имен под норму, ориентированную на греческие источники.

Далее в ТП внимание привлекает обширный апокрифический цикл, в центре которого стоит царь Соломон. Он отличается единством языка и стиля, а равным образом лингвистическим сходством с Житием Моисея. В цикл входят следующие сюжеты, для большинства из них известны оригиналы.

1) Поимка Китовраса. Для строительства Храма Соломону нужен советчик в виде этого загадочного персонажа, который в греческой версии носит имя Ониаса,⁴⁰ в европейских версиях Морольфа и Сатурна⁴¹ и соответствует еврейскому Асмодею.⁴² В колодцы наливают вино вместо воды; Китоврас выпивает и засыпает, его захватывают, впрочем, все же с помощью перстня Соломона. При этом Китоврас произносит: «...всяк пия вино, не умудряет» (Притч. 20:1) и «Ты еси вино, веселящее сердце человеком» (Пс. 103:15). Слав. *китоврась* напоминает греч. *κενταυρος*, но лингвистически не может ему соответствовать из-за гласных звуков в двух первых слогах. Славянские формы, заимствованные непосредственно из греческого источника, имеют вид *кентаурь* или *кентоуврь* (но *китоврась* встречается также в толкованиях Никиты Ираклийского на Григория Богослова).⁴³ Поэтому можно

³⁷ Эта концепция в целом принадлежит Г. Г. Ланту, разделяется также Ф. Томсоном и уже не раз обсуждалась в печати. См.: *Алексеев А. А.* 1) Кое-что о переводах в Древней Руси: (По поводу статьи Фр. Дж. Томсона «Made in Russia») // ТОДРЛ. СПб., 1996. Т. 49. С. 280—299; 2) Еще раз о книге Есфирь // Русский язык в научном освещении. 2003. № 1 (5). С. 185—214.

³⁸ *Соболевский А. И.* Особенности русских переводов домонгольского периода // Соболевский А. И. Материалы и исследования в области славянской филологии и археологии. СПб., 1910. С. 174. См. также: *Алексеев А. А.* Русско-еврейские литературные связи... С. 63—64.

³⁹ Ср.: *Taube M.* The Slavic Life of Moses. P. 91—92. См. выше примеч. 16 и Приложение.

⁴⁰ *McCown S. S.* The Testament of Solomon. Leipzig, 1922.

⁴¹ *Веселовский А. Н.* Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Морольфе и Мерлине // Собр. соч. А. Н. Веселовского. Пг.; Л., 1921—1930. Сер. 3. Т. 1, вып. 1—2.

⁴² *Ginzberg L.* The Legends of the Jews. Vol. 4: Bible Times and Characters. Philadelphia, 1968. P. 151, 292.

⁴³ В рукописи XV в. (РНБ, Ф. I. 195, л. 273). См.: *Алексеев А. А.* Переводы с древнеславянских оригиналов в Древней Руси // *Russian Linguistics*. 1987. Vol. 11. С. 10.

предположить, что греческое слово попало в славянский текст через еврейское посредство. Как параллель можно указать на формы евр. *qitron* из греч. *kentourion*, *qatros* из греч. *Kantheios*.⁴⁴ Рассказ о поимке Асмодея с помощью колодцев, наполненных вином, содержит трактат Гиттин Вавилонского талмуда (bGit 68a).⁴⁵

2) Нрав Китовраса. Соединение нескольких притч и загадок. а) Китоврас ходит только по прямой, поэтому перед ним в городе ломают дома. Вдовица просит пожалеть ее дом, Китоврас, стараясь обогнуть его, ломает себе ребро и говорит: «Язык мягок кость ломит» (Притч. 25:15). б) Китоврас рассмеялся, услышав, что кто-то хочет купить обувь, чтобы носить ее семь лет, в) а также, когда увидел предсказателя, г) но заплакал, встретив свадьбу. Позже он объясняет, что покупатель обуви не проживет и семи дней; предсказатель не знает, что под ним сокровище золота; жених не проживет и месяца. д) Увидев пьяного, потерявшего дорогу, Китоврас вывел его на путь, потому что услышал голос с неба, что человек тот верен и следует служить ему. Еврейским источником вновь является тот же трактат Гиттин.

3) Встреча Соломона и Китовраса. а) В первый день Соломон не принял Китовраса, потому что мучился похмельем. Узнав об этом, Китоврас положил камень на камень, что значило лечить подобное подобным. б) Во второй день Соломон не принял Китовраса, потому что объелся, и Китоврас снял с камня камень, советуя поститься. в) Когда же наконец Китоврас явился к Соломону, то положил перед ним палку длиной в четыре локтя, это означало, что Соломон является обладателем четырех концов вселенной, но все ему мало. Извлечено из трактата Гиттин.

4) Добывание шамира. При строительстве Храма нельзя обрабатывать камни железом (ср. Втор. 27:5), и Китоврас научает, как добыть *шамир*. Употребленное в славянском тексте слово значит по-еврейски «алмаз» (שֹׁמֵר). Шамир находится в распоряжении *дѣтского кокота*, это название обязательно неверному переводу имени птицы *בֵּרְנַנְגֵּל* «полевой петух», т. е. речь идет о диком петухе, возможно глухаре. При его передаче евр. *בֵּרְנַנְגֵּל* «поле» было истолковано как араам. «сын». Петух улетает из гнезда, слуги Соломона закрывают его стеклом. Петух приносит алмаз, чтобы разрезать стекло, и слуги отбирают его. Извлечено из трактата Гиттин.

5) Сила Китовраса. а) Соломон, желая узнать силу Китовраса, снял с руки перстень, который давал ему власть над демонами. Китоврас забросил Соломона на край вселенной. б) Вернувшись домой, Соломон боялся Китовраса и на ночь ставил около своего ложа 60 стражников (Песнь песней 3:7). Извлечено из трактата Гиттин.

6) Суд Соломона о человеке с двумя головами. а) Китоврас дал в слуги Соломону человека с двумя головами, жителя подземного царства. Можно догадываться, что он прибыл из южного полушария, поскольку солнце на

⁴⁴ См.: Krauss S. Griechische und lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrash and Targum. Berlin, 1898—1899. Bd 1—2.

⁴⁵ Gaster M. The Exempla of the Rabbis: Being a Collection of Exempla, Apologues and Tales Culled from Hebrew Manuscripts and Rare Hebrew Books. New York, 1968 (1 st. ed. 1924). N 114. В скобках приведены принятые в гебраистике ссылки на Талмуд: b указывает на вавилонский вариант трактата, затем следует сокращенное название трактата, затем — лист Виленского издания 1880—1886 гг.

его родине идет в противоположном направлении. б) От него остались два сына, один из которых также имеет две головы. Сыновья делят наследство, и двухголовый требует себе две доли. Соломон велит лить уксус на одну из голов, но боль испытывают обе, так что двухголовому достается одна доля. Еврейский источник обнаружен А. Я. Борисовым в антологии «Бет га-Мидраш», часть 4, опубликованной А. Еллинеком (Leipzig, 1857. С. 143),⁴⁶ в составе так называемых «малых мидрашей», отражающих вавилонскую экзегетическую традицию. А. Я. Борисов дает перевод еврейского источника, откуда видно, что древнерусская версия значительно упрощает рассказ, устраняя множество подробностей, так что из новеллы он становится анекдотом. Эта история включена также в трактат Menahot Вавилонского талмуда.⁴⁷

7) Суд Соломона о трех сыновьях, получивших в наследство горшок с золотом, костями и пылью. Соломон объясняет, что одному из сыновей завещаны деньги, другому скот и рабы, третьему — поля. Источник не обнаружен.

8) Суд Соломона о трех путниках, один из которых украл у товарищей деньги. Соломон рассказывает притчу о девице, которая обручена, и хотя ее жених многие годы находится в отсутствии, она отказывает новому. За разрешением от обручения она отправляется к первому жениху в сопровождении нового, охраняющего ее девство и богатство. Получив разрешение, они отправляются в обратный путь и попадают в руки разбойника. Узнав их историю, разбойник отпускает их вместе с их богатством. Соломон предлагает трем путникам решить, кто из персонажей его притчи проявил большее великодушие; вором оказался тот, кто высказался в пользу разбойника. Еврейский оригинал находится в «Истолковании десяти заповедей» (Midrash 'Aseret ha-Dibrot)⁴⁸ при восьмой из них «не кради».

9) Суд Соломона о сыновьях подлинном и ложном. Из двух претендентов на наследство подлинным сыном оказывается тот, чья кровь впиталась костью, взятой из костей умершего отца.⁴⁹ Суд творится в Иерусалиме, все участники находятся при дворе Соломона на пиру у него. Кость приносят из Вавилона, где жил и умер отец. Еврейский оригинал также принадлежит к числу «малых мидрашей».⁵⁰ Он, как и новелла о двухголовом человеке, значительно полнее и детальней перевода. В купеческое путешествие на корабле из Иерусалима отправляется не слуга, а сын и проводит много лет в Африке; в его отсутствие умирает отец, и слуга оказывается наследником. Первоначально тяжущиеся обращаются за судом к царю Давиду, но тот не может разрешить вопрос, тогда за дело берется Соломон. При испытании с костью кровь сына меняет цвет, кровь слуги цвета не меняет. Несмотря на столь заметные различия, складывается впечатление, что они возникли в ре-

⁴⁶ Борисов А. Я. К вопросу о восточных элементах в древнерусской литературе // Палестинский сборник. 1987. Т. 29. С. 163—164. Статья, написанная в блокадном Ленинграде в 1942 г., опубликована посмертно.

⁴⁷ Gaster M. The Exempla of the Rabbis. N 113.

⁴⁸ Jellinek A. Beth ha-Midrash. Leipzig, 1855. Th. 1. S. 86; Gaster M. The Exempla of the Rabbis. N 111, 112.

⁴⁹ Для этого не нужно было производить экзугмацию, останки сохранялись в так называемых костницах.

⁵⁰ Jellinek A. Beth ha-Midrash. Leipzig, 1857. Th. 4. S. 145.

зультате свободного пересказа и даже приспособления сюжета к восприятию славянина.

10) Соломон и царица Савская. В древнерусском тексте царица названа *малкатошва*, т. е. прямо отражает евр. מַלְכֶת שָׁוָא (*mel'ket sh'va*) «царица Савы». а) Царица приносит богатые дары, 20 капий злата. б) Трон Соломона стоит на стеклянном полу, и царица поднимает подол, думая, что разлита вода. Так Соломон смог увидеть ее тело, покрытое волосами. в) Волосы делают смертельно опасным физическое сближение с царицей. После их удаления Соломон вошел к ней, и она родила Навуходносора. г) При расставании царица восхищается богатством Соломона, но больше хвалит судьбу его приближенных, которые слышат его мудрые речи (ср. 3 Царств 10:8). Для сюжетов а), б) и г) источник находится во «Втором переводе (таргуме) книги Эсфирь».⁵¹

Легенда о том, что Соломон был отцом Навуходносора, в таргуме напрямую не приводится, но недвусмысленно подразумевается, поскольку тотчас после изложения этой истории начинается рассказ о Навуходносоре и его захвате Иерусалима.⁵² Легенда эта имела широкое хождение. Первое определенное указание на эту генеалогию находится в так называемом «Алфавите Бен Сирь», агадическом апокрифе, возникшем в Вавилоне между IX и XI вв.⁵³ Он отразился также в Слове блаженного Зоровавеля, переведенном с еврейского оригинала в ту же эпоху, когда у славян появился Соломонов цикл. По поводу пленения Иерусалима здесь говорится: «Сын разори бо создание отца своего».⁵⁴

11) Загадки царицы Савской. а) Как различить мальчиков и девочек, одетых одинаково? Соломон велит рассыпать плоды: мальчики собирают их в полы одежды, а девочки в рукава. б) Как различить мальчиков обрезанных и необрезанных? Соломон велит внести святой венец, на котором написано слово Господа, уничтожившее Валаама как колдуна. Обрезанные мальчики стоят, а необрезанные падают ниц перед венцом. Эти загадки находятся в «Истолковании Притчей» (*Midrash Mishle*), по всей вероятности вавилонского происхождения.⁵⁵

12) Загадки (апории) мудрецов царицы Савской, которые разгадывают мудрецы Соломона. а) Передвиньте в город колодец, находящийся вдали от города. — Дайте нам цепь из отрубей, и передвинем. б) Если в поле выросли ножи, как их сжать? — Рогом осла. — А разве есть у осла рог? — А разве в поле растут ножи? в) Если соль сгнила, чем ее заменить? — Маткой мулицы. — Но разве мул родит? — А разве соль гниет? Первая загадка включена также в роман об Акире, известный в древнерусском переводе.⁵⁶ Третья за-

⁵¹ *Ego B. Targum Scheni zu Ester / Übersetz., Kommentar., theolog. Deutung.* Tübingen, 1996. S. 75, 76.

⁵² В Полной хронографической палее по списку РГБ (Рум. 453, 1495 г.) отсутствует фраза «и роди сынъ и сей бысть Навходносоръ» (*Истрин В. М.* Редакции Толковой Пален. С. 32). Трудно сказать, является ли это первоначальной чертой текста или нет.

⁵³ *Ego B. Targum Scheni...* S. 169. См. также: *Stemberger G.* Introduction to the Talmud. Edinburgh, 1991. P. 334.

⁵⁴ БЛДР. Т. 3. С. 154. Текст издала Л. М. Навтанович.

⁵⁵ *Stemberger G.* Introduction to the Talmud. P. 324.

⁵⁶ БЛДР. Т. 3. С. 52. Текст издал О. В. Творогов.

гадка в неполном виде включена в Евангелия от Матфея (5:13), Марка (9:50) и Луки (14:34—35) и нередко трактуется таким образом, что гниение соли возможно.⁵⁷ Все три загадки в той же последовательности фигурируют в диспуте раби Йошуи бен Ханания, жившего во второй половине I в., с афинскими мудрецами в трактате «Бехарот» Вавилонского талмуда (bBekh 8b). Однако там упомянут послед мулицы, а не матка,⁵⁸ что вернее с точки зрения анатомии и физиологии.

13) Испытание Соломоном женского смысла. Он предлагает вельможе именем Декир убить жену за награды и почести. Вельможа отказывается. Это же предложение сделано жене вельможи. Она соглашается и пытается привести его в исполнение, но меч, полученный ею от Соломона, сделан из такого материала, что убийство невозможно. В древнерусском тексте стоит *һарах прудянь*, который может быть связан со словом *пруть* («деревянная палка»). В еврейском источнике говорится о свинцовом мече, что лучше по смыслу. Если он был обозначен словом לרוד , то набором согласных, входящих в него (prt), можно с натяжкой объяснить чтение славянской версии. Выше отмечалось, что при переводе отдельных сюжетов наблюдаются значительные отступления от оригинала. Если их трактовать как сознательное приспособление повествования к условиям славянской среды, то деревянный меч может отражать ту же тенденцию. Соломон резюмирует эту историю сентенцией: «Человека обретох в тысящах, а жены в свете во всем не обретох» (Еккл. 7:28). Сюжет опубликован в «Бет га-Мидраш» (ч. IV, с. 146), на что указал А. Н. Веселовский.⁵⁹

14) Притча Соломона о царе Адариане, которую он рассказывает своим вельможам. Царь Адариан требует от вельмож, чтобы звали его Богом. Они предлагают ему взять сначала вышний Иерусалим. После взятия им земного Иерусалима они отказываются вновь, и один из них предлагает ему покинуть пределы вселенной, чтобы быть равным Богу; второй со ссылкой на Иеремию (10:11) говорит, что должны погибнуть боги, не создавшие вселенной; третий просит его спасти корабль, терпящий бедствие далеко в открытом море. Но мудрее всех оказывается царица, которая предлагает ему отказаться от того, что он получил от Бога, а именно — души или жизни. А. Я. Борисов нашел источник этой притчи в мидраше раввина Танхумы (Midrash Tanhuma),⁶⁰ получившем свой окончательный вид в IX в. в Вавилоне (первоначальный корпус мидраша сложился в Палестине, где жил раввин).⁶¹

15) Невеста царя Соломона. Бесы похищают царевну в невесты Соломона, в дороге она видит загадочные сцены и получает впоследствии от Соломона объяснения. а) Человек пьет воду, а сзади из него она вытекает; это царский дом. б) Человек бродит по воде и просит воды; это царский слуга.

⁵⁷ См.: Zahn Th. Das Evangelium des Matthaeus. Leipzig, 1903. S. 198; Luz U. Das Evangelium nach Matthaeus. Zuerich, 1992. Bd 1. S. 222.

⁵⁸ См.: Алексеев А. А. Притча о соли (Мф. 5:13) и некоторые другие // Традиция и литературный процесс. Новосибирск, 1999. С. 9—12.

⁵⁹ Веселовский А. Н. Талмудический источник одной Соломоновской легенды в русской Палее // ЖМНП. 1880. Т. 208. Апр. С. 298—300.

⁶⁰ Борисов А. Я. К вопросу о восточных элементах... Р. 163.

⁶¹ Stemberger G. Introduction to the Talmud. P. 305.

в) Человек косит траву, а два козла ее поедают; это тот, кто взял в жены вдову с двумя сыновьями. Источник не обнаружен.

Даже поверхностное знакомство с этим славянским циклом⁶² не оставляет места сомнению в том, что все перечисленные сказания, связанные с именем Соломона и помещенные в ТП, имеют единое происхождение, т. е. появились в одно и то же время, в одном и том же месте и, по всей видимости, в результате литературной деятельности одного лица. Нетрудно заметить, что существует значительное сходство по языку между Соломоновым циклом, с одной стороны, Житием Моисея, с другой, — а равным образом Словом блаженного Зоровавеля, книгой Есфирь и Иосиппоном, также переведенными с еврейских оригиналов.⁶³ Эти же языковые черты находим мы в Повести об Акире. Характеризует их меньшая зависимость от церковнославянских образцов, большая связь с другой литературной стихией, которая кажется фольклорной, наконец, некоторое преобладание западнорусского языкового элемента. С последним согласны все, кто писал на тему о переводах с еврейского, хотя иногда эту черту трактуют как особенность списков, а не самого архетипа; можно думать также и о том, что в эпоху создания данных текстов распространение западнорусских языковых черт имело иную локализацию.⁶⁴ Наличие текстовых гebraизмов (*шамирь*, *малкатошва*), а также ошибок перевода (см. пункт 4) говорит о письменной природе этих переводов.

Нам пока не удалось отыскать оригиналы всех произведений, образующих Соломонов цикл (см. пункты 7 и 15), однако некоторые выводы могут быть сделаны уже сегодня. Во-первых, в еврейской средневековой литературе не обнаружена целостная подборка такого рода, какую мы видим в славянском Соломоновом цикле; следовательно, создание этого цикла можно считать делом переводчика. Во-вторых, для создания цикла понадобилось использование различных трактатов, образующих обширную средневековую библиотеку, каковой является Талмуд и сопровождающие его мидраши; необходимые для этого знания могли быть только у просвещенного иудейского книжника. Работа могла быть поделена между разными исполнителями, один из которых подбирал сюжеты в Талмуде, а другой их перекладывал по-русски, но могла быть с равным успехом выполнена одним лицом. Использование евреями рассеяния языков народов, среди которых они жили, в бытовых и даже литературных целях является сегодня признанным историческим фактом. Большая независимость от церковнославянской нормы и отсутствие какого бы то ни было иностранного акцента в этом языке вполне согласуются с обликом предполагаемого переводчика. Вопреки историческим источникам, которые дают мало надежных указаний на проживание евреев среди восточных славян до прихода в XIV в. ашкеназов из Польши, история восточнославянской письменности позволяет уверенно делать вывод, что среди славян с глубокой древности жили евреи.

⁶² Последний раз опубликован Г. М. Прохоровым в БЛДР (Т. 3. С. 172—191).

⁶³ См.: *Мещерский Н. А.* К вопросу об изучении переводной письменности... С. 216—219; *Алексеев А. А.* Переводы с древнееврейских оригиналов в Древней Руси.

⁶⁴ *Алексеев А. А.* 1) Русско-еврейские литературные связи... С. 58; 2) Еще раз о книге Есфирь. С. 211; *Lunt H. G., Taube M.* The Slavonic Book of Esther. Harvard University Press, 1998. P. 238—239.

Значимым в данном случае представляется то обстоятельство, что все еврейские оригиналы, использованные для Соломонова цикла, восходят к вавилонскому Талмуду или возникли в Вавилоне (соответствующие сведения приведены выше при указании на источники). Вавилонский Талмуд сформировался к VI в., и лишь начиная с X в. он становится известен в Испании, затем в других странах Европы. У вавилонского собрания был больший авторитет, чем у палестинского, благодаря его полноте. Особенностью его является обильное включение агадического материала, т. е. занимательных притч, служащих истолкованию обсуждаемых юридических казусов.⁶⁵ Второй таргум Есфири также имеет вавилонское происхождение, хотя уже очень рано он стал известен в Палестине и подвергся здесь некоторым дополнениям;⁶⁶ его присутствие в той среде, в которой был сделан перевод Есфири для праздника Пурим,⁶⁷ является совершенно естественным и даже необходимым, поскольку свиток Есфири уже с древности предписывалось читать в сопровождении перевода (таргума).⁶⁸ Если бы в создании этого цикла принимал участие еврей ашкеназского происхождения, было бы невозможно объяснить столь последовательное обращение к вавилонским источникам. Иначе говоря, перевод не был делом евреев-ашкеназов, которые могли проникать в Галицию из Чехии уже с XIII в.,⁶⁹ и та еврейская ученая среда, благодаря которой появились на свет славянские переводы, была связана с Багдадом либо через Хазарию, которая держалась раввинистического иудаизма,⁷⁰ либо через Тьмутаракань, т. е., по всей вероятности, находилась в Киеве. Очевидно, из этой еврейской общины происходил безвестный необразованный иудей, совершавший в XI в. паломничество из Руси в Святую Землю: он не владел ни одним языком, кроме славянского.⁷¹ Если наличие такой среды казалось недостоверным старой науке, то сегодня трудно отрицать надежность имеющихся свидетельств.⁷² Немаловажно при этом, что отмеченный характер еврейских источников согласуется с ранней датиров-

⁶⁵ *Stemberger G.* Introduction to the Talmud. P. 190—224.

⁶⁶ *Ego B.* Targum Scheni... S. 23—24.

⁶⁷ *Алексеев А. А.* Еще раз о книге Есфирь. С. 211.

⁶⁸ См.: Таргум // Еврейская энциклопедия. СПб.: Брокгауз и Ефрон, s. a. Т. 14. С. 756. Ср.: *Кулик А.* О несохранившемся греческом переводе книги Есфирь // Славяноведение. 1995. № 2. С. 78.

⁶⁹ *Weinryb B. D.* The Beginning of East-European Jewry in Legends and Historiography // Studies and Essays in Honour of A. A. Neuman. Leiden, 1962. P. 445—502. Автор в целом отвергает предположения о наличии еврейского населения в Киеве, поскольку исторические источники не дают надежных сведений по этому вопросу, но допускает его проникновение в Галицию уже с конца XII в. из соседней Чехии (с. 498—501). Его работа появилась прежде новой научной публикации еврейско-хазарской переписки.

⁷⁰ *Голб Н., Прицак О.* Хазарско-еврейские документы X века. Москва; Иерусалим, 1997. С. 45—48.

⁷¹ *Jakobson R., Halle M.* The Term Canaan in Medieval Hebrew // Jakobson R. Selected Writings. Berlin et al., 1985. Vol. 6(2). S. 858—862.

⁷² См.: *Кокорцов П.* Еврейско-хазарская переписка в X веке. Л., 1932; новое обращение к этим и другим обнаруженным в 1962 г. документам в кн.: *Golb N., Pritsak O.* Khazarian Hebrew Documents of the Tenth Century. Ithaca; London, 1982 (русская версия названа выше: *Голб Н., Прицак О.* Хазарско-еврейские документы X века). См. также: *Wexler P.* The Reconstruction of Pre-Ashkenazic Jewish Settlements in the Slavic Lands in the Light of Linguistic Sources // From Stetlet to Socialism: Studies from Poland / Ed. A. Polonsky. London; Washington, 1993. P. 3—18.

кой славянских переводов; не кажется возможным участие в этом сложном культурном процессе новых пришельцев (ашкеназов) тотчас после появления их на землях своего нового обитания. В переводах, выполненных ашкеназами позже, отчетливо сказывается белорусская языковая стихия, встречаются отдельные германизмы.⁷³

К вавилонским творениям безусловно не относится еврейская книга Иосиппон, созданная на основе еврейских и латинских источников около 950 г. в южной Италии.⁷⁴ Она поступила на Русь очень скоро после своего создания, судя по тому что отразилась в статье 1100 г. Ипатьевской летописи⁷⁵ и других ранних переводах — Повести о трех пленениях Иерусалима,⁷⁶ Слове блаженного Зоровавеля.⁷⁷ Ее известность на Руси едва ли снижает достоверность приведенных наблюдений о значении вавилонской талмудической письменности в создании Соломонова цикла. Находка в Каире письма, написанного в X в. евреями Киева,⁷⁸ говорит о широких международных связях киевской общины.

Две исторические параллели могут быть подведены к этому случаю, чтобы осветить перспективу, в какой следовало бы оценивать предлагаемые наблюдения.

Первая из них — «Древности иудейские» Иосифа Флавия. Это обширное произведение, состоящее из 20 книг, содержало изложение священной истории евреев от сотворения мира до начала Иудейской войны. Библейские повествования даны в ней в сопровождении значительного числа дополнительных подробностей, известных автору из устных источников или апокрифической литературы, получившей мощное развитие в эллинистический период. Если труд Иосифа был обращен к образованной греческой и римской среде, то труд талмудиста, жившего среди восточных славян, был обращен к менее взыскательной аудитории и в согласии с ее запросами он предложил те эпизоды священной истории, которые содержали занимательный материал, столь ценимый всякой народной словесностью. Внимание, таким образом, обращено было на агадические сказания. В конце концов они тоже способствовали христианскому просвещению, как его понимали в то время, путем вытеснения языческого фольклора библейскими апокрифами. Ведь о царице Савской упоминают Евангелия от Матфея (12: 42) и Луки (11: 31), где она названа

⁷³ См.: *Altbauer M.* The Five Biblical Scrolls in a Sixteenth-Century Jewish Translation into Belorussian. Jerusalem, 1992. P. 31—36; *Алексеев А. А.* Песнь песней в древней славяно-русской письменности. СПб., 2002. С. 140—142.

⁷⁴ *Stemberger G.* Introduction to the Talmud. P. 335.

⁷⁵ *Мещерский Н. А.* К вопросу об источниках Повести временных лет // ТОДРЛ. СПб., 1957. Т. 13. С. 57—65.

⁷⁶ *Мещерский Н. А.* К вопросу о составе и источниках Академического хронографа // Летописи и хроники: Сб. статей 1973 г. М., 1974. С. 212—219; *Таубе М.* О генезисе одного рассказа в составе «Еллинского летописца» второй редакции («О взятии Иерусалима Титом») // *Russian Literature and History.* Jerusalem, 1989. P. 145—150. Подтверждая наблюдения Н. А. Мещерского о еврейском оригинале, М. Таубе славянский перевод из Иосиппона без оснований датирует XV в.

⁷⁷ На Иосиппон как источник указывает Л. М. Навтанович (БЛДР. Т. 3. С. 378). Тожественный текст содержит и Хроника Иерахмееля (см. примеч. 20).

⁷⁸ *Голб Н., Прицак О.* Хазарско-еврейские документы. С. 23.

царицей южской, с нею отождествлялись Кандакия, царица муринская (Деян. 8: 27),⁷⁹ и Сивилла; один из судов Соломона включен в библейский канон (3 Царств 3: 16—28).

Вторая параллель заставляет нас обратить внимание на положение дел в современной этому периоду Европе. В XII в. засвидетельствованы первые серьезные контакты между раввинской и христианской образованностью на почве изучения Писания.⁸⁰ В это время комментарии выдающегося еврейского экзегета Раши (рабби Шломо Ицхак, 1040—1105), проведшего свою жизнь между Вормсом, Майнцем и Труа, впервые стали доступны христианской мысли благодаря открытости Гуго (†1141), настоятеля монастыря св. Виктора близ Парижа. Вслед за ним к еврейским источникам обратились его ученики и последователи, один из них, Андрей Сен-Викторский (†1175), заслужил даже у своих оппонентов репутацию «жидовствующего».⁸¹ Вскоре знание еврейского языка сделалось нормой для христианских богословов, и по представлению знаменитого миссионера и ориенталиста Раймунда Луллия на Вьеннском соборе (1311—1312) было принято решение о преподавании языков еврейского, греческого, сирийского, арабского в университетах Парижа, Оксфорда, Болоньи и Саламанки. Сама полемика с иудаизмом нуждалась в знании еврейского языка и письменности; впервые европейское христианство столкнулось с этим в эпоху Рабана Мавра (776—856), епископа Майнца,⁸² который устраивал собеседования с евреями, подобно тому как это позже практиковал в Киеве Феодосий Печерский. В условиях Восточной Европы контакты такого рода не дали столь же богатых плодов, но все же восточные славяне участвовали по мере сил в этом общеевропейском движении религиозного взаимодействия.

Сотрудничество двух религиозных общин в Древней Руси не было односторонним. Евреи в свою очередь получили возможность пользоваться списками Пятикнижия для употребления их в синагогальных собраниях в качестве таргума, т. е. перевода, сопровождающего субботние чтения Торы. Свидетельствами этой практики остались деление восточнославянских списков Пятикнижия на субботние отделы (параши) в согласии опять же с вавилонской системой чтения,⁸³ многочисленные глоссы на полях, дающие параллели из еврейского оригинала;⁸⁴ среди них показательное объяснение Вавилона через Багдад, взятое из практического опыта.

Остается, наконец, вопрос о происхождении Толковой Палеи. Изложенные факты не дают оснований думать, что апокрифы с еврейского были пе-

⁷⁹ Ср. в известном Изборнике XIII в. (РНБ, Q. I. п. 18, л. 172): сава. т<ѣлкъ>. церца мурьска (цит. по изданию Галины Вондробской: Полата книгописная. Nejmegen, 1987. N 19—20).

⁸⁰ См.: Smalley B. *The Study of the Bible in the Middle Ages*. 2nd ed. London, 1964.

⁸¹ Grabois A. *The Hebraica veritas and Jewish-Christian Intellectual Relations in the 12th Century* // *Speculum*. 1975. Vol. 50/4. P. 624.

⁸² Grabois A. *The Hebraica veritas...* P. 616. Ср. также: Алексеев А. А. Палея в системе хронографического жанра. С. 30.

⁸³ В Вавилоне Пятикнижие делили на 54 отрывка по числу суббот лунного года; восточнославянские списки имеют 52 отрывка по числу суббот солнечного года. В согласии с палестинской системой чтения Пятикнижие прочитывается за три года, так что имеет второе большее число субботних отделов.

⁸⁴ См.: Алексеев А. А. Текстология славянской Библии. СПб., 1998. С. 30, 182—184.

реведены специально для изготовления ТП. Она была основана на том материале, который наличествовал в момент ее создания, и лишь полемические антииудейские инкрустации были созданы заново и вошли как связующий и скрепляющий элемент в композицию целого; они не могли существовать отдельно от Толковой Палеи, как и она не существовала без них. Все прочее было размещено в последовательности библейского текста и служило его истолкованию. Компилятивная работа носила примерно такой же характер, какой мы видим при составлении ВМЧ: там материал был размещен в согласии с календарным принципом, тогда как при составлении ТП доступный библейский и околособлейский материал был размещен в хронологии священной истории. Легендарный характер сведений о Китоврасе, двухголовом человеке, войне «синьцов с армены» привел к тому, что при более строгом научном подходе его пришлось удалить из солидного богословского трактата, каким являлась Толковая Палея. Очищенная вторая редакция получила распространение, тогда как начальная, с этими легендами, сохранилась лишь в одном списке — Барс. Замена в Краткой хронографической палее еврейского апокрифа текстом, полученным от авторитетного у христиан писателя Иосифа Флавия, имеет те же причины.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Эпизод из Жития Моисея по рукописи ГИМ, Барс. 619, л. 92¹

и въсть, егда фараонъ црь надъ егѹптомъ, измѣни законъ цьсарь первѹхъ и оужесточи работѹ на люди своа, и на домъ такова и не помнлова по повелѣнью валаома волхва и двѹ снѹ его, тако дѹмци вахѹтъ ти оѹ црѣа в тѹ дни. И свѣща црь с велможамн своимн, имѣ единому рагѹилъ, а дрѹгомѹ ишевъ мадианинъ. И рече к нимъ црь: се, людье издрлви множатса и силнѣють паче настъ. аще придѹтъ иноплемьеници на ны и приложатса к нимъ; отвѣща рагѹилъ моаванинъ и рече: црѣю, въ вѣкы живи. аще товѣ годно, црѣю, не простиран рѹкѹ на на, иже ихъ бѣ избралъ есть Ѡ люди вѣчньхъ и взяв на свою часть из всѣхъ люди земньхъ. Но кто есть во всихъ црѣихъ земньхъ ли извѣтитъ вѣнѣ извѣло ихъ; И коли приде аврамъ въ егѹпетъ, и заповѣда фараонъ поати саррѹ женѹ, и приведе бѣ на фараона ранъ великиа и на его домъ. и възврати саррѹ женѹ. и помолиса за нь аврамъ и ицѣли и. Пакн же авимелехѹ замче по всен земли проходъ Ѡ чловѣкъ и до скота, и посвари его бѣ въ зрѣньк отчньѣмъ. и възврати женѹ его. и помолиса за нь бѹ своему и ицели и. Исакѹ же чюдеса оѹдиви, коли изгнаша и моужн градъстини, и посхоша вси источници водъ ихъ, трава же не възрасте, древо же ихъ не възчвете, съсци женъ и скота ихъ исхоша. иде к нему авимелехъ из града и дрѹжина его, фивелъ воевода, и поклонишася ему до землѣа и про-

¹ Внесена синтаксическая интерпретация текста с помощью пунктуации.

сиша оу него прощенья. и помолиса за нь къ бѣ своему. и ицѣли га
 и воды ихъ и древа ихъ и скоты ихъ. Иаковъ же избавленъ
 бѣвъ ѿ рѣкы исавову про правду его. // оцъ же твои возвелича
 носифа надо всеми вельможами егѹпетьскыми, тако премдрѣстью
 его избави всю землю отъ глада и приведе оца своего и братью
 свою въ егѹпетъ и бѣи избавилъ землю ѿ глада. охависа ихъ, аще
 ли пѹсти га в землю егѹпетьскѹю, и прогнѣвася на нь фараонъ и
 повѣжа въ мадиамъ. Палицю же носифову взя съ собою. и рече
 цѣрю ко новоу: а ты что глши; и рче новъ: цѣрю, вса вселената в
 рѣкѹ твою естъ. а что люво очима твоима, то створи. гла валаомъ
 къ цѣрю: аще и во огнь въвержеша га, и бѣ ихъ избавил аврама ѿ
 печи халдѣнскага. исакъ ѿданъ бѣи мечю, но не закланъ и данъ
 бѣи в него мѣс агнецъ. да аще хоцеша, црю, изгѹбити има ихъ, да
 повели дѣти ихъ метати въ воду, тако неискусенъ ни единъ ѿ
 нихъ симъ. И бѣис люва рѣць си въ очию цѣрѹ и повелѣ створити
 тако и вда за нь всакъ отрокъ, иже родитса оу еврѣи, воврещи в
 воду. да егдаже метаху дѣти дому иакова, въверженъ бѣ и мо-
 нсин. и посла бѣ фермѹфъ, дщерь фараонову, избави и ѿ воды. и
 въспѣстова и возва и симъ. и възбогася пред нимъ всь домъ фа-
 раоновъ. И бѣис въ тѣ днь повѣдаша валаомови: се, снѣ фивиннъ
 ищеть оубити тѣ. И бѣжа валаомъ волхвъ и в сѣна его въ землю
 почторьску къ своему роду и бѣис тамо до повѣды мадиамьскы,
 коли повѣди монсин. и бѣ тѹ оубьенъ валаомъ съ ею цѣревъ ма-
 диамьскихъ.

его родине идет в противоположном направлении. б) От него остались два сына, один из которых также имеет две головы. Сыновья делят наследство, и двухголовый требует себе две доли. Соломон велит лить уксус на одну из голов, но боль испытывают обе, так что двухголовому достается одна доля. Еврейский источник обнаружен А. Я. Борисовым в антологии «Бет га-Мидраш», часть 4, опубликованной А. Еллинеком (Leipzig, 1857. С. 143),⁴⁶ в составе так называемых «малых мидрашей», отражающих вавилонскую экзегетическую традицию. А. Я. Борисов дает перевод еврейского источника, откуда видно, что древнерусская версия значительно упрощает рассказ, устраняя множество подробностей, так что из новеллы он становится анекдотом. Эта история включена также в трактат Menahot Вавилонского талмуда.⁴⁷

7) Суд Соломона о трех сыновьях, получивших в наследство горшок с золотом, костями и пылью. Соломон объясняет, что одному из сыновей завещаны деньги, другому скот и рабы, третьему — поля. Источник не обнаружен.

8) Суд Соломона о трех путниках, один из которых украл у товарищей деньги. Соломон рассказывает притчу о девице, которая обручена, и хотя ее жених многие годы находится в отсутствии, она отказывает новому. За разрешением от обручения она отправляется к первому жениху в сопровождении нового, охраняющего ее девство и богатство. Получив разрешение, они отправляются в обратный путь и попадают в руки разбойника. Узнав их историю, разбойник отпускает их вместе с их богатством. Соломон предлагает трем путникам решить, кто из персонажей его притчи проявил большее великодушие; вором оказался тот, кто высказался в пользу разбойника. Еврейский оригинал находится в «Истолковании десяти заповедей» (Midrash 'Aseret ha-Dibrot)⁴⁸ при восьмой из них «не кради».

9) Суд Соломона о сыновьях подлинном и ложном. Из двух претендентов на наследство подлинным сыном оказывается тот, чья кровь впиталась костью, взятой из костей умершего отца.⁴⁹ Суд творится в Иерусалиме, все участники находятся при дворе Соломона на пиру у него. Кость приносят из Вавилона, где жил и умер отец. Еврейский оригинал также принадлежит к числу «малых мидрашей».⁵⁰ Он, как и новелла о двухголовом человеке, значительно полнее и детальней перевода. В купеческое путешествие на корабле из Иерусалима отправляется не слуга, а сын и проводит много лет в Африке; в его отсутствие умирает отец, и слуга оказывается наследником. Первоначально тяжущиеся обращаются за судом к царю Давиду, но тот не может разрешить вопрос, тогда за дело берется Соломон. При испытании с костью кровь сына меняет цвет, кровь слуги цвета не меняет. Несмотря на столь заметные различия, складывается впечатление, что они возникли в ре-

⁴⁶ Борисов А. Я. К вопросу о восточных элементах в древнерусской литературе // Палестинский сборник. 1987. Т. 29. С. 163—164. Статья, написанная в блокадном Ленинграде в 1942 г., опубликована посмертно.

⁴⁷ Gaster M. The Exempla of the Rabbis. N 113.

⁴⁸ Jellinek A. Beth ha-Midrash. Leipzig, 1855. Th. 1. S. 86; Gaster M. The Exempla of the Rabbis. N 111, 112.

⁴⁹ Для этого не нужно было производить экзугмацию, останки сохранялись в так называемых костницах.

⁵⁰ Jellinek A. Beth ha-Midrash. Leipzig, 1857. Th. 4. S. 145.

зультате свободного пересказа и даже приспособления сюжета к восприятию славянина.

10) Соломон и царица Савская. В древнерусском тексте царица названа *малкатошва*, т. е. прямо отражает евр. מלכת שׁוֹבָא (mel'ket sh'va) «царица Савы». а) Царица приносит богатые дары, 20 капий злата. б) Трон Соломона стоит на стеклянном полу, и царица поднимает подол, думая, что разлита вода. Так Соломон смог увидеть ее тело, покрытое волосами. в) Волосы делают смертельно опасным физическое сближение с царицей. После их удаления Соломон вошел к ней, и она родила Навуходносора. г) При расставании царица восхищается богатством Соломона, но больше хвалит судьбу его приближенных, которые слышат его мудрые речи (ср. 3 Царств 10:8). Для сюжетов а), б) и г) источник находится во «Втором переводе (таргуме) книги Эсфирь».⁵¹

Легенда о том, что Соломон был отцом Навуходносора, в таргуме напрямую не приводится, но недвусмысленно подразумевается, поскольку тотчас после изложения этой истории начинается рассказ о Навуходносоре и его захвате Иерусалима.⁵² Легенда эта имела широкое хождение. Первое определенное указание на эту генеалогию находится в так называемом «Алфавите Бен Сирь», агадическом апокрифе, возникшем в Вавилоне между IX и XI вв.⁵³ Он отразился также в Слове блаженного Зоровавеля, переведенном с еврейского оригинала в ту же эпоху, когда у славян появился Соломонов цикл. По поводу пленения Иерусалима здесь говорится: «Сын разори бо создание отца своего».⁵⁴

11) Загадки царицы Савской. а) Как различить мальчиков и девочек, одетых одинаково? Соломон велит рассыпать плоды: мальчики собирают их в полы одежды, а девочки в рукава. б) Как различить мальчиков обрезанных и необрезанных? Соломон велит внести святой венец, на котором написано слово Господа, уничтожившее Валаама как колдуна. Обрезанные мальчики стоят, а необрезанные падают ниц перед венцом. Эти загадки находятся в «Истолковании Притчей» (Midrash Mishle), по всей вероятности вавилонского происхождения.⁵⁵

12) Загадки (апории) мудрецов царицы Савской, которые разгадывают мудрецы Соломона. а) Передвиньте в город колодец, находящийся вдали от города. — Дайте нам цепь из отрубей, и передвинем. б) Если в поле выросли ножи, как их сжать? — Рогом осла. — А разве есть у осла рог? — А разве в поле растут ножи? в) Если соль сгнила, чем ее заменить? — Маткой мулицы. — Но разве мул родит? — А разве соль гниет? Первая загадка включена также в роман об Акире, известный в древнерусском переводе.⁵⁶ Третья за-

⁵¹ *Ego B. Targum Scheni zu Ester / Übersetz., Kommentar., theolog. Deutung.* Tübingen, 1996. S. 75, 76.

⁵² В Полной хронографической палее по списку РГБ (Рум. 453, 1495 г.) отсутствует фраза «и роди сынъ и сей бысть Навходносоръ» (*Истрин В. М.* Редакции Толковой Пален. С. 32). Трудно сказать, является ли это первоначальной чертой текста или нет.

⁵³ *Ego B. Targum Scheni...* S. 169. См. также: *Stemberger G.* Introduction to the Talmud. Edinburgh, 1991. P. 334.

⁵⁴ БЛДР. Т. 3. С. 154. Текст издала Л. М. Навтанович.

⁵⁵ *Stemberger G.* Introduction to the Talmud. P. 324.

⁵⁶ БЛДР. Т. 3. С. 52. Текст издал О. В. Творогов.

гадка в неполном виде включена в Евангелия от Матфея (5:13), Марка (9:50) и Луки (14:34—35) и нередко трактуется таким образом, что гниение соли возможно.⁵⁷ Все три загадки в той же последовательности фигурируют в диспуте раби Йошуи бен Ханания, жившего во второй половине I в., с афинскими мудрецами в трактате «Бехарот» Вавилонского талмуда (bBekh 8b). Однако там упомянут послед мулицы, а не матка,⁵⁸ что вернее с точки зрения анатомии и физиологии.

13) Испытание Соломоном женского смысла. Он предлагает вельможе именем Декир убить жену за награды и почести. Вельможа отказывается. Это же предложение сделано жене вельможи. Она соглашается и пытается привести его в исполнение, но меч, полученный ею от Соломона, сделан из такого материала, что убийство невозможно. В древнерусском тексте стоит *һарах прудянь*, который может быть связан со словом *пруть* («деревянная палка»). В еврейском источнике говорится о свинцовом мече, что лучше по смыслу. Если он был обозначен словом לרוד , то набором согласных, входящих в него (prt), можно с натяжкой объяснить чтение славянской версии. Выше отмечалось, что при переводе отдельных сюжетов наблюдаются значительные отступления от оригинала. Если их трактовать как сознательное приспособление повествования к условиям славянской среды, то деревянный меч может отражать ту же тенденцию. Соломон резюмирует эту историю сентенцией: «Человека обретох в тысящах, а жены в свете во всем не обретох» (Еккл. 7:28). Сюжет опубликован в «Бет га-Мидраш» (ч. IV, с. 146), на что указал А. Н. Веселовский.⁵⁹

14) Притча Соломона о царе Адариане, которую он рассказывает своим вельможам. Царь Адариан требует от вельмож, чтобы звали его Богом. Они предлагают ему взять сначала вышний Иерусалим. После взятия им земного Иерусалима они отказываются вновь, и один из них предлагает ему покинуть пределы вселенной, чтобы быть равным Богу; второй со ссылкой на Иеремию (10:11) говорит, что должны погибнуть боги, не создавшие вселенной; третий просит его спасти корабль, терпящий бедствие далеко в открытом море. Но мудрее всех оказывается царица, которая предлагает ему отказаться от того, что он получил от Бога, а именно — души или жизни. А. Я. Борисов нашел источник этой притчи в мидраше раввина Танхумы (Midrash Tanhuma),⁶⁰ получившем свой окончательный вид в IX в. в Вавилоне (первоначальный корпус мидраша сложился в Палестине, где жил раввин).⁶¹

15) Невеста царя Соломона. Бесы похищают царевну в невесты Соломона, в дороге она видит загадочные сцены и получает впоследствии от Соломона объяснения. а) Человек пьет воду, а сзади из него она вытекает; это царский дом. б) Человек бродит по воде и просит воды; это царский слуга.

⁵⁷ См.: Zahn Th. Das Evangelium des Matthaeus. Leipzig, 1903. S. 198; Luz U. Das Evangelium nach Matthaeus. Zuerich, 1992. Bd 1. S. 222.

⁵⁸ См.: Алексеев А. А. Притча о соли (Мф. 5:13) и некоторые другие // Традиция и литературный процесс. Новосибирск, 1999. С. 9—12.

⁵⁹ Веселовский А. Н. Талмудический источник одной Соломоновской легенды в русской Палее // ЖМНП. 1880. Т. 208. Апр. С. 298—300.

⁶⁰ Борисов А. Я. К вопросу о восточных элементах... Р. 163.

⁶¹ Stemberger G. Introduction to the Talmud. P. 305.

в) Человек косит траву, а два козла ее поедают; это тот, кто взял в жены вдову с двумя сыновьями. Источник не обнаружен.

Даже поверхностное знакомство с этим славянским циклом⁶² не оставляет места сомнению в том, что все перечисленные сказания, связанные с именем Соломона и помещенные в ТП, имеют единое происхождение, т. е. появились в одно и то же время, в одном и том же месте и, по всей видимости, в результате литературной деятельности одного лица. Нетрудно заметить, что существует значительное сходство по языку между Соломоновым циклом, с одной стороны, Житием Моисея, с другой, — а равным образом Словом блаженного Зоровавеля, книгой Есфирь и Иосиппоном, также переведенными с еврейских оригиналов.⁶³ Эти же языковые черты находим мы в Повести об Акире. Характеризует их меньшая зависимость от церковнославянских образцов, большая связь с другой литературной стихией, которая кажется фольклорной, наконец, некоторое преобладание западнорусского языкового элемента. С последним согласны все, кто писал на тему о переводах с еврейского, хотя иногда эту черту трактуют как особенность списков, а не самого архетипа; можно думать также и о том, что в эпоху создания данных текстов распространение западнорусских языковых черт имело иную локализацию.⁶⁴ Наличие текстовых гebraизмов (*шамирь*, *малкатошва*), а также ошибок перевода (см. пункт 4) говорит о письменной природе этих переводов.

Нам пока не удалось отыскать оригиналы всех произведений, образующих Соломонов цикл (см. пункты 7 и 15), однако некоторые выводы могут быть сделаны уже сегодня. Во-первых, в еврейской средневековой литературе не обнаружена целостная подборка такого рода, какую мы видим в славянском Соломоновом цикле; следовательно, создание этого цикла можно считать делом переводчика. Во-вторых, для создания цикла понадобилось использование различных трактатов, образующих обширную средневековую библиотеку, каковой является Талмуд и сопровождающие его мидраши; необходимые для этого знания могли быть только у просвещенного иудейского книжника. Работа могла быть поделена между разными исполнителями, один из которых подбирал сюжеты в Талмуде, а другой их перекладывал по-русски, но могла быть с равным успехом выполнена одним лицом. Использование евреями рассеяния языков народов, среди которых они жили, в бытовых и даже литературных целях является сегодня признанным историческим фактом. Большая независимость от церковнославянской нормы и отсутствие какого бы то ни было иностранного акцента в этом языке вполне согласуются с обликом предполагаемого переводчика. Вопреки историческим источникам, которые дают мало надежных указаний на проживание евреев среди восточных славян до прихода в XIV в. ашкеназов из Польши, история восточнославянской письменности позволяет уверенно делать вывод, что среди славян с глубокой древности жили евреи.

⁶² Последний раз опубликован Г. М. Прохоровым в БЛДР (Т. 3. С. 172—191).

⁶³ См.: *Мещерский Н. А.* К вопросу об изучении переводной письменности... С. 216—219; *Алексеев А. А.* Переводы с древнееврейских оригиналов в Древней Руси.

⁶⁴ *Алексеев А. А.* 1) Русско-еврейские литературные связи... С. 58; 2) Еще раз о книге Есфирь. С. 211; *Lunt H. G., Taube M.* The Slavonic Book of Esther. Harvard University Press, 1998. P. 238—239.

Значимым в данном случае представляется то обстоятельство, что все еврейские оригиналы, использованные для Соломонова цикла, восходят к вавилонскому Талмуду или возникли в Вавилоне (соответствующие сведения приведены выше при указании на источники). Вавилонский Талмуд сформировался к VI в., и лишь начиная с X в. он становится известен в Испании, затем в других странах Европы. У вавилонского собрания был больший авторитет, чем у палестинского, благодаря его полноте. Особенностью его является обильное включение агадического материала, т. е. занимательных притч, служащих истолкованию обсуждаемых юридических казусов.⁶⁵ Второй таргум Есфири также имеет вавилонское происхождение, хотя уже очень рано он стал известен в Палестине и подвергся здесь некоторым дополнениям;⁶⁶ его присутствие в той среде, в которой был сделан перевод Есфири для праздника Пурим,⁶⁷ является совершенно естественным и даже необходимым, поскольку свиток Есфири уже с древности предписывалось читать в сопровождении перевода (таргума).⁶⁸ Если бы в создании этого цикла принимал участие еврей ашкеназского происхождения, было бы невозможно объяснить столь последовательное обращение к вавилонским источникам. Иначе говоря, перевод не был делом евреев-ашкеназов, которые могли проникать в Галицию из Чехии уже с XIII в.,⁶⁹ и та еврейская ученая среда, благодаря которой появились на свет славянские переводы, была связана с Багдадом либо через Хазарию, которая держалась раввинистического иудаизма,⁷⁰ либо через Тьмутаракань, т. е., по всей вероятности, находилась в Киеве. Очевидно, из этой еврейской общины происходил безвестный необразованный иудей, совершавший в XI в. паломничество из Руси в Святую Землю: он не владел ни одним языком, кроме славянского.⁷¹ Если наличие такой среды казалось недостоверным старой науке, то сегодня трудно отрицать надежность имеющихся свидетельств.⁷² Немаловажно при этом, что отмеченный характер еврейских источников согласуется с ранней датиров-

⁶⁵ *Stemberger G.* Introduction to the Talmud. P. 190—224.

⁶⁶ *Ego B.* Targum Scheni... S. 23—24.

⁶⁷ *Алексеев А. А.* Еще раз о книге Есфирь. С. 211.

⁶⁸ См.: Таргум // Еврейская энциклопедия. СПб.: Брокгауз и Ефрон, s. a. Т. 14. С. 756. Ср.: *Кулик А.* О несохранившемся греческом переводе книги Есфирь // Славяноведение. 1995. № 2. С. 78.

⁶⁹ *Weinryb B. D.* The Beginning of East-European Jewry in Legends and Historiography // Studies and Essays in Honour of A. A. Neuman. Leiden, 1962. P. 445—502. Автор в целом отвергает предположения о наличии еврейского населения в Киеве, поскольку исторические источники не дают надежных сведений по этому вопросу, но допускает его проникновение в Галицию уже с конца XII в. из соседней Чехии (с. 498—501). Его работа появилась прежде новой научной публикации еврейско-хазарской переписки.

⁷⁰ *Голб Н., Прицак О.* Хазарско-еврейские документы X века. Москва; Иерусалим, 1997. С. 45—48.

⁷¹ *Jakobson R., Halle M.* The Term Canaan in Medieval Hebrew // Jakobson R. Selected Writings. Berlin et al., 1985. Vol. 6(2). S. 858—862.

⁷² См.: *Кокорцов П.* Еврейско-хазарская переписка в X веке. Л., 1932; новое обращение к этим и другим обнаруженным в 1962 г. документам в кн.: *Golb N., Pritsak O.* Khazarian Hebrew Documents of the Tenth Century. Ithaca; London, 1982 (русская версия названа выше: *Голб Н., Прицак О.* Хазарско-еврейские документы X века). См. также: *Wexler P.* The Reconstruction of Pre-Ashkenazic Jewish Settlements in the Slavic Lands in the Light of Linguistic Sources // From Stetlet to Socialism: Studies from Poland / Ed. A. Polonsky. London; Washington, 1993. P. 3—18.

кой славянских переводов; не кажется возможным участие в этом сложном культурном процессе новых пришельцев (ашкеназов) тотчас после появления их на землях своего нового обитания. В переводах, выполненных ашкеназами позже, отчетливо сказывается белорусская языковая стихия, встречаются отдельные германизмы.⁷³

К вавилонским творениям безусловно не относится еврейская книга Иосиппон, созданная на основе еврейских и латинских источников около 950 г. в южной Италии.⁷⁴ Она поступила на Русь очень скоро после своего создания, судя по тому что отразилась в статье 1100 г. Ипатьевской летописи⁷⁵ и других ранних переводах — Повести о трех пленениях Иерусалима,⁷⁶ Слове блаженного Зоровавеля.⁷⁷ Ее известность на Руси едва ли снижает достоверность приведенных наблюдений о значении вавилонской талмудической письменности в создании Соломонова цикла. Находка в Каире письма, написанного в X в. евреями Киева,⁷⁸ говорит о широких международных связях киевской общины.

Две исторические параллели могут быть подведены к этому случаю, чтобы осветить перспективу, в какой следовало бы оценивать предлагаемые наблюдения.

Первая из них — «Древности иудейские» Иосифа Флавия. Это обширное произведение, состоящее из 20 книг, содержало изложение священной истории евреев от сотворения мира до начала Иудейской войны. Библейские повествования даны в ней в сопровождении значительного числа дополнительных подробностей, известных автору из устных источников или апокрифической литературы, получившей мощное развитие в эллинистический период. Если труд Иосифа был обращен к образованной греческой и римской среде, то труд талмудиста, жившего среди восточных славян, был обращен к менее взыскательной аудитории и в согласии с ее запросами он предложил те эпизоды священной истории, которые содержали занимательный материал, столь ценимый всякой народной словесностью. Внимание, таким образом, обращено было на агадические сказания. В конце концов они тоже способствовали христианскому просвещению, как его понимали в то время, путем вытеснения языческого фольклора библейскими апокрифами. Ведь о царице Савской упоминают Евангелия от Матфея (12: 42) и Луки (11: 31), где она названа

⁷³ См.: *Altbauer M.* The Five Biblical Scrolls in a Sixteenth-Century Jewish Translation into Belorussian. Jerusalem, 1992. P. 31—36; *Алексеев А. А.* Песнь песней в древней славяно-русской письменности. СПб., 2002. С. 140—142.

⁷⁴ *Stemberger G.* Introduction to the Talmud. P. 335.

⁷⁵ *Мещерский Н. А.* К вопросу об источниках Повести временных лет // ТОДРЛ. СПб., 1957. Т. 13. С. 57—65.

⁷⁶ *Мещерский Н. А.* К вопросу о составе и источниках Академического хронографа // Летописи и хроники: Сб. статей 1973 г. М., 1974. С. 212—219; *Таубе М.* О генезисе одного рассказа в составе «Еллинского летописца» второй редакции («О взятии Иерусалима Титом») // *Russian Literature and History.* Jerusalem, 1989. P. 145—150. Подтверждая наблюдения Н. А. Мещерского о еврейском оригинале, М. Таубе славянский перевод из Иосиппона без оснований датирует XV в.

⁷⁷ На Иосиппон как источник указывает Л. М. Навтанович (БЛДР. Т. 3. С. 378). Тожественный текст содержит и Хроника Иерахмееля (см. примеч. 20).

⁷⁸ *Голб Н., Прицак О.* Хазарско-еврейские документы. С. 23.

царицей южской, с нею отождествлялись Кандакия, царица муринская (Деян. 8: 27),⁷⁹ и Сивилла; один из судов Соломона включен в библейский канон (3 Царств 3: 16—28).

Вторая параллель заставляет нас обратить внимание на положение дел в современной этому периоду Европе. В XII в. засвидетельствованы первые серьезные контакты между раввинской и христианской образованностью на почве изучения Писания.⁸⁰ В это время комментарии выдающегося еврейского экзегета Раши (рабби Шломо Ицхак, 1040—1105), проведшего свою жизнь между Вормсом, Майнцем и Труа, впервые стали доступны христианской мысли благодаря открытости Гуго (†1141), настоятеля монастыря св. Виктора близ Парижа. Вслед за ним к еврейским источникам обратились его ученики и последователи, один из них, Андрей Сен-Викторский (†1175), заслужил даже у своих оппонентов репутацию «жидовствующего».⁸¹ Вскоре знание еврейского языка сделалось нормой для христианских богословов, и по представлению знаменитого миссионера и ориенталиста Раймунда Луллия на Вьеннском соборе (1311—1312) было принято решение о преподавании языков еврейского, греческого, сирийского, арабского в университетах Парижа, Оксфорда, Болоньи и Саламанки. Сама полемика с иудаизмом нуждалась в знании еврейского языка и письменности; впервые европейское христианство столкнулось с этим в эпоху Рабана Мавра (776—856), епископа Майнца,⁸² который устраивал собеседования с евреями, подобно тому как это позже практиковал в Киеве Феодосий Печерский. В условиях Восточной Европы контакты такого рода не дали столь же богатых плодов, но все же восточные славяне участвовали по мере сил в этом общеевропейском движении религиозного взаимодействия.

Сотрудничество двух религиозных общин в Древней Руси не было односторонним. Евреи в свою очередь получили возможность пользоваться списками Пятикнижия для употребления их в синагогальных собраниях в качестве таргума, т. е. перевода, сопровождающего субботние чтения Торы. Свидетельствами этой практики остались деление восточнославянских списков Пятикнижия на субботние отделы (параши) в согласии опять же с вавилонской системой чтения,⁸³ многочисленные глоссы на полях, дающие параллели из еврейского оригинала;⁸⁴ среди них показательное объяснение Вавилона через Багдад, взятое из практического опыта.

Остается, наконец, вопрос о происхождении Толковой Палеи. Изложенные факты не дают оснований думать, что апокрифы с еврейского были пе-

⁷⁹ Ср. в известном Изборнике XIII в. (РНБ, Q. I. п. 18, л. 172): сава. т<ѣлкъ>. церца мурьска (цит. по изданию Галины Вонробской: Полата книгописная. Nejmegen, 1987. N 19—20).

⁸⁰ См.: Smalley B. *The Study of the Bible in the Middle Ages*. 2nd ed. London, 1964.

⁸¹ Grabois A. *The Hebraica veritas and Jewish-Christian Intellectual Relations in the 12th Century* // *Speculum*. 1975. Vol. 50/4. P. 624.

⁸² Grabois A. *The Hebraica veritas...* P. 616. Ср. также: Алексеев А. А. Палея в системе хронографического жанра. С. 30.

⁸³ В Вавилоне Пятикнижие делили на 54 отрывка по числу суббот лунного года; восточнославянские списки имеют 52 отрывка по числу суббот солнечного года. В согласии с палестинской системой чтения Пятикнижие прочитывается за три года, так что имеет второе большее число субботних отделов.

⁸⁴ См.: Алексеев А. А. Текстология славянской Библии. СПб., 1998. С. 30, 182—184.

реведены специально для изготовления ТП. Она была основана на том материале, который наличествовал в момент ее создания, и лишь полемические антииудейские инкрустации были созданы заново и вошли как связующий и скрепляющий элемент в композицию целого; они не могли существовать отдельно от Толковой Палеи, как и она не существовала без них. Все прочее было размещено в последовательности библейского текста и служило его истолкованию. Компилятивная работа носила примерно такой же характер, какой мы видим при составлении ВМЧ: там материал был размещен в согласии с календарным принципом, тогда как при составлении ТП доступный библейский и околособиблейский материал был размещен в хронологии священной истории. Легендарный характер сведений о Китоврасе, двухголовом человеке, войне «синьцов с армены» привел к тому, что при более строгом научном подходе его пришлось удалить из солидного богословского трактата, каким являлась Толковая Палея. Очищенная вторая редакция получила распространение, тогда как начальная, с этими легендами, сохранилась лишь в одном списке — Барс. Замена в Краткой хронографической палее еврейского апокрифа текстом, полученным от авторитетного у христиан писателя Иосифа Флавия, имеет те же причины.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Эпизод из Жития Моисея по рукописи ГИМ, Барс. 619, л. 92¹

и въсть, егда фараонъ црь надъ егѹптомъ, измѣни законъ цьсарь первѹхъ и оужесточи работѹ на люди своа, и на домъ такова и не помнлова по повелѣнью валаома волхва и двѹ снѹ его, тако дѹмци вахѹтъ ти оѹ црѣа в тѹ дни. И свѣща црь с велможамн своимн, имѣ единому рагѹилъ, а дрѹгомѹ ишевь мадианинъ. И рече к нимъ црь: се, людье издрлви множатса и силнѣють паче настъ. аще придѹтъ иноплемьеници на ны и приложатса к нимъ; отвѣща рагѹилъ моаванинъ и рече: црѣю, въ вѣкы живи. аще товѣ годно, црѣю, не простиран рѹкѹ на на, иже ихъ бѣ избралъ есть Ѡ люди вѣчньихъ и взав на свою часть из всѣхъ люди земньихъ. Но кто есть во всихъ црѣихъ земньихъ ли извѣтъ вѣнѣ извѣло ихъ; И коли приде аврамъ въ егѹпетъ, и заповѣда фараонъ поати саррѹ женѹ, и приведе бѣ на фараона ранъ великиа и на его домъ. и възврати саррѹ женѹ. и помолиса за нь аврамъ и ицѣли и. Пакн же авимелехѹ замче по всен земли проходъ Ѡ чловѣкъ и до скота, и посвари его бѣ въ зрѣньк отчньѣмъ. и възврати женѹ его. и помолиса за нь бѹ своему и ицели и. Исакѹ же чюдеса оѹдиви, коли изгнаша и моужн градъстини, и посхоша вси источници водъ ихъ, трава же не възрасте, древо же ихъ не възчвете, съсци женъ и скота ихъ исхоша. иде к нему авимелехъ из града и дрѹжина его, фивелъ воевода, и поклонишася ему до земла и про-

¹ Внесена синтаксическая интерпретация текста с помощью пунктуации.

сиша оу него прощенья. и помолиса за нь къ бѣ своему. и ицѣли га
 и воды ихъ и древа ихъ и скоты ихъ. Иаковъ же избавленъ
 бѣвъ ѿ рѣкы исавову про правду его. // оцъ же твои возвелича
 носифа надо всеми вельможами егѹпетъскими, тако премдрѣстью
 его избави всю землю отъ глада и приведе оца своего и братью
 свою въ егѹпетъ и бѣи избавилъ землю ѿ глада. охависа ихъ, аще
 ли пѹсти га в землю егѹпетъскую, и прогнѣвася на нь фараонъ и
 повѣжа въ мадиамъ. Палицю же носифову взя съ собою. и рече
 цѣрю ко новоу: а ты что глши; и рче новъ: цѣрю, вса вселенга в
 рѣкѹ твоею естъ. а что люво очима твоима, то створи. гла валаомъ
 къ цѣрю: аще и во огнь въвержеша га, и бѣ ихъ избавил аврама ѿ
 печи халдѣнскага. исакъ ѿданъ бѣи мечю, но не закланъ и вданъ
 бѣи в него мѣс агнецъ. да аще хоцеша, црю, изгѹбити има ихъ, да
 повели дѣти ихъ метати въ воду, тако неискусенъ ни единъ ѿ
 нихъ симъ. И бѣис люва рѣць си въ очию цѣрѹ и повелѣ створити
 тако и вда за нь всакъ отрокъ, иже родитса оу еврѣи, воврещи в
 воду. да егдаже метахѹ дѣти дому иакова, въверженъ бѣ и мо-
 нсин. и посла бѣ фермѹфъ, дщерь фараонову, избави и ѿ воды. и
 въспѣстова и возва и симъ. и възбогася пред нимъ всь домъ фа-
 раоновъ. И бѣис въ тѣ днь повѣдаша валаомови: се, снѣ фивиннъ
 ищеть оубити тѣ. И бѣжа валаомъ волхвъ и в сѣна его въ землю
 почторьскѹ къ своему роду и бѣис тамо до повѣды мадиамъскы,
 коли повѣди монсин. и бѣ тѹ оубьенъ валаомъ съ ею цѣревъ ма-
 диамъскихъ.

T. ŠPIDLÍK

Le cœur — la contribution de la Russie à la spiritualité de l'Europe

Une confrontation

René Descartes (Cartesius): «L'ordre est la nécessité pour l'esprit qui cherche la vérité». Et la vérité elle-même, où on la trouve ? Dans une «*idea clara et distincta a quavis alia*».

Dostoevsky: «Si quelqu'un m'avait prouvé que le Christ est hors de la vérité, j'aurais préféré sans hésité rester avec le Christ plutôt qu'avec la vérité».¹

Les Russes dénonçaient souvent le danger d'une recherche ordonnée abstraite privée de vie. En Occident, affirme Kiréevski, même la théologie est tombée dans ce piège et a pris le caractère d'une spéculation abstraite.² L'idée fondamentale de la philosophie russe est au contraire la conviction que l'existant concret précède sa conscience rationnelle et est saisi par une intuition vitale. C'est pour cela que Khomiakov est tellement critique envers Hegel qui prend, dit-il, «la formule d'un fait pour sa cause et pense que la terre tourne autour du soleil non pas à cause des forces contraires, mais à cause des formules mathématiques de l'ellipse».³ Soloviev, lui, arriva à la «Critique des principes abstraits»⁴ à partir de son intuition de l'unité du monde (qui n'est pas une «*idea clara et distincta*»). Alors l'objet véritable de la philosophie doit être non pas l'«être» en général mais ce à qui cet être appartient, à l'homme.

Or l'homme intégral est ce qu'il est dans son cœur. Dans ce sens le terme est présenté dans la Bible, dans la littérature des Pères et surtout chez les auteurs spirituels russes. Il convenait particulièrement bien à leur mentalité nationale, comme l'attestent de nombreuses expressions populaires. Les étrangers notent aussi que les Russes ne font rien si ce n'est «*po serdtsu*», selon le cœur. On s'est rendu compte de l'importance du cœur quand on a commencé à réagir contre le rationalisme à l'époque de Pierre le Grand. Pendant cette période de tentative de sécularisation, selon les modèles des Lumières, Païssi Velitchkovski inaugura en Moldavie le grand renouveau monastique, le «mouvement philocalique», néohésychaste. La purification du cœur et la «prière du cœur» y tiennent une place de choix. Après les guerres de Napoléon, le tsar Alexandre Ier sympathisa avec toute sorte de mysticisme. A ses côtés, le ministre des affaires ecclésiastiques,

¹ *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч. Л., 1965. Т. 28₁; Письма. С. 176.

² *Berdiaeff N.* L'idée russe. Paris, 1969. P. 49.

³ *Losski N.* Histoire de la philosophie russe. Paris, 1954. P. 29.

⁴ *Soloviev V.* Œuvres. Bruxelles, 1966. Vol. 2. P. 1—397.

A. N. Golytsine, affirmait que la vraie était «la religion qui touche le cœur». Et c'est le même langage qu'utilisait «l'école biblique» de Philarète de Moscou. Ce que B. Vycheslavtsev chercha à justifier dans le contexte historique et écumenique.⁵

Parmi les théologiens russes nombreux sont ceux pour qui la vie religieuse et la foi chrétienne sont purement et simplement une disposition du cœur. Citons entre autres Th. S. Ornatski: la foi est «une disposition immédiate du cœur»; N. Malinovski: «la foi se comprend seulement comme un sentiment religieux»; J. Nikolin: la foi «naît dans la sphère du sentiment» et elle «doit être réchauffée et nourrie par le sentiment».⁶ La «Revue du Patriarcat de Moscou»⁷ relate que l'évêque russe, Luc Voïno-Yasenskiï († 21 juin 1961), docteur en médecine, jadis professeur à l'Université de Tachkent, a étudié pendant les années 1945—1947 ce sujet: «l'esprit», «l'âme et le corps», s'intéressant en particulier du cœur comme organe de la divinisation.

Mais cette insistance sur les sentiment du cœur n'est pas sans danger et, comme le pense Th. Spáčil,⁸ dans la théologie russe moderne, la foi s'oppose complètement à la connaissance scientifique, désormais on n'a que faire du fondement rationnel de foi. Le problème semble devenir très actuel après la lettre encyclique du pape Jean-Paul II «Fides et ratio» et, en même temps, les nombreux traductions de la «Philocalie» et des «Récits sincères d'un pèlerin russe» en langues occidentales, avec leur préférence pour la «prière du cœur», peu comprise par les lecteurs.

Ainsi sommes-nous en face d'une étrange confusion. D'un côté, parler du cœur est bien dans la tradition chrétienne, surtout orientale, mais de l'autre la même notion écarte de cette tradition et conduit les orientaux modernes à l'irrationalisme, au sentimentalisme et aux erreurs du modernisme? S'il en est comme avance Spáčil, une grave question se pose: tous ceux qui lancent si facilement des phrases emphatiques sur le cœur et sur les sentiments religieux, tous ceux-là se rendent-ils toujours bien conscient de quoi il s'agit? L'expérience mystique la plus profonde ou la plus vulgaire banalité peu orthodoxe, peuvent être vêtus du même ornement pompeux.

Ainsi plusieurs motifs nous ont engagé à nous pencher à notre tour sur le cœur et à tenter l'analyse de ce mot. Ce n'est pas par hasard que notre choix s'est porté sur Théophane le Reclus (Zatvornik). Avec raison on le classe parmi les meilleurs représentants de la littérature spirituelle russe. Son attachement à l'orthodoxie et à la tradition ne peut être suspecté, et sans hésitation on a considéré ses livres comme l'expression du véritable et authentique héritage oriental, dans toutes ses dimensions. Il parle abondamment du cœur et des sentiments. Solide comme il l'est, il ne se contente pas des phrases vagues, d'envolées vides de sens; il s'est efforcé de se rendre compte du contenu de ce terme qu'il emploie si fréquemment. Ainsi, les phrases qui primitivement semblait être exagérées ou même dangereuses sont devenues compréhensibles dans la tradition orthodoxe soit de l'Orient que d'Occident.⁹

⁵ *Вышеславцев Б.* Сердце в христианской и индийской мистике. Париж, 1929.

⁶ *Spáčil Th.* Doctrina theologice. Orientis separati de revelatione, fide et dogmate. Roma, 1935. P. 106 sv.

⁷ Вестн. Московского патриархата. 1961. № 8. С. 37.

⁸ *Spáčil Th.* Doctrina theologice...

⁹ *Spidlik T.* La doctrine spirituelle de Théophane le Reclus. Le Cœur et l'Esprit. Rome, 1965.

Théophane: l'homme — être raisonnable

L'homme est essentiellement un être raisonnable. Les êtres sans raison tendent à leur fin par pure nécessité, mais l'homme, lui, parce qu'il est raisonnable, doit connaître son but, y aspirer et y tendre librement.¹⁰ «La vie selon la volonté de Dieu est une vie raisonnable au plus degré».¹¹ Pour comprendre les commandements, il faut au préalable connaître l'ensemble des vérités chrétiennes. «La gloire de notre intellect est la connaissance de la vérité. Plus il s'approprie la vérité, plus il progresse de gloire en gloire».¹²

Ainsi, nul est obligé de devenir un savant, un lettré, mais tout chrétien est appelé à avoir une connaissance des plus importantes vérités de la foi. «Tout chrétien doit juger les choses qui l'entourent pour acquérir des notions précises sur elles. Chez tous la faculté de juger devrait être occupé par cet effort. Ce qu'elle pourra acquérir dépend de sa capacité, mais elle doit être toujours occupée par une œuvre sérieuse et juger la réalité».¹³

Le danger du rationalisme

On le voit, Théophane estime la science. Pour lui, la connaissance est l'aspiration naturelle de l'âme humaine, de toute âme humaine. Mais en bon auteur ascétique il ne méconnaît pas les dangers auxquels les savants sont exposés à cause de la vanité et de l'orgueil. Les Hellènes cherchent la sagesse (1Cor. 1:22—23), mais ils exigent que la doctrine leur soit proposée dans un système philosophique et sous une belle forme, si non ils la rejettent. Or, si nous faisons ainsi, nous chercherions à atteindre le but en passant par des moyens qui nous en séparent. «Chez vous, savants, écrit Théophane dans une lettre, être illettré c'est comme une faute, et lettré comme une chose sacrée! Mais c'est là une opinion grossière de votre caste».¹⁴ Mieux vaut une humble femme qu'un savant orgueilleux. La raison humaine est un excellent don de Dieu, grâce au quel nous parvenons à la vérité. Hélas! depuis le péché le désordre règne aussi dans la connaissance rationnelle.

La prière raisonnable

Le meilleur moyen pour vaincre le rationalisme est l'oraison. Même ici la raison est active. Après la prière vocale, le deuxième degré d'oraison est «l'oumnaïa molitva», la prière mentale. Dans certains textes ce terme signifie toute prière intérieure par opposition à la récitation orale des formules. Mais étant donné que «l'oumc» signifie surtout la raison, il s'agit de prière mentale qui fait le plus appel à l'activité de l'entendement discursif. Ce serait donc ce que nous appelons considération, réflexion, méditation. Ainsi on choisira un texte connu, une prière qu'on récite habituellement, et en la prononçant on s'efforcera de réfléchir au sens des

¹⁰ Начертание христианского вероучения. М., 1895. С. 37.

¹¹ Там же. С. 209.

¹² Слова на дни Господни. М., 1883. С. 208.

¹³ Что есть духовная жизнь. М., 1897. С. 21.

¹⁴ Письма о духовной жизни. М., 1892. № 40. С. 314.

mots, de bien le méditer. Pour enrichir l'âme d'un trésor de pensées et de vifs sentiments d'oraison, il ne suffit pas de lire les prières toutes faites, il faut encore les méditer et les goûter.¹⁵

Bien faite, la méditation transforme la récitation de l'office canonial en une vraie prière personnelle. «Fixez-vous, en dehors de la prière de règle, une heure spéciale: prenez votre livre de prière, lisez et méditez les prières que vous y trouverez, efforcez-vous de les goûter, de les sentir».

Schématiquement Théophane donne quatre conseils pratiques pour s'approcher à fond une vérité de foi:

1) Ne pas trop argumenter, bien comprendre cette vérité et la présenter au cœur sous l'aspect le plus apte à l'émouvoir.

2) Ne pas passer facilement d'un point à l'autre tant que le premier n'a pas gagné le cœur.

3) Joindre à la pensée quelque image s'y rapportant car les images font plus impression et on s'en rappelle mieux. Ou encore, et de préférence, rattacher plusieurs pensées à une seule image, par exemple se représenter un glaive audessus de la tête pour évoquer le jugement, le péché, la mort.

4) Enfermer la vérité en quelque courte sentence qui l'exprime et répéter souvent celle-ci.¹⁶

Initialement, il faut donc chercher à avoir «une bonne pensée». Le chemin qui conduit au cœur passe par l'intellect. Mais à la fin il faut «réchauffer les sentiments»,¹⁷ car la vraie prière est celle du cœur.

La prière du cœur

La prière n'est vraie que si elle vient du cœur. «Telle pensée est bonne si elle conduit à Dieu et s'achève en un sentiment».¹⁸ «Il y a une prière mentale, ou de pensée, et une prière du cœur, ou de sentiment. La première n'est jamais une prière pure, exempte de trouble».¹⁹ «Pendant que vous prononcez votre prière, cherchez à la faire jaillir du cœur. La prière est, au vrai sens du mot, un soupir du cœur vers Dieu; si cet élan fait défaut, il n'y a pas de prière».²⁰

La foi est une persuasion du cœur

La prière est source principale de toute vie chrétienne. Alors aussi la foi doit sortir du cœur. Qu'est-ce que la foi dans le Seigneur? se demande Théophane. «En vain cherche-t-on à la définir par un seul terme. Il faut la décrire, car elle est un état du cœur et n'exprime pas seulement un sentiment, une persuasion, une disposition, mais tout cela et d'autres choses encore».²¹ En un mot: «La foi n'est

¹⁵ Там же. № 43. С. 326.

¹⁶ Путь ко спасению. М., 1908. С. 121 sv.

¹⁷ Письма... № 44. С. 332.

¹⁸ Путь... С. 241.

¹⁹ Письма... № 86, 29. С. 432.

²⁰ Там же. М., 1898. № 185. Р. 205.

²¹ Комментарий к Посланию Галатам. 1874. 15 (2). С. 291.

pas dans la tête, mais dans le cœur». ²² Il arrive que l'homme ait déjà l'expérience de la vie spirituelle et sache en quoi elle consiste. Il commence à la rechercher, à raisonner, mais il ne parvient pas à éprouver les vérités dans son cœur; c'est pourquoi elles restent stériles, ne portent pas de fruit. ²³

L'importance du cœur pour la spiritualité d'Orient

Comme la pupille de l'œil est, pour ainsi dire, le point de contact entre le deux mondes, externe et interne, ainsi doit-il y avoir en l'homme — pensent les Pères — un point mystérieux par lequel Dieu entre dans la vie de l'homme avec toutes ses richesses. On sait que pour Platon «ce qu'il y a de meilleur dans l'âme», le «pilote de l'âme», la faculté qui est en contact avec Dieu, est le, «noûs», l'intelligence. ²⁴ Cette tradition, corrigée et christianisée, persiste dans la définition classique de la prière: une élévation de «noûs» vers Dieu. ²⁵

Mais cette terminologie cache toujours un danger, car elle semble insinuer une certaine partialité dans notre relation à Dieu. Celle-ci serait seulement «un» des divers rapports qui se manifestent dans notre vie, parce que l'intelligence est seulement «une» de nos facultés, quoique suprême. Les mystiques postérieurs ne parlent plus d'un «organe», d'une «faculté», mais ils cherchent le point de contact entre l'homme et Dieu dans le «fond de l'âme» ou dans «l'essence de l'âme». ²⁶ Dans le «centre» ou dans la «racine» de l'homme. Or, selon le langage des peuples, ce point focal c'est le cœur. Dès lors il n'est pas surprenant que le terme «kardia» dût reprendre sa place même chez les Grecs, mais surtout chez les Russes. La définition classique de la prière sera alors modifiée comme l'élévation de l'intelligence et du cœur vers Dieu.

Le cœur — principe de l'unité de l'homme

«Le cœur maintient l'énergie de toutes les forces de l'âme et du corps», dit Théophane, ²⁷ en conformité au langage de l'Écriture. Il est mon «moi», il est la «source» des actes humains, ²⁸ «le foyer de toutes les forces humaines, celles de l'esprit, de l'âme, des forces animales et corporelles». ²⁹ L'homme est responsable de ses actes, ils sont siens, et pourtant ils ne s'identifient pas entièrement avec lui, avec son cœur.

Principe de l'unité de la personne le cœur donne aussi une stabilité à la multiplicité des moments successifs de la vie. Nous ne sommes pas capables d'un *acte* qui dure toujours. Bossuet voit là une erreur qui voulait «mettre la perfection de cette vie dans un acte qui ne convient qu'à la vie future». ³⁰ Mais l'idéal du chréti-

²² Начертание... С. 348.

²³ Письма... С. 85.

²⁴ Phèdre 247c; Timée 51d.

²⁵ *Évagre*. De oratione 35, PG 79, 1173.

²⁶ *Fischer H.* Fond de l'âme chez Eckhart. DS 5 1964, col. 650—661.

²⁷ Что есть духовная жизнь. С. 25.

²⁸ *Вышеславецев Б.* Сердце... С. 51.

²⁹ Начертание... С. 305.

³⁰ Instructions sur les estats d'oraison. I,20. Paris, 1697. P. 26.

en d'Orient fut toujours «l'état de prière» («katastasis»), c'est-à-dire une disposition habituelle qui de quelque façon mérite le nom de prière par elle-même, en dehors des actes qu'elle produit plus ou moins fréquemment. Cet état de prière est en même temps l'état de toute vie spirituelle, une disposition stable du cœur.

La définition de l'homme spirituel inclut le Saint-Esprit. Par conséquent le cœur limpide est la demeure de la divinité, la participation du Christ. C'est pourquoi les auteurs russes sont presque unanimes quand ils considèrent la foi chrétienne comme une «disposition immédiate du cœur». Par la venue de l'Esprit le royaume des cieux est au dedans de nous et, par conséquent, le cœur est le champ où se livre la bataille contre les ennemis de Dieu, mais aussi où l'homme entre en relation avec tout ce qui existe.³¹ «Il y a une certaine voie particulière qui conduit à l'union des hommes, c'est le cœur».³²

Les sentiments du cœur

Nous avons conscience de nos actes et pouvons juger leur valeur morale. Le cœur, au contraire, reste un mystère, il est la partie cachée de l'homme, que Dieu seul connaît. Si l'on veut insister pour savoir comment l'homme peut se connaître (et il est tenu de le faire), les auteurs répondent: parce que l'âme est présente à elle-même.³³ Elle a, selon le degré de sa limpidité, une intuition directe de soi.

La notion du cœur, inclut, selon Théophane cette forme de connaissance intégrale et intuitive, ce sont les sentiments du cœur: «La fonction du cœur consiste à sentir tout ce que touche notre personne. Par conséquent, toujours et sans cesse le cœur sent l'état de l'âme et du corps en même temps que les impressions multiformes que produisent les actions particulières, spirituelles et corporelles, les objets qui nous entourent ou que nous rencontrons, notre situation externe et, d'une manière générale, le cours de la vie».³⁴ Évidemment, tous les «sentiments» n'ont pas la même valeur.³⁵ Leur infaillibilité, leur utilité dépendra de la pureté et de la divinisation de l'homme.

L'attention au cœur

Faire attention au cœur est une expression très connue dans la spiritualité orientale. Elle revêt d'abord un aspect négatif: éliminer toute pensée mauvaise venant de l'extérieur, guérir le cœur, l'éduquer au moyen de la vigilance. Cette attention est cependant «la mère de la prière». On est attentif à soi-même pour être attentif à Dieu, disait saint Basile.³⁶

Les désirs naturels du cœur sont les tendances au vrai, au bien, à la beauté. Théophane distingue les «sentiments théoriques», «pratiques», «esthétiques»,

³¹ Начертание... С. 306.

³² Путь... С. 27.

³³ Pseudo-Macaire, *Hom.* 7. 5—6, PG 34, 525—528.

³⁴ Что есть духовная жизнь. С. 26.

³⁵ Начертание... С. 313.

³⁶ *Hom. in illud Attende.* 7, PG 31, 213d.

«spirituels»: ³⁷ «Il y a en l'homme, qui a abandonné le péché et qui s'est converti à Dieu, et cela par la grâce divine pleinement renouvelée, une sympathie avec le monde spirituel». ³⁸ Celle-ci dépend du degré de parenté entre Dieu et l'homme («srodstvo» — dit Théophane). ³⁹ Faire attention aux voix de cette «connaturalité», c'est percevoir les mystères divins tels qu'ils entrent dans notre vie. Alors le cœur devient une source de révélation et de toute vie.

Conclusion

La vie selon le cœur est-elle opposée à la vie selon la raison? Au contrai, elle donne à la raison, exposée au danger de rester abstraite, la juste place dans la vie. La position des Slavophiles sur ce sujet était claire: le peuple agit «selon le cœur», lequel ne s'oppose pas à la raison si celle-ci saine. On reconnaît cette position dans une lettre de Kireievski où l'auteur critique une conférence de Schleiermacher parce que «les convictions de son cœur sont formées séparément des convictions intellectuelles». ⁴⁰

Par ailleurs, même si les Russes ne voyaient pas l'opposition radicale entre l'intelligence et le cœur, ils étaient bien conscients que la connaissance du cœur «dépasse» la logique de la raison, et que «sans réserve elle n'est accessible qu'à Dieu seul», ⁴¹ il ne sera jamais facile de traiter ces thèmes sous forme de concepts précis. Néanmoins, la tradition des auteurs spirituels chrétiens, après quelques hésitations, est parvenue à établir une concordance. En outre il ne faut pas oublier que «l'Esprit et le cœur divisés entre eux rendent l'homme inapte à tout». ⁴²

Et si l'on considère la raison comme note distinctive de l'Occident et le cœur comme emblème de l'Orient, il sera utile d'établir leur concordance parfaite pour le bien de l'Europe. On dit que nous devons «respirer avec deux poumons». Ce sera possible si nous n'oublieront pas «qu'il y a une certaine voie particulière qui conduit à l'union des hommes, c'est le cœur». ⁴³

³⁷ Начертание... С. 313.

³⁸ Там же. С. 312.

³⁹ Там же. С. 300.

⁴⁰ Ср.: *Losski N.* Histoire. P. 15.

⁴¹ *Вышеславцев Б.* Сердце... С. 12.

⁴² *Мысли на каждый день.* М., 1881. С. 476.

⁴³ *Путь...* С. 27.

Э. БЬЯНКИ

«Quaerere Deum». Богоискательство в западной монашеской традиции*

Когда почти двадцать лет тому назад мне довелось издать итальянский перевод «Жития» и «Творений» преподобного Нила Сорского, я использовал издание «Посланий» великого старца под редакцией Г. М. Прохорова.¹ В образе Нила Сорского, в его исканиях Бога через изучение Писания, в пустынножизни и молитве, разделяемой с немногими братьями, я находил некую константу монашеской жизни как на Востоке, так и на Западе. Но если Восток развивал прежде всего богословие обожения человека, обучение борьбе с помыслами и очищение сердца, то определяющим знаком западной духовной традиции остается тема поиска Бога, «quaerere Deum».

Я хотел бы обратить внимание на эту фундаментальную тему, имеющую многочисленные отголоски в древней и современной философии, укорененной в библейской и патристической традиции, проходящей через всю аскетическую литературу Запада. После анализа библейских данных я исследую развитие этой темы в западной монашеской традиции, особенно в Уставе преподобного Бенедикта.²

С благодарностью посвящаю настоящую статью Г. М. Прохорову, благодаря компетентности и постоянному участию которого стало возможным, начиная с 90-х гг., провести в Италии, в Преображенском монастыре в Бозе, серию экуменических международных конференций по православной русской духовности, позволивших шире познакомить Запад с древнерусской аскетической литературой и исихастской традицией в России.³

* Перевод с итальянского иеромонаха Арсения (Соколова).

¹ Прохоров Г. М. Послания Нила Сорского // ТОДРЛ. Л., 1974. Т. 29. С. 125—143; *Nil Sorskij. La vita e gli scritti* / A cura E. Bianchi. Torino, 1988. См. также: Четыре послания и завещание Нила Сорского / Подгот. текста, пер., коммент. Г. Прохорова // БЛДР. СПб., 2000. Т. 9. С. 164—183, 517—519.

² *Benedicti Regula* // PL, 66, стб. 215—931; *Benedicti Regula / Recensuit R. Hanslik* // *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Vindobonae [Wien], 1960. Т. 75 (ed. altera 1977)* (далее RBen).

³ Напомним названия состоявшихся конференций: «Преподобный Сергей Радонежский и его время» (1993); «Нил Сорский и исихазм» (1994); «Паисий Величковский и его духовное движение» (1995); «От Сарова до Дивеева. Преподобный Серафим Саровский и возрождение русского монашества в XIX в.» (1996); «Накануне. Святость и духовность в России от святителя Игнатия Брянчанинова до св. праведника Иоанна Кронштадтского» (1997); «Осень Святой Руси. Святость и духовность в России в эпоху кризиса и гонений».

Поиск Бога в библейской традиции

При изучении темы «*quaerere Deum*» в рамках последних экзегетических исследований должно прежде всего отметить, что когда говорится о поисках Бога со стороны человека — усилии, совершенно необходимым, — эти поиски есть ответ на всегда предваряющую благодать Божию. Другими словами, вновь подтверждается приоритет поиска человека со стороны Бога.⁴

«*Deus quaerit hominem*». Человек и мир стали желанны Богу, Который от начала ищет человека, зовет его, просит. Вот почему первое слово, обращенное Богом к человеку, — «где ты?» (Быт. 3:9). Бог не только нас возлюбил и всегда любит, но, осмелюсь сказать, «симметрично» традиции, утверждающей, что человек «вмещает Бога», «*homo est capax Dei*», — Он сам также «вмещает человека», «*Deus est capax hominis*».

С другой стороны, остается верным, что Бог хочет быть искомым. И как же Ему в таком случае не желать быть найденным?

Внук рабби Баруха, мальчик Йехиель, играл в прятки с другим мальчиком. Он надежно спрятался и ожидал, что его товарищ начнет его искать. После долгого ожидания наконец вышел из потаенного места. Затем вышел на улицу, но друга не было видно. Йехиель понял, что тот его и не искал. Он начал плакать и, плача, побежал в комнату деда жаловаться на своего товарища. Глаза рабби Баруха наполнились слезами, и он произнес: «Так же говорит Бог: Я скрываюсь, но никто не хочет Меня искать».⁵

Бог ожидает, что человек станет искать Его, потому что Он сам первый разыскал его. Восприняв это двойное движение, можно прочесть выражение «*quaerere Deum*» не как человеческую жажду всемогущества и бессмертия, способных сделать Богом, не как прометеевское усилие похитить божественный огонь, не как расплавляющую паническую ностальгию по изначальному бытию, но уже как поиск Того, Кто, оставаясь Высоким, т. е. Святым, есть в то же время Отец, Тот, Кем мы «живем, движемся и существуем» (Деян. 17:28).

Еще одна насущная необходимость — понять, что проблема Бога является проблемой, записанной в человеке. Вопрос о смысле существования самого себя нерасторжимо связан с вопросом о Боге. Вопрос не нов, однако именно сегодня он приобретает новую остроту.

Древний грек, когда отправлялся в Дельфы вопрошать божественных оракулов, видел обращенную к нему надпись на фронте дельфийского храма — «Познай самого себя». Диоген Синопский целыми днями ходил по улицам Афин со свечником, крича: «Ищу человека!» (*Diogenis Laertii Vitae Philosophorum VI (2) 41*).

Этот поиск человека стал сегодня более, чем когда-либо, необходимым, потому что мы живем в таком культурном контексте, в котором отсутствует не только Бог, но и человек. Ницше, антихристианский пророк (парадокс!)

1917—1945» (1998); «Русская Православная Церковь. 1943—1988» (1999); «Образы русских святых» (2000); «Пути русского монашества» (2001); «Преподобные старцы Оптиной Пустыни» (2002); «Поместный собор Русской Православной Церкви 1917—1918 гг.» (2003); «Иисусова молитва в русской православной традиции XIX в.» (2004).

⁴ См.: *Heschel A. J. God in Search of Man: A Philosophy of Judaism*. New York, 1955.

⁵ *Buber M. I racconti dei Hassidim*. Parma, 1992. P. 66.

новых времен, вложил в уста своего Заратустры, нового Диогена, утверждение о смерти Бога;⁶ многие последующие философы пришли к выводу, что мысль Ницше имела целью утвердить не столько смерть Бога, сколько смерть его убийцы, человека.

В наш век, когда человек мертв, «quaerere Deum» должно означать также «quaerere hominem». Бог, открытый в Писании, имеет только один образ в мире — человека. Этим объясняется запрет делать другие изображения Бога (ср.: Исх. 20:4).

Место, в котором Бог хочет, чтобы Его искали, — человечество, хрупкое и слабое человечество, которым делается история. Бог явился в истории во плоти Иисуса из Назарета и с того момента восхотел быть искомым в свойственных человеку обстоятельствах — человеку, который не только плоть, но и раб греха. Именно в этих обстоятельствах Иисус «явил Отца», буквально — «дал объяснение, экзегезис» (Ин. 1:18) Отца.

Начиная именно с этого места, Писание — лучше сказать Священное Писание, как мы сегодня его понимаем, — придает «quaerere Deum» окончательное понимание: для христиан «quaerere Deum» должно означать необходимость также «quaerere Iesum».

Евангелист Иоанн настоятельно подчеркивает, что в поисках Иисуса, истинного Человека, можно взойти к Отцу («Видевший Меня видел Отца» — Ин. 14:9): в четвертом Евангелии первыми словами, обращенными Иисусом к двум посланным Иоанном Крестителем ученикам, являются слова: «Кого ищите?» (Ин. 1:38). Этот же вопрос обращен Воскресшим к Марии Магдалине: «Женщина, кого ищешь?» (Ин. 20:15). Если Иисус во дни Своей плоти был иском теми, кто пребывал в богоискании тогда, так же должно быть и сегодня, после Его смерти и воскресения, когда Он у Бога, «in sinu Patris» (Ин. 1:18).

«Quaerere Iesum» сегодня может красноречиво говорить о пути, преодолевшем верующим в поисках Того, Кто, среди многих учителей, — единственный, Господь. С другой стороны, оно может хорошо отразить памятование в поисках Бога о предельно человеческом пути Иисуса («Ecce homo!» — Ин. 19:5).

В этом смысле мне кажутся очень значительными слова, написанные Игнатием Антиохийским по пути следования к месту мученичества:

Лучше мне умереть в Иисусе Христе, чем царствовать до краев земли. Ищу Того, Который умер за нас, желаю Того, Кто воскрес для нас... Живая вода внутри меня говорит мне: иди к Отцу.⁷

Говорить, что наряду с «quaerere Deum» должно осуществляться «quaerere Iesum» — значит утверждать, что в этом поиске не должен забываться Крест. На заре первого дня после субботы Воскресший, Которого искали женщины, предстает им как Распятый, несущий на своем теле знаки страдания и смерти, не стертые Его состоянием прославленности как Господа.

⁶ «Но, когда Заратустра остался один, говорил он так своему сердцу: „Неужели это возможно! Этот старик-святой в своем лесу еще вовсе не слышал о том, что бог умер!“» (*Nietzsche F. Opere / A cura di G. Colli e M. Montinari. Vol. 6, t. 1: Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno. Milano, 19864. С. 5*). Пер. Я. Э. Голосовкера.

⁷ К Римлянам. 6:1; 7:2 // PG. Vol. 5. Col. 812—813.

Именно на Кресте происходит устранение любого возможного идолопоклонства при богоискании, на Кресте был разбит образ Божий, сделанный руками человека, разбиты человеческие проекции — и те, что заявляли себя как «духовные», тоже. На Кресте делается явленной премудрость Божия, которая для мира есть безумие (ср. 1 Кор. 1:22—25). Согласно яркой интуиции Гуго I Цертозинского: «Без красоты и украшений и пригвожденной ко кресту должна быть почитаема Истина» («Sine aspectu et decore crucis affixa, adoranda est veritas»).⁸

«*Quaerere Deum*» в Уставе преподобного Бенедикта

После этого вступления попробуем прочесть по-новому знаменитый текст RBen 58, 7—8. Здесь Устав, обращаясь к рассуждению о призвании послушника, настаивает на необходимости подлинного богоискания («*si vera Deum quaerit*») при условии наличия трех «стараний»: «если имеет ревность к делу Божию» («*si sollicitus est ad opus Dei*»), «если ревностен в послушании» («*ad obedientiam*»), «если старателен в унижении» («*ad obprobria*»).

Одно простое, но необходимое пояснение к этим словам: чтобы усиленный поиск Бога у послушника не трансформировался в бесплодную аскезу, она должна всегда быть «с широко раскрытым сердцем» («*dilatato corde*», RBen Prol. 49) и в сладости общинной жизни («*in dulcedine societatis*») (ср. Пс. 133 [132]).

«*Si sollicitus est ad opus Dei*»

Известно, как сложно интерпретировать концепцию «*opus Dei*» в «*Regula Benedicti*». Поэтому мне представляется важным прежде всего вспомнить, что в христианской традиции «*opus Dei*» — преимущественно принятие веры в Сына, посланного Отцом. Действительно, толпе, вопрошавшей Иисуса о том, «что делать», Он ответил: «Вот дело Божие (ἔργον τοῦ Θεοῦ, «*opus Dei*»): чтобы вы веровали в Того, Кого Он послал» (Ин. 6:29).

В «Уставе» Василия Великого, переведенном на латинский язык Руфином, говорится, что христианин должен совершать «*opus Dei*» с «*verum et ardens desiderium*», «с истинным и горячим желанием» (VII, 12).⁹ В этом утверждении Василия, возможного вдохновителя RBen 58, 8, «*opus Dei*» — дело духовное по преимуществу, жизнь верующего в следовании Христу.¹⁰ Понятны в этой связи слова Луи Буйе:

⁸ *Guigues Jer. Méditations (Recueil de pensées)*, n° 5. Paris, 1983 (= *Sources Chrétien-*nes 308). P. 104.

⁹ *Basilii Regula a Rufino latine versa / Quam edendam curavit K. Zelzer. Vindobonae*, 1986. P. 40.

¹⁰ Ср. мнение А. De Vogüé: «Or dans cette phrase, qui a pu inspirer Benoît, *opus Dei* désigne manifestement l'ensemble de la vie religieuse» (*La Règle de Saint Benoît. Commentaire / Par A. De Vogüé. Paris, 1971. Vol. 6. P. 1321, примеч. 248*). «Так как в этой фразе, которая могла вдохновить Бенедикта, *opus Dei* (дело Божие) означает явным образом религиозную жизнь в целом».

Как строго подчеркивается в Уставе святого Бенедикта, поиск Бога — это поиск встречи с Богом, немедленной встречи, которая охватила бы все, что в нас, и в то же время удалила бы от нас все остальное — этот поиск, и только он, придает значение монашеской жизни, оправдывает ее лишения. Нет сомнений, каждый христианин должен искать Бога. Но монах — это тот, кто столь сильно захвачен желанием найти Его, что оставил все остальное, и уже не ищет Его, как это необходимо в начале, в творениях, но, насколько это возможно, по ту сторону творений, в самом Боге.¹¹

В свете всего этого, думаю, совершенно излишне суживать «opus Dei» до церковной службы: опыт показывает, что постоянное пунктуальное присутствие брата на богослужениях вовсе недостаточно, чтобы сделать из него хорошего монаха!

Напротив, монах «Regula Benedicti» должен показать себя старательным, заботливым, горящим к совершению «opus Dei» в полноте дела Божия в нем через дар Слова и Духа. «Sollicitus ad opus Dei» значит прежде всего готовый слышать. Согласно Ветхому и Новому Завету, поиск Бога происходит в слушании. Искать Бога значит желать услышать Его голос, приходящий к нам через Иисуса и с Иисусом: «Сей есть Сын Мой возлюбленный, Его слушайте!» (Мк. 9:7).

На мой взгляд, таким значение «opus Dei» остается и в «Regula Benedicti» — не случайно Устав открывается суровым предупреждением: «obsculta, o fili» (RBen Prol. 1). И во всем прологе настойчив призыв к слушанию (ср. RBen Prol. 1. 9. 11. 12. 16. 24. 33. 39).

Слушанием должна быть наполнена вся подлинная монашеская жизнь, потому что Бог хочет слушания более, нежели жертв (ср. Ос. 6:6), предпочитает более того, кто слушает Слово и Духа, тому, кто участвует во всех богослужениях без того, чтобы слышать их. Так же от Раба песен Исайи (ср. Ис. 42:1—7; 49:1—7; 50:4—11; 52:13—53:12) Бог не требует литургических религиозных церемоний, а напротив — ушей, способных слышать, ушей, которые сам Бог каждый день отверзает, чтобы направить их к слушанию (ср. Ис. 50:4; Пс. 40 [39]:7—9; Евр. 10:5—7). Точно так же именно в этом состоит первая качественная самопроверка для ищущего монашеского жития. Подобно Иоанну Крестителю монах должен радоваться *голосу* Жениха (ср. Ин. 3:29)!

Посему ясно, что только Отец может открыть ухо к слушанию, этого не могут совершить плоть и кровь (ср. Мф. 16:17). Пред этим даром, которым исполняется служение, остается лишь прославлять Бога и быть в послушании Ему. Только Бог может сделать монахом, хотя часто рассуждение и расчет человеческий усматривают в умножении числа монахов просто увеличение числа несчастных мужчин и женщин, а вовсе не числа святых!

Другими словами, если кандидат не способен к слушанию, даже если он хочет взломать двери, чтобы войти в монашескую жизнь, у него ничего не получится — тот, кто не способен слушать, не услышит Духа, говорящего ему, Христа, Который есть Глагол, говорящий в сердце, не воспримет учащего помазания, «unctio magistra» (ср. 1 Ин. 2:20,27), которое только и может подавать ему каждый день рассудительность для совершения «lectio divina» и место для слышания голоса Божия в божественной службе.

¹¹ Bouyer L. Introduzione alla vita spirituale. Torino, 1965. P. 234.

Итак, «opus Dei» является даром Божиим и в то же время искусством, которое монах должен постоянно оттачивать. Это — обращенность к Богу, при которой человек не способен сказать Богу ничего, кроме того, что имеет нужду в Нем, что жив единственно благодаря Его милосердию. Ведь мы действительно живем не хлебом единым, но всяким словом, исходящим из уст Божиих (ср. Втор. 8:3 и Мф. 4:4)!

«Si sollicitus est ad oboedientiam»

Для послушания необходимо воспринять принцип осуществленного слушания.¹² Необходимо слушать Бога, слушать аббата — того, кто является орудием такого «слушания» (ср. RBen 1, 3; 2, 6; 71, 1), — а также братьев и сестер (ср. RBen 71, 1; 72, 6). Именно через послушание — даже через «labor oboedientiae», труд послушания, — происходит обращение к Богу (ср. RBen Prol. 2). Монах, чающий жизни при обращении, должен быть усерден в послушании, чувствуя при этом истинное блаженство, делаясь день за днем сыном Божиим, иконой Христа, Который пришел, чтобы исполнить волю Отца (ср. Ин. 5:30; 6:38 и RBen 5, 13), «смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной» (Фил. 2:8).

Если послушание христианина действительно получает «образ послушания» («forma oboedientiae») Христова, то к нему добавляется общение — и монах, «усердный к послушанию» («sollicitus ad oboedientiam»), оказывается также «усердным к общению» («sollicitus ad communionem»). С одной стороны — тягота послушания, с другой — общение, динамика общения с Богом и с братьями.

Для христианской традиции послушание — всего лишь средство,¹³ а цель — общность. К сожалению, в прошлом готовность к послушанию интерпретировалась только как согласие «без колебаний» («sine mora») исполнять указания власти, что вело к пассивности, а не к личному духовному возрастанию в послушании. Убежден, что Regula Benedicti прочитывались скорее как юридический документ, словно какой-то римский закон, нежели как что-то динамичное, связанное с восточномонашескими источниками.

Надо стараться понять, способен ли тот или иной кандидат на монашество к общению, ведь именно через него, через общение в общежительном монашестве происходит поиск Бога. Без способности к общению монашеская жизнь невозможна — без общения нет Церкви, а без Церкви невозможно стать христианином.

Подлинное послушание выражается в способности *отвечать* (исконное значение слова «ответственность»). Ответственность есть способность того, кто глубоко, как зрелый человек, вслушивается в те высокие вопросы, что задаются ему, отвечать. Он отвечает на ситуацию, в которой голос другого — Бога, братьев и сестер, власти — обращен к нему. Послушание всег-

¹² Не забудем, что oboedire (быть в послушании) происходит от audire (слушать).

¹³ См., например, замечательное письмо Беды Достопочтенного к Бернару Клервосскому: *Petrus Venerabilis. Epistolae I, 28 // PL . Vol. 189. Col. 112—159.*

да ставит человека в сеть межличностных отношений, что видно также по тому факту, что *Regula Benedicti* говорит не только о послушании аббата, но и — особенно в последних своих главах — о взаимном послушании братьев друг другу.

Т. е. там говорится о необходимости жить в симфонии общинной жизни. Подобно разным голосам в едином оркестре, разные ответы согласуются в прогрессии, в согласии с единым духом, которого, конечно же, община не имеет сама по себе — с Духом Евангелия, Духом Христовым. Только так может рождаться проект общины, только так можно стараться идти, имея «одно сердце и одну душу» (Деян. 4:32), путем, вводящим в *κοινωνία*, которая, согласно Новому Завету, есть «*forma Ecclesiae Christi*», причастной жизни Троица Божия.

Способность к общению означает также способность к переходу от «я» к «мы», от беспорядочного инстинкта — к самоутверждению в общинном проекте, в котором другой — не объект для соперничества. Общинная жизнь может быть блаженством, местом выхода из самих себя для встречи с Богом и с братьями!

Хотел бы здесь провести одну параллель с мыслью Нила Сорского, которая кажется мне значительной. Во имя послушания «*sine glossa*» Евангелию Нил предлагает путь богоискания в нестяжании: оставить все, раздать все нищим и следовать нищему Иисусу. Но из этого поиска Бога другой человек не исключен. Нил Сорский учит, что люди присутствуют в жизни монаха прежде всего в личностях братьев, с которыми разделяется жизнь: ежедневно проясняется и оценивается способность к общению, к милосердию, к солидарной помощи людям. «Службѣ же, ейже нынѣ поручень еси, — пишет Нил Вассиану Патрикееву, — или въ иную преидеши, буди служа свѣтлым предложением и тщаниемъ благообразным, яко самому Христу... Буди же усерденъ къ послушанию божественных писаний, и сихъ глаголы, яко водою животною напоай свою душу... Тръпение имѣй в скорбех, и за оскорбивших тя молися, и имѣй тѣх яко благодетель».¹⁴

У Бенедикта монашеская община становится общиной союза (т. е. «завета»), и в этом союзе и есть истинная мощь «мужественного рода монашеского» («*coenobitarum fortissimus genus*», RBen 1, 13): союз с Богом, скрепленный печатью, ведет к тесному единению с братьями и сестрами, осуществляет его! Поэтому понятно, почему в *Regula Benedicti* послушание связано со смирением: оно обнаруживается через четыре ступени лестницы смирения, в конце которых (ср. RBen 7, 42) — совершенная любовь Нагорной проповеди — любовь к врагу (ср. Мф. 5:43—48). В этом же смысле преподобный Нил Сорский написал ученику своему: «...за оскорбивших тя молися, и имѣй тѣх яко благодетель». Именно в этом — пасхальный аспект поисков Бога, осуществляемых монахом, если он способен к той любви, которую Иисус имел к нам, когда мы «были врагами» (ср. Рим. 5:10), если он способен стать, как его Господь, который «смирял себе, послушлив быв даже до смерти, смерти же крестной» («*oboediens usque ad mortem, mortem autem crucis*», Фил. 2:8).

¹⁴ Нил Сорский. Послание Вассиану Патрикееву // БЛДР. СПб., 1999. Т. 9. С. 168.

«Si sollicitus est ad opprobria»

Комментаторы *Regula Benedicti* понимают под *opprobria* самоуничижение в стесненных обстоятельствах или непочетные и тяжелые работы. Два возможных для *Regula Benedicti* источника — Василий Великий и Кассиан Римлянин¹⁵ — идут в этом же направлении: первый утверждает, что, прежде чем окончательно принять брата в общину, «надо назначить ему некоторые обременительные работы, из тех, что считаются низкими («*quae videantur opprobrio haberi*») у живущих в миру»;¹⁶ второй пишет, что кандидат в послушники, будучи оскорбляем, «должен пройти проверку своего постоянства — показать, каков он будет в искушениях и претерпении бесчестий («*opprobrium tolerantia*»)».¹⁷

Признавая достоверность источников, настаиваю, однако, что такая интерпретация весьма редуцирована и не раскрывает полностью этого критерия. «*Opprobria*» интерпретируются в свете седьмой ступени лестницы смирения, где читаем, что монах в своем схождении к смирению делается «*opprobrium hominum*» (RBen 7, 52). Ясно, что здесь автор вдохновляется псалмом 22 [21]:7 (Vulgata: «*Ego sum vermis et non homo, opprobrium hominum*» — «Я же червь, а не человек, поношение у людей»): по стопам изображенного в этом псалме прошел уничиженный Иисус в Своих страданиях. Итак, быть готовым к позору смирения значит быть способным идти путем страданий, пасхальным путем Господа.

Послушник, приступающий к поиску Бога, должен видеть на своем горизонте возможность креста. В противном случае монашеская жизнь станет поиском реализации своего нарциссического «я», власти, карьеры.

Если Иисус в Своей агонии трижды умолял Отца избавить его от этой чаши (ср. Мк. 14:32—42), то монах просит этого семью семьдесят раз, но всегда стремится идти пасхальным путем в свободе и любви: ведь там, где отсутствуют эти две составляющие, царствуют случай и необходимость, царствует смерть. Поиск Бога, осуществляемый монахом, имеет своим примером Иисуса Христа, идущего к своему страданию свободно и ради любви к людям, в чем согласны как Евангелия, так и евхаристические анафоры.

Эта пасхальная способность раскрывается прежде всего в немощи: «блаженная немощь (*optanda infirmitas*)!» — должно научиться восклицать вместе с Бернаром Клервосским («*Sermones in Cantica Canticorum*» 25:7).¹⁸ Да, потому что немощь монаха и монашества — таинство силы Божией, именно в ней открывается действенная благодать Господа. Слава Божия является во Христе, ставшем «*opprobrium hominum*», и четвертое Евангелие показывает нам Христа во славе именно тогда, когда Он коронован терновым венцом (ср. Ин. 19:1—11).

¹⁵ Ср.: *La Règle de Saint Benoît / Texte par A. De Vogüé*. Paris, 1972. Vol. 2. P. 627. Note 7.

¹⁶ *Basilius Regula VI*, 9. P. 38.

¹⁷ *Cassianus*. *De coenobiorum institutis IV,3 // PL*. Vol. 49. Col. 155A.

¹⁸ *Bernard de Clairvaux*. *Sermons sur le Cantique*. T. 2: (Sermons 16—32) / *Texte latin par J. Leclercq, H. Rochais, Ch. H. Talbot; Introduction, traduction, notes par P. Verdeyen, R. Fassetta*. Paris, 1998 (= *Sources Chrétiennes* 431). P. 270.

Путь монашеской жизни — всегда пасхальный. Может быть, сегодня изменились некоторые штрихи, но в глубине это остается истиной. Приходящий к воротам наших монастырей не должен иметь перед собой представленный о монашестве «in statu gloriae», напротив, должен найти в нас тот остаток, тот смиренный и простой народ, который способен укрываться только в имени Господа (ср. Соф. 3:12).

Чего бояться? Не забудем, что Мессия был рожден именно от этого малого остатка, предсказанного Софонией, тогда как весь Израиль стал пышным деревом, полным листьев, но не имевшим плодов.

Чего бояться? К монашеской жизни мы могли бы применить слова Исая: «Как от теревинфа и как от дуба, когда они и срублены, остается корень их, так святое семя остается корнем ее» (Ис. 6:13). Церковь стала меньшинством, монашество — трухлявым стволом, слабым, однако же святым! Хотелось бы, чтобы монашеские общины, вместо того чтобы дискутировать о разочаровывающей статистике или разрабатывать стратегию увеличения числа призванных, начали бы принимать эту данность: мы трухлявый ствол, трухлявый, но святой! *Optanda infirmitas*, блаженная слабость!

Нил Сорский в своих «Посланиях» и в своем «Уставе», эхом повторяя слова Симеона Нового Богослова, не устает говорить, что в любой ситуации возможно жить Евангелием и ничем другим, даже в обстоятельствах крайней слабости и брэнности, которые, будучи принимаемы свободно и ради любви, становятся силой Божьей. Для монашества и для всякого ищущего Бога довольно слов апостола Павла: сила Божия совершается в немощи, «когда я немощен, тогда силен» (ср. 2 Кор. 12:9—10).

Когда монахи умеют принимать собственную немощь как *optanda infirmitas*, «желанную слабость», тогда сила Божия особенно действенна в монашеской жизни. И даже в пустыне воспевается тогда милосердие Божье, Его бесконечная любовь (ср. Ос. 2:16—25)!

В. А. РОМОДАНОВСКАЯ

Пасха в древней славянской письменности **(Из истории формирования богословской терминологии)***

Среди праздников подвижного календарного цикла и в иудейской, и в христианской традиции день Пасхи имеет особое значение. В иудаизме этот праздник, проходящий с 14 по 21 число месяца нисана (или авива) по еврейскому календарю и приходящийся на вторую половину марта—первую половину апреля, служит воспоминанию исхода из Египта; на 15 нисана приходится первое весеннее полнолуние. Христиане празднуют Пасху как день Воскресения Иисуса Христа, не совпадающий с иудейским праздником. Между тем в первые века христианства христианская Пасха праздновалась в первый день Пасхи иудейской, 14 нисана, и посвящена была воспоминанию смерти Иисуса Христа.¹ Христос отождествлялся с пасхальным агнцем евреев и нередко именовался *Пасхой*, как в 1 Кор. 5:7. Во II в. название *Пасха* распространилось и на день Воскресения Христова, «оба [дня] назывались пасхой: Пасха в честь смерти И[исуса] Христа — *пáсха σταυρώσεως*, *pascha crucificationis*, и П. в честь воскресения Христова — *пáсха ἀναστάσεως*, *pascha resurrectionis*».² Окончательное разделение празднования иудейской и христианской Пасхи было принято особым постановлением I Никейского собора (325), и «не ранее, как в V в., название П. стало усваиваться исключительно празднику Воскресения Христова».³

Дата христианской Пасхи всегда бывает после даты Пасхи иудейской и соответствует первому воскресенью после того полнолуния, которое выпадает на весеннее равноденствие или следует ему; за день весеннего равноденствия принято 21 марта.⁴ Для упрощения вычисления дня христианской Пасхи и в западно-, и в восточнохристианской традициях издавна использовались специальные календарные таблицы — *пасхалии*, по которым можно было определить как дату Пасхи, так и даты других подвижных праздников на каждый год.

В текстах пасхалий обязательно указывается и сам день весеннего полнолуния, на следующее за которым воскресенье приходится христианская

* Работа выполнена при поддержке Фонда Александра фон Гумбольдта (Германия) и Фонда содействия отечественной науке (Россия).

¹ См.: [Н. Б-в]. Пасха // Энциклопедический словарь / Изд. Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефрон. СПб., 1897. Т. 44. С. 947—948; Пасха // Там же. С. 949.

² [Н. Б-в]. Пасха. С. 947.

³ Там же. С. 948.

⁴ Соответственно даты Пасхи, вычисляемые по юлианскому и григорианскому календарям, как правило, не совпадают.

Пасха; за этим днем в пасхалиях утвердилось название *Пасхи иудейской* — после разделения празднования иудейского и христианского праздников сохранилось воспоминание об иудейской Пасхе, *предшествующей* Воскресению, — и это название сохранилось как своего рода условное.

Таким образом, в христианском календаре, обособленном от собственно иудейской традиции, *Пасхой* называются два дня: *иудейская Пасха* — день весеннего полнолуния и *христианская Пасха* — день Воскресения Господня. Зачастую для обозначения как собственно иудейской Пасхи, так и дня весеннего полнолуния, точки отсчета для вычисления христианской Пасхи, уже в достаточно ранних греческих текстах использовалась особая лексема, произведенная от *πάσχα* — *φάσκα* (с возможными вариантами *φάσχα* и *φασέκ* или *φασέχ*). Обе лексемы, и *φάσκα* (*φάσχα*, *φασέκ*, *φασέχ*), и *πάσχα*, происходят от евр. פֶּסַח 'исход'.

Проблема различения названий двух праздников разных религий по-разному решалась в разное время и у разных народов — что отразилось и в лексическом составе многих современных языков.⁵ Различаются понятия еврейской и христианской Пасхи в современном иврите: פֶּסַח — 'Пасха (еврейская)', а חַגֵּי הַפֶּסַח — 'Пасха (христианская)',⁶ причем обозначение христианской Пасхи חַגֵּי הַפֶּסַח было заимствовано из греческого — и в данном случае перед нами весьма интересный и яркий пример обратного заимствования.

Во многих европейских языках гебраизм *Пасха* обязателен к употреблению только в библейском контексте; в религиозной жизни он употребляется для обозначения Пасхи еврейской, в то время как для христианского праздника используются другие наименования. Так, в англ. *Easter* — 'христианская Пасха', *Passover* — 'еврейская Пасха', нем. *Ostern* — 'христианская Пасха', *Passa* или *Passah* — 'Пасха («вообще»), иудейская Пасха'. Для обозначения обоих праздников гебраизм сохраняется в норвежском (*Paske*), датском (*Påske*) и шведском (*Påsk*) языках. Исключительно как название еврейского праздника используется гебраизм *Pascha* в западных славянских языках.⁷ Христианская Пасха именуется *Wielkanoc* (польск.) и *Velikonoc* (чешск.).

Однако в современных романских языках для обозначения обоих праздников используется только гебраизм *pascha*, с возможными его вариантами (фр. *la Pâque* 'еврейская Пасха', *le Pâques* 'христианская Пасха', ит. *Pasqua*, исп. *Pascua*, португ. *Pascoa*, катал. *Pasqua*). Более того, в языках романской группы существует тенденция к расширению значения гебраизма *Pascha* и на другие христианские праздники. Так, *Pâques fleuries* (фр.) и *Pascua florida* (исп.) — название праздника Входа Господня в Иерусалим (Вербное воскресенье в русской традиции), а *Pasqua di seppo* (ит.) — букв. 'поленная Пасха' — Рождество Христово.

⁵ За консультации относительно лексической ситуации в современных языках благодарю моих коллег Т. П. Леннгрен (Норвегия, Тромсе), А. Назор (Хорватия, Загреб), Л. Тасеву (Болгария, София), В. Чермака (Чехия, Прага), а также С. О. Вялову.

⁶ См.: Иврит-русский словарь / Сост. Ф. Л. Шапино. М., 1963. С. 495.

⁷ В чешском *Pascha* может обозначать христианскую Пасху, но эта лексема была заимствована православными чехами из русского языка в начале XX в.

* * *

Как отмечено в Тезаурусе Анри Этьенна (Стефануса), употребление греч. φάσχα (φάσκα) в значении «пасха иудейская» (Pascha Judeorum) более характерно для византийских пасхалий и календарно-хронологических сочинений.⁸ Вариант φασέκ (φασέχ) обозначает собственно иудейскую Пасху (в отличие от обозначения пасхального полнолуния) и свойствен греческим текстам Ветхого Завета (2-й книге Паралипоменон) и зависящему непосредственно от ветхозаветных текстов Паралипомену Зонары.⁹ В отеческой литературе различные обозначения для понятий иудейской и христианской Пасхи в основном встречаются в сочинениях, напрямую или косвенно связанных со спорами относительно соотношения дат празднования и соответствующими постановлениями соборов; в остальных случаях возможно употребление общего термина для иудейского и христианского праздников. Этим объясняется и разное толкование греческой лексемы, например в Тезаурусе Этьенна, где особо подчеркнута, что «pro Φάσκα scribendum non Πάσχα»,¹⁰ и в словарных статьях Лексикона Э. А. Софокла, где в статье Πάσχα идут отсылки «written also φασέκ or φασέχ» и «also φάσκα or φάσχα»,¹¹ а статьи φασέκ или φασέχ и φάσκα содержат соответственно только отсылку «see πάσχα».¹²

Обоснование различного употребления греческих лексем φάσκα и πάσχα изложено в 45-й беседе на Пасху Григория Богослова (ок. 330—389/390):¹³ «...Περὶ τῆς προσηγορίας αὐτῆς τοῦ Πάσχα βραχέα διαλαβεῖν. Γένοιτο γὰρ ἄν ὄου φαῦλον τοῦ το ταῖς ἀκοαῖς ἐπεισόδιον. Τὸ Πάσχα τοῦτο, τὸ μέγα τε καὶ σεβάσμιον, Φάσκα τοῖς Ἑβραίοις προσαγορεύεται, κατὰ τὴν ἐκεῖνων φωνήν· δηλοῖ δὲ ἡ φωνὴ τὴν διάβασιν· ἱστορικῶς μὲν, διὰ τὴν ἐξ Ἀιγύπτου πρὸς τὴν Χαναναίαν φυγὴν καὶ μετανάστασιν· πνευματικῶς δὲ, διὰ τὴν ἐκ τῶν κάτω πρὸς τὰ ἄνω, καὶ τὴν γῆν τῆς ἐπαγγελίας πρόοδον καὶ ἀνάβασιν. Ὅπερ δὲ πολλαχοῦ τῆς Γραφῆς συμβᾶν ἔυρομεν, ἀπὸ τῶν ἀσαφεστέρον μεταποιηθέντα τινὰ τῶν ὀνομάτων ἐπὶ τὸ σαφέστερον, ἢ τῶν ἀγροικότερον ἐπὶ τὸ εὐσημονέστερον, τοῦτο ἄνταυθα τεθεωρήταμν. Τοῦ γὰρ σωτηρίου λάθους ὄνομα τοῦτο ἔτινα ἰτινες νομίσαντες, εἶτα ἐξελληνίζοντες τὴν φωνὴν, κατὰ τὴν τοῦ φῖ πρὸς τὸ πῖ, καὶ τοῦ κάππα πρὸς τὸ χῖ μεταποίησιν, Πάσχα τὴν ἡμέραν προσηγορεύεασιν. Παραλαβοῦσα δὲ ἡ συνήθεια τὴν φωνὴν, ἰσχυροτέραν ἐποίησε, προστρεχούσης τῆς τῶν πολλῶν ἀκοῆς, ὡς εὐσεβεστέρω τῷ ῥήματι».¹⁴ Григорий Нази-

⁸ См.: Thesaurus graecae linguae ab Henrico Stephano [Henri Estienne] constructus. Parisiis, 1865. Vol. 8. Col. 671, 674.

⁹ См.: Ibid. Col. 667.

¹⁰ Ibid.

¹¹ *Sophocles E. A. Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods* (from B. C. 146 to A. D. 1100). New York, 1957. Vol. 2. P. 863.

¹² Ibid. P. 1136.

¹³ 45-я беседа на Пасху произнесена в праздник Пасхи в Арианзе, после 383 г. (см.: *Флоровский Г. В. Восточные Отцы IV века: Из чтений в Православном богословском институте в Париже. Париж, 1931. С. 96*). В славянском переводе 45-я беседа на Пасху известна как Второе Слово на Пасху.

¹⁴ *S. Gregorius Nazianzenus. Oratio 45. In sanctum Pascha // Patrologia cursus completus. Series graeca / Acc. J.-P. Migne. Parisiis, 1858. T. 36. Col. 636—637*. В славянском переводе, выполненном в XI—XII вв., этот фрагмент читается так: «О нарицании самья Пасхы мала приати. Будет бо убо не зла се слухом въхождение. Пасха сия, велиа же и честнаа, Фаска

анзин подчеркивает исконно еврейское происхождение обеих лексем, однако считает лексему Пáсха производной от Фáска и соотносимой с глаголом лáсѡх ‘претерпевать, страдать’ (ср. в славянском переводе: «Спасение бо страсти имя се быти нѣции мнѣвше, та иже из еллиньствующихи глас»).

В греческих библейских текстах употребляется слово лáсха — за исключением 2 Пар., в которой слово лáсха не отмечено ни разу, но систематически используется фасѣк (фасѣх).¹⁵ В ветхозаветном тексте Вульгаты обычно используется слово *phase* (усеченное от фасѣк), однако возможно варьирование его со словом *pascha*, как например в Чис. 9:6 или 2 Езд. 1:1, 6, 8, 21 и др. В латинских текстах Нового Завета употребляется только *pascha*.¹⁶

На славянской почве наиболее ранние обозначения специально иудейской Пасхи как праздника, отличного от Пасхи христианской, сконцентрированы в пасхалиях; по всей вероятности, относятся они ко времени не ранее XIV в. Так, в «Изложении пасхалии на последние сто лет седьмой тысячи», входящем в Сборник Кирилла Белозерского, систематически выдержано противопоставление в обозначениях иудейской и христианской Пасхи, причем для Пасхи иудейской использован восходящий к греч. фáска термин *фаска*: «...Благовѣщение в субботу 3 недели поста, еврѡм фаска в понедельник великий, а христианом Пасха апреля 23» (л. 340об.), или: «...Благовѣщение в вторник 4 недели поста, евреом фаска апреля 13, а христианом Пасха апреля 20» (л. 341об.).¹⁷ Бумага, на которой написано «Изложение пасхалии» в Сборнике Кирилла Белозерского, датируется 1404—1420 гг.¹⁸ Несколько более раннее употребление термина *фаска* отмечено в Евангелии Никона Радонежского (РГБ, ф. 304/III, № 6, 1399 г. (?), л. 185—186 об.), а также в Уставе церковном 1372 г. (РГБ, ф. 270, № 27, л. 1 об.).¹⁹

евреом нарицается, по онѣм гласу; повѣдует же глас *прѣведение*; повѣстно убо, за еже из Египта к Хананѣйскому бѣжанию же и прѣселению; духовнѣ же, за еже от них к вышним, и землю обѣтовани прѣдшество и възведение. Еже бо многажды Писанию ключившееся обрѣтохом, от неразумных; прѣтворена нѣкаа от имен на разумнѣйшее, или от грубѣйших на благообразнѣйшее, се понѣ зде видѣхом. Спасение бо страсти имя се быти нѣции мнѣвше, та иже из еллиньствующихи глас, еже ферт на покой, и еже како на хѣр прѣтворение, *Пасху* день нарекоша. Прѣем же обычай глас, крѣпший сѣтвори, притѣкающих к многих слуху, яко благочестивѣйшим глаголом» (цит. по рукописи 1475 г., содержащей 16 Слов Григория Богослова с толкованиями Никиты Иракийского, из собрания РНБ, Ф. I. 890, л. 40 об.; знаки препинания выдержаны в соответствии с греческим текстом).

¹⁵ См.: Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes / Ed. A. Rahlfs. Stuttgart, 1979; The Greek New Testament / Former Editions ed. K. Aland, M. Black, C. M. Martini, B. M. Metzger, A. Wikgren. Fourth Revised Edition ed. B. Aland, K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini, B. M. Metzger. Stuttgart, 1994. Также см.: A Concordance to the Septuagint and the other Greek versions of the Old Testament (including the apocryphal books) / By the late ed. Hatch, H. A. Pedpath. Oxford, 1896. Pt 5. P. 1103; Oxford, 1897. Pt 6. P. 1425.

¹⁶ См.: Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem. Stuttgart, 1983. 3th ed.

¹⁷ Энциклопедия русского игумена XIV—XV вв.: Сборник преподобного Кирилла Белозерского: Российская Национальная библиотека, Кирилло-Белозерское собрание, № XII. СПб., 2003. С. 198. Подчеркнуто мною. — В. Р.

¹⁸ См.: Там же. С. 15.

¹⁹ За сведения об этих рукописях, а также за консультации относительно текстов славянских пасхалий благодарю А. А. Романову.

В текстах славянских пасхалий термин *фаска*, хотя и не является обязательным и зачастую чередуется с термином *пасха* в приложении к «пасхе иудейской»,²⁰ встречается столь часто, что исследователи пасхалий и календарных текстов нередко принимают его как устоявшийся и не нуждающийся в особых комментариях.²¹ В этой связи особенно важно принимать ко вниманию приведенное А. А. Романовой уточнение: «„Фаска евреом“... к истинной еврейской пасхе отношения на практике не имеет. Понятие восходит к имевшему хождение в Византии определению первой пасхальной границы. „Еврейская фаска“, „законная пасха“ или „пасха жидом“ в христианской пасхалии обозначает одно из 19 возможных (по числу кругов луны) пасхальных полнолуний».²² Термин *фаска* вошел в славянский обиход с переводом византийских пасхалий и восходит непосредственно к употреблявшемуся в пасхалиях *φάσκα*.

Лексема *фаска* присутствует в переводе 16 Слов Григория Богослова с толкованиями Никиты Ираклийского и в Толковом евангелии Феофилакта Болгарского.²³ Определение слов *фаска* и *Пасха* содержится не только в цитированном выше тексте самого Григория Богослова, но и в Предисловии и толкованиях на Второе Слово на Пасху Никиты Ираклийского (ср., например, фрагмент Предисловия: «Пасха же по гръчскому языку глаголется, по нашему же глаголется страсть... от еже страда Господь. ...Глаголется по еврейском языцѣ фаска, еже сказается преведение»)²⁴ При переводе с греческого была утрачена попытка Никиты Ираклийского вслед за Григорием Богословом связать этимологически слово *πάσχα* с глаголом *πάσχω* ‘страдать’. В Толковом евангелии присутствует вариант *фасек*, соответствующий греч. *φασέκ*, отмеченному в 1—2 Пар. Лексема *фасек* отсутствует в евангельском тексте, но употребляется в толковании к нему. Так, к тексту Лк. 22:1 «Прииде же день опрѣснок, в онъ же подобно бѣ время жрети пас-

²⁰ А. А. Романова указала также, что в тексте перевода Синтагмы Матфея Властаря (по списку 1495 г., РНБ, Погод. № 254) в основном тексте (л. 202 об.) «иудейская пасха» обозначена как *законная пасха*, а в пасхальной таблице в том же тексте (л. 212 об.—213) соответствующая колонка озаглавлена *законна фаска*. В Синтагме Матфея Властаря (греческий текст середины XIV в., славянский перевод — до середины XV в.) изложены основные принципы вычисления подвижных календарных дат. См. об этом: *Симонов Р. А.* Уточнение датировки Синтагмы Матфея Властаря // Точное гуманитарное знание: Традиции, проблемы, методы, результаты. М., 1999. С. 133—134; *Романова А. А.* Древнерусские календарно-хронологические источники XV—XVII вв. СПб., 2002. С. 75, 77—78, 83, 104, 241.

²¹ Например, замечание в статье Р. А. Симонова относительно таблицы «Рука святого пророка Моисея Законодавца»: «...Обычно аналогичные таблицы именуется по-другому: „Паска жидом“, „Законная Фаска“ и др. ...Все названия вместе свидетельствуют о том, что таблица имеет отношение к празднику ветхозаветной Пасхи и связанному с ним Исходу евреев из Египта под водительством Моисея» (*Симонов Р.* «Рука законодавца Моисея» — христианская версия еврейской пасхи в славяно-русской традиции // От Бытия к Исходу: Отражение библейских сюжетов в славянской и еврейской народной культуре. М., 1998. С. 193).

²² *Романова А. А.* Древнерусские календарно-хронологические источники... С. 32—33. См. также комментарий А. А. Романовой к «Изложению пасхалии...» (Энциклопедия русского игумена. С. 369).

²³ За указание на этот текст благодарю А. А. Пичхадзе.

²⁴ РНБ, Ф. I. 890, 16 Слов Григория Богослова с толкованиями Никиты Ираклийского, 1475 г., л. 1 об.—2.

ху» относится толкование: «Фасек убо жидовьское глаголемо пасха, еже от Египѣта преход ꙗвляя, многими речеся, и в простѣ, — вся тогда в праздник творимая святыми истолковася; нынѣ же нам нѣкий глаголетъ день опрѣснокъ вѣтииски, и прочая».²⁵ Оба перевода, и 16 Слов Григория Богослова с толкованиями, и Толкового евангелия, относятся к древнейшему периоду славянской письменности.²⁶

Столь ранние переводы, содержащие не только слово, но и толкование его, не позволяют усомниться в том, что лексема была хорошо знакома славянским книжникам. Тем более важным представляется то, что круг его употребления не выходит практически за пределы одной группы памятников, а именно — календарно-хронологических текстов. Очевидно, обусловлено это тем, что в толкованиях на Евангелие Феофилакта Болгарского и у Григория Богослова (как и в библейских текстах) речь идет о собственно иудейской Пасхе, а не о дате весеннего полнолуния, для обозначения которого лексема *фаска* была принята как термин.

Для пасхальных таблиц и «рядовых пасхалий» разделение обозначений для понятий «пасхального полнолуния», *фаски*, сближающейся с иудейским праздником Исхода, и христианской Пасхи, светлого Христова Воскресения, имело первостепенное значение, поскольку позволяло употреблять оба заимствования именно в *терминологическом* значении и в принципе допускало использование их без уточняющих определений. Близкие по звучанию и написанию слова различаются первой буквой — и терминологическое использование их возможно было в пасхалиях даже в усеченном виде, под титлом (ср.: *фа* и *па*). Подчеркну еще раз, что данное разделение не было обязательным, и на месте ожидаемого термина *фаска* и в пасхалиях зачастую употреблялось слово *пасха*, как например в пасхалии в сборнике РНБ F.I.73, XIV в.: *Пас(ха) жид(ом)* (л. 394), или в пасхалии в Ветхозаветном сборнике Матфея Десятого 1507 г. (БАН 24.4.28) — систематически только *паска (пасха)* (л. 475 и след.). Случаев обозначения христианской Пасхи термином *фаска* выявлено не было.

В терминологическом значении слово *фаска* используется вслед за пасхалиями и в славянских календарно-хронологических сочинениях, в том числе и в заглавиях статей, посвященных вычислению даты Пасхи. Как пример приведу названия статей из сборника, содержащего «Миротворный круг» с добавлениями (РГИА, ф. 834, оп. 3, № 3990, XVII в.): «О фаске жидом», «О фасце», «О Пасце» (л. 63об.), «А фаску жидовьскую и

²⁵ Цит. по: Великия Минеи Чети, собранныя Всероссийским митрополитом Макарием. Октябрь. Дни 4—18 / Изд. Археографической комиссии. СПб., 1874. Стб. 1452, 1453.

²⁶ См. об этом, в частности: *Сперанский М. Н.* Из истории русско-славянских литературных связей. М., 1969. С. 58—64; *Соболевский А. И.* Особенности русских переводов домонгольского периода // *Соболевский А. И.* История русского литературного языка. Л., 1980. С. 140—141; *Thomson F. J.* The Works of Saint Gregory of Nazianzus in Slavonic // II. Symposium Nazianzenum. Paderborn; München; Wien; Zürich, 1983. P. 119—125; *Алексеев А. А.* К истории русской переводческой школы XII в. // ТОДРЛ. СПб., 1988. Т. 41. С. 171, 187—188; *Grassellini M.* La tradizione slava antica delle orazioni di S. Gregorio di Nazianzo // *Europa Orientalis.* 1992(1). Т. 11, N 6. P. 181—195. Обзор греческого и славянского рукописного наследия Слов Григория Богослова см.: *Бруни М. А.* Θεολόγος: Древнеславянские кодексы Слов Григория Назианзина и их византийские прототипы. М.; СПб., 2004.

лунный круг на 19 лет пророком Моисеем...» (л. 70), а также — из сборника XVII в. (РГБ, ф. 310, № 443): «О фаске жидом», «О Пасце и о фасце» (л. 8 об.).²⁷

Яркой характеристикой устойчивости термина *фаска* является употребление его в переводе восьмой книги²⁸ трактата Гийома Дюрана «Rationale Divinorum officiorum», выполненном в 1495 г. при дворе новгородского архиепископа Геннадия и озаглавленном как «Совещание божественных дел». ²⁹ Переведенный в Новгороде текст посвящен основным принципам вычисления дат подвижных праздников, в том числе и Пасхи, и в древнерусском тексте зачастую употребляется термин *фаска* — в то время как в латинском оригинале используется исключительно *pasca* в приложении как к иудейскому, так и к христианскому празднику. Ср., например: «О концѣ Пасхы троерядно дается совѣщание» («De termino pascali triplex datur ratio», л. 37 об.); «и той считай даже до 24 и тут будет фаска еврьйская» («et illam computes usque ad XXIII, et ibi erit Pasca Hebreorum», л. 40); «будет конецъ фаски еврьйския, сирѣч луны 14; и в ближнюю неделю в послѣдующую будет Пасха наша» («erit terminus Pasce Hebreorum, id est luna XIII; et in proxima dominica subsequenti erit Pasca nostrum», л. 41 об.), и т. п.³⁰

Примером употребления слова *фаска* в терминологическом значении являются и фрагмент Грамоты новгородского архиепископа Геннадия соборному духовенству о пасхалии на осьмую тысячу лет, и предисловие к самой пасхалии, от 21 декабря 1492 г.:³¹ «В лѣто 6999 ключъ границѣ люди, круг солнцу 27, луна 7, индикт 9, демелеос 20... Благовѣщение пресвятыя Богородица в пяток 2 недѣли поста, евреом даска марта 27, а христианом пасха апрѣля 3, святаго великомученика Георгия в субботу 3 недѣли по пасцѣ... В лѣто 7000 ключъ границѣ ять, круг солнцу 28, луна 8, индикт 10, демелеос 1... Благовѣщение пресвятыя Богородица в недѣлю 3 поста, законная даска априля 15, а христианом пасха априля 22, святаго великомученика Георгия в недѣлю свѣтлыя недѣли...».³²

²⁷ См.: Романова А. А. Древнерусские календарно-хронологические источники... С. 149—150 и др. Также см. опубликованные А. А. Романовой тексты: Там же. С. 328—329, 345—358, 385—386 и др.

²⁸ «De computo et calendario et de pertinentibus ad illa» («О расчетах и календаре и о том, что к ним относится»).

²⁹ Первоначальный текст перевода сохранился в единственном известном на сегодняшний день списке РНБ, Погод. № 1121, XVII в., л. 1—47. Публикация древнерусского текста и его латинского оригинала готовится в настоящее время А. А. Романовой и автором настоящей статьи.

³⁰ Латинский текст приведен по изданию, с которого был выполнен перевод: Rationale divinorum officiorum... Guillelmi Minatensis episcopi. Impressum Argentine, 1486 (сведение об этом издании содержится в рукописи РНБ, Погод. № 1121, л. 47).

³¹ Употребление лексемы *фаска* в этом тексте учтено в Рукописной картотеке Словаря русского языка XI—XVII вв.; за справки по Рукописной картотеке благодарю А. А. Пичахадзе. Необходимо заметить, что тексты пасхалий при составлении Словаря русского языка XI—XVII вв. учтены не были; см.: Указатель источников Рукописной древнерусской картотеки (Картотеки ДРС) и Словаря XI—XVII вв. // Словарь русского языка XI—XVII вв. Справочный выпуск. М., 2001. С. 263—390.

³² Цит. по: Русская историческая библиотека. Т. 6: Памятники древнерусского канонического права. Ч. 1: Памятники XI—XV вв. СПб., 1880. Стб. 818. Подчеркнуто мною. — В. Р.

Ограниченность системы употребления лексемы *фаска* обуславливает и чрезвычайно редкое использование ее в иных контекстах. Например, в цитированном уже Сборнике Кирилла Белозерского, за исключением текста «Изложения пасхалии», присутствует только лексема *пасха*, как в статье «Мѣсяць мартъ имат днии 31, дньнъ имат час 12 и ночь 12. Прилогъ: «...Израильстии людие фараонитския руки отпушены быша, и море Чермное преидоша, и Пасху съвършиша» (л. 311—311об.).³³ Не употребляется лексема *фаска*, в частности, и в переводе Паралипомена Зонары, несмотря на присутствие слова *фаска* в оригинале.³⁴

Между тем использование слова *фаска* для обозначения собственно иудейской Пасхи в некалендарных текстах полностью исключить нельзя, хотя подобные случаи редки; пример тому — фрагмент Рогожского летописца: «И распяться Господь в пяток в 6 час дне марта 30, тогда бѣше Еврейская *фаска*»,³⁵ соотносимый с Евангелием от Иоанна (см. Ин. 19:14).

Сложно говорить об употреблении лексемы *фаска* в славянских библейских текстах до конца XV в. И. И. Срезневский в статье «Фаска» дает толкование «пасха» и приводит цитату из Исх. 12:21: «адите фаску (*пѣсха*)»,³⁶ однако указания на конкретную рукопись в «Материалах...» нет — и трудно каким-либо образом комментировать эту словарную статью. В рукописях Пятикнижия на сегодняшний день лексема *фаска* не отмечена. Так, например, в славянском переводе Исх. 12:11 употребляется *пасха/паска*.³⁷ В рукописях XV в. отмечена как лексема *пасха*, так и гебраизм *пѣсах* (с вариантами *писак*, *хезак*).³⁸ Например, Исх. 12:43: «Се закон пѣсах», с маргинальным заглавием: «закон о Пасцѣ»³⁹. Вариант того же чтения: «Се закон Пасхы», с маргинальным заглавием: «закон о Пасцѣ» и глоссой «хезак»;⁴⁰ Чис. 9:4: «рече Моисей к дѣтем израильстим сътворите пѣсах». ⁴¹ С точки зрения морфологического освоения (склонения по примеру слова *пасха*) интересны чтения Чис. 9:6: «и не можаху сътворити пѣсахы в тѣ дньнъ»;⁴² Чис. 9:10: «да

³³ Энциклопедия русского игумена. С. 185.

³⁴ См.: Паралипомен Зонарин // ЧОИДР. 1847. № 1. С. 12. Издание подготовлено О. Бодянским по рукописи середины XV в. Иосифо-Волоколамского монастыря. Наряду с отсутствием лексемы *фаска* интересно отметить встречающуюся в тексте чередование *п/ф*, например форма *фатриархом* (см.: Там же. С. 115).

³⁵ ПСРЛ. Т. 15. 2-е изд. Вып. 1: Рогожский летописец. Пг., 1922. Стб. 8. Подчеркнуто мною. — В. Р. Рогожский летописец датируется XV в., возможно — первой половиной его (см.: Предварительный список славяно-русских рукописных книг XV в., хранящихся в СССР / Сост. А. А. Турилов. М., 1986. С. 155 (№ 1390)). Этот случай также учтен в Рукописной картотеке Словаря русского языка XI—XVII вв.

³⁶ Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. СПб., 1903. Т. 3. Стб. 1353.

³⁷ См.: Пичхадзе А. А. Книга «Исход» в древнеславянском паримейнике // Учен. зап. Российского Православного университета ап. Иоанна Богослова. М., 1998. Вып. 4. С. 45.

³⁸ В Словаре русского языка XI—XVII вв. лексема *пѣсах* (*писак*) не отмечена. См.: Словарь русского языка XI—XVII вв. М., 1989. Т. 15.

³⁹ Рукопись РНБ, Кир.-Белоз. № 3/8, конца XV в., Пятикнижие, л. 156.

⁴⁰ Рукопись РНБ, Кир.-Белоз. № 2/7, конца XV в., Пятикнижие, л. 94.

⁴¹ Рукопись РНБ, Солов. № 74/74, конца XV в., Пятикнижие, л. 158. То же чтение и в ркп. Кир.-Белоз. № 2/7, л. 190, с глоссой «Пасху», и в ркп. БАН, 17.16.33, XV в., Пятикнижие, л. 268, также с глоссой.

⁴² БАН, 17.16.33, л. 268; РНБ, Солов. № 74/74, л. 158; РНБ, Кир.-Белоз. № 2/7, л. 190 об.

сътворите пѣсаху Господу»;⁴³ Чис. 9:12: «по всему закону пѣсахы».⁴⁴ Однако в тех же рукописях уже в Чис. 9:13: «на пути человек нѣсть был, ти оставит сътворити Пасху».⁴⁵ Подобные переходы на кратчайшем участке текста — свидетельство взаимозаменяемости и равнозначного употребления лексем *пасха* и *песах*; возникновение последней обусловлено сопоставлением славянского Пятикнижия с еврейским текстом, с введением исправлений и уточнений.⁴⁶

В славянских новозаветных текстах не отмечено употребления ни термина *фаска*, ни гебраизма *песах*, встречается исключительно *пасха* (с вариантом *паска*), хотя необходимо заметить, что в Новом Завете речь также идет и об иудейской Пасхе — в отличие от Воскресения Христова.

Особое место в этом контексте занимают библейские книги, переведенные в конце XV в. с латинской Вульгаты и включенные в русский рукописный библейский кодекс, известный как Геннадиевская библия.⁴⁷

Буквалистский характер, свойственный переводам «латинских» книг Геннадиевской библии, не допускал отклонений от латинского оригинала.⁴⁸ Это отразилось и на употреблении лексем, обозначающих иудейскую Пасху. Латинская лексема *pascha* в переведенных в Новгороде книгах присутствует в 1 Езд. 6:19, 20; 2 Езд. 1:1, 6, 8, 21; Иез. 45:21. *Phase* — соответственно в 2 Пар. 30:1, 2, 5, 15, 17, 18, 35:1, 6—9, 11, 13, 16—19; 2 Езд. 1:1, 9, 12, 18—20, 22, 7:10, 12.⁴⁹ Большинство рукописей, содержащих перевод этих книг,⁵⁰ сохраняет чтения латинского оригинала: *pascha* = *пасха* (или *паска*),

⁴³ БАН, 17.16.33, л. 268 об.; РНБ, Солов. № 74/74, л. 158 об. В РНБ, Кир.-Белоз. № 2/7, л. 190 об. вариант «пѣсахы».

⁴⁴ БАН, 17.16.33, л. 268 об.; РНБ, Солов. № 74/74, л. 158 об.; РНБ, Кир.-Белоз. № 2/7, л. 190 об.

⁴⁵ БАН, 17.16.33, л. 268 об.; РНБ, Солов. № 74/74, л. 158 об.; РНБ, Кир.-Белоз. № 2/7, л. 190 об.

⁴⁶ См. об этом: Алексеев А. А. Текстология славянской Библии. СПб., 1999. С. 182—184.

⁴⁷ Старший сохранившийся полностью список датирован 1499 г. (ГИМ, Синод. № 915). С латыни были переведены книги 1—2 Паралипоменон, 1 Ездры, Неемии, 2—3 Ездры, Товит, Иудифь, Есфирь (главы 10—16), Премудрости Соломона, Иеремии (главы 1—25, 46—51), Иезекииля (главы 45—46), 1—2 Маккавейские. Литературу вопроса см.: Ромодановская В. А. О целях создания Геннадиевской библии как первого полного русского библейского кодекса // Книжные центры Древней Руси: Севернорусские монастыри. СПб., 2001. С. 278—305.

⁴⁸ О буквализме в Геннадиевской библии см.: Freidhof G. Vergleichende sprachliche Studien zur Gennadius-Bibel (1499) und Ostroger Bibel (1580/81): Die Bücher Paralipomenon, Esra, Tobias, Judith, Sapientia und Makkabäer. Frankfurt a./M., 1972; Freidhof G. Problems of Glossality in Newly Translated Parts of the Gennadius and Ostrog Bibles of 1499 and 1580—81 // California Slavic Studies. T. 12: Medieval Russian Culture. Berkley; Los Angeles; London, 1984. P. 341—364; Платонова И. В. О переводческой технике в Геннадиевской библии 1499 г. // Славяноведение. 1997. № 2. С. 60—74; Ромодановская В. А. Заметки о переводе «латинских» книг Геннадиевской библии 1499 г.: Библейский текст и энциклопедические глоссы // ТОДРЛ. СПб., 2004. Т. 56. С. 235—250.

⁴⁹ В отношении употребления этих лексем разночтений между современным критическим изданием *Biblia Sacra*... и изданиями XV в. нет.

⁵⁰ Список рукописей, содержащих переведенные с латыни библейские книги и их части, см.: Ромодановская В. А. Геннадиевская библия 1499 г. в русской рукописной традиции XV—XVII вв. (латинские источники) / Автореф. дис. ... канд. филол. наук. СПб., 1999. С. 5—7.

phase = fase (или *фазе*), что, по всей вероятности, соответствует изначальному варианту.⁵¹ Исключения, в которых отмечена лексема *фаска*, составили чтения 2 Пар. 35:9 (*ad celebrandum phase = к празднованию фаски*), 2 Пар. 35:11 (*et immolatum est phase = и пожрена есть фаска*), 2 Пар. 35:16 (*ut facerent phase = да сътворят фаску*), 2 Пар. 35:18 (*fecit phase = сътворил фаску*), 2 Пар. 35:19 (*hoc phase celebratum est = сия фаска празднована бысть*), 2 Езд. 7:10 (*illud phase quartadecima luna... = той фасхъ 14 лунъ...*) и 2 Езд. 7:12 (*et immolaverunt phase = и пожроша фасху*). Поскольку случаев перевода латинского *phase* лексемой *пасха* не зафиксировано, очевидно, что в перечисленных случаях мы сталкиваемся с попыткой перевести латинское вкрапление *fase* адекватным знакомым словом. Это предположение подтверждается и присутствием в ряде чтений глосс *пасха* (2 Пар. 30:15, 30:17, 30:18,⁵² 35:6, 35:7⁵³) и *фаска* (2 Пар. 35:1), поясняющих вкрапление *fase*.

Лишь однажды в переводах «латинских» книг слово *фаска* употребляется ошибочно, что связано с неверным прочтением латинского имени собственного *Fasea* (*Phasea* в изданиях XV в.) в Неем. 3:6 (*aedificaverunt Ioiada filius Phasea = съзидаша Иоиада сын Фаска*).

В старших переводах ветхозаветных текстов Геннадиевской библии и в текстах Нового Завета⁵⁴ употребляется исключительно *Пасха*. Во входящей в состав Геннадиевской библии пасхалии в отношении иудейской Пасхи (т. е. дня весеннего полнолуния) употребляется как лексема *пасха* (л. 909—910 об.), так и *фаска* (л. 910 об.—912 об.); создается впечатление, что в первой половине текста пасхалии составители библейского кодекса, возможно, под воздействием библейского (за исключением «латинских» книг) текста, попытались провести унификацию, однако приблизительно в середине текста поддались традиционному для пасхалий терминологическому употреблению лексемы *фаска*.

Попытка более систематичного употребления лексемы *фаска* отмечена в ветхозаветном сборнике БАН, 33.10.4, конца XV в. (сборник представляет собой второй том трехтомного русского рукописного библейского кодекса) и восходящей едва ли не непосредственно к нему Библии 1560-х гг. (ГИМ, Синод. № 30).⁵⁵ В этих списках лексема *фаска* (с глоссой *даска*) присутствует вместо *fase* в 2 Пар. 30:1, 2, 5, 15, 17, 18; пояснительная глосса отсутствует в 2 Пар. 30:17, 35:1, 6, однако сохраняется в 2 Пар. 30:15.

⁵¹ Стабильные чтения отмечены в рукописях XV в. РГБ, ф. 113 (Волок.), № 9 и № 11 (сборники ветхозаветных книг); ГИМ, Синод. № 915 (Геннадиевская библия, 1499 г.); РНБ, Солов. 694/802 (Толковые пророчества); РНБ, Ф. I. 460 (Толковые пророчества); РГБ, ф. 304/1 (Троице-Сергиева Лавра), № 63 (Толковые пророчества), а также в списках второй половины XVI в.: ГИМ, Синод. № 21 (Иоакимовская библия, 1558 г.) и ГИМ, Увар. 652 (Библия).

⁵² Отмечено только в списке РГБ, ф. 113 (Волок.), № 9.

⁵³ Отмечено только в списке ГИМ, Синод. № 21.

⁵⁴ Новый Завет Геннадиевской библии был издан фототипически. См.: Русская библия: Библия 1499 года и Библия в синодальном переводе. М., 1992. Т. 7: Господа нашего Иисуса Христа Святое Евангелие от Матфея, Марка, Луки, Иоанна; Т. 8: Деяния святых Апостолов; Послания святых Апостолов Иакова, Петра, Иоанна, Иуды; Послания святого Апостола Павла; Апокалипсис.

⁵⁵ О взаимоотношениях рукописей БАН 33.10.4 и ГИМ, Синод. № 30 см.: Ромодановская В. А. Геннадиевская библия 1499 г. в русской рукописной традиции XV—XVII вв. (латинские источники) / Дис. ... канд. филол. наук. СПб., 1999. Т. 1: Исследование. С. 91—98, 108—113.

Вероятно, влиянием употребления лексем *фаска/фасе* в «латинских» книгах Геннадиевской библии можно объяснить маргинальный заголовок к Исх. 12:1 в рукописи РНБ, Кир.-Белоз. № 2/7, связанной с Геннадиевским литературным кружком:⁵⁶ «начало о фасцѣ». Наличие такого же заголовка на том же месте в рукописи РНБ, Кир.-Белоз. № 3/8 (также конца XV в.), возможно, свидетельствует о связи и этого списка с новгородскими библеистами XV в.

К 1560-м гг. относится ветхозаветный сборник РНБ, Погод. № 84, восходящий, по предположению Я. С. Лурье, непосредственно к черновику перевода «латинских» книг русского рукописного библейского кодекса.⁵⁷ Однако, как было показано позже, эта рукопись содержит целенаправленную редакторскую правку, относящуюся, по всей вероятности, ко второй половине XVI в. и сближающую ее с чтениями Острожской библии Ивана Федорова.⁵⁸ Редакторская правка, проведенная в Погод. № 84, отразилась и на употреблении лексем *пасха/фаска*, причем чтения латинского оригинала, с которого был выполнен перевод в конце XV в., во внимание приняты не были. Так, в Погод. № 84 на месте лексемы *пасха* (= лат. *pascha*), читается *фаска* в 1 Езд. 6:19, 20 и Иез. 45:21, а также отсутствуют маргиналии *пасха* к 2 Пар. 30:15, 17 и *паску* к 2 Пар. 35:1. В 2 Пар. 35:6 вместо маргиналии *паску* к вкраплению *фасе* в Погод. № 84 читается *пасху*. Связь Погодинской рукописи с черновиком перевода, так называемым Вениаминовским сборником, подтверждается еще и тем, что только она сохранила, по всей вероятности, первоначальное чтение 2 Езд. 7:10: «той фасе 14 лунѣ...» (= *illud phase quartadecima luna...*), вопреки содержащемуся в других рукописях *фасхѣ*; при общей тенденции Погод. № 84 к унификации восстановить подобное чтение представляется вряд ли возможным. Попытка обосновать употребление лексемы *фаска* для обозначения иудейской Пасхи выражена в толковой глоссе к слову *фаска* в Иез. 45:21: «Первый есть месяц небесный апрель, иже по равнинах вешненных наставет. В 14 же день того месяца извел Господь Бог людей израилевых от Египта и повелел им той день празновати, иже и во Египте 1 пасху празновати нощию. Фасха же толкуется еврейским языком проведение, а пасха греческим языком страсть сказается». В этом комментарии нашло отражение содержание книги Исход и цитировавшегося выше фрагмента из Второго Слова на Пасху Григория Богослова и толкований к нему Никиты Ираклийского.

Тенденция к систематическому употреблению лексемы *фаска*⁵⁹ — едва ли не единственное принципиальное отличие Погодинской рукописи от

⁵⁶ См. об этой рукописи: Ромодановская В. А. Распространение переведенных с латыни частей Геннадиевской библии. 1: Рукописи XV—первой трети XVI в. // Источники по русской истории и литературе: Средневековье и Новое время. Новосибирск, 2000. С. 20—23.

⁵⁷ См.: Лурье Я. С. К вопросу о «латинстве» Геннадиевского литературного кружка // Исследования и материалы по древнерусской литературе. М., 1961. С. 68—77.

⁵⁸ Подробнее об этой рукописи см.: Ромодановская В. А. Распространение переведенных с латыни частей Геннадиевской библии. 2: Сборник РНБ, Погод. № 84 // Общественная мысль и традиции русской духовной культуры в рукописных источниках XVI—XX вв. Новосибирск, 2005. С. 256—266.

⁵⁹ Несмотря на проведенную редакторскую правку, полностью систематически в тексте Погод. № 84 она не выдержана.

текста Острожской библии. В последней, как и в московских анонимных изданиях Евангелия,⁶⁰ лексема *фаска*, как и латинизм *fase*, не употребляется; абсолютно во всех чтениях систематически выдержано употребление *пасха*.

Таким образом, к концу XVI в. использование лексемы *фаска* вновь становится возможным лишь в календарно-хронологических сочинениях, что восстанавливает ее сформировавшееся в XIV—первых двух третях XV в. терминологическое значение. Чтения Острожской библии свидетельствуют об отказе от употребления этого термина в библейском контексте

Начало русского книгопечатания, главным образом печатание библейских текстов, казалось бы, закрепило словоупотребление лексемы *пасха* в текстах как Евангелий, так и Ветхого Завета. Однако эта система нарушается в середине XVII в. в связи со справой богослужебных книг. Как отмечает Ф. Б. Людоговский, лексема *фаска* встречается в печатных Евангелиях, выпущенных на московском Печатном дворе, с середины XVII в.⁶¹ Проведение справы в отношении лексемы *пасха/фаска* не было единовременным. Впервые слово *фаска* отмечено в издании Евангелия Московского печатного двора, датированном 19 января 1640 г., в Ин. 11:55: «Бъ же близ даска иудейска, и въздоша мнози во Иерусалим от стран прежде пасхи да очистятся».⁶² Уже в следующем издании, от 20 июля 1644 г., к этому чтению добавляется правка в Ин. 18:28: «Ведоша же Иисуса от Каиафы в претор, бѣ же утро, и тии не внидоша в претор, да не осквернятся, но да ядят фаску».⁶³ Четыре последующих московских издания (от 06.01.1648, 04.06.1651, 12.06.1652 и 25.10.1653) сохраняют чтения Ин. 11:55 и Ин. 18:28. В издании Евангелия от 29 августа 1657 г. к этим двум употреблениям лексемы *фаска* добавляется чтение Ин. 6:4: «Бѣ же близ фаска, праздник жидовский».⁶⁴ Отмечу, что в этом же Евангелии 1657 г. впервые проведено разделение текста на главы в соответствии с полным библейским кодексом.⁶⁵ По наблюдениям Ф. Б. Людоговского, употребление лексемы *фаска* в трех стихах Евангелия от Иоанна сохраняется в изданиях Евангелия вплоть до 1912 г.⁶⁶ Однако в Московской библии 1663 г. лексема *фаска* не отмечена, и в данных стихах Евангелия от Иоанна, и в остальных чтениях последовательно выдержива-

⁶⁰ Для справок были использованы издания: Евангелие [М., 1550-е гг.] (так называемое среднешрифтное Евангелие, по экземпляру РНБ 1.3.6в) и Евангелие [М., ок. 1564 г.] (так называемое широкошрифтное Евангелие, по экземпляру РНБ 1.3.7в). См.: Издания кириллической печати XV—XVI вв. (1491—1600 гг.): Каталог книг из собрания ГПБ / Сост. В. И. Лукьяненко. СПб., 1993. С. 86—88, 121—123.

⁶¹ См.: Людоговский Ф. Б. Функционирование и эволюция служебного и четьего вариантов церковнославянского Евангелия в эпоху книгопечатания: Постановка проблемы // Лингвистическое источниковедение и история русского языка <2004—2005>. М., 2006. С. 409. Лексема *фаска* отмечена в Ин. 6:4, 11:55, 18:28.

⁶² Цит. по: РНБ II.3.16. Здесь и далее подчеркнуто мною. — В. Р.

⁶³ Цит. по: РНБ II.6.11а.

⁶⁴ Цит. по: РНБ III.4.6.

⁶⁵ Деление текстов Ветхого и Нового Заветов на главы по образцу Вульгаты было предпринято при составлении русской рукописной Библии в конце XV в. в Геннадиевском литературном кружке (см. об этом: Ромодановская В. А. 1) О целях создания Геннадиевской библии... С. 283; 2) Распространение переведенных с латыни частей Геннадиевской библии. 1: Рукописи XV—первой трети XVI в. С. 8), однако до издания Евангелия 1657 г. это было характерно только для полных библейских кодексов.

⁶⁶ См.: Людоговский Ф. Б. Функционирование и эволюция...

ется употребление *пасха*, как это было закреплено в издании Острожской библии.

Можно осторожно предположить, что употребление лексемы *фаска* в евангельском тексте было спровоцировано готовившимся в 1640-е гг. и выпущенным 1 июня 1649 г. Толковым евангелием Феофилакта Болгарского,⁶⁷ где, как уже отмечалось, в толковании к Лк. 22:8 присутствует лексема *фасек* и дается ее обоснование. Однако в Евангелии от Иоанна в составе Толкового евангелия 1649 г. употребляется только *пасха*, как в евангельском тексте, так и в толкованиях к нему. Между тем исправления евангельского текста, предпринятые справщиками, нельзя назвать факультативными: они были введены в следующее издание Толкового евангелия, выпущенное в Москве в декабре 1698 г. В издании 1698 г. в трех стихах Евангелия от Иоанна употребляется лексема *фаска*, хотя в толкованиях к ним, как и в остальных случаях, сохраняется *пасха*.

Таким образом, проблема наименования праздников иудейской и христианской Пасхи в библейском (и даже — евангельском) тексте остается актуальной вплоть до изданий начала XX в.

* * *

Южно- и восточнославянская книжная традиция, сохраняющая тенденцию к употреблению гебраизма *пасха* в приложении как к иудейскому, так и к христианскому церковному празднику расходится с современной лексической ситуацией. Обозначения праздника христианской Пасхи средствами своего языка характерны и для южных, и для восточных славян.

Так, в болгарском народное название христианской Пасхи — *Великден* (ср. с польск. *Wielkanoc* и чешск. *Velikonoc*). Сербский и хорватский языки для обозначения еврейской Пасхи используют гебраизм *Пасха*, христианская Пасха называется *Ускрс*. В литературных болгарском и русском языках словом *Пасха* называются и иудейский, и христианский праздники, но для праздника христианской Пасхи существует также название *Воскресение Христово*; в церковных календарях этот день обозначен как *Воскресение Христово—Пасха*, а при поздравлении с этим праздником называть его *Пасхой* не принято, обычно произносят: «Христос воскрес! С Воскресением Христовым!». Так что тенденция к разделению названий двух великих праздников, проследить основные этапы развития которой было целью настоящей статьи, сохраняется и до сего дня.

⁶⁷ Можно так же осторожно в качестве образца для предпринятой sprawy предположить влияние редакторской правки в рукописи РНБ, Погод. № 84 — в том случае, если действительно подтвердится связь ее с московским книгопечатанием и архивом Московского печатного двора. Возможно, дополнительные данные даст сопоставление редакции Погодинского сборника с московскими печатными изданиями.

Der Starec Isaija als Leser: Scholien und Scholienfragmente unbekannter Herkunft in der ersten vollständigen kirchenslavischen Übersetzung des Corpus areopagiticum

«Мы плохо знаем книги, которые читали писатели Древней Руси. Не по названиям, а по содержанию. И это ведет к непониманию самих оригинальных древнерусских произведений, да и к недооценке уровня культуры в Древней Руси».¹ Diese Worte setzte der Jubilar vor fast 20 Jahren einer Monographie voran, die der Wirkungsgeschichte von Übersetzungsliteratur in der Rus' gewidmet ist. Sie zeugen von seiner Hochachtung gegenüber den mittelalterlichen Gelehrten, und wer ihn kennt, hat zweifellos bemerkt, daß er ein persönliches, ja, freundschaftlich-kollegiales Verhältnis zu seinen «Forschungsgegenständen» pflegt. Nicht nur aus seinem eigenen weiten Bildungshorizont, sondern auch aus dieser Haltung ergibt sich seine immer für Überraschungen offene Aufmerksamkeit beim Studium der alten Texte. Als akademischer Lehrer vermittelt er diese besondere Art von Aufmerksamkeit auch an seine Schüler, und wir schätzen uns glücklich, zu ihnen zu gehören.

Die eingangs zitierten Worte, dem Gegenstand der Monographie entsprechend auf die Alte Rus' bezogen, gelten ebenso für den weiteren Kulturkreis der Slavia Orthodoxa. Die Suche nach Spuren der Lektüre mittelalterlicher slavischer Gelehrter wird noch immer sehr wenig betrieben; schon der vollständige Nachweis von Bibelstellen ist auch in neueren Editionen slavischer Texte nicht immer selbstverständlich. Hier hat der Jubilar bereits unter den schwierigen Bedingungen der sowjetischen Zeit Pionierarbeit geleistet. Auch das Projekt zur ersten vollständigen slavischen Übersetzung des Corpus von Schriften des sogenannten Dionysios Areopagites (Corpus Dionysiacum, im folgenden: CD), deren Übersetzungszustand wir gegenwärtig edieren, baut wesentlich auf Vorarbeiten von Gel'ian Michajilovič Prochorov² auf und wird von ihm mit geleitet.³

¹ *Прохоров Г. М.* Памятники переводной и русской литературы XIV—XV веков. Л., 1987. С. 3.

² *Прохоров Г. М.* 1) Автограф старца Исайи // Русская литература. 1980. № 4. С. 183—185; 2) Памятники переводной и русской литературы XIV—XV веков. С. 5—59, 158—199; *Дионисий Ареопагит*. 1) О божественных именах. О мистическом богословии / Изд. подгот. Г. М. Прохоровым. СПб., 1994; 2) О небесной иерархии / Подгот. текстов М. Г. Ермаковой; Ред. перевода А. И. Зайцев; Отв. ред. Г. М. Прохоров; Вступ. ст. Г. В. Флоровского. СПб., 1997; 3) О церковной иерархии. Послания / Вступ. ст., подгот. греческих текстов и их рус. пер. Г. М. Прохоров; Ред. перевода иеромонаха Григорий (В. М. Лурье). СПб., 2001; 4) Сочинения; *Максим Исповедник*. Толкования. СПб., 2002 (Diese Ausgabe umfaßt die drei zuvor genannten in einem Band); 5) Из славянского перевода корпуса сочинений Дионисия Ареопагита с толкованиями Максима Исповедника / Подгот. текста, пер., коммент. Г. М. Прохорова // БЛДР. СПб., 2003. Т. 8. С. 274—395, 558—567; *Прохоров Г. М.* Автограф старца Исайи // Преводите през XIV столетие на Балканите: Докл. от междунар. конф. София, 26—28 юни 2003 / Под ред. на Л. Тасева и др. София, 2004. С. 309—314.

³ Das für die ost- und westeuropäische Theologie- und Philosophiegeschichte zentrale Corpus der Schriften des sogenannten Dionysios Areopagites (ca. Ende 5. Jh.) wurde im 14. Jh. durch

Der gelehrte serbische Mönchsvater Isaija, der 1371 die Übersetzung des CD abschloß, war ein hochgebildeter Mann, der den Lesern seiner Übersetzung eine ganze Reihe von Hilfen zum Verstehen des komplizierten Textes gab. Wenn wir noch im Jahre 2003⁴ nur unter Vorbehalt von eigenen Marginalien Isaijas in seiner Dionysios-Übersetzung gesprochen haben, können wir mittlerweile davon ausgehen, daß er mit Sicherheit nicht nur übersetzt, sondern auch an vielen Stellen selbst kommentiert hat. B. R. Suchla, die in Göttingen an der kritischen Edition der griechischen Scholien zum CD arbeitet, teilte uns mit, daß die griechische Scholienüberlieferung zwar nicht in jeder Handschrift gleichermaßen vollständig, in ihrem Gesamtbestand jedoch äußerst stabil ist. Die im Griechischen nicht belegten Marginalien und Zusätze zu Scholien in Isaijas Übersetzung können daher mit hoher Wahrscheinlichkeit ihm selbst zugeschrieben werden. Zudem haben wir eine ganze Reihe von Kommentaren gefunden, die sich direkt auf die slavische sprachliche Form beziehen und die im Griechischen unmöglich oder sinnlos wären. (Dabei handelt es sich vor allem um Übersetzungsvarianten und morphologische sowie syntaktische Hinweise.)⁵ Da sich also die Textfragmente, die von Isaija stammen, jetzt mit recht hoher Wahrscheinlichkeit identifizieren lassen,⁶ können wir aus ihnen einige Rückschlüsse auf seinen Bildungshintergrund ziehen. Zweierlei fällt dabei auf:

den serbischen Mönchsgelehrten Isaija vom Heiligen Berg Athos aus dem Griechischen ins Kirchenslavische übersetzt. Diese Übersetzung war und ist von größter Bedeutung für die Entwicklung der slavischen Kulturen sowie für die politisch-soziale Theorie und Praxis in der Slavia Orthodoxa. Um die einflußreiche Quelle — im einzelnen: «De Coelesti Hierarchia» (CH), «De Ecclesiastica Hierarchia» (EH), «De Divinis Nominibus» (DN), «De Mystica Theologia» (MTh), die Epistulae (Epp) und die durchgehenden Scholien — in ihrer kirchenslavischen Version für die interdisziplinäre Forschung zu erschließen, arbeitet zur Zeit eine Gruppe russischer und deutscher Wissenschaftler unter der Leitung von Hermann Goltz (Halle) und Gelian Michajlovič Prochorov an einer Edition der ältesten überlieferten Handschrift (РНБ, Гильф. 46, beendet 1371, im folgenden: Hilferding 46). Diese Handschrift hat sich im Laufe der Studien als Autograph des Übersetzers erwiesen, was die kodikologische Analyse durch D. O. Cypkin und M. A. Šibaev bestätigte. Parallel wird die griechische Übersetzungsvorlage anhand der kritischen griechischen Edition (CD I und II) sowie aufgrund eigener Handschriftenstudien rekonstruiert. CD I: Corpus Dionysiacum I, Pseudo-Dionysius Areopagita De Divinis Nominibus / Ed. B. R. Suchla (= Patristische Texte und Studien, im Auftrag der Patristischen Kommission der Akademien der Wissenschaften in der Bundesrepublik Deutschland / Hrsg. K. Aland, E. Mühlenberg. Bd 33). Berlin; New York, 1990; CD II: Corpus Dionysiacum II, Pseudo-Dionysius Areopagita De Coelesti Hierarchia, De Ecclesiastica Hierarchia, De Mystica Theologia, Epistulae / Ed. G. Heil, A. M. Ritter (= Patristische Texte und Studien, im Auftrag der Patristischen Kommission der Akademien der Wissenschaften in der Bundesrepublik Deutschland / Hrsg. K. Aland, E. Mühlenberg. Bd 36). Berlin; New York, 1991. Die Abweichungen von der griechischen Edition des Scholientextes in Patrologiae cursus completus. Series Graeca / Ed. J.-P. Migne. Paris, 1857. T. 4 (im folgenden: PG 4) beruhen bei den im vorliegenden Aufsatz zitierten Stellen auf den Handschriften Athos, Kloster Dionysiou, Cod. 261 (3795) (13. Jh.), sowie Athos, Kloster Vatopediou, Cod. 161 (11. Jh.). Blattangaben ohne weitere Zusätze im vorliegenden Aufsatz beziehen sich auf Hilferding 46.

⁴ Харней Ю., Штурм Г., Фаль Д., Фаль С. Метафизика предлогов: Повторяющиеся непонятные маргиналии в древнейшей рукописи славянского перевода творений Дионисия Ареопагита // ТОДРЛ. СПб., 2003. Т. 53. С. 116—122.

⁵ Vgl.: Fahl S., Fahl D. Isaija Philologos — Der slavische Übersetzer des Corpus areopagiticum als Sprachpfleger // Преводите през XIV столетие на Балканите: Докл. от междунар. конф. София, 26—28 юни 2003. С. 287—308.

⁶ Meist erleichtert der Übersetzer selbst das Erkennen seiner Zusätze: Er ordnet sie in der Regel marginal neben dem Text an, auf den sich die Erläuterung bezieht. Nur selten fügt er sie direkt in ein Scholion ein, nie in den Traktattext selbst.

Der Starec besaß Kenntnisse auf sehr unterschiedlichen Wissensgebieten, und er bewahrte dabei einen klaren Blick für Dinge, die anderen slavischen Lesern ohne zusätzliche Erklärungen unverständlich bleiben müßten.⁷ Seine Erläuterungen beziehen sich z. B. auf philosophische und rhetorische Termini, Grammatik, Arithmetik, Geometrie, antike Feste und Aspekte des antiken heidnischen Kults. Griechische Verse erkannte der Übersetzer als solche und gab sie auch in Versen wieder.⁸ Wenn wir also nach seiner Lektüre fragen, so bietet sich uns ein vielfältiges Bild, welches ganz zu überschauen noch nicht gelang. Bisher konnte gezeigt werden, daß Isaija neben dem CD auch dessen Paraphrasen von Georgios Pachymeres studierte⁹ und daß er sicher den Traktat über die acht Redeteile sowie die Dialektik des Johannes von Damaskos, wahrscheinlich auch *Περὶ τρόπων* von Georgios Choïroboskos kannte.¹⁰ Die drei letztgenannten Werke lagen — zum Teil schon lange — vor Isaijas Dionysios-Übersetzung in kirchenslavischen Übersetzungen vor. Dasselbe gilt für die biblischen Texte, die im CD zitiert werden. Daß der Übersetzer Bibelzitate erkennt, beweist er, wo er sie weiter führt als die griechische Übersetzungsvorlage¹¹ oder wo er eine biblische Quelle angibt, die im griechischen Text nicht genannt ist.¹²

Im vorliegenden Aufsatz wollen wir jedoch nicht der kirchenslavischen Lektüre Isaijas nachspüren, sondern versuchen, die Tür zur griechischen Bibliothek des gelehrten serbischen Mönchs einen Spalt breit zu öffnen:

Der erste Blick durch den Türspalt löst gleich ungläubiges Staunen aus. Wir sehen etwas, was man gar nicht sehen kann: einen *КОЗЛОКЛЕНЬ*, einen Bockshirsch, das klassische Beispiel für etwas Nichtexistentes. Im griechischen CD kommt er weder im Traktattext noch in den Scholien vor. Der Übersetzer Isaija benutzt ihn in einer Marginalie, um den Unterschied zwischen Existenz und Nichtexistenz, Wahrheit und Lüge, zu verdeutlichen.

Griechischer Scholientext

(DN IV. 23, entspricht PG 4, 293B):

Πῶς οἱ «τοῦ μὴ ὄντος ἐφιέμενοι τοῦ κακοῦ ἐρίονται», λεκτέον. Ὁ θεὸς ὄν ἐστὶν ὑπὲρ τὰ ὄντα· καὶ ἡ ἀλήθεια ὄν τὸ ὄν ἐστὶν, ἐπειδὴ καὶ ἡ ἀλήθεια ὁ θεὸς ἐστὶν· εἰκότως ὄν τὸ ἀντικείμενον τῇ ἀληθείᾳ, ψεῦδος, ἐστὶ μῆτε ὄν, ἕξω γάρ ἐστι τοῦ θεοῦ παντελῶς, μῆτε εἰκῶν

Isaijas Übersetzung

(Bl. 143v):

Како иже не соуцѣго желѣюще злаго желѣють, да речѣтсе· богъ соуцѣ ксть паче соуцѣнихъ, и истина оубо соуцѣ ксть, понѣже и истина богъ ксть· вьлѣпотоу оубо соупротивноу истинѣ, лъжа, ксть ни же соуцѣ, вьнѣ бо ксть бога свѣсма, ни же

⁷ Einzelne Scholien oder Scholienfragmente, die Kenntnisse antiker Literatur voraussetzen oder griechische Etymologien oder Flexionen behandeln, übersetzte er beispielsweise nicht mit. In den allermeisten Fällen aber bemühte er sich, auch schwierige Scholienpassagen zu bewahren und den Weg zum Textverständnis durch eigene Zusätze zu ebnet.

⁸ Vgl.: *Прохоров Г. М.* Памятники переводной и русской литературы XIV—XV веков. С. 27—42.

⁹ Auf die Passagen aus den Pachymeres-Paraphrasen zum CD in Isaijas Übersetzung machte H. Keipert im Anschluß an A. Ch. Vostokov aufmerksam, vgl.: *Keipert H.* Die Adjektive auf -telъnъ: Studien zu einem kirchenslavischen Wortbildungstyp. I. Teil. Wiesbaden, 1977. S. 73.

¹⁰ Vgl.: *Fahl S., Fahl D.* Isaija Philologos — Der slavische Übersetzer des Corpus areopagiticum als Sprachpfleger. S. 287—308.

¹¹ Z. B. in einem Scholion zu DN X. 3 (entspricht PG 4, 388A), Hilferding 46, Bl. 195v.

¹² Z. B. zu einem Scholion zu DN IV. 14 (entspricht PG 4, 265C), Hilferding 46, Bl. 126v.

ἀληθείας ὄν, οὐδὲν γὰρ ἀγαθὸν ἐκ τοῦ θεοῦ ἔχει. Ἐπειδὴ δὲ ὅλως πείθει τινὰς εἶναι τι, ἔσται σκοτεινὸν καὶ ἀμυδρὸν τῶν ὁπωσοῦν ὄντων εἶδωλον, διὸ καὶ ἐνεργεῖα εἶδωλον καὶ ἐνεργεῖα ψεύδος, τουτέστιν ἀληθινῶς καὶ ὄντως ψεύδος ὄθεν καὶ ἐνεργεῖα μὴ ὄν καὶ ὄντως μὴ ὄν οὐκ οὖν ἔστι καὶ ὄντως μὴ ὄν.

вѣраꙗ истины соꙗщѣ, ничесоже во влага отъ бога имать. Понѣже же нѣкакѣ повинеть нѣчто быти нѣкѣторикъ, воꙗдетъ тьмно и тьнко, како люво соꙗщѣиихъ вѣраꙗ · сего ради, и по дѣйствиꙗ коꙗмирь и по дѣйствиꙗ лъжа, сирѣчь въистиноꙗ и соꙗщѣ лъжа · сего ради и дѣйствиꙗ не соꙗщѣ, и въистиноꙗ не соꙗщѣ, проче, ксть и въистиноꙗ не сын.

(Wie das «Indem sie das Nichtseiende begehren, begehren sie das Böse» zu verstehen ist: Gott ist das Seiende [kirchenslavisch: der Seiende] über alles Seiende hinaus. Nun ist auch die Wahrheit das Seiende, weil Gott auch die Wahrheit ist. Das Gegenteil der Wahrheit, die Lüge, ist nun begreiflicherweise weder Seiendes — denn es ist gänzlich außerhalb von Gott — noch ist es ein Abbild der Wahrheit [kirchenslavisch: noch ein echtes Abbild der Wahrheit] — denn et hat nichts Gutes von Gott. Wenn es nun überhaupt einige überzeugt, daß es etwas sei, wird es ein dunkles und undeutliches Trugbild des wie auch immer Seienden sein, darum sowohl der Wirkung nach Trugbild als auch der Wirkung nach Lüge, das heißt, wirklich und wahrhaftig Lüge, weshalb der Wirkung nach Nichtseiendes und wahrhaftig Nichtseiendes also nicht existiert und wahrhaftig Nichtseiendes ist [kirchenslavisch — aufgrund der Auffassung von οὐκ οὖν als οὐκοῦν: weshalb es folglich sowohl der Wirkung nach Nichtseiendes als auch wahrhaftig Nichtseiendes ist und wahrhaftig Nichtseiendes].)

Der ohnehin recht komplizierte Gedankengang des Scholiasten wird hier aufgrund besonders umständlicher Lesarten in der Übersetzungsvorlage zu einem nur noch schwer verständlichen Text, der wohl den Übersetzer herausforderte, mit Hilfe eines Beispiels in einer Paraphrase Klarheit zu schaffen. Marginal lesen wir:

Иꙗщѣ ли же и повинеть кто кого глаголк, ксть нѣчто Ѡ соꙗщѣиихъ лъжа, тьмно и тьнко воꙗдетъ, аще негли воꙗдетъ · аще во кто речеть коꙗлоклена быти, аще и мнитꙗ нѣкакѣ быти, по истинѣ же лъжа ксть · лъжа же павившесе, раздроꙗшиесе и съ вѣщию, рекше коꙗлокленомъ · ни во ксть коꙗлоклень, ни же высть · и дѣйствиꙗ во и чоꙗвеникъмъ лъжа ксть.

(Wenn aber auch einer einen überzeugt und sagt, die Lüge sei etwas vom Seienden, so wird es dunkel und undeutlich sein, wenn es denn sein wird. Wenn nämlich einer sagt, es existiere ein Bockshirsch, ist es, auch wenn irgendwie einer zu existieren scheint, wahrlich eine Lüge. Ist die Lüge aber offenbar geworden, ist sie auch mit der Sache, das heißt, mit dem Bockshirsch, zunichte geworden. Denn weder existiert ein Bockshirsch, noch hat einer existiert. Sowohl der Wirkung als auch der Sinneswahrnehmung nach ist es eine Lüge.)

Was ist ein Bockshirsch?

Das aus Bock (τράγος) und Hirsch (ἔλαφος) zusammengesetzte Tier war in antiker Zeit von orientalischen Künstlern abgebildet worden und fand über Plato (*De re publica* 6,488a) und Aristophanes (*Ranae* 937) als Tragelaphos den Weg in die Literatur. Nach Aristoteles glaubte man sogar zeitweise, es existiere wirklich (so z. B. in der Weltgeschichte des Diodoros 2,51,2 und in der Naturgeschichte

des Plinius 8,120).¹³ Später tummelt sich der Tragelaphos in Aristoteles-Kommentaren bis weit in die byzantinische Literatur hinein als *das* Beispiel für etwas Nichtseiendes schlechthin, wie wir ihm auch bei Isaija begegnen.

Bei welcher Gelegenheit aber war der Bockshirsch dem serbischen Mönchsgelehrten über den Weg gelaufen? Wir wissen von Isaijas spärlichen Angaben über sich selbst in seinem Vorwort zur Dionysios-Übersetzung, daß er bereits zuvor übersetzt hatte. Aus seinen Anmerkungen zu anderen Textstellen ist zu entnehmen, daß er die Dialektik des Johannes von Damaskos, die im 14. Jahrhundert erstmals vollständig ins Kirchenslavische übersetzt worden war, gut kannte und oft aus dieser vielseitigen Quelle schöpfte.¹⁴ Isaija selbst nennt die Dialektik nicht, nimmt aber Beispiele daraus in seine Anmerkungen auf, so (Bl. 208v) die Erläuterung zur Wendung «viele sind eines und eines ist viele» anhand der aristotelischen Kategorien, wie sie die Dialektik anführt,¹⁵ möglicherweise auch eine Stelle aus dem bemerkenswerten Exkurs über die Unteilbarkeit des Punktes (Bl. 91v—92) aus der kirchenslavischen Dialektik, für den noch keine griechische Entsprechung gefunden wurde.¹⁶ Einen anderen Anklang an die Dialektik kann man in Isaijas Hinweis erblicken, im Altertum sei es üblich gewesen, Gelesenes nochmals nachzulesen (Bl. 327v).¹⁷ Scholien ohne Entsprechung in der griechischen Übersetzungsvorlage sowie slavische Termini, die auf die Kenntnis der Dialektik schließen lassen, fand auch Kakridis¹⁸ in einem Übersetzerautograph vom Athos (Dečani 88) aus den 60er Jahren des 14. Jahrhunderts, an dessen Entstehung neben mehreren anderen Übersetzern auch der Starec Isaija direkt

¹³ Vgl.: *Der Kleine Pauly*. Lexikon der Antike in fünf Bänden. München, 1979. Bd 5. Sp. 907.

¹⁴ Zum Gebrauch philologischer und rhetorischer Termini bei Isaija und in der «Dialektik»-Übersetzung vgl.: *Fahl S., Fahl D.* Isaija Philologos — Der slavische Übersetzer des Corpus areopagiticum als Sprachpfleger. S. 299—301.

¹⁵ Vgl.: *Weiber E.* Die Dialektik des Johannes von Damaskus in kirchenslavischer Übersetzung (= *Monumenta linguae slavicae dialecti veteris. Fontes et dissertationes*, Bd 8). Wiesbaden, 1969. S. 34f.

¹⁶ Vgl.: *Weiber E.* Die Dialektik des Johannes von Damaskus in kirchenslavischer Übersetzung. S. 56. Angelehnt ist vielleicht auch dieser Text, gewiß aber der ausführlichere Exkurs bei Isaija, zusätzlich an Aristoteles-Kommentare, die den Kreismittelpunkt und seine Besonderheit als gemeinsamen Punkt aller Radien behandeln. Vgl. etwa: *Joannes Philoponus*. 1) In *Aristotelis meteorologicorum librum primum commentarium // Commentaria in Aristotelem Graeca* / Ed. consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae. Berlin, 1901. Vol. 14,1. P. 35; 2) In *Aristotelis libros de anima commentaria // Commentaria in Aristotelem...* Berlin, 1897. Vol. 15. P. 481; 3) In *Aristotelis physicorum libros commentaria // Commentaria in Aristotelem...* Berlin, 1888. Vol. 17. P. 592, 761; *Simplicius*. In *Aristotelis quattuor libros de caelo commentaria // Commentaria in Aristotelem...* Berlin, 1894. Vol. 7. P. 46; *Alexander*. 'Απορίαι καὶ λύσεις // *Commentaria in Aristotelem...* Berlin, 1892. Suppl. 2,2. P. 96; *Themistius*. 1) In *Aristotelis physica paraphrasis // Commentaria in Aristotelem...* Berlin, 1900. Vol. 5,2. P. 182; 2) In *Aristotelis libros de anima paraphrasis // Commentaria in Aristotelem...* Berlin, 1899. Vol. 5,3. P. 86; *Michael*. In *parva naturalia commentaria // Commentaria in Aristotelem...* Berlin, 1903. Vol. 22,1. P. 48.

¹⁷ Vgl.: *Weiber E.* Die Dialektik... S. 12.

¹⁸ Vgl.: *Kakridis I.* Codex 88 des Klosters Dečani und seine griechischen Vorlagen. Ein Kapitel der serbisch-byzantinischen Literaturbeziehungen im 14. Jahrhundert (= *Slavistische Beiträge*. Bd. 233). München, 1988. S. 150—176; 261—270. Der wichtigste Text aus dieser Handschrift ist ediert bei *Kakridis I.* Barlaam von Kalabrien, *Gegen die Lateiner* / Edition der serbisch-kirchenslavischen Übersetzung nach der Handschrift, Dečani 88 // *Хиландарски Зборник* 11. Београд, 2004. С. 181—226.

oder indirekt beteiligt gewesen sein muß (Auszüge aus seiner Dionysios-Übersetzung tauchen dort erstmalig auf).

Der Bockshirsch jedenfalls erscheint auch kurz in der Dialektik, hier als Beispiel für etwas Erfundenes neben Sirenen und Kentauren.¹⁹ Allerdings kommen andere Quellen der Besonderheit von Isaijas Exkurs über den Tragelaphos noch etwas näher:

Ein anonymer Aristoteles-Kommentator sowie Johannes Philoponos sprechen von der Lüge im Zusammenhang mit der Frage nach der Existenz des Tragelaphos:

...ὄ τὸ ἀναπλάττειν ἐν τῇ διανοίᾳ καὶ φαντάζεσθαι, ὅτι τραγέλαφος ἐστίν, δεικνύει αὐτὸν ἥθους ψευδοῦς, ὡσπερ οἱ νῦν λέγουσιν, ἀλλ' ὅσα ἀπὸ προαιρέσεως ποιεῖ καὶ λέγει, ταῦτα καὶ δεικνύουσι τὸ ἥθος τοῦ λέγοντος ἢ τοῦ ποιούντος ἀγαθόν, εἰ ἐκ προαιρέσεως ἀγαθῆς ποιεῖ τι ἢ λέγει, ἢ κακὸν καὶ φαῦλον, εἰ ἐκ προαιρέσεως φαύλης.²⁰

(...nicht die Einbildung in Gedanken und die Phantasievorstellung, daß ein Bockshirsch existiere, zeigt ihn [den betreffenden Menschen] als von lügnerischem Charakter, wie man heutzutage sagt, sondern was er mit Absicht tut und sagt, das zeigt den Charakter des Sprechenden oder Handelnden als gut, wenn er mit guter Absicht etwas tut oder sagt, oder als böse und schlecht, wenn mit schlechter Absicht.)

Ἐπὶ δὲ τῶν μὴ αἰδίων καὶ παρὰ τὸν χρόνον γίνεται ψευδῆς ἢ πρότασις καὶ παρὰ τὸν κατηγορούμενον· παρὰ μὲν τὸν κατηγορούμενον, ὡς ἐὰν εἶπω, ὅτι τραγέλαφος ἐστὶ νῦν· τὸ ψεῦδος γὰρ γέγονεν οὐ παρὰ τὸν νῦν χρόνον, ἀλλὰ παρὰ τὸ ἐστὶ κατηγορούμενον.²¹

(Bei den nichtewigen Dingen kann die Behauptung sowohl bezüglich der Zeit als auch bezüglich des Ausgesagten falsch [= lügenhaft] sein: bezüglich des Ausgesagten, wie wenn ich sage: «Es existiert jetzt ein Bockshirsch». Die Lüge betrifft nicht die Zeit «jetzt», sondern das Ausgesagte «es existiert».)

Im Aristoteles-Kommentar des Simplicios heißt es, etwas Nichtseiendes wie den Tragelaphos könne man sich zwar vorstellen, aber davon gewinne es noch keine Existenz:

Ὁὐ γὰρ εἶ τι νοοῦμεν καὶ φανταζόμεθα καὶ ὄνειροπολοῦμεν, ἤδη τοῦτο καὶ ἔστιν· οὕτως γὰρ ἂν καὶ τραγέλαφος εἶη καὶ πολλὰ ἕτερα, ὧν οὐδὲν οὔτε ἔστιν οὔτε ἐνδέχεται εἶναι.²²

(Wenn wir aber etwas denken und uns vorstellen und einbilden, dann existiert das nicht auch schon. So würde nämlich auch ein Bockshirsch existieren und vieles andere, wovon nichts existiert und auch nichts existieren kann).

Der Zusammenhang, in welchem Isaija den Tragelaphos bemüht, läßt die Kenntnis dieser oder ähnlicher Aristoteles-Kommentare vermuten. Daß die slavischen Übersetzer um den Athoniten Isaija das Organon des Aristoteles (insbesondere die Kategorienlehre und die aristotelischen Klassifizierungen der Syllo-

¹⁹ Vgl.: *Weiber E.* Die Dialektik... S. 234.

²⁰ *Anonymi.* In *Aristotelis artem rhetoricam commentarium // Commentaria in Aristotelem...* Berlin, 1896. Vol. 21,2. P. 246.

²¹ *Joannes Philoponus.* In *Aristotelis libros de anima commentaria.* P. 545.

²² *Simplicius.* In *Aristotelis physicorum libros commentaria // Commentaria in Aristotelem...* Berlin, 1882. Vol. 9. P. 517.

gismen) mit Hilfe von Kommentaren studierten, zeigte bereits Kakridis anhand seiner Untersuchungen zu Dečani 88.²³

Die Definition des Begriffs *Konvertibilität* erscheint sehr ähnlich in den Anmerkungen zu Dečani 88 wie in Isaijas Anmerkungen zu seiner Dionysios-Übersetzung (zu DN II. 3, in Hilferding 46, Bl. 87v).

Dečani 88:

«а не всако прво њислом, то и лѣтом прво, не бо съпротивь обраштает се. јакоже [*suprotivъ obraštajet se* ist die naheliegende Ergänzung, nicht *ne suprotivъ obraštajet se*] љ[о]в[ѣ]къ slovesno. i slovesno љ[о]в[ѣ]къ».²⁴

(Es ist nämlich nicht alles, was der Zahl nach erstes ist, auch der Zeit nach erstes; denn es ist nicht umkehrbar, wie: «Ein Mensch ist ein vernünftiges [Lebewesen].» und «Ein vernünftiges [Lebewesen] ist ein Mensch.»)

Bei Isaija:

ПРОТИВЬВЪРАЩЕНИКЪ КЪТЪ · ЧТО КЪТЪ СЛОВЕСНО, ЧЛОВѢКЪ · И ЧЛОВѢКЪ, ЧТО КЪТЪ СЛОВЕСНО, ЈАКОЖЕ ВЪ ПЕТИХЪ ГЛАСОВѢХЪ ГЛАГОЛЕТЪ.

(Eine Umkehrung ist: «Was ein vernünftiges [Lebewesen] ist, ist ein Mensch.» und «Ein Mensch ist, was ein vernünftiges [Lebewesen] ist.», wie es in den «Fünf Lauten» heißt.)

Im Gegensatz zu Dečani 88 enthält Isaijas Anmerkung hier eine Quellenangabe: die «Fünf Laute», das heißt, «Περὶ τῶν πέντε φωνῶν» von Porphyrios, ein Kommentar zur Kategorienlehre des Aristoteles, der auch als «Isagoge» bekannt ist. Das Beispiel für Konvertibilität (Mensch — vernünftig) sucht man in der Isagoge vergeblich.²⁵ Es steht bei Porphyrios in einem anderen Aristoteles-Kommentar — In Aristotelis categorias expositio per interrogationem et respon- sionem:

’Α. ...ἔστι δὲ ἀντιστρέφειν τὸ ἐξισάζειν καὶ μὴ πλεονάζειν μήτε ἠλλείπειν, οἷον εἴ τις ἐστὶν ἄνθρωπος, ἐκεῖνος ζῶν ἐστὶ λογικὸν θνητόν.

’Ε. ’Αληθές, ἀλλὰ καὶ ἀντίστροφον. καὶ ὅρα, εἰ ὁμοίως ἀληθές τὸ λεγόμενον.

’Α. Καὶ εἴ τί ἐστι ζῶν λογικὸν θνητόν, τοῦτ’ ἔστιν ἄνθρωπος.

’Ε. ’Αληθές καὶ τοῦτο.²⁶

(Antwortender: ...Umkehren ist das Gleichsetzen, ohne [etwas] hinzuzufügen oder wegzulassen, wie: «Wenn jemand ein Mensch ist, ist er ein vernünftiges, sterbliches Lebewesen.»)

Fragender: Richtig, aber kehre es auch um und sieh, ob das Gesagte [dann] ebenso richtig ist!

²³ Kakridis I. Codex 88... S. 150—176.

²⁴ Ibid. S. 161. Die Getrennschreibung von *съпротивъ obraštati se*, wie sie Kakridis in seiner Transkription praktiziert, übernehmen wir für unsere Edition nicht, sondern durch die Zusammenschreibung von *противьвращеник / противьвращагисе* soll die Abbildung des griechischen *ἀντιστροφή / ἀντιστρέφειν* verdeutlicht werden.

²⁵ Ibid. S. 172 nennt zwar eine Stelle aus der Isagoge (2b. 28—35; *Porphyrius. Isagoge sive quinque voces // Commentaria in Aristotelem...* Berlin, 1887. Vol. 4,1. P. 7) und eine Stelle aus der Dialektik (32b,5sq., *Weiher E. Dialektik...* S. 74) als mögliche Quellen. Zudem weist er darauf hin, daß von den «Fünf Lauten» auch in der Dialektik die Rede ist (17a,1, 31a,6sq., *Weiher E. Dialektik...* S. 38, 70). Diese Quellen behandeln das Thema der Konvertibilität, aber nicht das Beispiel «Mensch — vernünftig» als konvertibles Begriffspaar.

²⁶ *Porphyrius. In Aristotelis categorias expositio per interrogationem et respon- sionem // Commentaria in Aristotelem...* Berlin, 1887. Vol. 4,1. P. 63.

Antwortender: Auch «Wenn etwas ein vernünftiges, sterbliches Lebewesen ist, ist es ein Mensch».

Fragender: Auch das ist richtig.)

In den slavischen Quellen fehlt der Zusatz «sterblich», und «sterblich» scheint bei dem demonstrierten Umkehrschluß hier tatsächlich entbehrlich zu sein. Wir können annehmen, daß sowohl Isaija als auch der slavische Scholiast von Dečani 88 an dieser Stelle mit Porphyrios gearbeitet haben. (Dabei faßte Isaija «Περὶ τῶν πάντε φωνῶν» wohl als gemeinsamen Titel für Porphyrios' Kommentare zur Kategorienlehre auf.)²⁷

An einer anderen Stelle nennt Isaija selbst einen Autor: In seinem Geleitwort zur Dionysios-Übersetzung wird Libanios erwähnt: Die Not nach dem Einfall der Türken auf dem Balkan hätte nicht einmal **УНЪ ПРЕМОУДРЫИ ВЪ СЛИНѢХЪ, ЛИВАНИЕ**²⁸ (jener Weise unter den Griechen, Libanios) in einer Schrift darzustellen vermocht. Das mag man als reinen Topos ansehen, der nichts mit Isaijas wirklicher Lektüre zu tun haben muß.²⁹ Möglicherweise ist es tatsächlich so; einen eindeutigen Hinweis auf Libanios haben wir nicht gefunden. In einer Marginalie Isaijas gibt es freilich eine Übereinstimmung mit Libanios in der Wahl des Beispiels: ein Haufen wird am Beispiel von Steinen erklärt — Bl. 118v, zu einem Scholion zu DN IV. 7 (griechischer Scholientext — ohne das Beispiel — vgl. PG 4, 256A).³⁰ Dieses Beispiel war aber in der griechischen Literatur überaus verbreitet, darunter auch in Texten, deren Kenntnis wir bei Isaija bereits nachweisen oder mit großer Wahrscheinlichkeit annehmen können, wie in der Dialektik des Johannes von Damaskos.³¹ Auch Johannes Philoponos, den Isaija möglicherweise als Aristoteles-Kommentator kannte, bedient sich desselben Beispiels, wovon sogleich die Rede sein wird. Außer Isaijas eigenem Hinweis in seinem Geleitwort haben wir also bisher keine weiteren Anhaltspunkte für seine Kenntnis von Libanios-Texten.

Auf Johannes Philoponos dagegen weist noch eine andere Marginalie Isaijas, die ebenfalls den Haufen behandelt, und zwar einen Haufen Getreide als Beispiel für eine zufällig geerntete Menge.

²⁷ Die Dialektik des Johannes von Damaskos dagegen gebraucht das gleiche Beispiel, um zu zeigen, daß die Aussage keineswegs konvertibel ist, wenn «sterblich» fehlt: Menschen sind zwar vernünftige Wesen, aber auch Engel sind vernünftige Wesen! (*Weiber E.* Die Dialektik... S. 84—87). Ein anderes, ausführlicheres Scholion zum Thema Konvertibilität in Dečani 88 zeigt, daß den Übersetzern diese Dialektik-Stelle ebenfalls bekannt war: Dort erscheint im Hinblick auf die Engel «Mensch — vernünftig» als Beispiel für ein *nicht* konvertibles Begriffspaar (*Kakridis I.* Codex 88... S. 159f).

²⁸ Da in Hilferding 46 der Anfang mit dem Geleitwort des Übersetzers fehlt, zitieren wir hier nach РНБ, Соф. 1318, л. 74 об.

²⁹ *Kakridis I.* Codex 88... S. 175f. verweist auf den festen Platz der Libanios-Texte im byzantinischen Bildungsprogramm sowie auf die Möglichkeit, daß Isaija den Namen des Rhetors auch bei der Kirchenväterlektüre, etwa bei Basileios dem Großen oder Johannes Chrysostomos, gefunden haben könnte.

³⁰ Vgl.: *Libanius.* Oratio 5,51.

³¹ *Weiber E.* Die Dialektik... S. 236. Ebenso in: *Etymologicum Gudianum // Etymologicum Graecae linguae Gudianum et alia grammaticorum scripta e codicibus manuscriptis nunc primum edita / Ed. F. W. Sturz.* Leipzig, 1818 (Repr. Hildesheim, 1973). Eintrag Σωρός, S. 520.

Griechischer Scholientext

(DN II. 4, entspricht PG 4, 220C):

Αἱ τῶν σωμάτων ἐνώσεις, τῶν τε στοιχειωδῶς θεωρουμένων καὶ τῶν ἄλλως πως μιγνυμένων, δυνάμει καὶ ποιότησι τὸ παρηλλαγμένον ἔχουσι.

Isaijas Übersetzung

(Bl. 89v):

Иже телесъ съединениа, и стихивидиѣ зримыхъ, и же инако нѣкако съмѣшакмыихъ, силами и качества размѣннок имоуть.

(Die Einungen der Körper, sowohl der in ihren Bestandteilen sichtbaren als auch der auf irgendeine andere Art gemischten, behalten das Unterschiedene an Kräften und Eigenschaften.)

Dazu erscheint bei Isaija folgende Marginalie:

Ино при съставехъ и ино при житюу по слоучаю съединению.

(Das eine ist die Einung bei Bestandteilen und das andere die nach dem Zufall [wie zum Beispiel] beim Getreide.)

Genau die bei Isaijas Erklärung hinzugefügten Elemente — den Zufall und das Beispiel vom Getreide — finden wir in einer inhaltlich eng verwandten Passage bei Johannes Philoponos. Hier wird zugleich das verbreitete Beispiel von Steinen für den Haufen gebraucht, auf welches Isaija an der o. g. Stelle zurückgreift:

Οὐσίας δὲ οὐδεμία σύγκρισις, ὥσπερ ἐπὶ σωροῦ σπερμάτων ἢ λίθων ἢ τοιούτων τινῶν οὐκ οὐσίας τινὸς ὑπαρξίς ἐστὶν ὁ σωρός, ἀλλὰ σύνθεσις μόνον εἰ τύχοι τῶν τοῦ σίτου κόκκων.³²

(Es ist keinerlei Vereinigung der Substanz, wie der Haufen — bei einem Haufen von Samen oder Steinen oder etwas dergleichen — nicht Entstehung irgendeiner Substanz ist, sondern eine Zusammenstellung der Getreidekörner nur nach dem Zufall.)

Die Übereinstimmung in Inhalt und Schlüsselwörtern zeigt, daß diese Stelle wohl als direkte Quelle für Isaijas Anmerkung gedient hat. Ein weiteres Indiz dafür bietet ein kleiner Zusatz im slavischen Scholientext zu DN IV. 2:

Griech. Scholientext

(entspricht PG 4, 241B-C):

...τὰ μὲν ἔστιν ἠνωμένα καὶ ἀλληλουχούμενα, τὰ δὲ διηρημένα καὶ ἐν παραθέσει, οἷον σωρηδόν.

Isaijas Übersetzung

(Bl. 109):

...ува оубо соутъ съединениа и дроугъ дроуга иматеѣнаа, ува же раздѣлкниаа и близъсложеннаа рекъше съсипаннаа такоже при пшеници или каменню.

(...das eine ist nämlich Geintes und miteinander in Beziehung Stehendes, das andere aber Unterschiedenes und zusammen Angeordnetes wie etwas Aufgehäuftes [slavischer Zusatz: wie bei Weizen oder Steinen].)

Auch ein weiterer Kommentar Isaijas könnte eine Lesefrucht aus Johannes Philoponos sein: In DN IV. 19 gibt der griechische Scholiast die seltsame Auskunft, Pferde seien der Ursprung von Wespen und Stiere der Ursprung von Bienen (PG 4, 277A). Isaija kommentiert (Bl. 133v):

³² *Joannes Philoponus. De aeternitate mundi contra Proclum / Ed. H. Rabe. Leipzig, 1899 (Repr. Hildesheim, 1963). P. 378.*

ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ ΕΝ ΤΗΣ ΣΠΕΚΟΥΛΩΣΕΩΣ ΤΩΝ ΖΩΩΝ ΚΑΤΑ ΤΗΝ ΠΡΟΤΕΡΑΝ ΕΚΔΟΣΙΝ. ΕΝ ΤΗ ΠΡΩΤΗΙ ΚΑΤΑ ΤΗΝ ΕΚΔΟΣΙΝ
 ΟΙΣ ΒΥΒΛΙΑΙΣ, Α ΕΝ ΤΗ ΒΙΒΛΙΩ ΤΩΝ ΜΕΛΙΣΣΑΝ, Ω ΤΩΝ ΤΡΑΠΙΣΣΑΝ.

(Aristoteles sagt in den *Physika*: Bei der Verwesung eines Pferdes entstehen Wespen, bei der eines Stiers aber Bienen, was durch die Würmer geschieht.)

Die Würmer hatte der Scholiast selbst direkt zuvor als Produkte der Verwesung erwähnt, nach ihrer Quelle brauchen wir hier also nicht zu suchen. In Aristoteles' *Physik* selbst, die Isaija als Quelle für die eigenartige Transformation angibt, steht keine vergleichbare Aussage, wohl aber in zwei Kommentaren zur *Physik*.

Bei Johannes Philoponos lesen wir:

Ὅτι κακῶς λαμβάνει ἐκ τῶν ὁμοίων γίνεσθαι τὰ γινόμενα. γίνεται μὲν γὰρ ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπων καὶ ἵππος ἐξ ἵπων, γίνεται δὲ καὶ ἐξ ἀνομοειδῶν ἐξ ἵπων γὰρ σφηκες σηπομένων, καὶ ἐκ ταύρων μέλισσαι...³³

(Daß man fälschlicherweise meint, was entsteht, entstehe [ausschließlich] aus Gleichem. Denn ein Mensch entsteht aus Menschen und ein Pferd aus Pferden, aber auch aus Ungleichartigem entsteht [etwas]: aus verwesenden Pferden nämlich Wespen und aus Stieren Bienen...)

An anderer Stelle wird im selben Kommentar diskutiert, wie eine solche Entstehung möglich sei.³⁴

Simplikios schreibt in seinem *Physik*-Kommentar:

...ὄϊον εἰ κύων ἐξ ἵπου γίνοιτο ἢ μᾶλλον σφηκες ἐξ ἵπου ἢ μέλισσαι ἐκ ταύρου (ἵπποι γὰρ σφηκῶν γένεσις, ταῦροι δὲ μελισσῶν)...³⁵

(...wie wenn ein Hund aus einem Pferd entstünde oder mehr noch Wespen aus einem Pferd oder Bienen aus einem Stier (Pferde sind nämlich Ursprung von Wespen, Stiere aber von Bienen)...)

Beide Aristoteles-Kommentatoren — und mit ihnen auch Olympiodoros,³⁶ die *Suda*³⁷ und die *Anthologia Graeca*³⁸ — folgen dabei letztlich den *Theriaka* des Nikandros.³⁹ Außer Johannes Philoponos und Simplikios stellt jedoch, soweit wir gesehen haben, keiner der Autoren einen Zusammenhang mit der *Physik* des Aristoteles her. Als direkte Quelle für Isaija nehmen wir wieder Johannes Philoponos an: Die knappe Angabe bei Simplikios dürfte einem mit dem Gedanken noch nicht Vertrauten kaum verständlich sein. Und Isaija scheint hier auch den Begriff der Verwesung von Johannes übernommen zu haben.

Verlassen wir nun die Aristoteles-Kommentatoren. Was eine Komödie ist, erklären sie nicht. Da der griechische Scholiast den Begriff verwendet, hält es der

³³ *Joannes Philoponus*. In *Aristotelis physicorum libros commentaria // Commentaria in Aristotelem...* Berlin, 1887. Vol. 16. P. 107.

³⁴ Vgl.: *Ibid.* P. 179sq.

³⁵ *Simplicius*. In *Aristotelis physicorum libros commentaria // Commentaria in Aristotelem...* Berlin, 1882. Vol. 9. P. 239.

³⁶ *Olympiodorus*. In *Aristotelis meteora commentaria // Commentaria in Aristotelem...* Berlin, 1900. Vol. 12, 2. P. 278.

³⁷ *Suda Lexicon // Lexicographi Graeci*. Vol. 1,1. Leipzig, 1928 (Repr. 1971). Buchstabe Beta, Eintrag 453: Βούπαις.

³⁸ *Anthologia Graeca* / Ed. H. Beckby. München, 1968. Bd. 3. S. 308 (Lib. IX, 503b).

³⁹ *Nicander*. *Theriaca // Nicander. The poems and poetical fragments* / Ed. A. S. F. Gow, A. F. Scholfield. Cambridge, 1953. Line 738—742. Vgl. auch: *Scholia et glossae in Nicandri Theriaca (scholia vetera et recentiora) // Scholia in Nicandri Theriaca* / Ed. A. Crugnola. Milano, 1971. Vita-scholion 742a, wo wie bei Johannes Philoponos von der *Verwesung* von Pferden und Stieren die Rede ist.

Übersetzer für notwendig, ihn dem slavischen Leser zu erläutern, und dadurch gibt er uns die Chance, einen weiteren Blick in seine Bibliothek zu erhaschen. Ein Scholion über die Verehrung der Sonne als Schöpfergöttheit in der Antike endet folgendermaßen:

Griechischer Scholientext

(DN IV. 4, entspricht PG 4, 249C):

...ἢ τὸν μωρὸν τῶν Ἑλλήνων λόγον
φησὶν παλαιὸν γὰρ καὶ ἀρχαῖον τὸν
ἥλιον ἔλεγον, ὡς ἐν τῇ κωμῳδίᾳ εἴρηται.

Isaijas Übersetzung

(Bl. 114v):

...или кже боук калинь слово гла-
голькѣ · ветхо бо и дрѣвнк сльнце
глаголюхоу, такоже въ комодии речесе.

(...oder er meint die närrische Aussage der Hellenen; diese nannten die Sonne nämlich alt und uranfänglich, wie in der Komödie gesagt.)

Daran schließt der slavische Übersetzer folgende Erläuterung an:

РЕКШЕ ВЪ РОУГАТЕЛИХЪ · НЕИСТОВИ БО КАЛИНЬ И ПИЯНИЦЕ ХОЖДАХОУ ПО
ТѢСКИХЪ ОУЛИЦАХЪ И БЕЗЪЧЪСТѢХОУ НѢКЪКЕ МОУЖИ ИЛИ ПАКЪ ПОХВАЛЯ-
ХОУ, ИМЕ НЕ ГЛАГОЛЮЩЕ, НЪ ДѢЛА МНИМАЯ · ТАМО ЖЕ И Ѡ СЛЪНЦИ ТАКОВА
ГЛАГОЛАННА СΟΥТЬ, Ѡ ВЕТХОСТИ И ТАКО ДРѢВНК КСТЬ, ИЖЕ ѠРАЖАКЪ
СВЕТИ ТАКО ВЛЕДЛИВИК.

(das heißt, bei den Lästerern: Die Verrückten nämlich unter den Hellenen und die Säufer liefen auf den engen Straßen [oder: auf den Kelter-Straßen?] herum und schmähten gewisse Männer oder lobten wiederum, nicht den Namen nennend, sondern die angeblichen Werke. Dort aber ist auch über die Sonne solches gesagt, über [ihr] Alter und daß sie uranfänglich sei. Der Heilige widerlegt diese als Schwätzer.)

Uns soll hier nicht die Wiederaufnahme des mißverstandenen Scholieninhalts am Schluß des Zusatzes beschäftigen. (Es ist im Griechischen wohl nicht von einer bestimmten, wirklichen Komödie die Rede, sondern die Lächerlichkeit der benannten Ansicht wird mit der einer Komödie verglichen.⁴⁰) Interessant erscheint vor allem die Erklärung für den Begriff Komödie. Man könnte zunächst an die verschwommenen Vorstellungen eines welt- und antikefernen Klosterbruders denken. Das Gegenteil ist der Fall. Isaija schöpft aus einer seriösen griechischen Quelle, die den Ursprung der Komödie ganz ähnlich darstellt:

Βλαπτόμενοι γάρ τινες γεωργοὶ παρὰ τῶν ἐν Ἀθήνησι πολιτῶν, κατή-
σαν περὶ τὸν καιρὸν τοῦ ὕπνου καὶ περιύοντες τὰς ἀγυιάς, ἔλεγον ἀνωνυμὶ
τὰς βλάβας ἃς ἔπασχον ὑπ' αὐτῶν οἶον, ἐνταῦθα μένει τις τὰ καὶ τὰ ποιῶν
καὶ ἐκ τούτου ἀνοχῇ τῶν ἀδικιῶν ἐγίνετο.⁴¹

(Einige Bauern⁴² nämlich, die von den Bürgern in Athen betrogen⁴³ worden waren, kamen zur Schlafenszeit, liefen in den Straßen herum und nannten ano-

⁴⁰ Die Sonne als göttlicher Weltenlenker erscheint z. B. bei *Plato Leges* 886d; 950d; *Aristoteles. Physica* II 2, 194b; *Julian. Oratio* 4, 131 C; *Proclus. Theologia Platonica* II 4 (vgl.: *Pseudo-Dionysius Areopagita. Die Namen Gottes / Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen* von B. R. Suchla. Stuttgart, 1988. S. 114, Anm. 86).

⁴¹ *Etymologicum magnum* / Ed. T. Gaisford. Oxford, 1848 (Repr. Amsterdam, 1967). Kallierges, P. 764.

⁴² Isaijas ΠΙΑΝΙЦЕ geht wohl auf die andere Bedeutung von γεωργός zurück: Winzer.

⁴³ Isaijas НЕИСТОВИ schließt einerseits an das zuvor vom griechischen Scholiasten gebrauchte τὸν μωρὸν τῶν Ἑλλήνων λόγον an, andererseits aber wohl auch an die andere Bedeutung von βλάπτω: verwirren, betören.

nym die Schäden, welche sie von ihnen erlitten: «Hier hält sich jemand auf, der das und das tut!» Und daraufhin wurde den Ungerechtigkeiten Einhalt geboten.)

So heißt es im *Etymologicum Magnum*, das hier auf einen Kommentar zu Dionysios Thrax⁴⁴ zurückgeht. Etwas ausführlicher, teilweise mit denselben Worten, wird dort dieselbe Ansicht über die Entstehung der Komödie dargelegt. Da alle in Isaijas Erläuterung aufgenommenen Elemente in der gedrängten Darstellung des *Etymologicum Magnum* enthalten sind, hat er wahrscheinlich mit diesem Buch gearbeitet.⁴⁵

Gewiß ist mit den hier exemplarisch vorgestellten Funden der Kreis von Isaijas Lektüre noch längst nicht abgesteckt. Seine Kommentare, Paraphrasen und Hinweise zur Dionysios-Übersetzung sind zwar ausnahmslos sehr kurz, aber so zahlreich, daß noch eine Fülle von Material für weitere Untersuchungen zur Verfügung steht. Der gelehrte Mönchsvater selbst ermuntert seine Leser, nach Unbekanntem zu forschen und weiterzulesen, wo weder der griechische Scholiast noch der slavische Übersetzer die auftretenden Fragen klären können:

Того ради да ищется, и послѣди и ѿ инихъ книгъ и ѿ
любопрѣмощрьць.⁴⁶

(Darum möge gesucht werden, sowohl weiter hinten als auch in anderen Büchern und bei den Philosophen!)

⁴⁴ Vgl.: *Commentaria in Dionysii Thracis Artem Grammaticam: Commentarius (sub auctore Melampode vel Diomedea) // Grammatici Graeci*. Leipzig, 1901. Vol. 1,3 (Repr. Hildesheim, 1965). P. 18.

⁴⁵ Isaija berücksichtigte in seiner Übersetzung nachweislich bewußt griechische und slavische etymologische Zusammenhänge — vgl.: *Fahl S., Fahl D. Isaija Philologos...* S. 293—295.

⁴⁶ Marginalie zu DN V. 5, Hilferding 46, Bl. 157.

О. С. САПОЖНИКОВА

**Несостоявшееся издание XVII в.:
«Богословие» Иоанна Дамаскина
в переводе Иоанна, экзарха Болгарского***

П. В. Знаменский, изучавший в XIX в. библиотеку Соловецкого монастыря, обратил внимание на особый интерес в этой обители к «Богословию» Иоанна Дамаскина.¹ Казанский профессор выделил среди соловецких списков этого сочинения прежде всего рукописи известного книжника и писателя XVII в. Сергия Шелонина.² По мнению исследователя, трудолюбивый книжник трижды переписал текст «Богословия» в следующих рукописях из Соловецкой библиотеки: РНБ, Сол. 309/329, Сол. 310/330, Сол. 311/331.

На всех трех указанных рукописях есть вкладные и книгохранительные записи XVII в. На л. 2 об. Сол. 310/330 находится известный экслибрис Сергия Шелонина 1643 г.: «Сия книга, глаголемая Небеса, творение преподобного отца нашего Иоанна Дамаскина, Соловецкаго монастыря казенная. Дачи старца Сергия, постриженника того же Соловецкого монастыря, а дал и подписал своею рукою лѣта 7151 году».³ Благодаря экслибрисам Сергия, собственноручно им подписанным, специалистам хорошо известен образец почерка книжника. Сопоставление почерка в экслибрисах и почерков в соловецких рукописях позволяет выявлять тексты, переписанные самим Сергием. На основании такого сопоставления можно с уверенностью сказать, что текст «Богословия» в рукописи Сол. 310/330 не был написан Сергием. Эта рукопись переписана красивым крупным полууставом — почерк Сергия такого образца не известен.

В рукописи Сол. 309/329 на л. 1 находится книгохранительная запись: «Небеса дачи старца Сергия», но текст «Богословия» в этой рукописи написан неровной крупной скорописью, которую также невозможно атрибутировать Сергию. Значит, рукопись лишь принадлежала книжнику, но в самой переписке текстов, ее составляющих, он не участвовал.

* Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ 07-04-00205а.

¹ Знаменский П. В. Сергей Шелонин, один из малоизвестных писателей XVII в. // Православное обозрение. 1882. Февр. С. 283—293.

² Дмитриев Л. А., Сапожникова О. С., Чумичева О. В. Сергей (Шелонин) // Словарь книжников. Вып. 3, ч. 3. С. 343—351.

³ Об экслибрисах Сергия Шелонина см.: Кукушкина М. В. Монастырские библиотеки Русского Севера. М., 1977. С. 98—99 (см. там же рис. 24). См. публикацию экслибриса Сергия из рукописи Сол. 310/330: Сапожникова О. С. Материалы к биографии книжника Сергия Шелонина // Книжные центры Древней Руси. Соловецкий монастырь. СПб., 2001. С. 187.

Еще один список, названный П. В. Знаменским (Сол. 311/331), принадлежал старцу Соловецкого монастыря Ефрему Квашнину, об этом говорит запись на внутренней стороне верхней крышки переплета: «Дачи старца Ефрема Квашнина». Почерк Сергия в этой рукописи не встречается. Скорее всего, Знаменский назвал ее случайно, подразумевая список Сол. 312/332, написанный рукой Сергия до л. 125. В рукописи читаются две книгохранительные записи с указанием имени вкладчика: «Книга Ивана Дамаскина, старца Сергия дачи» (л. 1), «Книга Небеса Ивана Дамаскина, дача старца Сергия, бывшего архимандрита Ипацкого» (л. 2). М. В. Кукушкина, изучавшая почерки в рукописях Соловецкого монастыря, тоже назвала этот список в составе книг, принадлежащих Сергию Шелонину. Кроме того, она поместила в список рукописей книжника еще два списка «Богословия» — Сол. 314/334 и Сол. 317/337.⁴ С атрибуцией Сергию рукописи Сол. 314/334 невозможно согласиться, так как в ней не встречается почерк Сергия и нет никаких характерных для его книг признаков — маргиналий книжника, источниковедческих ссылок на полях, исправлений в тексте. Рукопись же Сол. 317/337 как раз имеет все признаки причастности Сергия к ее оформлению: его почерк встречается среди почерков, которыми выполнены маргиналии на полях, сделаны исправления и дополнения в тексте.

К настоящему времени выявлена еще одна рукописная книга в составе Соловецкого собрания РНБ, содержащая текст «Богословия» Иоанна Дамаскина, созданием которой руководил Сергей Шелонин, — это сборник Сол. 315/335.⁵ П. В. Знаменский и М. В. Кукушкина не упоминают этот сборник в составе рукописей Сергия Шелонина. Но, по-видимому, это тот самый сборник, о котором есть сведения в Отводных книгах Соловецкого монастыря в числе списков «Богословия», принадлежащих Сергию Шелонину. В Отводных книгах Соловецкого монастыря 1666 и 1669 гг. сообщалось о принадлежности Сергию четырех книг «Богословия», причем одна всегда отмечалась отдельно, с пометой «„Небеса” с книгой осмочастной»,⁶ т. е. с книгой О восьми частях слова, или Грамматикой, приписываемой в Древней Руси Иоанну Дамаскину. Три из четырех рукописей уже известны — это Сол. 309/329, 310/330, 312/332. В них отсутствует книга «Осмочастная». Четвертой же рукописью Сергия может быть именно Сол. 315/335, которая содержит Грамматику. Возможно, в этой рукописи находилась и скрепа книжника, впоследствии вырезанная (по нижнему полю л. 90—92 вырезаны небольшие фрагменты).

Итак, сегодня невозможно согласиться с выводом Знаменского о том, что Сергей Шелонин несколько раз переписал «Богословие» Иоанна Дамаскина: рукой Сергия переписан текст этого сочинения только в Сол. 312/332 (и то не полностью, а до л. 125). Однако необходимо вместе с исследователем подчеркнуть необычность причастности одного человека к нескольким спискам одного и того же сочинения. Всего пять рукописей

⁴ Кукушкина М. В. Монастырские библиотеки русского Севера. С. 99.

⁵ Сапожникова О. С. 1) Соловецкий книжник Сергей Шелонин: (Краткий обзор деятельности) // ТОДРЛ. СПб., 1999. Т. 51. С. 377—384; 2) Сергей Шелонин — писатель и книжник XVII в.: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. СПб., 1999. С. 14, 20.

⁶ «Книга Небеса в десть с Осмочастною дачи старца Сергѣя» (РГАДА, ф. 1201, оп. 1, № 488, л. 27; РГАДА, ф. 1201, оп. 1, № 503, л. 19).

мы можем теперь связать по разным признакам (владение, переписка, исправления) с именем Сергия: Сол. 309/329, 310/330, 312/332, 315/335, 317/337. И этот факт, незаурядный даже для XVII в., деятели которого оставили после себя библиотеки и собрания сочинений, без сомнения, свидетельствует об особом интересе к тексту или даже о специальной работе над ним.

Рядовому монаху, конечно, не было необходимости держать несколько манускриптов одного содержания в составе своей келейной библиотеки (в том числе и по причине дороговизны рукописной книги в Средневековье), но в данном случае речь идет о крупнейшем книжнике XVII в., который полвека занимался изучением и сопоставлением текстов древнерусских памятников, поэтому комплекс рукописей «Богословия» в его собрании не может быть случайным.

Сергий Шелонин известен прежде всего как крупный редактор, лексикограф своего времени, создававший объемные своды из текстов различных жанров древнерусской книжности. Им был создан самый полный в истории русской средневековой лексикографии Азбуковник (азбучный словарь-тезаурус⁷), новый тип Патерика Алфавитного,⁸ подготовлена к изданию «Лествица» Иоанна Синайского.⁹ Сергий известен и как автор сочинений агиографического, гимнографического жанров.¹⁰ Несколько десятилетий Сергий занимался книжными разысканиями в Соловецком монастыре и Москве. Пик его деятельности приходится на 1640-е гг., когда он работал в Москве над редактированием «Лествицы» по заданию патриарха Иосифа и составлением служб и похвальных слов русским святым.

По-видимому, его статус в Москве изменился в связи с поставлением на патриарший престол Никона. В биографии Сергия еще много белых пятен: неизвестно, с какими именно целями он был вызван в Москву и почему не упоминается в документах московского Печатного двора. Ряд рукописей Сергия, которые относятся к московскому периоду его биографии, позволяют предположить, что книжник редактировал их тексты с целью дальнейшей публикации. Однако пока нет никаких прямых доказательств, кроме печатной «Лествицы» 1647 г., причастности Сергия Шелонина к каким-либо изданным «на Москве» книгам. Возможно, при отсутствии документальных сведений изучение рукописей Сергия позволит объяснить цели столь долгого пребывания книжника в Москве (приблизительные границы московского периода: 1643—1652 гг.).

⁷ Об Азбуковнике Сергия см.: *Левичкин А. Н.* К истории русской лексикографии середины XVII в.: (Изменение типа азбучного тезауруса) : Автореф. дис. ... канд. филол. наук. СПб., 1999. С. 7—17.

⁸ *Николаев Н. И.* Патерик Азбучно-Иерусалимский // *Словарь книжников.* Вып. 1. С. 302.

⁹ *Николаев Н. И.* Об источниках московского издания Лествицы 1647 г. // *ТОДРЛ.* СПб., 1993. Т. 48. С. 277—283.

¹⁰ *Знаменский П. В.* Произведения соловецкой письменности, относящиеся к личности св. Филиппа митрополита // *Православное обозрение.* 1883. Апр. С. 768—785; *Сапожникова О. С.* Неизвестные сочинения соловецкого книжника Сергия Шелонина // *Русь и южные славяне: Сб. ст. к 100-летию со дня рождения В. Мошина (1894—1987).* СПб., 2003. С. 340—355; *Панченко О. В.* Из археографических разысканий в области соловецкой книжности. I: «Похвальное слово русским преподобным» — сочинение Сергия Шелонина // *ТОДРЛ.* СПб., 2003. Т. 53. С. 547—592.

Интерес редактора Сергия Шелонина к «Богословию» Иоанна Дамаскина не был случайным. «Богословие», или «Точное изложение православной веры», византийского богослова, гимнографа VIII в. выполняло в Древней Руси функции учебника догматического богословия или катехизиса. Кроме этого труда Дамаскина, на Руси не существовало до XVII в. никакого другого компендиума, в котором были бы систематически изложены основы христианского вероисповедания: догматы, значение символов и обрядов, церковные таинства. «Богословие» содержит 100 авторских глав. В конце IX в. болгарский церковный деятель Иоанн экзарх перевел с греческого на церковнославянский язык лишь 48 глав этого сочинения, исключив те, которые были посвящены спорам с еретическими течениями времен Иоанна Дамаскина. Перевод Иоанна экзарха сохранился только в древнерусской традиции, в большом количестве списков, что свидетельствует об авторитетности этого сочинения на Руси.

Австрийская исследовательница Л. Садник, изучавшая списки «Богословия» в переводе Иоанна, экзарха Болгарского, издала старейший из них — список рубежа XII—XIII вв. (ГИМ. Синод. 108)¹¹ с разночтениями по 10 рукописям XV—XVII вв.¹² В тщательных послловных комментариях к тексту исследовательница показала, что древнерусские списки «Богословия» отличаются стабильностью, хотя долгая история бытования и переписывания памятника привела к испорченности ряда мест, пропускам, перестановкам слов. Списки «Богословия» подвергались в разное время, по ее мнению, несистематической грамматической и лексической правке. Кроме того, она сделала предположение о правке списков «Богословия» в переводе Иоанна экзарха с привлечением греческого текста, но этот тезис никак не был ею проиллюстрирован. Соловецкие списки «Богословия» в переводе IX в. Л. Садник в своем исследовании не привлекала.

Время создания рукописных сборников Сергия Шелонина, содержащих «Богословие», точно устанавливается лишь в двух случаях. В Сол. 310/330 на л. 167 читается год переписки: «лѣта 7145 (1637)». В Сол. 309/329 на л. 226 указана следующая дата переписки: «лѣта 7149 (1641)». Сопоставление между собой водяных знаков бумаги в рукописях Сергия позволяет с большой долей вероятности датировать Сол. 312/332 тем же временем, что и Сол. 310/330 (ок. 1637 г.), так как для их создания были использованы одни и те же сорта бумаги.

Рукопись Сол. 312/332 написана двумя почерками: почерком Сергия Шелонина (л. 1—125 об.) и почерком неизвестного писца (л. 126—161). Сергей писал на бумаге с водяным знаком «Герб» типа ДК¹³ 212 (1631 г.). Второй переписчик писал на бумаге с филигранями: 1) Птица в круге — типа Хивуд¹⁴

¹¹ См. об этой рукописи: Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР. XI — XIII вв. М., 1984. С. 162—163.

¹² *Sadnik L. Des Hl. Johannes von Damaskus "Εκθεσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως in der Übersetzung des Exarchen Johannes / Hrsq. O. Harrassowitz. Wiesbaden, 1967. [Т.] 1; U. W. Weiher. Freiburg, 1981. [Т.] 2; U. W. Weiher. Freiburg, 1983. [Т.] 3; U. W. Weiher. Freiburg, 1983. [Т.] 4 (Monumenta linguae slavicae dialecti veteris, V, XIV, XVI, XVII).*

¹³ Водяные знаки рукописей России XVII в.: По материалам Отдела рукописей ГИМ / Сост. Т. В. Дианова, Л. М. Костюхина. М., 1980.

¹⁴ *Heawood E. Watermarks mainly of the 17th and 18th centuries. Hilversum (Holland), 1950 (далее Хивуд).*

197 (1625 г.); 2) Дракон (Василиск) под звездой; 3) Крест лотарингский. Эти три сюжета идентичны сюжетам, которые преобладают среди сортов бумаги в Сол. 310/330. Создается впечатление, что переписчик Сол. 310/330 поделился оставшейся после переписки бумагой с писцом Сол. 312/332, который дописывал «Богословие» после Сергия.

Время создания рукописей Сол. 315/335 и Сол. 317/337 возможно установить только по косвенным признакам, так как водяные знаки бумаги в них датируются в границах большого временного интервала.¹⁵

Рукопись Сол. 317/337 — конволют XVII в., состоящий из трех частей, каждая из которых написана одним почерком на одной и той же бумаге. К теме данной работы относится только первая часть конволюта (см. полное описание рукописи в Прилож.), о ней и пойдет речь ниже. Почерк этой части — крупная, профессиональная скоропись; бумага — одного сорта, с водяным знаком «крест лотарингский», отождествить который по альбомам филиграней не удалось. Этот тип водяного знака встречается в России на протяжении нескольких десятков лет (1630—1650-е гг.), поэтому без дополнительных данных рукопись точно датировать невозможно.

Рукопись Сол. 317/337 напоминает черновик. Многочисленные исправления, стирания в тексте «Богословия», маргиналии на полях и вписанные между строк фрагменты, выполненные разными почерками, свидетельствуют о том, что рукопись правили несколько книжников. Эта рукопись заметно выделяется среди книг Сергия Шелонина, и не только огромным количеством исправлений в тексте. Это, пожалуй, единственная из известных его книг, текст которой Сергей правил не один. Как правило, он работал с послушниками, которые под его руководством переписывали указанные им тексты. Даже черновики собственных сочинений Сергия переписывались несколькими его сотрудниками. Но над текстом Сол. 317/337 проводилась какая-то специальная целенаправленная работа, и выполняли ее книжники или редакторы, не находящиеся под началом Сергия Шелонина.

Из произведений, составляющих содержание Сол. 317/337 (первая часть конволюта),¹⁶ наибольшей правке подверглось именно «Богословие» Иоанна Дамаскина. Изучение почерков, которыми сделаны исправления, дает возможность утверждать, что основная правка была выполнена тремя редакторами. Одним из них был Сергей Шелонин, два других редактора на сегодняшний день неизвестны. Этих двух редакторов мы условно назовем редактор I и редактор II. Почерки всех трех редакторов существенно отличаются друг от друга, каждый из них писал своими чернилами. Сергей Шелонин писал, как и в других своих рукописях, характерной для него очень мелкой «круглой» скорописью, густыми черными чернилами. Редактор I использовал густую, яркую киноварь, для него характерен очень крупный неровный полуустав. Редактор II писал более мелким полууставом, используя только разбавленную, очень светлую, почти розовую киноварь. Каков же характер правки «Богословия» в Сол. 317/337?

Рассмотрим работу редактора I. Очень уверенно и решительно он зачеркивал строки текста «Богословия» и надписывал сверху новые слова и сло-

¹⁵ См. описание филиграней этих рукописей в Прилож.

¹⁶ См. описание рукописи в Прилож.

восочетания, исправлял ошибки прямо в тексте. Неоднократно редактор I указывал на изменение порядка слов: он ставил над словами литеры «а», «б», «в», «г», обозначая их новую последовательность.

Приведем некоторые примеры (здесь и далее курсивом обозначены исправления редакторов).

1. Исправление ошибок: въ словесехъ своихъ — въ *словесѣхъ* своих (л. 161 об.); повесть — *повѣсть* (л. 155 об.); потѣмнѣвающи — *потемнѣвающи* (л. 2), натриждение — *натрижнение* (л. 138); то бо нѣчто е сказаеть — то бо нѣчто естъ *сказуетъ* (л. 49 об.).

2. Изменение орфографии: къ дну — *ко дну* (л. 13 об.); изображений — *изъображений* (л. 38 об., 138).

3. Изменение грамматических форм (замена на другие варианты падежных форм, изменение видов глаголов, введение двойственного числа): и тако цѣжениемъ сладящихся водѣ — и тако цѣжениемъ сладящихся *вода* (л. 90); Матфей и Лука божествѣныя евангелисты показаста — Матфей и Лука *божественная евангелиста* сказаста (л. 143); яже от Ефиопия — яже от *Ефиопии* (л. 90); исполнитися — *исполниться* (л. 48 об.); совершавшу — *совершившу* (л. 120 об.); ни от учения прибывшу — ни от учения *прибывше* (л. 52 об.); бѣяше — *бѣста* (л. 167 об.); совершен есте — *совершен суще* (л. 121); речется — *наречется* (л. 70).

4. Лексические изменения (употребление синонимов, русификация текста, в редких случаях — употребление более архаичных или более книжных вариантов слов): предповѣле — *преповелѣ* (л. 7); многи великии рѣки — многи *велики* рѣки (л. 90); сие чюительно — сие же *чюствено* (л. 104 об.); егоже и свидѣтельствovati можетъ — *о немже* и свидѣтельствovati можетъ (л. 53); примѣсися нашему естеству — *приложися* нашему естеству (л. 134); смѣшаяся — *совокупися* (л. 121); плоть душевную — плоть *одушевленную* (л. 120 об.); общуемъ Христу — *приобщаемся* Христу (л. 141 об.); коимже — *кимже* (л. 63 об.); имже рождение — имже *родися* (л. 66); и иже от четырех вещей раствор — и иже от четырех вещей *сложение* (л. 101); якоже единым просторомъ — якоже единым *простертьемъ* (л. 105 об.); и осудъ сатанинъ — и *осуждение* сатанино (л. 116 об.); преборникъ — *победитель* (л. 162); пребрание — *преодоление* (л. 162); прочая — *иныя* (л. 110); овии — *инии* (л. 97); извратни — *превратни* (л. 109 об.); богувидения — *богоувѣдение* (л. 122 об.); соблюдену и заключену — *соблюдену и запечатлѣну* (л. 146); но единьством ипостаснымъ — но единьством *естества* (л. 145 об.); человѣкъ совершен естествомъ — человѣкъ *совершен существомъ* (л. 121); сие бо являет сходъ — сие бо являетъ *снитие* (л. 119 об.).

5. Введение дополнительных лексем или изменение синтаксических конструкций для уточнения, разъяснения, изменения смысла: силу же паче естествена, такоже глаголем и отца — сила же паче естествена, такоже глаголемъ *и о отцѣ* (л. 60 об.); от сего примницы бывше благодатию *и* естеством — и от сего примницы бывше благодатию, *а не* естеством (л. 147 об.); ни ратай бо без вѣры прочертаеть земленую бразду — ни ратай бо без вѣры, *прочертая, оретъ* земляную бразду (л. 130); и якоже орел остро зрить сицѣ бяху — и якоже орел остро зрить *къ солнцу* сице бяху (л. 12 об.).

Яркий пример работы этого редактора — случаи, когда лексические замены и грамматическая правка способствовали совершенствованию стиля.

Например, в главе 41 «О иконах с(вя)тых, еже есть о образѣхъ» первоначальный вариант текста: «Внегда и потове его, яко капли кровавыя капляху, яко же еваггельское слово сия назнаменуеть, тако и ученикъ своихъ возьмь убрусъ малъ и каплю потовъ отерь...». Текст после правки: «Внегда и *потъ* его, яко *капля* кровавыя *капа*, яко же еваггельское слово сия *знамена*, тако от ученикъ своихъ возьмь убрусъ малъ и *капли пота* отерь...» (л. 156).

По-видимому, основной задачей редактора I являлось приведение грамматических и лексических форм в тексте «Богословия» в соответствие с нормами современного ему книжного языка. После его правки происходит существенный сдвиг лексики в сторону наиболее употребительных вариантов.

Обратимся теперь к работе редактора II. В отличие от первого редактора он не зачеркивал слова и не исправлял прямо в тексте, а надписывал варианты к словам или целым предложениям, как правило, на полях, реже — над строкой. Его почерк встречается намного реже, чем почерк редактора I. Правка этого редактора имеет в основном лексический характер. Он заменяет слова на их синонимы, делает небольшие дополнения.

Примеры исправлений и дополнений редактора II: яко маслина овощная — маслина *плодовитая* (л. 144); оставивши — *удаливши* (л. 144); роди бо ся без отца от жены — роди бо ся без отца *от матери* (л. 145); и сквозѣ дверца пройти — и сквозѣ дверь *естества* пройти (л. 146); воистинну Богородица — воистину *истинная* Богородица (л. 142); и глаголати и писати — и глаголати и писати *о нем сказавше* (л. 142); яко злодѣя видящи мучима, распинаема, умираема — яко злодѣя видящи мучима, и *яко копиемъ печалью уязвляешся*, распинаема, умираема (л. 146 об.).

Этот книжник-редактор писал на полях рукописи и богословский комментарий к тексту. Например, на полях главы 7 «О Святом Духе», где Иоанн Дамаскин разбирает монотеизм и политеизм, киноварью сделан редактором II обобщающий комментарий: «Разумѣй сице: отвержену бывшу иудѣйскому единоличию и еллинскому многобожию, славится единого существа три лица» (л. 53 об.). На л. 56 к главе 8 «О святой Троице» сделана им приписка на полях: «Златоуст глаголет в Бесѣде на Рождество Христово: „Неизглаголано есть Христово Рождество, и глаголющих языки огнем паля“». На нижних полях л. 63 читается: «Разумей: подобится еллинство безмѣрию ради богов, иудѣйство — оскудѣнию, заеже во едино лице описовати божество». На л. 65, в главе, где рассматриваются разные ереси, к словам Дамаскина о трех ипостасях Троицы («...и не слагаеми и ни смазуеми по Савелиеву совокупленю») второй редактор приписал на боковых полях: «Савелий развратил во едино лице сливати три лица». На этом же листе, напротив слов Иоанна Дамаскина об арианстве («...и существом раздѣляеми по Ариеву раздѣлению») читается следующий комментарий этого же книжника: «Арий же славил болша Отца, а менша — Сына, а Духа — еще менша».

Из трех редакторов, работавших над текстом «Богословия», как уже было сказано выше, хорошо известен лишь один — это Сергей Шелонин. Он зачеркивал довольно объемные сегменты текста, вписывал целые предложения над строками текста «Богословия». Приведем примеры дополнений и исправлений Сергея Шелонина.

1. Исправление ошибок: а от пленицы Соломонова сына Давидова Матфанъ имѣ жену — а от племени Соломонова сына Давидова Матфан имѣ жену (л. 143 об.).

2. Грамматические исправления: обладаый — *обладающий* (л. 107 об.).

3. Правка стилистического характера: на что бо ему требование — на *которое* ему требование (л. 107 об.); а гнѣвъ от спасения поистиннѣ вражду принесе на все родныя — а гнѣвъ от спасения *ненавистнаго* поистиннѣ *врага* принесе на все родныя (л. 117); смертью оправися — смертью *исправися* (л. 123).

4. Правка, имеющая энциклопедический характер: уточнение понятий, географических реалий, астрономических явлений: имя третьей — Тигрь, имя четвертой — Ефрат, суть же и ины многи и велики рѣки — имя третьей Тигрь, *сия прямо Асирием грядет*, имя четвертой — Ефрат, *сия пояет землю Иерусалимскую*, суть же и ины многи и велики рѣки (л. 90); помрачаеть же ся солнце луннымъ тѣломъ — помрачаеть же ся солнце луннымъ тѣломъ *сице: егда бо в настатие луна подшед под солнце и, минуючи ѱ, заслоняет свѣт* его (л. 87); Сергей еще добавляет в гл. 12 «О веке», в которой дается богословское и астрономическое толкование времени, следующее: «а еже яко лѣтнее предлежит, яко не имама указа извѣстна, предложити вѣку указа» (л. 70 об.).

Обратим внимание на предложение в главе 34 (л. 122 об.): «Отпаде убо бѣсовская служба, тварь божию освятися кровию, *грады* и требища идольская сътребишася, богоувѣдѣние всадися Троицы единосущныя несозданное Божество». Сергей написал на полях напротив слова «грады» комментарий, который можно даже назвать экспрессивным: «Громада дров, а не желѣзная сковорода». Это очень важная и показательная для данной рукописи глосса, которая в дальнейшем поможет установить порядок работы редакторов над текстом Сол. 317/337. Слово «грады» вызвало, по-видимому, много вопросов у тех, кто правил текст «Богословия»: оно исправлялось несколько раз, затем исправления стирались и вписывались новые — об этом свидетельствуют многочисленные следы такой работы. В результате этих исправлений бумага была стерта до дыр, и те, кто исправлял, стали надписывать варианты уже над словом. С какими же трудностями столкнулись здесь книжники?

Дело в том, что в разных списках «Богословия» в этом фрагменте читаются два варианта:¹⁷ в одних читается слово «крады», а в других — «грады». Верным чтением является слово «крады». Два этимологически близких его значения: «жертвенный или погребальный костер», «жертвенник, алтарь»¹⁸ — соответствуют значению лексемы βωμός в греческом тексте «Богословия»: «...βωμοὶ καὶ ναοὶ εἰδώλων καθήρηται...»¹⁹ («жертвенники и храмы идолов ниспровергнуты»);²⁰ одно из значений βωμός — «алтарь,

¹⁷ Эти варианты учтены в издании Л. Садник по 10 рукописям из разных собраний. См.: *Sadnik L. Des Hl. Johannes von Damaskus...* [Т.] 2. S. 154—155.

¹⁸ Словарь русского языка XI—XVII вв. М., 1981. Т. 8. С. 5.

¹⁹ Цит. по: *Sadnik L. Des Hl. Johannes von Damaskus...* [Т.] 2. S. 154.

²⁰ Точное изложение православной веры: Творение св. Иоанна Дамаскина / Пер., предисл., примеч., указатели А. Бронзова. Ростов н/Д., 1992. С. 203 (ротапринт. изд. СПб., 1894).

жертвенник»²¹). В данном контексте вполне понятно объяснение Сергия: «громада дров», т. е. заготовка для жертвоприношения, и совершенно неуместно слово «города». Обратим внимание, что в самом раннем русском списке «Богословия» Синод. 108/155 читается именно «крады».²² Вероятно, со временем значение слова «крады» было утеряно или вызывало трудности, поэтому оно могло уже восприниматься как описка, которую «исправляли» на орфографически и фонетически аналогичное слово «грады». В тексте «Богословия» Сол. 317/337 изначально читалось слово «грады».²³ После многочисленных исправлений на другие варианты восторжествовало вновь слово «грады». Не исключено, что существовал и вариант «сковорода», поэтому Сергей так возмущенно иотреагировал («Громада дров, а не желѣзная сковорода!»): его коллеги не понимали тонкостей смысла фразы. Сергей с кем-то полемизировал! Кому как не ему, опытному лексикографу, было хорошо известно значение этого слова. Толкование к нему читается, например, в самом полном древнерусском списке Азбуковника, созданном под его руководством: «Крада — огня множество горящаго» (Сол. 18/18, л. 247, нач. 1650-х гг.). Вообще, в Азбуковниках зафиксировано только одно из значений слова «крада» (по-видимому, самое распространенное в Древней Руси) — «большой костер».

Необходимо отметить, что часть маргиналий Сергия в Сол. 317/337 была зачеркнута киноварью. Не представляется возможным сейчас определить, кто принимал решение об их неуместности: он сам или, например, более авторитетная персона, которой он подчинялся.

Очевидно, что основная работа по исправлению текста «Богословия» была совершена редактором I. Во-первых, его почерком сделаны исправления в текстах всех сочинений Сол. 317/337, в то время как два других редактора правили только «Богословие». Во-вторых, исправлений редактора I больше, чем исправлений редактора II и Сергия Шелонина, и они регулярны, т. е. текст «Богословия» правился редактором I целиком, от начала и до конца, в то время как остальные правили лишь некоторые фрагменты. Эти особенности свидетельствуют о том, что работа редактора I была первичной, можно сказать «черной». Именно им были исправлены все описки и ошибки. Это именно такая работа, которую выполняют перед тем, как приступить к стилистической и смысловой правке текста, и которую следует считать первоначальной. Редактор II и Сергей Шелонин начали работу с текстом, когда он был уже исправлен: их почерком не исправлено ни одной ошибки или описки — трудно себе представить, чтобы такой опытный книжник, как Сергей, встречал бы их в тексте и не исправлял. И самое главное доказательство первичности работы редактора I — это определение списка, при создании которого были учтены все исправления, сделанные им в тексте Сол. 317/337, и не было учтено ни одно исправление редактора II и Сергия Шелонина. Таким списком является уже упоминавшаяся рукопись из собрания Сергия Сол. 309/329.

²¹ Древнегреческо-русский словарь / Сост. И. Х. Дворецкий. М., 1958. Т. 1. С. 311.

²² *Sadnik L. Des Hl. Johannes von Damaskus...* [Т.] 2. S. 154—155.

²³ Этот факт устанавливается на основе сопоставления различных типов списков «Богословия» Иоанна Дамаскина. Тип Сол. 317/337 относится именно к той группе, где читается «грады». Более подробно об этом далее.

Ниже приводятся примеры копирования текста Сол. 317/339 после правки редактора I в рукопись Сол. 309/329.

Сол. 317/337	Правка редактора I	Сол. 309/339
Студенству же и <i>теплоте</i> (л. 86)	Студенству же и <i>теплотѣ</i>	Студенству же и <i>теплотѣ</i> (л. 84)
Вся убо сказа намъ и Сыномъ своимъ и Духомъ своимъ (л. 157)	Вся убо сказа намъ и Сыномъ своимъ и Духомъ Святымъ	Вся убо сказа намъ и Сыномъ своимъ и Духомъ Святымъ (л. 164)
Глагола нам в <i>Сынѣ</i> (л. 157)	Глагола нам <i>Сыномъ</i>	Глагола намъ <i>Сыномъ</i> (л. 164)
И в лѣпоту покланятися <i>гвоздиемъ, луци</i> , одежди, и честныя его <i>села</i> (л. 131 об.)	И в лѣпоту покланятися <i>гвоздиямъ, копию</i> , одежди, и честнымъ его <i>селамъ</i>	И в лѣпоту покланятися <i>гвоздиямъ, копию</i> , одежди, и честнымъ его <i>селамъ</i> (л. 134 об.)
Да потому единъ вѣкъ есть (л. 71)	<i>И того ради</i> единъ вѣкъ есть	<i>И того ради</i> единъ вѣкъ есть (л. 69)
От святаго Давида глаголюща: «Пропиная небо, яко <i>кожу</i> , еже есть <i>покровъ</i> » (л. 79 об.)	От святаго Давида глаголюща: «Пропиная небо, яко <i>скинию</i> , еже <i>являет шатеръ</i> »	От святаго Давида глаголюща: «Пропиная небо, яко <i>скинию</i> , еже <i>являет шатеръ</i> » (л. 77 об.)
Господне благовѣстя ей <i>приятие</i> (л. 144 об.)	Господне благовѣстя ей <i>пришествие</i>	Господне благовѣстя ей <i>пришествие</i> (л. 149 об.)
Якоже единымъ <i>просторомъ</i> (л. 105 об.)	Якоже единымъ <i>простертьтиемъ</i>	Якоже единымъ <i>просте(р)тиемъ</i> (л. 107)
Понеже мы <i>общуемъ Христу</i> (л. 141 об.)	Понеже мы <i>приобщаемся Христа</i>	Понеже мы <i>приобщаемся Христа</i> (л. 146)
Человѣкъ совершенъ <i>естествомъ... смѣшаяся</i> со ипостасию без размѣшения (л. 121)	Человѣкъ совершенъ <i>существомъ... совокупився</i> со ипостасию без размѣшения	Человѣкъ совершенъ <i>существомъ... совокупився</i> со ипостасию без размѣшения (л. 124 об.)
Ни ратай бо без вѣры <i>прочертаеть</i> земленую бразду (л. 130)	Ни ратай бо без вѣры, <i>прочертая, ореть</i> земленую бразду	Ни ратай бо без вѣры, <i>прочертая, ореть</i> земленую бразду (л. 133)
Еже <i>естествомъ</i> сынове и причастницы Божии (л. 135)	Еже <i>по благодати</i> сынове и причастницы Божии	Еже <i>по благодати</i> сынове и причастницы Божии (л. 138 об.)

Переписчик очень точно копировал тексты в Сол. 309/329 из Сол. 317/337 вместе с правкой, поэтому эти рукописи идентичны по содержанию (за исключением одной дополнительной в Сол. 309/329 статьи Максима Исповедника) и по структуре.²⁴

Год написания Сол. 309/329 известен, на л. 226 находится запись: «Преписана бысть книга сия г(ла)голема ельлински фион фисаврисма,²⁵ словенски же б(о)жественое сокровище, творение великого свѣтилника пр(е)п(о)д(о)бнаго отца н(а)ш(е)го Иоанна, презвитера Дамаскина, во обители пр(е)п(о)д(о)бныхъ отецъ н(а)шихъ Зосимы и Саватия чюдотворцовъ лѣта **ЗРМФ** [7149 — 1641] году». Так как Сол. 309/329 является копией с Сол. 317/337, значит, последняя рукопись была создана до 1641 г. Обратим вни-

²⁴ См. описание рукописи Сол. 309/329 в Прилож.

²⁵ От греч. θεῶν θησαυρισματα — «сокровищница богов».

мание, что сборник Сол. 309/329 был создан в Соловецком монастыре (см. запись выше): это свидетельствует о том, что и сборник Сол. 317/337 находился в монастыре в этот момент, но это не означает, конечно, что он был создан там же.

После переписки «Богословия» в Сол. 309/329 текст вновь был последовательно вычитан: малейшие расхождения с Сол. 317/337 исправлялись. Исправления делались опять-таки киноварью. Этих исправлений немного. Почерк книжника, делавшего эти исправления, похож на почерк редактора I, но категорично утверждать это невозможно, так как примеров для сравнения недостаточно. Вот некоторые из них.

В Сол. 317/337 читается: «...единѣмъ же свѣтомъ, растворениемъ же и совокуплениемъ» (л. 65). Переписчик Сол. 309/329 написал: «...единемъ же существомъ свѣтомъ, растворениемъ и совокуплениемъ» (л. 63). Редактор зачеркнул лишнее слово «существомъ».

В Сол. 317/337 читается: «...и святой Давидъ рече...» (л. 70 об.). В Сол. 309/329: «...и святой Давидъ г(лаго)леть» (л. 68). Редактор правит «глаголеть» на «рече».

В Сол. 317/337 читается: «...Господу рекшу...» (л. 157). В Сол. 309/329: «...Господу Иусу рекшу...» (л. 163 об.). Редактор зачеркивает слово «Иусу».

Кроме очень редких исправлений киноварью этого неизвестного редактора в рукописи встречаются исправления и дополнения, сделанные Сергием Шелониным. Интересно, что часть этих исправлений совпадает с исправлениями, сделанными им же в Сол. 317/337, а другая — отлична.

Как было показано выше, Сергей делал в Сол. 317/337 дополнения энциклопедического характера. Он дополнил в главе «О водах, и морях, и о реках...» сведения о реках Тигре и Ефрате (см. выше). В Сол. 309/329 эти дополнения Сергия отсутствуют, но зато здесь же книжник исправил написанные реки «Геонъ» на «Гионъ» (Нил) и сделал лексикографическую сноску к названию реки Тигр: «яже есть Ховаръ» (л. 89 об.).

Подробное сопоставление текста «Богословия» во всех названных выше соловецких списках, имеющих отношение к деятельности Сергия Шелонина, дает возможность утверждать, что большая часть исправлений книжника сделана на основе сопоставления *разных существовавших в Древней Руси редакций* этого сочинения. Сергей изучал разночтения между ними, чтобы создать наиболее полный текст памятника, в котором бы находились избранные из всех редакций самые верные варианты. Сергей ввел в редакцию «Богословия», которая читается в Сол. 317/337 и Сол. 309/329, варианты и дополнения из другой редакции этого памятника, которая находится в Сол. 310/330.

Так, в тексте Сол. 317/337 и Сол. 309/329 читаются заимствования из греческого языка названий знаков Зодиака, которые были Иоанном экзархом переданы в славянской транслитерации: «парфена» и «егокер». К слову «парфена» (от греч. παρθένος — дева) Сергей вписывает глоссу «дева» (Сол. 317/337, л. 85; Сол. 309/329, л. 83 об.). К названию «егокерь» (транслитерация греческого названия созвездия «Козерог»: αἰγὸ-χερὸς) Сергей вписывает на полях глоссу «козий рогъ» (Сол. 309/329, л. 83 об.; в Сол. 317/337 такая глосса отсутствует). Сергей заимствовал перевод этих слов из

Сол. 310/330, где названия знаков Зодиака даны в русском переводе: «дѣва», «козий рогъ» (Сол. 310/330, л. 50 об.).

В главе 48 «Богословия» Сергей вписал на полях Сол. 317/337 и Сол. 309/329 одинаковые дополнения к следующему выражению: «...ихже душа в руку сего живы суть». Дополнение Сергея: «Плоти же паки воскресением оживуть» (Сол. 317/337, л. 177; Сол. 309/329, л. 185 об.). Это дополнение сделано Сергием на основании текста «Богословия» в Сол. 310/330 (л. 139 об.): «...ихже душа в руку сего живи су(ть), плоти же паки воскр(е)сениемъ оживуть...».

В обеих рукописях в главе 39 «О родословии Господа и о святой Богородицѣ» Сергей одинаково правит сложный и испорченный за много веков переписки фрагмент об истинном смысле брака Девы Марии и Иосифа (Сол. 317/337, л. 144 об.; Сол. 309/329, л. 149) (об этом исправлении см. ниже).

Как уже говорилось, Сергей не согласился с употреблением слова «грады» («грады идольския») в рукописи Сол. 317/337 в главе 34 (л. 122 об.) и вписал на полях полемическую реплику. В Сол. 309/329 он опять-таки редакторскими значками и глоссой на полях указывает, что слово «грады» должно быть заменено на «крады» (л. 126).

В главе 54 Сергей делает на полях рукописей еще одну ссылку лексикографического характера к слову «свила»: ²⁶ «шолкъ» (в предложении «червь есть, иже изъ себе свилу точить...», Сол. 317/337, л. 205; Сол. 309/329, л. 215). Этот же текст читается и в Азбуковнике Сергея: «свила — шолкъ». В «Азбуковнике» находится и ссылка на дополнительную к «Богословию» главу, где употреблено это слово: «Небеса, слово 54» (Сол. 18/18, л. 405 об.). Таким образом в рукописях Сергея определяется круг перекрестных ссылок.

Большая часть правки Сергея, выполненной в Сол. 317/337, не вошла в Сол. 309/329, и это затрудняет представление о процессе и последовательности работы книжников над этими двумя рукописями. Можно предположить, что Сергей сначала работал над текстом Сол. 317/337 и с кем-то согласовывал эти исправления (а с кем-то спорил! Вспомним полемический тон его маргиналии к слову «грады» и часть зачеркнутых киноварью маргиналий в Сол. 317/337). В рукопись Сол. 309/329 он вписывал только те исправления, маргиналии, дополнения, которые, по-видимому, были одобрены кем-то и утверждены. Сопоставление правок Сергея в Сол. 317/337 и Сол. 309/329 свидетельствует о решении вносить в редактируемый текст «Богословия» существенные разночтения из других списков.

Итак, текст «Богословия» правился несколькими редакторами в несколько этапов. Сначала правился текст в Сол. 317/337 редактором I. После этого с рукописи была снята копия Сол. 309/329, которую тщательно вычитали, сопоставляя с оригиналом. Сергей имел перед собой оба списка и правил сначала Сол. 317/337, отставив свои варианты и с кем-то их согласуя. Часть его правки, по-видимому одобренной авторитетными лицами, вошла в Сол. 309/329. Кроме того, Сергием были внесены еще некоторые новые дополнения в этот же список, большая часть которых заимствована из другой редакции «Богословия» (Сол. 310/330).

²⁶ Слово «свила» обозначает шелк, «свилые» — шелковая ткань (см.: Словарь русского языка XI—XVII вв. М., 1996. Вып. 23. С. 162).

Остается неизвестной роль и последовательность работы над текстом Сол. 317/337 редактора II. Варианты, даваемые им над словами и фрагментами, не могут быть объяснены стилистической правкой или заменой на более употребительные варианты. Его варианты и дополнения имеют принципиальные расхождения с предшествующим текстом. Изучение разночтений между разными списками «Богословия» дает нам возможность утверждать, что этот редактор, как и Сергей Шелонин, сопоставлял между собой редакции сочинения и также вписывал замеченные им разночтения. Дополнения и варианты к словам, им предлагаемые, совпадают с тем же текстом, который служил для сопоставления и Сергию Шелонину — это та редакция, которая читается в Сол. 310/330.

Не исключена возможность и того, что Сергей Шелонин и редактор II работали *одновременно* над текстом «Богословия», сопоставляя разночтения между его редакциями. Например, трудный в теологическом смысле (а также стилистически: употреблено три цитаты из Писания со сложной символической парадигмой) фрагмент о браке Иосифа и Марии в главе 39 «О родословии Господа и о святой Богородицѣ» был исправлен частично Сергием и частично — редактором I. В итоге был создан текст, который полностью соответствует тексту Сол. 310/330.

Сол. 317/337 (л. 145)

Блюдыше же ся д(ѣ)вы нашего спасения врагъ Исаина ради проречения: «Се д(ѣ)вая во чревѣ приметь и родить с(ы)на, и нарекут имя ему Эммануиль, еже есть сказуемо „с нами Богъ”», — якоже прельстити иже премудростию присно хвалитса, «огоршая мудростия всячески содѣющим ся им», на обѣтъ дѣву Иосифови, Ерѣмѣй: «Дастся свитокъ новъ и урѣз въдушему букви», а обѣщание соблюдение д(ѣ)вѣ бяше, иже д(ѣ)вѣ въвлагаше проныривый.

Сол. 310/330 (л. 114)

Блюдыше же ся д(ѣ)вы нашего спасения врагъ Исаина ради проречения: «Се д(ѣ)вая во чревѣ приметь и родить с(ы)на, и нарекут имя ему Эммануиль, еже есть сказуемо „с нами Богъ”», — якоже прельстит иже премудростию приснохваляйся, «уловляя же премудры в коварствѣ ихъ», смотрением попусти во обручение Иосифови д(ѣ)вую, по пророчеству Исаину: «Дастся кн(и)га запечатлѣна мужу въдушему писания», — а обручение не на бракъ, но на соблюдение д(ѣ)вѣ бяше, тако о д(ѣ)вѣ прелстися лукавый.

Сол. 317/337 (л. 145)*

Блюдыше же ся д(ѣ)вы нашего спасения врагъ Исаина ради проречения: «Се д(ѣ)вая во чревѣ приметь и родить с(ы)на, и нарекут имя ему Эммануиль, еже есть сказуемо „с нами Богъ”», — якоже прельстит иже премудростию приснохваляйся, «уловляя же премудры в коварствѣ ихъ», смотрением попусти во обручение Иосифови д(ѣ)вую, по пророчеству Исаину: «Дастся кн(и)га запечатлѣна мужу въдушему писания», — а обручение не на бракъ, но на соблюдение д(ѣ)вѣ бяше, тако о д(ѣ)вѣ прелстися лукавый.

Над списком Сол. 309/329 редактор II не работал. Сопоставление разных списков и редакций «Богословия» и выявление разночтений продолжал один Сергей, дополняя текст рукописи все новыми обнаруженными фрагментами.

* В этом столбце цитируется текст, читающийся после исправления Сергия и редактора II. Исправления Сергия подчеркнуты, исправления редактора II приводятся курсивом.

Даты создания рукописей свидетельствуют о том, что работа над текстом «Богословия» была начата Сергием в 1637 г. Для него был изготовлен список Сол. 310/330, и он сам переписал большую часть текста в Сол. 312/332. Важно, что эти рукописи имеют между собой существенные различия, т. е. отражают разные редакции «Богословия». Именно для изучения различий Сергию и могли понадобиться две рукописи. Примерно в эти же годы, до 1641 г., был изготовлен список Сол. 317/337, над которым работал редактор I, а затем продолжили работу редактор II и Сергей Шелонин. После 1641 г. Сергей уже один трудился над списком Сол. 309/329.

Такая длительная и тщательная работа над текстом памятника говорит об особых задачах, которые преследовали редакторы. Скорее всего, «Богословие» Иоанна Дамаскина готовилось к изданию. Принципы и особенности правки этой книги совпадают, например, с принципами работы справщиков в эти же годы (конец 1630-х—начало 1640-х гг.), готовивших для печати Пролог, издание которого было осуществлено на московском Печатном дворе в 1641, 1642, 1643 гг. К настоящему моменту известны черновые рукописи, где текст Пролога был исправлен и отредактирован несколькими книжниками.²⁷ Книжники правили в них текст киноварью и чернилами, порой — не один раз одни и те же места, полемизируя друг с другом.²⁸ Принципы правки языка в тексте Пролога, которые совершенствовались от издания к изданию, неоднократно привлекали внимание исследователей.²⁹ Редакторы правили ошибки, делали изменения в грамматических формах (в том числе — увеличили число случаев употребления форм двойственного числа глаголов),³⁰ стремясь к наиболее употребительным вариантам, делали лексические поновления, вставляли добавочные слова, необходимые для уточнения смысла. Обратим внимание, что теми же принципами при работе с текстом «Богословия» руководствовался и редактор I.

Еще одна аналогия, важная для изучения принципов правки текста «Богословия» Иоанна Дамаскина: справщики московского Печатного двора привлекали при подготовке к изданию Пролога все известные им редакции памятника.³¹ Они сопоставляли и вычитывали списки, содержащие эти редакции, чтобы в конечном итоге создать на их основе самый полный за всю историю бытования Пролога в древнерусской книжности текст. Уместным в данном случае будет и сопоставление работы над «Богословием» с характером работы Сергия Шелонина над текстом «Лествицы», изданной в 1647 г. Для подготовки текста Иоанна Синайского к изданию были привле-

²⁷ Круминг А. А. Редакции славянского печатного Пролога: (Предварительные заметки) // Славяноведение. 1998. № 2. С. 46—60.

²⁸ «На всех страницах редакторская правка, большей частью — киноварью, реже — чернилами. Исключенные из печатного текста статьи пересчеркнуть» (Там же. С. 58).

²⁹ См.: Русская старопечатная литература (XVI—первая четверть XVIII в.): Литературный сборник XVII в.: Пролог. М., 1978.

³⁰ «...Двойственным числом заменили множественное всюду, где только можно было по смыслу» (Демин А. С. Современные тенденции в источниковедении древнерусской литературы и задачи изучения печатного Пролога // Там же. С. 288).

³¹ Там же. В печатный Пролог «взошли сказания из всех трех редакций древних Прологов славянских» (Сергий. Полный месяцеслов Востока. М., 1875. Т. 1. С. 283). О составе печатного Пролога см. также: Петров Н. И. О происхождении и составе славяно-русского печатного Пролога. М., 1875. С. 2.

чены известные в древнерусской книжности редакции этого сочинения. На их основе Сергей создал новый тип «Лествицы»: в основу издания была положена толковая «Лествица» в сербском переводе XIV в., а ее текст был исправлен по более поздней редакции.³² Точно такую же работу проделали и редакторы, трудившиеся над текстом «Богословия». Редактор II и Сергей Шелонин вносили дополнения в текст избранного ими в качестве основного списка «Богословия» фрагменты по другим редакциям этого памятника.

Однако текст «Богословия» Иоанна Дамаскина, читающийся в Сол. 309/329, не стал тем окончательным вариантом, который был предназначен для печати. На его основе, с учетом всех дополнений Сергея и незначительных исправлений еще одного неизвестного книжника, была создана рукопись — Сол. 315/335.

Основная часть Сол. 315/335 была переписана послушником Сергея — л. 91—359. Сергием написаны л. 4—51, 360—365.³³ Текст «Богословия» был скопирован с Сол. 309/329 с учетом *всех* исправлений Сергея и неизвестного книжника. Приведем примеры уже упоминавшихся исправлений Сергея: в Сол. 315/335 читается «крады идольския» вместо «грады идольския», как того и добивался Сергей во всех предыдущих списках; вместо греческих заимствований читается перевод этих слов на русский (вместо «парфена» — «дева», вместо «егокерь» — «козий рог»); вместо малоупотребительного «свила» читается «шолкъ». В Сол. 315/335 вошли дополнения Сергея энциклопедического характера, например: «Имя третье — Тигрь, яже есть Ховарь».

Приведем примеры некоторых фрагментов, вписанных Сергием в текст «Богословия» Сол. 309/329 (из Сол. 310/330) и скопированных в Сол. 315/335:*

Сол. 310/330 1637 г.	Сол. 309/329 1641 г.	Сол. 309/329 (правка Сергия Шелонина)	Сол. 315/335
Суть же другая о Бозѣ при немъ глаголема, силу <u>высокаго отвѣта имущая</u> (л. 13—13 об.)	Суть же и другая о Бозѣ при немъ глаголема, силу <u>вышняго от вѣка имущу</u> (л. 48)	Суть же другая о Бозѣ при немъ глаголема, силу <u>высокаго отвѣта имущая</u> (л. 48).	Суть же другая о Бозѣ при немъ глаголема, силу <u>высокаго отвѣта</u> ³⁴ <u>имущая</u> (л. 97 об.)
<u>Соборныя</u> послания (л. 126)	<u>Кафолическия</u> епистолия (л. 166 об.)	<u>Соборныя</u> епистолия (л. 166 об.)	<u>Соборныя</u> епистолия (л. 203 об.)
Исайа же: «Воскреснуть <u>же мертвии и востанут</u> , иже во гробех» (л. 139 об.)	Исайа же глаголет: « <u>Воскреснуть иже во гробѣх</u> » (л. 185 об.)	Исайа же глаголет: «Воскреснуть <u>же мертвии и востанут</u> , иже во гробѣх» (л. 185 об.)	Исайа же глаголет: «Воскреснуть <u>же мертвии и востанут</u> , иже во гробех» (л. 220 об.)

³² Николаев Н. И. Об источниках... С. 279.

³³ См. описание рукописи в Прилож.

³⁴ Позже было исправлено на «от вѣка».

* При сопоставлении фрагменты, подвергнутые исправлению, подчеркнуты, курсивом выделена правка Сергия Шелонина. О датировке рукописи Сол. 315/335 на основе дополнительных сведений см. ниже.

Рукопись Сол. 315/335 является ярким примером учености и образованности русских книжников XVII в. Текст «Богословия» в ней тщательно отредактирован, на полях всего сборника находятся многочисленные ссылки на источники цитат и параллельные места из Писания, святоотеческих сочинений. Некоторые страницы буквально испещрены глоссами Сергия Шелонина. Он ссылается как на известные только в рукописной традиции сочинения, так и на московские печатные издания XVII в. В своих маргиналиях Сергей назвал большое число источников «Богословия», которыми пользовался Иоанн Дамаскин, что само по себе является показателем высокого уровня работы с текстом русских книжников XVII в. На полях Сол. 315/335 читаются источниковедческие ссылки на следующие сочинения: «О небесных чинах» Дионисия Ареопагита; Слова Григория Богослова; «Беседы на Шестоднев» и гомилии Василия Великого; «Поучения» Кирилла Иерусалимского; «Слова против ариан» Афанасия Александрийского; «Беседы на Евангелие от св. Иоанна»; «Беседы на Евангелие от св. Матфея»; «Беседы на послания апостолов» Иоанна Златоуста; сочинения Максима Исповедника и др. Кроме этих сочинений Сергей, конечно, указывает и точные источники библейских цитат — названия книг Ветхого и Нового Завета, главы и стихи. В своих глоссах Сергей также указал и те сочинения, в которых встречаются фрагменты или цитаты из «Богословия» Иоанна Дамаскина. Можно сказать, что рукопись оформлена по образцу печатных книг середины XVII в.: их характерные структурные особенности повлияли на порядок изложения материала в Сол. 315/335.

1. В качестве предисловия в начале сборника, центральной частью которого является «Богословие», помещены тексты из Хронографа 1617 г.³⁵ В них последовательно сообщается о происхождении языческих религий, об античных божествах, греческих героях, затем излагаются пророчества библейских персонажей и сивилл о приходе Спасителя, рассказывается о родословии Богоматери и Христа, о земной жизни Иисуса Христа, о его воскресении и вознесении. Таким образом, кратко излагается предыстория возникновения христианства и основные, самые важные события земного пути Мессии, что является очень логичным предварением к «Богословию» Иоанна Дамаскина.

³⁵ Необходимо отметить, что введение Хронографа в конвой «Богословия» в Сол. 315/335 — принципиальное нововведение Сергия Шелонина. Хронографы никогда в древнерусской традиции не выступали в таком качестве. Если бы «Богословие» Иоанна Дамаскина было издано вместе с тем конвоем, который читается в Сол. 315/335, то состоялось бы и издание, хоть и частичное, хронографических статей, посвященных мировой истории. Русские книжники XVII в. видели необходимость введения в русский контекст подобных памятников и подбирали текст хронографического жанра для издания. Об этом свидетельствует и проанализированный Н. В. Савельевой список «Хроники» Георгия Амартола XV в., дополненный «предисловными статьями» справщика московского Печатного двора Саватия и отражающий его редакторскую работу над текстом «Хроники». Работа над этим текстом, как показала исследовательница, относится к концу 1630-х—началу 1640-х гг., т. е. к тому самому периоду, в который книжники редактировали «Богословие» Иоанна Дамаскина (*Савельева Н. В.* «Предисловие» к Царственной книге и «Предисловия многообразны...»: Вопросы атрибуции и истории текстов (в печати)). Возможно, Сергей был знаком с несуществующей идеей московских справщиков издать «Хронику» Георгия Амартола и разделял их точку зрения — тогда его выписки из Хронографа 1617 г. можно рассматривать как частичное воплощение этой идеи.

2. В книге имеются два оглавления. Это традиционные для древнерусских списков оглавления к «Богословию» и «Диалектике». Редакторам не пришлось в данном случае выполнять специальную работу по их созданию, они лишь были оформлены в соответствии с приемами XVII в.: названия глав написаны в столбик, их порядковые номера вписаны киноварью.

3. На верхних полях каждого листа сборника имеются колонтитулы, в которых указываются номера глав.

4. Широкие боковые поля листов заполнены многочисленными ссылками, что становилось в XVII в. все более характерной чертой печатных изданий московского Печатного двора.

Отметим, что тексты сочинений в сборнике оформлены с особой тщательностью. Киноварью выделяются начальные буквы тех слов, которыми начинаются абзацы (по современному синтаксическому членению текста). Текст на листах рукописи поделен на сегменты маленькими и большими киноварными и чернильными точками, что способствует более быстрому и удобному прочтению. Эта рукопись, как и еще ряд рукописей Сергия, является произведением древнерусского книжного искусства.

И характер подготовки текста памятника в Сол. 315/335 (многолетнее исправление, сопоставление, вычитка несколькими книжниками), и оформление (или вид) этой рукописи (структура, предисловие, глоссы) свидетельствуют, как представляется, о намерении русских книжников издать «Богословие» Иоанна Дамаскина.

Глоссы на полях Сол. 315/335 могут послужить важным аргументом для определения времени создания рукописи или времени работы над ней Сергия. Мы обратили внимание, что значительное число ссылок Сергей делает на «Кириллову книгу», изданную в Москве в 1644 г. («Поучения» Кирилла Иерусалимского). Этих ссылок нет на полях рукописи Сол. 309/329, т. е. к ней Сергей после 1644 г. не обращался. Кроме того, в Сол. 315/335 нет ни одной ссылки на «Книгу о вере» (М., 1648), которую Сергей неоднократно использовал в работе над текстами в 1650-х гг. (например, в последнем рукописном варианте Патерика Алфавитного Сол. 18/18). Эти наблюдения заставляют предположить, что Сергей работал над окончательным вариантом текста «Богословия» после 1644 г. и до 1648 г. В этот же период, как уже говорилось выше, Сергей работал в Москве над текстом «Лествицы» Иоанна Синайского. Рукопись, по которой был осуществлен набор «Лествицы», была атрибутирована Н. И. Николаевым (РГАДА, ф. 381. Типогр. № 201³⁶). Это очень редкий пример рукописи из книжного наследия Сергия Шелонина, где текст полностью, от первого до последнего листа, написан его рукой.

Две рукописи — Сол. 315/335 и Типогр. № 201 — объединяет ряд общих признаков. Текст памятников вычитан с особой тщательностью. Небольшие, на первый взгляд малозначительные исправления встречаются почти на каждом листе. Сергей исправлял формы местоимений на более употребительные, проставлял новые знаки препинания, изменял ударения в словах. Это можно назвать уже конечной вычиткой текста. На одном листе могут находиться пометы Сергия, сделанные разными чернилами. Это говорит о том, что книжник несколько раз «проходил» текст, вычитывал его

³⁶ Николаев Н. И. Об источниках... С. 277—283.

снова и снова через какие-то интервалы времени. «Богословие» и «Лествица» насыщены таким большим количеством источниковедческих глосс, что найти аналогию подобной работы среди русских рукописных и печатных книг этого же времени (середина XVII в.) очень трудно. Примечательно, что в рукописи «Лествицы», как и в рукописи «Богословия», есть ссылки на издание «Кирилловой книги» 1644 г. и нет — на издание «Книги о вере» 1648 г. Все приведенные наблюдения свидетельствует о том, что рукописи эти готовились параллельно, одновременно. Одну рукопись Сергей переписывал сам (Типограф. № 201), переписывать вторую полностью (Сол. 315/335) он не имел уже возможности, поэтому ее переписывал его сотрудник или послушник. Обе рукописи являются итогом многолетней сверки и исправлений.

Когда работа над данной статьей уже завершалась, Н. В. Савельева обратила наше внимание на виршевое послание 1636—1637 гг.³⁷ справщика московского Печатного двора Стефана Горчака³⁸ своему другу и коллеге Арсению Глухому.³⁹ Арсений Глухой — сотрудник Дионисия Зобнинского в конце 1610-х гг., справщик Печатного двора в 1625—1635 гг. После смерти патриарха Филарета он оставил службу и удалился, скорее всего, в Кирилло-Белозерский монастырь.⁴⁰ Виршевое послание было составлено в то время, когда Стефан Горчак и Арсений Глухой не имели возможности встретиться, как прежде, когда были коллегами по службе:

И мы, грешнии, помышляем к тебе сами быти,
И некое время у твоего любомудрия побыти.
Сам веси, что желание ны велико,
И грехом своим продолжим время толико
Да одна Дамаскиновы многоразумныя книги,
И связаны есмы мыслию об ней, аки некими вериги,
И всегда помышляем к твоему любомудрию быти,
Да от житейских сует немощно отбыти.⁴¹

Итак, Стефан Горчак в поэтической форме сообщает Арсению Глухому, что грехи, житейские суеты да одна «Дамаскинова книга» (мыслями о ней он «связан, как веригами») держат его и не дают возможности навестить друга. Какая именно книга Дамаскина имеется в виду — не сказано, но зато известно об особом отношении Арсения Глухого к «Богословию»: «Обрѣтохъ и прелюбезнѣйшую мнѣ паче инѣх книгу св. Ивана Дамаскина», —

³⁷ Пользуясь случаем, благодарю сотрудницу Отдела древнерусской литературы ИРЛИ Н. В. Савельеву за очень ценную для данного исследования информацию, столь любезно мне предоставленную.

³⁸ Панченко А. М. 1) Горчак Стефан Стефанович // Словарь книжников. Вып. 3, ч. 1. С. 217—218; 2) Русская стихотворная культура XVII в. М.; Л., 1973. С. 68—71, 224, 244.

³⁹ Панченко А. М. Арсений Глухой // Словарь книжников. Вып. 3, ч. 1. С. 103—105.

⁴⁰ Один из биографов Арсения Глухого сообщает, что его имя записано в Синодик Кирилло-Белозерского монастыря (Скворцов Д. Инок-справщик Арсений Глухой. Тверь, 1890. С. 9).

⁴¹ См.: Голубев И. Ф. Два неизвестных стихотворных послания первой половины XVII в. // ТОДРЛ. М.; Л., 1961. Т. 17. С. 406. См. также: Виршевая поэзия (первая половина XVII в.) / Подгот. В. К. Былинин, А. А. Илюшин. М., 1989. С. 123 (Сокровища древнерусской литературы).

сообщал он в послании к Ивану Лукьяновичу (Сол. 875/975, л. 280 об.).⁴² Исследователи едины во мнении и считают, что Арсений упомянул здесь «Богословие» (Д. Скворцов, А. М. Панченко, Ф. И. Голубев). В. К. Былинин полагает, что это мог быть и весь философский корпус сочинений Дамаскина,⁴³ к которому в русской традиции относили «Богословие», «Диалектику», «Граматику» (Псевдо-Дамаскина⁴⁴). Это мнение не противоречит мнениям остальных, так как в XVI—XVII вв. «Богословие» переписывалось, как правило, с «Диалектикой» и «Грамматикой». Три из пяти названных в статье списков «Богословия» как раз и имеют в конвое два названных сочинения.

Под «книгой Дамаскиновой» в Древней Руси, конечно, подразумевали прежде всего «Богословие». Рукописная традиция этого сочинения говорит о том, что оно изначально и в большинстве рукописей существовало самостоятельно, без дополнительных статей. Остальные сочинения византийского автора никогда в Древней Руси не переписывались в виде отдельных книг. По-видимому, и не может быть другого мнения относительно того, что имел в виду Стефан Горчак под «книгой Дамаскиновой». Он был связан делом, т. е. работой над «Богословием», и сообщал это тому, кто, как никто другой, понимал это дело — справщику и любителю «Богословия» Иоанна Дамаскина Арсению Глухому.

Датировка Послания Стефана Горчака (1636—1637 гг.)⁴⁵ совпадает по времени с началом занятий Сергия над текстом «Богословия» на Соловках!⁴⁶ В 1637 г. была создана рукопись Сол. 310/330 и примерно в это же время Сол. 312/332. Эти рукописные книги отражают разные редакции «Богословия» Иоанна Дамаскина: Сергей начал работу над текстом с их сопоставления. Примерно в это же время (вторая половина 1630-х гг.—до 1641 г.) была создана и отредактирована рукопись Сол. 317/337, которая отличается по составу от соловецких рукописей и, по-видимому, имеет не соловецкое происхождение. В 1641 г. она уже находилась на Соловках, и с нее там была сделана копия — Сол. 309/329. В дальнейшем текст «Богословия» правил только Сергей Шелонин (за исключением некоторых исправлений неизвестного редактора), и, по всей видимости, он закончил эту работу уже в Москве, параллельно занимаясь текстом «Лествицы».

Если это так, то получается, что над текстом «Богословия» работа началась одновременно — в Москве и на Соловках. В Москве в этой работе участвовал Стефан Горчак, на Соловках изучал и сопоставлял списки Сер-

⁴² Благодарю О. В. Чумичеву, любезно предоставившую мне распечатку текста Послания, до сих пор полностью не изданного.

⁴³ Виршевая поэзия... С. 123.

⁴⁴ «Грамматика» не является творением Иоанна Дамаскина, но в славянских списках имя Дамаскина всегда указывается в заголовке к ней.

⁴⁵ Так датирует это стихотворное послание на основе биографических фактов Ф. И. Голубев. См.: Голубев Ф. И. Два неизвестных послания... С. 396.

⁴⁶ В рукописи Сол. 310/330 находится точное указание на создание ее в 1637 г. в Соловецком монастыре: «Преписана бысть книга сия г(лаго)лема еллински фюн фисаврисма, творение великаго свѣтилника, пр(е)п(о)д(о)б(наго) отца н(а)ш(е)го Иоанна презвитера Дамаскина во обители преп(о)д(о)бных от(е)ц н(а)ших Зосимы и Саватиа чудотворцовъ лѣта зѣме-го (7145)» (л. 166 об.). См. описание этой рукописи в Прилож.

гий Шелонин.⁴⁷ Похоже, что процесс подготовки книги к печати в XVII в. включал и работу по выявлению и сверке списков и редакций памятников, которую поручали авторитетным книжникам, подвизавшимся в монастырях с богатыми библиотеками.

Рукопись Сол. 317/337 не укладывается в соловецкую традицию. По черк ее писца пока не удалось обнаружить в рукописях Соловецкого монастыря, а правка киноварью вообще не характерна для обычной монастырской книжной практики, тем более что эта правка в данном случае носит профессиональный характер. Вероятно, рукопись Сол. 317/337 и была той книгой Дамаскиновой (т. е. содержащей «Богословие» Дамаскина и другие его сочинения), которая и держала Стефана Горчака в Москве.

В итоге комплекс книг, включающий все черновики, рукописи-подстрочники и итоговый список, оказался в собрании Сергия Шелонина. Это произошло именно потому, что он завершал работу по подготовке текста «Богословия» к изданию.

Скорее всего, с каждым печатным изданием XVII в., в том числе и с «Лествицей» 1647 г., был связан такой же комплекс черновых рукописей, в которых отражена поэтапная работа по редактированию, дополнению и историко-ведческому комментированию памятников книжности.

Издание «Богословия» Иоанна Дамаскина в переводе IX в. не состоялось, Сергей Шелонин вернулся на Соловки со всем комплектом списков «Богословия». Воспрепятствовать выходу в свет в середине XVII в. такого важного памятника могли следующие обстоятельства. В это время особенно активно начинают развиваться контакты с греческой церковью. Постепенное изменение культурной ситуации, сказавшееся, в частности, в осознании необходимости обращения непосредственно к греческим текстам, способствовало возрастанию требований к издаваемым книгам. В 1653 г. Арсений Суханов отправляется в путешествие по монастырям Афона с заданием приобретать греческие рукописи, которые были необходимы для сопоставления с русскими списками. Он привозит с Афона в том числе и списки «Богословия» IX—XV вв.: из Великой лавры, Иверского и Ватопедского монастырей (их современные шифры: ГИМ, Син. греч. 402, Син. греч. 413, Син. греч. 141).⁴⁸ Знакомство с ними книжников, работавших на московском Печатном дворе и при патриархе (подобно Сергию Шелонину), более чем вероятно. Сопоставление греческого памятника и его славянского перевода IX в. должно было привести древнерусских справщиков и редакторов к мысли о существенных отступлениях от оригинала и неполноте последнего.⁴⁹ В то же время и сопоставление с новыми переводами «Бого-

⁴⁷ К настоящему моменту не обнаружены данные о том, что Сергей в эти годы (вторая половина 1630-х—1641 гг.) находился в Москве. Его присутствие в Москве в этот период и связь со справщиками Печатного двора многое объяснили бы в работе над текстом «Богословия» и другими сочинениями.

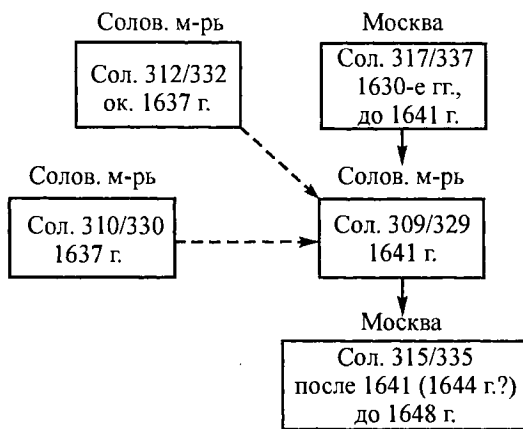
⁴⁸ См.: *Владимир (Филантропов), архим.* Систематическое описание рукописей Московской синодальной (патриаршей) библиотеки. М., 1894. С. 233—235.

⁴⁹ Более вероятной в настоящее время представляется иная последовательность событий: Арсений Суханов имел специальное задание приобретать греческие списки «Богословия», поскольку к этому времени, после долгой сверки древнерусских списков, московские книжники уже пришли к выводу об их неудовлетворительном качестве и невозможности использования для издания.

словия» также могло вызвать неудовлетворение книжников. Так, с XIV в. в южнославянской рукописной традиции уже был известен перевод всех ста глав Дамаскина.⁵⁰ Кроме того, во второй половине XVI в. князь Андрей Курбский перевел с латыни на церковнославянский язык полный текст «Богословия» Иоанна Дамаскина.⁵¹ Русские книжники наверняка имели сведения об этих переводах или даже располагали их списками, что в свою очередь, возможно, и вынудило их отложить свою работу.⁵²

Впервые «Богословие» Иоанна Дамаскина было издано на Руси в 1665 г. в переводе Елифания Славинецкого. Значит, необходимость в книге, содержащей изложение догматического богословия, продолжала ощущаться еще двадцать лет спустя после создания Сергием Шелониным рукописи «Богословия» с целью издания и, скорее всего, все эти годы обсуждалась на московском Печатном дворе. В итоге «Богословие» было издано одним из первых среди вновь переведенных с греческого языка четых памятников.

Ниже приводится стемма взаимоотношения списков, в которых отражена работа по подготовке издания «Богословия» Иоанна Дамаскина в переводе Иоанна, экзарха Болгарского.



⁵⁰ *Wieher E.* Die Dogmatik des Johannes von Damaskus in der kirchenslavischen Übersetzung des 14. Jahrhunderts / Hrsg. U. W. Wieher. Freiburg, 1987. S. VII—LX (Monumenta linguae slavicae dialecti veteris, XXV).

⁵¹ *Оболенский М.* О переводе князя Курбского сочинений Иоанна Дамаскина // Библиографические записки. 1858. Т. 1, № 12. С. 355—366; *Бодянский О. М., Попов А. Н.* «Богословие» св. Иоанна Дамаскина в переводе Иоанна экзарха Болгарского. М., 1878. С. 22—69; *Калугин В. В.* Андрей Курбский и Иван Грозный: (Теоретические взгляды и литературная техника древнерусского писателя). М., 1998. См.: *Besters-Dilger J.* Die Dogmatik des Johannes von Damaskus in der kirchenslavischen Übersetzung / Hrsg. U. W. Weiher. Freiburg, 1995 (Monumenta linguae slavicae dialecti veteris, XXXV).

⁵² В XVII в. в Московской Руси неоднократно предпринимались попытки издания литературы катехизического содержания (см.: *Маслов С. И.* Кирилл Транквилион Ставроувский и его литературная деятельность. Киев, 1984), к одной из них, по-видимому, и относится подготовка к изданию «Богословия» Иоанна Дамаскина. В ходе устного обсуждения рукописи данной статьи А. В. Вознесенский предположил, что издание малого Катехизиса Петра Могилы (М., 1649) в некоторой степени удовлетворило потребность общества в катехизическом компендиуме и могло, в том числе, повлиять на решение об исключении неполного текста «Богословия» Иоанна Дамаскина (если об этом уже было известно) из издательских планов московского Печатного двора.

**Рукописи из собрания Сергия Шелонина,
имеющие непосредственное отношение к подготовке
издания «Богословия» Иоанна Дамаскина**

Сол. 310/330. «Богословие» Иоанна Дамаскина. 1637 г. 167 л. 4°.

Переплет: доски в тисненой коже, в овальном среднике — лев и единокорог; сохранилась одна медная застежка.

Крупный полуустав, заголовки и инициалы киноварные.

Филиграни: 1) Птица в круге (основная филигрань рукописи) — типа Хивуд 175, 197 (1625 г., идент. Сол. 312/332); 2) Крест лотарингский — не отожд.; 3) Дракон (Василиск) под звездой — не отожд. (идент. Сол. 312/332); 3) Герб «Перевязь» — Гераклитов 238 (1631 г.); 4) Герб (с орденской лентой наискось и двумя львами) — типа Гераклитов 324 (1635 г.).

Филиграни вклеенных листов: 1) Орел с гербом Базеля на груди и литерами PI (л. 5, 5а) — типа Хивуд 1298 (1644 г.); 2) Шут с пятью зубцами (л. 55); 3) Герб Страсбурга «Лилия в щите под короной» (л. 51).

Содержание:

л. 3—4 — Оглавление к «Богословию» Иоанна Дамаскина;

л. 5а об. — Цветная миниатюра: изображение св. Иоанна Дамаскина на фоне города с пером в руке, сочиняющим первую фразу «Богословия»: «Бога никто же никогда же видѣ»; надпись в верхней части рисунка: «**W** агнѣс **И**ваннѣ **Д**амаскинѣ»;

л. 6—167 — 48 глав «Богословия» Иоанна Дамаскина в переводе Иоанна экзарха Болгарского.

Записи:

1) на л. 2 об. помещен экслибрис старца Сергия Шелонина в четырех концентрических кругах: «Сия кн(и)га, гл(аголе)мая Н(е)б(е)са, творение преподобнаго отца н(а)ш(е)го Иоанна Дамаскина, Соловецкого м(о)н(а)ст(ы)ря казенная, дачи старца Сергия, постриженника того же Соловецкого м(о)н(а)ст(ы)ря, а даль и подписаль своєю рукою лѣта **ЗРНА** (7151) году»;

2) л. 166 об.: «Преписана бысть книга сиа г(лаго)лема еллински фион фисаврисма, творение великаго свѣтилника, пр(е)п(о)д(о)б(наго) отца н(а)ш(е)го Иоанна презвитера Дамаскина во обители преп(о)д(о)бных от(е)ц н(а)ших Зосимы и Саватиа чудотворцовъ лѣта **ЗРМЕ**-го (7145)».

Чертежи-вклейки:

1) на л. 51 циркулем сделано четыре киноварных круга, по их окружности размещены символические изображения 12 знаков Зодиака и надписаны их греческие (в славянской транслитерации) и русские названия. В центре кругов помещена запись: «Г(лаго)леть б(о)ж(е)ственное Писание: четырьми времени кругъ лѣту вѣнчал еси, сии рѣчь зима от Рож(де)ства Х(ристо)ва до Бл(а)говѣщения, а дний — 90 и четвертая часть дни; весна же — от Бл(а)говѣщения до Р(о)ж(де)ства Кр(ѣ)с(ти)теля Иоанна, дний 90 и четвертая часть дни; от Р(о)ж(де)ства же Иоанна — лѣто, до зачатия Иоанна Предотечи. От зачатия Иоанна — осень, до Х(ристо)ва Рожества, а всево де-

вятидесять дней и по четвертой части дне». Над чертежом надпись: «Кругъ зодийный и имена зодиомъ греческимъ языкомъ»;

2) на л. 55 об. схематично изображена «роза ветров»: по окружности четырех киноварных концентрических кругов изображено и надписано 8 направлений ветра по восьми сторонам света. К пяти направлениям даны книжные и диалектические названия: «востокъ зимной — онѣской обѣдникъ, югъ — зефир лѣтней, запад-зимной — шолоникъ, сѣвер от запада — глубникъ-побережникъ, сѣверъ — евроклидон-зардонъ».

Сол. 312/332. «Богословие» Иоанна Дамаскина. Ок. 1637 г. 161 л. 4°.

Переплет: доски в тисненой коже, в овальном среднике — растительно-геометрический орнамент; две металлические застезки.

Два почерка: 1) л. 1—125 об. написаны рукой старца Сергия Шелонина; 2) л. 126—161 — крупный полуустав неизвестного писца. Скоропись и полуустав. Заголовки и инициалы киноварные.

Филиграни: 1) Герб с литерой R и контрамаркой NA (основная филигрань рукописи, л. 5—131) — ДК 212 (1631 г.); 2) Дракон (Василиск) под звездой (идент. Сол. 310/330); 3) Птица в круге — типа Хивуд 175, 197 (1625 г., идент. Сол. 310/330); 4) Крест лотарингский — не отожд. (идент. Сол. 310/330).

Содержание:

л. 6—7 об. — Оглавление к «Богословию» Иоанна Дамаскина и 6 дополнительных статьям;

л. 8—138 — «Богословие» Иоанна Дамаскина в переводе Иоанна экзарха Болгарского;

л. 138—161 — 5 дополнительных глав, отсутствует (не дописана) гл. 54 «О Воскресении» (см. в Опис. 317/337).⁵³

Записи:

л. 1 «Книга Иван Дамаскин, Небеса, старца Сергия дачи»;

л. 2 «Книга Н(е)б(е)са Иванна Дамаскина, дача старца Сергия, бывшаг(о) архимандрита Ипацкого монастыря».

Сол. 317/337. «Богословие» Иоанна Дамаскина с дополнительными статьями. 1630 — 1650-е гг. Конволют. 458 л. 4°.

Переплет: доски в тисненой коже, в овальном среднике — пеликан; одна медная застезка.

I часть. 1630-е гг. (до 1641 г.).

Полуустав. Заголовки и инициалы киноварные.

Филиграни основного текста: Крест лотарингский — не отожд.

Филиграни вклеенных листов: 1) Шут с парянгю зубцами — не отожд.; 2) Шут с четырьмя зубцами — не отожд.

Содержание:

л. 1—39 — Житие св. Иоанна Дамаскина;

л. 41—42 об. — Оглавление к «Богословию» св. Иоанна Дамаскина и 6 дополнительным статьям;

⁵³ Иоанн, экзарх Болгарский, дополнил свой перевод «Богословия» шестью дополнительными статьями из разных памятников. См.: *Икономова Ж. Йоан Экзарх // Кирило-Методиевска енциклопедия. София, 1995. Т. 2. С. 173—174; Горский А. В., Невоструев К. И.* Описание рукописей московской Синодальной библиотеки. М., 1859. Т. 2, ч. 1. С. 292—293.

л. 43—181 — «Богословие» св. Иоанна Дамаскина в переводе Иоанна, экзарха Болгарского, 48 глав;

л. 181—210 об. — 6 дополнительных статей (главы № 49—54): 1) «О вѣре» (л. 181—187); 2) «Како от вѣшнихъ приходящихъ учити во Христа по Писанию и о востании мертвыхъ учити» (л. 187—194); 3) «Яко нѣсть в нѣподобы востание» (л. 194—195); 4) «Яко мощно есть всѣм составомъ челоуѣча плоти разшедшимся и паки обще во своя комуждо причинитися» (л. 195—199); 5) «Невѣрнаго вопросъ» (л. 199—204); 6) «Притчи о востании мертвыхъ» (л. 204—206);

л. 206—210 — «Лѣтописание по плоти великаго Господа Бога и Спаса нашего Исуса Христа» (выписки из Хронографа 1617 г.);

л. 211—215 об. — «О родословии первородных челоуѣкъ» (выписки из Хронографа 1617 г.);

л. 217—221 — Предисловие (Пролог) Иоанна, экзарха Болгарского, к переводу «Богословия» Иоанна Дамаскина;

л. 222—232 — «Книга св(я)таго Иоанна Дамаскина философская о осьмих частехъ слова» («Грамматика» Псевдо-Дамаскина);

л. 233—235 — Оглавление к «Диалектике»;

л. 237—239 об. — Послание св. Иоанна Дамаскина Козме, епископу Маюмскому;

л. 239 об.—330 об. — «Диалектика» Иоанна Дамаскина.

Вклеенные листы — 45, 60, 158а, 262.

Наиболее пространные маргиналии Сергия Шелонина в тексте и на полях: л. 70 об., 80, 87, 90, 107—107 об., 117—117 об., 132, 144—144 об., 150, 156, 158, 159 об.—160, 161, 165, 177, 190 об., 196 об.—197, 202 об., 208, 222, 227 об., 248 об.—249, 266, 277, 277 об.—278, 287, 293 об.—294, 296, 303 об., 315, 318, 322.

Источниковедческие ссылки Сергия на полях: л. 2 об., 3—3 об., 4 об.—8, 12, 13, 15 об., 18, 19 об.—23, 25 об.—27, 32—37 об., 217.

II часть. 1640—1650-е гг.

Полуустав. Заголовки и инициалы киноварные.

Филиграни: Птица феникс в круге — ДК 1110 (1649 г.).

Содержание:

л. 334—389 об. — Прение Афанасия, архиепископа Александрийского, с Арием.

Источниковедческие ссылки старца Сергия на полях: л. 334—336, 338—338 об., 340—341, 342, 345, 357, 358, 359 об., 364, 367, 374, 375, 376—376 об., 377, 381 об.—382 об., 384.

III часть. 1640—1650-е гг.

Полуустав. Заголовки и инициалы киноварные.

Филиграни: Почтальон на коне с рожком — Гераклитов 1089 (1647 г.).

Содержание:

л. 391—458 об. — «Послание Афанасия, архиепископа Александрийского, к Антиоху о многих и нужных взысканных вещех»⁵⁴ (сочинение Псевдо-Афанасия).

⁵⁴ Статья была напечатана в «Скрижали вѣры» (М., 1656).

Вклеенные листы — л. 391—395, 430а, 452.

Маргиналии Сергия Шелонина: л. 396 об., 397 об., 398 об., 400, 401 об., 402—409, 413 об.—414 об., 416 об.—431, 432—436, 437—440, 441—451 об., 453—455, 456 об., 457, 458.

Сол. 309/329. «Богословие» Иоанна Дамаскина с дополнительными статьями. 1641 г. 327 л. 4°.

Переплет: доски в тисненой коже, в прямоугольном среднике изоморфное изображение мирового древа с животными и птицами, одна медная застежка.

Полуустав. Заголовки и инициалы киноварные.

Филиграни: Герб Базеля (рожек в щите под короной) с литерами VD — типа Гераклитов 81 (1638 г.), ДК 1131 (1634 г.).

Содержание:

л. 1—37 — Житие Иоанна Дамаскина;

л. 39—40 об. — Оглавление к «Богословию» Иоанна Дамаскина и 6 дополнительных главам;

л. 41—190 — «Богословие» Иоанна Дамаскина, 48 глав;

л. 190—216 — 6 дополнительных статей (см. Сол. 317/337, л. 181—210 об.);

л. 216—219 об. — «Того же лѣтописание по плоти Великаго Б(о)га...» (выписки из Хронографа 1617 г.);

л. 219 об.—224 — «О родословии первородных челоувѣкъ» (выписки из Хронографа 1617 г.);

л. 224—225 — «Святаго Максима Исповедника лѣтописание о Благовещении Пречистыя Богородицы, и о Рождествѣ Христовѣ, и о Крѣщении, и о Честнѣй страсти, и о Распятии, и о Иванне Крѣстители»;

л. 225—226 — «От апостольскихъ заповѣдей, о Рождествѣ Христовѣ, и о Крещении, и о Распятии, и о Воскресении, и о Вознесении, и Сошествии Святаго Духа, и о Второмъ пришествии» (выписки из Хронографа 1617 г.);

л. 230—234 — Предисловие (Пролог) Иоанна, экзарха Болгарского, к переводу «Богословия» Иоанна Дамаскина;

л. 235—245 — «О осьми частѣхъ слова» («Грамматика» Псевдо-Дамаскина);

л. 245 — 248 — Послание Иоанна Дамаскина Козме, епископу Маюмскому;

л. 248—327 — «Диалектика» Иоанна Дамаскина.

Записи:

На обороте верхней крышки переплета: «Казенная небеса»; на л. 1: «Небеса дачи старца Сергия»; на л. 226: «Преписана бысть книга сия г(ла)голема ельински фион фисаврисма, словенски же б(о)жественое сокровище, творение великаго свѣтилника, пр(е)п(о)д(о)бнаго отца н(а)щ(е)го Иоанна презвитера Дамаскина во обители пр(е)п(о)д(о)бныхъ отецѣ н(а)щихъ Зосимы и Саватия чудотворцовъ лѣта з̄р̄м̄ѣ (7149) году».

Сол. 315/335. «Богословие» Иоанна Дамаскина с дополнительными статьями. 1640-е гг. (до 1648 г.). 365 л. 4°.

Переплет: доски в тисненой коже, в овальном среднике — пеликан, одна медная застежка.

Два почерка: 1) скорописью Сергия Шелонина написаны л. 4—51 об., 274—276 об., л. 360—365; 2) остальной текст написан мелким полууставом, который часто встречается в книгах из собрания Сергия.

Филиграни: 1) Герб Базеля двух форм — Гераклитов 84 (1638 г.); типа ДК 1131 (1634 г.); 2) Двуглавый орел с гербом Базеля на груди и буквами РІ — типа Гераклитов 132 (1644 г.), типа ДК 1024—1026 (1628—1647 гг.); 3) Лилия в щите под короной — типа Хивуд 1735 (1641 г.); 4) Переплетные листы: Рожок в щите под короной с буквами РІ — Хивуд 2722 (1665 г.).

Филиграни вклеенных листов: Шут с пятью зубцами — не отожд.

Содержание:

Выписки из Хронографа 1617 г.:⁵⁵

л. 5—5 об. — «Во время убо столпотворения...» (гл. 4—8);

л. 5 об.—9 об. — «Родишесь от колѣна Симова Кронь...» (гл. 6, выписки о Зевсе, Ермин, Титане);

л. 9 об.—11 — «О златом руне волшебного овна» (гл. 24);

л. 11—11 об. — «О восхищении златаго руна и о градѣ Мидии» (гл. 24);

л. 11 об.—12 — «По разорении Трои учиниша Ангенора на царство...» (гл. 24);

л. 12 — «О Виницѣ»;

л. 12—12 об. — «О Вритании или о Английской земли» (гл. 25);

л. 12 об.—13 — «В лѣто 5685. По Улияне Дидии ц(а)рствова в Римѣ Севир...» (гл. 67);

л. 13—13 об. — «Прияша же с(вя)то кр(е)щение при великом царѣ Константине...» (гл. 115);

л. 13 об.—15 об. — «О Кирѣ, перском царѣ, откуда родися и каково зрасте и о ц(а)рствовании его» (гл. 38);

л. 15 об.—17 — «О смерти Кира, царя Персаго» (гл. 38);

л. 17 — «Во второе же лѣто ц(а)рства Дария Артаксеркса, сына Истапсова...» (гл. 72);

л. 17 об.—19 — «О родословии с(вя)тыя Богородица» (гл. 52);

л. 19—20 — «О р(о)жд(е)ствѣ Пречистыя дѣвы Богородицы» (гл. 52);

л. 20—21 — «О преставлении с(вя)тыя Богородица» (гл. 55);

л. 21 об.—22 об. — «О воздвижении хлѣба»;

л. 22 об.—25 — «О праотцѣхъ с(вя)тыхъ и Б(о)жиихъ пророцѣхъ, иже прорекоша воплощение Б(о)жия Слова» (гл. 51);

л. 25—30 об. — «Сказание о дванадесяти сивиллахъ, сирѣч пророчицахъ, яже прор(о)чествоваху о Пречистѣй дѣвѣ Марии, и о воплощении Б(о)жия Слова» (гл. 51).

л. 30 об.—32 — «О еллинскихъ философехъ, понеже и тии про назнаменованія вѣры и ч(естн)аго ради житія ихъ коснушася истинны от Духа Св(я)т(а)го, и глаголюще будущая ч(е)л(о)в(ѣ)ком» (гл. 52);

л. 32 — «Егда прииде Августъ кесарь» (гл. 51);

л. 32 об.—33 — «О благовѣщении свя(тыя) Богородица» (гл. 51);

л. 33—34 — «О р(о)жд(е)ствѣ Г(оспо)да нашего Исуса Христа» (гл. 51);

л. 34 — «О Валамѣ волхвѣ» (гл. 52);

⁵⁵ См.: Попов А. Н. Обзор хронографов русской редакции. М., 1869. Вып. 2. С. 67—132.

- л. 34—35 — «О пришествии вохвовъ» (гл. 52);
 л. 35—35 об. — «О бежании во Египет» (гл. 52);
 л. 35 об.—36 — «О падении идолов во Египтъ» (гл. 52);
 л. 36 — «О крещении Г(оспо)да н(а)ш(е)го Иисуса Христа» (гл. 53);
 л. 36—37 — «Се агнец Б(о)жий вземляй грѣхы всего мира» (гл. 53);
 л. 37—39 — «О вопрошении кровоточивѣй недугомъ исцѣлѣвшия жены от Ирода царя сотворити образ Христовъ» (гл. 111);⁵⁶
 л. 39—39 об. — «Описание же Б(о)ж(е)ственныя плоти Х(ристо)вы, и совершеннаго возраста его сицева бысть» (гл. 111);
 л. 39 об.—40 об. — «Написание Иосипа евреина Маттафея» (гл. 111);
 л. 40 об.—50 об. — Выписки из гл. 111: «Сказание о Пилате», «Счет талантомъ», «О сребреникахъ», «О стр(а)сти Сп(а)совѣ», «О распятии Христовѣ», «О завѣсе Иосифъ евреинъ написа», «О востании из гробовъ», «О Воскресении, того же Иусифа Евреина», «О Воскресении Г(оспо)да н(а)ш(е)го Иисуса Х(ри)ста», «Пилатово послание к Тивирию кесарю», «О Вознесении Г(оспо)да нашего И(су)са Х(рист)а», «О зачатии Иоанна Предтечи», «О списании Иосифа евреина Маттафея», «Иоаннъ, Пр(е)дтеча Г(о)сп(о)д(е)нь, разрѣшаеъ сонъ Ироду Филиппу», «Сие от Жития Предотечева», «Иосипово», «От жития Предтечева», «О усѣкновении»;
 л. 51 — «Иулианъ же нечестивый царь повелѣ...» (гл. 82);
 л. 51 об. — «Честная же его глава...» (гл. 86), «Иванъ же Зеведеовъ...» (гл. 51), «Умершу же Зеведею...» (гл. 111);
 л. 54—84 — Житие Иоанна Дамаскина;
 л. 85—87 об. — Оглавление к «Богословию» Иоанна Дамаскина;
 л. 90 об. — Цветная миниатюра:⁵⁷ Св. Иоанн Дамаскин с пером в руке на фоне монастыря (города) сочиняет «Богословие». Над изображением надпись: «**ѡ агн(ѡс) Иѡаннѣ Дамаскинѣ**»;
 л. 91—224 — «Богословие» Иоанна Дамаскина в переводе Иоанна, экзарха Болгарского (48 гл.);
 л. 224—248 — 6 дополнительных статей (см. Сол. 317/337, л. 181—210 об.);
 л. 249—252 — «Того же лѣтописание по плоти Великаго Б(о)га...» (гл. 51—54, 59);
 л. 252—256 об. — «О родословии первородных челоувѣк», «Смотри убо о семь Ламехе», «Сынове Афетовы», «Сынове Хамовы», «Симъ первый сынъ Ноевъ», «Невродь же» и др. (гл. 9, 6);
 л. 256 об.—258 — св. Максима Исповедника «Лѣтописание о Благовѣщеніи Пречистыя Богородицы и о Рождествѣ Христовѣ, и о крѣщении, и о честнѣй страсти, и о распятии, и о Иоаннѣ Крѣстителе» (гл. 51);
 л. 258—258 об. — От апостольскихъ заповедей (гл. 51);
 л. 258 об.—259 — «А в миротворномъ кругѣ написано»;
 л. 260—264 — Предисловие (Пролог) Иоанна, экзарха Болгарского, к переводу «Богословія» Иоанна Дамаскина;
 л. 265—274 — «О осми частѣхъ слова» («Грамматика» Псевдо-Дамаскина);

⁵⁶ См.: Сборник. М., 1647. Л. 154—155.

⁵⁷ См. описание рукописи Сол. 310/330, л. 5 об.

- л. 275—276 об. — Оглавление к «Диалектике» Иоанна Дамаскина;
 л. 276 об.—279 — Послание Иоанна Дамаскина Козме, епископу Маюм-
 скому;
 л. 279—359 — «Диалектика» Иоанна Дамаскина;
 л. 360—365 — «Вопрос философский: что есть сосуждение естеству, кь
 бесплотному плотное...» и другие традиционные дополнительные к «Диа-
 лектике» статьи.⁵⁸

Вклеенные листы — 153, 163, 168, 175, 274.

Записи:

л. 52: «По м(и)лости Б(о)жии и великих чюдотворецъ»; на обороте ниж-
 ней крышки переплета: «Купиль книгу чернецъ Евлогий у Сумлянина Сте-
 фана Вязмина как архимандрита Илариона к Москвѣ провожал, будучи в
 Сумѣ РЧД декабря в ъ день».

Чертежи и рисунки:

на л. 123 условное изображение неба и земли (к гл. 17). Небо представ-
 лено в виде нескольких горизонтальных раскрашенных полос (снизу вверх):
 белой, черной, красной, зеленой, золотой. На верхней золотой полосе
 надпись: «небо превышнее», на зеленой — «вода превыше тверди», на крас-
 ной — «огнь еферский», на черной — «воздухъ». Слева от черной полосы
 написано: «7 пояс н(е)б(е)сн(ы)хъ»; на этой же черной полосе расположены
 в соответствии со своим поясом знаки семи планет с их названиями: «На ã-м
 (на 1-м поясе. — О. С.) — Кронъ, на ѵ-м — Зевесь, на ģ-м — Арий, на д̄-м —
 Афродита, на ē-м — Афроди(т), на ѕ-м — Ерьмис, на ξ-м — Луна».

На левой стороне черной полосы в небольших кругах изображены
 12 знаков Зодиака и напротив них — 12 месяцев года. На белой полосе над-
 пись: «земля связана с первым небомъ». Самая нижняя полоса серого цвета
 с надписью «земля»; на л. 131 схема с подписями к каждому изображению
 «Кругъ Зодийный и имена Зодиом греческим языком»; на л. 135 схема с
 подписями к символическому изображению ветров «Кругъ вѣтрный».

Маргиналии и источниковедческие ссылки Сергия Шелонина: 4—51 об.,
 54, 55—59 об., 62—63, 64—65, 65 об.—66, 68—75, 77 об., 79—80, 81—84,
 91—111, 112—122 об., 124—130 об., 132—134 об., 135 об.—149, 150,
 151—182, 183 об.—224, 225, 226 об.—227 об., 229 об.—233 об., 234 об.—
 252, 255—257, 260—262, 265, 266 об., 273, 276 об.—287 об., 288 об.—319,
 320—334, 335 об.—359.

⁵⁸ См.: Горский А. В., Невоструев К. И. Описание рукописей... Т. 2, ч. 2. С. 233.

В. Б. КРЫСЬКО

Post factum: новые греческие источники к текстам Ильиной книги

В апреле 2005 г. вышло из печати лингвистическое издание так называемой «Ильиной книги» — рукописи РГАДА, Тип. 131¹ (далее Ил). Большую часть этого архаичного гимнографического сборника, датируемого рубежом XI—XII вв., составляют переводные тексты, которые далеко не всегда соответствуют греческим песнопениям, опубликованным в основных сводах византийской гимнографии.² В результате просмотра — *de visu* и по микрофильмам — около 120 греческих рукописей, хранящихся в Москве, Санкт-Петербурге, Париже, Риме, Оксфорде, Иерусалиме, на Синае и Афоне, нам удалось не только обнаружить более 40 доселе не изданных греческих текстов, но и установить, благодаря выявлению разночтений, точные соответствия к чтениям Ил, что позволило во многих случаях пересмотреть складывающееся при сопоставлении этого памятника с печатными греческими минеями представление о лексических и грамматических изменениях, якобы вносившихся в славянский текст при переводе или в процессе бытования.

Однако, несмотря на поиски, целый ряд славянских песнопений и в упомянутом издании остался без греческих параллелей. Прежде всего это относится к четырем службам, для которых греческие источники либо вообще неизвестны, либо известны лишь в ограниченном количестве: к канону Димитрию Солунскому под 26 октября, к службе архистратигу Михаилу под 8 ноября, к канону Николаю Чудотворцу под 6 декабря (установлены только оригиналы богородичных тропарей) и к службе Кириллу Философу под 14 февраля (определены источники ряда тропарей),³ а также к азбучным стихирам на Рождество Христово, очевидно написанным по-славянски. Кроме того, остались невыясненными греческие оригиналы 18 блаженн, 23 стихир, двух седальнов и более чем 50 тропарей канонов.

¹ Ильина книга: Рукопись РГАДА, Тип. 131 / Лингвистическое изд., подгот. греч. текста, коммент., словоуказатели В. Б. Крысько. М., 2005.

² См.: Μηναῖα τοῦ ἁγίου ἐνὶ αὐτοῦ. Ἐν Ῥώμῃ, 1888—1902. Т. 1—6 (далее MR); *Analecτα Νυννικά Γραεσα ε codicibus eruta Italiae inferioris* / Ed. J. Schirò. Roma, 1966—1983. Т. I—XIII.

³ См.: Крысько В. Б. 1) О греческих источниках и реконструкции первоначального текста древнейшей службы Кириллу Философу // *Palaeobulgarica*=Старобългаристика. 2005. Т. 29, 4. С. 30—63; 2) Новые греческие источники канона Кириллу Философу // *Palaeobulgarica*=Старобългаристика. 2007. Т. 31, 2. С. 21—47.

Уже после издания книги нам удалось, благодаря командировкам в Италию и Грецию, ставшим возможными при поддержке Отделения историко-филологических наук РАН, просмотреть еще 35 греческих рукописей, хранящихся в Ватиканской библиотеке, в Валличеллианской библиотеке (Рим) и в библиотеке монастыря Санта-Мария-ди-Гроттаферрата, а также микрофильмы 31 афонской рукописи из Патриаршего института святоотеческих исследований (Салоники). Результатом поисков стало обнаружение греческих источников к 11 текстам Ил — одной блаженне, одной стихире и девяти тропарям.

Настоящая статья, в которой публикуются все новонайденные тексты, служит дополнением к нашему изданию Ил.⁴

I

Установлен греческий источник для одной из блаженн на Воздвижение, написанных на 8-й глас, ирмос *Помани нзи*.⁵

Ил, 8г8—12: Помани нзи хе спсе мира ксего. протарзи ржцѣ скон на кртѣ. и на нема пригкожда ржкописание. прѣгрѣшениа яко милостикъ.

Сгупт. Δ. γ. III, 127v: Μνήσθητι ἡμῶν, Χριστέ, Σωτήρ τοῦ κόσμου, * ὁ⁶ ἐν τῷ σταυρῷ τὰς χεῖρας σου ἀπλώσας * καὶ ἐν αὐτῷ τὸ χειρόγραφον προσπλώσας * τῆς ἁμαρτίας ὡς φιλάνθρωπος.

Сопоставление греческого песнопения с переводом (помимо Ил, блаженна отмечена также в Часослове второй половины XIV в. (РГАДА, Тип. 47,⁷ далее Т47) и в двух южнославянских списках — среднеболгарском первой половины XIV в. (РНБ, Ф. п. I. 72, далее F72) и сербском середины XIV в. (ГИМ, Хлуд. 163, далее Хл163)) показывает, что Ил более близка к оригиналу в двух пунктах: во-первых, местоимение в форме мн. числа ἡμῶν передано здесь как нзи, в то время как другие списки демонстрируют на этом месте форму ма — вероятно, под влиянием инципита другой блаженны — Μνήσθητί μου;⁸ во-вторых, форма ед. числа прѣгрѣшениа соответствует греч. τῆς ἁμαρτίας в отличие от чтения Т47 грѣхокъ монхъ и Хл163 прѣгрѣшениа нашиха. Прямое следование греческому наблюдается в Хл163, передающей τοῦ κόσμου посредством одной лексемы — мира (так!), тогда как в других списках зафиксировано словосочетание мира ксего (Т47 ксего мира), характерное для древнейших славянских переводов.⁹ Гре-

⁴ Итальянскую версию I—IV разделов данной работы см.: *Krysko V. B. Nuove fonti greche di testi innografici slavi nei manoscritti di Grottaferrata // Boll. della Badia greca di Grottaferrata. 3 Ser. 2005. N 2. P. 43—51.*

⁵ Славянские песнопения печатаются далее без соблюдения строкоделения, воспроизведенного в издании, и без передачи диакритик над буквами гласных. В греческие тексты внесена современная пунктуация; точки, разделяющие колонны в рукописях, передаются астерисками.

⁶ По Vat. gr. 1866, 148v; в Сгупт. Δ. γ. III ὡς.

⁷ См.: *Верещагин Е. М. Церковнославянская книжность на Руси: Лингвотекстологические разыскания. М., 2001. С. 307.*

⁸ См.: *Follieri H. Initia hymnorum Ecclesiae graecae. Città del Vaticano, 1961. Vol. 2. P. 436.*

⁹ См.: *Slovník jazyka staroslověnského. Praha, 1973. T. 2. S. 214.*

ческий порядок слов — ἐν τῷ σταυρῷ τὰς χεῖρας σου — точно воспроизведен в F72 (на крѣ рѣцѣ скон). Вместе с тем во всех славянских списках причастие проστηρηι следует сразу после группы обращения, хотя в оригинале форма ἀπλώσας замыкает первый причастный оборот; порядок слов оригинала не сохранен и в словосочетании пригвождѣ рѣкописаниѣ: в греческом существительное находится на первом месте. Примечательно, что славянская традиция не отражает лексической вариантности, которую демонстрирует греческий материал: в соответствии с причастием προσηλώσας ‘пригвоздив’ в Параклитике XIII в. Δ. γ. III второй известный нам греческий список данной блаженны — Vat. gr. 1866 (XIV в.) — содержит чтение διαρρηξας ‘разорвав’, однако в славянском фигурирует только пригвождѣ, прямо отсылающее, как и чтение Δ. γ. III, к Кол 2: 14 (προσηλώσας).

II

Канон на Воздвижение, помещенный в Ил, в основном представляет собой весьма точный перевод канона Козьмы Иерусалимского.¹⁰ В Ил, однако, в отличие от сентябрьской Минеи ок. 1095 г., канон пополнен богородичными тропарями Иосифа Песнописца.¹¹ Лишь для одного богородична, 4-й песни, греческий источник известен не был. Сейчас мы публикуем его по сентябрьской Минее XII в. Сурт. Δ. α. XXV.

Ил, 9v12—15: Оумрашкенѣ нгда видѣ. на дрѣвѣѣ жизнь кѣѣхѣ. прѣпѣтаѣ. плающѣи глаше чадо. како прѣстрада страстѣ поносноу.

Сурт. Δ. α. XXV, 75v: Νεκρωθείσαν ὡς ἔβλεψας * ξύλω τὴν ζωὴν * τῶν ζώντων, πανύμνητε, * θρηνηδοῦσα, τέκνον, ἔλεγες, * πῶς ὑπέστης πάθος * ἐπονείδιστον.

Как видим, славянский перевод весьма точен — за исключением несогласованного определения (жизнь) кѣѣхѣ, которому в гроттаферратской рукописи соответствует τῶν ζώντων ‘живущих’; можно с большой степенью уверенности предположить, что в рукописи, послужившей непосредственным источником перевода, имелось разночтение *τῶν πάντων ‘всех’. Сравнение с греческим показывает, что разночтения, обнаруживаемые во втором известном нам славянском списке богородична — по сербской рукописи ГИМ (Хлуд. 164, 1371—1385 гг., далее Хл164), по всей вероятности, представляют собой результат позднейшей переделки текста: так, чтение Ил глаше (вместо глаше) безусловно точнее передает греч. ἔλεγες, нежели кѣсакнѣцаше, а поносноу является корректным переводом ἐπονείδιστον в отличие от странного варианта хлудовской рукописи приетноу.

¹⁰ См.: Patrologiae cursus completus. Series graeca / Ed. J.-P. Migne. Paris, 1860. Т. 98. Р. 501—509; MR I, 159—164.

¹¹ Ср.: Ягич И. В. Служебные минеи за сентябрь, октябрь и ноябрь: В церковнославянском переводе по русским рукописям 1095—1097 гг. СПб., 1886; Patrologiae... Paris, 1862. Т. 105. Р. 1349.

III

Греческий источник к одной из стихир в Неделю пред Рождеством Христовым был обнаружен в декабрьской Минее XII в., входившей в комплект гроттаферратских служебных миней, но теперь хранящейся в фондах Валличеллианской библиотеки. Хотя указание на глас (6-й) в славянском и греческом текстах совпадает, однако ирмос, приведенный в Ил (АНГΛΑΣΚΑΙΑ ΠΡΕΨΑ<ИДЪТЕ>), не соответствует греческой рукописи, где выписан ирмос Ἀρχαγγελικῶς ἀνομ<ν>ήσωμεν.

Ил, 76r1—6: Пркѣ сѣвѣкѣпѣннѣ вѣрннѣ софоннѣ малахию. аггѣю. ионаю. авдиѣ. амоса. наоума. амбакома. осни. радостано захарию. михеа. нонѣ же прѣмѣдра да початѣмѣ. влси дѣлѣжно. сѣ исанѣнѣ иеремнѣмѣ. иезекила. и сѣгао даниа.

Vall., Allacci LXIV, 43v: Τῶν προφητῶν * τὴν ὁμήγουριν, πιστοί, * Σοφονίου, Μαλαχίου, * Ἀγγαίου, * Ἰωὴλ καὶ Ἀβδίου, * Ἀμῶς, Ναούμ, * Ἀμβρακοῦμ καὶ Ὠσηέ, * ἐτησίως Ζαχαρίου, * Μιχαίου, Ἰωνᾶ τε τοῦ σοφοῦ, * τιμήσωμεν ἅπαντες κατὰ χρέως, * σὺν τῷ Ἠσαΐα Ἰερεμίαν, * Ἰεζεκιήλ * καὶ τὸν θεῖον Δανιήλ.¹²

В этом на первый взгляд простом списке библейских пророков, к почитанию коих призываются верующие, затруднение у славянских книжников вызвали два момента. Во-первых, род. падеж личных имен, зависящих от слова ὁμήγουριν ‘сонм’, передается в славянском вин. падежом, соотносенным с глаголом початѣмѣ, но не вполне последовательно: имена Аггея, Иоиля и Авдия стоят в форме дат. падежа, что интерпретировалось нами как результат смешения форм типа *Захарю* — вин. падеж от *Захария* и *Захарю* — дат. падеж от *Захарий*. Теперь, однако, можно предложить и еще одно, альтернативное объяснение — не исключено, что переводчик, воспринимая отдельные грамматические формы вне контекста, передал генитивы Ἀγγαίου, Ἰωὴλ καὶ Ἀβδίου дативом, следуя обычной для ранних переводов практике замены греческого приименного родительного славянским дательным.

Во-вторых, явно не понятым переводчиком осталось наречие ἐτησίως ‘ежегодно’, переданное как радостано. Аналогичный пример неверного перевода засвидетельствован в Ил в каноне великомученице Варваре (4 декабря): на л. 68r12 в соответствии с прилагательным ἐτήσιον ‘ежегодную’ употреблено слово слакноую.¹³ Очевидно, что в обоих случаях греческие слова переведены «по смыслу».

Мелкие отклонения перевода от оригинала сводятся к следующему: имя Иереми, которос в греческом, как и имена Иезекииля и Даниила, зависит непосредственно от глагола τιμῆσωμεν ‘почтим’, в славянском син-

¹² В публикации сохранены ударения и придыхания в именах собственных, представленные в рукописи и отличающиеся от канонического текста Септуагинты, ср.: Ἀμῶς, Ἰερεμίας (Septuaginta / Ed. A. Rahlfs. Stuttgart, s. a. S. VII).

¹³ В другой версии перевода, отраженной в списках XII в., это прилагательное тоже передано некорректно — как молябноую, т. е. смешано с αἰτήσις ‘просьба’ (Ильина книга. С. 317); ср. написание αἰτήσιον в рукописи Vat. gr. 1850, 69r vs. ἐτήσιον в MR II, 369.

таксически уподоблено предшествующему твор. падежу — *сѧ исанѣнѧ неремнѣмѧ*; дважды — после имен Йоила и Аввакума — пропущен союз *каї 'и'*; в списке Хл164 союз присутствует в обоих этих случаях, однако используется более широко, нежели в греческом (также после имен Софонии, Малахии, Авдия, Осии), что заставляет предположить произвольную расстановку и.

IV

Гроттаферратские рукописи позволили заполнить существенную лауну в службе на 7 января (Собор Иоанна Крестителя). Этот канон в Ил отличается от соответствующего акростишного канона в MR III, 161—168 не только отсутствием некоторых тропарей вследствие ограничения числа тропарей в каждой песни тремя (подобное сокращенное воспроизведение канонов для Ил обычно), но и заменой ряда богородичных (причем в 1-й песни богородичен вообще отсутствует). Для 6-й, 7-й и 8-й песней оригиналы богородичных имеются в печатном Октоихе.¹⁴ Недостающие богородичны 3-й, 4-й, 5-й и 9-й песней были обнаружены нами в нескольких октоихах — Срут. Δ. γ. I (XI в.), Δ. γ. VI (XI в.), Δ. γ. XIV (X—нач. XI в.).

3-я песнь

Ил, 110v12—16: *Юдинѧ небрачанѧ вѣцю англома. аптлома же и мѣнкомѧ. похвалоу и оутвѣрженію. дикано слашанию. глама похваленома вѣси оублажимѧ.*

Срут. Δ. γ. I, 42v: *Τὴν μόνην ἀπειρούατον Θεοτόκον, * ἀγγέλων, ἀποστόλων τε καὶ μαρτύρων * τὸ καύχημα καὶ στήριγμα, προφητῶν τε * τὸ περιήχημα, τὸ ξένον ἄκουσμα, * ἐν φωνῇ αἰνέσεως μακαρίσωμεν.*

Перевод, отраженный в Ил, весьма точно передает греческий оригинал: так, *небрачанѧ* соответствует греч. *ἀπειρούατον*, тогда как чтение Миней праздничной XII—XIII вв. (РГАДА, Тип. 98) *неразложцаноу*, скорее, представляет собой искажение первоначального текста; повелительное наклонение *оублажимѧ* — регулярный эквивалент греческого конъюнктива в отличие от наст. времени — *жакмѧ* в более поздних списках. В то же время во всех известных нам списках отсутствует перевод словосочетания *προφητῶν τε τὸ περιήχημα* 'ту, кого прославили пророки'; возможно, оно отсутствовало и в греческой рукописи, послужившей оригиналом перевода. Кроме того, славянский текст отличается от греческого введением местоимения *вѣси* перед *оублажимѧ*.

4-я песнь

Ил, 111r12—16: *Се текѣ людие вѣгати молатаца вѣце. аплн и прци вгогласани. и мѣнци хѣн. сѧ нимнже спюу сбокмѧ и боу нашему. за люди своя моласа.*

¹⁴ См.: Παρακλητικὴ ἤτοι Ὀκτώηχος ἡ μεγάλη. Ἐν Ῥώμῃ, 1885. Σ. 179—180, 123, 147.

Срут. Δ. γ. I, 42v: Ἰδοῦ σε * τοῦ λαοῦ οἱ πλούσιοι * λιτανεύουσι, Θεοτόκε, * ἀπόστολοι, μάρτυρες, * προφήται τε οἱ θεηγόροι, * μεθ' ὧν * τῷ Υἱῷ σου καὶ Θεῷ ἡμῶν * ὑπὲρ λαοῦ σου πρέσβευε, πανάμωμε.

Второй восточнославянский список этого богородична (ГИМ, Син. 163, XII в.) в ряде случаев содержит чтения, более близкие к оригиналу: так, мученики фигурируют здесь после апостолов, причем без определения (vs. Ил χ̄ки), тропарь завершается обращением непорочнаго, отсутствующим в Ил. Заметим, что более точным переводом греч. τοῦ λαοῦ οἱ πλούσιοι (ср. Пс 44 : 13) было бы *люди бгати — с род. падежом, указывающим на вычленение апостолов, мучеников и пророков из общего числа людей (τοῦ λαοῦ); ср. русский синодальный перевод этого пассажа : «богатеишие из народа»; однако перевод Ил синтаксически соответствует чтению, представленному в древнейших славянских списках Псалтыри: богаѣ люде.¹⁵

5-я песнь

Ил, 111v11—15: Иже тобожъ причащаєа члвчи кстаствѣ. прѣта бѣе. аплѣи како свѣтила свлеть. сѣщана кз мрѣцѣ дша проскѣщанѣшѣ.¹⁶ кмжже о насз сз ними помолнса —

Срут. Δ. γ. I, 42v: Ὁ διὰ σοῦ * ὀμιλήσας ἀμέσως * τῇ ἀνθρωπεῖα * φύσει, παναγία Θεογεννητορ, * τοὺς ἀποστόλους * ὡς φωστῆρας ἐκπέμπει * τὰς ἐν ζόφῳ ψυχὰς φωτίζοντας, * ὃν ὑπὲρ ἡμῶν σὺν αὐτοῖς καθικέτευε.

Перевод весьма точен: переданы даже артикли в местоименно-определятельном значении — Ὁ как Иже, τὰς как сѣщана; единственный пропуск — наречие ἀμέσως ‘непосредственно’, которое в другом месте (24r19) переведено с помощью кальки неисполж (в октябрьской Минее 1096 г. посередѣ). В двух случаях Ил содержит чтения, более близкие к оригиналу, чем последующая рукописная традиция, — члвчи (ἀνθρωπεῖα) vs. дѣкици (т. е. дѣкичи с отражением цоканья) и помолнса в соответствии с греческим префиксальным глаголом καθικέτευε vs. молнса. Славянский перевод не дает возможности предпочесть чтениям Δ. γ. I ἀνθρωπεῖα и Θεογεννητορ варианты, отмеченные в Δ. γ. XIV, 27г: ἀνθρωπίνη и Θεοκυητορ, — оба прилагательных регулярно переводятся как ч(ε)локѣчи, оба существительных — как когородищѣ.

9-я песнь

Ил, 113v8—13: Свѣтлѣ намѣ дѣо нс тебе. паче кстаства ксина χ̄с. и сѣщана кз тѣмѣ кдса проскѣтн. на нѣси же подающа свѣтлоста. оученикзи явнлѣ кси. сз нимнже тѣ кси келнчакмѣ.

Срут. Δ. γ. I, 43г: Φῶς ἡμῖν, Παρθένε, * ἐκ σοῦ ὑπερφυῶς Χριστὸς ἐξέλαμφεν * καὶ τοὺς ἐν σκότει πάντας κατεφώτισεν, * οὐρανοῦς τε διηγουμένους τούτου τὴν λαμπρότητα * τοὺς μαθητὰς ἀνέδειξεν,¹⁷ * μεθ' ὧν σε πάντες μεγαλύνομεν.¹⁸

¹⁵ Slovník... T. 2. S. 165.

¹⁶ Вместо -ша (по др. спискам) — определение к свѣтила.

¹⁷ Срут. Δ. γ. XIV, 28v ἀπέδειξεν.

¹⁸ В рукописи меу, дополнено по Срут. Δ. γ. VI, 27г и Срут. Δ. γ. XIV, 28v.

В Ил один раз нарушен порядок слов оригинала — *κλσινα χ̄ς vs. Χριστὸς ἐξέλωψεν* (в январской Минее (ГИМ, Син. 163) греческая последовательность слов восстановлена); артикль в прономинальном значении (τοὺς) вновь передан причастием *σ̄ψαα*. Существенные затруднения у переводчика вызвала выпяченная образная структура богородична — апостолы (ученики), уподобленные в оригинале небесам, живописующим (*διηγουμένους* букв. ‘повествующие, описывающие’)¹⁹ светлость Христа, в славянском тексте «подают светлость на небе». Кроме того, омонимия лиц в аористных формах *κλσινα* и *προσκ̄ϋτι* (которые могут быть как 2-м, так и 3-м лицом) повлекла за собой замену ожидаемого (и, возможно, присутствовавшего в протографе перевода, но не засвидетельствованного известными нам списками) 3-го лица перфекта **ιακλαх κста* (s. l. *χ̄ς* в соответствии с *ἀνέδειξεν / ἀπέδειξεν*) бессмысленным в данном контексте 2-м лицом *ιακλαх κси*.

V

К четырем тропарям канона на 1 ноября (память Космы и Дамиана) греческие параллели обнаруживаются в рукописи Великой Лавры Δ 14 (минее на октябрь—ноябрь, XII в.).²⁰

5-я песнь, первый тропарь

Ил, 34v14—16: **Принимъша область съ нѣсе безмъздыника. всѣмъ оуврачюкта недъжынтъмъ болѣзни.**

Latv. Δ 14, 24v: Λαβόντες ἐξουσίαν, ἀνάγυροι θε<οφό>ρ<οι>, * πάντων θεραπεύετε * τῶν ἀσθενούντων τὰ τραύματα.

Часть букв в форме *θε<οφό>ρ<οι>*, которые на микрофильме разобрать не удалось, восстановлена по смыслу, ср.: «*θεοφόρος, bearing God... of men transmitting divine power by miracles*».²¹ Это прилагательное, однако, плохо соотносится со слав. *съ нѣсе*, и предложенная нами в издании Ил реконструкция **οὐρανόθεν*, как представляется, сохраняет актуальность. Еще одно отличие Ил от оригинала наблюдается в позиции обращения, но все более поздние известные нам списки канона — восточнославянские (ГИМ, Син. 325, XIV в., Син. 872, 1445 г.) и сербский (Хл164) — следуют здесь за греческим источником.

5-я песнь, второй тропарь

Ил, 34v17—18: **Велиж дарованиж съподобистаса. сажжителя гна. тѣне ицѣлаета всѣх.**

Latv. Δ 14, 24v: Μεγάλων χαρισμάτων, θεράποντες τοῦ Κυρίου, * δῶρον ἤξιώθητε * καὶ θεραπεύετε ἅπαντας.

¹⁹ Ср. в Ил, 47v15 передачу причастия *διηγουμένος* посредством *повѣстатствока*.

²⁰ Греческий канон, атрибутируемый в рукописи Герману (патриарху Константинопольскому в 715—730 гг.), упомянут в указателе: *Σωφρόνιος [Ευστρατιάδης]. Ταξιὼν ἐκκλησιαστικῆς ποιήσεως // Ἐκκλησιαστικὸς φάρος*. 1939. Т. 38. Σ. 99.

²¹ *Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon*. Oxford, 1961. P. 642—643.

И в этом случае порядок слов в Ил отличается от других списков, где первый глагол находится после наречия **ТѢНЕ**, которое возникло в переводе, скорее всего, вследствие ошибочного смешения $\delta\acute{\omega}\rho\omicron\nu$ 'дар' (дополнение при $\eta\acute{\xi}\iota\omega\theta\eta\tau\epsilon$ 'вы сподобились') с $\delta\omega\rho\epsilon\acute{\alpha}\nu$ 'даром'; это смешение повлекло за собой преобразование род. падежа $\text{Μεγάλων χαρισμάτων}$ — несогласованного определения к $\delta\acute{\omega}\rho\omicron\nu$ — в дат. падеж **Велиж дарованиж**, выполняющий функцию объекта при **съподобистася**. Все славянские списки, кроме Ил, сохраняют союз перед вторым глаголом — **и оуврачюета**.

7-я песнь, первый тропарь

Ил, 35г15—16: **Възвѣличавъи памать на земли. прѣмждрож безмъздыникоу. блнѣ к(си)**

Latv. Δ 14, 24v: 'Ο τῶν σοφῶν * ἀναργύρων τὴν μνήμην * ἐπὶ τῆς γῆς * ἐν δόξῃ μεγαλύνας, * εὐλογητὸς εἶ {εἰς τοὺς αἰῶνας, * Κύριε ὁ Θεὸς τῶν πατέρων <ἡμῶν>.}

Сопоставление Ил с другими списками вновь указывает на изменения по сравнению с вероятной первоначальной версией перевода. Так, позднейшая традиция текста сохраняет оба обстоятельства, присутствующие в греческом оригинале, — $\epsilon\pi\acute{\iota}$ τῆς γῆς (**на земли**) и $\epsilon\nu$ δόξῃ (**славно** или **славою**). Общим для славянских списков и, следовательно, восходящим к переводу является перенос в начало фразы субстантивированного причастия и зависящего от него дополнения (в греческом — 'мудрых безмездников память... возвеличивший').

7-я песнь, второй тропарь

Ил, 35г17—18: **Показавъи врьстоу прчтънж. стъима чудотворцема всѣмъ. блнѣ е.**

Latv. Δ 14, 24v: 'Ο τὴν σεπτὴν * δυάδα τῶν ἁγίων * θαυματουργῶν * τοῖς πᾶσιν ἀναδείξας, * εὐλογητὸς <εἶ>.

Все славянские списки демонстрируют неверную передачу греческого генитива τῶν ἁγίων θαυματουργῶν — несогласованного определения к $\delta\upsilon\acute{\alpha}\delta\alpha$ ('двоицу святых чудотворцев'): он заменяется обычным субститутом — дативом, причем в поздних восточнославянских рукописях даже сохраняется мн. число оригинала (**стъимъ чудотворцема**). В Ил и Хл164, по-видимому, отражено переосмысление формы двойств. числа **чудотворцема** как творительного орудия ('посредством' > 'в лице'). Субстантивированное причастие опять перенесено из конца в начало предложения.

Итак, все вновь обнаруженные источники славянских песнопений подтверждают тот факт, что древнейшие гимнографические переводы характеризовались значительной точностью, не исключавшей, однако, отдельных отклонений (прежде всего в порядке слов и употреблении служебных частей речи), а также пропуска или переосмысления слов, оставшихся непонятыми. Новые обращения к огромному и все еще не полностью описанному наследию византийской гимнографии, вероятно, позволят расширить корпус греческих оригиналов к текстам Ильиной книги.

В. И. ЛЕГКИХ

«Смешанная» редакция службы на Успение св. Николая Мирликийского

Служба на Успение св. Николая Мирликийского (6 декабря) встречается в славянских Минеях, начиная с XII в. До сих пор мне было известно 4 редакции.

1) «Ильинская», которая содержится в так называемой Ильиной книге (древнейшая, сверхкраткая). Это славяно-русская рукопись из собрания Синодальной типографии (РГАДА, ф. 381, № 131 (СК № 76)), содержащая ряд служб на двенадцатые праздники и службы некоторым святым с сентября по февраль, а также последование на Успение Богородицы (15 августа), стихиры Борису и Глебу и первомученице Христине Тирской (24 июля) и последование пророку Илии Фезвитянину (20 июля). Данное последование св. Николаю отличается сверхкраткостью: служба состоит из трех *стихир 2-го гласа на «Господи воззвах»*: «Мурехъ поживь телесно, муρο въистину явися, муромъ Божиемъ помазася святе Николае, архиерею Христовъ...», «Помощь именита въистину, явися людъмъ твоимъ въ напастехъ крѣпкъъ святе Николае, истиньный слуго Христовъ...», «Явися Костянтину цесарю съ Авлавиемъ въ снѣ въ страхъ же я вложи...»; *седальна 5-го гласа «Прѣмудраго святителя да похвалимъ яко тепла въ бѣдахъ...»* и *канона 8-го гласа «Умъ просвѣти ми и съмысль достоина хвалами въспѣвати святителя Твоего, Христе Боже...»*.¹

2) «Болгарская», содержащаяся в болгарской Минее XIV в. (древняя, краткая). Эта редакция службы содержится в болгарской праздничной Минее XIV в. из Основного собрания рукописных книг (РНБ, Ф. п. I. 72, 235 л., пергам., уст. I, л. 77—80 об.). Служба состоит из трех *стихир 2-го гласа на «Господи воззвах»*: «Въ Мирѣхъ поживь тѣлесно, миро въистиня явися, миромъ помазася божествнымъ святе Николае, архиерею Христовъ...», «Побѣда истинно именита, въистиня вѣрнимъ людемъ явися въ напастехъ крѣпокъ святе Николае, святителю Христовъ...», «Явися Костандину цесарю съ Евлавиемъ въ снѣ въ страхъ же я вложи...»; одного *славника 6-го гласа «Человѣче Божии вѣрне, слуго Господень, мужъ желанию...»*, *седальнов 4-го гласа «Исправлению вѣ[рѣ]...»* (упоминается), «Быся дерзновению, мудре, цесарю обличиль еси...» и *седальна 5-го гласа «Прѣмудраго святи-*

¹ Публикацию текста см.: *Верещагин Е. М.* Церковнославянская книжность на Руси: Лингвотекстологические разыскания. М., 2001. С. 391—407.

телѣ похвалимъ, яко тѣпла въ бѣдахъ и скорбехъ...»; канона 2-го гласа «Нынѣ прося, преподобне Николае, твоя молитвы добрими словесы...», по третьей песни которого следует *седален 8-го гласа* «Вышед на высоту добродѣтели и Божью свѣтлостію озарився, отче, чудеси прѣсвѣтлыми вѣистиню миру явися пастырь нашъ...», по шестой песни — *кондак 3-го гласа* «Въ Мурѣхъ святыхъ святителю явися, Христово бо днесъ Еуагелие испльни...» с *икосом* «Побѣдная пища ли святителю серафимъ страшное пение, яко клѣщами устьяма, Николае...», по девятой песни *светилен* «Мирское свѣтило и лукіяньска славо, архиерею Николае, поящихъ тя услыши...»; двух *стихир на стиховне: 8-го гласа* «Вси пѣсньми духовными архиерея почтѣмъ Божия вѣрно...» и *6-го гласа* «Иерархомъ удобрение и отцемъ красота, источникъ чудеси еже въ напастехъ съшедшеся, празднолюбци, прославим...».

3) «Студийско-Алексеевская», связанная с правкой славянских гимнографических книг на Руси во второй половине XI в.² и находящаяся в соответствии со Студийско-Алексеевским уставом XII в.,³ представленная списками XII—XIV вв.

РГАДА: Собрание Типографской библиотеки (ф. 381) № 96 Миная служебная, декабрь, отрывок, XII в., древнерус., пергам., уст., 55 л., I (СК № 159) л. 35—48 об.; № 97 Миная служебная, декабрь, XII—XIII вв., древнерус., пергам., уст., 234 л., 4 (СК № 275), л. 25—34.

РНБ: Софійское собрание, № 193 Миная служебная, декабрь, XIV—XV вв., древнерус., пергам., уст., 161 л., I (ПС № 1443), л. 16 об.—23.

ГИМ: Синодальное собрание, № 173 Миная служебная, ноябрь—декабрь, 1425 г., древнерус., пергам., п./уст., 190 л., I, л. 144 об.—151.

Принципы перевода данной редакции находятся в соответствии принципами перевода, характерного для «Гимовской» редакции Триоди, выделенной М. А. Моминой.⁴ Исследовательница предполагает, что «Гимовская» редакция Триоди появилась на Руси во второй половине XI в. в результате правки корпуса богослужебных текстов, связанных с введением Студийско-Алексеевского устава. Редакция нашей службы также полностью совпадает с указаниями Студийско-Алексеевского устава. Служба включает *седален 8-го гласа* «Вышед на высоту добродѣтели и Божью оттудю озарися, отче, свѣтлостію, чудесь прѣсвѣтльѣи вѣистиню миру явися пастырь нашъ...», *5-го гласа* «Прѣмудраго святителя похвалимъ яко тепла въ бѣдахъ...»; *кондак 3-го гласа* «Въ Мурѣхъ святыхъ святитель явися, Христово бо днесъ Еуагѣлие испльни...»; *икос* «Воспоимъ нынѣ святителя пѣсньми...», три *стихиры 2-го гласа на «Господи воззвах»:* «Въ Мурѣхъ поживъ тѣлесно, мюро вѣистину явися, мюрьмъ помазався божествнымъ святе Николае, святителю Христовъ...», «Побѣда истинно именита, вѣис-

² См.: *Момина М. А.* Проблема правки славянских богослужебных гимнографических книг на Руси в XI в. // ТОДРЛ. СПб., 1992. Т. 45. С. 215.

³ См.: Устав студийский церковный и монастырский (ГИМ, Синодальное собр., № 330, конец XII в., пергам., уст., 281 л. (СК № 138), л. 102 об.—103). Публикацию текста см.: *Пентковский А. М.* Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси. М., 2001. С. 300.

⁴ См.: *Момина М. А.* Вопросы классификации славянской Триоди // ТОДРЛ. Л., 1983. Т. 37. С. 25—38.

тину вѣрными явися въ напастѣхъ крѣпка святыи Николае, святителю Христовъ...», «Явися Костяндину цѣсарю съ Авлавиемъ въ снѣ и въ страхъ я вложи...»; *стихирю на стиховне 5-го гласа* «Вѣстубимъ въ трубу пѣсни, възыграимъ праздыникъ...»; *славник 6-го гласа* «Человѣче Божии и вѣрне рабе, слуго Господень, мужъ желанию...»; три *стихиры на «Хвалитех» 5-го гласа*: «Радуися священная главо, добродѣтели чистое обителище божественное, божествнаго священія правило, пастырь великы пресвѣтлы...», «Радуися священны умъ, Троицьское чистое пребывание, стлѣпе църквѣвныи», «Радуися, ревности Божия исплнься, плѣнения же лукаваго избавивъ...»; *славник 6-го гласа* «Наслѣдъниче Божии, съпричастъниче Христовъ, слуго Господень, святе Николае...»; *канон 2-го гласа* «Веньченосьць у престола Христова, премудре Николае, престою съ англьскими воинствии просвѣщение ми даруи...»; *канон 1-го гласа* «Пастыря Христовъ овъчь и наставника спасению вѣрныхъ, учении чудесы, вѣсьявѣша намъ свѣтъ благодати, божественаго святителя Николу достойно вѣспоимъ...».⁵

4) «Иерусалимская», находящаяся в соответствии с Иерусалимским уставом, представленная русскими списками начиная с конца XIV в. Данную редакцию можно назвать «Иерусалимской», так как именно эта редакция соотносится по составу службы с большинством известных нам списков Иерусалимского устава. Известны следующие списки, содержащие данную редакцию.

Минеи.

РНБ: Софийское собрание, № 194 Минея служебная, декабрь, древнерус., XV в., пергам., 415 л., I, л. 43—65 об.; № 382 Минея праздничная, XIII—XIV вв., древнерус., пергам., уст., 114 л., 4 (ПС № 435), л. 1—5 об.; № 280, Минея служебная, декабрь, ок. 1475 г., древнерус., п./уст., 390 л., I (ПСХV № 223), л. 47 об.—73 об.; № 220 Минея служебная, декабрь, сер. XVI в., древнерус., п./уст., 363 л., I, л. 40 об.—60; № 221, Минея служебная, декабрь, сер. XVI в., древнерус., п./уст., 222/2 л., I, л. 25—37 об.; № 416, Сборник богослужебный, втор. пол. XVI в., древнерус., п./уст., 126 л., 4, л. 1—29;

Основное собрание, F. I. 152 Минея праздничная, перв. пол. XV в., древнерус., п./уст., 150 л., I, л. 21 об.—32; Q. I. 142 Минея служебная, декабрь, перв. пол. XV в., древнерус., п./уст., 280 л., 4 (ПСХV № 884), л. 38 об.—55 об.;

Кирилло-Белозерское собрание, № 322/579 Минея служебная, декабрь, конец XV—начало XVI в., древнерус., п./уст., 310 л. (ПСХV № 2768), л. 34 об.—51 об.; № 368/625 Минея служебная, декабрь, конец XV—начало XVI в., древнерус., п./уст., 350 л., 4 (ПСХV № 2769), л. 34 об.—51 об.; № 347/604 Минея служебная, декабрь, сер. XVI в., п./уст., 286 л., 4, л. 35 об.—53; № 400/657 Минея праздничная, перв. пол. XVI в., древнерус., п./уст., 362 л., 4, л. 182—197 об.;

Соловецкое собрание, № 519/538 Минея служебная, декабрь, перв. пол. XV в., древнерус., пергам., п./уст., 172 л., I (ПСХV № 885), л. 9—22; № 524/543 Минея служебная, декабрь, конец XVI в., древнерус., п./уст., 260 л., 4, л. 22—44; № 1083/1192 Минея праздничная, XVII в., древнерус.,

⁵ Песнопения расположены в том порядке, в котором они представлены в рукописях.

п./уст., 268 л., 4, л. 218 об.—246; № 1084/1193 Миняя праздничная, XVII в., древноерус., п./уст., 392 л., 4, л. 218 об.—245 об.

СПБИИ РАН: Коллекция Н. П. Лихачева (к. 238), оп. 1 № 55 Миняя праздничная, перв. пол. XVI в., п./уст., 320 л., 4, л. 235 об.—251 об.

Уставы.

РНБ: Основное собрание рукописных книг, F. n. I. 26 Устав церковный, XIV в., 266 л., л. 103 об.; F. n. I. 27 Устав церковный, сер. XV в., п./уст., 171 л., л. 43 об.; Q. I. 975 Устав церковный, сер. XV в., п./уст., 347 л., л. 115 об.—116;

Погодинское собрание, № 32 Устав церковный иерусалимский, перв. пол. XV в., пергам., п./уст., 165 л., 4, л. 32; № 271 Устав церковный иерусалимский, перв. четв. XVI в., п./уст., 497 л., I, л. 101 об.; № 273 Устав церковный иерусалимский, конец XV в., п./уст., 547 л., I, л. 293 об.; № 274 Устав церковный иерусалимский, конец XVI в., п./уст., 476 л., I, л. 222 об.; № 279 Устав церковный иерусалимский, 1543 г., п./уст., 476 л., I, л. 156 об.; № 280 Устав церковный иерусалимский, сер. XVI в., п./уст., 287 л., I, л. 99; № 284 Устав «Око церковное», перв. четв. XVII в., п./уст., 332 л., I, л. 98 об.;

Соловецкое собрание, № 1128/1237 Устав иерусалимский 1494 г., п./уст., 450 л., 4, л. 116.

Служба значительно расширяется. Типичная служба этой редакции включает шесть *стихир* 2-го гласа на «Господи воззвах»: «Въ Мирѣхъ поживѣ телесно, миромъ воистинну явися, муромъ помазася божественымъ святе Николае, святителю Христовъ...», «Победи тезоименит, воистинну вѣрнымъ людемъ явися в напастехъ крѣпокъ святе Николае, святителю Христовъ...», «Явися Константину цесарю съ Авлавиемъ во снѣ и сих в страхъ вложи...», «Кыми похвалными вѣнци вѣнчаемъ святителя, иже плотию в Мирѣхъ суща...», «Кыми пѣснями и пѣнми похвалимъ святителя, нечестию съпротивоборца...», «Кыми пророческими пѣснями похвалимъ святителя, иже далняя сущи провидяща...»; *славник* 6-го гласа «Святителемъ удобрение и отцемъ красоту, источника чудесемъ и вѣрнымъ заступника велика, шедшеся, празднолюбци, пѣсньными хвалами воспоимъ...»; *богородичен* «Кто Тебе не блажить, пречистая Богородице Дѣво...»; *паремия «от Премудрости Соломона»:* «Память праведнаго с похвалою, и благословение Господне надъ главою его...»; *паремия «от Притчей»:* «Отъ усть праведнаго каплетъ премудрость...»; *паремия «от Премудрости Соломона»:* «Праведный, аще постигнетъ скончатися, в покои будетъ...»; четыре *стихиры* на литии: *стихира* 2-го гласа «Отче Николае, аще Мурьская страна молчит, но миръ весь, иже тобою просвѣщенный мирными благоуханиемъ чудесь множествомъ, взываетъ похвалными пѣснями...», *стихира* 4-го гласа «Отче Николае, пресвятаго Духа мироположница сы, яко в Мирѣхъ благоухаеши божественныя ароматы, Христовѣи бо апостоломъ подобникъ бывѣ...», две *стихиры* 8-го гласа: «Доблестии твоихъ, преподобне отче, плодъ уясни вѣрныхъ сѣрдца...», «На хвалу потекль еси Господню Николае в временнѣи жизни...»; *славник* 6-го гласа «Благыи рабе, добрыи и вѣрныи, благыи дѣлателью винограда Христова, ть тяготу дневную понесль еси...»; *богородичен* «Послан бысть с небесе Гаврил архаггель благовѣстити Дѣвѣ зачатие...», три *стихиры* 5-го гласа на *стихове:* «Радуися священная главо, честное добродѣтели жилище божественное, божественнаго священства пра-

вило, пастырю великы...», «Радуися чистии уме, Троици чистии сосуд, столпе церковны...», «Радуися, иже ревности божественна исполнься, наведения же за избавлен...»; *славник 6-го гласа* «Человѣче Божии, вѣрныи рабе, служителю Господень, мужу желании...», упоминается *богородичен* «Богородице ты еси лоза...»; *тропарь 4-го гласа* «Правило вѣрѣ и образъ кротости...»; на утрене *седален 1-го гласа* «Въ Мурѣхъ поживѣ тѣломъ, святителю, муромъ разумно духовнымъ явися помазанъ, отче Николае...»; *богородичен* «Всѣмъ творца Бога же и съдетеля, Всенепорочная чистая, Духомъ божественнымъ зачала еси...»; *седален 8-го гласа* «Источникъ чудес отче мудре приемъ о Господе, всѣмъ вѣрнымъ истачаеши, блажене, медоточныя воды...»; *богородичен* «Въ калѣ грѣховныи впадохъ, и нѣсть мнѣ постоянна...»; *седален 5-го гласа* «Премудраго святителя всхвалимъ яко тепла в бѣдахъ и въ скорбехъ суща...»; *богородичен* «Неискусобрачнаа невѣсто, присно Дѣво, съ святители непрестанно всхвалим Тя...»; *стихира 6-го гласа* «Наслѣдниче Божии, сънаслѣдниче [съпричастниче] Христовъ, слуго Господень, Николае...»; *канон Богородице 8-го гласа* «Многими одрѣжимъ напастьми к Тебѣ прибегаю...»; *канон святому 2-го гласа* «Вѣнчесьць престолу Христову, премудре Николае, предстоа съ аггльскими чинми просвѣщение ми даруи...»; *канон святому 1-го гласа* «Недоумѣннымъ языкомъ и устнами похваление мало и моление принести твоему, Николае, приидохъ, богоподобному величию...»; после третьей песни *седален 8-го гласа* «Вшед на высоту доборѣтелен, божественными оттуду, отче, озарися снании, чудесемъ пресвѣтель, воистину явися миру пастырь намъ...»; *богородичен* «Яко Дѣву едину в женахъ, Тя, бесѣмене рождшую Бога плотию, вси блажимъ родове человѣчестии...»; после шестой песни *кондак 3-го гласа* «В Мирѣхъ святе святителю явися, Христово бо днесъ Еуагелие исполни...» с *икосом* «Въспоймъ нынѣ святителя пѣснями, мирьскимъ людемъ пастыря и учителя...»; после девятой песни *светилен* «Великаго пастыремъ началника и святителя всюю, наставника мурияном, Николае, всхвалимъ...»; *богородичен* «Мудрость съставную, и слово пресущное, и врача всѣмъ, Христа рождещи, Дѣво, гноения и язвы душа моя исцѣли...»; четыре *стихиры на «Хвалитех»*: две *стихиры 1-го гласа* «Възрѣвъ неуклонно на высоту разума и усмотриль еси безвѣстно премудрости глубину...», «Человѣче Божии, вѣрныи угодниче, строителю того таинамъ и мужу желании духовныхъ...», две *стихиры 2-го гласа* «Правило вѣрѣ и образъ кротости показася стаду своему Христоръ Богъ...», «Отче Николае, мироположница мощи твоихъ миряны обогащаетъ...»; *славник 5-го гласа* «Въструбимъ трубою пѣсней и възиграимъ празнествена...»; *богородичен* «Въструбимъ трубою пѣсней, преклонше бо ся...»

Служба на Успение св. Николая Мирликийского является переводным гимнографическим произведением. В разных редакциях служба имела разный набор песнопений. Унифицированный текст службы создавался в результате введения уставов (вначале Студийского, потом Иерусалимского), что существенно отразилось на выборе песнопений («Иерусалимская» редакция включает почти все песнопения «Студийско-Алексеевской» в отличие от «Ильинской» и «Болгарской», сильно расходящихся по составу как со «Студийско-Алексеевской», так и с «Иерусалимской» редакциями). Так как текст представляет собой перевод с греческого, необходимо учитывать

не только изменения состава песнопений, но и изменение их перевода, а также понятие «мозаичности», введенное М. А. Моминой. Исследования М. А. Моминой, посвященные славянской Триоди, показывают, что вплоть до XX в. славяне непрерывно редактировали текст Триоди, сверяя его с греческим.⁶ Иногда даже в одном списке Триоди попадаются разные редакции одного и того же песнопения. Таким образом, текст Триоди является «мозаичным», «он состоит из песнопений, которые переведены не одновременно, не в одном месте. Некоторые переведены один раз и редактировались, другие переведены один раз и больше не редактировались, третьи же, по-видимому, редактировались несколько раз».⁷ То же самое можно сказать и о редактировании Миней. Исходя из вышесказанного, выделение редакций в данной статье проводится по двум критериям: по литургическому (с точки зрения изменения состава песнопений) и по текстологическому принципу (анализ разночтений в сопоставимых частях).

Кроме того, при исследовании минейного текста необходимо учитывать соотношение типа Миней с тем или иным типом устава — Студийско-Алексеевским или Иерусалимским. На Руси Студийско-Алексеевский устав был введен Феодосием Печерским в Киево-Печерском монастыре в XI в.⁸ Как показал А. М. Пентковский, в древнерусской рукописной традиции Студийско-Алексеевский устав был представлен девятью редакциями.⁹ Студийский устав употреблялся на Руси до середины XIV в., хотя уже в это время он стал вытесняться Иерусалимским уставом.¹⁰ Замена происходила постепенно: иногда Студийский устав применялся еще в XV в., однако в целом к концу XIV в. уже преобладал Иерусалимский устав.¹¹ Иерусалимский устав связан с именем Саввы Освященного (ум. в 532 г.) и распространялся в монастырях Афона с XII в. На Руси, как уже было сказано выше, они получили повсеместное распространение к концу XIV—началу XV в. Иерусалимский устав был представлен разными редакциями, которых, по утверждению И. Д. Мансветова, насчитывалось до шести.¹² В одном и том же монастыре уставы могли меняться: за 50 лет в Троице-Сергиевой лавре сменилось четыре устава.¹³ Эти различные русские редакции приобретали новые черты, в них появлялись упоминания о славянских и русских святых и праздниках.¹⁴ Особенно сильно могли различаться дисциплинарные части уставов, часто имевшие местный характер. В некоторых редакциях могли объединяться и иерусалимские, и студийские особенности.¹⁵

⁶ *Момина М. А.* Вопросы классификации славянской Триоди. С. 28.

⁷ Там же.

⁸ Сведения о приобретении устава содержатся в Повести временных лет и в Житии Феодосия Печерского. Согласно им, устав был получен Феодосием Печерским из Константинополя в 60-е гг. XI в.

⁹ *Пентковский А. М.* Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси.

¹⁰ *Ищенко Д. С.* Церковный и монастырский уставы // Методические рекомендации по описанию славяно-русских рукописей для Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР. М., 1976. Вып. 2, ч. 2. С. 306.

¹¹ Там же.

¹² *Мансветов И. Д.* Церковный устав, его образование и судьба в греческой и русской церкви. М., 1885. С. 271.

¹³ Там же. С. 310—311.

¹⁴ Там же. С. 284—287.

¹⁵ *Ищенко Д. С.* Церковный и монастырский уставы. С. 307.

Традиционным является деление списков Минеи на «студийские» и «иерусалимские».¹⁶ Подобное деление учитывает состав и структуру текста в соответствии с Уставом, а также языковые различия, являющиеся результатом правки текста по греческим оригиналам. Группа славянских «студийских» Минеи выделяется в XI в., с XII в. начинают распространяться Минеи, следующие Иерусалимскому уставу.¹⁷ Н. А. Нечунаева выделяет в особую группу ранние «иерусалимские» Минеи XIII—XIV вв., являющиеся переходными от «студийских» к «иерусалимским».¹⁸

Итак, при выделении редакций службы необходимо учитывать тип Минеи, литургический и текстологический критерии. Понятие «тип» относится к Минее в целом, «редакция» — к конкретной службе. В том случае, когда состав службы по Минеям полностью совпадает с записью последования по уставу, редакция службы по уставу называется «Студийско-Алексеевской» и «Иерусалимской».

В служебной Минее на ноябрь—декабрь начала XV в. (РГАДА, ф. 381, № 95) мною была найдена еще одна редакция службы на Успение св. Николая. Рукопись хранится в собрании Типографской библиотеки. Кодекс написан на пергамене в два столбца полууставом, в лист, размер 27.5/ 20 см. По свидетельству А. А. Покровского, эта рукопись относится к группе из 5 Минеи (№ 88, 95, 102, 109 и 115), о которых в описи библиотеки 1649 г. сказано: «Шесть книг харатейных в малую десть в досках, а в них 12 месяцев миней месячных».¹⁹ По мнению Покровского, одна из Минеи, указанных в описи, утрачена. К сожалению, несмотря на то что происхождение большинства рукописей Типографского собрания установлено, место, где хранилась раньше данная Минея, неизвестно, так как в рукописи отсутствуют какие-либо указания. Службы с 1 по 3 ноября написаны на бумажной вставке (л. 1—17). Интересующая нас служба записана на л. 140 об.—146 об.

Минея РГАДА, ф. 381, № 95 близка к «иерусалимскому» типу: песнопения здесь расположены «по месту в службе» (т. е. в том порядке, в котором они исполняются на службе), а не «по жанру» (седален—стихира—канон), как в большинстве «студийских» Минеи.²⁰ Кроме того, отсутствует поспраждность св. Николаю 7 декабря, являющееся характерной чертой Минеи, находящихся в соответствии со Студийско-Алексеевским уставом.

Что касается службы св. Николаю, то по своему составу она представляет собой особую редакцию, которую можно назвать «Смешанной». Рассмотрим ее подробнее.

¹⁶ См.: *Сергий, архиеп.* Полный месяцеслов Востока. Владимир, 1901. Т. 1: Восточная агиология. С. 208, 218; *Ягич И. В.* Служебные минеи за сентябрь, октябрь и ноябрь в церковно-славянском переводе по русским рукописям 1095—1097 гг. СПб., 1886. С. LII—XXI, LXXVII—LXCVI.

¹⁷ *Сергий, архиеп.* Полный месяцеслов Востока. С. 214; *Нечунаева Н. А.* Минея как тип славяно-греческого средневекового текста. Таллин, 2000. С. 52.

¹⁸ От этих групп отстоит Путятинна Минея, являющаяся древнейшей и демонстрирующая памяти, отсутствующие в позднейших списках, а также архаичное следование жанров песнопений, однако мы ее в данном случае не учитываем, так как эта Минея не содержит интересующей нас службы.

¹⁹ *Покровский А. А.* Древнее псковско-новгородское письменное наследие. М., 1916. С. 69.

²⁰ См.: *Нечунаева Н. А.* Минея как тип славяно-греческого средневекового текста.

Редакция этой службы, представленная списком РГАДА, ф. 381, № 95, интересна составом службы. Отдельные ее песнопения соответствуют песнопениям службы «Студийско-Алексеевской» или «Иерусалимской» редакции. И в «Студийско-Алексеевской», и в «Иерусалимской» редакциях содержатся: *стихиры 2-го гласа на «Господи воззвах»*: «Въ Мирѣхъ поживъ чювьствено, миро истинно показася, миром помазався истиннымъ святе Николае, святителю Христовъ...», «Побѣдѣ тезоименникъ, воистину вѣрнымъ воистинну показася, во искушении державенъ святе Николае, угодьниче Христовъ...», «Явися Костянтину цесарю съ Авлавиемъ во снѣ и симъ страхъ вложи...»; *славник 6-го гласа* «Святителемъ удобрение и отцемъ славо, точение чюдесь и вѣрнымъ заступника великаго, спешедся, празднолюбци, пѣсньными похвалами воспойм...»; *стихиры 5-го гласа на стиховне*: «Радуися священная главо, честное добродѣтелии обителище божественое, божественаго священства правило, пастырь великы пресвѣтлыи...», «Радуися священныи уме, иже Троици честное покоище, столпе церковныи...», «Радуися, иже ревности божественныи исполнься, от наважения лукаваго избави...»; *славник 6-го гласа* «Человѣче Божии и вѣрныи угодниче, слуго Господень, мужъ желании...»; *славник 6-го гласа* «Наслѣдниче Божии и угодниче Христовъ, слуго Господень, святе Николае...»; *стихира 1-го гласа на «Хвалитех»* «Возрѣвъ неуклонно высоту разума и смотрявъ безвестно мудрости глубину, учении мира обогатилъ еси...»; *славник 5-го гласа* «Вѣструбим трубу пѣсню и зыграемъ праздникъ...»; *кондак 3-го гласа* «Въ Мирѣхъ святе священодѣтель явися, Христово бо днесь Евагелие исполни...»; *икос* «Воспоймъ нынѣ святителя пѣсньми...»; *седален 8-го гласа* «Вшедъ на высоту добродѣтелии и божественаго отуду сподоблеса, отче, сияния, чюдесемъ пресвѣтлыи ты свѣтилникъ показася мирови, пастырю нашъ...» и *седален 5-го гласа* «Премудраго святителя восхвалимъ яко теплаго в бѣдахъ, и скорбехъ суща...».

Только по «Иерусалимской» редакции нам известны: *стихира 6-го гласа на «Хвалитех»* «Человѣче Божии, вѣрныи угодниче, строителю того таинъ, мужъ желании духовныхъ и духовныи образъ...»; *стихиры 2-го гласа на «Хвалитех»*: «Исправление вѣрѣ и образъ кротости яви тебе стаду Своему Христоръ Богъ...», «Отче Николае, мироположница мощи твоихъ миромъ обладает...», «Отче Николае, аще и мира молчить, но весь миръ, иже тобою просвѣтився, и миро же благоухания чюдесь множество взываетъ хвалными пѣсньми...» и «Мужьствию твоихъ, преподобне отче, плодъ просвѣтова вѣрныхъ сердца...». *Канон 8-го гласа* «Пастыря Христовъ питѣни, наставника спасения вѣрнымъ, по велѣни чюдесы восиявшаго намъ свѣтъ благодѣти, божественаго святителя Николае, достойно почтѣмъ...» — только по «Студийско-Алексеевской».

Три *стихиры 2-го гласа на «Господи воззвах»*: «Велии заступникъ теплъ, всѣмъ явися помощникъ Твоимъ молитвеникомъ, святыи Николае, архирѣю Христовъ...», «Миро благоухаещи вѣрнымъ истачаещи, славне Николае, архирѣю Христовъ...» и «Вси пѣсньми духовными архирѣя Господня почтемъ вѣрно...», и *светилен* «Велми Тя прославивъ чюдесѣхъ, отче Николае, Господь жива и преставлешася...» неизвестны по другимъ редакциямъ.

Ниже приводится сводная таблица песнопений «Студийско-Алексеевской», «Смешанной» и «Иерусалимской» редакций.

Таблица

Песнопения	«Студийско-Алексеевская» редакция	«Смешанная» редакция	«Иерусалимская» редакция
Стихиры на «Господи возвах». Глас 2			
Подобен «Егда от древа...»			
«Въ Мире пожив телесно...»	+*	+	+
«Победе тезоименит воистинну...»	+	+	+
«Явися Константину...»	+	+	+
«Велии заступникъ тепль...»		+	
«Миро благоухаеши вѣрным...»		+	
«Вси пѣснми духовными...»		+	
Стихиры на «Господи возвах». Глас 2			
Подобен «Кыми похвалными...»			
«Кыми похвалными венци...»			+
«Кыми песньми и и пенми...»			+
«Кыми пророческими пенми...»			+
Славник. Глас 6			
«Святителемъ удобрение...»	+	+	+
Богородичен			
«Кто Тебе не блажить...»		+	+
Паремия «от Премудрости Соломона»			+
Паремия «от Притчей»			+
Паремия «от Премудрости Соломона»			+
Стихиры на литии. Самогласны			
Глас 2			
«Отче Николае аще Мурьская страна молчит...»			+
«Отче Николае пресвятаго Духа мироположница...»			+
Глас 8			
«Доблестию твоих...»			+
«На хвалу потекл еси...»			+
Славник. Глас 6			
«Благыи рабе...»			+
Богородичен			
«Послан бысть с небесе...»			+
Стихиры на стиховне. Глас 5			
Подобен «Радуися...»			
«Радуися священная главо...»	+	+	+
«Радуися священный уме...»	+	+	+
«Радуися иже ревности...»	+	+	+
Славник. Глас 6			
«Человече Божи...»	+	+	+
Богородичен			
«Богородице ты еси лоза...»	инципит		+

Продолжение таблицы

Песнопения	«Студийско-Алексеевская» редакция	«Смешанная» редакция	«Иерусалимская» редакция
Тропарь. Глас 4 «Правило вере...»	+	+	+
Седален. Глас 1 «В Мурех живыи телом...»			+
Богородичен «Всем творца...»			+
Седален. Глас 8 «Источник чудес...»			+
Богородичен «В кал греховный...»			+
Седален. Глас 5 «Премудрого святителя...»	+	+	+
Богородичен «Неискусобрачная невесто...»	+		+
Стихира. Глас 6. Самогласна «Наследниче Божий»	+		+
Канон. Глас 2. Ирмос «Въ глубине...» «Венченосец престолу...»	+		+
Канон. Глас 1. Ирмос «Христос ражается...» «Недоуменным языком...»			+
По 3-й песни Седален. Глас 8 «Вшед на высоту»	+		+
По 6-й песни Кондак. Глас 3 «В Мирех святе...»	+		+
Икос «Вспойм ныне...»	+		+
По 9-й песни Светилен «Великаго пастырем...»			
Канон святому. Глас 8. Ирмос «Столпом огненным» «Пастыря Христов овец...»	+	+	
По 3-й песни Седален. Глас 5 Подобен «Сбезначальное...» «Премудраго святителя»		+	

Продолжение таблицы

Песнопения	«Студийско-Алексеевская» редакция	«Смешанная» редакция	«Иерусалимская» редакция
Кондак. Глас 8. Самогласен «Свѣтлым житием...»		+	
Икос «Миром Божественным помазана...»		+	
По 6-й песни Кондак. Глас 3 Подобен «Дѣва днесь...» «Въ Мирех святе...»		+	
Икос «Воспоим ныне...»		+	
По 9-й песни Светилен Подобен «Духомъ во церкви...» «Велми Тя прославивь...»		+	+
Стихиры на «хвалитех» Глас 1 «Взрев неуклонно...»	+	+	+
Глас 2 «Человече Божий...»		+	+
«Отче Николае...»			+
«Исправление вере...»		+	+
«Отче Николае мироположница...»		+	+
«Отче Николае аще и мира...»		+	+
«Мужъствии Твоих преподобне...»			+
Славник. Глас 5 «Вострубим трубою...»	+	+	+
Богородичен «Вострубим трубою...»		+	+

* Знак (+) означает присутствие песнопения в редакции.

Особенно важным является выбор канона во вновь найденной редакции службы. Служба «Студийско-Алексеевской» редакции содержит два канона: канон 2-го гласа «Вѣнченосъць у престола Христова, премудре Николае, престою съ ангѣльскими воинъствию просвѣщение ми даруи...» (далее «Венченосец у престола...») и «Пастыря Христовъ овъчь и наставника съпасению вѣрныхъ учению, чудесы вѣсьявѣша намъ свѣтъ благодати, божествѣнаго святителя Николу, достойно вѣспоимъ...» (далее «Пастыря Христов овец...»). Служба «Иерусалимской» редакции содержит уже известный нам канон «Венченосец у престола...» и канон 1-го гласа «Недоумѣннымъ языкомъ и устнами похваление мало и моление принести твоему, Николае, приидох Богоподобному величию...», который заменяет канон 8-го гласа «Пастыря Христов овец...».

Такой выбор канонов в службе представлен в печатной греческой Минее²¹ и, видимо, является обычным для состава службы «иерусалимских» греческих Миней. Канон же «Пастыря Христов овец...» был нами обнаружен в греческой декабрьской Минее XII—XIII вв. (РНБ, греч. 227/2, далее греч. 227). Это нотированная Миней из собрания Порфирия Успенского, которая, по его свидетельству, была им куплена в Елассонском монастыре Олимпийской Богоматери (Фесаллия), где, очевидно, и была создана. Архимандрит Сергей высказывал предположение, что в литургическом материале Миней присутствует западное влияние, однако это предположение еще требует проверки.²² Эту Миней принято датировать XII в., но, по наблюдениям Е. Г. Герцмана, рукопись следовало бы датировать концом XIII в., так как нотация этой рукописи представлена «в очень развитой форме, а порой — даже в сложной».²³ По свидетельству Н. А. Нечунаевой, по составу памятней греч. 227 еще соответствует Студийскому уставу, но является «мостиком» к следующему типу — спискам Миней раннего «Иерусалимского» типа,²⁴ т. е. Миней по типу является переходной от «Студийского» к «Иерусалимскому» типу. Что касается интересующей нас службы, то в этой Минее записан только один канон «Τὸν ποιμένα Χριστοῦ τῶν θρεμμάτων...»²⁵ («Пастыря Христов овец...»), более же употребительный канон «Στεφάνος βῆματι...» («Венченок у престола...») отсутствует. Другая особенность службы по греч. 227 — отсутствие присуших и «Студийско-Алексеевской», и «Иерусалимской» редакциям трех стихир на стиховне на подобен «Радуися...». Итак, учитывая особенности типа данной Миней, являющейся переходной от «Студийского» типа к «Иерусалимскому»,²⁶ а также особенности службы, включающей менее распространенный канон «Τὸν ποιμένα Χριστοῦ τῶν θρεμμάτων...», можно, несмотря на некоторые различия в составе песнопений,²⁷ предположить близость найденной нами славянской редакции службы к данной редакции греческой службы.

Отметим также песнопения, следующие в «Смешанной» редакции за третьей песнью канона «Пастыря Христов овец...»: кондак 8-го гласа «Свѣтлым житием облиставъ, яко солнце явѣ, мирови явися чудеса, Николае...» с икосом «Миром Божественным помазана Мүръскихъ святителя, яко мира Твоего краснѣ обонявая чудесь...». По указанию Студийско-Алексеевского устава, служба на Успение св. Николая включает два канона («Венченок у престола...» и «Пастыря Христов овец...») и только один кондак — кондак первого канона «Въ Мирѣх, святе, священодѣтель явися, Христово бо днесь Евагелие исполни...» с икосом «Воспоим нынѣ святителя пѣсньми...». Указаний на существование кондака и икоса второго канона в уставах не встретилось. По Иерусалимскому уставу по третьей песни ка-

²¹ Μηναία τὸν ὅλον ἑνιαυτὸν. Τόμος β. Ρώμη, 1889. Ρ. 385—406.

²² См.: Герцман Е. Г. Греческие музыкальные рукописи Петербурга. СПб., 1996. С. 72.

²³ Там же.

²⁴ Нечунаева Н. А. Миней как тип славяно-греческого средневекового текста. С. 43.

²⁵ РНБ, греч. 227/2, л. 7 об.

²⁶ См.: Нечунаева Н. А. Миней как тип славяно-греческого средневекового текста. С. 43.

²⁷ Канон не имеет своего кондака и содержит кондак первого канона «Ἐν τοῖς Μύροις, ἄγιε...», что характерно как для греческой, так и для славянской традиции.

нона пелся седален, по шестой — кондак с икосом.²⁸ Но так как Устав не разрешал петь по шестой песни больше одного кондака, от этого порядка делались отступления во время службы, содержавшей два канона: в таком случае кондак и икос второго канона переносились на третью песнь.²⁹ Таким образом, по третьей песни полагается петь кондак с икосом второго канона и седален первого канона, а по шестой — кондак и икос первого канона. Однако во всех известных последованиях службы на Успение св. Николая как по спискам Иерусалимского устава, так и по «иерусалимским» Минеям, служба содержит только кондак и икос первого канона, никаких указаний на существование кондака и икоса второго канона найти не удалось. В греческой традиции канон «Τὸν ποιμένα Χριστοῦ τῶν ὄρμενόντων...» чаще всего также не имеет своего кондака, поэтому по шестой песни здесь поется кондак первого канона «Ἐν τοῖς Μύροις, ἄγε...», а по третьей песни только седален или в небольшом количестве греческих Миней по третьей песни поется кондак «Τοῖς τῶν αἱμάτων σου ρείθροις Νικόλαε...»,³⁰ однако ни в одном из известных нам славянских списков канон «Пастыря Христов овец...» не имел собственного кондака. Можно предположить, что отсутствие кондака канона «Пастыря Христов овец...» объясняется составом его греческого оригинала, так как в греческой традиции канон «Τὸν ποιμένα Χριστοῦ τῶν ὄρμενόντων...» часто не имеет своего кондака. В службе «Смешанной» редакции по шестой песни также выписан кондак первого канона «В Мирех святе...», однако, хотя в данной редакции службы выписан только один канон, по третьей песни следует не только седален, но и кондак «Свѣтлым житием облиставъ, яко солнце явѣ, мируи явися чудесы, Николае...» с икосом «Миром Божественным помазана Мѣрьскихъ святителя, яко мира Твоего краснѣ обонявая чудесь...». В славянской традиции — это кондак и икос канона 8-го гласа на попразднство Успения св. Николая «Съ святыми яко святитель, Николае, ликостояни сы и с нимъ, блажене, свято обожаяся...». Попразднство встречается нам только в Минеях, следующих Студийско-Алексеевскому уставу, причем, более того, в русских списках Студийско-Алексеевского устава сказано, что попразднство св. Николаю не является традицией Студийского монастыря.³¹ Можно было бы предположить, что песнопения на попразднство св. Николаю являются русским оригинальным творчеством, однако канон «Съ святыми яко святитель, Николае, ликостояни сы и с нимъ, блажене, свято обожаяся...» известен в греческой традиции в качестве одного из канонов на Успение св. Николая.³² Но в греческой традиции по шестой песни этого канона следует другой кондак — «Τῆ ὑπερμάχῳ κραταῖᾳ ἀντιλήψει σου...». Греческий прототип кондака «Светлым житием...» и икоса «Миром Божественным...» нам пока неизвестен, однако можно предположить, что они также были переведены с греческого. Но, что особо важно, славянское попраздн-

²⁸ Скабалланович М. Толковый Типикон. М., 2003. С. 282.

²⁹ Там же.

³⁰ *Analecta Hymnica Graeca*. Roma, 1976. P. 67.

³¹ См.: Пентковский А. М. Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси. С. 301.

³² Это канон «Ταῖς ἱεραῖς ὡς ἱερεύς Νικόλαε χοροστασίαις συνών καί σὺν αὐταῖς, μακάριε...». См.: *Analecta Hymnica Graeca*. P. 196.

ство св. Николая встречается нам только в Минеях, следующих Студийско-Алексеевскому уставу и, следовательно, содержащих «Студийско-Алексеевскую» редакцию службы, что может являться одним из косвенных доказательств связи «Смешанной» редакции со «Студийско-Алексеевской». Позднее кондак приобрел «вторую жизнь», закрепившись за вторым канон майской службы, икос же исчезает из службы окончательно. Также примечательна «вторая жизнь» самого канона «Пастыря Христов овец...». Этот канон зафиксирован в самом раннем списке службы на Перенесение мощей св. Николая, выделенного нами в отдельную редакцию (РНБ, Софийское собр., № 382. Минея праздничная., пергам., п./у., 114 л., 4, л. 1—5 об.). Эта редакция майской службы полностью состоит из декабрьских песнопений, однако интересен их выбор: служба включает только один, причем менее распространенный декабрьский канон — «Пастыря Христов овец...».³³ Так как списки РНБ, Соф. собр., № 382 и РГАДА, ф. 381, № 98 примерно одного времени, можно предположить, что в это время в некоторых местностях этот канон был более употребительным. По моим наблюдениям, Минеи, содержащие этот канон, входят в состав либо Софийской библиотеки, либо Синодального типографского фонда, но этого недостаточно, чтобы определить места распространения. К середине XVI в. мы снова встречаем этот канон в одной из редакций майской службы, его даже фиксирует устав «Дьячее око».³⁴ Списков, указывающих на этот канон, очень мало, к тому же он продержался недолго — к середине XVII в. этот канон исчезает окончательно. Видимо, редакция, дававшая указание на этот канон, не была распространена, однако остается открытым вопрос, почему этот канон выписан в Стихираре типа «Дьячее око», который являлся образцовым.³⁵

Итак, в составе службы «Смешанной» редакции встречаются как песнопения, входящие в состав только «Иерусалимской» редакции, так и песнопения, известные нам только по «Студийско-Алексеевской», что указывает на связь данной редакции как со «Студийско-Алексеевской», так и с «Иерусалимской». Вряд ли данная редакция появилась в результате компиляции «Студийско-Алексеевской» и «Иерусалимской». Совпадение небольшого числа песнопений «Смешанной» и «Иерусалимской» редакций можно объяснить тем, что сама Минея содержит в себе черты «иерусалимского» типа, т. е. в Минее записываются те песнопения, которые не писались в Минеях «студийского» типа (увеличивается количество стихир, пишутся богородичны). Но служба все еще содержит песнопения, указывающие на ее тесную связь со «Студийско-Алексеевской» редакцией (канон «Пастыря Христов овец...» и кондак «Светлым житием...»); кроме того, найденная греческая Минея, содержащая сходную редакцию службы, является, по классификации Н. А. Нечунасовой, «переходной» от «студийского» к «иеру-

³³ Подробнее см. об этом: *Легких В. И.* Некоторые особенности становления службы на перенесение мощей святителя Николая // *Правило веры и образ кротости.* М., 2004. С. 370—380.

³⁴ Подробнее см. об этом: *Карташова Т. П.* Каноны Николаю Мирликийскому в древнерусской рукописной традиции // *Древнерусское песнопение: Пути во времени.* СПб., 2004. С. 55—63.

³⁵ Приношу благодарность Т. П. Карташовой за предоставленные материалы.

салимскому» типу. Таким образом, по моему мнению, «Смешанная» редакция древнее, чем унифицированная «Иерусалимская».

Перейдем ко второму критерию выделения редакций — анализу разночтений в сопоставимых частях и остановимся на характеристике перевода песнопений «Смешанной» редакции. Наш список лингвистически также отличается как от «Студийско-Алексеевской», так и от «Иерусалимской» редакции службы. Текст новонайденной службы подвергся правке по греческому оригиналу и славянским источникам. Однако эта правка не может быть отнесена ни к одной из известных нам редакций перевода. Иногда варианты совпадают со «Студийско-Алексеевской» редакцией, иногда — с «Иерусалимской», а часто справщик предлагает свои собственные варианты.

Рассмотрим перевод песнопений подробнее.

Кроме печатной греческой Минеи привлекается рукопись XII в. греч. 221/2, так как печатная Минея не содержит седальна 8-го гласа «Вшед на высоту...», а рукопись греч. 227/2 в свою очередь не содержит некоторых песнопений. В том случае, когда в одном из источников отсутствует интересующее нас песнопение, вместо указания на листы ставится прочерк.

1. Совпадение чтений «Смешанной» редакции со «Студийско-Алексеевской», их отличие от «Иерусалимской» и греческий оригинал.

«Студийско-Алексеевская»

(по списку РГАДА,
ф. 381, № 98, XII в.);
«Смешанная»
(по списку РГАДА,
ф. 381, № 95, перв. пол.
XV в.)

«Иерусалимская»

(по списку РНБ, Сол.
№ 519/538, перв. пол. XV
в.)

Греч.

по печатной Минее
Μηναία τὸν ὄλον ἔνια-
υτὸν. Τόμος β. Ῥώμη,
1889; рукопись РНБ, греч.
227/2, XII в.*

Стихиры на «Господи воззвах» 2-го гласа «Въ Мире пожив телесно...»,
«Победе тезоимѣнит воистинну...», «Явися Константину...»

вѣрным (36 об.; 140 об.)	вѣрнымъ людемъ (9)	τοῦ πιστοῦ λαοῦ (386; 7)
варакши (36 об.; 140 об.)	предваракши (9)	προφθάνεις (386; 7)
вѣрою (36 об.; 140 об.)	любѣвию (9)	πόθῳ (386; 7)
поуцама (36 об.; 140 об.)	ραζдрѣшаа (9)	λύων σύμφωρων (395; 7)

Кондак 3-го гласа «В мирех святых...»

оученикъ (35 об.; 144)	танникъ (18 об.)	λῶν ἰμφορων (401; 8)
	Икос «Воспоим ныне...»	
пастюха (36; 144)	пастырѣ (18 об.)	ποιμένα (401; 8)
истиннѣ (36; 144)	чѣстоу (18 об.)	τὴν εἰληκρίνην (401; 8)

Стихиры 5-го гласа на «Хвалитех» «Радуися священная главо...»,
«Радуися священный уме...», «Радуися иже ревности...»

довродѣтели чисток овителице (37 об.; 141)	чистое довродетелен жилице (11 об.)	τὸ καθαρὸν τῶν ἀετῶν καταγωγίον (391; —)
---	--	---

* Здесь и всюду далее в скобках указаны листы.

трѣвѣющимъ милости- вно приклянага (38; 141)	молѣщимся милости- венъ преклонитель (11 об.)	ὁ δεομένοις συμπαθῶς ἐπικλῶμενος (391; —)
стражь (38; 141)	хранитель (11 об.)	φρουρός (391; —)
вѣрою (38; 141)	иже вѣрою (11 об.)	τοῖς πίστει (391; —)
свѣщенныи (38; 141)	честныи (11 об.)	ὁ ἱερώτατος (391; —)
чистое (38; 141)	чѣстное (11 об.)	καθαρόν (391; —)
овидимымъ (38; 141)	повеждаемымъ (11 об.)	καταπονουμένον (391; —)
привѣгающе (38; 141)	притекающе (11 об.)	καταφεύγοντες (391; —)
напаствѣми (38; 141)	удержими (11 об.)	περιστατούμενοι (391; —)
лѣкаваго (38; 141)	зла (11 об.)	πονηρᾶς (391; —)
застѣпникъ (38; 141)	предстоаникъ (11 об.)	ἐπιστασία (391; —)
и съньныи прихоженник (38; 141)	сна запрещенни (11 об.)	ταῖς δι' ὀνειρών προσφοιτήσεσι (391; —)
вѣющина (38; 141)	развѣвающага (11 об.)	λικμίζον (391; —)

Славник 6-го гласа «Человече Божи...»

за ны (37 об.; 141 об.)	ω нас (12)	ὑπέρ ἡμῶν (392; 9)
-------------------------	------------	--------------------

Седален 8-го гласа «Вшед на высоту...»

застѣпникъ (35; 141 об.)	предстатель (15 об.)	προστάτης (—; 8)
--------------------------	----------------------	------------------

Славник 6-го гласа «Наследниче Божи...»

послоушьствоваше (38 об.; 143)	свѣдетельствоваше (13 об.)	ἐμαρτύρει (385; 7)
животъ твоѣ славенъ (39; 143)	жизнь твоѣ славна (13 об.)	ἡ ζωὴ σου ἔνδοξος (385; 7)

Славник 5-го гласа «Вострубим трубою...»

такъ (37 об.; 146)	сице (37 об.)	οὕτως (406; 9)
варан (37 об.; 146)	предвари (37 об.)	πρόφθασον (406; 9)

2) Совпадение чтений «Смешанной» редакции с «Иерусалимской» редакцией, их отличие от «Студийско-Алексеевской» и греческий оригинал.

«Иерусалимская» (по списку РНБ, Сол. № 519/538, перв. пол. XV в.);	«Студийско-Алексеев- ская» (по списку РГАДА, ф. 381, № 98, XII в.)	Греч. по печатной Минее Μηναία τὸν ὅλον ἔνια- υτόν. Τόμος β. Ρώμη, 1889; рукопись РНБ, греч. 227/2, XII в.
«Смешанная» (по списку РГАДА, ф. 381, № 95, перв. пол. XV в.)		

Стихиры на «Господи воззвах» 2-го гласа «Въ Мире пожив телесно...»,
«Победе тезоименит воистинну...», «Явися Константину...»

уче (9; 140 об.)	блажене (36 об.)	πάτερ (386; 7)
еже къ Бѣу молитвами твоимим (9; 140 об.)	молитвами своими мо- лѣса къ Господѣ (36 об.)	ἐν ταῖς πρὸς τὸν Κύριον πρεσβεΐαις σου (386; 7)

повѣдѣ тезоименникъ воистинноу (9 об.; 140 об.) преслѣшакта (9 об.; 140 об.)	повѣда истинно имѣ- нита въистиѹ (36 об.) ослѣшакта (36 об.)	νική φερωνύμως (386; 7) παρακούσης (387; 7)
молбѣ (9 об.; 140 об.)	молитвѣ (36 об.)	ἔντευξιν (387; 7)
сѣе (9 об.; 140 об.)	сѣын (36 об.)	ἄγε (386; 7)
весь чистъ (18 об.; 144)	всь прѣстъ (36)	ὅλος καθαρός (401; 8)

Кондак 3-го гласа «В мирех святых...»

спаслѣ еси (18 об.; 144)	излѣтъ (35 об.)	ἔσωσας (401; 8)
--------------------------	-----------------	-----------------

Икос «Воспоим ныне...»

истиненъ цркви пред- статель (18 об.; 144)	въистинноу цркви за- стоупникъ (36)	τῆς ἐκκλησίας προστάτης (401; 8)
---	--	-------------------------------------

Стихиры 5-го гласа на «Хвалитех» «Радуися священная главо...»,
«Радуися священными уме...», «Радуися иже ревности...»

иже повѣде (11 об.; 141)	повѣдное (37 об.)	ὁ τῆς νικῆς (391; —)
избавитель (11 об.; 141)	таньникъ (38)	ρύστης (391; —)
спѣнын (11 об.; 141)	невеснын (38)	ὁ σωτήριος (391; —)
оѹме (11 об.; 141)	оѹмъ (38)	ὁ νοῦς (391; —)
столпе (11 об.; 141)	стлѣпъ (38)	ὁ στύλος (391; —)
иже снани (11 об.; 141)	снани (38)	ὁ ταῖς λάμψεσιν (391; —)
блгопріатных (11 об.; 141)	Богоприатныхъ (38)	εὐπροσδέκτων (391; —)
иже треволненіи (11 об.; 141)	трѣвълненни (38)	οἱ τρικυμίας (391; —)
житна (11 об.; 141)	житинскими (38)	τοῦ βίου (391; —)
иже ревности (11 об.; 141)	рѣвности (38 об.)	ὁ ζήλου (391; —)
божественна (11 об.; 141)	вожня (38 об.)	Θείου (391; —)
миро богатьно (11 об.; 141)	богатьнок мюро (38 об.)	μύρα πλουσίως (392; —)
иже плевелы (11 об.; 141)	плѣвелы (38 об.)	τὰ ζιζάνια (392; —)

Седален 8-го гласа «Вшед на высоту...»

сіанна (15 об.; 141 об.)	свѣтлостью (35)	ἑλάμψεως (—; 8)
штгналъ еси (15 об.; 141 об.)	прогналъ кси (35 об.)	ἀπτήλασας (—; 8)
члвкн (15 об.; 141 об.)	оѹжьники (35 об.)	ἀνοῦς (—; 8)

Славник 6-го гласа «Наследниче Божи...»

просна (13 об.; 143)	сѣпросвѣтъ (38 об.)	συνεξέλαμψεν (385; 7)
о душах наших (13 об.; 143)	за душа наша (39)	ὑπὲρ τῶν ἡμῶν (385; 7)

Славник 5-го гласа «Вострубим трубою...»

воспоютъ (37 об.; 146)	вѣсхвалатъ (37)	ἀνυμνεῖτωσιν (406; 9)
------------------------	-----------------	-----------------------

иже добраго пастыра (37 об.; 146)	добрааго пасторуѣа (37)	τὸν τοῦ καλοῦ ποι- μένος (406; 9)
кормника (37 об.; 146)	правителя (37)	τὸν κυβέρνητην (406; 9)
сѣла (37 об.; 146)	священника (37)	ἱεράρχον (406; 9)
всесвѣтын (37 об.; 146)	пресвѣтын (37)	πανάγε (406; 9)
изми (37 об.; 146)	избави (37)	ἐξελοῦ (406; 9)
нѣжа (37 об.; 146)	вѣды (37)	ἀνάγκης (406; 9)

3) Чтения «Смешанной» редакции, не совпадающие с «Иерусалимской» и «Студийско-Алексеевской», и греческий оригинал.

«Смешанная» (по списку РГАДА, ф. 381, № 95, перв. пол. XV в.)	«Иерусалимская» (по списку РНБ, Сол. № 519/538, перв. пол. XV в.)	«Студийско- Алексеевская» (по списку РГАДА, ф. 381, № 98, XII в.)	Греч. по печатной Минее Μηναία τὸν ὅλον ἔνιαυτὸν. Τόμος β. Ρώμη, 1889; ру- копись РНБ, греч. 227/2, XII в.
--	--	--	--

Стихиры на «Господи возвах» 2-го гласа «Въ Мире пожив телесно...»,
«Побезде тезоименит воистинну...», «Явися Константину...»

чювьствено (141 об.)	телесно (9)	телесно (36)	αἰσθητῶς (386; 7)
истинным (140 об.)	разоумным (9)	Божествьнымь (36)	νοητῶ (386; 7)
вонлещи бесмрт- нью воню (140 об.)	бл̄гоуѣаеши (9)	дакши бесъмь- ртнью воню (36)	μυρίζεις (386; 7)
напасти сиа (140 об.)	напасты (9)	напасты (36)	συμφορῶν (386; 7)
державенъ (140 об.)	крѣпъка (9)	крѣпъка (36)	κραταία (386; 7)
оугодьниче (140 об.)	свѣтителю (9)	свѣтителю (36)	ἱεράλων (386; 7)
прірицошаа (140 об.)	притѣкаюшаа (9)	притѣкаюшаа (36 об.)	τοὺς προστρέχον- τας (386; 7)
обавлааа (140 об.)	ѡвлааа (9)	ѡвлааа (36 об.)	ὀπιτανόμενος (387; 7)
напастен (140 об.)	обьстоанін (9)	скърви (36 об.)	περιστάσεων (387; 7)
сице рекъ тѣм (140 об.)	сице тѣмъ рекъ еси (9)	сице глаголавъ има (36 об.)	οὕτως αὐτοῖς εἰρ- ηκας (387; 7)
штпѣстита тѣа- ніем. в темници ѣже имата оузнѣ- ки (140 об.)	раздрѣшита оубо въскорѣ. нѣже держита свѣзаны въ темници (9)	отъпоѣстита ско- ро свѣзана. ѣже имата моужа въ тѣмници (36 об.)	λύστε δὴ ἐν σπουδῇ τῆς εἰπι- κτῆς οὓς κατέχετε (387; 7)
молву сътворю къ цсрю славы ко гсѣ помолвса (140 об.)	молвѣ сътворю црю на та къ гоѣ моласа (9)	моантвѣ сътворю цсарю. на та къ господѣ (36 об.)	ἀναξ κατὰ σοῦ πρὸς Κύριον δεό- μενος (387; 7)

Кондак 3-го гласа «В мирех святых...»

сѣннодетель (144)	сѣнитель (18 об.)	сѣнитель (35 об.)	ἱεροουργός (401; 8)
----------------------	-------------------	-------------------	---------------------

Икос «Воспоим ныне...»

иже в Мирѣх (144)	Мирскимъ (18 об.)	въ Мирѣхъ (36)	τὸν ἐν Μύροις (401; 8)
Дѣхъ (144)	Дѣхъ (18 об.)	Дѣхъ (36)	πνεύματι (401; 8)
Бѣ благоприятнѣ (144)	Бѣи благоприятнѣ (18 об.)	Бѣприятноу (36)	θῶ εὐπρόσδεκτον (401; 8)
сѣнноначалникъ (144)	сѣль (18 об.)	иерѣи (36)	ἱερεὺς (401; 8)
Бѣочистованъ (144)	очищенъ (18 об.)	очистованъ (36)	γὰρ κεκαθαρμέ- νος (401; 8)
плотию (144)	тѣломъ (18 об.)	тѣломъ (36)	τῆ σαρκί (401; 8)

Стихиры 5-го гласа на «Хвалитех» «Радуися священная главо...»,
«Радуися священнии уме...», «Радуися иже ревности...»

пресвѣтлыи лѣчы (141)	пресвѣтлыи свѣ- тилниче (11 об.)	свѣтлыи свѣща (37 об.)	ὁ φανωστάτος πυ- ρρός (391; —)
приникаа къ не- моцныхъ моленію (141)	оуслышитель не- моцнымъ чѣвѣ- ственни (11 об.)	приникаа къ моль- вамъ немощь- ныхъ (38)	ὁ κατόμενος ἀσ- θενῶν ταῖς δεήσεσι (391; —)
всесвѣтлѣю (141)	всеславнѣю (11 об.)	пресловоуцию (38)	παναοίδιμον (391; —)
Христа оумоли превлажене по- слати (141)	Христа ниспосла- ти превлажене молиса (11 об.)	Христови посла- ти превлажене молиса (38)	Χριστὸν καταπέ- μψαι παμμακάρι- στε δυσώπει (391; —)
покоюще (141)	съсѣде (11 об.)	превывание (38)	ἐνδιαίτημα (391; —)
искушеніи (140 об.) помолиса	напастии (9) молиса	напастии (36 об.) молиса	πειρασμῶν (387; 7) ἐκδυσώπει
низпослати (141)	даровати (11 об.)	послати (38)	δοθῆναι (392; —)
наваженна (141)	наведенна (11 об.)	плѣнненна (38 об.)	ἀπαγωγῆς (392; —)
зловоніе (141)	смраднаа (11 об.)	злосмрадик (38 об.)	τὰ δυσώδη (391; —)
ножь (141)	мечь (11 об.)	мечь (38 об.)	μάχαιρα (391; —)
благныхъ (141)	прелести (11 об.)	льстныхъ (38 об.)	τῆς πλάνης (391; —)
отсѣкающе (141)	посекающіи (11 об.)	отсѣкаа (38 об.)	ἐκτέμνουσα (391; —)
нетверда (141)	плевелнаа (11 об.)	плавьнок (38 об.)	τὰ ἀχυρώδη (391; —)

Седален 8-го гласа «Вшед на высоту...»

сподблеса (141 об.)	озариса (15 об.)	озариса (35)	καταυγασθείς (—; 8)
показаса (141 об.)	явниса (15 об.)	явниса (35)	ανειδείθης (—; 8)

искүшениі (141 об.)	напастѣхъ (15 об.)	напастѣхъ (35)	πειρασμοῖς (—; 8)
	Славник 6-го гласа «Человече Божи...»		
оугодьниче (141 об.)	рабе (12)	рабе (37 об.)	θεραπόν (392; 9)
	Славник 6-го гласа «Наследниче Божи...»		
оугодьниче (143)	сънаслѣдниче (13 об.)	съпричастьниче (38 об.)	συγκληρονόμe (385; 7)
безлюбик (143)	незълубик (13 об.)	незълубик (38 об.)	τὸ ἀνεξίκανον (385; 7)
	Славник 5-го гласа «Вострубим трубою...»		
похвалимъ (146)	въсхвалимъ (37 об.)	въсхвалимъ (37)	εὐφημήσωμεν (406; 9)
рабы твоа (146)	стадо свое (37 об.)	стадо свое (37 об.)	τὴν ποιμὴν σου (406) τὴν δούλου σου (греч. 227, л. 9)

Итак, можно видеть, что иногда чтения «Смешанной» редакции совпадают со «Студийско-Алексеевской», иногда — с «Иерусалимской» редакцией, а часто справщик заменяет слова, кажущиеся ему недостаточно точным переводом, своими вариантами, которые не совпадают ни со «Студийско-Алексеевской», ни с «Иерусалимской» редакцией.

Список РГАДА, ф. 381, № 95 датируется XV в., временем перехода со «Студийско-Алексеевской» редакции службы на «Иерусалимскую», однако можно предположить, что «Иерусалимская» редакция была еще недостаточно распространена и справщик мог ее не знать. Возможно, что совпадения с «Иерусалимской» редакцией можно объяснить общими принципами перехода на новый тип перевода. Но, так как речь идет о богослужебном тексте, мы не можем говорить о новом переводе: богослужебные тексты всегда правились.³⁶ Кроме того, в некоторых случаях чтения заменяются непоследовательно: если в одном песнопении справщик заменяет старый вариант, то в другом песнопении он сохраняет его, что также может быть доказательством, что текст именно правился, а не переводился заново.³⁷

Разночтения могут возникать как при правке текста по одному греческому источнику, так и быть связанными с разными греческими оригиналами службы. Как правило, разночтения, фиксирующие греческие варианты, не являются синонимами,³⁸ и, как показала М. А. Момина, силлаботониче-

³⁶ См., например: *Афанасьева Т. И.* Славянская литургия преждеосвященных даров XII—XV вв. СПб., 2004; *Момина М. А.* 1) Вопросы классификации славянской Триоди; 2) Проблема правки славянских богослужебных гимнографических книг; *Нечунаева Н. А.* Миняя как тип славяно-греческого средневекового текста, и др.

³⁷ Например, справщик оставляет «студийское» чтение **застѣпникъ** для перевода греч. **πρόστατης** в седальне 8-го гласа «Вшед на высоту...», но в икосе «Воспоим ныне...» он уже заменяет его на более точный перевод «иерусалимской» редакции — **предста-тьель**.

³⁸ *Момина М. А.* Греческие разночтения в славянских гимнографических текстах // ВВ. М., 1983. № 44. С. 130.

ский размер византийской гимнографии позволяет восстановить греческие разночтения по славянским вариантам перевода, так как «замена (чтения. — В. Л.) происходит только тогда, когда не нарушается ни количество слогов, ни место ударения».³⁹

Рассмотрим наиболее интересные примеры по трем группам.

I. Чтения, совпадающие со «Студийско-Алексеевской» редакцией.

II. Чтения, совпадающие с «Иерусалимской» редакцией.

III. Собственные чтения.

В каждой группе имеются разночтения: 1) фиксирующие разные греческие оригиналы, 2) чтения, возникшие на славянской почве.

I. Сохранение чтений «Студийско-Алексеевской» редакции⁴⁰ в «Смешанной» редакции

Среди чтений «Смешанной» редакции, совпадающих со «Студийско-Алексеевской», можно выделить и лексические, и морфологические чтения. В приведенных далее примерах вначале дается вариант «Смешанной» редакции, совпадающий со «Студийско-Алексеевской», затем — чтение «Иерусалимской» редакции, в конце — греческое чтение.

1) Разночтения, восходящие к разным греческим оригиналам.

вѣроу—любѣвию—лѡѡѡ. Это чтение восходит к так называемым греческим разночтениям, т. е. славянские разночтения между «Смешанной», «Студийско-Алексеевской» и «Иерусалимской» редакциями фиксируют разные греческие варианты.⁴¹ Греч. лѡѡѡ (любовию) и лѡѡѡѡ (вероу) совпадают по количеству слогов и по месту ударения в слове, отсюда мы можем заключить, что это разночтение восходит к разным греческим вариантам.

2) Разночтения, возникшие на славянской почве.

а) Сохранение лексического варианта.

исти́ннꙋ—чстоꙋ—тῆν εἰληκρινῆ. «Смешанная» редакция сохраняет старое чтение, хотя новое чтение является более точным переводом греч. εἰληκρινῆς («чистый, несмешанный, очевидный, настоящий»)⁴²

лѡкаваго—зла—πονηρῶς. По наблюдениям Р. М. Цейтлин, в раннем церковнославянском языке характерно употребление прилагательного **лѡкавѣ** именно в более общем значении — «дурной, плохой», которое ближе к исходному значению «кривой».⁴³ Однако с течением времени у слова **лѡкавын** более употребительным стало второе значение — «коварный, хитрый, лживый», и в «Иерусалимской» редакции слово заменяется на **зѡлѣ**. «Смешанная» редакция сохраняет старый вариант, являющийся маркирующим

³⁹ Там же.

⁴⁰ Более подробно о разночтениях «Студийско-Алексеевской» и «Иерусалимской» редакции см.: *Легких В. И.* Служба святому Николаю Мирликийскому в славянской рукописной традиции XII—начала XVII в. // Святитель Николай Мирликийский. М., 2006. С. 83—115.

⁴¹ См.: *Момина М. А.* Греческие разночтения в славянских гимнографических текстах. С. 130.

⁴² *Вейсман А. Д.* Греческо-русский словарь. М., 1991. Стб. 374.

⁴³ *Цейтлин Р. М.* Сравнительная лексикология славянских языков XI—XIV — XIV—XV вв.: Проблемы и методы. М., 1996. С. 179 и след.

щим для древних переводов.⁴⁴ Видимо, справщик еще не видел необходимости для уточнения греч. *πονηρός*.

б) Сохранение морфологического варианта.

Сохранение бесприставочного глагола: **варакши—предваракши—***προφθάνεις*. «Смешанная» редакция сохраняет старый вариант перевода в отличие от нового, демонстрирующего поморфемный перевод греческой приставки.

Сохранение субстантивированного прилагательного: **вѣрнымъ—вѣр-нымъ людемъ—***τοῦ πιστοῦ λαοῦ*. «Смешанная» редакция демонстрирует сохранение субстантивированного прилагательного в то время как более новая, «иерусалимская» правка, стремясь точнее передать греческий оригинал, переводит словосочетанием существительное + прилагательное.

II. Особенности перевода «Смешанной» редакции, совпадающие с вариантами «Иерусалимской» редакции

В приведенных далее примерах вначале дается вариант «Студийско-Алексеевской» редакции, затем — чтение «Смешанной» редакции, совпадающее с «Иерусалимской», в конце — греческое чтение.

1) Разночтения, восходящие к разным греческим оригиналам.

оужьники—члѣвкн—*ἀνοῦς*. Здесь можно говорить о так называемых греческих разночтениях, причем восстанавливать приходится оба слова, так как имеющийся греческий вариант переводится как «безумный».⁴⁵ Греч. *δαιμόνους* («узников») и *ἀνθρώπους* («людей») имеют как одинаковое количество слогов, так и одинаковое место ударения, так что мы можем говорить о греческих разночтениях. То же самое можно сказать о разночтении **невесьныи—спсеныи—***σωτηρίας*. Греч. *σωτηρίας* и *οὐρανίος* не являются синонимами и совпадают по количеству слогов и месту ударения, т. е., по-видимому, славянские варианты восходят к разным греческим чтениям.

2) Разночтения, возникшие на славянской почве.

а) Лексические разночтения.

Случаи замен в парах, где синонимы имеют некоторые отличия, могут свидетельствовать о переходе на новый принцип перевода. Иногда можно говорить о снятии полисемии, когда это обусловлено греческим оригиналом. Поясню это на примере.

Почти полными синонимами можно назвать пару (от) **вѣды—ноужа**. И. И. Срезневский в «Материалах для словаря древнерусского языка» в качестве значений существительного **вѣда** приводит: 1) бедствие, опасность (*σῦμφορα, κινδύνος*); 2) нужда, принуждение (*βίβα*).⁴⁶ Близкие значения у существительного **ноужа**: 1) нужда, необходимость (*βίβα*); 2) козни (*ἀπ-*

⁴⁴ Карачорова И. Към въпроса за кирило-методиевия старобългарски превод на псалтира // Кирило-методиевски студии. София, 1989. Кн. 6. С. 176.

⁴⁵ Вейсман А. Д. Греческо-русский словарь. Стб. 120.

⁴⁶ Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка. М., 1989. Т. 1. Стб. 214.

ρεία); 3) бедствие, печаль; 4) причина.⁴⁷ Как видим, значения этих существительных пересекаются, хотя набор значений существительного **НОУЖА** шире и более соответствует греч. ἀνάγκη, значения которого «Словарь древнегреческого языка» А. Д. Вейсмана определяет как 1) необходимость, нужда, неволя, насилие; 2) рок, судьба; 3) нужда, бедствие, горе; 4) принудительные средства, пытка; 5) причина; 6) родство.⁴⁸ Возможно, замену существительного **БѢДЫ** на существительное **НОУЖА** следует считать стилистической правкой.

б) Морфологические разночтения.

Точный поморфемный перевод: **пресвѣтъын—всесвѣтъын—πανόμει**. «Смешанная» редакция демонстрирует совпадение этого чтения с «Иерусалимской», т. е. переход на точный поморфемный перевод в отличие от более древних вариантов перевода. Греческой приставке παν- наиболее точно соответствует слав. **всь-**, так что замена объясняется стремлением к точности перевода.

Передача превосходной степени прилагательного: **свѣтълын—пресвѣтълын—ὁ φαώσοτάτος**. Превосходная степень греческого прилагательного переводится на славянский с помощью приставки **пре-**, что опять-таки объясняется стремлением к наиболее точному соответствию греческому оригиналу, которое в данном случае характерно и для «Смешанной», и для «Иерусалимской» редакций.

Замена прилагательного на родительный принадлежности, наиболее точно передающий Genetivus possessivus: **житинскими—житиа—τοῦ βίου**.

Иногда наблюдаются колебания между старым и новым вариантами перевода. Например, **застѣпникъ—предстатель—προστάτης**. В тексте «Смешанной» редакции видим употребление и того и другого варианта, в службе же «Иерусалимской» редакции **застѣпник** последовательно заменяется на **предстатель**; что, скорее всего, обусловлено стремлением к более точному поморфемному переводу, так как новый перевод калькирует структуру греческого слова: **про—στάτης—пред-статель**. «Смешанная» редакция содержит непоследовательную замену (в седальне 8-го гласа «Вшед на высоту...») представлен вариант **застѣпник**, а в икосе «Вспойм ныне...» это чтение заменяется на **предстатель**. Это указывает на то, что текст действительно был правлен, а не переведен заново, так как в противном случае замена была бы произведена последовательно.

пастѣх—пастырь—ποιμήν. Замена в этом случае может являться признаком той или иной редакции. По наблюдению М. А. Моминой, в паре **пастѣхъ—пастырь** последовательное употребление первого члена является признаком русской редакции XI в., связанной с введением Студийского устава.⁴⁹ Это подтверждается наблюдением А. С. Львова: «...форма **пастоѣхъ** в передаче греч. ποιμήν в памятниках старославянской письменности — восточноболгаризм, внесенный взамен первичного

⁴⁷ Там же. Т. 2. Стб. 473—474.

⁴⁸ Вейсман А. Д. Греческо-русский словарь. Стб. 83.

⁴⁹ Момина М. А. Постная и цветная Триоди // Методические рекомендации по описанию славяно-русских рукописей для Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР. М., 1976. Вып. 2, ч. 2. С. 419.

пастырь».⁵⁰ В «Иерусалимской» редакции вариант **пастуѣх** последовательно исправляется на вариант **пастырь**. Текст службы «Смешанной» редакции показывает непоследовательную замену старого варианта **пастуѣх** на новый — **пастырь** (в иконе «Воспоим ныне...» представлен вариант **пастуѣх**, который в славнике 5-го гласа «Вострубим в трубу...» уже заменяется на **пастырь**), что, так же как и в случае с парой **застѣпникъ—предстатель**, демонстрирует правку отдельных песнопений службы, так как в разных песнопениях используются разные варианты, что подтверждает вывод М. А. Моминой о «мозаичности» текста служб.⁵¹

Непоследовательность в «Смешанной» редакции наблюдается также в отношении греческого артикля $\acute{\omicron}$: мы видим как перевод артикля местоимением «иже» (например, **рвьности—иже ревности— $\acute{\omicron}$ ζήλου**), так и его отсутствие.

III. Чтения «Смешанной» редакции, не совпадающие ни со «Студийско-Алексеевской» ни с «Иерусалимской» редакциями

Приходится часто сталкиваться с разночтениями, не совпадающими ни со «Студийско-Алексеевской», ни с «Иерусалимской» редакциями. Это может быть как в случае расхождений «Студийско-Алексеевского» и «Иерусалимского» варианта, так и в случае их совпадения. Кроме того, эти разночтения также могут восходить и к разным греческим чтениям и иметь славянское происхождение. Рассмотрим несколько примеров. Вначале дается вариант «Студийско-Алексеевской» редакции, затем — чтение «Смешанной» редакции, на третьем месте — чтение «Иерусалимской» редакции и в конце — греческий вариант.

1) Разночтения, восходящие к разным греческим оригиналам.

преывание—покоице—съсѣде— $\acute{\epsilon}\nu\delta\iota\alpha\acute{\iota}\tau\eta\mu\alpha$. Наиболее точный перевод греч. $\acute{\epsilon}\nu\delta\iota\alpha\acute{\iota}\tau\eta\mu\alpha$ — «жилище». По сведениям И. И. Срезневского, **преывание** чаще всего восходит к греч. $\mu\omicron\nu\eta\acute{\iota}\nu$, а **съсѣд** — к $\sigma\kappa\epsilon\upsilon\omicron\varsigma$ или $\alpha\lambda\upsilon\epsilon\acute{\iota}\omicron\varsigma$,⁵² слав. же **покоице** может восходить к греч. $\kappa\omicron\iota\mu\eta\tau\eta\rho\iota\alpha$, которое и по количеству слогов, и по месту ударения совпадает с греч. $\acute{\epsilon}\nu\delta\iota\alpha\acute{\iota}\tau\eta\mu\alpha$, так что, возможно, здесь мы имеем дело с греческим разночтением.

льстьныа—блазньныа—прелести— $t\eta\sigma$ $\pi\lambda\acute{\alpha}\nu\eta\varsigma$. Слав. «льсть» чаще всего восходит к греч. $\delta\acute{\omicron}\lambda\omicron\varsigma$, слав. **блазньнѣ** обычно передает греч. $\pi\lambda\acute{\alpha}\nu\eta\varsigma$.⁵³ В обоих словах совпадают как количество слогов, так и место ударения, так что вполне возможно, что здесь мы также имеем дело с греческим разночтением.

стадо свое—рабы твоя—стадо свое— $t\eta\nu$ $\rho\acute{\omicron}\iota\omicron\mu\eta\nu$ $\sigma\omicron\upsilon$. И «Студийско-Алексеевская», и «Иерусалимская» редакции предлагают вариант «стадо свое», восходящий к $t\eta\nu$ $\rho\acute{\omicron}\iota\omicron\mu\eta\nu$ $\sigma\omicron\upsilon$. Вариант «Смешанной» ре-

⁵⁰ Львов А. С. Очерки по лексике памятников старославянской письменности. М., 1966. С. 209.

⁵¹ Момина М. А. Вопросы классификации славянской Триоди. С. 28.

⁵² Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка. Т. 2. Стб. 1618, 1111-12.

⁵³ Там же. Т. 3. Стб. 833—835.

дакции восходит к другому греческому тексту, который был найден мною в рукописи греч. 227 XII в. — τὴν δούλου σου и, возможно, является косвенным доказательством близости греч. 227 (напомню, что этот вариант службы в качестве единственного канона дает «Пастырю Христовъ...» (τὸν ποιμένα Χριστοῦ...)) и РГАДА, ф. 381, № 95.

послати—низпослати—даровати—δοθῆναι. Возможно, данное чтение восходит к греческим вариантам δοθῆναι («даровать») и ἀμπέμπειν («посылать»).

2) Разночтения, возникшие на славянской почве.

притѣкающаѧ—прірицоцаѧ—притѣкающаѧ—τοὺς προστρέχοντας. Вариант «Смешанной» редакции наиболее точно отражает греческое чтение. По «Материалам для словаря древнерусского языка» Срезневского славянским глаголом «приriskати» чаще всего переводили греч. προστρέχω.⁵⁴ Значения слав. **приriskати** — «прибегать, приближаться, обращаться за помощью, обращаться»,⁵⁵ т. е. мы видим попытку грецизировать текст, подобрав наиболее точное славянское соответствие.

скърви—напастен—овьстояніи—περιστάσεων. Все три замены являются синонимичными и передают греч. περιστάσις («опасность, несчастье»). Однако слав. **скървь** чаще передает греч. θλίψις, а слав. **напасть** — греч. πειρασμός, которое также может передаваться и слав. **искоушение**, являющимся типичным для перевода «Смешанной» редакции (см. чтение **напастьхъ искоушеніи** — πειρασμοῖς). Варианты **напасть** и **искоушение** разграничивают перевод греческих лексем πειρασμός (**искоушение**) и περιστάσις (**напасть**). Для слав. **овьстояніе**, по свидетельству «Словаря русского языка XI—XVII вв.»,⁵⁶ наиболее естественным является передача греч. περιστάσεως. В данном случае наиболее точным переводом является чтение «Иерусалимской» редакции, «Смешанная» редакция уже демонстрирует отход от «Студийско-Алексеевского» варианта в сторону более точного перевода.

сѣтитель—сѣеннодетель—сѣтитель—ἱεροῦργός. Снова видно стремление к наиболее точному переводу текста и разграничению лексем. Лексемой «святитель» переводились обычно греч. ἀρχιερέυς, ἱερέυς. Лексемой же «священноначальник», как правило, переводилось греч. ἱεροῦργός, которое и представлено в греческом эквиваленте.⁵⁷ В данном случае мы видим, что «Иерусалимская» редакция показывает меньшую грецизацию текста, сохраняя старый вариант.

нерѣи—сѣль—сѣенноначальникъ—ἱερέυς. Чтения и «Иерусалимской», и «Смешанной» редакции заменяют транслитерацию, свойственную древним переводам. По свидетельству И. Карачоровой, вариант «иереи» характерен для древних переводов Псалтыри.⁵⁸ Однако если вариант «святитель» является заменой, представленной в правленных переводах,

⁵⁴ Там же. Т. 2. Стб. 68; Т. 1. Стб. 112.

⁵⁵ Там же. Т. 2. Стб. 68, 1452.

⁵⁶ Словарь русского языка XI—XVII вв. М., 1987. Вып. 12. С. 55.

⁵⁷ Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка. Т. 3. Стб. 304, 222.

⁵⁸ Карачорова И. Към въпроса за кирило-методиевия старобългарски превод на псалтира. С. 146.

то вариант «священноначальник» нетипичен. По свидетельству И. И. Срезневского, лексемой «священноначалие» обычно переводится греч. ἱεραρχία.⁵⁹ Однако мы не можем возвести это различие к греческому, так как у слов ἱερεὺς и ἱεράρχος не совпадает количество слогов. Скорее всего, здесь отражено колебание при переводе греч. ἱερεὺς.

съпричастъниче—оугодъниче—сънаслѣдъниче—суклѣрономе. В данном случае замена слова на его полный синоним в «Иерусалимской» редакции может быть связана и со стремлением точнее передать поэтику греческого текста, как в случае **съпричастъниче—сънаслѣдъниче.** Замена позволяет сохранить в славянском переводе повтор, имеющийся в греческом тексте:

Κληρονόμο Θεοῦ	наслѣдъниче божин
συκκληρονόμο Χριστοῦ	сънаслѣдъниче хрнстовъ

По свидетельству Р. М. Цейтлин, слово **причастъникъ** употребляется в основном в значении «участник, товарищ» или «соучастник, спутник». Только в Супрасльском евангелии это слово известно в значении «наследник» (κληρονόμος),⁶⁰ так что правка XIV в. кроме сохранения поэтической структуры демонстрирует и переход к более употребительному в этом значении слову. «Смешанная» редакция предлагает свой вариант, не совпадающий ни со «Студийско-Алексеевской», ни с «Иерусалимской» редакциями. Подобная замена не калькирует структуру греческого слова и не сохраняет поэтический повтор греческого текста. Более того, она снимает имевшееся уже в «Студийской» редакции сохранение греческой приставки συν-. По наблюдениям Т. И. Афанасьевой, слав. **оугодъниче** в правленных текстах обычно восходит к греч. εὐάριστε, однако в данном случае замена вряд ли восходит к разным греческим чтениям, так как в словах не совпадает ни количество слогов, ни место ударения. Вероятно, подобное чтение можно объяснить стремлением заменить слово на более понятное.

мечь—ножь—мечь—μάχαρα. И тот и другой варианты были употребительны в одно и то же время (в «Материалах для словаря древнерусского языка» Срезневского оба варианта зафиксированы в Остромировом евангелии), оба восходят к греч. μάχαρα.⁶¹ Здесь можно говорить скорее о предпочтении справщика, чем о стремлении к точному соответствию греческому оригиналу.

злосмрадик—зловоніе—смраднаѣ—τὰ δυσώδη. Греч. τὰ δυσώδη («зловоние»), переданное в «Студийско-Алексеевской» редакции сложным словом **злосмрадик**, заменяется в «Иерусалимской» редакции на простое слово **смраднаѣ**, что, видимо, связано с развитием у слова **смрадъ** («запах») негативного оттенка значения. «Материалы для словаря древнерусского языка» Срезневского определяют значение слова **смрад** как «злого-

⁵⁹ Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка. Т. 3. Стб. 314.

⁶⁰ Цейтлин Р. М. Из наблюдений над лексикой Добромирова евангелия // Язык и письменность среднеболгарского периода. М., 1982. С. 236.

⁶¹ Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка. Т. 2. Стб. 463, 132—133.

ние» уже с XI в.⁶² Вариант же «Смешанной» редакции дает сложное слово **ЗЛОВОНІЕ**. Подобная замена, на мой взгляд, может быть связана с тем, что в это время слово «воня» еще не приобретает негативный оттенок значения, что можно подтвердить вариантом из этого списка «воняеши безсмертную воню», а слово «смрад», скорее всего, к этому времени уже имеет некнижный характер,⁶³ и справщик исключает его как низкое. В то время как слово «воняти», видимо, еще не осознается в качестве негативного, греч. τὰ δυσώδη переводится сложным словом «зловоние».

ГВНСА—ПОКАЗАСА—ГВНСА—ἀνεδείθεις. Слав. «показатися» наиболее точный перевод греч. ἐπιδείκνυμι, слав. «являтися» чаще всего восходит к греч. φαίνομαι,⁶⁴ так что здесь можно говорить о стремлении к наибольшей грецизации текста.

ТЕЛЕСНО—ЧЮВСТВЕНО—ТЕЛЕСНО—αἰσθητῶς. И «Студийско-Алексеевская», и «Иерусалимская» редакции предлагают вариант «телесно». «Смешанная» редакция переводит греч. αἰσθητῶς как «чувственно». По «Материалам для словаря древнерусского языка» Срезневского слав. «тело» обычно переводится греч. σωματικός; «чувственный» же, по сведениям Срезневского, чаще всего соответствует греч. αἰσθητός.⁶⁵ Возможно, это попытка более точно перевести греч. αἰσθητῶς, обозначающее «чувственно воспринимаемый».⁶⁶

К чисто стилистической правке можно отнести варианты **ТѢЛОМЪ—ПЛОТІЮ—ТѢЛОМЪ—τῆ σαρκί.** И «Студийско-Алексеевская», и «Иерусалимская» редакции предлагают нам вариант **ТЕЛОМЪ**, вариант же «Смешанной» редакции является почти полным синонимом. Перевод греч. ἡ σαρκή слав. «плоть» более распространен в правленных редакциях,⁶⁷ так что вариант «Смешанной» редакции вполне объясним стремлением к наибольшей точности перевода.

Исправление ошибочного чтения демонстрирует и замена: **ПЛАВНОК—НЕТВЕРДА—ПЛѢВЕНАА—τὰ ἀχυρώδη.** Греч. ἄχυρον обозначает «плева, мякина, шелуха», так что вариант «иерусалимских» Минея устраняет ошибку чтений «Студийско-Алексеевской» редакции. «Смешанная» редакция предлагает вариант «нетверда». «Материалы для словаря древнерусского языка» дают только одно значение слав. «нетверда» — «не имеющий законной силы».⁶⁸ Так что вполне возможно, что данное разночтение восходит к греческому. На мой взгляд, самым подходящим является вариант ἄφορος («бесплодный»). Поэтому данное чтение, вероятно, имеет и славянское, и греческое происхождение.

⁶² Там же. Т. 3. Стб. 446.

⁶³ Как показывает А. М. Молдован, слово «смердети» заменяется в более поздних списках на «воняти», которое в свою очередь позднее заменяется на «благоухати». См.: Молдован А. М. Критерии локализации древнеславянских переводов // Славяноведение. 1994. № 2. С. 73.

⁶⁴ Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка. Т. 2. Стб. 1636.

⁶⁵ Там же. Т. 4. Стб. 1090.

⁶⁶ Вейсман А. Д. Греческо-русский словарь. Стб. 34.

⁶⁷ См.: Афанасьева Т. И. Славянская литургия преждеосвященных даров XII—XV вв.; Нечунаева Н. А. Минея как тип славяно-греческого средневекового текста.

⁶⁸ Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка. Т. 2. Стб. 433.

Итак, можно говорить о том, что текст правился по принципам, свойственным правке XIV в. Текст сильно грецизирован, однако правка произведена непоследовательно и часто сохраняются старые варианты «Студийско-Алексеевской» редакции, текст которой был, видимо, исходным для справщика. Это, возможно, объясняется тем, что текст именно правился, а не переводился заново, а также «мозаичностью» структуры, характерной для переводных гимнографических текстов. Из приведенных примеров видно, во-первых, что справщик стремился как можно больше грецизировать текст, что отражает общую тенденцию правки богослужебных текстов в XIII—XIV вв.; и буквальность, и точность перевода «Смешанной» редакции выше, чем в более поздней «Иерусалимской».

Из всего вышесказанного следует, что перед нами еще одна редакция службы, которая и названа мной «Смешанной». Во-первых, служба отличается по структуре, причем подобный состав службы не был распространен ни в греческой, ни в славянской традиции. Однако греческая Минейя XII—XIII вв. дает похожий состав службы. Этот состав не является типичным и, по мнению архим. Сергия, данная Минейя подверглась западному влиянию. Предположение архим. Сергия требует более детальной проверки, но очевидно, что состав службы на Успение св. Николая отличается от более распространенной так называемой «Иерусалимской» редакции. Во-вторых, текст службы подвергся серьезной правке. При анализе перевода мы можем выделить как «славянские», так и «греческие» разночтения, а это еще раз подтверждает, что справщик обращался к нетипичному греческому оригиналу. В правке соседствуют как черты древнего перевода, так и характерные варианты нового перевода, свойственные правленным «иерусалимским» Минейям. Эта редакция, видимо, не была распространена и быстро исчезла, так как ее вытеснила унифицированная «Иерусалимская» редакция. «Смешанная» редакция, по моему мнению, содержит в себе правку, связанную с введением Иерусалимского устава, хотя еще сохраняет тесную связь со «Студийско-Алексеевской» редакцией. Прежде всего, по структуре записи: песнопения уже расположены «по месту в службе», что является характерной чертой «иерусалимских» Миней. Кроме того, служба содержит несколько песнопений, которые не записывались в «Студийско-Алексеевской» редакции, но также включает канон и кондак с икосом «Студийско-Алексеевской» редакции. Далее, по особенностям перевода: в тексте присутствуют как древние варианты, так и признаки нового перевода. В службе много собственных чтений, отражающих тенденцию того времени к наибольшей точности и буквальности перевода, «излишки» которого устраняет «Иерусалимская» редакция. Собственные чтения являются очень важным критерием для анализа переводных богослужебных текстов и позволяют нам выделить эту версию службы в отдельную редакцию.

Текст службы подвергся правке по греческому оригиналу и славянским источникам, и варианты иногда совпадают со «Студийско-Алексеевской», иногда с «Иерусалимской» редакцией, а часто справщик предлагает свои варианты. Скорее всего, «Иерусалимская» редакция еще не была здесь известна, а совпадение некоторых чтений можно объяснить переходом на новый принцип перевода. В некоторых случаях мы видим, что чтения заменяются

непоследовательно, и если в одном песнопении справщик заменяет старый вариант, то в другом песнопении он сохраняет его. Что касается состава песнопений, то главной особенностью этой редакции является сохранение менее распространенного второго канона «Пастыря Христов...» и отсутствие первого, более стабильного канона «Венченок престола...». Это, на мой взгляд, тоже восходит к правке по греческому оригиналу. В качестве доказательства можно привести греческую Минею XII в. греч. 227, в которой записан именно этот канон и отсутствует первый. Кроме того, именно в этой Минее найдено подтверждение моей реконструкции греческого разночтения τὴν ποιήν σου—τὴν δούλου σου, что также является косвенным подтверждением данных предположений.

Р. А. КОЙЧЕВА

Построение смыслового и стилистического единства песни в великопостных канонах Константина Преславского

В одной из своих статей Стефан Кожухаров пишет: «На вершине эволюции гимнографического жанра торжествует канон — последняя, не только полистрофическая, но и полиодическая, самая сложная с точки зрения структуры, символики и метафорики жанровая форма».¹ Канон состоит из песней (от 2 до 10), каждая из которых содержит особую строфу-образец — ирмос, по которому построены все остальные строфы песни — тропари. До сих пор в филологических исследованиях структуры песни в составе канона ирмос рассматривался прежде всего как образец для ритма тропарей. Как известно, эту зависимость открыл кардинал Питра, который на основе византийских текстов установил, что в тропарях количество слогов и места ударных гласных такие же, как и в ирмосе песни. Ритмические законы, сформулированные Питрой, легли в основу дальнейших исследований византийской гимнографии, подтверждающих и дополняющих эти законы (М. Параникас, К. Крумбахер, Е. Велес и др.).

В то время как большинство исследователей сосредоточивают свое внимание на более детальном изучении формальной зависимости тропарей от ирмоса, Гелиан Прохоров в статье «К истории литургической поэзии: Гимны и молитвы патриарха Филофея Коккина» подчеркивает значение этой зависимости для средневековой культуры: «Постановкой ирмосов во главе песен канона... сохранялась гимнографическая традиция — старый напев, старый размер и старый текст, поскольку ирмос служил образцом формы для последующих строф-тропарей...».²

Но не существует ли какой-либо другой связи ирмоса с тропарями, кроме ритмической? И вообще, образуют ли все строфы песни смысловое и стилистическое единство, или в этом отношении они, скорее, самостоятельны, подчиняясь только ритмическому образцу ирмоса?³

¹ Кожухаров С. Мефодий и Наум Охридский и формирование славянской гимнографической традиции // Symposium Methodianum. Beiträge der Internationalen Tagung in Regensburg (17. bis 24. April 1985) zum Gedenken an den 1100. Todestag des hl. Method / Hrsg. K. Trost, E. Voelkl, E. Wedel. München, 1988. S. 421.

² Прохоров Г. М. К истории литургической поэзии: Гимны и молитвы патриарха Филофея Коккина // ТОДРЛ. Л., 1972. Т. 27 (История жанров в русской литературе X—XVII вв.). С. 128.

³ В общем-то соотношение ирмос—тропари мало изучено в палеославистике. Вопрос о смысловых связях между ирмосом и тропарями до сих пор не ставился в качестве самостоятельного объекта исследования. Наиболее исчерпывающе он рассмотрен А. Наумовым

Именно на эти вопросы сделана попытка ответить в настоящей статье с помощью анализа конкретного текста — одного из самых ранних славянских произведений, написанных, по всей вероятности, в 886 г. в Болгарии⁴ — великопостного цикла канонов Константина Преславского. Поскольку ограниченный объем статьи не позволяет рассмотреть достаточное количество песен цикла, для того чтобы представить все способы, которые Константин Преславский использовал для связывания строф песни в смысловое и стилистическое целое, предлагаем один, но зато типичный случай. Для этой цели проанализируем смысловые и стилистические взаимосответствия строф пятой песни трипеснеца на пятницу Первой недели Великопостна (далее Пят. I, 5).

Жер. (НБКМ фр. 9)⁵

Ирмос

гладъ. бѣ. пѣ. ѣ. ірмосъ.

нощѣ^а инмошѣши · прѣблжи сѧ днь · свѣтъ^б инръ

(*Naumow A. Biblia w strukturze artystycznej utworów cerkiewnosłowiańskich. Kraków, 1983. S. 66—69*). В науке не раз отмечалось, что, как правило, тематика ирмосов отличается от тематики других строф песни. Причина тому наиболее ясно сформулирована Г. Прохоровым: «...задачей ирмоса было связать по содержанию оду канона с соответствующим ветхо- или новозаветным гимном (слово «ирмос» по-гречески и означает «сцепление», «связь»), и, значит, наличие ирмоса избавляло автора нового канона от этой задачи, делало его тематически свободным» (*Прохоров Г. М. К истории литургической поэзии. С. 128*). Вот почему единство содержания данной песни канона проявляется чаще всего на коннотативном уровне и только в редких случаях постигается темами строф (*Naumow A. Biblia... S. 66—69; Мошкова Л. В. Гимнографические произведения Климента Охридского: (Структурно-содержательные особенности) // Славяноведение. 1999. № 1. С. 7*). Вопрос о стилистическом подобии между ирмосом и тропарями почти неразработан. Отдельные наблюдения в этом направлении (в основном по вопросу о распространении рефренов ирмосов в тропарях) высказывались в рамках анализов конкретных гимнографических текстов (*Якобсон Р. Езикът на поезията. София, 2000. С. 148—149, 275—279; Мошкова Л. В. Гимнографические произведения Климента Охридского... С. 9; Верещагин Е. М. Церковнославянская книжность на Руси: Лингвотекстологические разыскания. М., 2001. С. 301; Станкова Р. Библейски топоси в ранните служби за сръбски и български светци в ръкописи от XIII в. // *Palaeobulgarica. 2003. Т. 27. № 4. С. 77—80, и др.*). Теоретического исследования этого вопроса в палеославистике не существует.*

⁴ *Попов Г. Триодни произведения на Константин Преславски // Кирило-Методиевски студии. София, 1985. Кн. 2. С. 55—56*. По мнению открывателя цикла — Георгия Попова, это произведение было составлено в ходе древнеболгарского перевода Пустой Триоди с греческого на славянский. Из четырех великопостных византийских циклов трипеснецов и четырехпеснецов были переведены три — св. Феодора Студита, св. Климента Студита и неакростиховый цикл св. Иосифа Песнописца. Акростиховый цикл св. Иосифа, где каждый три или четырехпеснец составляет небольшой акростих, Константин Преславский заменил своим собственным произведением, в котором связал все его каноны самым обширным в средневековых христианских литературах акростихом, начинающимся словами: **ГРАНЕГА ДОБРА КОНСТАНТИНОВА...** (Там же. С. 108).

⁵ Текст приводится по изданию: *Попов Г. Триодни произведения... С. 455—462*. Эта песнь известна по 10 спискам, а богородичен — по 11 спискам. Текст дается по Жеравненской триоди (см. перечень рукописей после приведенного текста песни). Указываются и некоторые разночтения, имеющие значение для установления грамматической структуры и стиля текста протографа.

оснѣ · сего рѣ хвалатъ тѣ аглѣстнѣ чинн · н
славословатъ тѣ всѣуска:~

I тропарь

Стрѣмъ^в тн досадѣтъ^г · тварь зрѣщи всѣ нзмѣнн сѣ гн ·
не трѣпѣщи вѣдѣтн на крѣстѣ внсѣща · тѣ млѣдаго
спса:~

II тропарь

Ѣансен^д з рѣкы нземь^е секрыж · крѣта тн шобразоваше^ж
хѣ · възведедѣша нзъ ада члвчъ рѣ · тебѣ пропеншомоу^з
на немь:~

III тропарь

Съ хомь вратне пропѣтн вждѣмь · похотѣ всѣ распеше ·
прѣтрѣпимь досадѣ · н проучѣ ржгы · да н се^к слѣвнн
вжем':~

богородичен

в
Люднѣ н колѣна · млнн сѣ^н тебѣ дѣво мѣтн хѣ бѣ спса
нашего · теуеннѣ се стое скончѣтѣ спѣвн · чстад н
прстад:~

Разночтения: ^внощн (НБКМ 573, F. n. I. 92, БАН 41); ^бн свѣтъ (Шаф., НБКМ 573, F. n. I. 92, 3 III б 18, 3 IV d 4, НББ 645, НББ 644, БАН 41); ^гСтрастен (Шаф., 3 III б 18); ^ддосадоу (3 III б 18); ^енземь нз рѣкы (Шаф., НБКМ 573, F. n. I. 92, 3 III б 18, 3 IV d 4, НББ 645, НББ 644, БАН 41); ^жпрообразоваше (НБКМ 573, F. n. I. 92, 3 IV d 4, НББ 645, НББ 644); ^зпропеншомоу (Шаф.); распешомоу (3 IV d 107, НБКМ 573, F. n. I. 92, 3 III б 18, 3 IV d 4, НББ 645, НББ 644, БАН 41); ^кс нмь (3 IV d 107, НБКМ 573, F. n. I. 92, 3 III б 18, 3 IV d 4, НББ 645, НББ 644, БАН 41); ^нмолатъ сѣ (Бит., Шаф., 3 IV d 107, НБКМ 573, F. n. I. 92, 3 III б 18, 3 IV d 4, НББ 645, НББ 644, БАН 41).

Условные обозначения списков:

- БАН 41 — Сербская Триодь, Пентикостар и Минея, XV в. Библиотека БАН, София, сигн. № 41.
Бит. — Битольская Триодь. Среднеболгарская рукопись, XII в. Библиотека БАН, София, сигн. № 38.
Жер. — Жеравненская Триодь. Среднеболгарская рукопись, XIII в. Народная библиотека «Свв. Кирилл и Мефодий», София, сигн. № 574 и фр. № 9; Библиотека РАН, Санкт-Петербург, сигн. 32.5.22 (ПС № 1253).
НББ 644 — Сербская Постная триодь, 1320/30 г. Народная библиотека, Белград, сигн. № 644.
НББ 645 — Сербская Триодь, 1328 г. Народная библиотека, Белград, сигн. № 645.
НБКМ 573 — Сербская Постная триодь, XIII в. Народная библиотека «Свв. Кирилл и Мефодий», София, сигн. № 573.
Шаф. — Шафарикова Триодь. Среднеболгарская рукопись, XII—XIII вв. РНБ, Санкт-Петербург, сигн. № Ф.п.1.74 (ПС № 167).
3 III б 18 — Сербская Постная триодь, XIV в. Югославянская академия наук и искусств, Загреб, сигн. ЈАЗУ III б18.

- 3 IV d 4 — Сербская Постная триодь, XIII—XIV вв. Югославянская академия наук и искусств, Загреб, сигн. JAZU IVd4.
- 3 IV d 107 — Загребская Триодь. Среднеболгарская рукопись, XIII в. Югославянская академия наук и искусств, Загреб, сигн. JAZU IVd107.

Эта песнь — своеобразное поэтическое изложение православного учения о спасении, началом которого является Боговоплощение, а завершением — соединение человека с Богом в Раю. Именно это учение объединяет в одно смысловое целое все строфы песни, где спасение развернуто как нравственно-исторический процесс в последовательных этапах. Каждый тропарь содержит один из этих этапов, а последовательность тропарей соответствует хронологии этапов. Два начальных тропаря представляют Искупление в историческом аспекте: момент Распятия (на крѣстѣ висѣща — I тропарь) — основной мотив гимнографических произведений, предназначенных на пятницы (исследуемый нами трипеснец именно этого типа), — и следующий за ним момент, когда Воскресший Христос выводит человечество из ада (хѣ възвѣдѣша изъ ада члвчъ рѣ — II тропарь). Два заключительных тропаря осмысливают Искупление в нравственном плане, т. е. как историческое событие, на основании которого каждый христианин совершает свое собственное спасение. В этом смысле третий тропарь сосредоточивается на духовном сораспятии с Христом путем умерщвления грехов, что связано в первую очередь с временем Великого Поста (Съ хѣмь братнѣ проплати вѣдѣмь • похотѣ всѣхъ распенше). Молитва богородичного об успешном завершении Поста косвенно указывает на конец этого сораспятия, наступающий с концом св. Четыредесятницы, которая здесь упоминается с типичным для Триодного цикла названием *течение свѣтлоу* (течение се стѣе скончѣтѣ спѣбѣ ѣстаа). Таким образом, в этой заключительной строфе подразумевается Воскресение Христово, празднование которого является прообразом будущего воскресения каждого христианина как заключительный этап его личного спасения.

В общем, практическая цель этой великопостной песни — побудить верующих поститься усердно, напоминая им о том, что путь к пасхальной радости, о которой намекает богородичен, проходит через духовные труды и скорби (III тропарь) по примеру скорбного пути Христова (I тропарь) к спасению людей (II тропарь). Именно поэтому заключительные две строфы повторяют мотивы двух первых тропарей, но в другом аспекте. Первый тропарь повествует о Христовом Распятии и в третьем тропаре христианине по примеру Сына Божия добровольно распинают себя для греха. Во втором тропаре спасительным Крестом, прообраз которого дан пророком Елисеем, Господь при Своем Воскресении выводит праведников из ада и в богородичном постящиеся в молитвах к Богородице ожидают праздник Воскресения Христова, являющийся прообразом их будущего введения в Рай.

В представленной таким образом хронологической последовательности ирмос является ее началом и концом и объединяет исторический аспект с нравственным. Общий символический смысл ирмоса (ночи мимошѣш • привѣжи сѣ днь • свѣтъ мирѣ оснѣ...) предрасполагает к такому же общему богословскому толкованию: Солнце правды — Христос (свѣтъ) приходит

на землю (миръ) в конце ветхозаветного времени (нощъ) и с наступлением новозаветных времен (днь). Таким образом строфа-образец представляет самое начало искупительного процесса — воплощение Слова.

Одновременно с символическим обозначением начала спасения ирмос косвенно указывает и на последний исторический этап Искупления, или точнее, на его следствие — воскресение мертвых в конце времен. Эта аллюзия выявляется не содержанием ирмоса, а через библейскую песнь Исаяи (гл. 26), на основе которой, как правило, составлены тексты всех ирмосов пятых песен, каким является и рассматриваемый ирмос. Итак, в то время как в 9-м стихе библейской песни, по которой составлен текст ирмоса, говорится о начале спасения мира или даже о более ранней эпохе (о проявлениях новозаветной благодати еще в ветхозаветное время),⁶ стих 19 (Коскрѣснѣтъ мѣртвѣи ѿ востанѣтъ ѿже во гробѣхъ...), не связанный с текстом ирмоса, это пророчество о будущем всеобщем воскресении мертвых. В обоих случаях спасение представлено в историческом аспекте. С другой стороны, существует и аллегорическое толкование 19-го стиха — как «пророчество о нравственном обновлении или оживлении всех людей в Иисусе Христе»,⁷ в чем проявляется нравственный аспект темы спасения. Все это показывает, что идейно-композиционный замысел песни связывает ее тропари не только с ирмосом, но и с соответствующей библейской песнью или, точнее, с библейскими стихами, не имеющими прямой связи с текстом ирмоса. Подобные случаи уже отмечались в научной литературе: «...ирмос и — временами — тропари соотносятся с библейскими песнями по содержанию».⁸

В заключение анализа мотивов и идей, связывающих строфы песни в одно целое, необходимо снова обратить внимание на то, что в представленной таким образом хронологической последовательности ирмос, который интертекстуально отсылает к библейской песни, является одновременно и началом (Воплощение; проявления новозаветной благодати еще в ветхозаветное время), и концом (всеобщее воскресение мертвых) и объединяет исторический аспект с нравственным.

Согласование исторического и нравственного аспектов темы спасения выявляет богословскую истину: вследствие данной человеку свободной воли спасение — двусторонний процесс, где Искупление, совершенное Иисусом Христом, — только начало; личное покаяние и несение собственного креста каждым христианином по примеру Искупителя — необходимое продолжение; а обожение покаявшейся души — конечная цель Искупления, т. е. полное осуществление спасения. Именно эта двусторонность определила конкретный способ, по которому тема Искупления разработана в песни, — здесь в каждой строфе представлено отношение между спасаемым

⁶ Попов Хр. Ръководство за изучаване пророческите книги на Ветхия Завет. София, 1990. С. 70.

⁷ Там же. С. 71.

⁸ Наумов А. Библейская поэзия и литургическая поэзия // La poesia liturgica slava antica. XIII Congresso Internazionale degli Slavisti (Lubiana, 15—21 Agosto 2003). Blocco tematico nº 14. Relazioni / A cura di K. Stantchev, M. Yovcheva (Древнеславянская литургическая поэзия / Сост. К. Станчев, М. Йовчева). Roma, 2003. P. 25.

творением и спасающим его Творцом. Стилистическим выражением этого отношения является грамматическое число словоформ, которыми названо спасаемое творение.

В двух начальных тропарях эти словоформы стоят в ед. ч. и представляют единый собирательный образ творения: *тварь всѣа* (I), *родъ чловѣкъ* (II). Таким путем внушается идея о том, что перед Богом все человечество — один человек, первосотворенный Адам, в силу чего Иисус Христос Один искупает всех людей. В историческом акте Искупления, представленном в этих начальных тропарях, Христос активен, Он по Собственной воле приносит Себя в жертву за творение, которое пассивно, — оно, видя Христово Распятие, страдает (*зрѣщи всѣ измѣни сѣ, не трѣпѣщи вѣдѣти* — I) и его выводят (*крѣта ти... хѣ · възвѣдѣша изъ ада чловѣкъ рѣ* — II).

В двух заключительных строфах лексемы, которыми названо творение, стоят во мн. ч. — *люди и колѣна* (богородичен) — или, как правило, согласуются со сказуемыми во мн. ч.: *братие* (III). Эти грамматические формы выражают иной образ творения, который уже не нечто единичное, а множественный собор отдельных нравственно активных личностей, добровольно сораспинающихся с Христом, распиная свои грехи (*Съ хѣомъ братие проплати вѣдѣмъ · похотѣ всѣ распенше · прѣтрѣпѣмъ досада · и прочѣ ржгы* — III), и подвигающихся молитвенным трудом (*Люди и колѣна · млим сѣ тебѣ дѣо... — богородичен*). Таким образом слушателям внушается идея, что спасение невозможно без согласия личной свободной воли человека и что в конце концов в деле своего личного спасения каждый человек — наедине с Богом.

Вышеприведенные наблюдения стилистической структуры текста показывают, что в тропарях данной песни творение как единое целое связано с его пассивностью, а множественность — с активностью.

Так же как и при построении смыслового единства песни, в ирмосе соединены оба аспекта представления человечества — пассивный единичный образ с точки зрения Творца по отношению к творению и множественный собор активных отдельных личностей с точки зрения творения по отношению к Творцу. Творение здесь названо и тем, и другим образом: лексемой в ед. ч. — *миръ*, представляющей творение как единое целое, и словоформой во мн. ч. — *всѣачьска* (*славословѣт тѣ всѣчска*), которая показывает все существующее как множественный собор. Так же как и в тропарях, единственное число выражает пассивность, а множественное — активность: *свѣтъ миръ оситъ* (мир пассивен, а активен Божественный свет, пронизывающий его), *славословѣт тѣ всѣчска* (благодарное творение активно: оно восхваляет Творца).

У рассмотренных с точки зрения смысловых и стилистических соответствий строф песни — одинаковая композиция. Тропари разделены на две группы по два в каждой, а ирмос исполняет роль объединителя обеих групп.

Однако является ли система, по которой построено единство песни, проявлением индивидуального стиля Константина Преславского, или она унаследована из византийской гимнографической традиции? Убедительный ответ на этот вопрос в данном случае мы можем получить, если поставим анализируемое произведение в контекст родственной литературной про-

дукции, а именно — великопостной гимнографии конца IX в. Сравнение с четырьмя византийскими трипеснцами на тот же день Великого поста показывает, что в данном случае образцом Константину Преславскому послуужил канон св. Феодора Студита. Глас обоих трипеснцев (древнеболгарского и византийского) — один и тот же — второй, одинаковы и ирмосы пятой песни.⁹

Св. Феодор Студит
(Пят. I, 5)

Ирмос

Τῆς νυκτὸς διελθούσης, ἤγγικεν ἡ ἡμέρα, καὶ τὸ φῶς τῷ κόσμῳ ἐπέλαμψε· διὰ τοῦτο ὑμνεῖ σε, τάγματα Ἀγγέλων, καὶ δοξολογεῖ σε, Χριστέ ὁ Θεός.

НѠци прешедшеи, приближиса дѣнь, ѡ свѣтъ мѡѡ возсѡ: сегѡ рѡди хвалѡтъ тѡ ѡггльстѡи чѡни, ѡ славословѡтъ тѡ всѡческѡ.

II тропарь

Τὴν τοῦ Πάθους σου ὕβριν, ἡ Κτίσις ὀρώσα, ὅλη μετεβάλλετο, Κύριε, Ἰουδαίων θρηνοῦσα τὴν μαιφονίαν· ἄλλ' ἠνέσχου σῶσαι τὰ σύμπαντα.

Стрѡти твоѡ досадѡ, тварѡ зрѡщи всѡ премѣнѡшесѡ, гдѡ, ѡудейскагѡ рыдающѡи ѡвѡиства: но претерпѡла ѡси спѡсти всѡческѡ.

I тропарь

Σὺ ἐν τόλφῃ Κρανίου, σαρκὶ σταυρωθῆναι, κατεδέξω μόνε Ἀθάνατε, τὸ ἀνθρώπινον γένος, ἀποθανατίζων, καὶ ἀναμορφούμενος Κύριε.

Тѡ на мѣстѣ лѡбѡмѡ плѡтѡ распѡтисѡ ѡзвѡмѡлѡ ѡси, ѡдне безсмертѡне, чѡловѣческѡи рѡдѡ безсмертствѡла, ѡ возвѡбражѡла гдѡ.

Константин Преславский
(Пят. I, 5)

Ирмос

ночь миношешѡ · приближи са дѡнь · свѣтъ анрѡ оснѣ · сегѡ рѡ хвалѡтъ тѡ аггльстѡи чѡни · и славословѡтъ тѡ всѣвска:~

I тропарь

Стрѡти ти досадѡ · тварѡ зрѡщи всѡ ѡзмѣни са гѡ · не трѡпѡщи вѡдѣти на крѡстѣ висѡца тѡ мѡрдѡго спѡ:~

II тропарь

ѡлси з рѣкѡ иземѡ секрыж · крѡта ти ѡбразовашѡ хѡ · вѡзвѡдѡша изѡ ада улеву рѡ · твѣ прѡпѡшѡмѡу на немѡ:~

⁹ Текст византийского великопостного трипеснца приведен по современной печатной греческой Триоди (Τριώδιον κατανυκτικόν... Ἀθήναι, Φῶς, 1992. С. 127—128). Даны различия (если есть таковые) по двум ранним византийским рукописям — Vat. 771 (44v, 38—45r, 9) и Sin. 734—735 (65v, 21—66r, 9). После греческого текста каждой строфы помещен его церковнославянский перевод по современной церковнославянской Триоди (Трѡдь пѡстнаѡ. М., 1974. Л. 126v). Там, где это необходимо, при сопоставлении древнеболгарской и византийской песней последовательность византийских тропарей дана не по греческим источникам, а согласно последовательности строф в древнеболгарской песни, что позволяет подобные текстовые пассажи расположить друг против друга для удобства сравнения.

III тропарь

Κόσμῳ καὶ τοῖς ἐν κόσμῳ, χαίρειν
προσειλόντες, νῦν ὡς τῷ Χριστῷ,
συσταυρούμενοι, ὑπομείνωμεν ὕβριν,
γλεύην, καὶ τὰ ἄλλα, ἵνα σὺν· αὐτῷ
δοξαεῶμεν.^a

Мірѣ ѡ сѣмымъ въ мѣрѣ радѡвати-
са прирѣкшии, нѣнѣ ѡакъ хрѣтъ срас-
пинѣми, претерпѣмъ досадѣ, рѣганѣ,
ѡ дрѣгѣмъ, да съ нимъ прослѣвимъса.

Троицен

Ἦ Τριάς παναγία, σὺ ἡμῶν λατρε-
ία, σὺ καὶ προσφυγή καὶ κραταίωμα·
τοῖς ἐν Φύσει Μιᾶ Σε, ἀνυμνο-
λογοῦσιν,^b ἰλασμὸν πταισμάτων
κατάπεμψον.

О трѣе всесѣам! ты наше слѣжѣ-
нѣ, ты ѡ прирѣжице ѡ держѣва, въ
ѣстествоѣ ѣдинома тѣ воспѣвѣаю-
щымъ, ѡчищенѣе прегрѣшенѣи низпос-
ли.

Богородичен

Πολυώνυμε Κόρη, χαίροις Θεο-
τόκε· κιβωτὴ καὶ στάμνε καὶ τράπεζα,
φωτοφόρε λυχνία, ^aπυρίμορφε βάτε,[†]
ὄρος τοῦ Θεοῦ τὸ κατάσκιον.

Многѡименѣтаа Отроковѣце, ра-
дѣйса еѣце, ковчѣже, ѡ стѣмно ѡ трапѣ-
зо, свѣтноносный свѣщнице, ѡгнезрѣч-
наа кѣпинѡ, горѡ вѣѣмъ прирѣннаа.

Разночтения: ^aεὐδοξήσωμεν (Vat. 771, Sin. 734—735); ^bἀνομολογοῦσιν (Vat. 771, Sin. 734—735); [†]βάτε πυρίμορφε (Sin. 734—735).

Условные обозначения списков:

Vat.771 — Греческая Триодь, XI в. Ватиканская библиотека, сигн. Vat. gr. 771.
Sin. 734—735 — Греческая Триодь, X в. Синайский монастырь «Св. Екатерина»,
сигн. Sin. gr. 734—735.

Сходство обеих песен несомненно — и ирмос, и обширные части двух византийских тропарей повторены в древнеболгарском тексте (эти пассажи подчеркнуты). Однако у Константина Преславского заимствованные части подчинены совсем иному замыслу. Это обнаруживается при попытке найти в византийской песни ключевые названия творения, являющиеся основными для композиции древнеболгарской песни согласно вышепредложенному анализу. В двух начальных тропарях эти ключевые словоформы можно увидеть именно в числе заимствованных — тварь (ἡ Κτίσις) и υλογενῆς ροδῆς (τὸ ἀνθρώπινον γένος). Интересно, что данное словосочетание — единствен-

III тропарь

Съ хомъ братие пропати вѣдѣмъ · по-
хоти всѣ распенше · прѣтърѣпимъ досадѣ · и
проутѣ ржгы · да с нимъ слѣвни вѣемъ!~

Богородичен

Людие и колѣна · мѣли са тебѣ дѣво
мѣти хѣ ба сѣса нашего · теуение се еѣто скон-
чѣтѣ спѡви · вѣстаа и прѣстаа!~

ный общий пассаж у второго древнеболгарского и первого византийского тропарей, в результате чего создается впечатление, что Константин Преславский заимствовал у св. Феодора именно систему достижения единства песни. Однако во всех других тропарях византийского гимнографа отсутствуют лексемы, называющие творение. Так, например, в богородичном нет таких названий, а в тексте третьего древнеболгарского тропаря, который почти полностью совпадает с третьим византийским тропарем, именно ключевое для данной композиции обращение *братин* является одним из двух небольших авторских дополнений Константина Преславского. К тому же в песни св. Феодора присутствуют и другие словоформы, называющие творение, но они не всегда соответствуют комбинациям: единичность (ед. ч.)—пассивность; множественность (мн. ч.)—активность, характерным для песни Константина Преславского. Такова, например, словоформа во мн. ч. *тὰ σὺμπλατὰ* (II тропарь), которая в отличие от древнеболгарской песни здесь сочетается с пассивным образом творения (*σῶσαι τὰ σὺμπλατὰ* — творение пассивно: его спасают).

Эти наблюдения свидетельствуют, что, хотя глас, ирмос и значительные части двух тропарей в сравниваемых песнях одинаковы, композиционный замысел у Константина Преславского совершенно иной. В этом смысле именно композиция здесь является наиболее ярким проявлением творческой индивидуальности древнеболгарского гимнографа.

Как было отмечено вначале, приведенный пример показывает типичный способ достижения единства отдельных строф в пределах песни в триодном цикле Константина Преславского. Это позволяет сделать существенные выводы о структуре песни в древнеболгарском произведении, что имеет значение для исследования жанра канона в принципе. Несмотря на то что у каждой строфы песни имеется своя текстовая структура и тема, которые отличаются от структур и тем других строф, всегда можно открыть общие черты, объединяющие все строфы в единое смысловое и стилистическое целое. В большинстве случаев в великопостном цикле Константина Преславского это единство осуществляется распределением тропарей на две группы (первый + второй и третий + богородичен) согласно определенным сходствам и отличиям смыслового или стилистического характера, а ирмос, благодаря общим чертам с обеими группами, исполняет объединяющую функцию. Не исключено, что в триодном цикле в связи с его основной темой — Креста Христова — оказано предпочтение композиции такого типа из-за ее сходства с начертанием креста: как крест состоит из двух взаимоперпендикулярных осей, пересекающихся посередине, так и данная композиция составлена из двух групп тропарей, связанных ирмосом.

Древнеболгарский гимнограф в своих великопостных канонах использовал композицию песни как способ выражения глубоких богословских идей. Это означает, что стилистические и смысловые связи строф указывают на такие идеи и интерпретации онтологических богословских вопросов, которые во многих песнях не высказываются открыто ни в одной из отдельных строф. Эти идеи чаще всего связаны с духовной историей человечества: каждая строфа указывает на особый этап Божиего домостроительства в мире, а их сопоставление образует мозаику истории. И так как очертание нравственной истории человечества является результатом взаимоналоже-

ния двух точек зрения на мир, нравственной и исторической, то именно их сочетание типично для триодного цикла Константина Преславского.

Таким образом, мы можем сделать вывод, что в отношении стилистики и содержания песни древнеболгарский цикл отличается от византийской триодной гимнографии не только в тех тропарях и пассажах, где нет заимствований. В этом произведении обнаруживается и новый композиционный замысел, и уникальный стилистический план, согласно которым перераспределены знакомые мотивы и заимствованные текстовые пассажи. В этом смысле композиция песни в триодном цикле Константина Преславского является особенностью, ярко демонстрирующей индивидуальный творческий стиль древнеболгарского гимнографа.

А. Е. СМИРНОВА-КОСИЦКАЯ

Азбучные каноны русским святым

Алфавитный акростих является одним из основных видов акростиха в гимнографии наряду со стиховым и прозаическим. Его традиция в христианской литургике насчитывает более 1500 лет. Большой популярностью алфавитные акростихи пользовались в византийской богослужебной поэзии. С использованием алфавитных акростихов византийские гимнографы создавали песнопения и циклы песнопений самых различных жанров: кондаки, икосы, акафисты, стихирные циклы.¹ Удачным было использование алфавитного акростиха и в канонах, так как греческий алфавит насчитывает 24 буквы, которые легко ложатся на 8 песен канона — по 3 тропаря в каждой песни.²

¹ В книге архиепископа Филарета (Гумилевского) «Исторический обзор песнопевцев и песнопения греческой церкви» упоминаются следующие греческие алфавитные гимны: 14 кондаков и икос всем святым, 23 кондака и икос на Благовещение, хвалитные стихирь предпразднству Рождества Христова Романа Песнопевца (2-я половина V в.), 2 тропаря Богоматери Никифора Каллиста Ксанфопула (†1327), приписываемый Иоанну Дамаскину канон мученику Артемию (на 13 апреля), канон службы Иоанну Дамаскину, тропари Богородице с исповеданием грехов патриарха Филофея (XIV в.) и др. Также указываются стихи по алфавиту Льва Бардалиса (1-я половина XIV в.), составленные в виде кратких благочестивых изречений. (Филарет [Гумилевский], архиеп. Исторический обзор песнопевцев и песнопения греческой церкви. Троице-Сергиева лавра, 1995 (репринт с изд.: СПб., 1902). С. 169, 361, 363). Ценный исторический очерк, посвященный традиции акростихов, содержится в «Православной энциклопедии» (Турилов А. А., Коган Л. Е., Никифорова А. Ю., Джагмая Л. Акростих // Православная энциклопедия. М., 2000. Т. 1: А—Ал. С. 403—407). По материалам этой статьи к перечисленным выше примерам можно добавить акафист Пресвятой Богородице (VII в.), «а вслед за ним и некоторые позднейшие акафисты» и приписываемые Иоанну Дамаскину 24 алфавитные стихирь, вошедшие в воскресные службы Октоиха. Нам также известен алфавитный канон святителю Николаю в греческой Минее на 6 декабря и канон предпразднству Введения Богородицы. Кроме того, Максим Грек приводит пример греческого азбучного акростиха в каноне Благовещению (Иванов А. И. Литературное наследие Максима Грека: Характеристика, атрибуция, библиография. Л., 1969. С. 102). По данным Ст. Кожухарова, в византийской литературе алфавитный принцип использовался не только в акростихе, но и в мезостихе, и в телестихе (Кожухаров Ст. Акростих // Кирило-Методиевска энциклопедия: В 3 т. Том 1: А—З. София, 1985. С. 59).

² Классическая форма канона требует наличия 9 песен в соответствии с числом библейских. Однако обычно 2-я песнь в канонах выпускается; из-за своего особого покаянного звучания она исполняется только в дни Великого поста. По причине этой уставной особенности подавляющее большинство канонов, не связанных с Постной Триодью, изначально не имеют 2-й песни. Соответственно в рукописных церковных книгах самого раннего периода можно видеть, что в каноне 3-я песнь помещается непосредственно за 1-й. Обычно

У славян азбучные акростиhi также пользовались популярностью. Известный на сегодняшний день материал об использовании акростихов в ранней славянской гимнографии, собранный прежде всего болгарскими медиевистами, был обобщен и систематизирован в докладе Г. Попова на XIII международном съезде славистов.³ В своем докладе Г. Попов привел примеры созданных по азбучному принципу четырех древнеболгарских стихирных комплексов на Рождество Христово и Богоявление, два из которых получили распространение у всех православных славян.⁴ По словам Г. Попова, «при составлении азбучных стихир на Рождество Христово и Богоявление древнеболгарские книжники руководствовались подобными по композиции и предназначению византийскими образцами».⁵ Известны также славянские азбучные заупокойные стихирь⁶ и азбучный акафист Петру и Павлу из 24 кондаков и икосов, также ориентированный на византийский образец — алфавитный акафист Богородице.⁷

Однако, творя по образцу, славянские книжники вынуждены были существенно отклоняться от прототипов. Основной причиной этого служило большее количество букв славянской азбуки по сравнению с греческим алфавитом. Проблема реконструкции первоначального славянского алфавита неоднократно обсуждалась и продолжает обсуждаться в славистике. Наиболее результативными в решении данного вопроса оказываются исследования так называемых азбучных молитв.⁸ Ниже мы приводим сводную таб-

каждая песнь канона состоит из ирмоса, трех тропарей и богородична. Если акростиhi включает ирмосы, тропари и богородичны, то число его элементов — 40; если в акростиhi не включаются ирмосы, то число элементов равно 32; акростиhi, не включающий в себя ирмосы и богородичны, состоит из 24 элементов. При составлении греческого алфавитного канона богородичны в акростиhi не включались.

³ Материалы доклада опубликованы на русском языке: *Попов Г.* Акростиhi в гимнографическом творчестве учеников Кирилла и Мефодия // XIII междунар. съезд славистов. Тематический блок «Древнеславянская литургическая поэзия». Люблина, 2003. С. 30—55. Говоря далее об акростиhiх в ранней славянской гимнографии, мы будем в основном ссылаться на авторитет этого ученого.

⁴ Об этих стихирах см.: *Иванова-Константинова Кл.* Два неизвестни азбучни акростиha с глаголическа подребра на буквите в среднобългарски празничен мѝней // Коңстантин-Кирил Философ : Докл. от симпозиума, посветен на 1100-годишнината от смъртта му. София, 1971. С. 341—365; *Јовановић-Ступчевић Б.* Текстолошка условљеност састава и броја слова старословенске азбуке према стихирама на Рођењ и Крштење у српском препису // Археографски пролози. Београд, 1981. № 3. С. 93—121. Литературу о славянских азбучных акростиhiх см. также у В. К. Былинина (*Былинин В. К.* Русские акростиhi старшей поры (до XVII в.) // Русское стихосложение : Традиции и проблемы развития. М., 1985. С. 220, примеч. 29).

⁵ *Попов Г.* Акростиhi... С. 35.

⁶ *Загребин В. М.* Заупокойные стихирь в сербском требнике XIII века // Археографски прилози. Београд, 1981. № 3. С. 65—91.

⁷ Акафист Петру и Павлу опубликован в начале XVI в. Франциском Скориной в «Малой подорожной книжице». Отнесение В. К. Былининым этого акафиста ко времени ранее XIII в. безосновательно (*Былинин В. К.* Русские акростиhi старшей поры... С. 220—222).

⁸ Из большого круга работ, посвященных славянским азбукам и азбучным молитвам, необходимо отметить работы И. В. Ягича, А. И. Соболевского, Н. С. Демковой и Н. Ф. Дробленковой, Т. А. Ивановой, Куйо М. Куева, Э. Г. Зыкова, А. А. Зализняка (*Ягич И. В.* Рассуждения южнославянской и русской старины о церковнославянском языке // Исследования по русскому языку Отделения языка и словесности Академии наук. СПб., 1895. Т. 1; *Соболевский А. И.* Материалы и исследования в области славянской филологии и археоло-

лицу, призванную в самом общем виде показать характер различий в количестве и порядке следования славянских букв в «азбучных» источниках XI—XVI вв. (см. Приложение, табл. 1).⁹ Материал, представленный в табл. 1, свидетельствует о крайней неустойчивости славянского алфавита как в количестве (от 24 до 45), так и в порядке расположения букв на протяжении многих веков.¹⁰ В. И. Лукьяненко, изучавшая роль азбучных молитв как средства обучения грамоте в Древней Руси, объясняет этот разноречивый так: «Составители наших ранних толковых азбук... стремились к тому, чтобы в алфавитном ряду, образованном этими текстами, как можно полнее и точнее отражались буквы современной им русской письменности».¹¹ При этом исследовательница признает, что «алфавитный ряд каждой отдельно взятой толковой азбуки является ее наиболее устойчивой особенностью, которая сохранялась на протяжении нескольких столетий».¹² Отметим еще одну особенность представленных в табл. 1 азбучных рядов: порядок следования букв настолько же стабилен в «верхней» части алфавита, насколько свободен в «нижней».

В славянской гимнографии азбучный акростих использовался в основном в стихирных циклах. По словам Г. Попова, «исходя из известных до сих пор фактов, можно сделать вывод, что в гимнографической практике учеников Кирилла и Мефодия азбучный акростих не использовался в канонах».¹³

гии // СОРЯС. СПб., 1910. Т. 88, № 3; Демкова Н. С., Дробленкова Н. Ф. К изучению славянских азбучных стихов // ТОДРЛ. Л., 1968. Т. 23. С. 27—61; Иванова Т. А. О названиях славянских букв и о порядке их алфавита // Вопросы языкознания. 1969. № 6. С. 48—55, и др. работы; Зыков Э. Г. Судьба «Азбучной молитвы» в древнерусской письменности // ТОДРЛ. Л., 1971. Т. 26. С. 177—191; Куев Куйо М. Азбучната молитва в славянските литератури. София, 1974; Зализняк А. А. 1) О древнейших кириллических алфавитах // Поэтика. История литературы. Лингвистика: Сб. к 70-летию В. В. Иванова. М., 1990. С. 543—576; 2) Древнейшая кириллическая азбука // Вопросы языкознания. 2003. № 2. С. 3—31, и др.). Автор одного из учебников старославянского языка А. М. Селищев для восстановления порядка и количества букв глаголицы и кириллицы, помимо изучения азбучных молитв, предлагает сопоставлять цифровые значения букв, а также использовать данные древнейших азбучных списков (Селищев А. М. Старославянский язык: В 2 ч. М., 2001. С. 63).

⁹ О количестве и порядке букв в славянской азбуке древнего периода см. подробнее: Зализняк А. А. О древнейших кириллических алфавитах.

¹⁰ По наблюдениям А. А. Зализняка, в XV—XVII вв. в азбуках (по терминологии А. А. Зализняка, алфавитах) складывается тенденция к увеличению буквенного ряда, которую исследователь объясняет появлением анонимных авторских «научных» азбук, имевших целью «охватить все реально используемые графемы» (Зализняк А. А. О древнейших кириллических алфавитах. С. 571).

¹¹ Лукьяненко В. И. К истории русского букваря: (Роль и значение азбучного акростиха в процессе обучения русской грамоте в XIV, XV и первой половине XVI в.) // Тр. Ленингр. библиотечного ин-та им. Н. К. Крупской. 1958. Т. 4. С. 245.

¹² Там же. С. 244.

¹³ Попов Г. Акростих... С. 38. Г. Попов приводит в пример опубликованный Ст. Кожухаровым канон в службе св. Петке Тырновской, в надписании к которому указано: «Канон святей по азвьѣд(и)». Однако, по свидетельству ученого, «при попытке сделать обратный перевод начальных выражений тропарей (со славянского на греческий) видно, что в тексте действительно имеется азбучный акростих, но не славянский, а греческий» (Там же. С. 38. См. исследование этой службы Петке с публикацией текста: Кожухаров С. Проблемы на старобългарската поезия. София, 2004. Т. 1. С. 109—139. Инципит 1-го тропаря канона Петке: «Отверзи ми устне, Христе, достойними похвалами воспевати...»). В одной из служб Симеону и Савве Сербским, опубликованной в современной Минее, есть надписание: «Канон святых, егоже краестрочие по алфавиту» (Минея. Февраль. М., 1981. С. 500).

По мнению исследователя, «причину этого надо искать в большем количестве букв древнеболгарского алфавита, что ведет к созданию намного большего числа тропарей»; более того, «имеются основания принять, что эта практика продолжается и в более позднем славянском гимнографическом творчестве».¹⁴

Полностью доверяя наблюдениям авторитетного ученого над древнеболгарскими богослужебными рукописями, отметим, что в древнерусской традиции дело обстоит иначе. Действительно, азбучные каноны на славянской, и в том числе древнерусской, почве достаточно редки. Единственный известный нам случай в истории славянской гимнографии до XVI в. — созданный Кириллом Туровским «по главам азбуки» великий покаянный канон, упоминающийся в житии святого. Этот канон идентифицирован Н. В. Поньрко.¹⁵ Однако в каноне Кирилла алфавитный принцип применен достаточно оригинально: каждый первый тропарь песни начинается с **а**, а два последних — с **ѡ**. Такая трансформация азбучного акростиха в каноне Кирилла Туровского подтверждает мнение Г. Попова об исключительной трудности приспособления славянского алфавита к акростиху канона.

На сегодняшний день нам известны 25 славянских азбучных канонов XVI—XVIII вв. 22 из них посвящены русским святым. Это два канона Никите Новгородскому (далее НН₁ и НН₂), канон Иакову Боровичскому (далее ИБ), каноны на обретение мощей Максима Московского (далее ММ) и на обретение мощей Анны Кашинской (далее АК), каноны Прокопию Устьянскому (далее ПрУ), Серапиону Новгородскому (далее СН), Моисею Новгородскому (далее МН), Василию и Константину Ярославским (далее ВКЯ), Адриану Пошехонскому (далее АП), на перенесение мощей царевича Дмитрия (далее ЦД), Роману Угличскому (далее РУ), Паисию Галичскому (далее ПГ), Иоанну Яренгскому (далее ИЯ), Логгину Яренгскому (далее ЛЯ), общий молебный канон Иоанну и Логгину Яренгским (далее ИЛЯ), каноны Герману Соловецкому (далее ГС), Евфимию Архангелогородскому (далее ЕА), Иову Почаевскому (далее ИП), два канона Филиппу Московско-

Но никаких следов алфавита этот канон не содержит (начало 1-го тропаря: «Восток добродетелей быв, солнце незаходящее...»). Единственный болгарский азбучный канон относится уже к XVIII в. — это канон Феодосию Тырновскому, о котором сказано ниже. Между тем исследователь русских акростихов В. К. Былинин пишет: «В XV же веке создавались и целые каноны, составленные по алфавитной схеме с кириллическим порядком следования букв» (*Былинин В. К. Русские акростихи старшей поры... С. 222*). В качестве подтверждения этому сообщению исследователь называет «Канон честному и животворящему кресту, по азбуквноу» в рукописи XV в. из собр. Ундольского, № 100 (РГБ). В статье В. К. Былинина приводится инципит канона: «Веселися, небо, и земля радуися...». Однако этот канон из последования предпразднству Воздвижения Креста Господня на самом деле является переводным и имеет алфавитный акростих только в греческом оригинале. При переводе алфавитный акростих был утрачен. Нет его и в указанном списке из собр. Ундольского, № 100, который на самом деле содержит второй канон предпразднству, идентичный опубликованному в современной Минее. (Благодарю Т. Б. Карбасову, проверившую наличие алфавитного акростиха в указанной рукописи). Таким образом, сообщение В. К. Былинина о существовании славянских азбучных канонов уже в XV в. лишено оснований.

¹⁴ Попов Г. Акростих... С. 38.

¹⁵ Поньрко Н. В. Покаянные каноны Кирилла Туровского: Вопросы атрибуции // ТОДРЛ. СПб., 2004. Т. 55. С. 240—260. См. также статью Н. В. Поньрко в наст. изд. С. 254—281.

му (далее ФМ-_М и ФМ-_{ГФ}) и один из канонов Феодосию Тотемскому (далее ФТ). Еще два русских азбучных канона не прославляют святых: первый из них посвящен богословскому образу Софии Премудрости Божией, а второй читается в службе на положение Хитона Господня. Кроме русских известен один болгарский азбучный канон в службе Феодосию Тырновскому.¹⁶ Чтобы проследить историю азбучного акростиха в славянских канонах, рассмотрим историю и взаимоотношения вышеназванных текстов.

Канон Никите Новгородскому

Наиболее точно датированными среди перечисленных канонов являются два канона Никите Новгородскому. Датировка службы Никите Новгородскому основана на сообщении Новгородской второй летописи под 7066 г. (1557/8): «В лѣто 7060 шестаго. Мѣсяца октября 28 в четверток игумен Спасско Маркел Хутынского монастыря оставя игуменство жил в Оньтонове монастырѣ 6 месяць, при игумене Варламе при Антоновскомъ при царици. *Да сотвори Маркел житие Никите епископу Новгородцкому и канунъ* да поехал Марко(!) из Новагорода к Моске(!). Да того же лѣта поновляли предѣл в Софии святыхъ отецъ Акима и Анны. Да того же лѣто мѣсяца априля в 30 день обретоша мощи епископа святаго Никикиты(!) цѣлы и положиша ихъ в новой ларецъ и святиша воду с мощей его и послаша к Москвѣ».¹⁷ Согласно данным пасхалии, дата 28 октября приходилась на

¹⁶ Азбучный акростих в двух канонах Никите Новгородскому, Иакову Боровичскому и Феодосию Тотемскому отметил Ф. Г. Спасский (*Спасский Ф. Г.* Русское литургическое творчество: (По современным минеям). Париж, 1951). Ф. Г. Спасский также указывает азбучный канон Софии Премудрости Божией, созданный в первой половине XVII в. князем Семеном Шаховским (Там же. С. 254—273). Благодарю Н. В. Савельеву, обратившую мое внимание на азбучный акростих канона Софии. По атрибуции П. М. Строева, азбучный канон Хитону Господню также принадлежит перу Семена Шаховского (*Строев П. М.* Библиологический словарь и черновые к нему материалы. СПб., 1882. С. 297). На этот канон мне указал О. В. Панченко, за что приношу ему глубокую благодарность. Азбучные каноны Иоанну и Логгину Яренским и Герману Соловецкому введены в научный оборот архиеп. Филаретом (Гумилевским) (*Филарет [Гумилевский], архиеп.* Русские святые... Т. 2. С. 331), их атрибуция Сергию Шелонину подтверждена О. С. Сапожниковой (*Сапожникова О. С.* 1) Неизвестные сочинения соловецкого книжника Сергия Шелонина // Русь и южные славяне: Сб. статей к 100-летию со дня рождения В. А. Мошина (1894—1987). СПб., 1998. С. 340—355; 2) Соловецкий книжник Сергей Шелонин: (Краткий обзор деятельности) // ТОДРЛ. СПб., 1999. Т. 51. С. 377—384). Архим. Макарий (Веретенников) в статье «Акростихи в богослужебных Минеях» упоминает азбучные каноны Серапиону Новгородскому, перенесению мощей митрополита Филиппа в Москву, Иоанну и Логгину Яренским, перенесению мощей царевича Димитрия (*Макарий (Веретенников), архим.* Акростихи в богослужебных Минеях // Традиции и современность. Научный православный журнал. 2004. № 3. С. 82—87). Сердечно благодарю Т. Б. Карбасову за указание этой статьи и за ценные замечания, высказанные ею в ходе подготовки публикуемого исследования. Один из азбучных канонов митрополиту Филиппу опубликован Н. Никольским (*Никольский Н.* Сочинения соловецкого инока Герасима Фирсова по неизданным текстам: (К истории северно-русской литературы XVII века) // ПДПИ. [Пг.], 1916. Т. 188. С. 1—17). Болгарский азбучный канон Феодосию Тырновскому исследован и опубликован Ст. Кожухаровым (*Кожухаров С.* Последний азбучен акростих на старатабългарска литература // Проблеми старобългарската поезия. София, 2004. С. 281—298).

¹⁷ ПСРЛ. М., 1965. Т. 30. С. 183. Здесь и далее в цитатах курсив мой. — А. С.-К.

четверг именно в 1557 г. Так как уже в 1556 г. Новгородская Третья летопись упоминает другого хутынского игумена — Филофея,¹⁸ то дата 28 октября, очевидно, относится не к уходу Маркелла из Хутынского монастыря, а к его отъезду в Москву. На основании этой летописной статьи, а также анализа содержания службы Никите Ф. Г. Спасский сделал вывод о двухэтапном составлении ее. По его мнению, на первом этапе (весна—лето 1557 г.) Маркелл создал первый канон, прославляющий жизнь Никиты, и краткое житие святого, затем он отправился со своими произведениями в Москву. Возможно, по его ходатайству в апреле 1558 г. было проведено официальное открытие мощей и прославление святого. К этому событию потребовалась полная служба ему, и Маркеллом были дописаны стихиры и второй канон Никите, посвященный обретению и прославлению мощей святителя.¹⁹

Гипотезу Ф. Г. Спасского о двухэтапном составлении службы Никите подвергла сомнению Н. В. Рамазанова. Исходя из положения, что канон не мог создаваться без междопесний (седальна, кондака и икоса), исследовательница проанализировала содержание последних и пришла к выводу о одновременном создании всей службы с двумя канонами.²⁰ Основным аргументом Н. В. Рамазановой служит тот факт, что икос посвящен прославлению мощей святого: «Кто не почюдится, кто не прославит неисльдимую и несказанную глубину милосердия Твоего, Христе Боже, яко прославил еси послѣднему роду угодника Твоего святителя *Никиту и обрѣтошася честныя его мощи цѣлы и неразрушimy...*».²¹ Принимая во внимание важную роль междопесний в каноне, заметим, однако, что в последовании молебного канона икоса могло не быть, а седален по 3-й и кондак по 6-й песни в службе Никите Новгородскому ничего не говорят о мощах святого.²² Не

¹⁸ ПСРЛ. СПб., 1841. Т. 3. Вып. 4. С. 253.

¹⁹ Спасский Ф. Г. Русское литургическое творчество. С. 201—204.

²⁰ Рамазанова Н. В. Две редакции стихиры св. Никите епископу Новгородскому // Опыты по источниковедению: Древнерусская книжность: редактор и текст. СПб., 2000. Вып. 3. С. 148—163.

²¹ Служба Никите Новгородскому здесь и далее цитируется по рукописи РНБ (ОСРК, F. I. 176, л. 178—185 об.).

²² Это различие в кондаке и икосе Никите Новгородскому заслуживает особого внимания, так как обычно эти песнопения тематически связаны. Протоиерей Константин (Никольский) по этому поводу пишет: «Они (кондак и икос. — А. С.-К.) имеют сходное между собою содержание, которое в кондаке изложено короче..., а в икосе пространнее... Кондак есть как бы тема всего последования, к которому относится, а икос — развитие этой темы. Посему икос полагается всегда после кондака и никогда без него. Кондак и икос по своему содержанию служат образцом, подобием... для всего последования» (*Константин [Никольский], протоиер.* Пособие к изучению устава Богослужения Православной церкви. СПб., 1907. С. 300, примеч. 5 (репринт: М., 1995)). В нашем случае разность тем кондака и икоса подтверждает мысль об их неединовременном создании. Вероятно, до отъезда в Москву Маркелл написал последование молебного канона, не требовавшее наличия икоса. Следует также отметить еще более важную роль кондака и икоса, которую им отводит Студийско-Алексеевский устав: «По Студийскому уставу это (кондак и икос. — А. С.-К.) были торжественнейшие песни праздничного богослужения; в древнейшей рукописи этого устава XI—XII вв. они одни помещаются в месяцесловной части устава, исчерпывая ее» (*Скабалланович М.* Толковый Типикон: Объяснительное изложение Типикона с историческим введением. М., 2003. Вып. 1—3. С. 284 (репринт изд.: Киев, 1910, 1913, 1915)). Кроме того, в службах Студийско-Алексеевского устава, господствовавшего на Руси в XII—XIV вв., междопесния вообще не вписывались в канон. См., например, последования в древнейших

упоминает Маркелл об обретении мощей и в том самом житии, о котором идет речь в Новгородской Второй летописи и которое в рукописной традиции распространено под заглавием «Слово похвальное на память иже во святых отца нашего Никиты, епископа новгородского». Сложно представить, чтобы Маркелл, прославляя обретение мощей в службе, ни словом не обмолвился об этом в житийном тексте. Таким образом, гипотеза Ф. Г. Спасского о двухэтапном составлении службы Никите Новгородскому (первый этап — с конца апреля по 28 октября 1557 г., второй — около 30 апреля 1558 г., даты официального прославления святого) представляется более убедительной.

Служба Никите Новгородскому уже в XVI в. получила широкое распространение. На сегодня нам известно 32 списка службы XVI—XVII вв. Это списки **БАН**: собр. Александро-Свирского м-ря, № 24, конец XVI в. (л. 1—18, без начала), Архангельское собр., Д., № 64, 70—80-е гг. XVI в. (л. 281—295 об.), Д., № 75, 80-е гг. XVI в. (л. 131 об.—138), С., № 63, конец XVI—начало XVII в. (л. 530—544), С., № 91 (1581 г., л. 59 об.), С., № 179 (60—70-е гг. XVI в., л. 92—107 об.), собр. Петра I П.И. Б. 84 (70—90-е гг. XVII в., л. 2—26 об.); **ГИМ**: собр. Уварова, № 682 (Царского, № 564), первая половина XVII в. (л. 167—175); **РГБ**: ф. 256 (собр. Румянцева), № 154, конец XVI в. (л. 1—18 об.); ф. 304/1 (собр. Троице-Сергиевой лавры), № 624, конец XVI—начало XVII в. (л. 193—207), № 629, третья четверть XVI в. (л. 145—169), № 692, 60—70-е гг. XVI в. (л. 23—35); **РНБ**: собр. Кирилло-Белозерского м-ря, № 450/707, конец XVI в. (л. 162 об.—175 об.), № 451/708, последняя треть XVI в. (л. 321—341 об.), № 452/709, 50—70-е гг. XVI в. (л. 364—374, без окончания); собр. Колобова, № 185, последняя треть XVII в. (л. 1—27, без начала); ОСПК F.I. 172, вторая половина XVI в. (без пагинации), F.I. 176, конец XVI в. (л. 178—185 об.), Q.I.1134, вторая половина XVI в. (л. 44—56 об.); собр. Погодина, № 431, начало XVII в. (л. 92 об.—104), № 577, начало XVII в. (л. 84—95), № 788, вторая половина XVII в. (л. 1—26 об.), № 795, последняя треть XVII в. (л. 1—17 об., без начала); собр. Соловецкого м-ря, № 984/1093, середина XVI в. (л. 481—505 об.); Софийское собр., № 400, вторая половина XVI в. (л. 199), № 405, последняя треть XVI в. (л. 542—556), № 408, середина XVII в. (л. 17—32 об.), № 419, 60-е гг. XVI в. (л. 1—15, без начала), № 420, конец XVI в. (л. 252—266), № 421, конец XVI в. (л. 331—343), № 460, конец XVI в. (л. 53—66). Далее текст Службы Никите Новгородскому цитируется по списку РНБ, ОСПК F.I.176.

Оба канона Никите Новгородскому построены по азбучному принципу, первый (НН₁) прославляет жизнь подвижника, в то время как второй (НН₂) говорит преимущественно об обретении мощей святого. Каким же образом Маркелл вписывает азбучный акростих в канон?

русских Миней на декабрь — РГАДА, ф. 381, № 96 и № 97 (Рукописи факсимильно изданы в кн.: Службная минея за декабрь в церковно-славянском переводе по русским рукописям. Gottesdienstmenäum für den Monat Dezember nach den slavischen Handschriften des Rus' des 12. und 13. Jahrhunderts: Facsimile der Handschriften CGDA, f. 381 N 96, N 97 / Hrgs. H. Rothe, E. M. Vereščagin. Köln; Weimar; Wien, Böhlau, 1993). В послесловии к изданию древнейших Миней на декабрь издатели (Ханс Роте и Е. М. Верещагин) замечают: «В границах канона седальны, кондаки и икосы никогда не встречаются» (Там же. С. 599—600).

Мы уже отмечали определенную стабильность славянского алфавита в его «верхней» части. В табл. 1 можно заметить границы этой «стабильности» — от **а** до **џ**. В наиболее полном виде эта «стабильная» часть азбуки (при наличии **ѝ** и **ѥ**, **і** и **и**) включает 28 букв, что гораздо меньше 45 или даже 36.²³ 28 элементов легко разместить по 4 в 7 песнях канона (28:7=4). Именно это и сделал Маркелл: первый канон Никите следует прямому порядку славянской азбуки от **а** до **џ**, второй канон выстроен по тем же буквам в обратной последовательности — от **џ** до **а** (см. Приложение, табл. 2).²⁴ Последнюю песнь, согласно многовековой византийской и славянской традиции, Маркелл использовал для акростишной подписи, в которой он выпускает из своего имени гласные буквы (по аналогии с «титлованием»)²⁵ В первом каноне роль подписи выполняет сочетание «**МРКА**» (**МАРКЕА**), во втором — то же сочетание в обратной последовательности — «**АКРМ**» (**АЕКРАМ**). Обратим внимание еще на одну особенность азбучного акростиха Маркелла: на месте буквы **о** (он) в обоих канонах используется **оу** (оник). Объяснить эту особенность можно тем, что для зрительного восприятия азбучного ряда буквы **оу** достаточно, так как киноварью выделялась только первая часть диграфа. Интересно, что при составлении второго канона Маркелл использовал принцип зеркального отображения. Подобные примеры редки не только в славянской, но и в греческой гимнографии.²⁶ По-

²³ Интересны наблюдения А. А. Зализняка о порядке и количестве букв в азбучных источниках XV—XVII вв. Часть азбучного ряда от **а** до **т** перешла в них почти без изменений из азбук предыдущего периода (кириллические алфавиты второго типа). После **т** в большинстве азбук фигурируют **оу** и **ѝ**. Далее идет устойчивый отрезок **ф, х, ѿ, ц, ч, ш, џ, ѣ, ѥ, Ѧ**. В конце азбучного ряда допускается от 6 до 12 букв, «состав и порядок которых варьирует чрезвычайно сильно» (Зализняк А. А. О древнейших кириллических алфавитах. С. 571—572). Наш вывод о границах относительной стабильности славянской азбуки от **а** до **џ** не противоречит наблюдениям А. А. Зализняка, так как для книжника XVI в. разновременные азбучные ряды, очевидно, были равноценны.

²⁴ Имеются в виду песни с 1-й по 8-ю включительно при отсутствии 2-й песни. См. примеч. 2.

²⁵ Ср.: В 9-ю песнь канона «по правилам византийской гимнографии составители служб могли вносить собственный автобиографический материал и возбуждаемые им чувства» (Туницкий Н. Л. Св. Климент, епископ Словенский: Его жизнь и просветительская деятельность. Сергиев Посад, 1913. С. 79).

²⁶ Зеркальный алфавитный акростих содержится в греческом каноне Благовещению. Этот канон уникален по своей структуре, так как содержит 3 алфавитных ряда. Первый ряд написан именем Феофана и читается по начальным буквам тропарей с 1-й по 7-ю песни. Например:

1-я песнь. 1 тропарь: «**Ἄδέτω σοι Δέσποινά...**»;

2 тропарь: «**Ἐὐὸ σοι γηθόμενος...**»;

3 тропарь: «**Γνωσθήτω μοι Ἀγγελε...**»;

4 тропарь: «**Δολίως με φθέγγεσθαι...**», и т.д. (песни 3, 4, 5, 6, 7).

Второй алфавитный ряд размещен в тропарях 8-й песни, но здесь в порядке алфавита выстроены не инципиты, а стихи внутри ирмоса и тропарей (в среднем по 5 букв). Например:

8-я песнь, ирмос:

«**Ἀχοῦε, Κόρη Παρθένε ἄγιε, εἰπάτω δὴ ὁ Γαβριήλ.**

Βουλῆν ὑψίστου ἀρχιβίαν ἀληθινήν.

Γενοῦ πρὸς ὑποδοχὴν ἑτοιμῆ θεοῦ

Διὰ σοῦ γὰρ ὁ ἀχώρητος βροτοῖς ἀναστραφῆσεται διὰ καὶ χείρων βωῶ.

Εὐλογεῖτε, πάντα τὰ ἔργα Κυρίου, τὸν Κύριον, и т. д. (тропари 1, 2, 3, 4, 5).

строение азбучных канонов Маркелла по такой схеме могло быть напрямую связано с посланием Максима Грека «к некоему другу, в нем же сказание 3-х неких взысканий, нужных всякому рачителю книжному». В этом послании афонский инок рассуждает о назначении и видах акростиха, а также подробно описывает алфавитный акростих канона Благовещению. У нас нет оснований отождествлять Маркелла с анонимным адресатом, так как Максим обращается к светскому лицу («*понеже твое благородие велело мне писанием своим послати к тебе*»).²⁷ С другой стороны, использование Маркеллом во втором каноне обратной, или «встречной», алфавитной последовательности, возможно, подсказано ему методическим приемом, зафиксированным в некоторых древнерусских учебных пособиях. В. И. Лукьяненко приводит в пример «Книгу Константина Философа» XV в., где «в качестве учебного упражнения для обучения чтению рекомендован ряд из 38 букв». По свидетельству исследовательницы, «выучив эту азбуку в прямом порядке, ученики... должны были усваивать ее в обратной последовательности». Подобные примеры использования для запоминания азбуки прямого и обратного азбучных рядов были распространены и в XVI в.²⁸

Третий алфавитный ряд — обратный — содержится в 9-й песни, построенной аналогично 8-й:

9-я песнь, ирмос: «'Ως ἐμψύχω θεοῦ κιβωτῶ
 Ψανέτω μηδαμῶε χεῖρ ἄσιγῆτως
 Χεῖλη δὲ πιστῶν τῆ θεοτόκω ἄσιγῆτως
 Φωνῆν τοῦ Ἀγγέλου ἀναμέλλοντα, ἐν ἁγαλλιάσει βοάτω
 Χαῖρε, Κεχαριτω μένη ὁ Κύριος μετὰ σοῦ, и т. д. (тропари 1, 2, 3, 4, 5).

(Цит. по изд.: ΜΗΝΑΙΑ ΤΟΥ ΟΛΟΥ ΕΝΙΑΥΤΟΥ. ΤΟΜΟΣ Δ΄ ΠΕΡΙΕΧΩΝ ΤΗΝ ΑΝΗΚΟΥΣΑΝ ΑΚΟΛΟΥΘΙΑΝ ΤΩΝ ΜΑΡΤΙΟΥ καὶ ΑΠΡΙΛΙΟΥ ΜΗΝΩΝ. ΕΝ ΡΩΜΗ, 1898. Ρ. 176—183).

Песни 8-я и 9-я в благовещенском каноне надписаны именем монаха Иоанна, под которым, вероятно, следует понимать Иоанна Дамаскина. Кроме указанного примера зеркальный акростих содержится также в тропарях Богородице патриарха Филофея. Творение Филофея представляет собой комплекс из похвальных тропарей Богородице, тропарей, содержащих беседу Богородицы с Христом, и тропарей с ответом Богородицы молящемуся. Эти 3 части связаны в единую композицию с помощью акростиха: похвальные тропари Богородице содержат прямой алфавитный акростих, беседа Богородицы с Христом — обратно-азбучный акростих, а ответ Богородицы — акростишью подпись автора (см.: *Прохоров Г. М.* К истории литургической поэзии: Гимны и молитвы Филофея Коккина // ТОДРЛ. Л., 1972. Т. 27. С. 143). Сердечно благодарю Г. М. Прохорова за предоставление текстов этих тропарей.

²⁷ Сочинения преподобного Максима Грека. Казань, 1861. Ч. 3. С. 245—259. Заметим, что в XVI в. это послание уже входило в сборники сочинений Максима Грека, а позднее и в состав некоторых азбуковников (*Иванов А. И.* Литературное наследие Максима Грека. С. 102, 184). Следовательно, Маркелл мог знать о нем, не будучи знакомым с Максимом.

²⁸ *Лукьяненко В. И.* Азбука Ивана Федорова, ее источники и видовые особенности // ТОДРЛ. Л., 1960. Т. 16. С. 210—211. В другой работе исследовательница также отмечает важную роль прямого и обратного азбучных рядов: «В составе первопечатных азбук первыми пособиями для запоминания букв служили отнюдь не азбучные акростихи, а прямой, обратный и смешанный буквенные ряды, рекомендованные для этой цели педагогическими статьями, известными ныне по спискам XVI и XVII вв.» (*Лукьяненко В. И.* К истории русского букваря. С. 253). В одном из указанных В. И. Лукьяненко азбуковников XVI в. (РНБ, Q.XVI.I) этот методический прием сформулирован следующим образом: «Вопрос: Что есть первое учение буквъ познание? Отвѣт: Познание есть се указание и вняtie умное

Использование в канонах Никите Новгородскому зеркального азбучного акростиха позволило Маркеллу соединить разные по теме каноны в единый комплекс. Каноны Никите в ряде списков имеют надписания, указывающие на азбучное построение и авторскую подпись в них. Надписание к первому канону в наиболее полном виде гласит: «Пѣние молебнo сложенo по азбуце до 8-я пѣсни, совершено же именем списавшего»; ко второму канону — «Другий канон, сложен такоже по азбуце воспятословесно до 8-а пѣсни, совръшено же именем списавшаго въспятословесно же».²⁹

Отдельного внимания заслуживает первый тропарь первого канона Никите Новгородскому: «Агньче непорочныи, Божий Слове...». Сходный с ним тропарь находим в каноне Антонию Римлянину. Сравним эти тропари:³⁰

Канон Антонию Римлянину³¹

Агньче незлобивый, отверзи ми устнѣ недостойнии, язык мой уясни и сердце мое просвѣти, и ум мой озари свѣтом Твоего богоразумиа, да возмогу воспевати в память преподобнаго Антониа, егоже на земли удивил еси: яко прославися.

Канон Никите Новгородскому

Агньче непорочныи, Божий Слове, отверзи ми недостойнии устнѣ, да възмогу воспѣти святителя Никиту, Твоего угодника.

На первый взгляд перед нами просто близкие риторические формулы, так как никаких других совпадений в службах Антонию Римлянину и Никите Новгородскому не обнаружено. Однако между канонами есть связи другого рода. Напомним, что, по летописному сообщению, первый канон Никите написан Маркеллом в монастыре Антония Римлянина. Более того, житие Антония Римлянина относит жизнь этого подвижника ко времени правления в Новгороде святителя Никиты и даже рассказывает о благословении, якобы данным Никитой прибывшему в Новгород Антонию на основание здесь монастыря. Наконец, во многих списках конца XVI—начала XVII в. канон Антонию Римлянину имеет следующее надписание: «Канон преподобному на 8, емуже краегранесие сичево: *По азбуцѣ Антониа похвалити разума, Боже мой, даруй ми*». Несмотря на надписание, ни в одном из известных нам списков службы Антонию Римлянину в каноне нет азбучного акростиха и восстановить его не представляется возможным.

Канон Антонию Римлянину вряд ли мог быть источником для канона Никите Новгородскому, так как преподобный Антоний, по всей вероятности, был прославлен несколько позднее новгородского святителя — во второй половине XVI в. Обретение мощей святого, лежавших «под спудом»,

по единому писмяни, яко се помалу: азъ, б, в и вся по ряду буква. И пакы та же буква на-вспятъ по ряду же, со вниманием, дабы зналь писмянь подобия во всяком мѣстѣ, каково кое есть разсмотря, и имена бы им вѣдал, како кое зовется и коего гласа, и вѣщати умѣрено и чисто, дабы разумѣл, что учит, и вѣдал бы, чего ради учится и тако познася писмена» (л. 188—188 об.).

²⁹ Надписания канонов Никите Новгородскому цитируются по списку Погод. 577, л. 84 об. и л. 85, в других списках надписание второго канона умалчивает о составителе.

³⁰ Здесь и далее курсивом выделяются совпадения сравниваемых текстов, различия подчеркиваются.

³¹ Здесь и далее служба Антонию Римлянину цитируется по списку РНБ, F.I.176, л. 357 об.—365.

описание его чудес и, возможно, создание Жития предположительно относятся к 80—90-м гг. XVI в. (до 1598 г.).³² Между тем служба Антонию неоднократно говорит о нетленных мощах святого, а в кондаке по 6-й песне читаем: «...многими бо труды и подвиги... Богови угодил еси, сего ради чудес от Него сподобися и *тѣло свое многими лѣты соблюде нетлѣнно, мы же сие лобызающе*, радостно от души вопием ти...».³³ На основании этих данных службу и канон Антонию можно датировать временем не ранее 80-х гг. XVI в.³⁴

Мы видим два возможных объяснения загадке соотношения канонов этим новгородским святым: 1) канон Никите Новгородскому послужил образцом для канона Антонию Римлянину или 2) каноны Антонию Римлянину и первый канон Никите Новгородскому имели общий прототип. Оставим пока эту дилемму нерешенной, так как к вопросу о возможном общем прототипе азбучных канонов мы вернемся позднее (см. раздел, посвященный канонам Филиппу Московскому).

Итак, акростиhi канонов Никите Новгородскому построены по оригинальной схеме, абсолютных аналогов которой в византийской и южнославянской литургике мы не знаем. Схема эта состоит из прямого и обратного азбучных акростихов, размещенных в двух канонах с 1-й по 8-ю песни, авторской подписи-акростиха в 9-й песни каждого из них (во втором каноне — «воспятословесно») и надписаний, указывающих на принцип их организации. Очевидно, именно удачное построение канонов стало причиной восхищенной оценки службы Никите, данной в XVII в. автором «Предисловия откуду и от коего времени начашеся в нашей русской земли осмогласное пение». Этот книжник писал: «Въ Великомъ Новѣградѣ нѣкто был инокъ, именемъ Маркелл, слыль Безбрадой... онъ же сложилъ канонъ Никитѣ архиепископу Новгородскому, *вельми изященъ*».³⁵

³² По свидетельству автора Сказания об обретении мощей Антония, инока Нифонта, видя чудеса от могилы святого, Нифонт просил настоятеля «о преложении тела преподобного из гроба на верх земли». Следовательно, до этого тело святого находилось «под землею» или «под спудом». Однако решение о «преложении» последовало далеко не сразу. «Затем Нифонт продолжил свои старания в Троице-Сергиевом монастыре, куда был переведен Кирилл (игумен Антониева монастыря. — А. С.-К.). Дело было изложено царю Федору Иоанновичу. В результате патриарх Иов отправил „послание“ новгородскому митрополиту Варлааму „о преложении“. После этого Кирилл поручил Нифонту „сия чудеса преподобного вся до зде написати“» (Захарова Е. Д. К вопросу о редакциях жития Антония Римлянина // Древнерусская литература. Источниковедение: Сб. науч. трудов. Л., 1984. С. 147).

³³ РНБ, ОСПК, Ф.1.176, л. 363.

³⁴ Благодарю Н. В. Рамазанову, поделившуюся со мной своими наблюдениями над рукописной традицией службы Антонию Римлянину. По данным исследователиницы, самые ранние списки службы Антонию датируются временем не ранее 80-х гг. XVI в. (см., например, списки БАН: Архангельское собр. Д., № 64 (вторая половина XVI в.), Д., № 261 (конец XVI—начало XVII в.); РГБ, ф. 256 (собр. Румянцева), № 154 (конец XVI—начало XVII в.); РГБ, ф. 310/1, № 104 (конец XVI—начало XVII в.); РНБ: Q.I.1134 (начало XVII в.), собр. Соловецкого м-ря, № 984/1093 (конец XVI—начало XVII в.), Софийское собр., № 408 (конец XVI—начало XVII в.), № 423 (вторая половина XVII в.), № 460 (конец XVI в.) и др.).

³⁵ Протопопов В. В. Русская мысль о музыке в XVI веке. М., 1989. С. 78. В данном случае под словом «канон» скорее всего подразумевается вся служба. Автору «Предисловия», собиравшему сведения о певцах прошлого времени, очевидно, был известен и второй канон Никите Новгородскому, имеющийся обычно без надписания или с испорченным надписанием практически во всех списках службы Никите XVI—XVII вв.

Насколько же описанная модель построения акростихов канонов характерна для древнерусской гимнографии? Помимо канонов Никите Новгородскому нам известны еще 20 азбучных канонов, посвященных русским святым. Рассмотрим их.

Канон Иакову Боровичскому

Канон Иакову Боровичскому (ИБ) читается в составе службы на «принесение» его мощей. Тело Иакова обретено необычным образом: оно приплыло на льдине по реке, по одним данным, в XV в., по другим — около 1540 г.³⁶ В 1544 г. было проведено первое свидетельствование мощей святого. Второе свидетельствование относится ко времени около 1572—1574 гг.³⁷ По мнению Е. Е. Голубинского, только после второго свидетельствования святой был официально канонизован.³⁸ Вероятно, к этому времени относится и составление службы ему. Служба Иакову Боровичскому читается в списках: ГИМ, собр. Уварова, 4^о, № 681 (Царского, № 563), вторая половина XVI в.; РНБ, ОСРК, F.I.176, конец XVI в. (л. 51 об.—59 об.), Софийское собр., № 408, конец XVI—начало XVII в. (л. 452—467), Софийское собр., № 423, вторая половина XVII в. (л. 261—279 об.) и др. ИБ имеет азбучный акростих, точно соответствующий азбучному ряду первого канона Никите Новгородскому (табл. 2). Более того, почти дословно совпадают инципиты некоторых тропарей этих канонов. При этом характерно, что автор ИБ использует инципиты не только первого, но и второго канона Никите Новгородскому.

Канон Иакову Боровичскому³⁹

Агньче Божий Слове, слово дай же ми, недостоинному своему рабу, да возмогу възспѣти ... (1 п., 1 тр.).

Бѣзвѣстная и таинная послѣднему роду явлены быша честныя мощи... (1 п., 2 тр.).

Господородителнице чистая, небесный входе... (1 п., богород.).

Каноны Никите Новгородскому

Агньче непорочный, Божий Слове, отверзи ми недостоинии устнѣ да возмогу възспѣти... (НН₁, 1 п., 1 тр.).

Бѣзвѣстныя и таинная послѣднему роду явлена быша честныя мощи... (НН₂, 8 п., 3 тр.).

Господородителнице Владычице Марие, моли... (НН₁, 1 п., богород.).

³⁶ Филарет [Гумилевский], архиеп. Русские святые, чтимые всею церковью или местно. СПб., 1882. [Т. 3]: сентябрь, октябрь, ноябрь, декабрь. С. 249—250.

³⁷ Голубинский Е. Е. История канонизации святых в русской церкви. М., 1903 (репринт: М., 1988). С. 87—89. Архиепископ Филарет датирует второе свидетельствование мощей 1572 годом (Филарет [Гумилевский], архиеп. Русские святые... С. 250).

³⁸ Е. Е. Голубинский, в частности, пишет: «Митр. Макарий не дозволил установить празднования преп. Иакову, несмотря на значительное количество совершившихся при его гробе чудес, как должно думать, потому, что не было о нем совершенно никаких сведений. Архиепископ Феодосий, с своей стороны, не устанавливая празднования, предписывает воздавать преподобному „почитание“, о котором по сему случаю сообщаются нам очень важные сведения» (Голубинский Е. Е. История канонизации... С. 89).

³⁹ Здесь и далее служба Иакову Боровичскому цитируется по рукописи РНБ, ОСРК. I.176 (Трефологий, конец XVI в.), л. 51 об.—59 об.

Рака мощей твоих, мудре Иакове, дражаише самфира показася... (6 п., 2 тр.).

Свѣтлыми сиянии обрѣтоша на крѣ честныхъ мощи... (6 п., 3 тр.).

Фарисейски и нелицѣмѣрнем, но съ смиреннем... (7 п., 2 тр.).

Шествие свое добръ скончал еси... (8 п., 3 тр.).

Щедрога и челоѡколюбиваго Спа-са... (8 п., богород.).

Рака мощей твоих, святителю, дражаиши самфира показася... (НН₁, 9 п., 2 тр.).

Свѣтлыми сияньми провозсиавши честныхъ мощи... (НН₂, 4 п., 3 тр.).

Фарисейское тщеславие отринув со смиреннем... (НН₂, 3 п., 3 тр.).

Шествие свое добръ скончал еси... (НН₂, 3 п., 2 тр.).

Щедрога и челоѡколюбиваго Бога... (НН₁, 8 п., богород.).

Так как о жизни Иакова ничего не известно, то канон прославляет его в самых общих выражениях, несколько конкретнее говоря только о «принесении» мощей.

Канон Иакову Боровичскому, как и каноны Никите Новгородскому, в ряде списков имеет надписание, указывающее на принцип его акростишной организации: «Святому канон, емуже гранесие сиецево: по <a>льфавиту до 9-и пѣсни, съвершено же исписавшаго именем». ⁴⁰ Согласно указанию надписания, в 9-й песни читаем «ИВНВ» (табл. 2). Это сочетание, построенное по аналогии с «МРКА», дает слово «ИВАНОВ», то есть «канон Ивѡнов». На основании этого сочетания архиепископ Филарет, а вслед за ним и Ф. Г. Спасский атрибутируют этот канон священнику Новгородского Софийского собора Иоанну, участвовавшему в освидетельствовании мощей Иакова в 1544 и, возможно, в 1572 гг. ⁴¹ У архиепископа Сергия (Спасского) имеется ошибочное указание на атрибуцию рассматриваемой службы некоему Елифанию. ⁴²

Чрезвычайно близки к канону Иакову Боровичскому три других азбучных канона — канон на обретение мощей Максима Московского, канон перенесению мощей Анны Кашинской и канон Прокопию Устьянскому.

Канон Максиму Московскому

В истории прославления юродивого Максима Московского, скончавшегося 11 ноября 1433 г., ⁴³ можно выделить несколько этапов, которые могли отразиться в литургической традиции. Впервые мощи Максима были обреты около 1547 г., и тогда же он был прославлен на соборе как местночтимый московский святой. ⁴⁴ После этого мощи покоились под спудом. В указах собора 1547 г. в память Максима предписывалось «пѣти и праздновати

⁴⁰ Там же, л. 55.

⁴¹ Филарет [Гумилевский], архиеп. Русские святые... [Т. 3]. С. 250; Спасский Ф. Г. Русское литургическое творчество. С. 212.

⁴² Сергий [Спасский], архиеп. Полный месяцеслов Востока. Владимир, 1901. Т. 2. С. 328 (репринт: М., 1997). Филарет говорит, что Елифанию Славинецкому принадлежит «Повесть явления честныхъ мощей св. Иакова Боровичского», написанная после перенесения мощей святого в Иверский монастырь (Филарет [Гумилевский], архиеп. Обзор духовной литературы. 862—1863. СПб., 1884. С. 237).

⁴³ Голубинский Е. Е. История канонизации... С. 85.

⁴⁴ Там же. С. 547, примеч. к с. 101.

на Москвѣ» 13 августа,⁴⁵ что предполагает наличие какого-то богослужебного последования святому. Второй раз мощи были случайно обретыены в 1568 г. при строительстве новой церкви.⁴⁶ Краткое житие Максима связывает со вторым обретением мощей написание службы святому: «...и по нѣколицех временех (по преставлении Максима) создаша церковь над гробом его во имя пр. Максима Исповѣдника каменную и въ созидании церкви обрѣтены быша честныя его и многоцѣлебныя мощи цѣлы и нетлѣнны... и повелѣнием самодержца и благословѣнием всего освященнаго собора составиша стихѣры и канон молебне и праздновати учиниша и предаша всей российстей церкви».⁴⁷ После второго обретения мощи снова находились под спудом до 1698 г. В этом году обновленный храм был освящен во имя Максима Московского и мощи положены в новую раку.⁴⁸ Как же отразились эти события в истории службы святому?

Мы сравнили состав службы на память Максима Московского в списках второй половины XVI—начала XVII в.: РНБ, ОСПК, F.I.172, конец XVI—начало XVII в. (без пагинации), ОСПК, F.I.176, конец XVI в. (л. 167—171), ОСПК, Q.I. 939, конец XVI—начало XVII в. (л. 124—129 об.), № 434, 50—60-е гг. XVI в. (л. 405—409 об.), № 565, последняя четверть XVI в. (л. 152 об.—164 об.), № 573, конец XVI в. (л. 109—117), № 576, середина XVI в. (л. 281 об.—288).⁴⁹ В этих списках служба Максиму Московскому, озаглавленная как служба на преставление (память), чрезвычайно вариативна. В списках F.I.172, F.I.176, Q.I.939, Погод., № 434, 573 и 576 представлены 3 шестиричные редакции, а в списке Погод., № 565 — полиелейная редакция службы. В этих редакциях встречаются 2 канона святому. Канон 4-го гласа «Причастием иже къ Богу, преподобне Максиме, свѣтъ на земли был еси...» (списки Погод., № 434, 565 и 576) находим также в общей службе юродивым.⁵⁰ В разных редакциях службы Максиму он имеет надписания: 1) «Канон преподобному Максиму уродивому, творение Феофаново» (По-

⁴⁵ Там же. С. 101. Архиепископ Сергей (Спасский) называет следующие дни памяти святого: 11 ноября — преставление, 13 августа — 1) обретение мощей, по установлению собора 1547 г., 2) день ангела святого (Максим Исповедник) и второе обретение мощей в 1568 г., 3) перенесение мощей в новый храм в 1698 г. (*Сергий [Спасский], архиеп.* Полный месяцеслов Востока. Т. 3. С. 466).

⁴⁶ Там же.

⁴⁷ Цит. по: *Ключевский В. О. Древнерусские жития святых как исторический источник.* М., 1871. С. 246, примеч. 2 (репринт: М., 1988). В. Ключевский ссылается на рукопись из собр. Румянцева, № 364 (XVII—XVIII вв.).

⁴⁸ В 1737 г. мощи Максима сильно пострадали от пожара, и их уцелевшие останки хранились в храме до 1812 г.

⁴⁹ Списков службы Максиму Московскому известно значительно больше. См., например, рукописи РГБ: ф. 178, № 8588 (1820-е гг.), ф. 264 (собр. Румянцева), № 397 (конец XVI в.), ф. 304/1 (собр. Троице-Сергиевой лавры), № 622 (первая треть XVII в.) и № 624; РНБ: Софийское собр., № 410 (вторая половина XVI в.), № 423 (вторая половина XVII в.) и др. В. О. Ключевский называет также списки службы Максиму: Троице-Сергиевой лавры, № 619, волоколамский сборник МДА, № 381, где на л. 44 помещен канон — «творение Феодора», а также некролог о Максиме в сборнике собр. Румянцева, № 397, л. 368 (*Ключевский В. О. Древнерусские жития святых.* С. 246, примеч. 3). В Описании рукописей собрания В. М. Ундольского указывается служба Максиму в рукописи № 101 (вторая половина XVI в.).

⁵⁰ *Миняя общая.* М., 1993. С. 152—155. Следует заметить, что время составления общей службы юродивым неизвестно, а потому нельзя утверждать, что в службе Максиму Московскому были заимствованы песнопения общей службы юродивым.

год., № 434 и № 576) и 2) «Канон святому на б, емуже краегранесие: Уродство оставль, къ небесным приходит и съ ангелы совокупляется Максим предоблии, творение Феодора» (Погод., № 565). Другой канон 4-го гласа «Подай же ми, Христе, Духа Твоего благодать, да по достоянию воспою...», читающийся в списках РНБ (F.I.172, F.I.176, Q.I.939, Погод., № 573), тоже имеет надписание: «Канон... емуже краегранесие: Уродство оставль, къ небесным приходит и съ ангелы съвокупляется, Максиме предоблии».⁵¹ Ни в том, ни в другом канонах указанного акростиха нет. Междопесня канонов в этих редакциях службы тоже вариативны, во всех списках присутствует только кондак по 6-й песни «Вышня красота желая, нижняя сласти телесныя...», совпадающий с кондаком общей службы юродивым. В большинстве списков (F.I.172, F.I.176, Q.I.939, Погод., № 565 и 573) находим икос Максиму Московскому («Ангел на земли житием показася, ангельския полки удивил еси...»), практически идентичный икосу канона Иакову Боровичскому. Других совпадений службы Максиму Московскому со службой Иакову Боровичскому нет.

Простой состав шестиричных редакций службы Максиму Юродивому позволяет относить их создание ко времени, когда Максим почитался еще только в Москве.

Ни в службе первого, ни в службе второго вида азбучного канона нет. Служба Максиму Московскому с азбучным канонам (ММ) в рукописях нами не обнаружена. Однако она опубликована в современной Минее, где приурочена ко дню обретения мощей Максима — 13 августа.⁵² По свидетельству М. А. Моминой, высказанному в частном разговоре, при издании в 1978—1989 гг. так называемых зеленых Миней, наиболее распространенных в современном церковном обиходе, привлекался широкий рукописный материал. В служебные Миней были включены многие редкие службы ма-

⁵¹ В Описании рукописей собрания В. М. Ундольского приведена интересная запись из рукописи № 101 (Трефологий, вторая половина XVI в.). На л. 124 этой рукописи помещена служба Максиму Московскому (в Описании приведен инципит канона: «Подай же ми, Христе, Духа Твоего благодать...»). После этой службы, на л. 130 написано: «Въ лѣто 6942 (1433), мѣс. Ноября 11 день, преставися рабъ Божий Максимъ, нарицаемый благий, и погребено бысть святое тѣло его въ богоспасаемомъ градѣ Москвѣ, у свв. новоявленныхъ мученикъ, Бориса и Глѣба, отъ нѣкоего богобоязлива мужа, именемъ Феодора Когчина» (Славяно-русские рукописи В. М. Ундольского, описанные самим составителем и бывшим владельцем собрания, с № 1-го по 579-й. М., 1870. Стб. 114). Из записи не совсем ясна роль Феодора Когчина в погребении или прославлении блаженного Максима. Возможно, что речь идет об авторстве песнопений Максиму. Следом за записью в рукописи помещены тропарь Максиму Московскому и канон ему «Причастием еже къ Богу преподобен свѣтъ был еси...». Расположение этого канона наводит на мысль, что запись о Феодоре Когчине может служить надписанием к канону, помещенному вслед за нею. Однако в рукописи РНБ (F.I. 172) то же надписание предваряет шестиричную службу Максиму с канонам «Подай же ми, Христе, Духа Твоего благодать...». Таким образом, если Феодор Когчин имеет отношение к созданию службы Максиму Московскому, то нельзя исключать обе возможности: либо он создал шестиричную службу с канонам «Подай же ми, Христе, Духа Твоего благодать...», либо ему принадлежит другой канон Максиму «Причастием еже къ Богу преподобен свѣтъ был еси...». Как представляется, первое предположение ближе к истине. Слова одного из канонов: «Подай же ми, Христе, Духа Твоего благодать, да по достоянию воспою пѣснь нову от устен моих в память Твоего угодника Максима преблагенаго» (1 п., 1 тр.) указывают на вторичность этого варианта службы Максиму.

⁵² Миней. Август. М., 1989. Ч. 1. С. 406—417.

лоизвестным святым и редкие редакции служб святым, почитаемым всецерковно.⁵³ В результате объем современных служебных Миней вырос примерно в два раза по сравнению с дореволюционными изданиями. К сожалению, установить списки, по которым публиковались эти редкие службы, в большинстве случаев пока не представляется возможным. Таким образом, есть основания полагать, что в современной Минее под 13 августа опубликован неизвестный нам пока список службы Максиму Московскому.

В Минее служба помещена на день обретения мощей святого (13 августа), и все ее песнопения прославляют именно это событие: «Радуйся, Максиме преблаженне, иже по честнем твоём преставлении Бог соблюде тело твое под землею, и многа лета сокровены быша честныя мощи твоя, ныне же обретошася... Темже радостно совершаем честных твоих мощей обретение...» (1-я стихира на Господи воззвах); «Ныне же обретохом честныя твоя мощи, веселием и любовию облобызаем...» (2-я стихира на Господи воззвах); «Возсия днесь пресветлое обретение мощей твоих, отче богоприятне Максиме...» (1-я стихира на стиховне); «Днесь мы ныне чтим честных мощей твоих обретение...» (тропарь); «День празднственный днесь празднуют московстии народи, обретоша бо мощи блаженнаго Максима, яко некое сокровище богатное...»; «Верю и любовию твое честное обретение празднующих, блаженне, сохрани...», и т. д.⁵⁴ Поэтому назовем службу, опубликованную в Минее на 13 августа, службой на обретение мощей Максима Московского.

По составу это торжественная полиелейная служба. Создание торжественного варианта службы, при котором повышается «литургический» чин святого, свидетельствует об усилении его почитания. Такое усиление почитания Максима совершилось в 1568 г., когда святой из разряда местночтимых московских святых перешел в разряд святых, почитаемых повсеместно. На наш взгляд, именно всецерковное прославление святого, вызванное вторым обретением мощей Максима в 1568 г., стало причиной появления новой торжественной службы, посвященной этому событию.

Служба на обретение мощей Максима Московского совершенно отлична от службы на память. Только икос («Ангел на земли житием показася...»), светилен («Ревнитель бысть дивному Симеону, пустыню и сверстника оставившему...»⁵⁵) и славник на хвалитех («Рачитель быв, отче, Небеснаго жития...») встречаются в разных редакциях службы на память Максима.

⁵³ О современных изданиях служебных Миней см.: *Людоговский Ф. Б.* Современный церковнославянский корпус : Состав и структура // Лингвистическое источниковедение и история русского языка <2002—2003>. М., 2003. С. 500—528.

⁵⁴ Например: «Радуйся, Максиме преблаженне, иже по честнем твоём преставлении Бог соблюде тело твое под землею, и многа лета сокровены быша честныя мощи твоя, ныне же обретошася... Темже радостно совершаем честных твоих мощей обретение...» (1-я стихира на Господи воззвах); «Ныне же обретохом честныя твоя мощи, веселием и любовию облобызаем...» (2-я стихира на Господи воззвах); «Возсия днесь пресветлое обретение мощей твоих, отче богоприятне Максиме...» (1-я стихира на стиховне); «Днесь мы ныне чтим честных мощей твоих обретение...» (тропарь); «День празднственный днесь празднуют московстии народи, обретоша бо мощи блаженнаго Максима, яко некое сокровище богатное...» (3 п., 3 тр.); «Верю и любовию твое честное обретение празднующих, блаженне, сохрани ...» (кондак), и т. д.

⁵⁵ Это песнопение совпадает со 2-м тропарем 5-й песни канона «Подаждь ми, Христе, Духа Твоего благодать...» (см., например, Q.I. 939, л. 127 об.).

Важная особенность службы на обретение мощей Максима Московского — последовательное, хотя и не сплошное, совпадение ее элементов с песнопениями службы Иакову Боровичскому. Практически дословно в двух службах совпадают славники на Господи воззвах («Возсия днесь пресветлое обретение мощей твоих...»), седальны по полиелее («Плотския страсти воздержанием, отче, увядил еси...»), кондаки («Верою и любовию твое честное обретение празднующих...») и икосы («Ангел на земли житием показася...»).

Чрезвычайно близки в этих службах и азбучные каноны святым Максиму и Иакову, в которых различаются только 1-й и 3-й тропари и богородичен 1-й песни, 3-й тропарь 3-й песни, 1-й и 2-й тропари 9-й песни. Например:

**Азбучный канон
Максиму Московскому⁵⁶**

Безвестная и тайная последнему роду явлена быша, честныя мощи твоя, премудре Максиме, к нимже прикасающиеся, освящение приемлем, Христа хваляще и поюще победную песнь (1 п., 2 тр.).

Бстество тленное ни во чтоже вменив, в вечныя обители възиде, радуяся, житие чисто имел еси, посреде мира обнажаяся. Темже чтим обретение твое, непрестанно Христу зовуще: Церковь Свою утверди, Едине Блаже и Человеколюбче (3 п., 2 тр.).

**Канон
Иакову Боровичскому**

Безвѣстная и тайная послѣдному роду явлены быша честныя мощи твоя, премудре Иакове, к нимже прикасающиеся освящение приемлюще, Господеву поюще, Того единого воспѣваем: яко прославися (1 п., 2 тр.).

Бстество тлѣнное нивочтоже вменив, житие чисто на земли пожил еси, и сего ради наслѣдовал еси небесное селение, моли нам получитьи тамошнее блаженство, празднующим твое принесение, непрестанно Христу зовем: церковь Свою утверди, единъи Блаже и Человѣколюбче (3 п., 2 тр.).

Несмотря на некоторые отличия в тропарях, акростихи канонов Иакову Боровичскому и Максиму Московскому полностью совпадают. В 9-й песни ММ так же читается «**ИВНВ**» (табл. 2).

Вопрос о соотношении службы на обретение мощей Максима и службы Иакову Боровичскому достаточно сложен, так как, по нашему мнению, они появились примерно в одно и то же время — в конце 60—начале 70-х гг. XVI в. Кроме того, служба Максиму Московскому с азбучным каноном неизвестна нам в рукописях. Однако текстуально служба Иакову ближе к службе Никите Новгородскому, чем служба Максиму Московскому.

**Каноны
Никите Новгородскому**

Агньче непорочный, Божий Слове, отверзи ми недостойнии устнѣ, да възмогу воспѣти святителя Никиту, Твоего угодника (1 п., 1 тр.).

**Канон
Иакову Боровичскому**

Агньче Божии, Слове, слово даи же ми, недостойному своему рабу, да възмогу воспѣти в память принесения мощей блаженнаго Иакова торжестве, воспѣвающе того единого воспоим, яко прославися (1 п., 1 тр.).

**Канон
на обретение мощей
Максима Московского**

Аз же, Господи мой, яко мытарь, вопию Ти: помилуй мя, Боже мой, яко да и аз, недостойный, воспую обретения Твоего рачителя, блаженнаго Максима, торжество, хваляща и поюща победную песнь (1 п., 1 тр.).

⁵⁶ Здесь и далее служба на обретение мощей Максима Московского с азбучным каноном цитируется по кн.: Минея. Август. М., 1989. Ч. 1. С. 409—414.

Господородительнице
Владычице Марие, моли
Егоже родила еси Бога и
Царя нашего, да милостив
будет нам въ день судный
(1 п., богород.).

Господородительнице
чистая, небесныи входе,
горо несѣкомая, дверь не-
проходимая, апостолом слава
и мучеником веселие,
преподобным красота, при-
ими моление наше, иже ти
приносим в памяти бла-
женнаго Иакова, Господо-
ви поуще, Того единого
воспоим, яко прославися
(1 п., богород.).

Господоименитая Де-
во, Мати Божия Всенепо-
рочная, страстная моя
души язвы исцели, сласти
утоли плоти моея, и омра-
ченное сердце мое просвети,
и умири ум мой от всякаго
вреда (1 п., богород.).

Вероятно, взаимоотношения этих трех служб восстанавливаются следующим образом: служба Никите Новгородскому → служба Иакову Боровичскому → служба на обретение мощей Максима Московского. В пользу первичности службы Никите Новгородскому говорит и наличие в ней воспятословесного азбучного акростиха, который служит ярким признаком самостоятельности канонов Никите.⁵⁷ Еще один аргумент в пользу этого вывода приведен ниже при рассмотрении гипотезы о возможном прототипе азбучных канонов (см. раздел, посвященный канонам Филиппу Московскому).

Не совсем ясно в этом случае только происхождение в службе на память Максима Московского икоса, совпадающего с икосом службы Иакову. Напомним, что тот же икос читается и в службе на обретение мощей Максима с азбучным канонам.

Канон Анне Кашинской

Мощи Анны Кашинской были обретены в 1649 г. по ходатайству кашинцев. Совершенно забытая к тому времени княгиня чудесным образом предупредила горожан о нападении литовцев. 21 июля 1649 г. мощи святой были свидетельствованы, а уже через год, 12 июня 1650 г., совершилась официальная канонизация. Царь Алексей Михайлович лично участвовал в переносе мощей княгини в Воскресенский собор города Кашина на временное хранение. По царскому заказу в том же году Епифанием Славинецким была составлена служба святой.⁵⁸ Но азбучного канона Анне (далее АК) в службе Епифания нет.

В рукописном виде АК нам неизвестен; мы знаем его по публикации в современной Минее под 21 июля (день обретения мощей княгини).⁵⁹ Здесь

⁵⁷ Против первичности службы Максиму Московскому свидетельствуют также местное почитание Максима до 1568 г. и нераспространенность службы ему с азбучным канонам на фоне богатой рукописной традиции служб Никите и Иакову.

⁵⁸ Голубинский Е. Е. История канонизации... С. 162. Служба Анне Кашинской редко встречается в рукописях, так как через 30 лет после прославления святая была деканонизирована. См. службу Епифания в рукописях РГБ (ф. 310, № 596, XVII в.); ГИМ (Синодальное собр., № 622, XVII в.) и др.

⁵⁹ Минее. Июль. М., 1988. Ч. 2. С. 475—483. Здесь опубликованы 2 тропаря (гл. 3: «Днесъ восхваляем тя, преподобная мати, великая княгине инокине Анно...») и гл. 4: «Просветившиися Божественною благодатию, преподобная...») и азбучный канон святой.

АК не имеет надписания, указывающего на акростих и имя составителя, которое читается в акростихе 9-й песни («ИВНВ»). Однако благодаря проведенному в 1677 г. расследованию комиссии по поводу канонизации святой Анны мы имеем редкий случай узнать об авторах служб княгине из ранних и вполне достоверных источников. Вот что пишет по этому поводу Е. Е. Голубинский: «В ... докладе патр. Иоакиму комиссии 1677-го года сообщается, что княгине Анне были составлены две службы, именно — в докладе пишется: „Служба благоверной великой княгине Анне на пренесение мощей ея писана по указу блаженные памяти великаго государя царя и великаго князя Алексея Михайловича, всея Великия и Малыя России самодержца, у него великаго государя на верху (разумеется Епифаниева служба); а на обрѣтение мощей ея (которое было за год до пренесения) тропарь и канон писали в Кашине Воскресенскаго собору протопоп Иван Наумов, будучи священником в том же городе Кашине у церкви великомученицы Парасковии, а с ним писал Кашинец посацкой человек Семен Осипов сын Сухоруково”».⁶⁰ По мнению Е. Е. Голубинского, служба на обретение составлена кашинцами сразу после этого события в том же 1649 г., а служба Епифания написана после перенесения мощей в 1650 г. либо специально в честь этого события, либо потому, что царь остался недоволен службой протопопа или вовсе не знал о ней.⁶¹ Последнее предположение вряд ли справедливо.

Итак, нам известны имена двух составителей азбучного канона обретению мощей Анны Кашинской. Имя одного из них совпадает с акростишной подписью в 9-й песне канона — «ИВАНОВ». Между тем АК практически дословно заимствован из службы Иакову Боровичскому. Заменен был только 2-й тропарь 3-й песни.

Канон Иакову Боровичскому 3-я песнь

*Днесь праздньственныи днесь (!)
празднують народи Великаго Новаграда,
обрѣтоша бо мощи блаженнаго Иакова,
яко нѣкое сокровище богато, непре-
станно Христу зовуце: церковь свою
утверди, единыи блаже и Человеко-
любче.*

*Бстество тлѣнное нивочтоже вмѣ-
нивъ, житие чисто на земли пожилъ еси,
и сего ради наслѣдовалъ еси небесное се-
ление, моли нам получить тамошнее бла-
женьство, празднующим твое принесене-
ние, непрестанно Христу зовем: Церковь
свою утверди, единыи Блаже и Чело-
вѣколюбче.*

Канон Анне Кашинской 3-я песнь

*Днесь празднственный день праздну-
ют народи града Кашина, обретоша бо
мощи преподобныя великия княгини Анны
целы и нетленны, яко некое сокровище
богато, непрестанно Христу зовуце:
Церковь Твою утверди, Едине Блаже и
Человеколюбче.*

*Едину доброту Христову Божествен-
ну возлюбивши, и Того распальшиися не-
вещественными красотами, доброты те-
лесныя не щадила еси, славная, видении
Божественными пребываючи и непре-
станно Христу зовуци: Церковь Твою
утверди, Едине Блаже и Человеколюбче.*

⁶⁰ Голубинский Е. Е. История канонизации... С. 163, примеч. 1 к с. 162.

⁶¹ Там же. С. 163. Тропарь и канон, составленные кашинцами, — это еще не полная служба, а, скорее, набор песнопений, соответствующий так называемому молебному канону, обычно не связанному с календарным церковным богослужением. Вероятно, именно поэтому царь заказал полную службу Епифанию. Несмотря на то что служба Епифания помещена под 12 июня, на день перенесения мощей Анны, скорее всего, первоначально она предназначалась для служения во все дни празднования святой.

Житие твое, яко солнце, въ сердца вѣрныхъ воссия, заря чудес испущая, тѣмже и нас свѣтомъ невечернимъ озари, всесестное твое принесеие почитающихъ, непрестанно Христу зовем: Церковь Свою утверди, единыи Блаже и Человѣколюбче.

Богородичен: Зѣло люте погружаемую душу мою в пучине житейскихъ страстей, бурю одержимъ есмь безмѣрныхъ согрѣшеніи, спасения ми прости руку, Пречистая, и изведи из глубины зол моихъ, да радуяся славлю Тя, Всепопорочную.

Житие твое, яко солнце, в сердца верныхъ воссия, зари чудес испущающе. Темже и нас невечернимъ светомъ озари, всесестное твое обретеие почитающихъ, да непрестанно Христу зовем: Церковь Твою утверди, Единыи Блаже и Человѣколюбче.

Богородичен: Зело люте погружаемую душу мою в пучине житейскихъ страстей и бурю одержимую безмерныхъ согрешений изведи из глубины зол моихъ, спасение ми прости руку, Пречистая.

Почти без изменения остались междопесня канона. Сохранены акrostиx и подпись в акrostиxе 9-й песни — «ИВНВ» (табл. 2). Единственным самостоятельным песнопением АК является кондак «Скоропослушную помощницу вси сущи в бедах...». Таким образом, из достоверных источников мы знаем имена двух человек, трудившихся над составлением АК. При этом имя одного из них — священника Ивана — вполне соответствует подписи-акrostиxу в 9-й песни. Вероятно, кашинские гимнографы воспользовались таким удачным стечением обстоятельств.

Архимандрит Леонид автором службы Анне Кашинской называет кашинского священника Василия, по сведениям исследователя, написавшего в 1650 г. и житие святой.⁶² Очевидно, архимандрит Леонид имел в виду Василия, священника Успенской церкви, в которой была погребена княгиня. Этот священник Василий предположительно имел отношение к созданию Слова о перенесении мощей Анны и к окончательному формированию в 1676—1677 гг. агиографического цикла, посвященного святой.⁶³ Мнение архимандрита Леонида, вероятно, связано с тем, что усилиями Василия и его брата Никифора была создана предназначенная для отправки в Москву рукопись, содержащая этот цикл, включающий службу Анне.⁶⁴ Такого основания недостаточно для атрибуции одного из названных выше последователей священнику Василию.

Канон Прокопию Устьянскому

В рукописном виде азбучный канон Прокопию (ПрУ) нам неизвестен. Он опубликован в современной служебной Минее.⁶⁵ Прокопий Устьянский — малоизвестный вологодский святой. Сведения о прославлении

⁶² Леонид [Кавелин], архим. Святая Русь или сведения о всех святых и подвижниках благочестия на Руси (до XVIII века) обще и местно чтимых. СПб., 1891. С. 122—123.

⁶³ Семячко С. А. Круг агиографических памятников, посвященных Анне Кашинской. II: Агиографический цикл // ТОДРЛ. СПб., 1999. Т. 51. С. 229—231.

⁶⁴ Там же. С. 231.

⁶⁵ Минея. Июль. М., 1988. Ч. 1. С. 484—490. Здесь опубликованы только тропарь и канон святому Прокопию. Вероятно, полного последования ему не существовало.

и почитании Прокопия сообщает только Е. Е. Голубинский: «Прокопий Устьянский или Устьянский, совершенно неизвестный по своей личности ли, по своему званию и состоянию, усопший, который при посредстве сонного видения сообщил об одном только своем имени и мощи которого когда-то до начала второй половины XVII века были обретены в селе Верюжском... Вельского уезда Вологодской губернии... Когда-то до 1739 года было установлено празднование ему и в церкви села Верюжского устроен был и придел в честь его...».⁶⁶ История обретения мощей Прокопия чрезвычайно сходна с историей прославления Иакова Боровичского.

Отсутствие каких-либо сведений о жизни святого впоследствии стало причиной запрета его почитания. Инициатором этого запрещения выступил вологодский епископ Арсений (1796—1802). В постановлении Синода от 16 декабря 1801 г. по поводу отказа от повсеместного почитания Прокопия сказано следующее: «Как по свидетельству сим мощам 1696 и 1739 года не оказалось многих на теле сего почитаемого за святого частей и притом — с которого времени открыто и кем, кто он и откуда, верного сведения не найдено, описание же о происходивших яко бы от одного чудесах к совершенному признанию одного за святого и оглашению мощей весьма недостаточно: то и оставить их в таком положении, в каком ныне состоят, не делая об оном повсеместного оглашения».⁶⁷ Из постановления Синода следует, что впервые мощи Прокопия были свидетельствованы в 1696 г. Это первое свидетельствование, скорее всего, относится ко времени первых попыток прославления святого. Следовательно, канон Прокопию должен был появиться не ранее этого времени и не позднее 1801 г. Отсутствие полной службы святому объясняется тем, что Прокопий почитался местно.

В Минее опубликованы тропарь и азбучный канон святому, практически полностью заимствованные из службы Иакову Боровичскому. Только в 4-й песни канона на месте тропарей, дающих в азбучном ряду канона Иакову буквы **з, и, і, к**, помещены совсем другие песнопения (табл. 2). Замена песнопений 4-й песни в данном случае, на наш взгляд, — результат механической ошибки. Обычно такая замена происходит в случаях, когда в одной службе объединены несколько канонов. В пользу случайности замены 4-й песни канона говорит и то, что тропарь Прокопию и междопесния канона, призванные выражать суть последнего, также дословно повторяют соответствующие песнопения Иакову, в то время как замена тропарей 4-й песни с литургической точки зрения бессмысленна. Тот же набор тропарей 4-й песни находится в одном из канонов службы на память Максима Московского («Причастием иже къ Богу...»), а также в общем каноне Христа ради юродивым.

⁶⁶ Голубинский Е. Е. История канонизации... С. 159. Сведений о Прокопии нет ни у Н. П. Барсукова, ни у архиепископа Филарета, ни у В. О. Ключевского.

⁶⁷ Голубинский Е. Е. История канонизации... С. 200—201. Слова «не делая об оном повсеместного оглашения» могут означать не только и даже не столько запрет прославления, сколько ограничение его исключительно местным почитанием.

**Канон
из общей службы
юродивым⁶⁸
4-я песнь**

Соединився сте-
зѣ правды, в бого-
спасаемый божест-
венный град вшел
еси...

Єдинообразный,
преподобне имярек,
смысл богоносный
видѣв...

Сердце твое
скрижаль очищену
Святаго Духа бла-
годать обрѣтши...

Богородицен:
Сѣдѣя на престолѣ
превознесеннѣ хе-
рувимстѣм, яко пре-
стол Тя имѣя...

**Канон
Прокопию
Устьянскому
4-я песнь**

Соединився сте-
зи правды, в Бого-
спасаемый Божест-
венный град вшел
еси...

Єдинообразный,
преподобне Проко-
пие, смысл бого-
носный видеv...

Сердце твое
скрижаль очищену
Святаго Духа, бла-
годать обретши...

Богородицен:
Седя на престоле
превознесенне хе-
рувимстем, яко пре-
стол Тя имея...

**Неазбучный канон
Максиму
Московскому
из службы
на память⁶⁹
4-я песнь**

Сѣединившися
къ стези благии
Максиме, правды,
богоносны вѣдив
божественными по-
вѣсьми благии...

Єдинообразен
преподобны Мак-
сим, преподобны
смысл богоносны
вѣдив...

Сердце твое,
Максиме, скрижал(ь)
очищену Святаго
Духа благодать об-
рѣтши...

Богородицен:
Сѣдѣяи (на) пре-
столѣ превознесен-
не херувимсте, яко
престол Тя имея...

**Канон
Иакову
Боровичскому
4-я песнь**

Землени бо ес-
ме и перстнии че-
ловѣцы вѣрно при-
падаем...

Иже крест взем,
блаженне, и желае-
маго ти отечества
достиг...

И нынѣ на не-
бѣсѣх с праведны-
ми веселишися...

Богородицен:
Кто не удивится
или кто не почю-
дится...

Итак, в службу Прокопию набор тропарей 4-й песни общего канона юродивым попал, вероятно, случайно. Возможно, здесь ПрУ переписан со списка, в котором было два канона Прокопию: 1-й обций юродивым, а 2-й — азбучный. В 4-й песни переписчик просто перепутал тропари одного канона с тропарями второго.⁷⁰ В 9-й песни ПрУ, состоящей из тропарей канона Иакову Боровичскому, механически заимствована и подпись автора последнего — некоего Ивана («**ИВАНОВ**»).⁷¹

⁶⁸ Минее общая. М., 1993. С. 153—154. Общая служба юродивым фиксируется в Общей Минее значительно позднее, чем основной корпус общих служб. Время составления общей службы юродивым и включения ее в Общую Минее, к сожалению, пока неизвестно. Мы видели ее в составе Общих Миней 1625, 1628, 1632 и 1637 гг. издания.

⁶⁹ Цитируется по списку РНБ, собр. Погодина, № 565, л. 159—159 об.

⁷⁰ Иными словами, эта ошибка свидетельствует о существовании практики использования в почитании Прокопия общего канона юродивым.

⁷¹ Ф. Г. Спасский вместо азбучного канона Прокопию Устьянскому упоминает какой-то канон Прокопию «из службы преподобного Евдокима, помещенной в общей минее» (Спасский Ф. Г. Русское литургическое творчество... С. 295). К сожалению, установить, какое последование имел в виду Ф. Г. Спасский и какую связь имеет канон Евдокиму с Общей Минеей, нам пока не удалось. По данным архиеп. Сергия (Спасского), память преподобного Евдокима вообще не зафиксирована в месяцесловах греко-русской церкви (Сергий [Спасский], архиеп. Полный месяцеслов Востока. Т. 1. С. 710). Единственный святой с этим именем — праведный Евдоким, память которого совершается 31 июля. Но и его память не зафиксирована в русских месяцесловах старшего периода (см., например: Лосева О. В. Русские месяцесловы XI—XIV веков. М., 2001). В греческой Минее служба Евдокиму на 31 июля содержит канон Иосифа с фразовым акростихом: «Υμνω, Μάκαρ, σοῦ

Святых Иакова Боровичского, Максима Московского, Анну Кашинскую и Прокопия Устьянского объединяет немаловажный факт: о жизни этих святых не сохранилось практически никаких достоверных сведений. И это в той или иной мере вызывало трудности при канонизации Иакова, Анны и Прокопия. Очевидно, что в этих обстоятельствах инициаторы прославления неведомого святого вынуждены были искать доказательства самой возможности канонизации таких святых в аналогичных случаях прославления. Наиболее убедительным для церковной власти XVII—XVIII вв. примером, вероятно, было общецерковное прославление в XVI в. Иакова Боровичского. Кроме того, написание службы святому, о котором практически ничего неизвестно, представляет ряд трудностей для гимнографа, так как он вынужден ограничиваться лишь общими выражениями. Именно в силу этих причин составители богослужебных последований Максиму Московскому, Анне Кашинской и Прокопию Устьянскому ориентировались на службу боровичскому святому. А так как почитание этих святых в разное время вызывало сомнения у официальных церковных властей, то списки служб этим святым не распространены в рукописной традиции.

Канон Серапиону Новгородскому

К службе Никите Новгородскому близка по времени составления служба одному из его преемников — святителю Серапиону Новгородскому. Будучи с 1506 по 1509 г. почитаемым архиереем Новгородской кафедры,⁷² Серапион вошел в историю церкви как противник Иосифа Волоцкого, выступивший с резкой критикой перехода Волоколамского монастыря без его архиерейского благословения под юрисдикцию великого князя. За свою непримиримую позицию он, не без содействия некоторых приверженцев Иосифа Волоцкого, был лишен кафедры и заточен в Адроников монастыре. Позднее опальный святитель был переведен в Троице-Сергиевский монастырь, где и скончался 16 марта 1516 г., примирившись, по некоторым данным, со своим противником. Тело Серапиона было погребено в Троицком соборе, его гроб почитался насельниками монастыря.⁷³ Р. П. Дмитриева писала о житии Серапиона: «На основании выявленных к настоящему времени фактов надо признать безусловным, что Ж<итие> написано примерно

τοὺς πανευσεβεῖς. 'Ο Ἰωσήφ) (ΜΗΝΑΙΑ ΤΟΥ ΟΛΟΥ ΕΝΙΑΥΤΟΥ. ΟΜΟΣ Ζ' ΠΕΡΙΕΧΩΝ ΤΗΝ ΑΝΗΚΟΥΣΑΝ ΑΚΟΛΟΥΘΙΑΝ ΤΩΝ ΙΟΥΛΙΟΥ καὶ ΑΥΤΟΥΣΤΟΥ ΜΗΝΩΝ. ΚΛΟΣΙΣ ΠΡΩΤΗ. ΕΝ ΡΩΜΗ. 1901. Ρ. 271—276). Очевидно, тот же канон в переведенном виде помещен в русской Минее (Миняя. Июль. М., 1988. Ч. 3. С. 364—376). Ни надписания, ни акростиха в русском переводе канона нет (начало: «Высоко житие имея, и восхождении Божественными весь светел быв...»). Этот канон праведному Евдокиму в Общей Минее не встречается. С другой стороны, по наблюдениям Ф. Г. Спасского, он использовался в службах русским юродивым (Прокопию Устюжскому, Исидору Твердислову), а также в службе князю Всеволоду-Гавриилу (*Спасский Ф. Г. Русское литургическое творчество*. С. 143).

⁷² *Строев П. М.* Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской церкви. СПб., 1877. Стб. 35.

⁷³ *Филарет [Гумилевский], архиеп.* Русские святые... [Т. 1]: Январь, февраль, март, апрель. С. 371.

в середине XVI в.». ⁷⁴ По мнению Е. Е. Голубинского, местное празднование Серапиону установлено после открытия и перезахоронения его мощей в 1559 г. ⁷⁵

Служба Серапиону Новгородскому известна нам в 8 списках XVII—XVIII вв.: РГБ, ф. 205 (собр. ОИДР), № 283, 1616 г. (л. 560); ф. 304/1 (собр. Троице-Сергиевой лавры), № 628, ок. 1630 г. (?) (л. 145—165), № 636, XVII в. (л. 1—28), № 637, 1677 г. (л. 2—15), № 662, XVIII в. (л. 53—70), РНБ, Софийское собр., № 423, конец XVII в. (л. 124—150); собр. Погодина, № 758, середина XVII в. (л. 1—9), № 788, вторая половина XVII в. (л. 285—312).

Служба говорит о явлении мощей Серапиона вполне конкретно: «...кто подобен Тебѣ, Господи... якоже сего добляго святителя прославив... и нынѣ прояви нам честныя его и многоцелебныя мощи, от нихже приемлем исцеления душам же и тѣлом...» (славник на Господи воззвах, гл. 6), «...мы же сошедшеся к пречюдней рацѣ великаго святителя Серапиона, вѣрно возопием...» (3-я стихира на стиховне, гл. 4), «...днесь бо обрѣтохом сокровище некрадомо — целеб подателныя мощи Серапиона великаго святителя...» (славник на стиховне, гл. 4), «и нынѣ Господь показа нам цѣльбоносныя мощи твоя, точаща исцѣления вѣроу приходящим...» (3-й тропарь 9-й песни канона). ⁷⁶ Следовательно, служба появилась не ранее 1559 г. Г. Н. Моисеева, исследовательница жития Серапиона Новгородского, высказала предположение, что службу святому составил «тот „инок Трифиллий“, о котором упоминается в одном из списков Жития Серапиона». ⁷⁷ Как видим, эта гипотеза основана на сообщении одного из списков жития святого: «...составлено же бысть сие житие, и чудеса, и стихеры, и каноны иноком Трифиллием по благословению господина преосвященнаго Макария, митрополита всея России, в 21-е лето святительства его», т. е. в 1563—1564 гг. ⁷⁸

Свидетельство жития об авторстве Трифиллия находит подтверждение в службе святому. При описании рукописи из собрания Троице-Сергиевой лавры, № 628 (ок. 1630—? г.), иеромонах Арсений обратил внимание на то, что в песнопениях службы Серапиону, предшествующих канону, по начальным словам прочитывается имя «**ТРИФИЛЛЕИ**». ⁷⁹ И в других списках службы Серапиону в песнопениях, предшествующих канону, мы находим такой акростих:

Твердый адамант воистинну, отче, показался еси... (тропарь, гл. 8);

Разумнаго адаманта добляго страдалца днесь... (седален по 1-й кафисме);

⁷⁴ Дмитриева Р. П. Житие Серапиона Новгородского // Словарь книжников. Вып. 2, ч. 1. С. 326.

⁷⁵ Голубинский Е. Е. История канонизации святых... С. 153; Филарет [Гумилевский], архиеп. Русские святые... [Т. 1]. С. 366.

⁷⁶ Здесь и далее служба Серапиону Новгородскому цитируется по списку РНБ, собр. Погодина, № 788, л. 285—312.

⁷⁷ Моисеева Г. Н. Житие новгородского архиепископа Серапиона // ТОДРЛ. Л., 1965. Т. 21. С. 152. Судя по примечанию, Г. Н. Моисеева имеет в виду список РГБ (ф. 209 (собр. Овчинникова), № 285, л. 72). Этот список жития Серапиона пока нам недоступен.

⁷⁸ Дмитриева Р. П. Трифиллий // Словарь книжников. Вып. 2, ч. 2. С. 441; Моисеева Г. Н. Житие новгородского архиепископа Серапиона. С. 152.

⁷⁹ Арсений, иером. Описание славянских рукописей библиотеки Свято-Троицкой Сергиевой лавры. М., 1878. Ч. 2. С. 212.

Ис тебѣ, Пречистая Богородице, восия нам... (богородичен по 1-й кафисме);
 Филосовскаго суесловия възгнушався... (седален по 2-й кафисме);
 Имамы Тя къ Богу истинную Предстателницу... (богородичен по 2-й кафисме);
 Лукаваго ловительства избави стадо твое... (седален по полиелее, гл. 8);
 Ёдина вѣрным заступление явилася еси... (богородичен по полиелее);
 Избран Богом быв, святителю преславне... (стихира по 50-м псалме, гл. 2).

Здесь мы имеем дело с редким случаем акростишной подписи не в каноне, а в песнопениях, выходящих за его пределы. Наличие этого акростиша не оставляет сомнений в том, что автором всей службы Серапиону являлся Трифиллий.

Азбучный канон Серапиону (далее СН) сильно отличается от канонов Никите Новгородскому. Автор СН с первого же тропаря отступает от заданной модели: он начинает канон тропарем, не входящим в акростих («Отверзи устнѣ мои, Господи, просвѣти ми смысл омраченный, разреши узы языка моего, яко да свѣтлѣ и радостнѣ восхвалю добляго страдалца Серапиона, Твоим страstem подражателя»), и лишь вторым тропарем начинает собственно азбучный ряд. Такое размещение акростиша усложнило задачу составителю канона. Теперь он должен был тщательно следить за сохранением предложенного Маркеллом азбучного ряда в богородичнах, так как уже не мог заимствовать для них инципиты тропарей, прославляющих святого. Такое отступление от модели несомненно требовало от автора СН достаточно опыта и литературного таланта. И все-таки, чтобы «уложить» азбуку в модель, Трифиллий вынужден был добавить в 8-ю песнь 5-й тропарь, что несколько утяжелило изящную конструкцию (табл. 2). В отличие от канона Иакову канон Серапиону практически не повторяет инципиты тропарей канонов Никите Новгородскому. Тем не менее в СН можно заметить некоторые совпадения с обоими канонами Никите.

Канон Серапиону Новгородскому

Зѣблымъ п<о>щением и молитвами
 непрестанными... (4 п., 1 тр.).

Разум от Бога прием благочестивыя паче приводя к богоразумию... (5 п., 3 тр.).

Фараонитская казнь за грѣхи наша
 егда прииде на люди твоя... (7 п., 3 тр.).

Царю и Владыцѣ моляся, разслабленнаго исцѣли еси... (8 п., 2 тр.).

Шестиве егда творяше во изгнание
 от града своего... (8 п., 4 тр.).

Щедраго и всемилостиваго Мати
 сподобльшися быти... (8 п., богород.).

Каноны Никите Новгородскому

Зѣблымъ въздержаниемъ тѣло умертвил еси... (НН₂, 8 п., 1 тр.).

Разумнѣ разсужая, чада своя наказуя... (НН₁, 5 п., 2 тр.).

Фараона мысленнаго побѣдил еси... (НН₁, 7 п., 2 тр.).

Царицу и Владычицу Тя именуем... (НН₂, 3 п., 1 тр.).

Шестиве свое добрѣ скончал еси... (НН₂, 3 п., 2 тр.).

Щедраго и челоуѣколюбиваго Бога родити, Богородице, сподобися... (НН₁, 8 п., богород.).

Будучи знакомым с обоими канонами Никите Новгородскому, автор канона Серапиону Новгородскому заимствовал прямой азбучный акростих и тему прославления только из первого канона Никите. В то же время отступление от образца в 1-й песни обусловило определенную самостоятельность этого канона.

В известных нам списках СН не имеет надписания, указывающего на наличие подписи. Однако зная о существовании модели азбучного канона, мы можем дополнительно проверить гипотезу об авторстве Трифиллия в каноне святому. Соответствие канона Серапиону акростиху первого канона Никите с 1-й по 8-ю песнь позволяет предположить, что модель азбучного акростиха будет выполнена и в 9-й песни. Первые буквы тропарей 9-й песни дают сочетание «**РФЛИ**». Одним из возможных прочтений этого сочетания является имя «**РаФанЛ**», хотя в этом случае смущает помещение **и** после **л**. В строгом соответствии с заданной моделью сочетание «**РФЛИ**» не может быть прочитано как «**Трифилли**». При титловании по маркелловскому образцу имя «**Трифилли**» должно было бы выглядеть как сочетание «**ТРФЛ**». Желая сохранить букву **и** в подписи, книжник мог бы добавить еще один тропарь, как он сделал в 8-й песни, или включить в акростих ирмос. Но он этой возможностью не воспользовался.⁸⁰ Остается предположить, что наличие буквы **о**, по мнению автора, обеспечивалось инициалом последнего тропаря предыдущей (8-й) песни. Это буква **џ** (шта), являвшаяся диграфом из букв **ш** и **т** («(Ш)Т/РиФиЛиИ»). Возможно, что Трифиллий посчитал букву **џ** достаточной для шифрования первой буквы своего имени. Тем более что его авторство по отношению к службе было дополнительно закреплено другой, полной акростишной подписью в песнопениях перед канонем. Имея веские основания для атрибуции иноку Трифиллию службы Серапиону Новгородскому, мы можем датировать ее временем между 1559 и 1564 г. Нижняя граница датировки — год обретения мощей святителя, верхняя — 21-й год святительства Макария, когда, по собственному признанию, Трифиллий написал «житие, и чудеса, и стихеры, и канон». Выбор нами нижней границы датировки основан на том, что служба могла составляться поэтапно. Например, рассматриваемый азбучный канон мог быть написан Трифиллием после обретения мощей святого еще до составления полной службы.

Весьма сходна по составу со службой Серапиону служба другому новгородскому святителю — Моисею.

Канон Моисею Новгородскому

Служба Моисею Новгородскому существует в двух редакциях, очень близких по составу. 1-я редакция фиксируется во всех известных списках службы — РНБ: ОСРК, Q.I.1134, XVII в. (л.131—144); собр. Погодина, № 431, начало XVII в. (л. 398 об.—410); собр. Погодина № 577, начало XVII в. (л. 70—89); собр. Погодина 788, XVII в. (л. 264—284); Софийское собр., № 460, начало XVII в. (л. 247—256). 2-я редакция в рукописях нам неизвестна, мы пользовались ее изданием 1828 г.⁸¹

Обе редакции службы Моисею Новгородскому почти полностью совпадают со службой Серапиону Новгородскому. Особенно эта близость характерна для 1-й редакции, где песнопения Моисею Новгородскому не только

⁸⁰ Инципит 9-го ирмоса в известных нам списках: «Воспитанная во святых...».

⁸¹ Служба и житие Моисея Новгородского. СПб., 1828 (служба на л. 1—14).

последовательно повторяют инципиты песнопений из службы Серапиону, но и заимствуют из нее упоминания о вполне конкретных фактах жизни этого святого.

**Житие
Серапиона
Новгородского⁸²**

Егда бо съдѣшу ему со иноки, прииде юнии ученикъ его Ияковъ. Святыи же востав, поклонися ему, братиям же дивящимся о сем. Преподобный же рече: «*Аз поклонение сотворих игумену сея обители*». Иже и бысть по двадесяти пяти лѣтах Ияков ту игуменом.

И паки собору бывшу дабы не стяжати монастырем сел, и нив, и виноградов. И судиша вси тако быти. Святыи же Серапион един токмо добръ разсуждая тому не вослѣдова, такоже и *самодержца увѣща*, и собор, и паки по нем судиша вси быти, яко и есть.

**Канон
Серапиону
Новгородскому⁸³**

О ученицѣ своем провозвѣстил еси иногда, преблагженне Серапионе святителю, яко да будет сей, *рече, пастырь сея киновии, того ради и поклонися ему, не яко ученику си, но яко собесѣднику* (6 п., 1 тр.).

Ѡ Бога разум приим благочестивыя благодаряще, нечестивым же уста заграждая, Серапионе святителю, в соборнии бо бывшу ти святительствѣм, *самодержца кроткими глаголы повинув, киновиам полезная сотворил еси* (6 п., 3 тр.).

**Канон
Моисею
Новгородскому⁸⁴**

Провозвѣстил еси иногда о ученицѣ своем, преблагженне Моисею святителю, яко будет, *рече, сии пастырь киновии сея великия, того ради поклонися ему, не якоже ученику, но яко постнику* (6 п., 1 тр.).

Ѡ Бога разум приим благочестивыя благодаряще, нечестивым же уста заградишася, паче приводя ко богоразумию, Моисее святителю, в собрани бывшу ти, святитель, *самодержца кромѣ (!) глаголы повинул еси, полезная сотворил еси* (6 п., 3 тр.).

Все эти подробности и чудеса, несомненно, взяты из жития Серапиона, так как ни одного из приведенных сюжетов в житии Моисея нет. Хотя житие Моисея Новгородского написано было Пахомием Логофетом еще в XV в., у нас нет оснований приписывать Пахомию службу святому.⁸⁵ Это доказывает вторичность службы Моисею Новгородскому, составитель которой практически полностью заимствовал службу Серапиону Новгородскому.

Несмотря на то что официальное торжественное обретение мощей святителя совершилось только в 1686 г.,⁸⁶ Е. Е. Голубинский предполагал, что местное празднование Моисею существовало еще до середины XVII в.⁸⁷

⁸² Цитируется по списку РНБ, Софийское собр., № 423, л. 145—150.

⁸³ Цитируется по списку РНБ, собр. Погодина, № 788, л. 272—283.

⁸⁴ Цитируется по списку РНБ, собр. Погодина, № 788, л. 264—271 об.

⁸⁵ Службу Моисею без должных оснований атрибутировал Пахомию архиепископ Филарет Гумилевский (*Филарет [Гумилевский]*. Русские святые... [Т. 1]. С. 115, примеч. 139). В. Яблонский опроверг предложенную Филаретом атрибуцию: «Не видно, чтобы до Пахомия или им была написана служба святителю Моисею. Немногие списки службы не восходят даже к XVI веку, а в надписании некоторых из них пред каноном стоит имя автора Исидора» (*Яблонский В. Пахомий Серб и его агиографические писания* : Биографический и библиографическо-литературный очерк. СПб., 1908. С. 215).

⁸⁶ *Голубинский Е. Е.* История канонизации... С. 555, примеч. к с. 145.

⁸⁷ Там же. С. 145.

Мнение Е. Е. Голубинского о почитании Моисея в начале XVII в. подтверждается и тем, что цитированная выше служба Моисею фиксируется в сборниках конца XVI—начала XVII в. Например, она читается в сборнике РНБ (собр. Погодина, № 577), датированном по филиграммам рубежом XVI—XVII вв. и имеющем вкладную запись 1609 г. При митрополите Питириме, правившем с 1664 по 1672 г., в Сковородском монастыре был устроен придел в честь святителя Моисея.⁸⁸ Следовательно, официальное признание святого произошло не позднее этого времени.

Первая редакция службы Моисею Новгородскому имеет канон, также весьма сходный с канонem Серапиону. Однако здесь нет азбучного акростиха. Между тем при ближайшем рассмотрении неазбучного канона Моисею можно заметить, что слова, составлявшие азбучный акростих в каноне Серапиону, легко восстановить. В большинстве случаев (в 22 из 28) они стоят в инципитах на втором месте, в других же тропарях акростих легко восстанавливается с помощью ближайшей лексической замены.

**Канон
Серапиону
Новгородскому**

**Канон
Моисею
Новгородскому
(неазбучный)**

Перестановка:

Благаго Бога подражатель был еси... (1 п., 3 тр.).
Всепътая Богородице, яже всемилостиваго Бога порождышая... (1 п., богород.).
Господа своего волю сотворив... (3 п., 1 тр.).

Подражатель *благаго* Бога был еси... (1 п., 3 тр.).
Богородице *всепътая*, яже милостиваго Бога порождыши... (1 п., богород.).
Своего Господа Бога воля сотвори... (3 п., 1 тр.).

Лексич. замена:

Зельным пощением и молитвами... (4 п., 1 тр.).
Лукавых бѣсов лаяния... (5 п., 2 тр.).

Великим пощением и молитвами... (4 п., 1 тр.).
Здых бѣсов лаяния... (5 п., 2 тр.).

Таким образом, мы приходим к выводу, что азбучный акростих разрушен в каноне Моисею сознательно(!) при помощи инверсии и лексических замен.⁸⁹ О причинах, заставивших составителя службы Моисею разрушить азбучный акростих, можно только догадываться. Быть может, таким способом он попытался скрыть заимствование?

Вторая редакция службы Моисею значительно отличается от первой. В нее внесены малая вечерня, ряд новых песнопений великой вечерни и утрени (цикл стихир на литии, светилен, стихиры на хвалитех), а перешедшие сюда из 1-й редакции подверглись правке. Основная редактура заключалась в исправлении фактографической стороны службы: из службы Моисею были убраны факты, заимствованные ею из службы святителю Серапиону. Наибольшие изменения претерпел канон святому (МН). Так, например, на месте цитированных выше тропарей 6-й песни, заимствованных неазбучным канонem Моисею Новгородскому из службы Серапиону, в МН внесены

⁸⁸ Там же. С. 145.

⁸⁹ Подобные примеры сознательного разрушения акростиха в гимнографии нам не известны.

тропари, повествующие о чудесах Моисея, присоединяемых обычно к Пахомиеву житию святителя Моисея.⁹⁰

Канон во 2-й редакции службы Моисею Новгородскому имеет азбучный акростих. Впрочем, азбучный акростих МН не полностью совпадает с акростихом канона Серапиону и даже в нескольких местах нарушен вставками (табл. 2). Так как в 1-й редакции канона Моисею азбучный акростих был сознательно разрушен, то следует признать, что в МН мы имеем дело с восстановленным акростихом. По всей видимости, редактор службы Моисею знал о наличии в каноне Серапиону азбучного акростиха, который ему понравился. Поэтому, удалив бросавшиеся в глаза неуместные заимствования из службы Серапиону и дописав новые элементы, он создал таким образом самостоятельную службу Моисею и мог теперь восстановить акростих. Однако редактор МН не знал о предусмотренной акростихом канона Никите подписи автора в 9-й песни. Потому его мало смущали вставки: выровняв количество тропарей во всех песнях канона, он имел в запасе еще как минимум 3 тропаря, один из которых использовал для буквы оу (оник). Таким образом, в азбучный акростих МН не вошли только два последних тропаря 9-й песни (табл. 2).

⁹⁰ Ср.:

Чудеса Моисея Новгородского
(Яблонский В. Пахомий Серб...
С. LXXXVII—XC).

Лѣтомъ немнозѣмъ минувшимъ по успѣни блаженнаго Моисея, нѣцыи злодѣи мужие собравшася числомъ со единѣмъ тридесять, и совѣщавшеся, глаголюще: «Идемъ и разбиемъ монастырь Скавородцкой и имѣнія тоя обители расхитимъ себе». <...> Егда же *придоша* близъ монастыря, тогда явися имъ святый Моисей архиепископъ, удержавъ ихъ, и поемля *по единому* обвождаше по слатинѣ, томя я и оставляя коегождо погрязнути...

...Егдаже утомишася зѣло, глагола имъ святыи: «*Почто совѣщаетеся злѣ? Како смѣете дерзнути и грабити обитель мою или не вѣсте силы непобѣдиимаго воеводы Господня великаго архангела Михаила?! Аще не покается, то вси здѣ злѣ погибнуте*». Они же с плачемъ и со слезами *обѣщаются* покаются. Преподобныи же архиепископъ приимъ обѣщание ихъ, святыи Моисей изведе ихъ отъ слатины и настави на путь ко граду.

Конкретные чудеса святителя Моисея описаны также в 3-м тропаре 7-й песни («Уже погрязнути хотяше во глубине воднѣи егоже ты, святителю, абие от потопления спасл еси, под руцѣ подемя и держа, дондеже паки прияша его в ладью ...») и в 3-м тропаре 8-й песни («Царю Небесному Владыцѣ и Богу моляся, грядущаго *кулю* дѣяти от потопления и от разбойникъ спасл еси...») этого канона.

Канон Моисею Новгородскому
во 2-й редакции службы
(Служба и житие Моисея Новгородского.
СПб., 1828. Л. 1—44).

Злии челоувѣци придоша ко обители, въ нейже твое честное тело положено бысть, святителю Моисее, не вѣдуше, яко ты заступаеши стадо твое и по отшествии твоёмъ от жития твоего: ты же *единого* коегождо ихъ милостивно наказавъ, на путь правый наставил еси (6 п., 1 тр.).

Почто совѣщаетеся, злии, како дерзнуте умыслити злая на обитель мою, святитель Моисей глаголаше, или не вѣсте силы непобѣдиимаго воеводы Господня, великаго архангела Михаила. *Аще не покается, то вси здѣ лютѣ погибнуте. Они же съ плачемъ и слезами покаешься* тебѣ и видѣвше тя молящася о нихъ, Богу хвалу возсылаху (6 п., 2 тр.).

В некоторых списках 1-й редакции службы Моисею Новгородскому канон имеет надписание: «<Канон> Моисѣю творение кир Исидора».⁹¹ Однако подписи в 9-й песни нет. В. Яблонский предположил, что имеется в виду митрополит новгородский Исидор, находившийся на кафедре с 1603 по 1619 г.⁹² Что касается азбучного канона Моисею из 2-й редакции службы, то хотя азбучный акростих в нем и восстановлен, но подписи в 9-й песни он также не имеет по вполне понятным причинам. Даже если редактор знал об использовании составителями службы Моисею в качестве основы последования Серапиону Новгородскому, он не мог знать о наличии подписи в каноне Серапиону, так как последний не имел надписания. Не подозревая об этом, редактор канона Моисею не следил и за выполнением схемы акростиха, вставив ряд тропарей, нарушивших азбучный ряд.

Канон Василию и Константину Ярославским

Со службой Серапиону Новгородскому косвенно связан азбучный канон благоверным князьям Василию и Константину Ярославским (ВКЯ).

Вопрос о датировке азбучного канона ярославским князьям запутан так же, как и история их прославления. Согласно житию, впрочем довольно недостоверному, князья пострадали под Ярославлем в битве с Батыем в середине XIII в.⁹³ Мощи их были обретенны в 1501 г. при пожаре в Успенской соборной церкви. Житие святых было написано монахом Пахомием по благословию архиепископа Кирилла между 1526 и 1533 гг.⁹⁴

Списки службы Василию и Константину встречаются редко. Нам известно всего 3 списка полной службы: РГБ, ф. 178 (Музейное собр.), № 1817, 60—70-е(?) гг. XVI в. (л. 65—81) и № 1829, первая треть XVII в. (л. 253—256 об.), а также ф. 304/1 (собр. Троице-Сергиевой лавры), № 628, ок. 1630 г.(?) (л. 196—224), и две рукописи с канонами князьям: в каноннике РГБ (ф. 310 (собр. Ундольского), № 104, XVII в.) находим два канона Василию и Константину — азбучный (л. 326 об.—331 об.) и неазбучный (л. 392—400), а в сборной рукописи XVII—XIX вв. РНБ (собр. Титова, № 2170) читается тропарь и неазбучный канон святым (л. 104 об.—113). В списках из Музейного собрания последование озаглавлено как служба на преставление святых, хотя и помещена на 8 июня — день обретения мощей: «Месяца июня въ 8 день преставление благовѣрных князей великаго князя

⁹¹ См., например: ОСПК, Q.I.1134, Погод., № 431 и № 577.

⁹² Яблонский В. Пахомий Серб... С. 215. В случае если митрополит Исидор действительно имел отношение к созданию службы Моисею, то список из собр. Погодина, № 577, имеющий вкладную запись 1609 г., следует признать одним из самых ранних.

⁹³ Голубинский Е. Е. История канонизации... С. 141, 552.

⁹⁴ Ключевский В. О. Древнерусские жития святых... С. 175—176. Характеризуя агиографические памятники о Василии и Константине, архиепископ Филарет высказался достаточно резко: «...в описании больше слов, чем мыслей, мало дельных сведений и есть басни. Таков же и канон князьям» (*Филарет [Гумилевский], архиеп. Русские святые...* [Т. 2]. С. 326). Подобного мнения придерживался и Е. Е. Голубинский (*Голубинский Е. Е. История канонизации...* С. 552).

Василия и брата его князя Костянтина Всесоловичь». ⁹⁵ Набор песнопений в обоих этих списках одинаковый: это 4 стихиры и славник 6-го гласа на Господи возвах, 3 стихиры и славник на стиховне, тропарь 8-го гласа («Возвысилися есте на добродѣтели, и к желанию крайнему достигли есте...»), седален по 2-й стихологии, седален по полиелее, стихира по 50-м псалме, канон 8-го гласа (начало: «Божественными свѣтлостями удобряемъ, ангельскимъ вѣнцемъ украшаем...») с седальном («Дѣлы своими православными просиали есте...») и богородичном по 3-й песни, кондаком («Яко цвѣтии честнии различнии раиския пища, процвѣли есте...») и икосом («Новоявлении чудотворци, свыше свое звание приемше преславно...») по 6-й песни, светильном («Яко цвѣти раиския, въ удолии процвѣли есте...») и богородичен, 3 стихиры и славник на хвалитех. Стихиры и другие «внеканонные» песнопения этой службы вполне самостоятельны, они повторяют сведения жития. Что касается канона 8-го гласа («Божественными свѣтлостями удобряемъ...»), то в нем видны следы заимствования из какой-то другой службы. ⁹⁶ Для датировки службы на память Василия и Константина важное значение имеет содержащаяся в одной из стихир просьба о помощи в борьбе с агарянами: «молитесь за благовѣрнаго царя нашего и за всю вселенную и покорити под нозѣ его *измаилтескыя полкы*» (4-я стихира на Господи возвах). ⁹⁷ Так как в песнопениях службы неоднократно встречается фраза «граду нашему Ярославлю», то служба, вероятно, имеет ярославское происхождение.

Служба на обретение мощей с азбучным каноном князьям, представленная в рукописи РГБ, ф. 304/1, № 628, написанной предположительно около 1630 г. рукой известного книжника Германа Тулупова, имеет совершенно

⁹⁵ Цитируется по списку РГБ, ф. 178 (Музейное собр.), № 1817, л. 65.

⁹⁶ Во-первых, в отличие от остальных песнопений службы этот незабучный канон Василию и Константину не содержит никаких конкретных фактов из жизни святых. Он воспекает Василия и Константина в выражениях, более подходящих для прославления преподобных или равноапостольных, чем для благоверных князей, пострадавших от рук иноверцев: «...*постническыи болѣзньми подвиги показасте...*» (1 п., 3 тр.), «*Уподобистесь добродѣтели ради Христовым апостолом, и тѣх господств(о)м и престолом наслѣдовали есте проявлено*» (3 п., 1 тр.), «*Богоявления извѣстия божественным наказанием, отци святии, таинство богословия проповѣдуа...*» (3 п., 2 тр.), «*Плетении ваших словес всяко раздрушили есте суетных соузы* и божественен вѣре притекосте, лестию же связавшихся разврезаа тѣх ум, отци святии, *отвержением книг, святии началници...*» (5 п., 2 тр.) и т. д. К тому же в более раннем списке службы (РГБ, ф. 178, № 1817) бросаются в глаза многочисленные грамматические несоответствия и прежде всего несогласование чисел: «Божественными свѣтлостями удобряемъ (ед. ч.), ангельскимъ вѣнцемъ украшаем (ед. ч.), славою Святыя Троица просвѣщаеми (мн. ч.), славнии князи Василие и Коньстянтине, началници примудрии...» (1 п., 1 тр.), «Звѣзды всемирные были есте (мн. ч.), свѣтило незаходимое (ед. ч.), помощники в бѣдах (мн. ч.), грѣшником великое прибѣжище, вѣдьи (ед. ч.), Ходатаа и молитвенника предлагаа Владыцѣ Христу, всечестне (ед. ч.)...» (7 п., 3 тр.) и т. д. Приведенные примеры свидетельствуют о том, что канон неизвестному святому был заимствован для службы на память Василия и Константина достаточно небрежным образом. То, что очевидные грамматические несуразности в списке Музейного собр. (№ 1817) остались неисправленными, говорит о близости этого списка к протографу рассматриваемой службы.

⁹⁷ Возможно, речь идет о нашествии крымских татар на Москву в 1591 г. и южнорусские земли в 1592 г. (Скрынников Р. Г. Россия накануне «смутного времени». М., 1980. С. 89—91).

особый набор песнопений: 3 стихиры 2-го гласа и 4 «ины» стихиры 6-го гласа со славником на Господи воззвах, 3 стихиры и славник на стиховне, тропари 8-го гласа («Возвысилися есте на добродѣтель...») и 2-го гласа («Ваше отечество хвалится обагрением кровей ваших...»), седален с богородичным по 2-й стихологии, величание, седален с богородичным по полиелее, стихира по 50-м псалме, два канона (первый — 3-го гласа, азбучный; второй — 8-го гласа), седален по 3-й песни («Воздержанием увядили есте юность свою...»), кондак («Яко цвѣти честнии различии...») и икос («Новоявлении чудотворцы, свѣше свое звание приемше...») по 3-й песни, кондак («Днесь церкви расширяет недра своя...») и икос («Церкви Божия днесь яко в порфиру одевается...») по 6-й песни, два светильна («Радуйся двице богоизбранная...») и «Яко цвѣти райския во удолии») с богородичным, 3 стихиры 4-го гласа на хвалитех. Со службой, описанной выше, совпадают тропарь 8-го гласа и уже упоминавшийся канон 8-го гласа (начало: «Божественными светлостями удобряемь...»), который занимает второстепенное положение в этой службе, так как стоит вторым, а его кондак и икос читаются после 3-й песни, светилен также стоит вторым.

В службе Василию и Константину в рукописи собр. Троице-Сергиевой лавры, № 628 на первом месте находим азбучный канон князьям (ВКЯ). Азбучный ряд ВКЯ полностью совпадает с азбучным рядом канонов Никите Новгородскому (табл. 2). Некоторые тропари ВКЯ в разной степени близки к тропарям обоих канонов Никите.

Канон Василию и Константину

Агньче непорочныи, Слове Божии, даруи ми слово к похвалению, яко да возмогу от усердия моего воспѣти страдавших Тебе ради и вопиющих, яко прославися (1 п., 1 тр.).

Безвѣстная и таинная послѣднему роду явлена быша, честныя мощи боголюбивых Василия и Константина, и сим прикасающесе, исцеления приемлем, Христа воспевающе, яко прославися (1 п., 2 тр.).

Жезлом вѣры вооружившися, страсти под'яше царствия ради небеснаго... (3 п., 3 тр.).

Избавитися поющим вас всякаго озлобления и скорбей молитве... (4 п., 3 тр.).

Фараона зломысленнаго потопили есте истечением кровеи ваших... (7 п., 2 тр.).

В утробы Твоя проиде умное Солнце, Богородице... (7 п., богород.)

Щедроты Твоя ниспосли нам, свѣщик свѣта... (8 п., богород.).

Провсвещаеми свѣтом Божия благодати... (9 п., 1 тр.).

Каноны Никите Новгородскому

Агньче непорочныи, Божии Слове, отверзи ми недостойнии устнѣ, да възмогу воспѣти святителя Никиту, Твоего угодника (НН₁, 1 п., 1 тр.).

Безвѣстная и таинная послѣднему роду явлена быша, честныя мощи святителя Никиты и сим прикасающесе, освящение приемлем, Христа воспѣвающе в вѣки (НН₂, 8 п., 3 тр.).

Жезлом пастырским, святителю, добръ люди своя упасл еси... (НН₂, 7 п., 2 тр.).

Избавитися стаду твоему всякаго озлобления и скорби, молися... (НН₂, 6 п., 2 тр.).

Фараона мысленнаго побѣдил еси от Христа дръзновение приим... (НН₁, 7 п., 2 тр.).

В утробы Твоя проиде, Богородице, умное Солнце... (НН₁, 7 п., богород.).

Щедроты Твоя призываем, Господи, да достойно пѣние принесем... (НН₁, 1 п., тр.1).

Произбран быв божественною благодатию... (НН₁, 6 п., 1 тр.).

Очевидно, что ВКЯ непосредственно связан с обоими канонами Никите Новгородскому. Подобно канонам Никите, ВКЯ содержит и подпись в 9-й песни. Это буквы «ПРКП», дающие имя «Прок^оПини» (табл. 2). В соответствии с моделью азбучного канона, имя «Прокопий» должно принадлежать автору ВКЯ.

Азбучный канон Василию и Константину встречается еще в каноннике РГБ, ф. 310 (собр. Ундольского), № 104, первая половина XVII в. (л. 326 об.—331 об.). Эта рукопись содержит не полное последование, а только тропарь из службы на память и азбучный канон с междопеснями, соответствующие тропарю и канону с междопеснями из службы на обретение мощей ярославских князей (собр. Троице-Сергиевой лавры, № 628). В этом же каноннике читается и неазбучный канон Василию и Константину, помещенный на вставных листах и переписанный почерком, близким к почерку основного текста.

В службе на обретение мощей ярославских князей заслуживают особого внимания 4 дополнительные, «иные» стихиры на Господи возвах (6-го гласа), в которых нам удалось прочитать акростих:

Трисолнечному Божеству предстояще, блаженнии...
 Радость возсияете граду своему, всечестнии...
 Фараону лютому подобяся, злочестивый мучитель...
 Лукавый падеся, и рыдают темная его воинства...

Как видим, в акростихе «иных» стихир читается: «ТРФЛ». При добавлении гласных мы получаем имя «Трифиллий», уже знакомое нам по службе Серапиону Новгородскому, где песнопения перед канонами содержат подпись-акростих «ТРИФИЛЪИ». Акростишная подпись в стихирах чрезвычайно редка для гимнографии XVI—первой половины XVII в., подписи за рамками канона уникальны для рассматриваемого периода. То, что в обоих известных нам случаях мы находим одно и то же имя, позволяет предположить, что обе подписи оставил один человек.

Итак, в службе на обретение мощей Василия и Константина Ярославских имеются подписи двух гимнографов: Трифиллия в «иных» стихирах на Господи возвах и Прокопия в азбучном каноне. Какова же роль Трифиллия в формировании этой службы? «Иные» стихиры службы на обретение мощей, содержащие подпись Трифиллия, являются своего рода избыточным набором, необходимости в котором не было. Обычно «иные» стихиры появляются при объединении разных гимнографических последований или отражают разные этапы формирования службы. Этих стихир нет в списках службы на память, а потому они должны были бы отражать какой-то третий, неизвестный нам комплекс. Однако кроме «иных» стихир на Господи возвах в службе на обретение мощей Василия и Константина (в единственном списке ф. 304/1, № 628) нет никаких других следов такого третьего последования. А потому с известной осторожностью можно предположить, что «иные» стихиры появились в момент, когда служба обретению мощей ярославских князей редактировалась. В этом случае подпись Трифиллия в «иных» стихирах указывает на участие этого книжника в редакции служб Василию и Константину. В любом случае тот факт, что оба гимнографа,

приложившие руку к прославлению ярославских князей, — Прокопий и Трифиллий — составляли азбучные каноны, заслуживает пристального внимания.

В азбучном каноне Василию и Константину есть молитва о даровании царю победы над врагами, но об «агарянской» угрозе, неоднократно упоминаемой в службе на память, речь не идет: «царю нашему *на супротивныя побѣди испросите*» (6-я песнь, 2-й тропарь), «прилѣжно молитесь даровати побѣду *на враги* чтущему вас правовѣрному царю нашему» (икос), «царю нашему *на враги побѣду испросите*» (9-я песнь, 1-й тропарь).

Служба на обретение мощей, скорее всего, написана после службы на память. Косвенно ее более позднее происхождение подтверждается двумя наблюдениями. Во всех списках служба расположена под 8 июня — днем обретения мощей святых в 1501 г. При этом только в списке собр. Троице-Сергиевой лавры, № 628 она озаглавлена как служба «на обретение мощей». Между тем дни преставления святых другие: Василия — 3 февраля, Константина — 3 июля. Именно 3 июля закрепилось в церковном календаре как день убийства Василия и Константина.⁹⁸ Возможно, появление второй службы, прославляющей только обретение мощей святых, было вызвано разделением дня памяти («убийства», 3 июля) и дня обретения мощей (8 июня). Когда произошло такое разделение, сказать трудно.

ВКЯ содержит в инципитах два образа, отсутствующие в известных нам азбучных канонах другим святым, но имеющиеся в неазбучном каноне службы на память ярославских князей.

Неазбучный канон службы на память Василия и Константина⁹⁹

Церковь Богу вмѣстителну блаженне, *своа душа воистинну Христову!* предасте... (1 п., 3 тр.).

Оуношьскыи храбровавшеся русская похвала, отечеству своему... (6 п., 2 тр.).

Азбучный канон Василию и Константину¹⁰⁰

Церковь вмѣстну и храм одушевлен себе *Христу* сотворили есте... (8 п., 1 тр.).

Росииская похвала и утверждение роду христиньскому... (6 п., 2 тр.).

Вероятно, создателю азбучного канона Василию и Константину был известен неазбучный канон из службы на память этих святых.

О творчестве гимнографа Прокопия и возможном времени его жизни нам ничего не известно. Более или менее уверенно можно говорить о том, что в то время, когда к созданию службы на обретение мощей приложил руку Трифиллий, ВКЯ уже существовал. Напомним, что Трифиллий работал над службой Серапиону в период между 1559 и 1565 гг. При этом в каноне Серапиону он плохо справился с созданием краткой акростишной подписи, образец которой был предложен Маркеллом: вместо «правильного» сочетания «ТРФЛ» в 9-й песни канона Серапиону читается «РФЛИ». Вторая авторская подпись в службе Серапиону содержит полное имя автора — «ТРИФИЛЪИ». В стихирах Василию и Константину Трифиллий, напротив, подписался в полном соответствии с образцом Маркелла (ср.: «МРКА» =

⁹⁸ Сергей [Спасский], архиеп. Полный месяцеслов Востока. Т. 2. С. 198.

⁹⁹ Цитируется по списку РГБ, ф. 178, № 1817, л. 72—79.

¹⁰⁰ Цитируется по списку РГБ, ф. 310, № 104, л. 326 об.—331 об.

Маркелл; «ТрФЛ» = Трифиллий). Это дает нам основания предположить, что работа Трифиллия над службой Василию и Константину велась уже после создания им службы Серапиону, т. е. не ранее второй половины 60-х гг. XVI в.

Службы на память и на обретение мощей ярославских князей еще раз подверглись редактуре, заключавшейся в объединении песнопений разных последований. Эти сводные редакции служб используются в современной церковной практике. Когда службы подверглись этой новой редактуре, пока неизвестно.¹⁰¹

Служба Адриану Пошехонскому

Служба Адриану Пошехонскому появилась значительно позднее службы Никите Новгородскому. Святой был убит 5 марта 1550 г. белосельскими крестьянами, протестовавшими против строительства монастыря на их землях. Создание жития святого Л. А. Дмитриев датирует достаточно точно — началом 70-х гг. XVI в.¹⁰² Однако служба относится к более позднему периоду, так как неоднократно упоминает о мощах святого и, более того, об их перенесении в монастырь: «Приидите братия, пустынная чада, дадим величание Христу Богу нашему, *днесь бо прояви нам угодника своего преподобными чудесы преподобномученика Андреяна, яже многа лѣта сокровенны быша мощи его, нынѣ же пакы приносится ко обители своей...*» (славник на Господи воззвах).¹⁰³ Мощи Адриана были обретены только в 1626 г. недалеко от монастыря и действительно были перенесены в него.¹⁰⁴ Следовательно, службу Адриану можно датировать более или менее определенно — временем около 1626 г.

Служба Адриану Пошехонскому известна нам в списках: ГИМ, собр. Уварова, 4°, № 1047, XVIII в. (л. 103—121 об.), РГБ, ф. 310 (собр. Ундольского), № 273, начало XVIII в. (л. 1—11 об.), № 1308, XVIII в. (л. 95—101 об., без окончания).

Азбучный канон Адриану (далее АП) точно следует алфавитному порядку, заложенному в модели, созданной Маркеллом. Даже на месте буквы о (он) составитель, как и Маркелл, использовал оу (оник) (табл. 2). Но в от-

¹⁰¹ Служба на обретение мощей Василия и Константина Ярославских опубликована в Минее на июнь (Миней. Июнь. М., 1987. Ч. 1. С. 235—254), а служба на память — в июльской Минее (Миней. Июль. М., 1988. Ч. 1. С. 158—178). В рукописном виде сводные редакции служб на память и на обретение мощей Василия и Константина Ярославских нам неизвестны. В старопечатных Минеях XVII в. службы этим святым вообще отсутствуют.

¹⁰² Дмитриев Л. А. Житийные повести Русского Севера как памятники литературы XIII—XVII вв. Л., 1973. С. 199.

¹⁰³ Здесь и далее служба Адриану Пошехонскому цитируется по списку XVIII в. (ГИМ, собр. Уварова, 4°, № 1047, л. 103—122 об.).

¹⁰⁴ В 1626 г. инок Иона перед смертью открыл насельникам обители, что тело Адриана было похоронено под полом в пустующей полуразрушенной церкви пророка Илии. На месте погребения стали совершаться чудеса. Узнав об этом, патриарх Филарет предписал перенести мощи в Адрианову пустынь. При перенесении мощей совершилось несколько чудес, в частности, прозрел слепой отрок. В 1659 г. в монастырском храме был устроен придел в память святого (*Филарет [Гумилевский], архиеп. Русские святые...* [Т. 1]. С. 324—325).

личие от канонов Иакову Боровичскому и Серапиону Новгородскому в АП заимствуются инципиты только первого канона Никите Новгородскому.

1-й канон Никите Новгородскому
3-я песнь

Дѣлатель быв заповѣдемъ Господнимъ, непрестанно в нихъ поучаяся, сего ради вниде въ небесная и вопия, радуясь: нѣсть свята паче Тебе, Господи.

Егда завидѣв тебѣ прелукавыи, хотя запяты в добродѣтели, спротив став, преподобне, безвѣсти его сѣтворил еси, Христови вопиа: нѣсть свята паче Тебѣ, Господи.

Житиемъ добродѣтельнымъ Богови угодил еси, велиара посрамил еси, Христови возопи: нѣсть свята паче Тебѣ, Господи.

Богородичен: Зачала еси Отчее Слово составное, Егоже моли, Богородице, избавити от бѣдъ рабы Твоя, воистинну призывающихъ Тя.

При этом АП прославляет не только житие, но и мощи святого: «поминай, преподобне, честныхъ мощей твоихъ обрѣтение свѣтло торжествующихъ» (5 п., 2 тр.), «уяшняют, воспѣваютъ пустыннии иноцы обретеніе честныхъ мощей твоихъ» (7 п., 1 тр.).

АП имеет надписание, аналогичное надписанию первого канона Никите Новгородскому: «Пѣние молебное, сложено по азбугѣ, совершено именемъ списавшаго». В 9-й песни АП находим сочетание «**ЛИТН**» (табл. 2). Путемъ добавления гласныхъ в это сочетание нельзя получить никакого имени. Однако если допустить, что при переписывании произошло нарушение акростиха, то наиболее вероятнымъ изначальнымъ сочетаниемъ должно было быть «**АНТН**», дающее при добавлении гласныхъ имя «**АНТоНий**». Впрочем, для проверки этой гипотезы необходимо дополнительно исследовать рукописную традицию службы Адриану.

Канон царевичу Димитрию

Царевич Димитрій былъ убитъ в Угличе 15 мая 1591 г. В 1606 г. его мощи были перенесены в Москву. При переносе мощей совершилось много чудес, после чего было установлено богослужбное почитание святого.¹⁰⁵ По сви-

¹⁰⁵ По даннымъ Е. И. Соколова, первая служба царевичу Димитрию — «на убиение» — была составлена в 1636 г. (Соколовъ Е. И. Библиотека Императорскаго Общества истории и древностей российских. Вып. 2: Описание рукописей и бумагъ, поступившихъ с 1846

детельству Никоновской летописи, царевичу служили три раза в год: «первое празднество — рождение, второе — убиение, третье — перенесение мощей к Москве». ¹⁰⁶

Азбучный канон царевичу (ЦД) входит в состав службы на перенесение мощей святого (3 июня). Эта служба ввиду ее редкости опубликована Е. И. Соколовым по списку XVIII в. из собрания ОИДР, № 451. ¹⁰⁷ Однако, по справедливому замечанию исследователя, опубликованная им служба бытовала уже во времена царя Михаила Федоровича, правившего в 1613—1645 гг., так как в ней неоднократно упоминается этот самодержец. Интересно сообщение исследователя об использовании службы с азбучным каноном в самом Угличе: «Празднование на перенесение мощей царевича Димитрия (на 3-е июня), за неимением службы, не совершается в Московском Архангельском соборе, где почивают мощи этого святого... Между тем, в Угличе, служба эта (на 3-е июня) совершается во всех церквах по особому, одного содержания списку, который, как мы узнали по справкам, одинаков с нашим». ¹⁰⁸ Кроме опубликованной Е. И. Соколовым службы азбучный канон царевичу читается в каноннике, близком по времени к созданию этой службы (РГБ, ф. 310 (собр. Ундольского), № 104, 30—40-е гг.

по 1902 г. вкл. М., 1905. С. 287). По мнению В. К. Былинина, второй канон царевичу из этой службы был составлен уже к моменту перенесения мощей в Москву 3 июня 1606 г. (*Былинин В. К.* Русские акростиhi старшей поры (до XVII в.). С. 238). Однако списки службы мнения В. К. Былинина не подтверждают. Служба на убиение Димитрия опубликована в современной Минее (Минее. Май. М., 1987. Ч. 2. С. 119—138). Е. И. Соколов также подробно описал вариант этой минейной службы, представленный в сборнике ОИДР, № 451 (XVIII в., л. 27—32) (*Соколов Е. И.* Библиотека Императорского Общества истории и древностей российских. С. 287—290). Кроме того, в рукописи РНБ, собр. Соловецкого м-ря, № 1012/1121 (Сборник агиографический, посвященный царевичу Димитрию, XVII в.) читается неизвестная по другим источникам иная служба царевичу Димитрию, надписанная следующим образом: «Ии перевод. Творение старца Ионы Плишки: стихиры благовѣрному царевичю князю Дмитрею Углецкому, новому чудотворцу» (л. 1—13 об.). Служба Ионы Плишки представляет собой всеошное бдение, при этом часть ее песнопений совпадает с песнопениями минейной службы на убиение Димитрия. Как отметили авторы Описания рукописей Соловецкого монастыря, в списке «текст перемаран исправлениями; некоторые стихиры и кондаки (в каноне) имеют зачеркнутые строки» (Описание рукописей Соловецкого монастыря, находящихся в библиотеке Казанской Духовной академии. Казань, 1885. Ч. 2. С. 285). Список Солов. № 1012/1121 действительно содержит правку, что особенно ценно при отсутствии других списков этой редакции службы. В службе царевичу, созданной Ионей Плишкой, читается канон, не содержащий акростиha и отличный от всех других канонов Димитрию («Многомилостивия Твоея, Христе, помощи прошу страстотерпца Твоего Димитрия молитвами...»). Имя этого гимнографа встречается также в надписании канона на сретение образа Димитрия Прилуцкого, где он назван «священноинюком Ионей, постриженником живоначальных Троицы Сийского монастыря, по прозванию Плишка» (*Леонид, архим.* Систематическое описание славяно-российских рукописей собрания графа А. С. Уварова. М., 1983. Ч. 2. С. 165).

¹⁰⁶ Цитируется по кн.: *Голубинский Е. Е.* История канонизации... С. 121. Память царевича Димитрия в XVII—XVIII вв. совершалась 19 октября, 15 мая и 3 июня; в 1768 г. празднования 3 июня и 19 октября были отменены (*Соколов Е. И.* Библиотека Императорского Общества истории и древностей российских. С. 286, примеч. 2).

¹⁰⁷ *Соколов Е. И.* Библиотека Императорского Общества истории и древностей российских. С. 290—300.

¹⁰⁸ Там же. С. 290.

XVII в. (л. 384—392)).¹⁰⁹ В изданном Соколовым списке и списке Ундол., № 104 азбучный канон Димитрию имеет значительные различия. В частности, совершенно не совпадают богородичны во всех 9 песнях ЦД, некоторые тропари читаются с изменениями.

Азбучный канон царевичу Димитрию

Ундол., № 104

Дивство нам Бог показа: в послѣ(д)няя наша времена, яко мощи твоя тацями образы сияют, исцеления подавающа вѣм приходящим к ним с вѣрою и Христу вопиющим: на камени заповедей Твоих утверди ны, Владыко (3 п., 1 тр.).

Иже повелѣнием царя, царству тезоименита, принесени быша честныя твоя мощи от града Углеча в царствующи град Москву, яко нѣкое богатство велико, тогда вси людие возрадовашася и воспѣша Христу: слава силе Твоей, Господи (4 п., 2 тр.).

Истинѣствоваша чюдеса от праведных мошей твоих в приход честнаго их принесения мнози недужнии от недуг своих исцелевахуся, и здрави бываху, и радуешася, в дома своя отхождаху, и Христу поюще: слава силе Твоей, Господи (4 п., 3 тр.).

Кормчию, Мати, вѣх рождыша Христа и Бога моего, управи ми душевныи мой корабль приити ко пристанищу спасения и получитьи путь покаяния, да не потоплен буду в бездне грехов моих (4 п., богород.).

Изменения в каноне, впрочем, не коснулись акростиха. Хронологическая разница между списками заставляет нас с бѣльшим доверием относиться к списку собр. Ундольского, № 104. Именно в нем лучше сохранились чтения, заимствованные каноном царевичу Димитрию из первого канона Никите Новгородскому.

ОИДР, № 451

(в публикации Е. М. Соколова)¹¹⁰

Дивен в высоких Господь, дивен и во святых, чудо велие в послѣдняя наша времена показа, яко мощи твоя сияюще, исцѣление подают вѣм приходящим к ним с вѣрою и Христу вопиющим: на камени заповедей Твоих утверди ны, Владыко (3 п., 1 тр.).

Иже над вѣми царствуй Царь в вышних, Той вдохну в сердце царю, царству тезоимениту, принести честныя твоя мощи от града Углеча в царствующи град Москву, яко нѣкое богатство великое, яже тогда видѣвше вси людие возрадовашася и воспѣша Христу: слава силѣ Твоей, Господи (4 п., 2 тр.).

Истинныя чюдеса воистинну в приход честных твоих мошей бяху свидѣтельством неправеднаго твоего заклония, мнози бо недужнии исцѣлевахуся, и здравы бываху, и радуешася, в дома своя отхождаху, Христу вопиюще: слава силѣ Твоей, Господи (4 п., 3 тр.).

Крѣпость нам и столп непоколебим буди, Богородованная, и щит и оружие непобѣдимое, мысленных врагов полки от нас отгоняющи, Богородице Пречистая, вѣрою и любовию почитающих Тя (4 п., богород.).

¹⁰⁹ В рукописи собр. Ундольского, № 104 азбучный канон царевичу вклеен на вставных листах 384—392, но переписан почерком, близким к почерку основного текста (Германа Тулупова). Тем же почерком переписан и неизбучный канон Василию и Константину Ярославским, также вклеенный в рукопись в качестве дополнения (л. 392—400).

¹¹⁰ С. 295—296.

1-й канон
Никите
Новгородскому

Господородителнице Владычице Марие, моли Егоже родила еси Бога и Царя нашего, да милостив будет нам въ день судный (НН₁, 1 п., богород.).

Ты еси, Пречистая Богородице, *прибѣжище* наше и *утверждение*, моли Сына Своего и Бога нашего подати намъ спасение и грѣхов оставление (НН₁, 6 п., богород.).

Азбучный канон
царевичу Димитрию
в Ундол., № 104

Господа моего и Бога *рождшии*, Мати безневѣстная, просвети моя недоумѣнная помышления соплести сие грубое плетение и сопривнести новому сему о нас молебнику, и возопи Сыну Твоему и Богу моему: яко прославися (1 п., богород.).

Ты еси *прибѣжище*, Ты и *утверждение*, Ты помощница роду христьянскому, Мати Бога Вышняго, тѣм и аз, убогии и недостойныи, молю ти ся: помози и мнѣ, недостойному, во глубинѣ зол моих лежащему, да не сведен буду во огонь геенъский (6 п., богород.).

Азбучный канон
царевичу Димитрию
в ОИДР, № 451
(по публикации
Е. И. Соколова)

Гора высокая, в нуже вселися Христос, Ты еси, Дево Пречистая, якоже Давид божественный вопиет, Ея же ради мы вознесохомся к небеси, усыновлени Духом, Всеблаженная (1 п., богород.).

Тебе, Всепѣтая Пречистая, раби Твои всегда во дни и в нощи молим сокрушенною мыслию, просяще отпущения грѣхов наших дати Твоими молитвами, Чистая (6 п., богород.).

ЦД имеет своеобразный азбучный акростих, указанный в надписании: «Канон, глас 1, егоже краегранесие со альфы по ряду; прочая же имея измаргд да разумеет».¹¹¹ С 1-й по 6-ю песнь расположение азбучного ряда полностью совпадает с образцом — первым каноном Никите Новгородскому. В 7-й песни автор ЦД добавляет еще один тропарь, в результате чего азбучный ряд смещается (в 7-й песни читаются буквы: **оу, ф, х, Ѡ, ц**). Несмотря на это, азбучный ряд в ЦД оканчивается, так же как и в каноне Никите, буквой **ц** (8-я песнь — **ч, ш, ц**). Последние два тропаря 8-й песни вместе с тропарями 9-й песни открывают имя автора канона, написанное задом-наперед: «**АИТАВАС**» = «**САВАТИА**». Таким образом, хотя азбучный ряд ЦД в 7, 8 и 9-й песнях смещен, акростих канона в общем соответствует модели акростиха канонов Маркелла: азбучный ряд от **а** до **ц** заканчивается именем автора (табл. 2). При этом Савватий даже пользуется воспятсловесным акростихом, но в отличие от Маркелла Савватий подписывается полным именем. Для этого ему пришлось увеличить количество тропарей канона.

Заметим, что «воспятсловесная» подпись «**САВАТИА**» имеется также в акростихах двух неазбучных канонов из службы на убиение царевича Димитрия.¹¹² Предложенное Ф. Г. Спасским отождествление этого Савватия с

¹¹¹ Цит. по кн.: Соколов Е. И. Библиотека Императорского Общества истории и древностей российских. С. 294 (пунктуация моя. — А. С.-К.).

¹¹² Служба на убиение царевича Димитрия содержит 2 канона с фразовыми акростихами. В акростихе первого канона читается фраза: «**Мученика Дмитрия славу поем АИТАВАС**» (без богородичнов); в акростихе второго канона — «**Хвалю славу царе-**

Савватием Тейшей¹¹³ сомнительно, так как гимнографические труды Савватия Тейши (от «Савватеище») неизвестны. Более вероятно, что ЦД написан другим Савватием — справщиком Печатного двора, поэтом, автором стихотворных посланий, в ряде которых тоже имеется подпись-акrostих, иногда читающаяся как «САВАТЕИЩЕ».¹¹⁴

ЦД опубликован также в современной Минее в составе самостоятельной службы на день перенесения мощей святого из Углича в Москву (3 июня).¹¹⁵

Канон Роману Угличскому

Прославление князя Романа Угличского, жившего в XIII в.,¹¹⁶ длилось не одно столетие; все этапы этого прославления связаны с мощами святого, которые обретали в Угличе несколько раз. К сожалению, об основных событиях обретения мощей Романа мы знаем только по относительно позднему житию святого князя.¹¹⁷ Согласно ему, мощи Романа впервые были обреты при закладке каменного храма Преображения Господня в 1486 г. Однако свидетельствование мощей состоялось только на рубеже XVI—XVII в., после того как в 1591 г. рака Романа была вскрыта. По благословению патриарха Иова мощи были свидетельствованы архиепископом Гермогеном Казанским. Свидетельствование мощей Гермогеном разные источники датируют по-разному — 1595, 1598 или 1605 г.¹¹⁸ Уже в 1609 г. мощи Романа были сожжены разорившими Углич поляками.

вича **Димитриа. АИТАВАС** (=Саватия)» (с богородичными). (См.: Минея. Май. М., 1987. Ч. 2. С. 126—137).

¹¹³ *Спасский Ф. Г.* Русское литургическое творчество... С. 155.

¹¹⁴ *Ланченко А. М.* Русская стихотворная культура XVII века. Л., 1973. С. 35, 38 и др.; *Каган М. Д.* Савватий (1-я пол. XVII в.) // *Словарь книжников.* Вып. 3, ч. 3. С. 324—327.

¹¹⁵ Минея. Июнь. М., 1986. Ч. 1. С. 77—84.

¹¹⁶ *Голубинский Е. Е.* История канонизации святых... С. 118.

¹¹⁷ *Каган М. Д.* Житие Романа Угличского // *Словарь книжников.* Вып. 3, ч. 1. С. 377—380. Сохранились свидетельства о существовании Жития князя Романа, составленного в начале XVII в. Симеоном Алферьевым и переславским иноком Сергием (см., например, надписание службы Симеона и Сергия по рукописи РГБ (ф. 304/1, № 628), приведенное в примеч. 121 данной статьи). Однако во время разорения Углича поляками в 1609 г. это житие было утеряно. Позднее было составлено новое житие. Автор этого второго Жития Романа, вероятно, житель Углича. Он тщательно собирал все возможные сведения о святом князе, хотя и не всегда верно передавал их. В сохранившемся житии чудеса от мощей Романа датируются 1613 г., следовательно, оно написано не ранее этого времени. По указанию М. Д. Каган, это более позднее житие читается в рукописях XVIII—XIX вв.: ИРЛИ, собр. ИМЛИ, № 23; РНБ, собр. Титова, № 1069; собр. Богданова, Q.I. 995 (нач. XIX в.). Мы пользовались списком Жития Романа из собр. Богданова, Q.I. 995; рукопись содержит службу Симеона и Сергия, житие, похвальное слово и сказание о чудесах князя Романа. В рукописи Q.I. 995 на л. 1 об. есть интересная приписка скорописью: «Благотворител(ь) на(м) Кирило Михайлович, прошу пожаловат(ь) уведоми(ть) нас о святых мощах, которая ф мало(м) медном образе въ третьем годе послани с вашими отцами и сии отц(ь) И(акин)ф сказывает словесно толко, что будто свезены он(ь) в монастыр(ь). Да прошу сию службу и житие святаго благовернаго князя Романа Углическаго уставцом списат(ь) приказать и нам доставит(ь). Григорей Тихамеров Углической. 7319 (1811) год февраля 3 дня».

¹¹⁸ 1598 годом свидетельствование мощей датировано в рукописи РНБ, собр. Богданова, Q.I. 995 (л. 107 об.). Сказание о чудесах Романа Угличского, опубликованное в Ярославских епархиальных ведомостях (1873. № 46—48 (ч. неоф.). С. 374—387), относит это

Азбучный канон благоверному князю Роману Угличскому (РУ) известен нам только по публикации в февральской Минее под 3 февраля.¹¹⁹ В Минее на этот день помещены две совершенно отличные друг от друга полные службы Роману. Одна из них (в Минее помещена второй¹²⁰) не имеет отношения к азбучному канону; она составлена Симеоном Алферьевым и иноком Сергием, имена которых известны из обширного надписания службы в рукописях.¹²¹ Создание этой службы и Жития Романа связано со свидетельствованием мощей Романа архиепископом Гермогеном. При разорении Углича в 1609 г. житие, написанное Симеоном и Сергием, было утрачено.¹²² Автор второго Жития Романа, появившегося не ранее 1613 г. взамен утраченного, также связывает начало богослужебного почитания князя со свидетельствованием его мощей Гермогеном: «...от онаго соборнаго свидетельства честных мощей его творим и почита(ти) святую память его дважды въ год: *первое* — в торжественный день Пресвятыя Покрова Богородицы на память же святого Романа певца, *месяца октября в 1 день рождение святого празднова(ти)*, *второе же* — на память святых и праведных Симеона Богоприимца и Анны Пророчицы, *месяца февраля въ 3 день преставлѣние* его всемирно торжествова(ти). И тако уставленная сия всеторжественная свято(му) отцу нашему священнаго(!) память по соборному положению Российскими церковноначалники и совершаема бывает благочестнѣ въ соборней церкви и повсюдно и до нынѣ нѣизменно».¹²³ Заметим, что, по данным автора этого жития, на момент свидетельствования мощей Гермогеном ни празднования памяти князя, ни службы ему не было.¹²⁴ Вот почему, по его

событие к 1605 г. Свидетельствовавший мощи Гермоген возведен в сан митрополита Казанского и Астраханского 13 мая 1589 г., а с 3 июня 1606 г. он стал всероссийским патриархом. Иов являлся патриархом с 11 декабря 1586 г.; в начале июня 1605 г. он был удален в старичий Успенский монастырь, где и умер 19 июня 1607 г. Таким образом, все три даты свидетельствования мощей Романа могут соответствовать действительности.

¹¹⁹ Минее. Февраль. М., 1981. С. 95—115.

¹²⁰ Там же. С. 115—132.

¹²¹ Надписание к службе Роману Симеона Алферьева и переславского инока Сергия гласит: «Лета 6793 (1285). Преставление святого благовернаго князя Романа Угличскаго, новаго чудотворца. А обретение честных мощей на основании храма во имя Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа Боголепнаго Преображения. А память святого благовернаго князя Романа октября в 1-й день, на память святого Романа Певца кондакоревя. А проявление преславных чудес его лета 7113 (1605) февраля в 3-й день, на память святого праведнаго Симеона Богоприимца и Анны Пророчица. *Повесть, стихиры же и каноны сотворены по благословиению Великаго Святейшаго кир Иова, патриарха Московскаго и всея России, труды и тищанием Симеона Олферьева, да инока Сергия честныя обители Пресвятыя Троицы Даниилова монастыря Перяяслава Залесскаго* (см., например, рукопись 1630 г. (РГБ, ф. 304/1 (собр. Троице-Сергиевой лавры), № 628, л. 88)). Служба Симеона и Сергия читается в рукописях РГБ: ф. 304/1 (собр. Троице-Сергиевой лавры), № 628, XVII в.; ф. 310 (собр. Ундольского), № 363, середина XVII в. (л. 1—13 об.); РНБ, Q.I. 939, XVII в. (л. 573—598), и др.

¹²² *Ключевский В. О. Древнерусские жития святых...* С. 316.

¹²³ РНБ, собр. Богданова, Q.I. 995, л. 107 об.—108.

¹²⁴ Согласно сохранившемуся второму Житию Романа, только последование Симеона и Сергия служилось два раза в год в дни памяти святого (1 октября — «рождение» и 3 февраля — «преставление»). Интересно, что надписание службы в том же сборнике собр. Богданова (Q.I. 995) указывает 3 дня памяти Романа: «*Месяца октября въ 1 день. Служба на рождество* святого благовернаго и великаго князя *Романа Угльческаго*, новаго чудотворца; та же и на *преставлѣние* его *месяца февраля въ 3 день и проявлѣние честных и святых многочисленных мощей его поется сице*» (л. 2).

мнению, составленная Симеоном Алферьевым и иноком Сергием служба была соборно благословена к всецерковному употреблению.

Между тем на первом месте в Минее стоит другая служба князю Роману с азбучным канонем. В рукописях эта служба нам не известна. Помимо РУ, служба содержит еще и второй канон с акростихом: «**ПРИНОШЕНИЕ НЕДОСТОЙНА МОНАХА ГЕРМАНА**».¹²⁵ Канон Германа и другие песнопения службы очень лиричны, с выраженным авторским началом.¹²⁶ Как и в службе Никите Новгородскому, оба канона Роману в этой службе посвящены разным темам. Первый, построенный по азбучному акростиху (РУ), прославляет только житие святого и избегает говорить о мощах: «Ныне празднуюция люди *святую память твою*, о благочестиве княже Романе, и *святую твою и чудотворную обстояция икону* радости и веселия исполни...» (5-я песнь, 3-й тропарь). Второй (с акростихом Германа), напротив, посвящен прославлению мощей князя и чудес от них.¹²⁷ Каноны в этой службе имеют общие междопесния (седален, кондак и икос), что обычно свидетельствует о одновременности создания двух канонев. Кроме того, каноны очень близки по стилю. По-видимому, мы имеем достаточно оснований атрибутировать РУ и канон с фразовым акростихом одному автору — неизвестному монаху Герману.¹²⁸ Судя по характеру обращений к святому в службе, Герман был угличанином: «...княже... отжени летящая на ны стрелы вражия и сохрани, святе, невредим *град*, внемже похваляется честная память твоя» (2-й канон, 9 п., 1 тр.); «*Обстоиму* видя священную *раку твою* нами, *верными чады твоими...*» (2-й канон, 5 п., 1 тр.); «*Углича похвало* ты еси, святе Романе: молися о нем ко Христу Богу, сохрани и *спасти его от сынов агарянских, скрежещут бо они на ны*, яко зверие, зубы своими...» (1-й канон, 7 п., 2 тр.).

¹²⁵ Здесь и далее служба Роману Угличскому с азбучным канонем цитируется по изд.: Минея. Февраль. М., 1981. С. 95—115.

¹²⁶ Например: «Раба бывша мя греха молитвами твоими свободна покажи и души мое слячение исправи, исцеливый иногда сляченныя прикосновением честныя твоя раки, благоверный княже Романе...» (2-й канон, 1 п., 2 тр.); «Сон лености души моея ходатайствует муку, и сластей моих разжжение вжигает ми вечный пламень, ночь же уныния моего уготовляет ми тьму, не имущую конца...» (икос); «Обыдоша, яко пчелы сот, страстей прилоги смиренную мою душу, и душетленными сластями, яко остны, овсюду бодом есмь...» (2-й канон, 7 п., 1 тр.), и др.

¹²⁷ Например: «*Обстоиму* видя священную *раку твою* нами, верными чады твоими... умоли Бога... еже избавитися нам напастей, и иноплеменных пленения, и всяких бед, ими же казними от Него бываем за грехи наша» (5-я песнь, 1-й тропарь); «Иже гладом ума тающи... *потщимся тти ко гробу* чудотворца Романа...» (6-я песнь, 1-й тропарь). Кроме того, во втором каноне Германа есть упоминание некоторых чудес Романа, совершившихся у его гроба (3-я песнь, 1-й и 2-й тропари; 5-я песнь, 1-й тропарь), о чем будет сказано ниже. При этом и первый, и второй каноны, равно как и остальные песнопения службы Германа, воспевают день успения князя: «Ангелы Небес свыше собирает *святая память твоя* и на земли человеком чудеса твоя повелевает любочествовати, чудотворче Романе, и песнями *хвалити славное успение твое...*» (2-й канон, 8-я песнь, 2-й тропарь). Следовательно, служба с РУ предназначена для празднования 3 февраля изначально.

¹²⁸ Указание М. Д. Каган на якобы содержащуюся в «Описании рукописей Троице-Сергиевой лавры» атрибуцию службы Роману Угличскому Герману Тулупову ошибочно (Каган М. Д. Житие Романа Угличского // Словарь книжников. Вып. 3, ч. 1. С. 377). В «Описании» сказано, что канон Роману переписан рукой Германа Тулупова в каноннике Троице-Сергиевой лавры, № 104 (Описание славянских рукописей библиотеки Троице-Сергиевой лавры. М., 1878. Ч. 2. С. 211—212).

Отсутствие списков затрудняет датировку службы Германа, а следовательно, и азбучного канона Роману. Отметим, что в службе Германа неоднократно упоминается рака мощей, свидетельств о почитании которой до 90-х гг. XVI в. мы не имеем. При этом в канонах находим указания на военную, а точнее, «агарянскую» опасность.¹²⁹ Возможно, речь идет о нашествии крымских татар на Москву и южнорусские земли в 1591—1592 гг.¹³⁰ Если эта датировка службы Германа верна, то ее следует признать самым ранним из дошедших до нас памятником агиографического цикла, посвященного Роману Угличскому.

Итак, служба, атрибутируемая нами монаху Герману, имеет два взаимосвязанных канона. Первый канон (РУ) содержит азбучный акростих, второй — фразовый акростих с подписью автора. Азбучный ряд РУ отличается от азбучного ряда других канонов. В частности, 3-я песнь содержит 5 тропарей, давая в богородичне совершенно не к месту букву **и**. С 4-й по 6-ю песни акростих соответствует азбучному ряду первого канона Никите. В 7-й же песни в него включена вторая буква **Ѹ**, в результате чего ряд сместился на один тропарь. На месте подписи в 9-й песни читаются буквы **Ѹ**, **ю**, **ѡ**, **Ѡ** (табл. 2). Отсутствие подписи в 9-й песни в данном случае, кажется, объясняется ее наличием во втором каноне. Фраза, составляющая акростих второго канона, собственно, и являет собой развернутую подпись: «Приношение недостойна монаха Германа». Таким образом, акростихи обоих канонов представляют собой неразрывное единство: 1-й канон дает азбучный ряд, а 2-й — подпись к нему.

Сравнение РУ с другими известными нам азбучными канонами показало, что некоторые тропари лишь отдаленно напоминают тропари второго канона Никите Новгородскому и канона Иакову Боровичскому.

Азбучный канон Роману Угличскому

*Агнче Божий и Слове, даждь ми сло-
во разума... (1 п., 1 тр.).*

Источника чудес и верных исцеления... (3 п., богород.).

Азбучные каноны Никите Новгородскому и Иакову Боровичскому

*Агнче непорочный, Божию Слове,
отверзи ми недостойнии устнѣ... (НН1,
1 п., 1 тр.).*

*Агнче Божий, Слове, слово даи же
ми... (ИБ, 1 п., 1 тр.).*

*Источник исцеления испущая ... (ИБ,
9 п., 1 тр.).*

¹²⁹ Например: «верным на сопротивныя даровати победу» (1-й канон, 5-я песнь, 1-й тропарь); «радуйся, граду нашему Угличу хвало; радуйся, от врагов ему необоримое забрало...» (икон); «Углича похвало ты еси, Романс: молися о нем ко Христу Богу, сохрани ти и спасти его от сынов агарянских, скрежещут бо они на ны, яко зверие, зубы своими, но сокруши челюсти их» (1-й канон, 7-я песнь, 2-й тропарь).

¹³⁰ *Скрынников Р. Г.* Россия накануне «смутного времени». С. 89—91. Летом 1591 г. крымский хан Казы-Гирей со своим войском подошел к самым стенам Москвы. Угроза была более чем вероятной. Других примеров, когда в конце XVI—XVII в. Россия угрожала «агарянская», т. е. мусульманская, опасность, мы не знаем. Именование «сынами агарянскими» представителей неправославных христиан, на наш взгляд, исключено. Словари древнерусского языка употребления широкого значения слова «агаряне» не знают (см., например: *Словарь русского языка XI—XVII вв.* М., 1975. Вып. 1: А—Б. С. 20).

Иаковлю *лествицу* разумею, благоверный княже... (4 п., 3 тр.).

Светлостию дел твоих *просиял* еси, преподобне, аще гроб... (6 п., 3 тр.).

Оутыши многомятежную душ наших *бурю*, благоверный... (7 п., 1 тр.).

Фарисеево отвержим от себе *тщеславное* зияние... (7 п., 2 тр.).

Лбствица проображаше Тя патриарша... (НН₂, п. 5, богород.).

Свбтлыми сияньми провозсиавши честныя твоя мощи... (НН₂, 4 п., 2 тр.).

Свбтлыми сиании обрѣтоша на кръ... (ИБ, 6 п., 3 тр.).

Оустави нынѣшнюю *бурю*, обдержашу нас... (ИБ, 7 п., 1 тр.).

Фарисеиское тщеславие отринув, со смирением... (НН₂, 3 п., 3 тр.).

Фарисеиски и *нелицѣмѣрием*, но съ смирением... (ИБ, 7 п., 2 тр.).

Скорее всего, автор канона Роману был знаком с канонами Иакову Боровичскому. Его знакомство с канонами Никите Новгородскому, и в частности со вторым канонам, менее очевидно.¹³¹

Канон Паисию Галичскому

Паисий Галичский, которому также посвящен азбучный канон, был игуменом Овинского Успенского Николаевского монастыря около Галича в Костромской земле.¹³² Память Паисия совершается в день его преставления — 23 мая. Его житие предположительно датируется второй половиной XVII в. (между 1642 и 1697 гг.).¹³³ По поводу начала почитания Паисия Галичского нет никаких данных. По мнению Е. Е. Голубинского, «о начале местного ему празднования ничего не может быть сказано».¹³⁴ Особого внимания заслуживает приведенное Е. Е. Голубинским замечание об отсутствии такого почитания в начале XVII в.: «В 1609-м году жители Галичской области, называя своими великими чудотворцами Макария Желтоводскаго и Авраамия Городецкаго, не называют вместе с ними Паисия».¹³⁵

Списки службы Паисию встречаются редко. А. Г. Авдеев говорит о шести сохранившихся списках службы. Исследователь предположил, что служба святому была создана в конце XV—первой половине XVI в. и использована при написании позднего жития святого. Однако археографических оснований такой датировки службы у исследователя нет, так как, по его же признанию, древнейший из 6 сохранившихся списков читается в рукописи

¹³¹ Интересно, что в списке Жития Романа Угличского (РНБ, собр. Титова, № 1069, XIX в.) содержится родословие князя Романа, где отмечено его родство со святыми Василием и Константином Ярославскими, которым он приходился двоюродным братом. Однако непосредственных текстологических взаимосвязей между азбучными канонами Роману Угличскому и Василию и Константину Ярославским не обнаружено.

¹³² П. М. Строев называет еще одного святого Паисия — игумена Галицкого монастыря около Костромы, жившего на рубеже XVI—XVII вв. (*Строев П. М. Списки иерархов...* Стб. 862). Паисия Галичского, жившего в XV в., П. М. Строев не знает. Вместе с тем исследователь называет еще и Паисия, игумена Николаевского «на Староторжье» монастыря в самом Галиче, управлявшего им в 1621—1652 гг. (*Строев П. М. Списки иерархов...* Стб. 872).

¹³³ *Семячко С. А., Авдеев А. Г. Житие Паисия Галичского // Словарь книжников. Вып. 3, ч. 4. С. 399—405.*

¹³⁴ *Голубинский Е. Е. История канонизации...* С. 149.

¹³⁵ Там же. С. 149.

1697 г. (РГБ., ф. 299 (собр. Тихонравова), № 57)).¹³⁶ Датируя житие временем не ранее 1642 г., А. Г. Авдеев опирается на тот факт, что в этом году «началось строительство собора с приделом Леонтия Ростовского, имевшего общий день памяти с Паисием». По мнению исследователя, «это свидетельствует о пока еще местном почитании подвижника».¹³⁷ Посвящение придела в монастыре в первой половине XVII в. святителю Леонтию, а не Паисию, скорее, свидетельствует об отсутствии в то время даже местной канонизации Паисия; иначе придел был бы освящен именно в его честь. Кроме того, отсутствие храмового посвящения Паисию показывает, что в этот момент не было потребности в службе святому. Обычно для прославления таких местночтимых святых обходились молебным каноном¹³⁸ или же самой простой по составу службой. Все это говорит о том, что служба Паисию вряд ли могла появиться до XVII в.

Служба Паисию Галичскому известна нам в списке РНБ (собр. Титова, № 2018, 1799 г., л. 1 об.—19 об.).¹³⁹ Представленное здесь последование — всенощное бдение, самое торжественное из всех возможных богослужений святому. Судя по текстам песнопений, они созданы в Галиче. Однако прославлению Паисия в службе придается общероссийское значение: «Радуйся, Русская митрополия, граде Галиче...».¹⁴⁰ Такой характер службы соответствует настроению 1681—1682 гг. — предположительного времени создания жития святого, когда «на соборе в Москве обсуждался вопрос об открытии новых епископий, в том числе в Галиче, причем резиденцией Галицкого епископа назывался Паисиев монастырь».¹⁴¹ Иными словами, создание службы Паисию, скорее всего, следует относить ко второй половине XVII в., а точнее, ко времени между 1642 и 1697 гг., когда было написано житие святого.

В службе Паисию Галичскому помещено 2 канона, один из которых — азбучный (ПГ). Надписаний к обоим канонам Паисию, указывающих на акростиhi, нет. Оба канона написаны в едином стиле, с редким для таких служб ярко выраженным авторским началом, позволяющим приписывать каноны перу одного гимнографа. В обоих канонах видно страстное желание прославить Паисия, доказать его святость. Лирическим началом особенно отличается второй, неазбучный канон. В нем нам удалось прочесть фразовый акростиh, открывающий имя автора этого канона: **«ТРОУД СТРАННИКА ОУБОГА КИРИЛА КОДРАТОВА»**. Автор восхваляет Па-

¹³⁶ Семячко С. А., Авдеев А. Г. Житие Паисия Галичского. С. 400.

¹³⁷ Там же. С. 400.

¹³⁸ Молебный канон — это последование, включающее тропарь и канон святому, использование которого не связано напрямую с календарной памятью святого.

¹³⁹ В рукописи РНБ (собр. Титова, № 2018) службу Паисию предваряет следующая записка: «Въ сей книге списанная служба с кануномъ и житие преподобнаго отца нашего Паисия Галическаго чудотворца и о явлении Божия Матери Успения. А память его преподобнаго Паисия мая въ 23 день празднуется. А списана для дому порутчика Григорья Иванова сына Головина 1799 году с книги Галицкаго Паисеиньска монастыря тоя обители» (л. 1). Служба Паисию Галичскому помещена и в служебной Минее под 23 мая (Миней. Май. М., 1987. Ч. 3. С. 71—87). Однако в Минее служба опубликована по дефектному списку (например, в первом каноне пропущен ряд тропарей).

¹⁴⁰ Здесь и далее служба Паисию Галичскому цитируется по списку РНБ, собр. Титова, № 2018, 1799 г., л. 19 об.

¹⁴¹ Семячко С. А., Авдеев А. Г. Житие Паисия Галичского. С. 401.

исия за исцеление и постоянную помощь, упоминает о поклонении раке и образу святого. В повторяющихся общих выражениях Кирилл Кодратов описывает многие беды, постигшие его, и многие чудеса, явленные по молитвам святого Паисия.¹⁴² Каноны тематически разделены: первый прославляет преподобнические подвиги святого, в то время как второй постоянно говорит о поклонении раке.¹⁴³ Каждый из канонов имеет свои кондак и икос. Кондак и икос, относящиеся к первому канону, помещены после 6-й песни («Христови послѣдствовати усердно возжелел еси...»), «Како возмогу аз грешный и скверный вкупе душею и телом, воспети твоя подвиги...»). Кондак и икос второго канона, по Уставу, помещаются после 3-й песни («Возсия, Господи, граду Твоему Галичу, яко светозарное солнце...», «Даждь мнѣ, Слово Божий, слово во отверзѣние уст...»). Заметим, что в икосо неазбучного канона повторяется риторическая формула 1-го тропаря азбучного канона Иакову Боровичскому.

**Икос неазбучного канона
Паисию Галичскому**

Даждь ми, Слово Божий, слово во отверзѣние уст моих, да возмогу вопети Твоего угодника подвиги, имиже на зѣмли подвижася и побѣдил бесовское ополчение...

**Канон
Иакову Боровичскому**

Агньче Божии, Слове, слово даи же ми, недостойному своему рабу, да возмогу воспѣти в память принесения мощи блаженнаго Иакова... (1 п., 1 тр.).

Вряд ли такое совпадение могло быть случайным. Стилистическое единство канонов Паисию, азбучный источник заимствования для них, тематическая специфика обоих канонов при отсутствии свидетельств о разных днях памяти святого — все это позволяет говорить о том, что Кирилл Кодратов был автором обоих канонов Паисию Галичскому. Как в службе Роману Угличскому Герман, так и в службе Паисию Галичскому Кирилл Кодратов связывает 2 канона с помощью акростиха: в первом он представил азбучный акростих, а во втором — свою подпись.

В ПГ есть отдаленное сходство инципитов с инципитами канонов Никите Новгородскому и Иакову Боровичскому.

**Канон
Паисию Галичскому**

Агньче Божий, взявляя грехи всего мира, возми от мене, недостойнаго раба Твоего, бремя тяжкое греховное и даруй ми свет, да возмогу, светом Твоим просвещая, воспети Твоему угоднику преподобному Паисию (1 п., 1 тр.).

**Каноны
Никите Новгородскому**

Агньче непорочный, Божий Слове, отверзи ми недостойнши устнѣ, да възмогу воспѣти святителя Никиту, Твоего угодника (НН₁, 1 п., 1 тр.).

**Канон
Иакову Боровичскому**

Агньче Божии, Слове, слово даи же ми, недостойному своему рабу воспѣти в память принесения мощи блаженнаго Иакова торжество, воспѣвающе: Того единого воспоим, яко прославися (1 п., 1 тр.).

¹⁴² Например: «Обьяша мя иногда болѣзни смертныя, беды адовы обыдоша мя, и, немошен на одрѣ лежава, призвах тя в помощь, преподобне, ты же милостивно услыша моление мое и в немощи моей дарова ми утешение» (2-й канон, 9-я песнь, 2-й тропарь).

¹⁴³ Мощи Паисия находились под спудом Успенской церкви монастыря, что, впрочем, не исключает наличия раки.

Кто не удивится твоему, преподобне, смиренію, или *кто не похвалит* святое твое на земли пребываніе, ужасаетса мнѹ, како с плотію безплотным ангельским силам уподобилса еси; с нимиже ныне предстоя Пресвятей Троице, моли о нас непрестанно (4 п., 2 тр.).

Фарисея, вознесеннаго умом, превзыдох... (6 п., богород.).

Шестововал еси, преподобне, узкий и прискорбный путь... (8 п., 1 тр.).

Щедраго и Человеколюбиваго Бога моли о мне... (8 п., 2 тр.).

Кто не почюдится, *кто не прославит* неислѣдимую и несказанную глубину милосердія Твоего, Христе Боже, яко прославил еси послѣднему роду угодника Твоего святителя Никиту... (икос).

Фарисеиское тщеславіе отринув, со смиреніем и радостію цѣлуем честныя твоя мощи... (НН₂, 3 п., 3 тр.).

Шествіе свое добръ скончал еси и на небеса возшел еси... (НН₂, 1 п., 2 тр.).

Щедраго и человекѹлюбиваго Бога родити, Богородице, сподобиса, Сего *моли*... (НН₁, 8 п., богород.).

Кто не удивится или *кто не почюдится* человекѹколюбію Божию — сшедши с небесе и воплотиса нас ради ис Тебѹ безо отца, едина Всепѣтая, да Его моли избавитиса рабом Ти от всякіа скорби (4 п., богород.).

Фарисеиски и неліцѣмѣрием, но съ смиреніем и радостію прикасающеса къ честнѹи рацѹ твоеи... (7 п., 2 тр.).

Шествіе свое добръ скончал еси и мирскіи мятеж, аки безбурное пристанище, преплыл еси... (8 п., 3 тр.).

Щедраго и человекѹлюбиваго Спаса порождши, Чистая, Того *моли*... (8 п., богород.).

Думается, что в качестве образца Кирилл пользовался именно канонем Иакову Боровичскому. Алфавитный ряд ПГ, по замыслу автора, смещен (табл. 2).¹⁴⁴ Это единственный алфавитный канон с алфавитным рядом из 31 буквы, заканчивающимся после **ц** сочетаніем букв **э, ю, ѡ** (2 р.), **ѡ, ѱ**.

Каноны Иоанну и Логгину Яренгским

Еще четыре алфавитных канона — канон Иоанну Яренгскому, канон Логгину Яренгскому, общий молебный канон Иоанну и Логгину Яренгским и канон Герману Соловецкому — атрибутируются известному книжнику XVII в. Сергию Шелонину.¹⁴⁵

Среди произведений Сергия наиболее близкое воплощеніе модели алфавитного акростиха канона, принадлежащей Маркеллу, мы находим в службе на перенесеніе мощей Иоанна и Логгина Яренгских. Служба содержит два канона, посвященные каждому из этих святых в отдельности. Святые Иоанн и

¹⁴⁴ В Минее 1987 г. алфавитный ряд акростиха канона Паисію Галичскому нарушен пропусками одного тропаря в каждой песни, кроме первой.

¹⁴⁵ Принадлежность Сергию трех алфавитных канонев Иоанну и Логгину Яренгским отмечена архіепископом Филаретом (*Филарет [Гумилевскій], архіеп.* Русские святые... Т. 2. С. 331), затем повторена составителями Описанія рукописей Соловецкого монастыря (Описаніе рукописей Соловецкого монастыря, находящихса в библиотеке Казанской Духовной академіи. С. 279—280). Атрибуція Сергию трех алфавитных канонев яренгским святым была подтверждена О. С. Сапожникова, ей же принадлежит атрибуція Шелонину алфавитного канона Герману Соловецкому (*Сапожникова О. С.* 1) Неизвестные сочиненія соловецкого книжника Сергия Шелонина. С. 340—355; 2) Соловецкій книжник Сергій Шелонин. С. 377—384).

Логгин были прославлены около 1638 г., а составление службы на перенесение их мощей с двумя азбучными канонами датируется 1638—1645 гг.¹⁴⁶

Служба на перенесение мощей Иоанна и Логгина читается в списках: ИРЛИ, Пинежское собр., № 696; Псковский музей-заповедник, фонд Никандровой пустыни, № 292, середина XVII в. (л. 127—144); РНБ, собр. Погодина, № 728, вторая половина XVII в. (л. 1—26) и собр. Соловецкого м-ря, № 183/183, XVII в. (л. 61 об.—70).

Канон Иоанну Яренгскому из этой службы (ИЯ) имеет прямой азбучный акростих. При этом почти половина инципитов канона совпадает с инципитами первого канона Никите Новгородскому.

**Канон Иоанну Яренгскому¹⁴⁷
8-я песнь**

Царство Божие возжелѣл еси и над
страстьми царствовав, Иоанне...

*Чувственныя страсти побѣдив,
чистою, яко солнце, восиял еси...*

*Шум празднующих слышати, святе
Иоанне, сподобися, шуяго стояния избави
мя...*

Богородичен: *Щедрога и Человѣко-
любиваго Бога родити, Богородице, спо-
добися...*

Однако в отличие от первого канона Никите Новгородскому здесь азбучный акростих продолжен и в 9-й песни (тропари 9-й песни начинаются с букв **ѐ, ю, ѓ, ѡ**), и за пределами канона — в двух светильнах и богородичне (буквы **ѣ, ѡ и ѡ**) (табл. 2).

Канон Логгину Яренгскому (ЛЯ) содержит обратный азбучный акростих, также включающий буквы **ѐ, ю, ѓ и ѡ** и охватывающий все песни (табл. 2). Многие инципиты тропарей этого канона совпадают с инципитами второго канона Никите Новгородскому.

**Канон Логгину Яренгскому
9-я песнь**

Господу прославльшу угодника Свое-
го святаго Логгина, многим бо лѣтом
прешедшим, сокровены быша честныя
его мощи...

*Видѣвше и почюдихася, паче же
страхом и радостию объяти бывше...*

*Безвѣстная и таинная послѣднему
роду явлена быша честныя мощи святаго
Логгина...*

**Первый канон Никите Новгородскому
8-я песнь**

Царю богомудре, благочестия содер-
жателю испроси, Никита святителю, мир
и здравие...

*Чувственныя страсти побѣдив чис-
тотою, яко солнце, восиял еси...*

*Шум празднующих слышати, святи-
телю, сподобися, шуяго стояния избави
мя...*

Богородичен: *Щедрога и Человѣко-
любиваго Бога родити сподобися...*

**Второй канон Никите Новгородскому
8-я песнь**

Господу прославльшу угодника Свое-
го святителя Никиту, многим бо лѣтом
прешедшим, съкровены быша честныя
его мощи...

*Видѣхом и почюдихомся, паче же
страхом и радостию объяти быхом...*

*Безвѣстная и таинная послѣднему
роду явлена быша честныя мощи святи-
теля Никиты...*

¹⁴⁶ Определение верхней границы датировки основано на упоминании во всех известных списках службы имени царя Михаила Федоровича (1613—1645). Что касается нижней границы, то она определена временем перенесения мощей Иоанна и Логгина — 1 июля 1638 г. (Сапожникова О. С. Материалы к биографии книжника Сергия Шелонина // Книжные центры Древней Руси. Соловецкий монастырь. СПб., 2001. С. 181).

¹⁴⁷ Здесь и далее каноны службы на перенесение мощей Иоанна и Логгина Яренгских цитируются по списку РНБ, собр. Соловецкого м-ря, № 183/183, л. 61 об.—70.

Богородицен: *Адамов* Содѣтель от кровей Твоих честныхъ жидется и млеко питается...

Богородицен: *Адама* новаго родила еси иже прежде Адама бывша, Сего моли, Богородице...

Оба канона в службе Иоанну и Логгину Яренским имеют надписания. Первый — «Канон святому праведному Иоанну Яренскому новому чудотворцу, емуже краегранесие по азбуцѣ». Второй — «Другий канон святому праведному Логгину Яренскому, новоявленному чудотворцу, емуже краегранесие сложено воспятословесно по азбуцѣ». Таким образом, акростиhi этих канонов почти полностью соответствуют предложенной Маркеллом модели: они содержат два азбучных ряда (прямой и обратный) и надписания, указывающие на наличие акростиhi, а также посвящены разным темам. Единственным отступлением от модели является отсутствие подписи автора. Эта особенность, возможно, объясняется тем, что Сергей посчитал недостаточным азбучный ряд до **ц** и продолжил его по своему усмотрению в 9-й песни и за ее пределами. В любом случае Сергей не просто нарушил, а творчески переосмыслил модель Маркелла.

Помимо описанных канонов Иоанну и Логгину Сергей составил еще и молебный азбучный канон этим святым (ИЛЯ). Этот канон Иоанну и Логгину Яренским читается в списках: РНБ, Соловецкое собр., № 183/183, XVII в. (л. 61 об.—70) и Псковский музей-заповедник, фонд Никандровой пустыни, № 292, XVII в. (л. 144 об.—149 об.). Молебный азбучный канон Иоанну и Логгину также содержит азбучный акростиhi, но тропари ИЛЯ в значительно меньшей степени испытали влияние канонов Никите по сравнению с канонами из службы святым.

Азбучный канон

Иоанну и Логгину Яренским¹⁴⁸

Ангече собезначальне, *Слово Божие*, иже древле четырем стихиям Творец, и тѣми весь мир связавый, связанную страстью душу мою разрѣши, яко *да воспою*, ликуя, славныхъ чудотворец Иоанна и Логгина (1 п., 1 тр.).

Кадилницу Тя *всезлатую*, *Марие* *непорочная*, приемшую уголь Божества, Моисей древле вообрази, Аввакум же гору усыренную Духом видѣ, точашу върнымъ цѣлебную сладость (4 п., богород.).

В молебном каноне Иоанну и Логгину выполнены только азбучный акростиhi из 32 букв от **а** до **ѡ** (табл. 2) и надписание, указывающее на краестрочие («Канон молебен святымъ чудотворцомъ Иоанну и Логгину общій краегранес, сложено по алфавиту»). Сопоставление ИЛЯ с канонами из службы Иоанну и Логгину Яренским и канонами Никите Новгородскому показало, что часть инципитовъ общаго канона Иоанну и Логгину совпадает с инципитами каноновъ Иоанну Яренскому и Логгину Яренскому, а некоторые другие соответствуют инципитамъ техъ тропарей обоихъ каноновъ Никите Новгородскому, которыхъ нетъ в отдельных канонахъ Иоанну и Логгину.

Первый канон

Никите Новгородскому

Ангече непорочный, *Божии* *Слове*, отверзи ми недостойности устнѣ, *да възмогу воспѣти* святителя Никиту, Твоего угодника (1 п., 1 тр.).

Кадилнице *всезлатая*, *Марие* *непорочная*, Христа моли, Егоже родила еси, избавитися отъ бѣдъ и огня вѣнчующаго (4 п., богород.).

¹⁴⁸ Здесь и далее общій азбучный канонъ Иоанну и Логгину цитируется по списку РНБ, собр. Соловецкаго м-ря, № 183/183, л. 61 об.—70 об.

<p>Азбучный канон Иоанну и Логгину Яренгским</p>	<p>Канон Иоанну Яренгскому</p>	<p>Первый канон Никите Новгородскому</p>	<p>Второй канон Никите Новгородскому</p>
<p>Б^естество п<4>от- ское повинувше духови постом и воздержанием, душа же божественны- ми даровании просвѣтле- ше... (3 п., 2 тр.).</p>	<p>Б^естество души еже по образу и по подобию сохранити непорочно по- тщася, воздержанием гѣ- ло духови поработив... (3 п., 2 тр.).</p>	<p>Б^егда взавидѣв тебѣ предукавай, хотя запя- ти в добродѣтели, спро- тивъстав... (3 п., 2 тр.).</p>	<p>Б^егда сядеши судити всяческим на престолѣ славы Своея, Владыко... (7 п., 3 тр.).</p>
<p>И^збавитися христо- мнитому стаду всякаго озлобления и скорби мо- литесь, святини... (4 п., 3 тр.).</p>	<p>Иоанну Кушнику ревновав, в рубищах ни- щих сокровище сокровен- но явися... (7 п., 2 тр.).</p>	<p>Исполняя законы бо- жественных, препол- нися даровании, святите- лю Никита... (4 п., 3 тр.).</p>	<p>И^збавитися стаду твоому всякаго озлобле- ния и скорби молися, свя- тителю Никита... (6 п., 2 тр.).</p>
<p>М^иро благовоно ис- цѣлеси (!) рацѣ мошей вано источают священо, туча духовных страсти злосмрадныя омываю- ше... (5 п., 2 тр.).</p>	<p>М^артиниана Пале- стинскаго добродѣтели в себѣ нося, сподобися и дарования того от Бога... (6 п., 3 тр.).</p>	<p>М^олитвою взыде на небесная с лики отел пребывающа... (5 п., 2 тр.).</p>	<p>М^ножеством искуше- нии содержим есмь, на тя надежду возлагаю... (5 п., 3 тр.).</p>
<p>Ф^араона мысленнаго побѣдите, от Христа дерзновеие прииме(!)... (7 п., 2 тр.).</p>	<p>Ф^арисейское тше- славие огринував, со бродѣтелми носим... (7 п., 2 тр.).</p>	<p>Ф^араона мысленнаго побѣди еси, от Христа дръзновеие приим... (7 п., 2 тр.).</p>	<p>Ф^арисейское тше- славие огрину(в), со сми- реннем и радостно целу- ем честныя твоя мощи... (3 п., 3 тр.).</p>

Таким образом, при создании ИЛЯ Сергей обращался как к собственному опыту (канону Иоанну Яренгскому и канону Логгину Яренгскому), так и к обоим канонам Никите Новгородскому.

Интересно, что в рукописи РНБ (собр. Погодина, № 727, XVII в. (л. 1—11 об.)) нами обнаружен еще один молебный канон Иоанну и Логгину. В нем нет азбучного акростиха, однако ряд его тропарей также заимствован из обоих канонов Никите Новгородскому. Например:

**Каноны
Никите Новгородскому**

Избавитися стаду твоему всякого озлобления и скорби, молюся, святителю Никито, ты бо еси надежда непостыдная, упование извѣстное и стена необоримая (НН₂, 6 п., 2 тр.).

Кто не почюдится, кто не прославит неизслѣдимую и несказанную глубину милосердия Твоего, Христе Боже, яко прославил еси послѣдному роду угодника Твоего святителя Никиту... (икос).

Господу прославльшу угодника Своего святителя Никиту, многим бо лѣтом прешедшим съкровены быша честныя его мощи, нынѣ же вси явѣ зряще и согласно воспѣвающе: благословите вся... (НН₂, 8 п., 1 тр.).

**Неазбучный канон
Иоанну и Логгину
(Погод., № 727)**

Избавитися стаду вашему всякого озлобления и скорби молитесь, святини чудотворцы Иоанне и Логгине, и нам поющим и славящим вашу память испросите грѣхом разрѣшение и болѣзней освобождение и муки избавление и царствию небесному сподобитися (6 п., 3 тр.).

Кто не почюдится, кто не прославит неизслѣдимую и несказанную глубину милосердия Твоего, Христе Боже, яко прославил еси послѣдному роду угодников Твоих... (икос).

Господу славльшу святыхъ Своя Иоанна и Логгина, многим бо лѣтом прешедшим положены быша честныя их мощи внѣ святилища, имѣющу в себѣ чада своя, богоносныхъ сихъ муж, ихже Евангелиемъ пороуди, воспита же страхомъ Господнимъ, дикуя с ними весело (8 п., 2 тр.).

**Азбучные каноны
Иоанну и Логгину
Яренгским
(ИЯ, ЛЯ, ИЛЯ)**

Избавитися христинитому стаду всякого озлобления и скорби молитесь, святини, вы бо есте надежда непостыдная, упование извѣстно и стѣна необоримая (ИЛЯ, 4 п., 3 тр.).

Кто доволенъ достойно пѣти твоя труды и болѣзни и дѣлании многихъ и славы и могутства презрѣние, но молитвами твоими пребуди... (икос Логгину).

Господу прославльшу угодника Своего святаго Логгина, многимъ бо лѣтомъ прешедшимъ сокровены быша честныя его мощи, нынѣ же вси явѣ зряще и согласно воспѣвающе, Господа величаемъ (ЛЯ, 8 п., 1 тр.).

В отличие от других канонов Иоанну и Логгину в этом неазбучном каноне тропари канонов Никите Новгородскому заимствованы бессистемно — акростиха в нем нет. Между тем в нем читается тропарь второго канона Никите, не повторяющийся больше ни в одном другом каноне яренгским святым.

**Второй канон
Никите Новгородскому**

Крѣпкою твоею молитвою, святителю, язвы душа моя исцѣли и находящихъ

**Неазбучный канон
Иоанну и Логгину**

Крѣпкою вашею молитвою, преподобне Иоанне и Логгине, язвы души моя

искушении избави мя, молю тя, и сердца моего стезю направи на Божия заповѣди пресвѣтлыя, да ты непрестанно величаю (9 п., 2 тр.).

исцѣлите и находящих зол и искушении избавите мя, молюся, и сердца моего направи стезю на Божия заповѣди пресвѣтлыя, да вас непрестанно величаю (9 п., 2 тр.).

Следовательно, автор неазбучного канона Иоанну и Логгину, как и автор трех азбучных канонов этим святым, заимствовал некоторые тропари непосредственно из службы Никите Новгородскому (см. Приложение, стемму).

Итак, яренгским чудотворцам посвящены четыре канона, сохранившиеся в редких списках примерно одного времени. Все они в разной степени близки к канонам Никите Новгородскому и содержат различные элементы заимствования из них. При этом три канона (ИЯ, ЛЯ и ИЛЯ) придерживаются азбучного акростиха, а четвертый, функционально дублируя азбучный молебный канон святым (ИЛЯ), не имеет акростиха. Следование всех 4 канонов образцу канонов Никите Новгородскому и общий характер заимствования его элементов дают нам основание считать автором всех канонов яренгским чудотворцем одного человека — Сергия Шелонина. Можно предположить, что в рукописи из собрания Погодина, № 727 мы имеем дело с первой, неазбучной, редакцией ИЛЯ, созданной Сергием еще до того, как книжник стал составлять азбучные каноны, т. е. до написания им службы яренгским чудотворцам. Каждый раз при создании нового канона яренгским святым гимнограф заново обращался к канонам Маркелла. Очевидно, обращение к канонам Никите при создании неазбучного и азбучного канонов яренгским чудотворцам преследовало разные цели: в первом случае — заимствование содержания, а во втором акцент делался на форму (акростих).

Канон Герману Соловецкому

Сергию Шелонину принадлежит еще один, четвертый, азбучный канон, прославляющий Германа Соловецкого (ГС).¹⁴⁹ Канон Герману Соловецкому читается в списках: Псковский музей-заповедник, фонд Никандровой пустыни, № 92, XVII в. (л. 109 об.—115 об.); РНБ, собр. Соловецкого м-ря, № 183/183, XVII в. (л. 11 об.—18 об.), № 750/860, XVIII в. (л. 107—118 об.), № 401/421, середина XVIII в., № 408/428, 1767—1796 гг., № 410/430, конец XVII в., № 427/447, вторая половина XVII в., № 592/611, 1712 г. В ГС мы находим азбучный ряд, как и в канонах из службы яренгским чудотворцам, охватывающий не только все песни канона (в 9-й песни расположены буквы **Є, Ю, Ѡ, Ѡ**), но и выходящий за его пределы (в светильне и богородичне читаются буквы **Ѣ** и **Ѩ** — «Ксенофонта подражателя вси постником похвалу...» и «Псаломски воспѣваше Давыд, праотец Твой...»). Но в отличие от службы Иоанну и Логгину в службе Герману положен только один светилен

¹⁴⁹ Атрибуция Сергию канона на обретение мощей Германа Соловецкого также принадлежит О. С. Сапожниковой (*Сапожникова О. С. Неизвестные сочинения соловецкого книжника Сергия Шелонина. С. 355*).

с богородичном. Поэтому азбучный ряд в последней оканчивается не **ѵ**, а **ѱ** (табл. 2). Из всех азбучных канонов Сергия Шелонина ГС является самым свободным от влияния двух канонов Никите Новгородскому. Он почти не повторяет их инципиты и имеет незначительные текстологические совпадения с ними только в тех тропарях, которые заимствованы и в канонах яренгским чудотворцам.

**Каноны
Никите
Новгородскому**

Агньче непорочныи, Божии Слове, отверзи ми недостойнии устнѣ, да възмогу *воспѣти* святителя Никиту, Твоего угодника (НН₁, 1 п., 1 тр.).

Фарисеиское тщеславие отрину(!), со смиреніем и радостію цѣлуем честныя твоя мощи, святителя Никита, *Христови вопиюще*: свят еси, Господи, спасаа душа наша (НН₂, 3 п., 3 тр.).

Щедраго и челоѵколюбиваго Бога родити сподобися, Сего моли, неискусобрачная Отроковице, ниспослати велию милость (НН₁, 8 п., богород.).

**Азбучные каноны
из службы
Иоанну и Логгину
Яренгским
(ИЯ и ЛЯ)**

Агньче непорочный, премудрость и сила составная, Слово Отчее, страстей темностию всего мя **омрачена просвѣтив**, очисти молитвами Твоего угодника, Челоѵколюбче, и сего *воспѣвати слово мнѣ въдохни* (ИЯ, 1 п., 1 тр.).

Фарисейское тщеславие отринувше со смиреніем и радостію цѣлуем честныя твоя мощи, святе Логгине, *Христови вопиюще*: слава силѣ Твоей, Господи (ЛЯ, 4 п., 3 тр.).

Щедраго и челоѵколюбиваго Бога родити, Богородице, сподобися, Сего моли, неискусобрачная Отроковице, низпослати нам, вѣрным, велию милость, да Тя славити во вся вѣки (ИЯ, 8 п., богород.).

**Азбучный канон
Иоанну и Логгину
Яренгским
(ИЛЯ)**

Агньче собезначальное Слово Божіе, иже древле четырем стихиям Творец и тѣми весь мир связавый, связанную страстьми душу мою разръши, яко *да вопою*, ликуя, славных чюдотворец Иоанна и Логгина (ИЛЯ, 1 п., 1 тр.).

—

**Канон
Герману
Соловецкому**

Агньче и Слове Божии, отверзи ми устнѣ и уясни ми язык и **омраченное око** и сердце мое **просвѣти**, еже *воспѣти* Твоего раба, **слово ми въдохни** (1 п., 1 тр.).

Фарисейское презорство побѣди смиреномудрием, неисходным же вѣщанием паучно (!) славную умоли пиявицу, уязвляя же гордящаяся врага к пособнику невестественному пояше: благословен Бог отец наших (7 п., 2 тр.).

Щедротами Твоего челоѵколюбия милостива ми Сына Своего и Судию в день лютых Избавителя, Мати, сотвори, к тебѣ бо прибѣгаю и **Тя** на помощь призываю, едину чистую и благословенную во вся вѣки (8 п., богород.).

Очевидно, при работе над ГС Сергий уже не обращался непосредственно к канонам Никите Новгородскому (см. стемму).

Канон Евфимию Архангелогородскому

История прославления малоизвестного северного святого Евфимия Архангелогородского напоминает историю прославления Прокопия Устьянского и Анны Кашинской. Согласно Сказанию о Евфимии, мощи неизвестного святого обрели в 1647 г. и перезахоронили их около церкви. С этого времени в течение нескольких лет у гробницы совершались чудеса, которые тщательно проверялись и записывались. Имя святого узнали чудесным образом только в 1650 г., и вскоре его мощи перенесли в храм. Как предполагает Е. В. Крушельницкая, «это второе перенесение мощей было совершено одновременно с их освидетельствованием и канонизацией святого в 1650 г. Этим годом датируется грамота Новгородского митрополита Никона игумену Антониево-Сийского монастыря Феодосию с повелением освидетельствовать мощи и провести расследование чудес... Никаких документов об установлении церковного празднования святому не сохранилось».¹⁵⁰ Несмотря на то что отождествление прославляемого святого с игуменом Михаило-Архангельского монастыря не было обосновано документально, ему была составлена служба. Однако уже в 1683 г. почитание Евфимия было отменено по причине сомнительности оснований для его канонизации. Следовательно, служба Евфимию могла быть написана в период между 1647-м — годом обретения мощей и 1683-м — годом запрета его почитания.

Полная служба Евфимию в рукописях не известна. Известен только один поздний список тропаря и канона Евфимию (БАН, Архангельское собр., № 509, 1829 г.). Те же тропарь и азбучный канон Евфимию (ЕА) опубликованы в современной служебной Минее.¹⁵¹ В этом издании канон имеет надписание «Канон преподобному Евфимию, сотворенный по алфавиту, глас 8». Азбучный ряд канона Евфимию совпадает с азбучным рядом канонов Никите Новгородскому.

В целом ЕА достаточно самостоятелен. Однако некоторые тропари в нем очень близки к тропарям первого (1-я песнь, 1-й тропарь и богородичен; 3-я песнь, богородичен; 7-я песнь, 2-й тропарь; 8-я песнь, богородичен; 9-я песнь, 2-й тропарь) и второго (8-я песнь, 3-й тропарь) канонов Никите Новгородскому. Например:

Канон

Евфимию Архангелогородскому

Шествие свое добре скончал еси, Христу предстоя, о нас молися, отче Евфимие, иже твою память достойно почитающих (8 п., 3 тр.).

Облегающая персть святого твоего гроба камне сапфира дражайшии, отче, показася целебна бо и чудотворива, и паче злата верными разделяема, поющими достойно: сон честен пред Господем смерть преподобных Его (9 п., 2 тр.).

Каноны

Никите Новгородскому

Шествие свое добръ скончал еси и на небеса возшел еси, престолу Владычню предстоя со ангелы, воспѣваеши: яко прославися (НН₂, 1 п., 2 тр.).

Рака мощей твоих, святителю, дражайшии самфира показася, чудотворива бо бѣ, исцеление истачающе, еяже облобызаху вѣрнии, радостно восписують: сон честен пред Господем смерть преподобных Его (НН₁, 9 п., 2 тр.).

¹⁵⁰ Крушельницкая Е. В. Сказание о Евфимии Архангелогородском // Рукописные памятники. Публикации и исследования. СПб., 1997. Вып. 4. С. 95—143.

¹⁵¹ Минее. Январь. М., 1983. Ч. 2. С. 197—202.

Кроме того, автор ЕА пользовался канонами Иакову Боровичскому и Иоанну Яренгскому.

Канон

Евфимию Архангелогородскому

Хранитель буди отечеству своему всегда, преподобне отче Евфимие, избгвляя сие от глада же и пагубы, да твоими к Богу молитвами избавльшися вси, яко заступника тя почитаем (7 п., 3 тр.).

Троицы Пребожественныя Пречистыя Единого родила еси, из Тебе плотию явльшагося по нас благоволением Родителя и споспешением Духа Святаго, Богоневесто (7 п., богород.).

Каноны Иакову Боровичскому и Иоанну Яренгскому

Хранитель буди Великия Росия христоролюбивому царю нашему, богомудре Иакове, съхрании от поганых нашествия и межуособныя брани, глада же и пагубы, да молитвами твоими избавльшися, радостно Христу зовем: Боже, благословен еси (ИБ, 7 п., 3 тр.).

Ѡ Троицы Пребожественныя, Пречистая, Единого родила еси, ис Тебе плотию явльшася по нас благоволением Родителя и поспѣшением Духа Пресвятаго, Богоневѣсто (ИЯ, 7 п., богород.).

Элементы всех этих канонов составитель ЕА использует иногда дословно, иногда в переработке. По нашему мнению, составитель канона Евфимию Архангелогородскому был знаком именно с канонами Иакову Боровичскому, а не с другими канонами, созданными на его основе (Анне Кашинской или Максиму Московскому), так как эти последние практически неизвестны в рукописной традиции (см. стемму).

В 9-й песни ЕА, согласно модели, имеет подпись — «**ИОАН**» (табл. 2). Возможно, этим Иоанном был священник архангельской Спасской церкви Иван Романов, участвовавший в свидетельствовании чудес Евфимия в 1647 г.¹⁵²

Канон Иову Почаевскому

Азбучный канон Иову Почаевскому опубликован в современной Минее под 28 октября, днем памяти святого, скончавшегося в 1651 г.¹⁵³ Через несколько лет после смерти Иова, 28 августа 1659 г., мощи обрели нетленными и перенесли их в храм Живоначальной Троицы. Житие Иова написано его учеником иноком Досифеем вскоре после смерти преподобного.¹⁵⁴ По-видимому, тогда же началось почитание Иова. Между тем, по данным Е. Е. Голубинского, местное празднование Иову было установлено только в 1833 г. В частности, ученый пишет: «...после того как с 1720-го года

¹⁵² Крушельницкая Е. В. Сказание о Евфимии Архангелогородском. С. 98. По наблюдениям исследовательницы, поп Иван Романов упомянут во владельческой записи 1642 г. в рукописи Соловецкого собр., № 273/273 (РНБ). Е. В. Крушельницкая также ссылается на упоминание службы святому И. Сибирицевым (*Сибирицев И. Исторические сведения из церковно-религиозного быта г. Архангельска в XVII—первой половине XVIII века*. Архангельск, 1894. С. 24).

¹⁵³ Минее. Октябрь. 1980. С. 762—776. Иову Почаевскому посвящена еще одна служба с канонами протоиерея Андрея Хойнацкого. Эта служба опубликована в Минее на август (Минее. Август. М., 1989. Ч. 3. С. 162—188).

¹⁵⁴ *Филарет [Гумилевский], архиеп.* Русские святые... Т. 3. С. 267, примеч. 194.

по 1831-й год монастырем владели униаты, в 1833-м году епископу Во-лынскому дано было высшим правительством разрешение установить празднование Иову в его монастыре, вследствие какового разрешения епископом в том же 1833-м году и установлено было празднование обретения мощей его 28-го августа». ¹⁵⁵ В 1858 г. в Почаевской лавре был устроен храм во имя преподобного. ¹⁵⁶ Впрочем, канон Иову Почаевскому мог быть создан и в XVII в., одновременно с написанием жития или несколько позднее.

В отличие от всех остальных азбучных канонов святым в азбучный акростих канона Иову Почаевскому (ИП) не входят богородичны. Вместо 32 элементов ИП состоит из 44 элементов: 36 тропарей по азбуке и 8 богородичных, не включенных в акростих. Таким образом, азбучный ряд ИП значительно увеличен по сравнению со всеми остальными канонами, и прежде всего с первым канонем Никите Новгородскому.

НН₁: АБВГ/ ДЄЖЅ/ ЗИК/ ЛМНО₁/ ПРСТ/ О₁ФХ₁Ц/ ЧШЩ (28 букв)
ИП: АБВГД_(я)/ ЄЖЅЗИ_(у)/ ИКЛМ_(б)/ НОПРГ_(т)/ ТО₁ФХ₁Ц_(в)
(Ц)ЧШЩ_(м)/ ЄЮ₁Д₁Ѡ_(б)/ V₁Ψ₁Ω_(з) (35 букв+8).

Нарушение модели азбучного акростиха, созданной Маркеллом, ска-залось на каноне Иову не лучшим образом. Автору пришлось давать нерав-ное количество элементов в песнях, что внесло дисгармонию в строй ка-нона.

Канон Иову имеет некоторые текстологические совпадения сразу с несколькими азбучными канонами — как с обоими канонами Никите Нов-городскому, так и с канонами Иакову Боровичскому, Герману Соловецко-му, Евфимию Архангелогородскому, а также с тремя азбучными канонами Иоанну и Логгину Яренгским (ИЯ, ЛЯ, ИЛЯ).

Канон Иову Почаевскому

*Кто от человек не по-
дивится* долготерпеливо-
му житию твоему, отче,
кто ли не прославит твоея
о православии ревности,
ты бо, яко адамант крепок,
еретиком противостал
еси... (4 п., 2 тр.).

Льва рыкающа и ищуща
поглотити души спаса-
емых молитвою твоею по-
бедил еси, отче (4 п., 3 тр.).

Каноны Никите Новгородскому

Кто не почюдится,
кто не прославит неислѣ-
димую и несказанную глу-
бину милосердиа Твоего,
Христе Боже, яко просла-
вил еси послѣднему роду
угодника Твоего святителя
Никиту... (икос Никите
Новгородскому).

Львы укроти Даниил
древле, ты же, святителю
Никита, невидимаго врага,
зияющаго на тя, челюсти
сокрушил еси... (НН₂, 9 п.,
1 тр.).

Азбучные каноны другим святым

Кто не удивится или
кто не почюдится челоѡ-
колюбию Божию, шедшы
с небѣсе и воплотися нас
ради ис Тебѣ безо отца,
едина Всепѣтая... (ИБ, 4 п.,
богород.).

Львы укроти Даниил
древле, трие же отроцы
пламень пещный погаси-
ша, ты же, святе Иоанне,
зѣльным пощением и зло-
страданием телеснаго льва
укроти... (ИЯ, 5 п., 1 тр.).

¹⁵⁵ Голубинский Е. Е. История канонизации... С. 221.

¹⁵⁶ Там же. С. 221, примеч. 1.

Тя стену имуще, и предстательством Твоим соблюдаеми Твоею Божественною славою хвалящися, Тя блажим, Ты бо, Всечистая, душам нашим источаеши веселие и радование (5 п., богород.).

Фараона мысленного побеждаше, Иов преподобный, послушанию всегда прилежа... (6 п., 3 тр.).

Христову смиренню подражаше, Иов, егда начальство яко служение всем прият, и игумен сый, в тяжких службах подвижашеся, братии же бяше образ кротости и трудолюбия правило, и о молитве присное напоминание (6 п., 4 тр.).

<Царя> православнаго, тя блажащия, преподобне Иове, укрепи на враги и о Церкви мирная глаголи в сердци их... (7 п., 1 тр.).

Ψаломски взывати к Богу на земли не преставал еси... (9 п., 2 тр.).

Зачала еси, Дево, без семени, всяческая Создавшаго, Слово Божие, кроме хотений плотских и без истления родила еси... (9 п., богород.).

Фараона мысленного побѣдил еси, от Христа дръзновение прием... (НН₁, 7 п., 2 тр.).

Царю богومудру, благочестия содержателю, испроси, Никита, святителю, мир и здравие и спасение и на враги одолѣние... (НН₁, 8 п., 1 тр.).

Зачала еси, Отчее Слово составное, Егоже моли, Богородице, избавити от бѣд рабы Твоя... (НН₁, 3 п., богород.).

Тя стену имуще, и заступлением Твоим соблюдаеми и Твоею Божественною славою хвалящися, Тя ублажаем, Ты бо, Пречистая, душам нашим источаеши веселие и радование (ИЯ, 6 п., богород.).

Фараона мысленного побѣдите, от Христа дерзновение приеме... (ИЛЯ, 7 п., 2 тр.).

Христово волное смирение подражая, тяжкая работы киновия проходя, смиряся, яко отроча по Христову словеси, послушанием же, яко мечем, умори гнѣвное томление, младенец незлобием, царство насльдуя, поеши: благословен Бог отец наших (ГС, 7 п., 3 тр.).

Царю богومудру благочестия содержателю, великому князю Михайлу испросите, святии, мир и здравие, спасение и на враги одолѣние... (ИЛЯ, 8 п., 1 тр.).

Ψаломски омакая постелю слезами, Логгине, утѣшение улучил еси... (ЛЯ, светилен).

Ψаломьски воспѣваше Давыд праотец Твои... (ГС, богородичен после светильна).

Зачала еси воистинну во утробе Своей, Богомати, Безначальнаго Бога, Слова, нас ради в чловецех бывша... (ЕА, 3 п., богород.).

Наиболее очевидна взаимосвязь ИП с азбучными канонами Герману Соловецкому (6-я песнь, 4-й тропарь) и Иоанну Яренгскому (5-я песнь, богородичен); возможно также знакомство автора ИП с двумя канонами Никите Новгородскому, канонем Иакову Боровичскому, Логгину Яренгскому и с общим азбучным канонем Иоанну и Логгину Яренгским. В песнопениях, дублирующих в азбучном каноне Иоанну и Логгину и канонах Никите (например, 6-я песнь, 3-й тропарь), представляется более вероят-

ным, что автор ИП ориентировался на творение Сергия Шелонина (ИЛЯ). Впрочем, первый пример доказывает, что, помимо шелонинских азбучных канонов, составитель ИП все-таки знал либо каноны Никите, либо канон Иакову Боровичскому. Знакомство автора ИП с каноном Евфимию Архангелогородскому маловероятно, так как Евфимий почитался только местно, в результате чего канон ему не был распространен в рукописях. Таким образом, несмотря на относительную самостоятельность, ИП не был совершенно оригинальным, а создавался в рамках многолетней традиции, ориентируясь прежде всего на азбучные каноны Сергия Шелонина (см. стемму).

Каноны Филиппу Московскому

История богослужебного почитания Филиппа Московского не раз попадала в поле внимания исследователей. Еще в XIX в. Н. Никольский исследовал и опубликовал службу Филиппу, предположительно составленную известным соловецким книжником Герасимом Фирсовым в 1646 г. по случаю перенесения мощей Филиппа из-под паперти церкви Зосимы и Савватия в церковь Преображения.¹⁵⁷ Эта служба имеет азбучный канон, о котором будет сказано ниже.

В поле внимания Ф. Г. Спасского попала другая служба митрополиту Филиппу. По ссылке исследователя, она опубликована в служебной Минее, изданной в конце XIX в.¹⁵⁸ Однако, судя по описанию состава, служба, которая была известна Ф. Г. Спасскому, должна была бы заметно отличаться от службы, опубликованной в Минее 1636 г. Между тем, по нашим наблюдениям, на протяжении трех веков в Минеях на день памяти Филиппа публиковалась одна и та же служба в редакции Миней 1636 г.¹⁵⁹ Эта же служба опубликована и в киевской Минее, на которую ссылается исследователь.¹⁶⁰ Скорее всего, в наблюдениях Ф. Г. Спасского произошла какая-то ошибка. Приведем некоторые из его положений. Начало почитания Филиппа Ф. Г. Спасский относил к концу XVI в., когда мощи были перенесены из Твери в Соловецкий монастырь. Анализируя содержание этой службы, исследователь выделил два пласта — «остаток первой, быть может, Пафнутиевой службы» (малая вечерня, 2 стихиры на литии, стихиры на стиховне, тропарь, седальны, стихира по 50-м псалме, один канон, светилен и стихиры на хвалитех) и дополнения, «внесенные по перенесении мощей в Москву» в 1652 г. (второй канон, стихиры на Господи воззвах).¹⁶¹ Интересно сообщение Ф. Г. Спасского о том, что «один из канонов взят из общей миней и второй из службы св. Стефану Новому».¹⁶² Под-

¹⁵⁷ Никольский Н. Сочинения соловецкого инокa Герасима Фирсова... С. XXXVII—XXXVIII.

¹⁵⁸ Миней. Январь. Киев, 1893. С. 249—268. (Репринт: М., 1997).

¹⁵⁹ См., например, издания служебной Миней: Миней. Декабрь. М., 1636; Миней. Январь. М., 1758; Миней. Январь. М., 1983. С. 319—335.

¹⁶⁰ Миней. Январь. Киев, 1893. С. 249—268.

¹⁶¹ Спасский Ф. Г. Русское литургическое творчество. С. 177—179.

¹⁶² Там же. С. 178.

тверждения всем этим наблюдениям исследователя нам обнаружить не удалось.¹⁶³

Специальное исследование текстовых и музыкальных редакций службы принадлежит Н. В. Рамазановой.¹⁶⁴ Ее работа содержит ценные наблюдения над редакцией службы митрополиту Филиппу, опубликованной в декабрьской Минее 1636 г. По мнению исследовательницы, это первая редакция службы митрополиту Филиппу, связанная с общецерковной канонизацией святителя.¹⁶⁵

О. С. Сапожникова отметила взаимосвязи минейной редакции службы Филиппу со службами Иоанну Златоусту.¹⁶⁶ Кроме того, О. С. Сапожниковой принадлежит введение в научный оборот еще одной редакции службы Филиппу, написанной после 1652 г. соловецким книжником Сергием Шелониным.¹⁶⁷ Таким образом, на сегодняшний день известны 3 реально существующие редакции службы митрополиту Филиппу: 1) редакция Миней 1636 г., 2) служба Герасима Фирсова на перенесение мощей Филиппа в 1646 г. в храм Преображения, 3) служба Сергия Шелонина на то же событие. Первые две редакции содержат азбучные каноны Филиппу: в Минее 1636 г. читается один азбучный канон Филиппу, в службе Герасима — другой.

Несмотря на относительно хорошую изученность служб Филиппу, нам удалось обнаружить еще одну, неизвестную ранее редакцию службы митрополиту Филиппу. Эта редакция содержится всего в трех списках: РГБ, ф. 310 (собр. Ундольского), № 380, 30—40-е гг. XVII в. (л. 1—34), РНБ, собр. Соловецкого м-ря, № 967/1077, первая треть XVII в. и Софийское собр., № 423, первая половина XVII в. (л. 245—257 об.). Она нуждается в отдельном исследовании и публикации. Отметим ныне лишь те положения, которые актуальны для исследуемой темы. Большинство песнопений новонайденной редакции службы, за исключением канона, очень близки к песнопениям службы из Миней 1636 г. Однако ее элементы, сходные с элементами минейной службы, имеют несомненные признаки первич-

¹⁶³ Греческая служба Стефану Новому содержит канон с фразовым акростихом Феофана: «Χριστὸς στέφει σε Μαρτύρων στέφει, μακαρ. Ἰωσήφ» (ΜΗΝΑΙΑ ΤΟΥ ΟΛΟΥ ΕΝΙΑΥΤΟΥ. ΤΟΜΟΣ Β'. ΠΕΡΙΕΧΩΝ ΤΗΝ ΑΚΟΛΟΥΘΙΑΝ ΤΩΝ ΝΟΕΜΒΡΙΟΥ καὶ ΔΕΚΕΜΒΡΙΟΥ ΜΗΝΩΝ. ΕΝ ΡΩΜΗ, 1889. Ρ. 305—316. В русских Минеях канон Стефану Новому совершенно отличен от всех канонов Филиппу (нач.: «Радостно ты прошед тесную стезю поста...» (Минея. Ноябрь. М., 1981. Ч. 2. С. 481—487)). Наблюдение Ф. Г. Спасского пока не находит подтверждения.

¹⁶⁴ Рамазанова Н. В. «Русского светилника, Филиппа премудрого, восхвалим»: (Служба святому в источниках XVII—XVIII вв.) // Рукописные памятники: Публикации и исследования. СПб., 1997. Вып. 4. С. 7—47.

¹⁶⁵ «Служба, скорее всего, предназначалась для отправления в первопрестольном храме. По сути дела это означало официальное признание митрополита в качестве общерусского святителя, и служба, вошедшая в Минею, была составлена специально по этому случаю. Во всяком случае текст службы не опровергает этого» (Рамазанова Н. В. «Русского светилника, Филиппа премудраго, восхвалим». С. 13).

¹⁶⁶ Сапожникова О. С. Иоанн Златоуст и митрополит Филипп: (К вопросу об образах, прообразах и моделях) // Книжные центры Древней Руси: Книжники и рукописи Соловецкого монастыря. СПб., 2004. С. 183—213.

¹⁶⁷ Сапожникова О. С. Неизвестные сочинения соловецкого книжника Сергия Шелонина. С. 340—355.

ности. В частности, ее песнопения ближе к песнопениям, заимствованным из служб Иоанну Златоусту, чем песнопения в редакции 1636 г. При сравнении песнопений новонайденной и Минейной редакций службы Филиппу создается впечатление, что несколько туманный текст песнопений новонайденной редакции в Минее 1636 г. подвергся стилистической правке.

Служба Филиппу Московскому

Ундол., № 380

Миней. М., 1636

Молитвенным серпом царя удивляя, дерзостно поучаяся, Филиппе святителю, воздержанием землю душевную благоочищая, вверг съмя и благослови, имже нам возвращаеши плоды исцеления и спасение душам нашим (1-я стихира на Господи воззвах малой вечерни).

Радуйся, священная главо, святителю Филиппе, яко солнце многосвѣтлое, озаряя всюду словесы своими, добропѣсннвыи глас учении твоих стадо свое постави на камени жизни, отнюдуже и царя удивив, радуися, посылаем ко Твердому граду, тѣмже и побѣды вѣнцем ти дарова, блаженне, божественя правды Смотритель Христос, Егоже моли даровати душам нашим велию милость (3-я стихира на Господи воззвах великой вечерни).

Радуися и веселися, честная лавра, свѣтло торжествуй Христова церкви, совокупльшесе ликуй, богозванное стадо... (славник на Господи воззвах великой вечерни).

Златообразная звѣзда граду нашему свѣтло возсиял еси зарями словес твоих, всеблаженне Филиппе приснопамятне, премудраго бо проповѣдателя, егоже и приемник благочестию явися и седалище утвержая учением истинне Христово стадо, чистѣишую и всечестную раку обители, яко утварь красну, церкви предал еси, тѣмже тя ублажаем со псалмы и пѣсньми, святую и всечестную празнуем память твою (славник на стиховне великой вечерни).

Молитвою царя умоляя, и дерзостно поучая нераздѣлиму быти его царству, Филиппе святителю, душевную землю от грѣх очищая, и яко съмяна Божие слово влагая, ихже и нам возвращаеши ко спасению душам нашим (1-я стихира на Господи воззвах малой вечерни).

Радуйся, священная главо, святителю Филиппе, яко многосвѣтлое солнце, озаряеши всюду учении своими, и пасеши стадо свое на пажитѣхъ духовныхъ, яко на камени твердѣ, тѣмже и царя удивляеши, яръсть его на кротость предложити молиши, он же посылает тя Тверскому граду в монастырь нарицаемыи Отрочь, ту же неправедно смерть приял еси, моляся Господеву не поставити им грѣха сего, тѣмже от Христа Бога вѣнецъ тебѣ даровася, блаженне, Егоже моли даровати душам нашим мир и велию милость (3-я стихира на Господи воззвах великой вечерни).

Радуйся и веселися, честная киновия, свѣтло торжествуй Христова церкви, совокупльшиися ликуй, богозванное стадо... (славник на Господи воззвах великой вечерни).

Ако свѣтозарная звѣзда, граду // (5) нашему Москвѣ восиял еси ученьми словес твоих, всеблаженне Филиппе приснопамятне, ты бо премудрыи проповѣдатель показася, и приемник благочестию явися, люди своя утвержая, истинным учением Христово стадо, чистое же и нелѣнное тѣло свое в' честнѣи ти рацѣ, яко утварь многоцѣнну, во обители своей церкви предал еси, тѣмже тя ублажаем со псалмы и пѣсньми, и святую и всечестную празнуем память твою (славник на стиховне великой вечерни).

Предполагаем, что обнаруженная служба, известная пока всего по трем спискам XVII в., является самым первым богослужебным последованием митрополиту Филиппу.

Главное отличие этой первоначальной службы от последования декабрьской Минеи — это отсутствие в ней азбучного канона. Между тем содержащийся в ней канон 8-го гласа представляет особый интерес. Надписание канона ничего не говорит об акrostихе. Однако в 9-й песни неазбучного канона Филиппу по первым буквам тропарей удалось прочесть сочетание «**ИАКОВ**», которое, скорее всего, является подписью составителя канона. Кроме того, первый тропарь неазбучного канона Филиппу напоминает первый тропарь первого канона Никите Новгородскому, а следовательно, и большинства других азбучных канонов («Агньче незлобивьи Иисусе Христе, отверзи ми устнѣ недостойнии...»). Но самое удивительное, что этот тропарь почти полностью совпадает с первым тропарем канона Антонию Римлянину, о котором говорилось выше (см. раздел о канонах Никите Новгородскому). Сравним эти тропари.¹⁶⁸

Неазбучный канон Филиппу Московскому	Канон Антонию Римлянину	Первый канон Никите Новгородскому
<i>Агньче незлобивьи, Иисусе Христе, отверзи ми устнѣ недостойнии, язык мой уясни и сердце мое просвѣти, и ум мой озари свѣтом Твоего богоразумия, да возмогу воспѣти в память святителя Твоего исповѣдника Филиппа: яко прославися.</i>	<i>Агньче незлобивьѣ, отверзи ми устнѣ недостойнии, язык мой уясни и сердце мое просвѣти, и ум мой озари свѣтом Твоего богоразумия, да возмогу воспевати в память преподобнаго Антония, егоже на земли удивил еси: яко прославися.</i>	<i>Агньче <u>непорочнии</u>, Божий Слове, отверзи ми недостойнии устнѣ да възмогу воспѣти святителя Никиту, Твоего угодника.</i>

Кроме этого тропаря, никаких других совпадений службы митрополиту Филиппу со службой Антонию Римлянину и Никите Новгородскому нами не обнаружено.¹⁶⁹

То, что приведенный выше тропарь читается в трех, совершенно никак не связанных между собой службах (Антонию Римлянину, Филиппу Московскому, в отредактированном виде в первом каноне Никите Новгородско-

¹⁶⁸ Интересно, что похожую формулировку 1-го тропаря удалось обнаружить в каноне Арсению Сербскому. Ср.:

Канон Антонию Римлянину
(РНБ, F.I.176, л. 361)

Агньче незлобивьи, отверзи ми устнѣ недостойнии, язык мой уясни и сердце мое просвѣти, и ум мой озари свѣтом Твоего богоразумия, да возмогу воспевати в память преподобнаго Антония, егоже на земли удивил еси, яко прославися.

Канон Арсению Сербскому
(РНБ, F.I.176, л. 64 об.)

Христе Спасе мой, отверзи ми устнѣ мой и язык мой уясни, яко да воспую память святителя Твоего Арсения, егоже на земли удивил еси, славно бо прославися.

Акrostиха в каноне Арсению Сербскому нет, указания на акrostих в надписании тоже. Делать выводы о соотношении его с русскими азбучными канонами пока преждевременно.

¹⁶⁹ В 9-й песни канона Антонию Римлянину находим сочетание «**ИВНИ**», напоминающее подпись автора канона Иакову Боровичскому («**ИВАКОВ**»). Впрочем, у нас нет достаточных оснований предполагать акrostишную подпись в каноне Антонию.

му), позволяет предположить наличие у них общего источника — прототипа, о котором мы уже упоминали. Вероятно, этот гипотетический источник имел какое-то отношение к азбучному акростиху, ибо все три созданных на его основе канона так или иначе связаны с азбучным построением: 1) канон Антонию Римлянину имеет надписание, указывающее на несуществующий азбучный акростих; 2) канон Филиппу Московскому вскоре после создания был заменен на азбучный канон, причем его первый тропарь, хотя и в переработанном виде, был сохранен; 3) канон Никите Новгородскому удачно реализовал идею азбучного акростиха. Таким образом, можно предположить наличие прототипа азбучного канона, несшего в себе идею азбучного акростиха. Он начинался с тропаря, идентичного первому тропарю в канонах Антонию и Филиппу и, возможно, содержал акростишную подпись в 9-й песни. Наиболее вероятно, что это был переводной канон какому-то святому, указывающий в надписании наличие алфавитного акростиха в греческом тексте. Однако в славянском переводе этого неизвестного канона акростих, очевидно, не был реализован, что давало книжникам, создававшим на его основе свои произведения, полную свободу. Только в каноне Маркелла (НН₁) идея азбучного акростиха нашла самостоятельную полную реализацию.

Если гипотеза о существовании прототипа азбучных канонов верна, то первый канон Никите Новгородскому следует признать наиболее ранним среди известных нам славянских азбучных канонов. Это относится и к проблеме соотношения канонов Никите с азбучным каноном Максиму Московскому (см. выше). Дело в том, что первый тропарь канона Максиму совершенно отличается от первого тропаря предполагаемого прототипа: «Аз же, Господи мой, яко мытарь, вопию Ти: помилуй мя, Боже, по велицей милости Твоей и даждь ми, Иисусе, Боже мой, яко да и аз, недостойный, воспою обретения Твоего рачителя, блаженнаго Максима, торжество, хваляща и поюща победную песнь» (ММ, 1-я песнь, 1-й тропарь). Следовательно, канон Максиму не мог быть источником для канона Никите, 1-й тропарь которого имеет довольно близкие текстуальные совпадения с 1-м тропарем канона-прототипа. Таким образом, гипотеза о каноне-прототипе азбучных канонов дополнительно подтверждает первичность канонов Никите Новгородскому по отношению к канону Максиму Московскому (см. стемму).

Вернемся к канонам Филиппу Московскому. Первый азбучный канон святителю (ФМ-м) появился в Минее 1636 г. Он имеет ряд текстологических совпадений с канонами Никите Новгородскому, свидетельствующих, что его составитель опирался на каноны Маркелла.

**Канон
Филиппу Московскому
в Минее 1636 г.**

Агньче Божии и Слове, свѣтозарени-ем Святаго Твоего Духа мрачному уму моему свѣтоносную лучю подаждь и слово ми вдохни восхвалити иже сам избра и прият верх страдания священнаго Филиппа (1 п., 1 тр.).

**Каноны
Никите Новгородскому**

Агньче непорочныи, Божии Слове, отверзи ми недостойнии устѣ да възмогу воспѣти святителя Никиту, Твоего угодника (НН₁, 1 п., 1 тр.).

Исполнив добрыя подвиги, тезоимените, нетлѣннаго, богомудре, сподобися безсмертия, идѣже, радуяся, вѣнца побѣдъ взяв еси, тѣм вопияше: *слава силѣ Твоей*, слава, Христе, пришествию Твоему (4 п., 3 тр.).

Крѣпость всѣм врагом низложи, Мати Божия, оскорбляющим воспѣвающих Тя, яко рождши Господа славы, не вредимо Твое стадо спасай от злых приращении, яко да по долгу Тя ублажаем (4 п., богород.).

Фараонит мысленных враг опалчения, блаженне, избѣг, легко прешел еси к горним, тамо водворяяся, идѣже почестъ славы получив терпѣнія, во свѣтѣ праведных, в *радовании святых*, воспѣвая: *отец наших* Боже благословен еси (7 п., 2 тр.).

Подписи в акrostихе 9-й песни ФМ-м нет. Так же как в азбучных канонах Сергия Шелонина, акrostих вместо подписи продолжен буквами **э, ю, а, ѡ** (табл. 2).

Другой азбучный канон митрополиту Филиппу Московскому читается в службе на перенесение мощей святого, предположительно составленной насельником Соловецкого монастыря Герасимом Фирсовым (ФМ-гф). По словам Н. Никольского, опубликовавшего эту службу, она «была составлена не ранее 30 мая 1646 года, когда мощи св. Филиппа, пребывавшие до этого в особой гробнице, в которую были положены после перенесения их из Отроча монастыря...» перенесли в церковь Преображения.¹⁷⁰ По мнению Н. Никольского, «служба не могла появиться позже 1652 года, когда мощи св. Филиппа были перевезены в Москву, так как в службе находим выражения, показывающие, что мощи были еще тогда в монастыре».¹⁷¹ Таким образом, исследователь датирует службу 1646—1652 гг. ФМ-гф не имеет прямых совпадений инципитов с инципитами канонов Никите Новгородскому. По начальным словам некоторых тропарей можно осторожно предположить знакомство Герасима Фирсова с канонами Герману Соловецкому и Иоанну и Логгину Яренгским.

Канон Филиппу Московскому из службы Герасима Фирсова

Божественный орган... (1 п., 2 тр.).

Ѹстества пределы прешед... (3 п., 2 тр.).

Исполняя законы божественныя, преисполнися даровании божественных, святителю Никита, вѣрно взываеши: *слава силѣ Твоей* (НН₁, 4 п., 3 тр.).

Крѣпость и утвержение испроси вѣрному царю нашему, святителю Никито, да молитвами твоими христианский род в тишинѣ пребудет воспѣвая тя яко тепла заступника (НН₂, 6 п., 1 тр.).

Фараона мысленнаго побѣдил еси, от Христа дръзновение приими велие, *радование святым* ангелом сотворил еси: *отец наших*... (НН₁, 7 п., 2 тр.).

Каноны Герману Соловецкому и Иоанну и Логгину Яренгским

Божественная двоице... (ИЛЯ, 1 п., 2 тр.).

Ѹстество плотское повинувше духови... (ИЛЯ, 3 п., 2 тр.).

¹⁷⁰ *Никольский Н.* Сочинения соловецкого инока Герасима Фирсова... С. XXXVII—XXXVIII. Здесь же Н. Никольский опубликовал канон Фирсова Филиппу Московскому (с. 3—17). Далее текст службы Филиппу в редакции Герасима Фирсова цитируется по этому изданию.

¹⁷¹ *Никольский Н.* Сочинения соловецкого инока Герасима Фирсова... С. XXXVII—XXXVIII.

Үм Владыку поставль... (7 п., 1 тр.).

Фараона мысленаго и тристаты его бѣсы потопил еси... (7 п., 2 тр.).

Цѣльбам источник приснотекущий... (8 п., 1 тр.).

Честная мироположница Пресвятаго Духа цѣльбоносныя ти мощи... (8 п., 2 тр.).

Шатание беззаконующих поколеба... (8 п., 2 тр.).

Үма и душа чистою молитвою... (ГС, 7 п., 1 тр.).

Фараона мысленнаго побѣдите... (ИЛЯ, 7 п., 2 тр.).

Цѣлитель недугующим от Бога показася... (ГС, 8 п., 1 тр.).

Честныя раки мощей ваших, яко источник кипит... (ИЛЯ, 8 п., 2 тр.).

Шатания и прилоги невидимых враг претерпѣв... (ГС, 8 п., 3 тр.).

Можно предположить, что азбучный канон Герасима составлен под влиянием азбучных канонов Сергия Шелонина. Возможно также, что идея азбучного акростиха в каноне Филиппу тоже была подсказана Герасиму минейной службой московскому святителю, на что указывает окончание азбучного ряда ФМ-гф буквами **э, ю, л, ѡ**, отмеченное в каноне Филиппу в Минее 1636 г. и в азбучных канонах Сергия Шелонина (табл. 2).

В службе Филиппу Московскому, написанной Сергием Шелониным, канон имеет не азбучный, а фразовый акростих с примечательным надписанием: «Пѣние молебнo сложено по акростихиде, амвикою 9-я пѣсни: „Похвалу пою Филиппу, новому чудотворцу“, а въ 9-й пѣсни совершено именем списавшаго». ¹⁷² Это надписание построено по образцу надписания Маркелла к первому канону Никите Новгородскому: «Пение молебнo, сложено по азбуце до 8-я пѣсни, совершено же именем списавшаго». В ряде элементов канона Сергия наблюдаем повторение тропарей и фраз из канонов Никите Новгородскому.

Канон Филиппу Московскому из службы Сергия Шелонина

Херувимом, святе, уподобися, серафимскаго Владыку не на плечах, но на руках сподобися носити, якоже Аарон, в невходимая святая святых входя, всеожжением жертву Богови вознося, и мир людям своим снося (1 п., 3 тр.).

Архангела Гавриила гласом зачениши во утробѣ Безначальное Слово Отчее, прежде вѣк рожденное от Отца без матере неизреченно, напоследок же лѣтом, из Тебе рождено безо Отца совершена и челоуѣка совершена, во едином составѣ (1 п., богород.).

Кто не почюдится, кто не прославит неизслѣдимую и несказанную глубину милосердия Твоего, Христе Боже, яко прославил еси послѣднему роду угодника

Каноны Никите Новгородскому

Херувиму подобяся, легко на высоту возшел еси, и нынѣ со бесплотными водворяся, Христови вопия: отец наших Боже... (НН₁, 7 п., 3 тр.).

Зачала еси Отчее Слово составное, Егоже моли, Богородице, избавити от бѣд рабы Твоя, воистинну призывающих Тя (НН₁, 1 п., богород.).

Кто не почюдится, кто не прославит неизслѣдимую и несказанную глубину милосердия Твоего, Христе Боже, яко прославил еси послѣднему роду угодни-

¹⁷² Подобное надписание предваряет еще один атрибутируемый Сергию канон — канон Варлааму Керетскому (Сапожникова О. С. Неизвестные сочинения соловецкого книжника Сергия Шелонина. С. 344).

твоего святителя Филиппа, и обрѣтшася честныя его мощи, благоухания испускающе араматы. И что изречем к нему? Егда во плоти сый, преподобне, дѣланий божественными душу преочистив, святительства паству восприем, сосуд избран Божественному Духу попадеся, и стадо свое до конца в вѣре утвердил еси, и многи скорби и болѣзни зане под(ъ)ял еси: изгнание и заточение неправедно, и смертную кончину нужную, Филиппе святителю (икос по 6-й песни).

ка твоего святителя Никиту, и обрѣтшася честныя его мощи цѣлы и неразрушимы, и что изречемъ к нему? Егда во плоти сый, преподобне, дѣланий божественными душу преочистив, святительства паству восприим, сосуд избран Божественному Духу показася и стадо свое до конца утвердил еси, радуися, отче предивный (икос).

Служба Филиппу, посвященная Сергием соловецкому перенесению мощей Филиппа в 1646 г., написана примерно в то же время, что и служба Герасима Фирсова.¹⁷³ Это новое обращение Сергия за заимствованиями к канонам Никите происходило уже после создания им канонов яренгским чудотворцам. Почти всякий раз, создавая новый канон, Сергей последовательно обращался к канонам Никите Новгородскому как к образцу.

Канон Феодосию Тырновскому

Но и этим текстологические связи канонов Филиппу Московскому не ограничиваются. В книге известного болгарского литургиста Стефана Кожухарова «Проблеми на старобългарската поезия» одна из статей посвящена службе, содержащей азбучный канон. Это служба Феодосию Тырновскому, созданная в XVIII в. известным болгарским книжником иеромонахом Спиридоном, включающая два канона.¹⁷⁴ Первый канон последования Феодосию имеет азбучный акростих. Канон Феодосию Тырновскому — единственный известный на сегодняшний день болгарский азбучный канон. Помимо канона Спиридон попытался использовать азбучный акростих и в стихирах на малой вечерне: акростихом из букв «АБВГ» связаны 4 стихирь на Господи возвах. Рассматривая историю этой службы, С. Кожухаров особое внимание уделил источникам последования, из которых названы службы Спиридону Тримифунтскому, Григорию Паламе, Савве Освященному.¹⁷⁵ Однако при этом исследователю остался неизвестен основной источник заимствования Спиридона — азбучный канон Филиппу Московскому в Минее 1636 г. Между тем многие тропари этого канона Филиппу

¹⁷³ О. С. Сапожникова предположила не только личное знакомство, но и творческое сотрудничество Сергия Шелонина и Герасима Фирсова (*Сапожникова О. С. Неизвестные сочинения соловецкого книжника Сергия Шелонина. С. 351*).

¹⁷⁴ *Кожухаров Ст.* Последният азбучен акростих на старата българска литература. С. 281—298. С. Кожухарову были известны три списка службы Феодосию, по одному из которых исследователь ее опубликовал. В описании рукописей из библиотеки ОИДР Е. И. Соколов упоминает список службы Феодосию Тырновскому в рукописи под № 130 (*Соколов Е. И. Библиотека Императорского Общества истории и древностей российских. С. 625*). К сожалению, список для нас недоступен.

¹⁷⁵ *Кожухаров Ст.* Последният азбучен акростих на старата българска литература. С. 282.

были заимствованы болгарским книжником для прославления Феодосия Тырновского почти дословно, другие же тропари написаны им заново. Например:

**Азбучный канон
Филиппу Московскому
в редакции Минеи 1636 г.
5-я песнь**

Луча праведнаго солнца явися мирови свѣтлостями добродѣтелей, предстательство твое, святителю Филиппе, разоря облак нашедших бѣд, ты и нынѣ поющая просвѣти.

Мечь обоюдоустр язык твой показася, въ Христов страх вооружився, блаженне, разумно изобразив начальствующая, во свѣдѣтельство Христа всѣх Царя, виновна на среду приводя и божественных Его ученик.

Нов явился еси ревностію, якоже второй Моисей, не знамени страшными удивляя, но божественных словес учении наставляя, к тихому пристанищу новаго Израїля, страстнаго Египта изволя.

Богородичен: *Облак разумный Ты именуем, из Тебе бо Христос восия, Непорочная, и пространнѣйшую Ты небес показа, Сего неускусомужно родила еси, Чистая, воплощенна за милосердіе неусповѣдимое.*

**Азбучный канон
Феодосію Тырновскому
5-я песнь**

Лѣнностію окаянный отпадох, и къ смерти уснув: но яко пастырь добрѣйшии, воздвигни мя, отче, и страсти моя успи, злѣ мучащя мя: яко да востав, чистѣ воспою твое свѣтоносное преставление.

Мечь и стрѣлы злославных иудеов сокруши еси и гордость Акиндинова и Варлаамова и всякую силу еретическую, яко ткание паучины расточил еси, акы камень превеликий, преподобне.

Нов явился еси ревностію, якоже второй Илиа, не знамени страшными удивляя, но божественных словес учении наставляя, къ тихому пристанищу новаго Израїля, от страстей Египта изводя.

Богородичен: *Облак разумный Ты именуем, изъ Тебе бо Христос возсія, Всенепорочная, и пространнѣйшу Ты небес показа: Того бо неускусомужно родила еси, Чистая, воплощенна за милосердіе неусповѣдимое.*

Значительные изменения претерпела и 9-я песнь канона.

**Канон
Филиппу Московскому
в Минеи 1636 г.
9-я песнь**

Єдино естество Троицы, Безмѣрную силу богословил еси и суетных служения дерзновенно, всемудре, изобразил еси, и божественными наказании укрѣплъ, ангелом сожительниче, святителю Филиппе, память твою празднующих в мирѣ соблюди.

Лѣношамъ нѣмование сродно присвоение бываетъ не яко достойни суще, приими от насъ...

Ако апостоломъ сопрестолень и мученикомъ сликовень, святителемъ равночестень, страстотерпче Филиппе...

Богородичен: **В**, свѣта приятелище, богорадованная Владычице, святителемъ воистину утверждение...

**Азбучный канон
Феодосію Тырновскому
9-я песнь**

Єдино естество Троицы богословил еси, суетным же поучающияся смѣло всемудре обличив, и божественными наказании твоими вѣрныя увѣщав, мудре, укрѣпил еси, ангелов сожителю, преподобне Феодосіе, память твою празднующя въ мирѣ соблюди.

Слезамі убо постническими ниву сердца твоего напоил еси: радуяся же, отче богоносе...

Возмогл еси избѣжати демонов стрѣлянія, и коварствіи лукавых спасеся, блаженне, душа твоя...

Богородичен: **А**ко всѣх тварей Творца рождши, Богомати, превозшла еси всю тварь...

Болгарский книжник не принял предложенное в каноне Филиппу окончание азбучного ряда. Из канона Филиппу в Минее 1636 г., служившего образцом и источником для канона Феодосию Тырновскому, Спиридон не мог узнать о наличии в модели акростиха азбучных канонов подписи в 9-й песни. Даже если он все-таки знал о подписи, то сочетание «**ЄСВА**» (табл. 2) вряд ли возможно признать за подпись, несмотря на близость этого сочетания к старославянскому слову «**ЄСВЪ**» (1-е лицо двойственного числа глагола «**БЪТИ**» в настоящем времени). Объяснить замену элементов 9-й песни, разрушившую окончание азбучного ряда, мы пока не можем.

Позднее, уже в XIX в., канон Феодосию Тырновскому был переработан еще одним известным болгарским книжником — Парфением.¹⁷⁶ Парфений переработал канон, заменив азбучный акростих фразовым: «Богоданному воспевае Девий похвалу». Интересно, что при этом в каноне Парфения также сохранились следы канона Филиппу Московскому из Минеи 1636 г. (например, 1-й тропарь канона Парфения: «*Божий Агнче и Слове, светозарением Святаго Твоего Духа помраченному уму моему...*»).

Канон Феодосию Тотемскому

По-видимому, последним по времени создания среди русских азбучных канонов является канон Феодосию Тотемскому. Преподобный Феодосий скончался 28 января 1568 г., а официальное прославление его в лике святых относится уже к 1798 г. Мнения о времени появления службы Феодосию Тотемскому и ее атрибуции противоречивы. По данным А. Д. Григорова, существовало две службы Феодосию: первая полная служба на преставление святого составлена еще в 1729 г., а в конце XVIII в., после обретения мощей преподобного в 1792 г., была создана другая служба — на день обретения мощей. По мнению А. Д. Григорова, именно служба на обретение мощей «была составлена князем Гавриилом Петровичем Гагариным, а не та, что издается Синодальной типографией на день преставления».¹⁷⁷ Однако Ф. Г. Спасский считал, что первая служба на преставление была утрачена, а сохранившуюся службу исследователь атрибутировал обер-прокурору Священного Синода Гавриилу Гагарину.¹⁷⁸

В XIX в. А. Д. Григорову был известен список службы на обретение мощей Феодосия в рукописи библиотеки Спасо-Суморина Тотемского монастыря, № 115. Нам известна только одна служба Феодосию Тотемскому, которая читается в списке XVIII в. (РНБ, собр. Михайловского, Q. 379, л. 34—51) и в издании 1798 г.¹⁷⁹ под заглавием «Служба преподобному отцу нашему Феодосию Тотемскому чудотворцу».¹⁸⁰ По составу это вснощное

¹⁷⁶ Там же. С. 282. Служба Феодосию Тырновскому в редакции Парфения опубликована в русской Минее под 27 ноября (Минея. Ноябрь. М., 1981. Ч.2. С. 458—473).

¹⁷⁷ Григоров А. Д. Тотьма и ее окрестности // Тотьма: Историко-литературный альманах / Под ред. Л. И. Безниной, Ю. С. Кудрявцевой, А. Ф. Чуянова. Вологда, 1995. Вып. 1. С. 281. Выражаю глубокую благодарность Т. Р. Руди, указавшей мне эту работу.

¹⁷⁸ Спасский Ф. Г. Русское литургическое творчество. С. 245.

¹⁷⁹ Служба Феодосию Тотемскому: Повесть об обретении мощей. [М.; 1798].

¹⁸⁰ Здесь и далее служба Феодосию Тотемскому цитируется по списку РНБ, собр. Михайловского, Q. 379, XVIII в., л. 42.

бдение. Песнопения службы прославляют как житие преподобного, так и его чудотворные мощи: «...моли о *чтущих твое честное усупение*» (2-я стихира из комплекса «инных» стихир на Господи воззвах); «*притецем усердно ко гробу мощей преподобнаго Феодосия и почерпаем сугубую благодать*» (седален по 2-й стихологии), и др.

Известная нам служба Феодосию содержит два канона, оба имеют акростиhi: первый — фразовый акростих («**ПОСЛН ТВОЕМУ СПАСЕ ПОМОЩІ РАБУ ДА ПОЮ НЕБЕСНОГО ЧЕЛОВЕКА**»), второй — азбучный. Первый канон посвящен прославлению жития Феодосия, а второй воспеваеt его чудеса: «Агнче пречисте, Божии Слове, низпосли мнѣ слово, недостойному, *воспѣти чудеса* преподобнаго твоего Феодосия, егоже в подвизѣх прославил еси, усердно к Тебѣ воспевающа: славно прославися Христос Бог наш» (1 п., 1 тр.). Ряду чудес, упоминаемых в азбучном каноне, находим соответствия в «Сказании о чудесѣх преподобнаго отца нашего Феодосиа Суморина Тотемскаго новаго чудотворца». ¹⁸¹

Азбучный акростих второго канона Феодосию (ФТ) чрезвычайно интересен. С одной стороны, как и в большинстве других азбучных канонов, в каноне видны следы заимствования из канонов Никите Новгородскому.

Азбучный канон Феодосию Тотемскому

Рака мощей твоих, отче Феодосие, неоскудно исцеление источает, приходящим с верою, главную болезнь и расслабление тѣла женѣ утвердив, человека же одержимаго от лукаваго духа свободил еси (6 п., 2 тр.).

Фарисейское кичение отвергше, усердно приступим вси ко гробу богумудраго Феодосия, источает бо нам неоскудный источник исцеления, отроку страсть тела и ссуз языка разрешив, да объяснит и наша языки пети Христу: благословен еси, Боже отец наших (7 п., 2 тр.).

С другой стороны, азбучный ряд в акростихе ФТ несколько отличается от всех рассмотренных ранее (табл. 2). Обратим внимание на наличие и порядок размещения некоторых букв в нем. В 1-й песни отсутствует тропарь на **б**; между тропарями 3-й и 4-й песен, дающими **н** и **і**, помещен тропарь на **ѣ**; в 5-й песни между тропарями на **н** и **о** читается тропарь, начинающийся словами: «Къ серафимом приобщився...»; в 7-й песни между **ѣ** и **х** вставлен тропарь, дающий еще одну **н**; нет тропаря на букву **ѡ**; из 8-й песни исключены буквы **ш** и **щ**, но зато вставлен тропарь на **ѱ**; алфавитный ряд ФТ заканчивается в 8-й песни буквой **ѡ**. Перечисленные отличия в азбучном акростихе ФТ имеют единственно возможное объяснение: ФТ составлен не по славянской азбуке, а по греческому алфавиту: 1-й тропарь 4-й песни («Фео-

Каноны Никите Новгородскому

Рака мощей твоих, святителю, дражайши самфира показася, чудотворива бо бѣ, исцеление истачающа, еяже обლობызаху вѣрнии, радостно от душа восписують: сон честен пред Господем смерть преподобных Его (НН₁, 9 п., 2 тр.).

Фарисейское тщеславие отринув, со смирением и радостію цѣлуем честныя твоя мощи, святителю Никита, Христови вопиюще: свят еси, Господи, спасаа душа наша (НН₂, 3 п., 3 тр.).

¹⁸¹ РНБ, собр. Михайловского, Q. 379, XVIII в., л. 28 об.

досие блаженне, воздержанием во плоти...») соответствует положению в греческом алфавите буквы Θ (тхета, фита); инципит 3-го тропаря 5-й песни «Къ серафимом приобшився...» по расположению призван соответствовать букве Ξ (кси); соответствием греческому алфавиту объясняется и отсутствие в ФТ тропарей на ш и щ, а также наличие тропаря на ѱ и окончание алфавита на ѿ. Однако ориентацией составителя ФТ на греческий алфавит нельзя объяснить помещение в 7-й песни тропаря, начинающегося с и: «Излиянием чюдес отъ Бога обогатился еси...». Остается предположить, что при переписке произошла случайная инверсия и первоначально тропарь читался иначе. Например, так: «Отъ Бога излиянием чюдес обогатился еси...». При подобной реконструкции в алфавитный ряд входит буква Ѡ, которая, впрочем, отсутствует в греческом языке, а в славянском должна была стоять после х. Заметим, что Ѡ (при верности предложенной реконструкции) вовсе не единственная славянская буква в акrostихе ФТ. Наряду с греческими, в него попали славянские по происхождению буквы ж (3-я песнь, 2-й тропарь), ц и ч (8-я песнь, 2-й и 3-й тропари).

Оригинальный азбучный ряд ФТ, по-видимому, объясняется недостаточным для реализации выбранной составителем канона модели количеством букв греческого алфавита. Греческие алфавитные каноны, по всей видимости, не включали в акrostих богородичны и охватывали все 8 песен (24:8=3). Русская же модель азбучного акrostиха канона Никите Новгородскому требовала включения в акrostих богородичных, а в 9-й песни подразумевала подпись, т. е. предполагался азбучный ряд из 28 букв. Автору ФТ, использовавшему русскую модель акrostиха, не хватило четырех греческих букв для реализации своего замысла, поэтому он был вынужден прибегнуть к славянским буквам.

ФТ имеет надписание: «Ин канон, в немже о чюдесех его, емуже краегранесие по алфавиту до девятыя пѣсни».¹⁸² Надписание не указывает на имя составителя. Однако алфавитный ряд оканчивается омегой в 8-й песни, а тропари 9-й песни уже не включены в алфавит. Скорее всего, они, согласно модели канонов Никите, также скрывают имя автора. Начальные буквы тропарей 9-й песни дают сочетание «ГРГР» (табл. 2). Это сочетание Ф. Г. Спасский прочитывал как подпись «Гавриил Гагарин». Однако такое прочтение сочетания «ГРГР» маловероятно, так как оно не соответствует принципу прочтения подписи в модели Маркелла — путем добавления пропущенных гласных. Если же ФТ имеет отношение к службе, созданной в 1729 г., то подпись в нем Гавриила Гагарина вообще исключена. Наиболее очевидным прочтением сочетания «ГРГР», согласно модели, является имя «Григорин». Кем мог быть этот Григорий, нам пока неизвестно.

Как показывает проведенное исследование, вывод Ф. Г. Спасского о том, что канон Феодосию Тотемскому — «это единственное в русской гимнографии возвращение к причудливому Маркеллову методу изображения акrostиха»,¹⁸³ был преждевременным.

¹⁸² Цитируется по списку РНБ, собр. Михайловского, Q. 379, XVIII в., л. 42.

¹⁸³ Спасский Ф. Г. Русское литургическое творчество. С. 246.

Каноны Софии Премудрости Божией и Хитону Господню

Наконец, скажем несколько слов об азбучных канонах Софии Премудрости Божией и Хитону Господню. Оба они принадлежат перу известного писателя XVII в. Симеона Шаховского.¹⁸⁴ Канон Софии создан Шаховским предположительно в начале XVII в.¹⁸⁵ Он читается в списках РГБ (ф. 310 (собр. Ундольского), № 1021, 1855 г., № 1170, XVIII в., и др.). Темой канона является не прославление святых, а тонкое богословское объяснение символа Софии Премудрости Божией в гимнографической форме. Несмотря на это, обратим внимание на схему построения этого азбучного канона, которая подробно описана в надписании: «Канон Софии, Премудрости Божии, глас 4, егоже краегранесие по алфавиту даже до осмыя песни, обносит в себе 18 букв, по три буквы в песни. Осмая и девятая творца имя знаменует. А по четвертому стиху, в коейждо песни Успенскаго втораго канона с прилогом, равенства ради стихотворнаго метра».¹⁸⁶ Азбучный ряд в каноне не включает богородичны. Поэтому он короче, чем во всех других азбучных канонах — всего 18 элементов. В 7-й песни он доходит только до буквы т. Две последние песни канона содержат полную подпись автора: «СИМЕОН» (табл. 2). Иными словами, акростих канона Софии воплощает все тот же принцип, лежащий в основе большинства азбучных канонов: азбучный ряд заканчивается именем автора. Так как канон Софии Премудрости Божией был заказан Симеону новгородским архиереем специально для Софийского собора, в котором покоятся мощи Никиты Новгородского, можно предположить, что именно канон Никите послужил прямым прототипом для творения Симеона.

Азбучный канон Хитону Господню отмечен П. М. Строевым в составе «Службы на положение ризы, еже есть хитон, великого Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа» в рукописи из собрания Московской Духовной академии (№ 191, XVII в., л. 320).¹⁸⁷ Другие списки этого канона нам неизвестны.¹⁸⁸ Сопоставив надписание стихир службы («Стихъры творение дукса Семиона Шаховского») и подпись в акростихе канона («Семионов»), П. М. Строев атрибутировал всю службу князю Симеону Шаховскому. Служба посвящена прославлению событий 1625 г. — принесению в Москву ризы Господней шахом Абассом, а потому составлена не ранее этого време-

¹⁸⁴ *Спасский Ф. Г.* Служба Софии Премудрости Божией князя Симеона Ивановича Шаховского // *Спасский Ф. Г.* Русское литургическое творчество. С. 254—273; *Строев П. М.* Библиологический словарь... С. 297.

¹⁸⁵ В 1606 и 1611 гг. Шаховской был в Новгороде, где митрополичья кафедра находилась в Софийском соборе (*Спасский Ф. Г.* Русское литургическое творчество. С. 262).

¹⁸⁶ Канон Софии Премудрости Божией цитируется по изд.: *Миняя.* Август. М., 1989. Ч. 2. С. 89—96.

¹⁸⁷ *Строев П. М.* Библиологический словарь... С. 297. По свидетельству П. М. Строева, эта рукопись дана в Троице-Сергиев монастырь келарем Симоном Азарьиным в 1665 г.

¹⁸⁸ Впрочем, по данным П. М. Строева, рукопись МДА, № 191 по составу полностью совпадает с рукописью из собрания МДА, № 192 (Там же. С. 297). Из этого следует, что в рукописи МДА, № 192 содержится та же служба положению Хитона Господня. К сожалению, ни один список службы положению Хитона Господня, созданной Симеоном Шаховским, для нас пока недоступен.

ту. Таким образом, 24 из известных 25 азбучных канонов составляют самобытную гимнографическую традицию, бытовавшую на Руси в период с середины XVI до конца XVIII в. Как было показано выше, можно полагать, что все рассмотренные азбучные каноны появились после канонов Никите Новгородскому и в разной степени использовали его элементы. Поэтому именно Маркелла Безбородого надо признать первым книжником, которому удалось приспособить славянский алфавит к жесткой схеме канона. Более того, Маркелл создал модель акростиха азбучных канонов, состоящую из прямого и обратного азбучных рядов, завершающихся подписью автора и надписания, указывающего на такое построение. И хотя в своем полном виде модель эта не была воспроизведена ни в одном из заимствовавших ее канонов, уверенно можно сказать, что найденная Маркеллом Безбородым форма вплетения славянского азбучного акростиха в канон оказалась чрезвычайно удачной и удовлетворяла вкус не только его современников, но и книжников, живших 100 и 200 лет спустя. Более того, форма эта помимо эстетической функции выполнила и практическую, донеся до нас имена нескольких древнерусских гимнографов, многие из которых до сих пор не были известны в науке.

Наблюдения над славянскими азбучными канонами позволяют сделать выводы, касающиеся традиции азбучных канонов в целом.

1. Все славянские азбучные каноны текстологически взаимосвязаны (см. стемму). Однако их следование образцам выражено в разной степени. Часть авторов следовали за образцом или образцами практически слово в слово. Другие пытались найти собственную форму, для чего некоторые из них изменяли акростих, а другие, сохраняя акростих, старались не повторять инципиты образца. Однако обрести самостоятельность в такой трудной форме зачастую оказывалось слишком сложной задачей. Тем не менее развитие традиции азбучных канонов шло по пути отхода, освобождения от первообраза (канонов Маркелла), что достигалось прежде всего изменением акростиха. Каноны XVII в. значительно более разнообразны в акростихе и инципитах, чем каноны XVI в. Наиболее распространенным видом изменения было продолжение азбучного ряда в 9-й песни канона. С этой задачей книжники справлялись по-разному. Однако ни один из продолженных азбучных рядов не получил такого признания, как азбучный ряд Маркелла. Не всем авторам удавалось подписаться в соответствии с образцом, что создало определенные сложности при прочтении ряда подписей.

2. Причины заимствования азбучных канонов не всегда имели литературный характер. Конечно, в большинстве случаев книжников привлекал именно азбучный акростих. Однако целый ряд канонов был создан на основе канона Иакову Боровичскому совсем по иной причине. На канон Иакову ориентировались тогда, когда о новоявленном святом ничего не было известно. Обычно это происходило, если были обретыены мощи неведомого свя-

СТИИ ИЕРАРХА ГЕРМАНА ПОЕТ ИОАННОМ». Этот же Иоанн написал Житие Германа по благословиению казанского митрополита Лаврентия (1657—1673). Ввиду редкости службы Герману Казанскому есть все основания полагать, что Иоанн является автором всего последования.

Таким образом, можно говорить о 26 славянских азбучных канонах, известных на сегодняшний день.

того. Так было с Анной Кашинской и Прокопием Устьянским. Вероятно, по той же причине были созданы азбучные каноны Максиму Московскому и Евфимию Архангелогородскому. В этих случаях авторы, зачастую местные, неопытные гимнографы, старались не трогать акростих. Тогда же, когда причиной заимствования был именно азбучный принцип построения канона, гимнографы всячески экспериментировали с акростихом.

3. В рамках общерусской традиции азбучных канонов можно выделить несколько локальных ветвей, с которыми напрямую не связаны только каноны Максиму Московскому, Иову Почаевскому и Евфимию Архангелогородскому.

По-видимому, как самостоятельную локальную традицию прежде всего можно рассматривать азбучные каноны святым Новгородской земли. Помимо канонов Никите к ним относятся каноны Серапиону Новгородскому, Моисею Новгородскому, Иакову Боровичскому. Именно в Новгороде были созданы первые славянские азбучные каноны, ставшие основой двухсотлетней гимнографической традиции.

Заметим, что целый ряд азбучных канонов прославляет святых, почитаемых в достаточно узком географическом регионе, радиусом примерно в 300 км. Этот регион охватывает ярославские (Ярославль, Углич, Пошехонье), костромские (Галич), вологодские (Тотьма, Вельск) и тверские (Кашин) земли. Из 20 русских святых, которым посвящены азбучные каноны, 8 принадлежат этому региону (Василий и Константин Ярославские, Роман Угличский, царевич Димитрий, Адриан Пошехонский, Паисий Галичский, Феодосий Тотемский, Прокопий Устьянский, Анна Кашинская). При этом здесь не было единого образца, авторы ориентировались на разные источники. Очевидно, в среде книжников этого края была актуальна сама идея азбучного акростиха, а не конкретный памятник. Характерно, что во время создания азбучных канонов этим святым в конце XVI—XVIII в. почти все названные города, несмотря на территориальную близость, принадлежали разным епархиям.

В подобную локальную традицию, несомненно, можно выделить азбучные каноны, созданные на Соловках. Соловецким книжникам принадлежат 6 из 24 русских азбучных канонов (3 канона Иоанну и Логгину Яренским, 2 канона митрополиту Филиппу и 1 канон Герману Соловецкому). Некоторые из них текстологически взаимосвязаны. Это дает нам основание говорить о развитии в первой половине XVII в. в рамках общерусской традиции азбучных канонов отдельной соловецкой ветви. Ее характерными признаками являются отсутствие подписей в 9-й песни, продолжение азбучного ряда после **Ѡ** в 9-й песни буквами **Ѣ, Ѥ, Ѧ, ѧ**. Кроме того, в творчестве Сергия Шелонина азбучный ряд мог выходить за пределы канона, за счет чего к азбучному ряду канона добавлялись буквы **Ѣ, Ѥ, Ѧ**. Нам известны имена двух соловецких «азбучных» гимнографов — Сергия Шелонина и Герасима Фирсова. При этом в творчестве Сергия азбучный акростих Маркелла осваивался наиболее последовательно.

4. Интересные результаты дают наблюдения над датировками азбучных канонов. Ко второй половине XVI в. можно отнести 7 канонов (оба канона Никите, каноны Серапиону Новгородскому, Иакову Боровичскому, Максиму Московскому(?), Василию и Константину Ярославским (?), Роману Уг-

личскому (?)). Это был этап выработки формы азбучного канона и ее первоначального освоения. Кроме канонов Серапиону и Роману, каноны этого периода сохраняют модель акростиха с азбучным рядом и подписью. Пик развития традиции приходится на первую половину XVII в. В это время создается наибольшее количество азбучных канонов — 10 (Адриану Пошехонскому, царевичу Димитрию, Иоанну Яренгскому, Логгину Яренгскому, общий канон Иоанну и Логгину Яренгским, Герману Соловецкому, каноны Филиппу Московскому (в Минее 1636 г. и Герасима Фирсова), Софии Премудрости Божией и Хитону Господню). Именно в этих канонах делаются наиболее смелые попытки поиска самостоятельной формы, отхода от заданной модели акростиха. Эксперименты с формой постепенно сокращаются во второй половине XVII в., когда написаны 5 канонов (Анне Кашинской, Прокопию Устьянскому, Евфимию Архангелогородскому, Иову Почаевскому, азбучный канон Моисею Новгородскому(?)). Наконец, в XVIII в. азбучный акростих в каноне — это редкая случайность: только один русский канон этого времени содержит азбучный акростих (канон Феодосию Тотемскому). Однако именно в эту эпоху, когда традиция азбучных канонов в России практически угасла, она неожиданно нашла продолжение в болгарской гимнографии (канон Феодосию Тырновскому).

В настоящей статье мы стремились прежде всего представить древнерусские азбучные каноны как единую самобытную гимнографическую традицию. В дальнейшем предстоит уточнить некоторые предложенные датировки. Отдельного изучения заслуживает гипотеза о прототипе русских азбучных канонов. Современное состояние описания и изучения богослужебных рукописей позволяет ожидать в будущем обнаружения новых списков, что, возможно, уточнит и расширит наши представления о традиции древнерусских азбучных канонов.

ПРИЛОЖЕНИЕ

В табл. 1 представлены азбучные ряды, встречающиеся в источниках IX—XVI вв. Табл. 2 содержит азбучные ряды в славянских канонах.

Отсутствие буквы в азбучном ряду обозначено прочерком. Буквы, разрушающие азбучный ряд по случайным причинам (например, особенность списка), передаются подчеркиванием. В круглых скобках приводится вариант реконструкции азбучного ряда. Пунктирной линией очерчены границы азбучного ряда. В табл. 2 пунктирной линией обозначены также границы канона (ИЯ, ЛЯ, ГС, ФТр). Под сплошной чертой дается вариант прочтения акростишной подписи. В обеих таблицах цифры обозначают количество букв, составляющих азбучный ряд.

Славянская азбука в источниках IX—XVI вв.

Греческий алфавит	Азб. мол. Констант. Преславского ¹	Азбука новг. босн. гр. № 205 (XIII в.) ²	Азбука в Саввиной книге (болг., XI в.) ³	Древнеболгарские азбучные стихирные циклы ⁴	Софийская азбука (XI в.) ⁵	Азбуки в Новгородском кодексе (XI) ⁶		Азбука на львовском колоксе (XVI в.) ⁷	Толковые азбуки в XV—XVI вв. ⁸				Азбука Ивана Федорова (1547) ⁹
						краткая	полная		Аз семь всему миру свет	Аз семь Бог	Аз семь Бог первый	Азбука об Адаме	
А В — Г Д Е — Z — — Н Ѡ І К Л М Н Е О П Р	А Б В Г Д Е Ж S Z — И І — К Л М Н — О П Р	А Б В Г Д Е Ж S Z — И І — К Л М Н — О П Р	А Б В Г Д Е Ж — Z — И І — К Л М Н — О П Р	А Б В Г Д Е Ж Z Z — И І И І Г К Л М Н — Ѡ П И І	А Б В Г Д Е Ж — Z — И І Ѡ І К Л М Н Ѡ О П Р	А Б В Г Д Е Ж S Z — И І — І К Л М Н — О П Р	А Б В Г Д Е Ж S Z — И І — І К Л М Н — О П Р	А Б В Г Д Е Ж S Z — И І — К Л М Н — О П Р	А Б В Г Д Е Ж S Z — И І И І — К Л М Н — О П Р	А Б В Г Д Е Ж S Z — И І И І — К Л М Н — О П Р	А Б В Г Д Е Ж S Z — И І И І — К Л М Н — О П Р	А Б В Г Д Е Ж S Z — И І — К Л М Н — О П Р	А Б В Г Д Е Ж S Z — И І — К Л М Н — О П Р
	А Б В Г Д Е Ж S Z — И І — К Л М Н — О П Р	А Б В Г Д Е Ж S Z — И І — К Л М Н — О П Р	А Б В Г Д Е Ж — Z — И І — К Л М Н — О П Р	А Б В Г Д Е Ж Z Z — И І И І Г К Л М Н — Ѡ П И І	А Б В Г Д Е Ж — Z — И І Ѡ І К Л М Н Ѡ О П Р	А Б В Г Д Е Ж S Z — И І — І К Л М Н — О П Р	А Б В Г Д Е Ж S Z — И І — І К Л М Н — О П Р	А Б В Г Д Е Ж S Z — И І — К Л М Н — О П Р	А Б В Г Д Е Ж S Z — И І И І — К Л М Н — О П Р	А Б В Г Д Е Ж S Z — И І И І — К Л М Н — О П Р	А Б В Г Д Е Ж S Z — И І И І — К Л М Н — О П Р	А Б В Г Д Е Ж S Z — И І — К Л М Н — О П Р	А Б В Г Д Е Ж S Z — И І — К Л М Н — О П Р

С Т Ъ Ѳ Ф Х Ѡ — Ц Ч Ш Щ — Ъ Ы Ь Ъ Ђ Ю Я 0 А У П З Ж

С Т Ъ — Ф Х Ѡ — Ц Ч Ш Щ — Ъ Ы Ь Ъ Ю А(Я)
А(Я)

С Т Ъ — Ф Х Ѡ — Ц Ч Ш Щ — Ъ (Ы) — Ъ Ю Ж Я

С Т Ъ — — Х Ѡ П(У) Ц Ч Ш — — — А(Я) Ю

С Т Ъ — Ф Х Ѡ — Ц Ч Ш Щ — Ъ Ы — Ъ Я

С Т Ѳ — Ф Х Ѡ — Ц Ч Ш Щ

С Т Ъ — Ф Х Ѡ 0 Ц Ч Ш Щ — Ъ Ы — Ъ Ъ

С Т Ъ — Ф Х — — — — — Ѡ

С Т Ѳ — Ф Х — — Ц Ч Ш Щ Ѡ Ъ — — Ъ Ж Ж Ю Я А У

С Т Ѳ — Ф Х — — Ц Ч Ш Щ Ѡ

С Т У — Ф Х — — — — Ш Щ Ѡ

С Т Ѳ — Ф Х Ѡ П Ц Ч Ш Ш — И Я Х — Ж Ю А

С Т Ѳ — Ф Х Ѡ — Ц Ч Ш Ъ — Щ Ъ Ъ А А Ю Я Ж Ж Ъ

С Т Ѳ — Ф Х Ѡ — Ц Ч Ш Щ — Ъ Ы Ь Ъ Ъ Ю Ж А Ж

С Т Ѳ — Ф Х Ѡ П Ц Ч Ш Ш — И Я Х Ж Ю А Ѡ У Е В

Σ Τ U — Ф Х — У — — — — Ω

Таблица 1 (продолжение)

Греческий алфавит	Азб. мол. Коист. Преславского ¹	Азбука новгородская № 205 (XIII г.) ²	Азбука в Саввиной книге (болг. XI в.) ³	Древнеболгарские азбучные стихирные цинкы ⁴	Софийская азбука (XI в.) ⁵	Азбуки в Новгородском кодексе (XI в.) ⁶		Азбука на львовском колоколе (XVI в.) ⁷	Толковые азбуки в XV—XVI вв. ⁸				Азбука Ивана Федорова (1547) ⁹		
						краткая	полная		Азбука	Аз	Аз семь Богу	Аз семь Богу первый		Азбука об Адаме	
															Аз всему миру свет
									1-я ред.	2-я ред.	1-я ред.	2-я ред.		33	28
24	36+4	36	37	36	27	28	36(-1)	24	33	28	32	29	34	35	45

¹ Азбучная молитва Константина Преславского «Пролог о Христе» 1-й ред. (в реконструкции А. Соболевского) (*Соболевский А. И. Материалы и исследование в области славянской филологии и археологии* // Сб. Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. СПб., 1910. Т. 88. № 3).

² Азбука в новгородской берестяной грамоте № 205 (XIII в.) по публикации С. А. Высоцкого (*Высоцкий С. А. Об азбуках, открытых в Киеве и Новгороде* // Древности славян и Руси. М., 1988. С. 211—215).

³ Кириллица в Саввиной книге (по Кирилло-Мефодиевской энциклопедии. Т. 2. С. 302—303).

⁴ Азбучный ряд древнеболгарских стихирных комплексов на Рождество Христово и Богоявление, в наиболее полном виде представленный в стихирах на Рождество 1-й редакции (по данным, приведенным у Г. Попова: *Полов Г. Акростих в гимнографическом творчестве учеников Кирилла и Мефодия* // XIII международный съезд славистов. Тематический блок «Древнеславянская литургическая поэзия». Львовляна, 2003. С. 35).

⁵ Азбука XI в. на стене Софийского собора в Киеве (*Высоцкий С. А. Средневековые надписи Софии Киевской: (По материалам граффити XI—XVII вв.)*. Киев, 1976. С. 12, № 100).

⁶ Краткий и полный азбучные ряды в Новгородском кодексе (пере) первой четверти XI в. по реконструкции А. А. Зализняка (*Зализняк А. А. Древнейшая кириллическая азбука* // Вопросы языкознания. 2003. № 2. С. 3—31).

⁷ Азбука на колоколе из Львовского музея в прочтении А. Л. Дившица (*Дившица А. Л. О чем звонит колокол?* // Живая старина. 2004. № 1. С. 24—25).

⁸ Толковые азбуки в древнерусских рукописях по классификации и изданию Н. С. Демковой и Н. Ф. Дробленковой: *Демкова Н. С., Дробленкова Н. Ф. К изучению славянских азбучных стихов* // ТОДРЛ. Л., 1968. Т. 23. С. 27—61.

⁹ «Аз емь всему миру свет» (Азбучная молитва Константина Преславского) — 1-я ред. по списку РГБ, ф. 113 (собр. Иосифо-Волоколамского монастыря), № 529 (1-я пол. XVI в.); 2-я ред. по изданию в Азбуке Ивана Федорова (Львов, 1547);

² «Аз прежде о Господе Бозе начинаю вещати» по списку РНБ, ф. 304 (собр. Троице-Сергиевой лавры), № 408 (1345) (XV в.);

³ «Аз емь Бог» по списку БАН, 13.3.21 (1462 г.);

⁴ «Аз емь Бог первый» по списку РНБ, собр. Погодина, № 1615 (1632 г.);

⁵ «Азбука об Адаме» по списку РНБ, Q.1.№ 1130 (конец XV в.).

⁹ Азбучный ряд, предложенный к запоминанию в Азбуке Ивана Федорова (Львов, 1547).

Славянская азбука в азбучных канонах

НН ₁		А Б В Г Д Е Ж З З — И І — К Л М Н — О П Р Е Т Оу — Ф Х
НН ₂ в об- ратной послед- дов.		А Б В Г Д Е Ж З З — И І — К Л М Н — Оу П Р Е Т Оу — Ф Х
ИБ		А Б В Г Д Е Ж З З — И І — К Л М Н — О П Р Е Т Оу — Ф Х
ММ		А Б В (Г) Д Е Ж З З — И І — К Л М Н — О П Р Е Т (Оу) — Ф Х
АК		А Б В Г Д Е Ж З З — И І — К (Л) М Н — О П Р Е Т Оу — Ф Х
Пру		А Б В В (Г) Д Е Ж З З — И І — К Л М Н — О П Р Е Т Оу — Ф Х
СН	Щ	А Б В Г Д Е Ж З З — И І — К Л М Н — О П Р Е Т Оу — Ф Х
МН	Щ Ч(А) Х(Б)	А Б В Г Д Е Ж З З — И І — К (Л) М Н — З П Р Е Т Оу З Ф Х
ВКЯ		А Б В В (Г) Д Е Ж З З — И І — К Л М Н — О П Р Е Т Оу — Ф Х
АП		А Б В Г Д Е Ж З З — И І — К Л М Н — Оу П Р П Т Оу — Ф Х
ЦД		А Б В Г Д Е Ж З З — И І — К Л М Н — О П Р Е Т Оу — Ф Х
РУ		А Б В Г Д Е Ж З И З И І — К Л М Н — О П Р Е Т Оу З Ф Х
ПГ		А Б В Г Д Е (Ж) З — И — К (Л) М Н — О (П) Р Е Т (Оу) — Ф Х
ИЯ		А Б В Г Д Е Ж З З — И І — К Л М Н — О П Р Е Т Оу — Ф Х
ЛЯ в об- ратной послед- дов.		А Б В Г Д Е Ж З З — И І — К Л М Н — О П Р Е Т Оу — Ф Х
ИЛЯ		А Б В Г Д Е Ж З З — И І — К Л М Н — О П Р Е Т Оу — Ф Х
ГС		А Б В Г Д Е Ж З З — И І — К Л М Н — О П Р Е Т Оу — Ф Х
ФМ-м		А Б В Г Д Е Ж З З — И І — К Л М Н — О П Р Е Т Оу — Ф Х
ФМ- гф		А Б В Г Д Е (Ж) З З — И І — К Л (М) Н — О П Р Е Т Оу — Ф Х
ФТр		А Б В Г Д Е Ж З З — И І — К Л М Н — О П Р Е Т Оу — Ф Х
ЕА		А Б В Г Д Е Ж З З — И І — К Л М Н — О П Р Е Т Оу — Ф Х
ИП		А Б В Г Д Е Ж З З — И І — К Л М Н — О П Р Е Т Оу — Ф Х
ФТ		А — В Г Д Е Ж З — И Ф И К Л М Н (Кс) — О П Р Е Т Оу — Ф И
СПр		А Б В Г Д Е Ж З З — И — — К Л М Н — О П Р Е Т

Н. В. ПОНЫРКО

Покаянные каноны Кирилла Туровского (вопросы текстологии)

В предыдущей статье о покаянных канонах Кирилла Туровского я опубликовала три разных и одновременно очень близких между собой канона, атрибутировав их Кириллу Туровскому.¹ В то время каждый из опубликованных канонов был известен мне в одном списке. К настоящему времени число известных списков увеличилось до одиннадцати. Кроме опубликованных «молебного» канона (РНБ, Софийское собр., № 1052), содержащего в своем составе 2-ю песнь и имеющего в усеченном виде азбучное краестроичие (на основании чего я отождествляла этот канон с упоминающимся в Житии Кирилла Туровского его «великим» покаянным канонам, построенным «по главам азбуки»),² и двух других канонов, не имеющих в своем составе 2-й песни (на этом основании условно названных мною «малыми») — так называемого виленского, дошедшего до нас в составе изданного в 1622 г. в Вильне Полуустава, и «кирилло-белозерского», сохранившегося в рукописи 1490 г. (РНБ, Кирилло-Белозерское собр., № 118/375), мы знаем сегодня еще восемь списков покаянных канонов, подписываемых именем Кирилла Туровского.

При этом все вновь обнаруженные списки канонов, хотя и имеют между собой определенные различия в содержании, четко делятся на три группы: группу «вильенского» канона, группу «кирилло-белозерского» канона и представленную на сегодняшний день одним списком группу «оксфордского» канона. «Молебный» канон, построенный «по главам азбуки», по-прежнему остается известным в единственном списке — РНБ, Софийское собр., № 1052 (далее Соф. 1052).

¹ См.: *Понырко Н. В.* Покаянные каноны Кирилла Туровского: (Вопросы атрибуции) // ТОДРЛ. СПб., 2004. Т. 55. С. 240—263.

² Там же. С. 245. Посмотрев на схему инициалов тропарей «молебного» канона, я обнаружила, что за некоторым сбоем каждая песнь канона, состоящая из 4 тропарей, организована здесь по четкому принципу: первый тропарь каждой песни начинается с «А», а третий и четвертый — с «Я» (йотированного «а»). Повторим еще раз наглядную схему.

1-я песнь	2-я песнь	3-я песнь	4-я песнь	5-я песнь	6-я песнь	7-я песнь	8-я песнь	9-я песнь
А	А	А	В	Б	А	Г	Б	А
Д	Г	З	Г	Н	З	Ф	Г	Е
ЇА	ЇА	ЇА	ЇА	И	ЇА	ЇА	ЇА	К
ЇА	ЇА	ЇА	ЇА	ЇА	ЇА	ЇА	ЇА	П

Списки «виленского» канона

1. Полуустав. Вильна, 1622, 8°, л. 361—366.³ Далее Вильн. 1622.
2. РНБ, Соловецкое собр., № 348/368, 8°, Сборник канонов, молитв, чинопоследований отдельных служб (по определению монастырских книжников Часослов, Канонник — см. записи на л. I: «Часослов старца Ипатия Ожеги казенной старои», «Канонникъ»), конец XVI в., л. 149, 152—161 об.⁴ Далее Сол. 348/368.
3. РНБ, Кирилло-Белозерское собр., № 144/401, 8°, Канонник, первая половина XVII в., л. 76—91 об.⁵ Далее Кир.-Бел. 144/401.

³ Описание содержания издания см.: *Понырко Н. В.* Покаянные каноны Кирилла Туровского. С. 243, примеч. 18.

⁴ Содержание: л. 1 — Оглавление; л. 5 — Начало полунощницы и утрени; л. 6 — *Канон повседневный иноку*, нач.: «Из мира пришедшу ми во мнишеский образ...», стихирь и молитв перед сном (здесь и далее курсивом передаются названия статей, повторяющихся в других рукописях, содержащих списки покаянного канона Кирилла Туровского); л. 12 — *Канон св. Троице* и окончание чина полунощницы; л. 23 об. — Блаженна воскресные, молитва по каноне Иисусе и пр.; л. 30 — *Канон Иисусу Сладчайшему, канон Богородице с Акафистом*, блаженны 6-го гласа; л. 63 об. — *Канон ангелу-хранителю*; л. 72 — *Канон Богородице на павечернице*; л. 77 об. — *Канон ангелу-хранителю*; л. 80 — *Канон ангелу-хранителю «большой»*; л. 87 об. — *Канон Благовещению*; л. 94 об. — *Канон Иоанну Богослову (начало)*; л. 95 об. — *Молитва Богородице по Акафисте*; л. 99 об. — «Начало полунощницы вкратце иноку в келии»; л. 103 — Кондаки и икосы канона Иисусу Сладчайшему; л. 114 — Слово о некоем мнихе «впадшем в любодеяние и не отчаявшемся»; л. 115 об. — «Преподобнаго отца Дорофия 13 Слова ... о еже себе истязати...»; л. 118 — «Слово о пустыни и уединении»; л. 119 — Вопросы и ответы о «блудной страсти»; л. 121 — «Служба воскресна вся»; л. 149 — **Канон покаянный Кирилла Туровского** со стихирами; л. 164 — «Исповедание инокам к Господу нашему Иисусу Христу»; л. 167 об. — **Канон покаянный всем святым со стихирами «по вся дни»**; л. 177 — **Канон покаянный Иоанна Дамаскина «за апитемию» («по вся дни... Глас 6»)**; л. 181 об. — «Стихирь по вся дни. Глас 8»; л. 184 — *Канон Николе Чудотворцу*; л. 190 — *Канон Иоанну Предотече патриарха Филофея*; л. 202 об. — *Канон Богородице Одигитрии*; л. 209 — *Канон Честному Кресту*; л. 215 об. — *Канон апостолам Петру и Павлу*; л. 220 об. — *Канон сорока мученикам*; л. 226 — «Молитва от змия уяденному»; л. 227 — *Молитва «по правиле»*; л. 227 — Выписки из патерика; л. 227 об. — *Канон Иоанну Богослову и молитва ему*; л. 235 об. — *Каноны: Зосиме Соловецкому, Савватию Соловецкому, Зосиме и Савватию Соловецким; св. Ануфрию, св. Екатерине*; л. 270 — Месяцеслов с тропарями и кондаками; л. 427 — *Богородичны и крестобогородичны 8 гласов*; л. 429 об. — *Тропари и богородичны воскресные*; л. 433 — *Последование Четырдесятницы и Пятидесятницы*; л. 459 об. — *Зрячая пасхалия*; л. 461 — *Пасхалия «не имеет конца»*; л. 464 об. — *Последование причащению*; л. 518—519 об. — *Чин причащения богоявленской водой*.

⁵ Содержание: л. 7 — *Молитвы перед сном*; л. 26 — *Молитва к Господу Богу «со исповеданием»*; л. 27 — *Молитвы утренице*; л. 47 об. — *Молитвы повседневные по окончании заутрени*; л. 53 — *Молитвы «соблазвившимся» во сне*; л. 63 — «*Како начати правило свое в келии*»; л. 70 — **Канон покаянный Кирилла Туровского** со стихирами; л. 97 — *Канон Иисусу Сладчайшему*; л. 120 — *Молитва «пред Господом Иисусом Христом»*; л. 123 об. — *Молитва «к Господу Иисусу Христу»*; л. 125 — *Молитва Кирилла Туровского в субботу по заутрени* (заглавие отсутствует), нач.: «Гобъ единому благому челоувьколюбу Богу...»; л. 135 — *Канон Богородице с Акафистом*; л. 182 — *Канон Благовещению*; л. 211 — *Канон Богородице Одигитрии*; л. 238 — *Канон Богородице на павечернице*; л. 242 об. — *Канон ангелу-хранителю*; л. 255 об. — *Канон св. Троице*; л. 272 — *Канон ангелу-хранителю*; л. 290 — *Канон Кириллу Белозерскому*; л. 300 — *Канон Кириллу Белозерскому*; л. 312 — *Молитва «за отца и мать умерших»*; л. 315 — *Правило молебное иноку наедине в келии*; л. 324 — *Канон повседневный иноку*, нач.: «Из мира пришедшу ми в образ мнишеский...»; л. 341 об. — *Молитва «по правиле»*; л. 347 об. — «Сиа възглаголи к своей души» (фрагмен-

4. РНБ, собр. Погодина, № 375, 4°, Канонник, первая половина XVII в., л. 201—209.⁶ Далее Погод. 375.

5. БАН, 32.16.5, 4°, Синодик Вологодской епархии с дополнительными статьями, конец XVII—начало XVIII в., л. 48—58 об.⁷

Списки «кирилло-белозерского» канона

1. РНБ, Кирилло-Белозерское собр., № 118/375, 4°, Канонник с дополнительными статьями, 1490 г., л. 52—57.⁸ Далее Кир.-Бел. 118/375.

2. РНБ, Кирилло-Белозерское собр., № 267/524, 8°, Канонник, вторая половина XVI в., л. 341—359 об.⁹ Далее Кир.-Бел. 267/524.

ты псалмов); л. 349 — «Исповѣдание Господу нашему Иисусу Христу»; л. 351 — Молитва св. Троице Феодора Эдесского; л. 360 — Молитва Богородице.

⁶ Описание рукописи см.: Рукописные книги собрания М. П. Погодина. Каталог. СПб., 1992. Вып. 2. С. 15—17. Содержание: л. 1 — «*Како начати правило свое в келии*»; л. 6 — «*Ин указ о келейном правиле*»; л. 8 — *Молитвы утренние*; л. 23 — Молитва Василия Великого по окончании вечерни; л. 24 — *Молитвы перед сном*; л. 33 — Молитва по окончании часов; л. 36 об. — *Молитвы «соблазнившимся» во сне*; л. 48 — Молитвы «на злыя помыслы»; л. 60 — *Молитвы Кирилла Туровского на все дни седмицы* (после утрени, часов, вечерни); л. 139 — «*Молитвы умиленные или плач на всяк вечер... иноком Фекарею Святогорцем сочинены*»; л. 201 — **Канон покаянный Кирилла Туровского**; л. 209 об. — Канон покаянный Андрея Критского и молитва после канона; л. 218 — Канон Всемилоствому Спасу; л. 225 — *Канон Богородице «пѣваемый в наведении печали»*; л. 232 — *Правило молебное иноку наедине в келии*; л. 236 — *Канон повседневный иноку*, нач.: «*Из мира пришедшу ми в образ мнишеский...*»; л. 241 — Светилен и стихеры «на хвалитех», «на стиховне», блаженна «по вся дни» 2-го гласа, апостольское и евангельское чтения; л. 246 — *Молитва «по правиле»*; л. 250 — «*Исповѣдание грѣхов своих повседневных к самому Господу Богу*» Каллиста Ксанфопула; л. 261 — Молитва к Богородице по окончании исповеди; л. 266 — «*Исповѣдание грѣхов повседневное... перед иконою всѣх Создателя... предано бысть апостолом Павлом великому Дионисию Ареопажиту... доиде до святого Иоанна Дамаскына и от того даже и до нас (русское соч.?)*»; л. 273 — «*Исповѣдание православныя вѣры святого Амвросия, епископа Медиаламскаго*»; л. 275 — «*Ин указ о келейном правиле, выписан ис Киевские печати*»; л. 277—278 — Мелкие выписки патерикового характера.

⁷ Описание рукописи см.: *Срезневский В. И.* Сведения о рукописях, печатных изданиях и других предметах, поступивших в Рукописное отделение библиотеки Императорской Академии наук в 1903 году // Изв. Имп. Академии наук. СПб., 1904. Т. 20, № 1. Февр. С. 031—033. Содержание: л. 1 — Синодик Вологодской епархии со статьями о поминованиях умерших; л. 44—74 пустые; л. 48 — **Канон покаянный Кирилла Туровского**; л. 59 — *Молитва Кирилла Туровского в воскресенье по заутрени*; л. 63 об. — *Молитва Богородице по Акафисте*; л. 69—118 об. пустые; л. 119 — Последование «по исходе души от тела» с каноном за умершего и молитвой о нем.

⁸ Описание содержания сборника см.: *Поньрко Н. В.* Покаянные каноны Кирилла Туровского. С. 243—244, примеч. 20.

⁹ Содержание: л. 3 — Полунощница субботняя; л. 49 — «*Како начати правило свое в келии*»; л. 60 об. — *Канон св. Троице*; л. 81 об. — Канон Богородице; л. 88 — *Молитвы перед сном*; л. 113 — «*Молитва покаания к Господу нашему Иисусу Христу*»; л. 115 — *Молитва Богородице по Акафисте*; л. 128 — «*Исповѣдание к Господу нашему Иисусу Христу*»; л. 131 — Молитвы Феодора Эдесского; л. 136 — *Канон Иисусу Сладчайшему*; л. 150 об. — *Канон Богородице с Акафистом*; л. 204 об. — *Канон Благовещению*; л. 217 об. — *Канон Честному Кресту*; л. 229 об. — *Канон Богородице Одигитрии*; л. 247 — *Канон ангелу-хранителю*; л. 268 — Канон Кириллу Белозерскому; л. 274 об. — *Канон Иоанну Предтече*; л. 299 об. — *Канон апостолам*; л. 310 об. — *Канон Николе Чудотворцу*; л. 321 — Канон Сергию Радонежскому; л. 335 — Тропари и богородичны воскресные; л. 341 — **Канон покаянный Кирилла Туровского**; л. 360 — «*Чин исповѣданию о грѣсах к Богу*»;

3. РНБ, Кирилло-Белозерское собр., № 133/390, 4^о, Сборник канонов и молитв (Правило келейное), XVI в. л. 27—37.¹⁰ Далее Кир.-Бел. 133/390.

4. ГИМ, Синодальное собр., № 470, 4^о, Канонник (Правило молебное на четыре седмицы), XVI в., л. 42—51 об.¹¹ Далее Син. 470.

л. 361 об. — Канон Богородице, «пѣваем за опитемию»; л. 372 б. — *Канон страстной пятницы (плач Богородицы)*; л. 382 — *Канон повседневный иноку*, нач.: «Из мира пришедшу ми в образ мнишеский...»; л. 390 — *Канон Богородице, «пѣваем в наведение печали»*; л. 402 — Тропари и кондаки седмичные; л. 407 — Богородичны на 8 гласов; л. 411 об. — *Молитвы «соблазвившимся» во сне*; л. 424 — *Чин причащения богоявленской водой*; л. 428 — Блаженна воскресные, апостольское и евангельское чтения; л. 435 об. — Блаженна «по вся дни», апостольское и евангельское чтения; л. 448 — *Канон на исход души Андрея Критского* и правило на исход души; л. 468 об. — О печальных и злых помыслах и о памяти смертной; л. 509 об. — Краткие выписки.

¹⁰ Содержание: л. 2 — Чин «како подобаетъ пѣти дванадесять псалмовъ особѣ»; л. 20 об. — «А сие правило Святыя Горы вынести Досифио архимарит Печерскы»; л. 23 — **Канон покаянный Кирилла Туровского** со стихирами; л. 40 об. — *Канон св. Троице*; л. 49 об. — *Канон Иусу Сладчайшему*; л. 57 — *Канон Благовещению*; л. 65 — *Канон Богородице Одигитри*; л. 74 об. — *Канон Богородице с Акафистом*; л. 98 — *Канон ангелу-хранителю*; л. 103 — *Канон ангелу-хранителю*; л. 113 — *Канон Василию Великому*; л. 119 — *Канон на перенесение мощей Николы Чудотворца (русское сочинение)*; л. 125 — *Канон свщмуч. Автоному*; л. 129 — *Канон Кириллу Белозерскому*; л. 135 об. — *Канон Честному Кресту*; л. 141 — *Канон Иоанну Предтече*; л. 153 — *Канон Борису и Глебу*; л. 160 — *Последование причащению*; л. 213 — **Молитвы Кирилла Туровского по заутрени на все дни седмицы**; л. 250 об. — **Молитва в понедельник по часех Кирилла Туровского**; л. 252 об. — **Молитва в среду по часех Кирилла Туровского**; л. 254 — **Молитва пред вечернею** («глаголи у себѣ в келии»); л. 254 об. — **Молитва в субботу по вечерни Кирилла Туровского**; л. 257 об. — **Молитва во вторник по вечерни Кирилла Туровского**; л. 259 — **Молитва вечерняя**; л. 259 об. — *Молитвы перед сном*; л. 260 об. — **Молитва Антиоха мниха** «на прогнание вражиа сласти»; л. 200 об. — **Молитва «тому же»**; л. 261 — **Молитва Иоанна мниха** «на злыя помыслы»; л. 262 — **Молитва ангелу-хранителю**; л. 262 об. — **Молитвы Богородице**; л. 264 — **Молитва Кресту** «Да воскреснет Бог...»; л. 265 об. — **Молитвы «24 часом дневным и ночным»**; л. 266 об. — *Молитвы утренние*; л. 270 об. — *Правило «соблазвившимся» во сне*; л. 280 — **Молитва всем святым**; л. 283 об. — **Исповедание Господу Богу, Кирилла Туровского (?)** (ср. примеч. 11: Син. 470, л. 53 об.) нач.: «Исповедаю ти ся, Господи Боже мой, Отче небеси и земли, елика в тайнѣ сердца моего...»; л. 286 об. — «Исповѣдание иноку на всяк день», нач.: «Исповѣдаю Богу Царю Небесному и пречистой его Матери...»; л. 287 об. — **Молитва покаянная**; л. 288—290 — Указание евангельских и апостольских чтений по «столпам».

¹¹ Описание рукописи см.: *Горский А. В., Невоструев К. И.* Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. Отд. III, ч. 2. М., 1917. С. 276—282. Содержание: л. 1 об. — Предисловие и оглавление; л. 5 — **Канон Иусу Христу**, молитва святого Антиоха, «Стиси добрейши к винѣ слзней» Германа патриарха Константинопольского; л. 15 об. — *Канон Иусу Сладчайшему*; л. 21 об. — «**Молитва молебнаго пѣнниа к Господу Иусу Христу священноиннока Кирила Туровскаго**», нач.: «Владыко многомилостиве и щедролубиве Боже мой...»; Стихи к возбуждению умиления и слез патриарха Филофея; Канон покаянный Иоанна Дамаскина и молитва Богородце Софрония архиепископа Иерусалимского, стихи патриарха Филофея; л. 32 — **Канон покаянный Григория Синаита** и молитва св. Антиоха, стихи патриарха Филофея; л. 42 — **Канон покаянный Кирилла Туровского**, молитва «в началѣ канона», нач.: «Господи Иусе Сыне Божий, прими сие худое и грубое моление мое...»; л. 51 об. — «**Молитва молебна святаго Кирила Туровскаго къ Господу нашему Иусу Христу**», нач.: «О, Владыко мой Господи челоувколюбиве милосерде Иусе Христе, прими умиленное се покаание...»; л. 53 об. — «**Кирилла епископа Туровскаго стиси добрейши къ исповѣданию и к винѣ слзней**», нач.: «Исповѣдаю ти ся, Господи Боже мой, Отче небеси и земли, елика в тайнѣ сердца моего съгрѣшения...»; л. 55 об. — Канон Григория Синаита св. отцам, в poste просиявшим, молитва Григория Синаита, стихи святым; л. 65 об. — Канон Воскресению Андрея Крит-

«Оксфордский» канон

1. Bodleian Library (Oxford), MS. Bodl. 945 (S. C. 9347), 2°, Псалтырь с воследованием, вторая половина XVI в., л. 525—529.¹² Далее Bodl. 945.

ского, «пѣваем по вся неделя по заутрени»; л. 73 об. — «По каноне молитва Кирила Туровскаго», нач.: «Слава тебѣ, Господи Боже мой, яко сподобил мя еси видѣти день преславнаго възкресения твоего...»; л. 78 об. — «Стихи умиления исполнь», нач.: «О, Владыко мой, Исусе Христе, иже нас ради волею крест и смерть прием...»; л. 80 — Канон ангелу-хранителю, молитва ангелу-хранителю; л. 93 — Канон Богородице Одигитрии, перед каноном и после канона молитва Богородице патриарха Филофея; л. 100 об. — Канон Господу нашему Исусу Христу; л. 104 об. — Молитва Василия Великого о покаянии; л. 106 — «Стихи добрейши к вине слезней» Андрея Критского; л. 107 — Канон-исповедание Господу Исусу Христу; л. 111 — Молитва покаянная Ефрема Сирина; л. 113 — «Стихи добрейши к вине слезней» Андрея Критского; л. 114 — Канон покаянный в пяток второй седмицы; л. 118 — Молитва исповедальная Василия Великого; л. 118 об. — «Стихи добрейши к вине слезной» Андрея Критского; л. 119 об. — Канон Неопалимой Купине в субботу второй седмицы; л. 127 — Молитва Неопалимой Купине патриарха Филофея; л. 129 об. — Канон Благовещению; л. 136 об. — Молитва Благовещению патриарха Филофея; л. 140 — Канон и молитва Игнатию Богоносцу; л. 146 — Канон Иоанну Предотече; л. 158 — Молитва Кирилла Туровскаго Иоанну Предотече, нач.: «Пуст бых чистоты благородия...»; л. 159 — Молитва Иоанну Предотече; л. 159 об. — Канон и молитва св. Ануфрию; л. 165 об. — Канон и Молитва Иоанну Златоусту; л. 181 — Канон и молитва св. Антипе; л. 186 — «Аще кто произволяет каноны сия на исход души дръжати въ правило на всяк день, сие добро есть и души полезно»: по обычном начале молитва Кирилла Туровскаго, нач.: «Господи Владыко животу моему, въком творче и кончинѣ съвѣдтелю...», Канон на исход души Андрея Критского, по каноне «молитва Кирила к Господу нашему Исусу Христу въ исход души, просити конец мирень...», нач.: «О, Владыко Царю Исусе Христе Боже мой, молюся челоуѣколюбнѣй твоеи благости...»; л. 193 об. — «По сем стихи покааны с метанием»; л. 195 об. — Канон Андрея Критского «от лица челоуѣка, душу раздѣляющу», пред каноном молитва Кирилла Туровскаго, к Богородице, нач.: «О, Пресвятая госпоже Дево Богородице, даждь ми умиление и плачь ихже в житии съделах безумнѣ...», по каноне молитва на исход души; л. 204 — Тропари Ионна Дамаскина «оставление грѣхов просити въ исход души»; л. 205 — Канон Успению Богородицы Иоанна Дамаскина, глас 4, по каноне молитва Германа патриарха Константинопольского; л. 223 — Канон архангелу Михаилу и прочим бесплотным силам кир Иосифа, по каноне молитва «к аггелом Кирилла, священноепископа Туровскаго», нач.: «К вам, яко заступником и хранителем живота нашего аз окаанныи и многогрѣшныи припадаю, моляся...»; л. 246 — Канон Иоану Предотече, по каноне молитва «священномниха Кирилла Туровскаго», нач.: «Крестителю Христов, покаянию проповѣднице...»; л. 264 — Канон и молитва Николе Чудотворцу; л. 281 — Канон апостолам Петру и Павлу, перед каноном молитва, по каноне молитва «Кирилла мних Торовскаго», нач.: «Владыкы и Господа Исуса Христа божественным апостолом припадаю молюся о душе, что не възспрянеши, душе моя...»; л. 310 об. — Канон Честному Кресту, по каноне молитва Симеона Нового Богослова; л. 330 — Канон Богородице с Акафистом, перед каноном и по каноне молитва; л. 347 об. — Канон всем святым патриарха Филофея, по каноне молитва «святаго Кирилла епископа Туровскаго вѣм святымъ», нач.: «Владыко многомилостиве Господи Исусе Христе Боже наш, Сыне едиnorodныи невидимаго Бога Отца...».

¹² Описание рукописи см.: *Cleminson R.* The Anne Pennington Catalogue: A Union Catalogue of Cyrillic Manuscripts in British and Irish Collections. London, 1988. P. 227—233. Содержание: л. 2 — Псалтырь; л. 132 — Молитвы «по свершении псалмов»; л. 135 — Псалмы избранные; л. 167 об. — «Многомилостивое» в великую субботу; л. 184 — Месяцеслов с тропарями и кондаками; л. 304 — Последование Четырдесятницы (л. 314 — канон страстной пятницы (плач Богородицы), л. 319 — Последование службы страстной пятницы «на боготелесное погребение»); л. 331 — Воскресные тропари и кондаки после Пасхи; л. 335 — «Часословець именя ношную и дневную службу»; л. 377 — Молитвы перед сном; л. 388 — Молитвы Иоанна Златоуста «часовом ношным и дневным»; л. 389 — «Сказание известно Максима Исповѣдника»; л. 390 — «Ино сказание о образе грѣховнем»;

Список канона из Бодлеанской библиотеки Bodl. 945¹³ представляет собой особый, неизвестный нам ранее¹⁴ вариант покаянного канона Кирилла Туровского; будем называть его «оксфордским». Этот канон, по сравнению с «виленским» и «кирилло-белозерским» канонами, обнаруживает еще более тесную связь с «молебным» канонам Соф. 1052, ибо в нем к Соф. 1052 восходят не только все ирмосы (что свойственно как «виленскому», так и «кирилло-белозерскому» канонам), но также и заключительные, богородичные, тропари каждой песни, начинающиеся все на «Я» — «а» йотированное, как я подчеркивала это в связи с выявленным азбучным устройством «молебного» канона (в то время как в «виленском» каноне с Соф. 1052 совпадает и, таким образом, начинается с «Я» единственно богородичен 4-й песни, а в «кирилло-белозерском» — только богородичны 3-й и 4-й песней). Помимо этого, в каждой песни «оксфордского» канона, содержащей по три тропаря каждая, с соответствующими песнями «молебного» канона Соф. 1052, кроме богородичного тропаря, совпадает еще по одному тропарю (за исключением 3-й и 5-й песней, у которых с соответствующими песнями Соф. 1052 совпадают только ирмосы и богородичны). У «оксфордского» канона тот же, что и в Соф. 1052, седален «О, всестрастная душе, како уязвися...» (в «виленском» и «кирилло-белозерском» канонах седальны другие) и тот же кондак «Душевного падения по вся часы в себе видя...» (который повторяется также в «виленском» каноне и в двух списках из четырех известных «кирилло-белозерского» канона).

л. 391 — *Правило «сблазнившимся» во сне*; л. 397 об. — *Канон Иусу Сладчайшему* со стихирами; л. 406 — Канон покаянный Иусу Христу; л. 411 — Канон Богородице; л. 417 — Канон ангелу-хранителю Иоанна Дамаскина; л. 424 об. — Канон Покрову; л. 431 — Канон Архангелу; л. 446 — *Канон Иоанну Предтече*; л. 463 — *Канон Богородице Одигитрии*; л. 468 об. — *Канон апостолам*; л. 472 об. — «Канон празднику на 6 и святителю на б»; л. 477 об. — *Канон Честному Кресту*; л. 482 — *Канон Богородице с Акафистом*; л. 494 об. — *Молитва Богородице по Акафисте*; л. 494 об. — Стихиры воскресные на великой вечерни; л. 503 — Канон Богородице; л. 510 — Стихира «Иже распятие претерпев и смерть...»; л. 525 — **Канон покаянный Кирилла Туровского**; л. 529 — Стихиры на стиховне; л. 530 — Апостольское и евангельское чтения; л. 531 — Блаженна 6-го гласа «по вся суботы»; л. 531 об. — Апостольские и евангельские чтения «по вся суботы»; л. 532 об. — **Молитвы Кирилла Туровского на все дни седмицы**; л. 570 — *Последование причащению*; л. 610 — Расчеты и заметки календарного, астрологического и медицинского и проч. характера; л. 626 об. — Антифоны степенны 8 гласов.

¹³ Я сердечно благодарю сотрудников отдела Бодлеанской библиотеки, предоставивших в мое пользование копию настоящего списка.

¹⁴ Этот список наряду с Син. 470, Соф. 1052 и Вильн. 1622 рассматривается в чрезвычайно ценной статье К. М. Мак-Роберт (см.: *MacRobert C. M. In Search of a Canon: The Dissemination in Fourteenth-Century East Slavonic Manuscripts of Prayers and Hymns Attributed to Kirill of Turov // Kirill of Turov. Bishop, Preacher, Hymnographer / Ed. by I. Lunde. Bergen, 2000. P. 175—195*), к сожалению, оставшейся мне неизвестной во время написания моей первой статьи о покаянных канонах Кирилла Туровского. К. М. Мак-Роберт обнаружила, что отдельные тропари из четырех известных ей вариантов канона (Соф. 1052, Bodl. 945, Син. 470 и Вильн. 1622) могут встречаться в различных списках келейных псалтырей, будучи помещенными там вслед за отдельными кафизмами вместе с покаянными молитвами, которые в свою очередь в отдельных случаях совпадают с седмичными молитвами Кирилла Туровского. Это чрезвычайно важное наблюдение привело исследовательницу к предположению о существовании неизвестного нам источника (быть может, и греческого), из которого были взяты в покаянный канон отдельные тексты.

Для наглядности представим здесь состав «молебного» и «оксфордского» канонов с помощью инципитария входящих в них структурных единиц (для удобства сравнения будем пользоваться упрощенными правилами передачи трекста, не фиксируя ъ и конечных ъ).

**Канон «молебен»
(Соф. 1052)**

Канон молебен
Кюрила грешнаго.
Глас 5

- П. 1 Ирм.: *Моисейскую поминаю-
щи, о, душе, десницу...
Аз есмь обличитель сущих во
мне зольдеаний...
Доколе вязиши, убогая душе...*

Ъкоже немолчно славят огне-
дохновенными гласы...

Ъко уродивыя девы, не имам
покаялнаго светилника...

- П. 2 Ирм.: *Вонми, небо, рече Мои-
си...*

Адамская помыслив, в бесовь-
ская впадох...

Грехи моя, аки Ламех, пред все-
ми исповедаю...

Ъко Бог многомилостив, прии-
ми мя каюшася...

Ъко всех сы грешней, на небо
возрети не смею...

- П. 3 Ирм.: **Ъ**ко Бог всесилен, изне-
могъшюу грехми душу мою...

Аще въспоману си дела, оти-
нудь отчаюся...

Зело горка, о, душе, темница...

Ъко человек, съгреших...

Ъвлена от века всех крестьян
заступнице...

- Седа- Глас 6. *О, всестрастная душе,
лен како уязвися...*

Суд без милости, о, душе, мило-
сти не створшим...

- П. 4 Ирм.: *Провидя духомъ Амба-
кум...*

В мал час раб Христов наре-
кохся...

*Горе, грешная душе, часто кае-
шися...*

**«Оксфордский» канон
(Bodl. 945)**

Канон певаем по вся дни, творение
святаго Кирила фило<со>ф<а>.
Глас 6

**Моисенову поминающе, душе
моа, де.**

*Аз есмь обличитель чюжих
грех... во мне злодеание...*

Люто и окаанно ми есть, о,
душе, инех святое хвалити житье...
Бежить борзо птица орла...

Ъко уродивыя девыя, не имам
покааннаго светилника...

Ъкоже всех Бог всесилен.

Сына (так?) и Бога Всевидца аз,
окаанны, преступих заповедь...

Не место спасеть мя...

Ъвленаа от века всем крестья-
ном заступница...

*О, всестрастная душе, како
уязвися...*

По словеси твоему, Мати ис-
тинная...

Провидяи духом пророк.

*Горе, грешная душе, почто не
каешия...*

Иже приях мнасу и тою купля
не творях...

Иявленных и неявленных, ведомых
и неведомых... безаконии...

П. 5 Ирм.: **Огненный ум, Исаия...**
Бых подражатель Скарриоту
Июде...

Нe прелщайся, глаголющи, о,
душе, яко просто кающися спасе-
шися...

Иже рече Господь вдовицу
обидиму от суперника...

Иако всех крестьян заступни-
ця...

П. 6 Ирм.: **Иако Иона вопью ти,
Христе...**

Аз к тебе припадаю, Христе
Спасе...

Зело милосерд еси, Христе...

Иако въсуе тружасеишия, о,
душе, о собе ищющи спастися...

Иако всех преболиши земных и
небесных чинов, Дево...

Кон- Глас 8. *Душевного падения по*
дак *вся часы в себе видя...*

Икос **З**емная и временная възлюбив,
вечных благ лишен бых...

П. 7 Ирм.: **Ангеломъ отроки сохра-
нив...**

Год покаянья, о, душе, не отла-
гаи мысли прочее...

Феодосья Великаго царя бодрое
покаянье ты веси, о, душе...

Иакоже чту Бога Отца, тако ве-
рую в Сына Христа...

Иако едину имам, Богородице,
утеху и прибежище...

П. 8 Ирм.: **Царьских детии молит-
ва...**

Без добродетели молящися, о,
душе...

Господи многомилостиве, на мя
неспасенаго призри...

Иако единому Богу в Троици из
глубины сердца въпью...

Иако заступница сущи верую
тебе молящимся...

<?...> молитву и оружие пост
святыя нарекоша отци...

Иявленных и неявленных, ведо-
мых и неведомых... безаконии...

Огнены ум, Исаиа.

Оувы, убогая душе, почто не
ревнова праведных житию...

Тебе Всемиловитому вопкую...

Иако всех заступница крестиа-
ном...

Иако Иона вопию.

В безаконии зачат бых...

Въсуе тружасеишия, о, душе, о
себе ищющи спасения...

Иако всех преболиши земных и
небесных чинов, Дево...

Глас 8. *Душевного падения по*
вся часы в себе видя...

Ангелом отроки.

Зело страшен еси, Господи, из-
ливая бещестие на князя...

Феодосиа царя Великаго доброе
исповедание ты веси, о, душе...

Иако тя едину имам, Богороди-
це, утеху и прибежище...

Царьских дети молитва.

Без добродетели молящися, о,
душе...

Тако венчаешь душу молитва...

Иако заступница сущим верую
тебе молящися...

П. 9

Ирм.: **Тя по естъству Деву...**
*Ангели и архангели, херовими и
 серафими...*

Единому тебе, Христе, съгреших...

Како хошу, осуженыи, предъстати тебе Судьи...

Помилуй мя, Боже, помилуй, егда хощеш ми судити...

Тя по естъству.
*Ангели, архаггели и херувими и
 серафими...*

Чертога твоего дверь ныне клеплющим отвергается...

Яко един от Троица Христос истинный Бог нашъ... помилуй и спаси мя...

Итак, мы видим большую близость канонов Vodl. 945 и Соф. 1052 и отмечаем в Vodl. 945 уже знакомые нам следы первоначального устройства канона «по главам азбуки»: первые тропари 1-й и 9-й песней Vodl. 945, повторяющие первые тропари соответствующих песней Соф. 1052, начинаются с «А» («Аз есмь обличитель...» и «Ангели, архаггели...»). Что касается последних тропарей каждой песни, начинающихся с «Я» — «а» йотированного, то Vodl. 945 сохраняет этот принцип даже более последовательно, чем Соф. 1052: в Соф. 1052, как отмечалось, последний тропарь 9-й песни («Помилуя мя, Боже, помилуй, егда хощеш ми судити...») с «Я» — «а» йотированного не начинается, а в Vodl. 945 и он начинается с йотированного «а» — «Я» («Яко един от Троица Христос истинный Бог нашъ...»).

При этом мы обнаруживаем, что этот тропарь текстуально близок к последнему тропарю 9-й песни «виленского» и «кирилло-белозерского» канонов.

**«Оксфордский»
 канон**
 (песнь 9, тропарь 3)

Яко единъ от Троица Христосъ истинный Богъ нашъ, молитвами Пречистыя Богородица и Предотеча твоего Иоана, и небесныхъ силъ и святыхъ апостоль, и пророкъ и патриархъ, и мученикъ и преподобныхъ, и всехъ святыхъ твоихъ помилуй и спаси мя, яко благъ Богъ и Человѣколюбець (Vodl. 945, л. 528 об.).

**«Виленский»
 канон**
 (песнь 9, тропарь 4)

Единъ от Троица Христос истинный Богъ нашъ молитвами Святыя Богородица и Предотеча Иоанна, и небесныхъ силъ, апостоль же и пророкъ и мученикъ, святитель же и преподобныхъ, посредѣ всѣхъ святыхъ, достохвалный испусти ми гласъ: Отпущают ти ся грѣси твои, иди во вѣчный животь (Вильн. 1622, л. 366).

**«Кирилло-Белозерский»
 канон**
 (песнь 9, тропарь 4)

Един от Троица Христос истинный Бог нашъ моливами Святыя Богородица и Предотеча, и небесныхъ силъ, апостоль же и пророкъ, и мученикъ, и святитель, и преподобныхъ, посредѣ събора всѣхъ святыхъ, достохвалный испусти ми гласъ: Отпущают ти ся грѣси твои, иди въ вѣчный миръ (Кир.-Бел. 118/375, л. 57).

И еще один тропарь «оксфордского» канона обнаруживает текстовые параллели в тропарях «виленского» и «кирилло-белозерского» канонов.

**«Оксфордский»
канон**

(песнь 1, тропарь 2)

Люто и окаанно ми
есть, о, душе, *инѣх* свя-
тое хвалити житѣе, а
сами от грѣха не отста-
нучися; *бѣжитъ борзо*
птица орла, а ты скоро
влечешися к грѣху, яко
рыба пожерши удицу. И
не осуди мене, Христе, во
огонь, самого осудивша
ся (Bodl. 945, л. 525 об.).

**«Виленский»
канон**

(песнь 1, тропарь 3)

Инѣхъ святое житие
хвалю, а своихъ грѣхов не
остануся, яко инѣмъ по-
дая законъ, но паче всѣхъ
безаконствовахъ, и самѣхъ
христуобиниць горѣй
быхъ, данный ми талантъ
злѣ погубихъ; аще ты,
Господи, не воздвигнеши
дому, суетно бо есть спа-
сение челоувѣческо.

(песнь 9, тропарь 1)

Взяхъ крестъ Хрис-
товъ, егоже до конца не
понесох, како ли христиа-
нинъ нарекуся, ни одина-
го бо обѣта чисто сохра-
них, при всемъ солгахъ
Владыцѣ моему Христу;
бѣжитъ птица скоро
орла, азъ же скачу скоро
ко грѣху, аки рыба по-
жеръ удицу, цѣпима есть,
такo и азъ множеством
золь; но, Господи, мило-
стию си спаси мя (Вильн.
1622, л. 361 об., 365 об.).

**«Кирилло-Белозерский»
канон**

(песнь 7, тропарь 2)

Инѣхъ святое житие
хвалю, а своихъ грѣхъ не
остану, яко инѣмъ пода-
ваю законъ, но паче всѣхъ
безаконновах, и самѣхъ
убо убиниць горѣе быхъ,
данныи ми талантъ злѣ
погубихъ; аще не ты, Гос-
поди, възмилуеши мя до-
му суетному (!) спасение
челоувѣческо.

(песнь 9, тропарь 1)

Взяхъ крестъ Хрис-
товъ, егоже до конца не
понесох, како ли христиа-
нъ нарекуся, ни одина-
го обѣта чистаа съхра-
них, при всемъ бо сългахъ
Владыцѣ своему Христу
Богу; *бѣжитъ птица ско-*
ро орла, азъ же скачу
скоро къ грѣху, аки рыба
пожеръ удицу, цѣпит мя
множество золь; Господи,
милостию си изми мя
(Кир.-Бел. 118/375, л. 56,
56 об.).

Таким образом, «оксфордский» канон, демонстрируя очень сильную зависимость от «молебного» канона Соф. 1052, устроенного по азбучному принципу, одновременно обнаруживает и связь с «виленским» и «кирилло-белозерским» канонами, текст которых, как было показано в предыдущей статье, также носит следы зависимости от «молебного» канона Соф. 1052.¹⁵

Представим состав всех известных списков «виленского» и «кирилло-белозерского» канонов с помощью инципитария входящих в них структурных единиц.

¹⁵ Поньрко Н. В. Покаянные каноны Кирилла Туровского. С. 248—250.

Вильн. 1622

Канон покаянен
ко Господу нашему
Исусу Христу,
певаем по вся дни,
творение преподобнаго
отца Кирилла.
Глас 5

Кир.-Бел. 144/401

Канон
Господу нашему
Исусу Христу,
покаянен по вся дни,
творение преподобнаго
отца Кирилла.
Глас 5

Погод. 375

Канон покаянен
ко Господу нашему
Исусу Христу,
певаемы по вся дни,
творение преподобнаго
отца нашего Кирилла.
Глас 5

БАН 32.16.5

Канон покаянен
к Господу нашему
Исусу Христу,
певаем по вся дни,
творение преподобнаго
отца нашего Кирилла.
Глас 5

Сол. 348/368

Канон свягата Кирилла
молебен
ко Господу нашему
Исусу Христу,
певаем на всяк день
Стихиры
на Господи возвах
Глас 8 <...>

Канон по вся дни
Исусу. Глас 2.

П. 1

Ирм.: Моисееву по-
минающе, душе моя,
десницу...
*Чого ожидаю и что
на время взиратю...
Хоцу ныне изглаго-
лати пред образом...
Иных святое житие
хвалю...
Ныне убо к кому
воззову...*

Ирм.: Моисееву по-
минающе, душе моя,
десницу...
*Чого ожидаю и что
на время возиратю...
Хоцу ныне изглаго-
лати пред образом...
Иных святое жи-
тие хвалю...
Ныне убо к кому
воззову...*

Ирм.: Моисееву по-
минающе, душе моя,
десницу...
*Чего ожидаю и что
на время взиратю...
Хоцу ныне изглаго-
лати пред образом...
Иных святое житие
хвалю...
Ныне убо к кому
воззову...*

Ирм.: Моисееву по-
минающе, душе моя,
десницу...
*Чего ожидаю и что
на время взиратю...
Хоцу ныне изглаго-
лати пред образом...
Иных свягатаго жи-
тие хвалю...
Ныне убо к кому
воззову...*

Ирм.: Моисееву по-
минающе, душе моя,
десницу...
*Чего ожидаю и что
на время взиратю...
Хоцу ныне изглаго-
лати пред образом...
Иных святое житие
хвалю...
Ныне убо к кому
воззову...*

П. 2

Песнь 2. Глас 5.

Ирм.: **Вонми, небо,**
рече Моиси...
Землю и земная воз-
любих...
Ѡ сытости браш-
на...
Ѫ же всяех тело-
любне...

Вкуду помышляю
ся верен...
Кая ми полза от
плоти...
Первыя доброты об-
раз окалях...
Един паче всех со-
греших...
Дево Марие, Мати
Живота моего...

Ирм.: **Ако Бог все-**
силен...
В плен врагом в
плен веден бых...
В юности безако-
ние...
Век мой скончева-
ется...
Мати Божия Пре-
чистая...

Глас 8. **Шествия** лу-
кавная тайно ходившу
ми...

Ирм.: **Провидя** ду-
хом пророк **Авакум**...
Философ хитроре-
чия и певец доброгола-
сия...
Хитро глаголиво сло-
во, уветлива уста...
По смерти убо паче
покается не мощно...
Явленых и неяви-
ных, видимых и невиди-
мых...

Ирм.: **Ако Бог все-**
силен...
В плен врагом в
плен веден бых...
Во юности безако-
ние...
Век мой скончева-
ется...
Мати Божия Пре-
чистая...

Глас 8. **Шествия** лу-
кавная тайно ходившу
ми...

Ирм.: **Провидя** ду-
хом **Авакум**...
Философ хитроре-
чия и певец доброгола-
сия...
Хитро глаголиво сло-
во, уветлива уста...
По смерти убо та-
мо ни делати могу...
Явленых и неяви-
ленных, видимых и не-
видимых...

Ирм.: **Ако Бог все-**
силен...
В плен врагом во
плен веден бых...
Во юности безако-
ние...
Век мой скончева-
ется...
Мати Божия Пре-
чистая...

Глас 8. **Шествия** лу-
кавная тайно ходившу
ми...

Ирм.: **Провидя** ду-
хом **Авакум**...
Философ хитроре-
чия и певец доброгола-
сия...
Хитро глаголиво сло-
во, уветлива уста...
По смерти убо та-
мо ни делати могу...
Явленых и неяви-
ленных, видимых и не-
видимых...

Ирм.: **Ако Бог все-**
силен...
В плен врагом во
плен веден бых...
Во юности безако-
ние...
Век мой скончева-
ется...
Мати Божия Пре-
чистая...

Глас 8. **Шествия** лу-
кавная тайно ходившу
ми...

Ирм.: **Провидя** ду-
хом пророк **Авакум**...
Философ хитроре-
чия и певец доброгола-
сия...
Хитро глаголиво сло-
во, уветлива уста...
По смерти убо та-
мо ни делати могу...
Явленых и неяви-
ленных, видимых и не-
видимых...

Ирм.: **Ако Бог все-**
силен...
В плен врагом во
плен веден бых...
Во юности безако-
ние...
Век мой скончева-
ется...
Мати Божия Пре-
чистая...

Глас 8. **Шествия** лу-
кавная тайно ходившу
ми...

Ирм.: **Провидя** ду-
хом **Авакум**...
Философ хитроре-
чия и певец доброгола-
сия...
Хитро глаголиво сло-
во, уветлива уста...
По смерти убо та-
мо ни делати могу...
Явленых и неяви-
ленных, видимых и невиди-
мых...

| | | | | |
|-------------|--|--|--|--|
| П. 5 | <p>Ирма.: Огненный ум,
Исаия...
Злойей враг без сту-
да нападе на мя...
Искусник моя ве-
ры...
Услаби ми, Госпо-
ди, ослаби ми...
Мати Человеколюб-
ца Бога...</p> | <p>Ирма.: Огненный ум,
Исайя...
Злойей враг без сту-
да нападе на мя...
Искусник моя ве-
ры...
Услаби ми, Господи,
ослаби ми...
Мати Человеколюб-
ца Бога...</p> | <p>Ирма.: Угненный ум,
Исаия...
Зайде враг без сту-
да на мя нападе...
Искусник моя ве-
ры...
Услаби ми, Госпо-
ди, ослаби ми...
Мати Человеколюб-
ца Бога...</p> | <p>Ирма.: Огненный ум,
Исаия...
Злойей враг без сту-
да нападе на мя...
Искусник моя ве-
ры...
Услаби ми, Господи,
ослаби...
Деве Мати Челове-
колюбца Бога...</p> |
| П. 6 | <p>Ирма.: Бяко Иона
вопию ти, Христе...
Ревную душую в де-
ло Господне...
Щаден бых и доны-
не...
Земля украшается
цветы...
Дреманцем злым об-
ят бых...
Мысленя двери жств-
ни...</p> | <p>Ирма.: Бяко Иона
вопию ти, Христе...
Ревную душую в де-
ло Господне...
Щаден бых и доны-
не...
Земля украшается
цветы...
Дреманцем злым об-
ят бых...
Мысленя двери жств-
ни...</p> | <p>Ирма.: Бяко Иона
вопию ти, Христе...
Ревную душую в де-
ло Господне...
Щаден бых и доны-
не...
Земля украшается
цветы...
Дреманцем злым об-
ят бых...
Мысленная двери
жствни...</p> | <p>Ирма.: Бяко Иона
вопию ти, Христе...
Ревную душую в де-
ло Господне...
Щаден бых и доны-
не...
Земля украшается
цветы...
Дреманцем злым об-
ят бых...
Мысленя двери жств-
ни...</p> |
| Кон-
дак | <p>Глас 8. Душевного
падения по вся часы в
себе видя...</p> | <p>Глас 8. Душевного
падения по вся часы в
себе видя...</p> | <p>Глас 8. Душевного
падения по вся часы в
себе видя...</p> | <p>Глас 8. Душевного
падения по вся часы в
себе видя...</p> |
| Икос | <p>Земная и временная
возлюбих, вечных благ
лишихся...</p> | <p>Земная и временная
возлюбих, вечных благ
лишихся...</p> | <p>Земная и временная
возлюбих, вечных благ
лишихся...</p> | <p>У, Владыко челове-
колюбче Иисусе слад-
кий Христе...</p> |
| П. 7 | <p>Ирма.: Ангелом от-
роки сохрани...
Чюжих грехов ис-
пытник...</p> | <p>Ирма.: Ангелом от-
роки сохрани...
Чюжих грехов ис-
пытник...</p> | <p>Ирма.: Ангелом от-
роки сохрани...
Чюжих грехов ис-
пытник...</p> | <p>Ирма.: Ангелом от-
роки сохрани...
Чюжих грехов ис-
пытник...</p> |

Не могу изобрести
от века подобна мне
грешника...
Сокрыв раб та-
лант...
Беседа евжинскы
со плотными похот-
ми...

Не могу изобрести
от века подобна мне
грешника...
Сокрыв раб та-
лант...
Беседа евжински со
плотными похотми...

Не могу изобрести
от века подобна мне
грешника...
Сокрыв раб та-
лант...
Беседа евжински
со бесплотными похо-
тми...

Не могу изобрести
от века подобна мне
грешника...
Покрыв раб та-
лант...
Беседа евжински с
плотными похотми...

Не могу изобрести
от века подобна мне
грешника...
Сокрывый раб та-
лант...
Беседа евжиньскы
с плотными похот-
ми...

П. 8

Ирм.: Царских де-
тей молитва...
Никийже мира сего
сан от вечныя избавит
муки...
И мало, и много где
поживши...
Оуврачуй ми ум...
Богородице Дево,
отреши ми язвы...

Ирм.: Царьских де-
тей молитва...
Никийже мира сего
сан от вечныя избавит
муки...
И мало, и много где
поживши...
Оуврачуй ми ум...
Богородице Дево,
отреши ми язвы...

Ирм.: Царьских де-
тей молитва...
Никийже мира сего
сан от вечныя избавит
муки...
И мало, и много где
поживши...
Оуврачуй ми ум...
Богородице Дево,
отреши ми язвы...

Ирм.: Царских де-
тей молитва...
Никийже мир сего
сан от вечныя избави
муки...
И мало, и много где
поживши...
Оуврачуй ми ум...
Богородице Дево,
отреши ми язвы...

Ирм.: Царьских де-
тей молитва...
Никийсе мира сего
сан от вечныя муки из-
бавит...
Мало и много где
поживши...
Оуврачуй ми ум...
Богородице Дево,
отреши ми язвы...

П. 9

Ирм.: Тя паче ума
естественную Деву...
Взях крест Хрис-
тов... Бежит птица
скоро орла...
Царским правым пу-
тем ходити...
Хотяй всем челове-
ком спастися...
Един от Троица
Христос истинный Бог
наш ... достохвалный
испусти ми глас...

Ирм.: Тя паче ума
естественную Деву...
Взях крест Хрис-
тов... Бежит птица
скоро орел...
Царским правым пу-
тем ходити...
Хотяй всем челове-
ком спастися...
Един от Троица
Христос истинный Бог
наш ... достохвалный
испусти ми глас...

Ирм.: Тя паче ума
естественную Деву...
Взях крест Хрис-
тов... Бежит птица
скоро орла...
Царским правым
путем ходити...
Хотяй всем челове-
ком спастися...
Един от Троица
Христос истинный Бог
наш ... достохвалный
испусти ми глас...

Ирм.: Тя паче ума
естественную Деву...
Взях крест Хрис-
тов... Бежит птица
скоро орла...
Царским нравом пу-
тем ходити...
Хотяй всем челове-
ком спастися...
Един от Троицы
Христос истинный Бог
наш... достохвалный
испусти глас...

Ирм.: Тя паче ума
естественную Деву...
Взях крест Хрис-
тов... Бежит птица
скоро от орла...
Царским правым
путем ходити...
Хотяй всем челове-
ком спастися...
Един от Троица
Христос истинный Бог
наш... достохвалный
испусти ми глас...

Кир.-Бел. 118/375

Канон Кирилла
епископа Тировского
по вся дни к Господу Богу
о покаании на обличение
грехов своих.
Глас 5

П. 1
Ирм.: Моисеову помнна-
юще, душе, десницу...
Чего ожидаю и что на вре-
мя възираю...
Хочу ныне изглаголати
<испр., в ркп. изми мя> пред
образом...
Время живота моего ма-
ло...

Кир.-Бел. 267/524

Канон Кирила
епискупа Туровского
по вся дни к Господу Богу
о покаании на обличение
грехов своих.
Глас 5

Ирм.: Моисеову помина-
юще, душе, десницу...
Чего ожидаю и что на
время възираю...
Хочу ныне изглаголати
<испр., в рук. изми мя> пред
образом...
Время живота моего ма-
ло...

Кир.-Бел. 133/390

Канон
по вся дни к Господу Богу,
творение святого Кирила.
Глас 5

Ирм.: Моисеови помина-
ющи, душе моя, десницу...
Чего ожидаю, что на вре-
мя възираю...
Хочу ныне изглаголати
пред образом...
Время живота моего ма-
ло...

Син. 470

Канон
молбен к Господу нашему
Исусу Христу
господина (так?)
Кирила Туровского.
Глас 5

Ирм.: Моисеову помина-
юще, душе, десницу...
Хочу ныне изглаголати
пред образом...
Чего ожидаю и что на вре-
мя възираю...
Время живота моего ма-
ло...
Сын ты бысть по благода-
ти...
Един паче всех съгре-
ших...
Дево Марие, Мати Божна
живота моего...

Дево Марие, Мати живо-
та моего...

П. 3
Ирм.: Юко всесилен...
Опален врагом в плен веден
бых...
В юности безаконие...
Люто ми, леств имею гре-
ховных юности обычай...

Ирм.: Юко всесилен...
Упален врагом в плень ве-
ден бых...
В юности безаконие...
Люто ми, леств имею гре-
ховных юности обычай...

Ирм.: Юко Бог всесилен...
У пелень врагом в плене
введен бых...
В уности безаконие...
В юности безаконна обы-
чай, малое ми оно пропасть
бысть велика...

Ирм.: Юко Бог всесилен...
У пелен врагом в плен ве-
ден бых...
В юности безаконие...
Лют томитель имею гре-
ховный от юности обычай...
Первое доброты образ ока-
лях...
Кое место спасть мя...
Оу тебе родившагося,
Отроковице Богородице,
испроси...

Ювленна от всех христиан
заступнице...

Ис тебе рождьшагося,
Отроковице Богородице,
испроси...

| | | | | |
|----------|---|---|---|---|
| Седальен | <i>Глас 8. Шества лукавна тайну проходившу ми ... Никтоже чист от скверных...</i> | <i>Глас 8. Шества лукавна тайну проходившу ми ... Никтоже чист от скверных...</i> | <i>Глас 5. Шества лукавна тайно ходившу ми ... Никтоже чист от скверных...</i> | <i>Глас 8. Попенемся о Суде Страшнем и о боязненемъ дни... Никтоже чист от скверных...</i> |
| П. 4 | Ирм.: Провидя духом Аввакум...
<i>Горе тебе, грешная душе...</i>
<i>Быстролаголиво слово и листья уста...</i>
<i>Притчю смоквеи внимаю...</i>
<i>Явленных и неясвленных, ведомых и неведомых...</i> | Ирм.: Провидя духом Аввакум...
<i>Ни философ, ни хытроречия, ни писецъ доброголаси...</i>
<i>Хытролаголива слова, уветлива уста...</i>
<i>Притчи смокви внимаю...</i>
<i>Явленных и неясвленных, ведомых и неведомых...</i> | Ирм.: Провидя духом Аввакум...
<i>Ни философ, ни хытроречия, ни писецъ доброголаси...</i>
<i>Хытролаголива слова, уветлива уста...</i>
<i>Притчи смокви внимаю...</i>
<i>Явленных и неясвленных, ведомых и неведомых...</i> | Ирм.: Провидя духом Аввакум...
<i>Философ хытроречия, ни певецъ доброголаси...</i>
<i>Хытролаголиво слово и уветлива уста...</i>
<i>Притчю смокви внимаю...</i>
<i>Яко Пилат оправдаюся...</i>
<i>Жребии своему достойно выправду приях...</i>
<i>Явленных и неясвленных, ведомых и неведомых...</i> |
| П. 5 | Ирм.: Огненный ум, Исана...
<i>Злодеи без студа нападе на мя...</i>
<i>Искусник моя веры...</i>
<i>Изыди, безжаци, от греховнаго, душе, места...</i> | Ирм.: Огненный ум, Исана...
<i>Злодеи без студа нападе на мя...</i>
<i>Искусник моя веры...</i>
<i>Изыди, безжаци, от греховнаго, душе, места...</i> | Ирм.: Огненный ум, Исана...
<i>Злодеи враг бе-студа нападе на мя...</i>
<i>Искусник моя веры...</i>
<i>В ров погыбелный... врихухся...</i> | Ирм.: Огнены ум, Исана...
<i>Злодеи враг бе-студа на мя...</i>
<i>Искусник моя веры...</i>
<i>Лестным надменнем ума чистоту на скверну пременях...</i>
<i>Слана греховная порази мнину худыя ми веры...</i>
<i>Хулных помысл приход нечювствоно приимах...</i>
<i>Мати Человеколюба, егда молитвы приносиши к Сыну...</i> |

| | | | | |
|----------|---|---|--|--|
| П. 6 | <p>Ирм.: Яко Иона въпню ти, Христе...
 <i>Ревнующи душею в дело Господне...</i>
 Жаден бых и доньне...
 В ров погыбелныи ... ери- нухся...</p> | <p>Ирм.: Яко Иона въпню ти, Христе...
 <i>Ревнующи душею в дело Господне...</i>
 Жаден бых и доньне...
 В ров погыбелныи ... ери- нухся...</p> | <p>Ирм.: Яко Иона въпню ти, Христе...
 <i>Се ревную душею в дело Господне...</i>
 Насажден бых доньне...
 Изыди, безжаци, необрат- но от греховнаго, душе, мес- та...</p> | <p>Ирм.: Яко Иона въпню ти, Христе...
 <i>Ревную душею в дело Гос- подне...</i>
 Щаден бых и доньне...
 Изыди, безжаци, необрат- но от греховнаго, душе, мес- та...</p> |
| | <p>Земля украшается цве- ты...</p> | <p>Земля украшается цве- ты...</p> | <p>Земля украшается цве- ты...</p> | <p>Всякого овоща дровеса с трудом садяще...
 Кую ти достойну молитву вьспущаю...
 Земля украшается цве- ты...</p> |
| Кон- дак | <p>Глас 6. Рукописании Божи- их забых...
 <i>Простри свою руку, Милос- тиве, к мне страстному...</i></p> | <p>Глас 6. Рукописаний Божи- их забых...
 <i>Простри свою руку, Мило- стиве, к мне страстному...</i></p> | <p>Глас 8. Душевнаго па- деня по вся часы в себе видя...
 Земнаа и временнаа възлю- бих и вечных благ лишихся...</p> | <p>Глас 6. Душевнаго па- деня по вся часы в себе видя...
 Иже пренюжества ради благодсти к човекоком...</p> |
| П. 7 | <p>Ирм.: Аггелом отроки схраникъ...
 <i>Чюжих грех испытник...</i>
 Инех святое житие хва- лю...
 Не могу аз обрести от века подобна мне грешника...</p> | <p>Ирм.: Аггелом отроки схраникъ...
 <i>Чюжих грех испытник...</i>
 Инех святое житие хва- лю...
 Не могу аз обрести от века подобна мне грешника...</p> | <p>Ирм.: Аггелом отроки схранив...
 <i>Чюжих грех испытник...</i>
 Инем святое житие хва- лю...
 Не могу изьобрести от века на земли подобна мне грешника...</p> | <p>Ирм.: Аггелом отроки схранив...
 <i>Чюжихъ грех испытник...</i>
 Инех святое житие хва- лю...
 Не могу аз обрести от века подобна мне грешника...
 Именит бых грешник и бе- законю делатель...
 Мною кленутся вси, мене плачуются друзи...
 Беседа, яко Еваа, с плот- ными помыслы...</p> |
| | <p>Беседа еажиньскы с плот- ными похотми...</p> | <p>Беседа еажиньскы с плот- ными похотми...</p> | <p>Беседа еажиньскы и плот- скыни похотми...</p> | |

Ирм.: Царских детей мо-
литва...
Никыже мира сего сан...
И мало, и много поживи-
ше...
Оуже время кратится, о,
душе...

Богородице, отрещи ми
язвы...

П. 9
Ирм.: Тя паче естества
Деву...
Възях крест Христов... Бе-
жит птица скоро орла...
Христово легкое иго от-
вергох...
Царским правым путем
Христова не изволих ходи-
ти...

Един от Троица Христос
истинный Бог наш... досто-
хвальный испусти ми глас...

Ирм.: Царских детей мо-
литва...
Никыже сан мира сего...
Мало, и много zde поживи-
ше...

Оуже время кратится...

Богородице, исцели язвы...

Ирм.: Тебе паче ума Де-
ву...
Възях крест Христов... Бе-
жит птица борзо орла...
Христово легкое иго от-
вергох...
Царским путем и пра-
вым Христова закона не изво-
лих ходити...

Един от Троица Христос
истинный Бог наш... досто-
хвальный испусти глас...

Ирм.: Царских детин
молитва...

Никыже сан мира сего...
И мало, и много zde поживи-
ше...

Оуже время кратиться...
По смерти убо ни делати
могу...

Живота моего лета по-
мышляющу ми...

Богородице, исцели ми яз-
вы...

Ирм.: Тя по естеству Де-
ву...
Възях крест Христов... Бе-
жит птица от орла...
Христово легкое иго от-
вергох...
Царским правым путем
Христова закона не изволих
ходити...

Оуже приях мнас и тоя куп-
ля не сътворих...

Закон измеже, пророци
ослабеша, празднуеть Буагге-
лие...

Един от Троица Христос
истинный Бог наш... досто-
хвальный испусти ми глас...

Как видим, состав большинства вводимых в рассмотрение новых списков «виленского» и «кирилло-белозерского» канонов довольно стабилен. Однако в каждом из этих канонов имеется по списку особого вида с особенным составом. Для «виленского» канона — это список РНБ, Соловецкое собр., № 348/368 (Сол. 348/368), для «кирилло-белозерского» — список ГИМ, Синодальное собр., № 470 (Син. 470).

Главное, что отличает Сол. 348/368 от всех других списков обоих канонов (а также и от «оксфордского») — это наличие в нем 2-й песни. Причем в отличие от прочих песней «виленского» канона, содержащих в себе по 4 тропаря каждая (кроме 6-й песни, где тропарей 5), 2-я песнь Сол. 348/368 имеет 8 тропарей. Кроме того, Сол. 348/368 содержит в своем составе иной икос, не совпадающий с икосом других списков «виленского» канона, притом что кондак здесь остается таким же, как и в других списках.

Что касается Син. 470, то он отличается от других списков «кирилло-белозерского» канона прежде всего новыми тропарями, добавленными в состав каждой песни, так что в каждую из них входит уже не по 4, а по 6 тропарей. В списке Син. 470 в отличие от других списков «кирилло-белозерского» канона находится другой седален (8-го гласа) «Попецемся о Суде Страшнем и о боязненем дни...» (богородичны седальнов во всех списках одинаковы). И наконец, Син. 470 имеет особенный икос «Иже премножества ради благости к человеком...», отличный от других вариантов икоса, встречающихся в списках «кирилло-белозерского» канона.

Закономерно встает вопрос: расширенный и измененный состав особого вида списков «виленского» и «кирилло-белозерского» канонов — не результат ли это более поздней рукописной традиции? Или же «новый» состав этих списков отражает «старый» архетип?

Обратимся к Синодальному варианту «кирилло-белозерского» канона — Син. 470. Быть может, новые тропари в нем появились в результате позднейшего расширения текста? Нет, поскольку в этом варианте обнаруживается неопровержимое свидетельство связи одного из «новых» тропарей с «молебным» канонам Соф. 1052: в 9-й песни Син. 470 4-й тропарь, являющийся «новым» по отношению к краткому виду «кирилло-белозерского» канона, повторяет тропарь из 4-й песни «молебного» канона.

**«Молебный»
канон
(Соф. 1052)**

(песнь 4, тропарь 3)

**Синодальный вариант
«кирилло-белозерского» канона
(Син. 470)**

(песнь 9, тропарь 4)

*Иже прияхъ мнасу и тою купля не
творяхъ, но мыслную раскопавъ землю
и льностнымъ обивъ платомъ, невѣрь-
емъ душа посыпахъ; но, Троице святая,
аще и взя от мене свое, нъ въ кро-
мъшнюю тьму связана не посли мене
(Соф. 1052, л. 224).*

*Юже прияхъ мнась и тоя купля не
сътворихъ отинудъ, нъ мысленую раско-
павъ землю и льностнымъ обивъ пла-
томъ, невѣриемъ душа посыпахъ; о, Трои-
це святая, аще и взя от мене свое, нъ во
тму кромъшнюю связана не посли мене
(Син. 470, л. 51).*

Одновременно мы видим, что другой «новый» тропарь Син. 470 («Кое мѣсто спасеть мя...») повторяет тропарь «оксфордского» канона, наиболее

близкого по своему структурно-текстовому составу к «молебному» канону Соф. 1052.

«Оксфордский» канон

(песнь 3, тропарь 2)

Не мѣсто спасеть мя, в себѣ супостата имущи, аще бо здрава ми будетъ плоть, то присно на душу воюеть и горѣ согрѣшаетъ; но обое измѣривыи, Христе, и спаси мя (Vodl. 945, л. 525 об.—526).

Благодаря обнаружению этих фактов, можно предположить, что и прочие «новые» тропари Син. 470 восходят к какому-то общему источнику (или протографу) «молебного» и «оксфордского» канонов.

Теперь обратимся к особому виду «виленского» канона — к его Соловецкому варианту Сол. 348/368, особенностью которого, как уже было отмечено, является наличие в нем 2-й песни, что само по себе представляет редкое явление. Напомню, что из четырех интересующих нас канонов один лишь «молебный» канон Соф. 1052 имеет 2-ю песнь. Сравним эти песни.

«Молебный» канон

(Соф. 1052)

Канон молебен Кюрила грѣшнаго.

Глас 5 <...>

Пѣснь 2. Ирмос: *Вонми, небо, рече Моиси, втораго написая закона прваго преступльшимъ; разумѣи, душе, свое падение, Богъ истиненъ судяи праведно и въздая комуждо по дѣломъ его.*

Адамская помысливъ, в бѣсовская впадохъ, по законная емься, въ безаконная уклонихся, съгѣтъ възненавидѣвъ, во тмѣ грѣховнѣи заблудил есмь.

Грѣхи моя, аки Ламехъ, предъ всѣми исповѣдаю, а своего зла обычая никогда же не остануся; о, люте мнѣ оканьному, всѣмъ мукамъ повиньному.

Яко Богъ многомилостивъ, прими мя кающася и даждь ми оставление многих ми съгрѣшении, да въ Троици прславлю тя, Отца и Сына и Святаго Духа.

**Синодальный вариант
«кирилло-белозерского» канона
(Син. 470)**

(песнь 3, тропарь 5)

Кое мѣсто спасеть мя, в себѣ супостата ношу, аще здрава ми будетъ плоть, то присно на душу воюеть и болѣ съгрѣшаетъ; но обое измѣривъ, Христе, спаси мя (Син. 470, л. 44 об.).

«Виленский» канон по списку

Сол. 348/368

Канон святаго Кирила молебен ко Господу нашему Иисусу Христу, пѣваемъ на всякъ день <...>

Канон по вся дни Иисусу.

Глас 2 <...>

Пѣснь 2. *Глас 5.* Ирмос: *Вонми, небо, рече Моиси, втораго написая закона; разумѣи, душе, свое падение, Богъ истиненъ судяи праведно, въздая комуждо по дѣломъ его.*

Землю и земная возлюбих, чрево насыщаю присно и въ сласть напяю сердце; злая породих помыслы и скверныя возрастих похоти; в день совершаю дневныя грехи, а в нощи ношныя; от обычая злаго, Господи, направи мя.

В сытости брашна несытости греховныя в моемъ вселися сердца, языкъ велерѣчив, блуднии помыслы, телесное ражжение; увы мнѣ, что сотворивъ, въчныя убежу муки.

Яже въсѣхъ тѣлолюбне грѣхотворною тлею, глумлениемъ умножихъ душегубныя рукояти и студныя умножихъ стогы; и довлѣетъ ми студ лица моего, злая бо содѣяхъ и злыхъ ожидаю мук; яко от тебе, Господи, милости прошу.

Яко всѣхъ сы грѣшнѣи, на небо во-
зрѣти не смѣю, но к тобѣ припадаю, во-
пью: Мати Божия пречистая, умилосер-
дися на мя и избави мя вѣчнаго мучения
(Соф. 1052, л. 221 об.—222).

Укуду помышляю ся вѣренъ, плоть
кормя, аки мша, свинорожными сладъ-
ми, и внутреняго челоуѣка голодом замо-
рочивъ; лъстив, аки змя, гнѣвом дышу,
аки ехидна; аще сих не остану, лучше бы,
не родився, умрети.

Кая ми полза от плоти бысть, ейже
вся угодиа сотворих, нимало о души не
попекохся, нагу и пугу поставих; и не
имѣю надежда спасению, скаредну мо-
литву всячески, аки пса, въ требу прино-
ся; расторгни, Господи, грѣх моих рубы
и во спасение облещи.

Первыя доброты образ окаляхъ и
весь умъ сыи очерних; угасе бо дѣль
моих свѣща и во тмѣ заблудих грехов-
неи; Челоуѣколюбче Христе, ума моего
тму просвѣти и ко свѣту покаянна на-
стави.

Един паче всѣх согрѣших, не нуужю,
но от своя слаботи; никтоже никакоже
мя обруга, но моя похоть от обычаа зла; и
о телеси паче душа пекуся, о скудости,
а не о гресѣх дряхлуя и несытства бѣса
в сырици держа; Господи, имиже вѣси
судбами спаси мя.

Дево Марие, Мати живота моего и
невѣдения направление, убожеству бога-
тество, немощи сила, струпомъ исцѣли-
телнице, болѣзнем облегчание, напастем
претворение, юзам разрѣшение, спасе-
нию надежда, услыши моление, скончай
ми желаемое помышление, имаши бо
прошению подавание (Сол. 348/368, л. 149,
153—154 об.).

Мы видим, что ирмос 2-й песни Соловецкого варианта «виленско-
го» канона равен ирмосу 2-й песни «молебного» канона Соф. 1052 (тропа-
ри же в приведенных песнях совершенно не совпадают). Притом что в
Сол. 348/368 ирмосы 1, 3—9 песней также повторяют соответствующие ир-
мосы Соф. 1052, это следует истолковывать как свидетельство зависимо-
сти Соловецкого варианта «виленского» канона от текста «молебного» ка-
нона Соф. 1052.

Кроме того, во 2-й песни Соловецкого варианта «виленского» канона на-
ходится еще один след его зависимости от «молебного» канона: в заглавии
этого варианта гласовая принадлежность канона обозначена как «Глас 2»
(«Канон по вся дни Исусу. Глас 2»), но, вопреки этому, перед ирмосом
2-й песни здесь значится: «Пѣснь 2. Глас 5» — в соответствии с гласовой
принадлежностью «молебного» канона Соф. 1052 («Канон молебен Кюри-
ла грѣшнаго. Глас 5»).

Итак, и Соловецкий вариант «виленского» канона, и Синодальный вари-
ант «кирилло-белозерского» обнаруживают связь с «молебным» канонам

Соф. 1052 в тех своих частях, которые отличают их от кратких вариантов «виленского» и «кирилло-белозерского» канонов.

Столь же четко прослеживается связь этих особых списков-вариантов между собой. Посмотрим в Соловецком варианте «виленского» канона на два последние тропаря 2-й песни. Мы видим, что эти тропари совпадают с двумя последними тропарями 1-й песни Синодального варианта «кирилло-белозерского» канона. При этом первый из двух совпадающих тропарей является «новым», а последний из них (богородичен) оказывается равен богородичну 1-й песни краткого варианта «кирилло-белозерского» канона.

**Соловецкий вариант
«виленского»
канона
(Сол. 348/368)**

(песнь 2, тропари 7, 8)

Един паче всѣх согрѣшихъ, не нужею, но от своя слаботи; никтоже никакоже мя обруга, но моя похоть от обычаа зла; и о телеси паче душа пекуся, о скудости, а не о грѣсѣхъ дряхлая и несытства бѣса в сырици держа; Господи, имижже вѣси судбами спаси мя.

Дево Марие, Мати живота моего и невѣдѣния направление, убожеству богатство, немощи сила, струпомъ исцѣлительнице, болѣзнемъ облегчание, напастемъ претворение, юзамъ разрѣшение, спасению надежда, услыши моление, скончави ми желаемое помышление, имаши бо прошению подавание (Сол., 348/368, л. 153—154 об.).

**Синодальный вариант
«кирилло-белозерского»
канона
(Син. 470)**

(песнь 1, тропари 5, 6)

Единъ паче всѣхъ съгрѣшихъ, не нужею, нъ от своя слаботи; никтоже никакоже обруга (так!), нъ мое воление от обычая злаго; о телеси паче душа пекуся, о скудотѣ, а не о грѣсѣхъ дряхлая, несытства бѣса в сырици дрѣжаха; Господи, имижже веси судбами спаси мя.

Дево Марие, Мати Божиа живота моего и недовѣдѣния направление, убожеству богатство, немощи сила, струпомъ исцѣление, болѣзнемъ облегчание, напастемъ прѣмѣнение, узамъ разрѣшение, спасению надежда, услыши мое моление и даруи ми жадимое помышление, имаши бо благоволенію помагания (Син. 470, л. 42 об.—43 об.).

**Краткий вариант
«кирилло-белозерского»
канона**

(песнь 1, тропари 3, 4)

Время живота моего мало и полнои злыхъ дѣлъ; ни сътвори бо ся злоба и грѣхъ весь, егоже азъ, Спасе, не съгрѣшихъ, словомъ, и дѣломъ, и помысломъ, любовию, и видѣниемъ, и похотию; и донынѣ раздражаю тя; спаси мя, Христе, от злыхъ мыслей и съгрѣшения, да не послѣднии ми грѣхъ горѣ перваго будеть.

Дево Марие, Мати живота моего, невидѣния направления, убожеству богатство, немощи сила, струпомъ исцѣлениа, болѣзнемъ облегчание, напастемъ претворения и узамъ разрѣшение, спасению надежда, услыши моление мое, скончави ми жадимое помышление, имаши бо хотѣние помагание (Кир.-Бел. 118/375, л. 52 об.).

Как показывает вышесприведенное сопоставление, 2-я песнь Соловецкого варианта «виленского» канона обнаруживает общий источник с 1-й песнью «кирилло-белозерского» канона как в его кратком, так и в распространенном (Синодальном) вариантах.

Итак, новые, расширенные варианты текстов «виленского» и «кирилло-белозерского» канонов продолжают подтверждать наш вывод о связи обоих этих канонов между собой и одновременно с «молебным» канонам.

Наличие «нового» тропаря «Един паче всѣхъ согрѣшихъ...» в распространенных вариантах как «виленского», так и «кирилло-белозерского» кано-

нов, указывающее на существование общего источника (или протографа) этих канонов, позволяет нам с известной долей допущения предположить, что и другие добавочные тропари Соловецкого и Синодального списков, не имеющие аналогий в известных нам «кратких» списках этих канонов, восходят также к их общему источнику или протографу.

Но ведь и «оксфордский» канон (имеющий в составе каждой песни всего лишь по 3 тропаря) при сопоставлении его с «виленским» и «кирилло-белозерским» канонами обнаруживает наличие общего источника с этими канонами. В этом нас убеждает: 1) совпадение последнего тропаря 9-й песни «оксфордского» канона («Яко единъ от Троица Христось истинный Богъ нашъ...») с последними тропарями 9-х песней «виленского» и «кирилло-белозерского» канонов; 2) наличие во 2-м тропаре 1-й песни «оксфордского» канона («Люто и окаанно ми есть... инѣхъ святое хвалите житье...») текстуальных параллелей из двух разных тропарей, присутствующих как в «виленском», так и в «кирилло-белозерском» канонах; 3) наконец, совпадение 2-го тропаря 3-й песни «оксфордского» канона («Не мѣсто спасеть мя...») с «новым» тропарем 3-й песни Синодального варианта (Син. 470) «кирилло-белозерского» канона (см. выше).

А ведь нам уже известен один общий источник «виленского», «кирилло-белозерского» и «оксфордского» канонов — а именно, «молебный» канон Соф. 1052, условно названный нами «великим». Из «молебного» канона в эти каноны перешли все ирмосы. «Виленский» канон взял из «молебного» канона 4-й, богородичен, тропарь 4-й песни («Явленныхъ и неявленныхъ, вѣдомыхъ (видимыхъ — вил.) и невѣдомыхъ (невидимыхъ — вил.)...»), а также кондак («Душевнаго подения по вся часы в собѣ видя...») и икос («Земная и временная възлюбивъ (возлюбихъ — вил.)...»); Соловецкий вариант «виленского» канона, помимо вышеуказанного, заимствовал ирмос 2-й песни «молебного» канона Соф. 1052 для своей 2-й песни. «Кирилло-белозерский» канон, помимо ирмосов, заимствовал из «молебного» канона целых три тропаря: 4-й, богородичен, тропарь 3-й песни («Явлена от вѣка (нет — к-б) всѣхъ крестьянъ (христиан — к-б) заступнице...») и 2-й и 4-й тропари 4-й песни («Горе, грѣшная душе, часто каешися...» и «Явленныхъ и неявленныхъ, вѣдомыхъ и невѣдомыхъ...»). В Синодальном варианте «кирилло-белозерского» канона, кроме вышеуказанного, из «молебного» канона Соф. 1052 взят тропарь 4-й песни («Яже (Юже — к-б) прияхъ мнасу...»), помещенный здесь в качестве «нового» тропаря в 9-ю песнь.

Что касается «оксфордского» канона, то в его составе присутствуют почти в каждой песни по два тропаря из соответствующих песней «молебного» канона Соф. 1052, а также седален («О, всестрастная душе, како уязвися...») и кондак («Душевнаго падения по вся часы в собѣ видя...»), общие с Соф. 1052.

Так не взяты ли и все прочие «добавочные», по сравнению с составом «молебного» канона Соф. 1052, тропари «оксфордского», «виленского» и «кирилло-белозерского» канонов, включая особые варианты последних, из «великого» канона Кирилла Туровского? Странный вопрос, казалось бы, — не так ли? Ведь в Соф. 1052 нет таких тропарей.

И здесь нам следует еще раз подумать над тем, что представлял собой «канон великий о покаянии», сотворенный «по главам азбуки», о котором

говорится в Житии Кирилла Туровского. Кажется, я поторопилась отождествить канон в списке Соф. 1052 с этим каноном. В настоящее время я более склоняюсь к мысли, что список Соф. 1052 представляет «великий» канон Кирилла Туровского не в первоначальном виде. Все-таки канон, состоящий, как Соф. 1052, из песней на 4 тропаря каждая (будь он при этом предназначен для Великого поста и включай в себя максимальное число песней, без исключения 2-й),¹⁶ назвать «великим» можно только с определенной оговоркой. Азбучное краестроичие в списке Соф. 1052 этот канон сохраняет в усеченном виде: от азбучного ряда в каждой песни остаются лишь «А» (инициал 1-го тропаря) и «Я»—«а» йотированное (инициалы 3-го и 4-го, богородична, тропарей). Можно предположить, что в первоначальном виде каждая песнь канона, названного Житием Кирилла Туровского «великим», включала в себя тропари действительно на все «главы азбуки», т. е., что между известными нам по Соф. 1052 тропарями на «А» и на «Я»—«а» йотированное помещалось гораздо большее число тропарей, начальные буквы которых позволяли образовывать полный азбучный ряд в краестроичии каждой песни, от «А» до «Я»—«а» йотированного.

В списке Соф. 1052 от этих тропарей в каждой песни осталось лишь по одному, второму по порядку, тропарю (или в тех случаях, где в Соф. 1052 частично сбит принцип «**А**»—«**Я**» (см. схему на с. 254 и первую таблицу)) — по двум тропарям. Характерно, что эти тропари в подавляющем большинстве начинаются с инициалов, составляющих первые буквы алфавита (см. схему): Д, Г, З, В-Г, Б-Н-И, З, Г-Ф, Б-Г, Е-К-П (что, как представляется, является следом первоначального устройства каждой песни «великого» канона по полному алфавитному краегранесию: получается, что Соф. 1052 составлялся из начальных тропарей песней «великого» азбучного канона).

Учитывая все вышесказанное, решаюсь высказать гипотезу, что тексты «молебного», «оксфордского», «виленского» и «кирилло-белозерского» канонов (включая особые варианты двух последних) восходят к не дошедшему до нас в своем полном виде «великому» покаянному канону Кирилла Туровского, устроенному «по главам азбуки».¹⁷

Из этого канона мы знаем: 1) ирмосы всех песней, сохранившиеся во всех канонах; 2) первые тропари на «А» 1, 2, 3, 6, 9 песней, сохранившиеся в «молебном» и частично «оксфордском» канонах; 3) последние, богородичные, тропари на «Я»—«а» йотированное 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9 песней, сохранившиеся в «оксфордском», «молебном» и частично «виленском» и «кирилло-белозерском» канонах.

Что касается тропарей, размещавшихся в песнях «великого» азбучного канона между первыми тропарями на «А» и последними на «Я»—«а» йотированное, то, согласно моей гипотезе, их общий фонд составляют тропари всех вышеуказанных канонов. К сожалению, мы не можем реконструиро-

¹⁶ Это входило в мою аргументацию при отождествлении канона Соф. 1052 с упоминаемым в Житии Кирилла Туровского «великим» каноном. См.: *Поньрко Н. В.* Покаянные каноны Кирилла Туровского. С. 245—248.

¹⁷ В определенном смысле предшественником такой гипотезы следует считать предположение К. М. Мак-Роберт о наличии общего источника для текстов канонов Соф. 1052, Bodl. 945, Вильн. 1622 и Син. 470 (см.: *MacRobert C. M.* In Search of a Canon. P. 184—195).

вать точно состав каждой песни «великого» азбучного канона простым сложением тропарей из соответствующих песней каждого канона, так как проделанный выше текстологический анализ показал, что имеются случаи, когда один и тот же тропарь в разных канонах оказывается помещенным в разные песни, следовательно, заимствование тропарей из «великого» азбучного канона не было строго последовательным в отношении соответствия песней.

И все же, исходя из выдвинутой гипотезы, попытаемся представить хотя бы в первом приближении состав искомого нами «великого» канона Кирилла Туровского.

**Реконструируемый структурно-текстовый состав
«великого» покаянного канона Кирилла Туровского.**

Таблица инципитов¹⁸

- П. 1 Ирм.: **Моисеискую поминаючи, о, душе, десницу...** (мол., оксф., вил., к-б)
 Аз емь обличитель сущих во мне зольдеянии... (мол., оксф.)
 Время живота моего мало... (к-б_{кр.}, к-б_{ос.})
 Доколе вязиши, убогая душе... (мол.)
 (*Дево Марие, Мати Живота моего...*) (к-б_{кр.}, к-б_{ос.}). **То же: П. 2**
Един паче всех съгреших... (к-б_{ос.}). **То же: П. 2**
Инех святое житие хвалю... (вил._{кр.}, вил._{ос.}). **То же: П. 7**
 Ныне убо к кому воззову... (вил._{кр.}, вил._{ос.})
 Сын ты бысть по благодати... (к-б_{ос.})
 Хошу ныне изглаголати пред образом... (вил._{кр.}, вил._{ос.}, к-б_{кр.}, к-б_{ос.})
 Чого ожидаю и что на время взираю... (вил._{кр.}, вил._{ос.}, к-б_{кр.}, к-б_{ос.})
 Якоже немолчно славят огнедухновенными гласы... (мол.)
 Яко уродивыя девы не имам покаяннаго светилника... (мол., оксф.)
- П. 2 Ирм.: **Вонми, небо, речи Моиси...** (мол., вил._{ос.})
 Адамская помыслив, в бесовьская впадох... (мол.)
 Грехи моя, аки Ламех, пред всеми исповедаю... (мол.)
Дево Марие, мати Живота моего... (вил._{ос.}). **То же: П. 1**
Един паче всех согреших... (вил._{ос.}). **То же: П. 1**
 Землю и земная возлюбих... (вил._{ос.})
 Кая ми полза от плоти... (вил._{ос.})
 Первыя доброты образ окалях... (вил._{ос.})
 Ѡ сытости брашна... (вил._{ос.})
 Ѡ куду помышляю ся верен... (вил._{ос.})
 Яже всеях телолюбне... (вил._{ос.})
 Яко Бог многомилостив, прими мя кающася... (мол.)
 Яко всех сы грешней, на небо возрети не смею... (мол.)
- П. 3 Ирм.: **Яко Бог всесилен, изнемогшую грехьми душу мою...** (мол., оксф., вил., к-б)
 Аще въспомяну си дела, отинудь отчаюся... (мол.)
 Во юности безаконие... (вил._{кр.}, вил._{ос.})

¹⁸ Использoваны следующие сокращения: мол. — «молебный» канон Соф. 1052; оксф. — «оксфордский» канон; вил. — «виленский» канон; вил._{кр.} — краткий вид «виленского» канона; вил._{ос.} — особый вид «виленского» канона (Сол. 348/368); к-б — «кирилло-белозерский» канон; к-б_{кр.} — краткий вид «кирилло-белозерского» канона; к-б_{ос.} — особый вид «кирилло-белозерского» канона (Син. 470).

Век мой кончается... (вил._{кр.}, вил._{ос.})

Зело горка, о, душе, темница... (мол.)

Ис (Оу) тебе рождышагося, Отроковице Богородице, испроси... (к-б_{кр.} — 1 список, к-б_{ос.} — 1 список)

Люто ми, леть (Лют томитель) имею греховных юности обычай... (к-б_{кр.}, к-б_{ос.})

Мати Божия Пречистая... (вил._{кр.}, вил._{ос.})

Не (Кое) место спасет мя... (оксф., к-б_{ос.})

Первое доброты образ окалях... (к-б_{ос.})

Сына (так?) и Бога Всевидаца аз, океанныи, преступих заповедь... (оксф.)

Ѡ пелен (Опален) врагом в плен веден бых... (вил._{кр.}, вил._{ос.}, к-б_{кр.}, к-б_{ос.})

Яко человек, съгреших... (мол.)

Явлена от века всех крестьян заступнице... (мол., оксф., к-б_{кр.} — 2 списка)

- Седа-
лен
- 1) Глас 6. О, всестрастная душе, како уязвися... (мол., оксф.)
 - 2) Глас 8. Шествия лукавная тайно ходившу ми... (вил._{кр.}, вил._{ос.}, к-б_{кр.})
 - 3) Глас 8. Попеемся о Суде Страшнем (к-б_{ос.})

- Богоро-
дич. се-
дална
- 1) Суд без милости, о, душе, милости не створшим... (мол.)
 - 2) По словеси твоему, Мати истинная... (оксф.)
 - 3) Никтоже чист от скверны... (к-б_{кр.}, к-б_{ос.})

- П. 4
- Ирм.: Провидя духом Амбакум... (мол., оксф., вил., к-б)
- В мал час раб Христов нарекохся... (мол.)
- Горе, грешная душе, часто каешися... (мол., оксф., к-б_{кр.} — 2 списка)
- Жребий своему достоянию въправду приях... (к-б_{ос.})
- <...?> Молитву и оружие пост святых нарекоша отци... (оксф.)
- По смерти убо тамо ни делать могу... (вил._{кр.}, вил._{ос.})
- Притчю смоквеи внимаю... (к-б_{кр.}, к-б_{ос.})
- Философ (Ни философ) хитроречия и певец доброгласия... (вил._{кр.}, вил._{ос.}, к-б_{кр.} — 1 список, к-б_{ос.})

Хитроглаголиво (Быстроглаголиво) слово, уветлива (и льстива) уста... (вил._{кр.}, вил._{ос.}, к-б_{кр.}, к-б_{ос.})

Яко Пилат оправдаюся... (к-б_{ос.})

Яже приях мнасу и тою купля не творях... (мол.) **То же: П. 9**

Явленных и неявленных, ведомых и неведомых... (мол., оксф., вил._{кр.}, вил._{ос.}, к-б_{кр.}, к-б_{ос.})

- П. 5
- Ирм.: Огненный ум, Исаия... (мол., оксф., вил., к-б)
- Бых подражатель Скарлоту Июде... (мол.)
- В ров погубительный ... вринухся... (к-б_{кр.} — 1 список). **То же: П. 6**
- Злодей враг без студа нападе на мя... (вил._{кр.}, вил._{ос.}, к-б_{кр.}, к-б_{ос.})
- Иже рече Господь вдовицю обидиму... (мол.)
- Искусник моя веры... (вил._{кр.}, вил._{ос.}, к-б_{кр.}, к-б_{ос.})
- (Изиди, бежаци, от греховнаго, душе, места...) (к-б_{кр.} — 2 списка).

То же: П. 6

Лестным надмением ума чистоту на скверну премених... (к-б_{ос.})

Мати (Дево Мати) Человеколюбца Бога... (вил._{кр.}, вил._{ос.}, к-б_{кр.}, к-б_{ос.})

Не прелщайся, глаголющи, о, душе, яко просто кающися спасеши-ся... (мол.)

Ослаби ми, Господи, ослаби ми... (вил._{кр.}, вил._{ос.})

Оувы, убогая душе, почто не ревнова праведных житию (оксф.)

Слана греховная порази ми ниву худыя ми веры... (к-б_{ос.})

Тебе Всемилостивому вопию... (оксф.)

Хулных помысл приход нечювьствено приимах... (к-б_{кр.})

Яко всех крестьян заступница... (мол., оксф.)

- П. 6 Ирм.: **Яко Иона вопью ти, Христе...** (мол., оксф., вил., к-б)
 Аз к тебе припадаю, Христе Спасе... (мол.)
 В безаконии зачат бых (оксф.)
 (*В ров погыбельный... вринухся...*) (к-б_{кр.} — 2 списка). **То же: П. 5**
 Всякого овоща древеся с трудом садяще... (к-б_{ос.})
 Дреманием злым обят бых... (вил._{кр.}, вил._{ос.})
 Зело милосерд еси, Христе... (мол.)
 Земля украшается цветы... (вил._{кр.}, вил._{ос.}, к-б_{кр.}, к-б_{ос.})
Изиди, бежащи, обратно от греховнаго, душе, места... (к-б_{кр.} — 1 список). **То же: П. 5**
 Кую ти достойну молитву въспущаю... (к-б_{ос.})
 Мысленя двери жизни... (вил._{кр.}, вил._{ос.})
 Ревную (Се ревную) душею в дело Господне... (вил._{кр.}, вил._{ос.}, к-б_{кр.}, к-б_{ос.})
Шаден (Ж/Насажден) бых и доньне... (вил._{кр.}, вил._{ос.}, к-б_{кр.}, к-б_{ос.})
Яко въсуде (Въсуде) труждаешися, о, душе... (мол., оксф.)
Яко всех преболши земных и небесных чинов, Дево... (мол., оксф.)
- Кондак 1) Глас 8. Душевнаго падения по вся часы в собе видя... (мол., оксф., вил._{кр.}, вил._{ос.}, к-б_{кр.} — 1 список, к-б_{ос.})
 2) Глас 6. Рукописаний Божиих забых... (к-б_{кр.} — 2 списка)
- Икос 1) Земная и временная възлюбив, вечных благ лишен бых... (мол., вил._{кр.}, к-б_{кр.} — 1 список)
 2) О, Владыко Человеколюбче Исусе сладкыи Христе... (вил._{ос.})
 3) Прости свою руку, Милостиве, к мне страстному... (к-б_{кр.} — 2 списка)
 4) Иже премножества ради благодсти к человеком... (к-б_{ос.})
- П. 7 Ирм.: **Ангелом отроки схранив...** (мол., оксф., вил., к-б)
 Беседея евжинскы со плотными похотми... (вил._{кр.}, вил._{ос.}, к-б_{кр.}, к-б_{ос.})
 Год покаянья, о, душе, не отлагай мысли прочее... (мол.)
 Зело страшен еси, Господи, изливая бещестие на князи... (оксф.)
 Именит бых грешник и безаконию делатель... (к-б_{ос.})
 (*Инех святое житие хвалю...*) (к-б_{кр.}, к-б_{ос.}). **То же: П. 1**
 Мною кленутся вси, мене плачются друзи... (к-б_{ос.})
 Не могу изобрести от века подобна мне грешника... (вил._{кр.}, вил._{ос.}, к-б_{кр.}, к-б_{ос.})
 Сокрыв (Покрыв) раб талант... (вил._{кр.}, вил._{ос.})
 Федосья Великаго царя бодрое покаянье ты веси, о, душе... (мол., оксф.)
 Чюжих грехов испытник... (вил._{кр.}, вил._{ос.}, к-б_{кр.}, к-б_{ос.})
 Якоже чту Бога Отца, тако верую в Сына Христа... (мол.)
 Яко единому имам, Богородице, утеху и прибежище... (мол., оксф.)
- П. 8 Ирм.: **Царьских детей молитва...** (мол., оксф., вил., к-б)
 Без добродетели молящися, о, душе... (мол., оксф.)
 Богородице Дево, отреш ми язвы... (вил._{кр.}, вил._{ос.}, к-б_{кр.}, к-б_{ос.})
 Господи многомилостиве, на мя неспасенного призри... (мол.)
 Живота моего лета помышляющу ми... (к-б_{ос.})
 И мало (Мало), и много зде поживши... (вил._{кр.}, вил._{ос.}, к-б_{кр.}, к-б_{ос.})
 Никийже мира сего сан от вечныя избавит муки... (вил._{кр.}, вил._{ос.}, к-б_{кр.}, к-б_{ос.})
 По смерти убо ни делати могу (к-б_{ос.})
 Тако венчаешь душу молитва... (оксф.)
 Оуже время кратится, о, душе... (к-б_{кр.}, к-б_{ос.})
 Оуврачуй ми ум... (вил._{кр.}, вил._{ос.})
 Яко единому Богу в Троици из глубины сердца... (мол.)
 Яко заступница сущи верою тебе молящимся... (мол., оксф.)

- П. 9 Ирм.: **Тя по естеству Деву...** (мол., оксф., вил., к-б.)
 Ангели и архангели, херовими и серафими... (мол., оксф.)
Взях крест Христов ... Бежит птица скоро орла... (вил.-кр., вил.-ос., к-б-кр., к-б-ос.)
 Единому тебе, Христе, съгреших... (мол.)
 Закон изнеможе, пророци ослабеша... (к-б-ос.)
 Како хошу, осуженый, предъстати тебе Судьи... (мол.)
 Помилуй мя, Боже, помилуй, егда хощеш ми судити (мол.)
 Христово легкое иго отверъгох... (к-б-кр., к-б-ос.)
 Хотяй всем человеком спастися... (вил.-кр., вил.-ос.)
 Царским правым путем ходити... (вил.-кр., вил.-ос., к-б-кр., к-б-ос.)
 Чертога твоего дверь ныне клеплющим отверзается... (оксф.)
(Юже прях мнас и тоя купля не сътворих...) (к-б-ос.). **То же: П. 4**
 Яко един (Един) от Троица Христос истинный Бог наш ... помилуй и спаси мя... (...испусти ми глас...) (оксф., вил.-кр., вил.-ос., к-б-кр., к-б-ос.)

Поскольку полученный азбучный ряд не полон¹⁹ и в разных песнях имеет различие в своем составе, следует предвидеть обнаружение в дальнейшем новых списков покаянного канона, надписываемых именем Кирилла Туровского, инициалы тропарей которых дополняют недостающий покуда ряд «по главам азбуки».

¹⁹ О вариантах азбучных рядов, используемых в акростихах канонов русских творцов см. в статье А. Е. Смирновой-Косицкой в наст. изд.

О. В. ТВОРОГОВ

К изучению октябрьской четвѣй миней XV в.

Четвѣи миней — тип календарного сборника устойчивого состава — представляют большой интерес для изучения репертуара переводной агиографии, ибо они содержали по преимуществу византийские и частично южнославянские жития. В 1897 и 1901 гг. М. Н. Сперанский опубликовал две статьи о домакаръевских минеях четвѣих.¹ При всей ценности его наблюдений содержащийся в них материал требует существенных дополнений и уточнений, прежде всего в связи с расширением археографической базы. Так, октябрьская минея, о которой пойдет далее речь, была рассмотрена ученым по шести спискам: это сербский список последней четверти XIV в.;² древнерусский список XV в. — РГБ, собр. Троице-Сергиевой лавры, № 666, содержащий чтения на 1—16 числа октября (правильнее видеть в этом списке не минею, а сборник извлечений из сентябрьской и октябрьской миней);³ четыре списка XVI в. — ГИМ, Синодальное собр., № 170; РГБ, собр. МДА, № 193 и 89; РГБ, собр. Ундольского, № 1187, так же как и троицкий список (далее Тр.), содержащий чтения на 1—16 октября. Таким образом, М. Н. Сперанский делал выводы на основании одного, к тому же неполного древнерусского списка XV в.

Сейчас есть возможность продолжить рассмотрение октябрьской четвѣи миней на основе пяти списков XV в.: помимо известного М. Н. Сперанскому списка Тр., я привлек список РНБ, Софийское собр., № 1385 (далее Соф.),⁴ список РНБ, Соловецкое собр., № 503/522 (далее Сол.),⁵ список Кирилло-Белозерского собр. той же библиотеки № 19 / 1258 (далее КБ) и спи-

¹ Сперанский М. Н. 1) Сентябрьская Минея-четвѣя до-Макаръевского состава // ИОРЯС. СПб., 1896. Т. 1, кн. 2. С. 235—257; 2) Октябрьская Минея-четвѣя до-Макаръевского состава // Там же. СПб., 1901. Т. 6, кн. 1. С. 57—87.

² Это список библиотеки Югославенской Академии наук III, 24. См.: Mošin V. Cirilski rukopisi Jugoslavenske Akademije [Zagreb], 1955. Dio 1. С. 165—170.

³ Описание его см.: Илариѣ, иером., Арсениѣ, иером. Описание славянских рукописей библиотеки Троице-Сергиевой Лавры. М., 1879. Вып. 3. С. 8—9.

⁴ Описание см.: Абрамович Д. И. Описание рукописей С.-Петербургской Духовной академии. Софийская библиотека. СПб., 1907. Вып. 2. С. 293—297.

⁵ Описание см.: Порфирьев И. Я., Вадковскій А. В., Красносельцев Н. Ф. Описание рукописей Соловецкого монастыря, находящихся в библиотеке Казанской Духовной академии. Казань, 1885. Ч. 2. С. 379—388.

сок РГБ, (Волоколамское собр.), № 591 (далее Вол.).⁶ Известный по описанию список Государственного архива Костромской области оказался мне недоступным.

Охарактеризуем вновь привлеченные списки. Наиболее полные по составу — списки Вол. и Соф., они содержат чтения на все дни месяца. Список Сол. состоит из шести частей, написанных разными почерками, но объединенных в один конволют и снабженных общим оглавлением. Оно написано на бумаге с филигранью «щит с одной лилией»; наиболее близкие по сюжету рисунки относятся, согласно альбому Брике (см. № 7152), ко времени не позднее начала XVII в. Первая часть рукописи (л. 1—2) содержит оглавление, во второй (л. 3—12) читаются статьи: «Слово похвално честному покрову пречистыя владычица наша Богородица...» (нач.: «Понеже убо человекский род обыче святых памяти с похвалами праздновати...») и «Слово похвално на святой покров пречистыа Богородица и приснодѣвы Мариа» (нач.: «Сладчайши убо во временѣх весна и во звѣздах солнце...»).

Третья часть (л. 23—479) — собственно минея четья на октябрь, однако в ней, сравнительно с Соф., отсутствуют памяти Гликерии, Хрисанфа и Дарии, Илариона Великого, семи эфесских отроков и Димитрия Солунского. Памяти Евлампия и Евлампии, Зинаиды, а также Тарха, Прова и Андроника читаются в четвертой части рукописи (л. 480—581), которая в оглавлении названа «другой половиной». В этой части помимо названных памятей читаются также похвальные слова апостолу Фоме, Иакову Алфееву, Кириллу и Мефодию, три чуда Димитрия Солунского и похвала ему Иоанна Солунского (см. ниже), при этом и чудеса и Похвала иные сравнительно с читающимися в Соф. и Вол. Сюда же входит Житие Уара, отличное от того, которое читается в этих списках (нач.: «Бысть въ дни Максимиана царя, зятя Диклтиянова...»), Житие Флавиана (нач.: «Възлюблении, да ся скончат слово Господне, ижденутся сынове Царства Небеснаго...») и Житие Илариона Мегленского, статьи «Убиение апостола Иакова» и «Мучение апостола Иакова». Пятая часть рукописи (л. 582—619) содержит Житие Параскевы Пятницы, написанное Евфимием Тырновским, статью «От жития апостола Луки» и Житие Иоанна Рыльского (нач.: «Священное начати повѣдание...»), отличающееся от того, которое читается в Соф. и Вол. (см. Приложение).

Особое место занимает список КБ: по кодикологическим особенностям (оставлены чистыми части листов после окончания статей, новые статьи начинаются с новых листов) и по составу (входящие в список памяти часто относятся к иным редакциям, чем читающиеся в списках Соф., Сол. и Вол.) он может быть определен не как собственно октябрьская минея, а как сборник статей, приуроченных к октябрю и расположенных в хронологической последовательности.

Можно лишь с некоторой долей вероятности реконструировать «канонический» состав домакаръевской октябрьской минеи. В него следует внести статьи, входящие в списки Соф., Сол. и Вол. и частично подтвержденные списками КБ и Тр. Подчеркну, что именно этот «канонический» состав от-

⁶ Описание см.: *Иосиф, иером.* Опись рукописей, перенесенных из библиотеки Иосифова монастыря в библиотеку Московской Духовной академии. Б. м., б. г. С. 240—243.

ражен в основном в ВМЧ на октябрь, хотя там, разумеется, состав чтений значительно полнее.

Сравним наши наблюдения с выводами М. Н. Сперанского. Ученый пришел к выводу, что «первоначальная славянская четья-минья за октябрь должна представляться в таком составе:

1. Ап. Анании
2. Киприана и Иустины
3. Дионисия Ареопагита
6. Апостола Фомы
7. Сергия и Вакха
8. Пелагеи
12. Прова, Тараха, Андроника
13. Карпа и Папилы
14. Назария, Гервасия, Протасия, Келсия
16. Лонгина сотника
18. Успение ап. Луки
20. Артемия
21. Илариона
22. Аверкия. Семи отроков
23. Иакова, брата Господня
24. Арефы
25. Мартиниана и Мартирия
26. Димитрия Солунского».⁷

Привлеченные к рассмотрению списки XV в. позволяют внести в этот перечень существенные коррективы, добавив к названным памятникам Мучение Феотекна (под 4 октября, далее указывается день памяти в скобках), Мамелфы (5), Дорофея (9), статью из Лавсаика об Андронике Сребропродавце (9), Мучения Евлампия и Евлампии (10), Зинаиды (11), Житие Константина Философа (14), апокрифическое послание Авгара Иисусу Христу, Мучение Садофа (19), память Иоанна Рыльского (19?), Мучения Параскевы (28), Анастасии Селуняныни (29), Зиновия и Зиновии (30). С некоторой осторожностью в этот перечень может быть включено Мучение Гликерии (17), Память пророка Иоиля, Мучение Уара (19), Мучение Клеопатры (19), похвала Димитрию Солунскому (26) — эти памятники читаются помимо Соф. еще в одном каком-либо списке четьи-миньи. М. Н. Сперанский знал о присутствии в списках октябрьской миньи статей о Феотекне, Мамелфе, Дорофее, Евлампии и Евлампии, Гликерии, Уаре, Садофе, Иоанне Рыльском, Параскеве, Анастасии и Зиновии, но, справедливо видев в них добавления сравнительно с греческими миньями, не был убежден в том, что «для славянской литературы эти памяти также не являются общими».⁸ Мы не знаем древнерусских списков октябрьской миньи старше XV в. и нам трудно судить, на каком этапе формирования данные статьи вошли в ее состав, но наличие большинства этих «добавочных» статей по крайней мере в двух списках из Соф., Сол. и Вол. говорит о том, что в XV в. они входили в достаточно устойчивый репертуар миньи.

⁷ Сперанский М. Н. Октябрьская Минья-четья... С. 72. Цифры обозначают дни памяти.

⁸ Там же. С. 67.

Наиболее полным является список Соф.: если мы учтем все случаи, когда статьи Соф. в той же редакции вошли в состав ВМЧ, то таких общих статей окажется 40. Из них 30 статей читается также в Сол. и Вол. (при этом в Сол. 4 статьи в дополнениях), в Вол. отсутствуют 3 статьи, читающиеся в Соф. и Сол., в Сол. — 6 статей, читающихся в Соф. и Вол. Одна статья Соф. — «Мучение Хрисанфа и Дарии» — читается только в Соф. и ВМЧ. Все это свидетельствует о достаточно устойчивом репертуаре октябрьской минеи, гораздо более полном, чем реконструированный в свое время М. Н. Сперанским.⁹ Итак, список Соф. по составу и редакционным отличиям более чем другие соответствует октябрьскому тому ВМЧ. Список Соф. датируется 1590 г., следовательно не он, а один из его протографов мог быть использован при составлении ВМЧ.

⁹ Следует учитывать, что в своем перечне памятней М. Н. Сперанский не отмечал, что Киприану и Иустине посвящены три статьи, апостолу Фоме и Сергию и Вакху по две, отдельной статьей является повествование о чудесах Артемия, три статьи посвящены Димитрию Солунскому. Таким образом перечень Сперанского фактически насчитывает 24 статьи (если не считать статей о чуде Димитрия Солунского и Похвалы ему — неясно, учитывал ли их ученый). Что касается статьи «Покой апостола и евангелиста Луки», обнаруженной М. Н. Сперанским в минее Синодального собр. № 170, XVI в., то она встретилась нам лишь в пятой части списка Сол., написанной на другой бумаге и другим почерком, чем остальные компоненты рукописи, и озаглавлена там «От жития апостола Луки».

ПРИЛОЖЕНИЕ

Октябрьская минея четья по списку РНБ, Софийское собр., № 1385

Софийская минея соотнесена с минеями XV в.: РГБ, Волоколамское собр., № 591 (Вол.), собр. Троице-Сергиевой лавры, № 666 (Тр.), РНБ, Соловецкое собр., № 503/522 (Сол.), Кирилло-Белозерское собр., № 19/1258 (КБ). Текст соотнесен с изданием ВМЧ: Октябрь, дни 1—3. СПб., 1870; Октябрь, дни 4—18. СПб., 1874; Октябрь, дни 19—31. СПб., 1880. Пагинация во всех томах ВМЧ за октябрь — общая. Дни памяти обозначаются цифрой в скобках.

л. 1.¹ «Святаго апостола Анания» (1). Нач.: «По возношении Господа нашего Иисуса Христа и возношении, иже на небеса к своему Отцю...» (Сол., КБ, Тр., Вол.; ВМЧ. Стб. 23—25).

л. 3. «Житие святая Иустины» (2). Нач.: «Явлению бывшу съ небесе на землю Спаса нашего Иисуса Христа...» (Сол., КБ, Тр., Вол.; ВМЧ. Стб. 46—52).

л. 9 об. «Святаго Куприана и Иустины» (2). Нач.: «Пророчскимъ словесемъ събывающимся и словесем Господа нашего Иисус Христа о съянии пшениць...» (Сол., КБ, Тр., Вол.; ВМЧ. Стб. 52—56).

л. 13 об. «Пока(я)ние Куприане» (2). Нач.: «Еликоже о Христовах ся тайнах блазните, на моя слезы възрите...» (Сол., КБ, Тр., Вол.; ВМЧ. Стб. 56—80).

¹ В Соф. перед этой статьей на поле киноварью: «В той же день Житие Андреа Уродиваго, а поставлено в минеи в февральской от дъскы».

л. 36. «Мучение святого Дионисия Ареопагита епископа афиньска» (3). Нач.: «По блаженѣм и славнѣм въскресении Господа нашего Исус Христа и по разорении...» (Сол., КБ, Тр., Вол.; ВМЧ. Стб. 240—251).

л. 45 об. «Мучение святого мученика Феотекна, мучена бывша в Онтиохии прежде 4 днии октября» (4). Нач.: «Максимианъ самодержецъ повелѣть всѣх не хотящих пожрети богомъ, оставльшемъ санъ и честь отити бошию...» (Сол., Тр., Вол.; ВМЧ. Стб. 797—803).

л. 52. «Мучение святыя Мамелфы» (5). Нач.: «В дни оны бѣ церковище Артемиды в Персидѣ, Мамелфа же бѣаше жрущи в нем...» (Сол., Тр., Вол.; ВМЧ. Стб. 808—809).

л. 53. «Святого апостола Фомы» (6). Нач.: «В то время, в неже бѣша вси апостоли въ Иерусалимѣ раздѣлиша себѣ страны вселенныя...» (Сол., Тр., КБ, Вол.; ВМЧ. Стб. 815—822).

л. 59 об. «Мучение святого апостола Фомы» (6). Нач.: «Жена Мудзея царя слышавши о божественѣмъ Фомѣ апостолѣ...» (Сол., КБ, Тр., Вол.; ВМЧ. Стб. 822—827).

л. 65. «Мучение святуго мученику Сергия и Вакха» (7). Нач.: «Царствующу Максимиану мучителю в мнозѣ лсти дрѣжим бѣ человѣчскый род...» (Сол., КБ,² Тр., Вол.; ВМЧ. Стб. 841—856).

л. 79. «Похвала святым мученикомъ Сергию и Вакху» (7). Нач.: «Нѣсть добро николиже иже собою (у)повати, но и повиноватися Господеви...» (Сол., Тр., Вол.; ВМЧ. Стб. 856—872).

л. 85. «Житие покаание преподобныя Пелагеи, бывшую прежде блудницу» (8). Нач.: «Бывшую вещь во дни наша изволися Богу мою³ грѣшнымъ Иаковом писати...» (Сол., КБ,⁴ Тр., Вол.; ВМЧ. Стб. 868—878).

л. 94 об. «Мучение святого Дорофея» (9). Нач.: «Аще нѣкако мнимо есть нѣккими древнее...» (Сол., Тр., Вол.; ВМЧ. Стб. 884—887).

л. 97 об. «Слово о Андроници и о женѣ его Афанасии» (9). Нач.: «Повѣда намъ отецъ Даниль: Бысть, рече, нѣкый мужъ, именемъ Андроникъ...» (Сол.; ВМЧ. Стб. 887—893). Статья из Лавсаика.

л. 104. «Мучение святуго мученику Еулампа и Евлампии» (10). Нач.: «В седмое лѣто царства Максимиана, старѣйшиньствующу Максимиану...» (Сол., Вол.; ВМЧ. Стб. 904—919).⁵

л. 117. «Житие и хождение святыя Зинаиды» (11). Нач.: «Мудрости слово изискати хошу на ставление ума обрѣтающихся показати...» (Сол., Вол.; ВМЧ. Стб. 927—930).⁶

л. 120. «Мучение святых мученикъ: Тарха, Прова и Андроника, мученом бывшемъ въ Назарвѣ» (12). Нач.: «При упатѣи Диоклитиана нечестиваго въ второе и Максимиана августа въ трѣтие...» (Сол., КБ, Вол.; ВМЧ. Стб. 939—948).⁷

² В КБ после слов «настави я на свой разумъ» (л. 110) и до конца статьи иной текст, чем в Соф., Сол. и ВМЧ: «И разумѣвше истину, оставят своя лукавая хотѣния и мръская дѣла...».

³ В Сол. «мною», в Вол. «многу».

⁴ В КБ иной текст жития. Нач.: «Отецъ Иаковъ повѣда намъ: Сушу ми, рече, и еще диакону...».

⁵ В Сол. эта статья читается в «другой половине», на л. 486. См. выше, с. 283.

⁶ В Сол. эта статья читается в «другой половине», на л. 496 об.

⁷ В Сол. эта статья читается в «другой половине», на л. 499.

л. 129. «Мучение святых мученик Карпа и Папула и Агафоника» (13). Нач.: «Во времена она идольскому нѣкогда служению одержашу, прииде анфупать въ град...» (Сол., Тр., Вол.; ВМЧ. Стб. 952—956).

л. 132. «Мучение святых мученикъ Назария, Гервасия, Протасия и Келсия» (14). Нач.: «Назарий бѣ от страны Афронъ, мати же его именемъ Перпетуа, родомъ римляныни вѣрна...» (Сол., Тр., Вол.; ВМЧ. Стб. 961—975).

л. 147 об. «Память и житие блаженаго учителя нашего Костянтина Философа, перваго наставника словенску языку» (14). Нач.: «Богъ милостивъ и щедръ, жадаю на покаяние челоувѣче...» (Сол., Вол.; ВМЧ. Стб. 976—1010).⁸

л. 189. «Мучение святого Логина сотника» (16). Нач.: «Многа суть убо и различна суть писания святых мученикъ...» (Сол., КБ, Тр., Вол.; ВМЧ. Стб. 1048—1057).

л. 198. «Мучение святых мучение (*так!*) Глюкерия. Глава 11» (17). Нач.: «Въ первое лѣто царя царствующаго Антонина, владующу же Савину Еуропию...» (КБ, отрывок. В Вол. читается под 13 мая; ВМЧ. Стб. 1077—1086).⁹

л. 205. «Мучение святою Хрусаньфа и Дарии, мученома бывшема в Римѣ» (17). Нач.: «Мужъ нѣкто, именемъ Полемий, боляринъ от града Александрьска честен...» (читается только в Соф.; ВМЧ. Стб. 1086—1101).

л. 220.¹⁰ «Святого апостола еуангелиста Луку о послании Авгаря къ Иусу» (18). Нач.: «В та же лѣта бѣ князь, емуже имя Авгарь...» (Сол.; ВМЧ. Стб. 1115—1121).

л. 225 об. «Память святого пророка Ио(и)ля» (19). Нач.: «И се сказаеъ любовь Божиа или начатокъ или начаю Божие...» (Сол.; ВМЧ. Стб. 1533).

л. 226. «Святого мученика Иуара и с нимъ седми учитель християньскихъ» (19). Нач.: «Иуаръ славный мученикъ живяше въ Егуптѣ и ту имѣя отечество...» (Сол., КБ;¹¹ ВМЧ. Стб. 1533—1534).

л. 227. «Клеопатры блаженныя и сына ея Иоана» (19). Нач.: «Сиа бѣ от Вифаиды града живуци в селѣ именемъ Сирѣ...» (Сол.; ВМЧ. Стб. 1534—1536).

л. 228. «Страсть святого мученика Садофа и иже с ним 100 и 20, иже в Персидѣ скончавшихся» (19). Нач.: «Царствующу Саворию въ Перьстѣй

⁸ Далее только в Соф. читаются статьи на л. 175: «Житие преподобного отца нашего Иоанна Калувита». Нач.: «Житие богоугодно и бескверно мужа праведна и съвершена хошу сказати...» (15); на л. 184: «Слово полезно нѣкоего отца къ сыну своему» (16). Нач.: «Сыну мой, чадо мое, приклони ухо и послушай отца своего...». В Вол. эта статья читается в конце минеи и приурочена к 14 февраля.

⁹ В Вол. после статьи о Гликерии читается: «Святого мученика Марина». Нач.: «Въ упатию Диоклитиана честнаго первое и Аристовула свѣтлаго». Ср. ВМЧ. Стб. 1542—1545.

¹⁰ Перед этой статьей чистый лист, а л. 220 открывается фрагментом «...вѣкы не погыбнеть. Тому слава и держава ныня и присно и въ вѣкы вѣкомъ. Аминь». Это окончание статьи «Мучение Логина сотника» (ср. в том же списке выше, л. 197 об.).

¹¹ В КБ иной текст «Мучения». Нач.: «Максимиану мучителю злочестивою по всей отнюд вселеннѣй изложыша заповѣдание...» (л. 162). Еще один вариант статьи об Уаре с началом «Бысть въ дни Максимиана царя, зятя Диоклитиянова...» читается в дополнительной части Сол. на л. 513 об.

странѣ, иже въ святыхъ отецъ пико (*искаж.* из «епископ») ¹² тамо...» (Сол., Вол.; ¹³ ВМЧ. Стб. 1536—1537).

л. 229. «Память преподобнаго отца нашего Иоанна Рильскаго» (19). Нач.: «Святый преподобный отецъ нашъ Иоаннъ великій въ постницѣх...» (Сол., Вол.; ¹⁴ ВМЧ. Стб. 1537—1541).

л. 233. «Память рекъше повѣсть о мучении святаго и славнаго мученика и чудотворца Артемиа, събрана от историа Филосторьгиовѣ и инѣхъ нѣкихъ Иоаномъ мнихомъ» (20). Нач.: «Великаго и славнаго мученика Артемиа исповѣдати хощу храборьствиа и страсть...» (Сол., ¹⁵ КБ; ¹⁶ ВМЧ. Стб. 1573—1633).

л. 273 об. «Исповѣдание чудесь святаго и славнаго мученика и чудотворца Артемия». Нач.: «Яко нѣкто вшед в сад и много словесь образы видѣвъ...» (Сол., Вол., КБ, ¹⁷ Вол.; ВМЧ. Стб. 1633—1675).

л. 311. «Житие преподобнаго отца нашего Илариона» (21). Нач.: «Блаженнаго и друга Божиа Илариона житие начинаю списати...» (КБ, Вол.; ВМЧ. Стб. 1682—1731¹⁸).

л. 350. «Житие и жизнь преподобнаго отца нашего и апостола Аверкия» (22). Нач.: «Въ дни оны престоль и епископство христьянское Иерапольскаго града святому Аверкию обручивъ...» (Сол., КБ, Вол.; ВМЧ. Стб. 1739—1772¹⁹).

л. 372 об. «Мучение седми отрокъ Ефеськихъ Максимиана и Амблиха, Ма(рт)ина, Дионусия, Иоанна, Ексакустодиана и Антония» (22). Нач.: «Егда въцесарися Декий царь и прииде въ Ефесь от Кафаргенскаго (*так!*) града...» (КБ, Вол.; ВМЧ. Стб. 1773—1793²⁰).

л. 386. «Житѣ и мучение святаго Иакова, брата Господня» (23). Нач.: «Лѣнитися убо достоаше поступати выше сильныхъ и страх предлагати...» (Сол., Вол.; ВМЧ. Стб. 1802—1818²¹).

¹² Тот же испорченный текст читается в Сол. (л. 259).

¹³ В Вол. другая статья о Садофе. Нач.: «По скончанию мучениа святаго епископа Семиона наслѣдникъ бысть ему святой Садофъ...».

¹⁴ В Вол. иная статья: «Житие и жизнь, иже въ святыхъ отца нашего Иоанна пустынножителя Рильскаго, иже въ трапезници лежащаго и по вся дни великая сътворяя чудеса» (нач.: «Священное начати исповѣдание желание убо понуждетъ ми...»). Ср. ВМЧ. Стб. 1515—1530. Кроме того, в Вол. Житие Иоанна Рильскаго читается после Жития Логгина сотника. Этот же текст читается в дополнительной части Сол. (л. 604).

¹⁵ В Сол. в середину этой статьи вложены листы (пронумерованные как л. 285—289), на которых читается статья «Мучение святаго великомученика Артемия» (нач.: «Великому царю Константину умершу, на три части греческую власть раздѣли...»).

¹⁶ В КБ иная статья, отличная от Соф. и Сол. (нач.: «Великаго и славнаго мученика Артемия повѣствовати хотя, мужа доблести...»). В ВМЧ отличия списка КБ приведены в разночтениях.

¹⁷ В КБ: «Приложим же и о чудесѣхъ сказати от многихъ мало великаго страстотрѣпца, иже Христа ради мученика Артемия, идѣже положено бысть честное его тѣло въ оксии». Нач.: «Мужъ нѣкоторый имѣя обѣ лонѣ свои великимъ отокомъ обѣяты...». Текст статьи иной, чем в Соф., Сол. и Вол.

¹⁸ Приведены разночтения по КБ.

¹⁹ Приведены разночтения по КБ.

²⁰ Приведены разночтения по КБ.

²¹ Приведены разночтения по списку Соф.

л. 397. «Мучение святого Арефы и иже с нимъ святыхъ» (24). Нач.: «В лѣто 5-е при цари Иустинѣ христоролюбивѣмъ царствующю Римьскою областю...» (Сол., КБ, Вол.; ВМЧ. Стб. 1839—1862).

л. 412. «Страсть святую исповѣднику Маркиана и Марѣт(и)рия, анагноста и нотариа» (25). Нач.: «Бысть по скончании блаженаго Александра епископа по добротчестныхъ трудѣхъ...» (Сол.²², Вол.; ВМЧ. Стб. 1867—1870).

л. 414. «Мучение святого и преславнаго мученика Христова Дмитриа» (26). Нач.: «Максимианъ Еркулии и примучи готфы и сауроматы к римлянѣмъ, низъшед в Селуньскый град, живяше дѣмоночтець...» (КБ, Вол.; ВМЧ. Стб. 1883—1891).

л. 419 об. «Чюдо святого мученика Христова Дмитриа, еже видѣ слуга его пришедша к тому аньгили». Нач.: «Пришедшем же поганымъ на Селуньскый град и брань сѣтворшемъ съ граждани...» (Вол.; ВМЧ. Стб. 1891—1897).²³

л. 423. «Климента епископа похвала святому мученику Дмитрию». Нач.: «Наста братье свѣтло празднество Христова воина и страсотерпца Дмитриа...» (Вол.; ВМЧ. Стб. 1920—1924).²⁴

л. 426. «Мучение славныя мученица Христовы Параскавгеи, иже в И(ко)нии пострадавшей» (28). Нач.: «Царствующу Диоклитьяну неч(ес)тивому и незаконному и владушу Аетию мучителю, наложиста гонение на христианы...» (Сол., Вол.; ВМЧ. Стб. 1972—1979).

л. 432 об. «Мучение святыхъ и добрыхъ мученица Анастасия Сѣлуныя» (29). Нач.: «Въ времена Диоклитьяна царя и того сосолника Валерияна старѣйшинствующу Прову, бѣ гонение велико...» (Сол., КБ, Вол.; ВМЧ. Стб. 1987—1996).

л. 437 об. «Мучение святого Зиновия, епискупа Егейска града, и Зиновии, сестры его» (30). Нач.: «Царствующу Господу нашему Исусу Христу въ бесконечныя вѣки, Диоклитиянъ царь гонение воздвиже на христианы...» (Сол., Вол.; ВМЧ. Стб. 2055—2059).

На л. 442 читается статья «Мучение святую мученику Карпа, епископа, Папула диякона, мучена бывша въ Пергамѣ» (нач.: «Идѣхъ априлии о вѣсѣхъ въ Пергамѣ мучени быша...»). Эта статья, видимо, индивидуальное добавление Соф. Она отсутствует и в ВМЧ.

²² В Сол. эта статья читается в «другой половине».

²³ В Сол. на л. 550—581 об., в «другой половине», по определению оглавления, читаются статьи «от изложения чудесъ святого мученика Дмитриа» (нач.: «Имѣаше убо мучениково лице и гѣло его...»), «Чюдо святого Дмитриа» (нач.: «Леонт, нѣкоторый мужъ славный, Илурьскый епархов стол предѣдержав...»); Чюдо «о двою дѣвицу» (нач.: «Попущающу Богу на крестианѣ за грѣхи наша...»); «Чюдо... о пришествии цари Асколонѣ» (нач.: «Не подобно же и сему в забвение положену быти...»); «О церкви святого Христова мученика Дмитриа» (нач.: «Въ градѣ Селунѣ церковь...» — эта статья зачеркнута красными чернилами); «Чюдо о градѣ Селуньстем и о Пребудѣ князѣ и неослабнем его въевании» (нач.: «О мнозехъ предсказанныхъ чудесъ пресловущаго святого и всеславнаго... Дмитриа»); Похвала Дмитрию (нач.: «Память правдивыхъ с похвалемъ Соломон творити съвѣщеваше...»); Похвала Дмитрию Иоанна Селунского «мало исповѣдание о чудесѣхъ его» (нач.: «Всякаго дѣла слова и ума преже всѣхъ есть Бог...»).

²⁴ В КБ вместо этого на л. 388—394 об. читается статья: «Григориа архиепископа Российскаго похвалное (так! слово пропушено) святому славному великомученику и мироточцу Дмитрию». Нач.: «Прежде Христова плотскаго сѣмотрения челоукомъ страшна бѣше смерть...». Текст статьи издан в ВМЧ (стб. 1913—1920) с разночтениями по КБ.

М. А. ШИБАЕВ

Авторский вариант Жития Сергия Радонежского

В ходе описания и исследования рукописей, происходящих из библиотеки Кирилло-Белозерского монастыря XV в., мной обнаружен ранее не введенный в научный оборот список Жития Сергия Радонежского.¹ Этот список находится в составе сборника Патеристического из Новгородского Софийского собрания РНБ, № 1248 (далее Соф. 1248). Формат кодекса — 4^о. На верхнем обрезе книги сохранилась полустертая надпись — «Кириль Ерусалимски». Сборник представляет собой конволют разных по времени создания частей. На л. 1 (1-й почерк) помещена роспись чтений на различные дни из глав произведений Кирилла Ерусалимского, сделанная, вероятно, в богослужебных целях. Эта запись, по моим наблюдениям, представляет собой ранее неизвестный автограф знаменитого книжника Кирилло-Белозерского монастыря второй половины XV в. Ефросина. На л. 1 об. (2-й почерк) содержится роспись содержания самого сборника, сделанная судя по почерку в конце XV в. или в начале XVI в. Далее следуют сочинения Кирилла Иерусалимского (л. 2—231), Никодимово Евангелие (л. 232—257) и Жития Константина и Елены, Иоанна Дамаскина (л. 257—328 об.), переписанные рукой писца Олешки (3-й почерк), который оставил на л. 328 об. запись о создании этой части рукописи в 6949 (1441) г. Сам писец Олешка Павлов (или Палкин) был известным книжником XV в. и, предположительно, являлся учителем Мартиниана Белозерского.² Затем в сборнике помещены несколько тетрадок с Житием Сергия Радонежского (л. 329—375), переписанные 4-м почерком (см. рисунок), который мы атрибутируем Пахомию Логофету. Это было возможно сделать благодаря сравнению почерковой манеры данной рукописи с известными и однозначно атрибутируемыми по выходным записям автографами сербского книжника. В качестве примера укажем рукопись из собрания Троице-Сергиевой лавры (РГБ, № 180), где значительная часть кодекса переписана именно Пахомием. Из наиболее характерных черт пахомиевской манеры письма можно назвать написание «з» в виде змейки, «ъ» и «ь» с высокими мачтами, а также «т» с высокой

¹ Более подробное палеографическое описание сбнрика см.: *Шибаетв М. А.* Новые данные о книгописной деятельности Ефросина Белозерского // *Книжные центры Древней Руси: Кирилло-Белозерский монастырь* (в печати).

² *Шевченко Е. Э.* Книжник XV в. Мартиниан (Кирилло-Белозерский, Троице-Сергиев, Вожеозерский и Ферапонтов монастыри) // *Книжные центры Древней Руси XI—XVI вв.* СПб., 1991. С. 286.

ЖИТІЯ СЕРГІЯ РАДОНЕЖСКОГО

» во гонимого сергия. бже неже и мать
» иже в житии своих чудеса его. + кланіе: +

Приидѣте чинное ие гое поимисе сь
словіе . приидѣте шци и братія
приидѣте пражнолюбци . приидѣ
те шче па рховнаа . прииди
ста до хрпо имени тгое . вса са
бремена мнрскы вешей врь
тше . нчнстн не торочном удан
внмса . се бо съвышенше званіе
прииде . се духовнаа пратъ за трѣ
лежитъ . се хлѣбине нстѣща
еміа пнша и ма сломи лова нїа
се цѣло мх дреннаа шемнца . и вн
подшоу и гѣло в селеше . се стрѣ
бачисы шемн владіюще и бѣсомъ
некщѣ блнѣа вхдающе . бже твннн
шгнн нже тернне грѣховное попа
лающе . се в борхисыа землнпаче
же вьселеннїа похваля . тгѣмже
приидѣте га со дана гл днмса добра

Сописано сѣмъ инокѣмъ шпдрхоломѣмъ (тѣмъ порѣ)

мачтой, написанной одним движением без отрыва пера вместе с горизонтальной перекладной. Сборник продолжают Слова Иоанна Златоуста «О воплощении Господни и о пришествии его на общее въстание» (5-й почерк — л. 376—392 об.) и «Егда внѣ церкви обрѣтется Евтропии и отрѣженъ бысть и о еже „предста царица одесную тебе в ризахъ позлащенныхъ”» (6-й почерк — л. 493—423 об.). Далее следует Житие первомученика Стефана (7-й почерк — л. 424—431). Заключает сборник Житие Иоанна Кущника, переписанное двумя почерками (8-й почерк — л. 432—441 об.; 9-й почерк — л. 442—442 об.). Сборник первоначально входил в состав библиотеки Кирилло-Белозерского монастыря XV в. Об этом свидетельствует монастырская опись конца XV в., опубликованная и откомментированная Н. К. Никольским (РНБ, Кирилло-Белозерское собр., № 101/1178).³ Наличие рукописи отражено как в краткой инвентарной описи книг, так и в подробном беловом и черновом описании (по терминологии Н. К. Никольского). В кратком инвентаре под № 132 есть книга под названием «Кириль Ерусалимскы». Н. К. Никольский совершенно справедливо определил, что содержание рукописи расписано в подробной беловой описи под № XV и XV bis черновой описи (по нумерации Н. К. Никольского).⁴ Однако при издании монастырской описи исследователь не смог атрибутировать эту рукопись и соотнести с реально существующей Соф. 1248.⁵ В подробной беловой описи относительно части, содержащей Житие Сергия Радонежского, есть запись: «Житие преподобнаго отца нашего Сергия, въ немже имать и от божественныхъ чудесь». Приведен также инципит Жития: «Придете, честное и святое посликъ». Отмечено, что в кодексе это Житие занимает 45 листов (вероятно, составитель описи был несколько невнимателен, поскольку в действительности оно занимает не 45, а 47 листов; точнее полных 46 листов и последние несколько строк перенесены на 47-й лист). В более краткой черновой описи также значится: «житие преподобнаго Сергия» (первая буква «Ж» во фразе отсутствует, так как она, вероятно, по замыслу составителя описи должна была быть киноварной, но буква так и осталась непроставленной).

Бумага, на которой написано Житие Сергия Радонежского, нигде больше в кодексе не встречается. Филигрань — две парные формы знака «Голова быка с двухконтурной сходящейся штангой под 7-ми лепестковым цветком». Одна из форм тождественна филигрань, приведенной в альбоме Н. П. Лихачева под № 962 (1442 г.). Важно отметить, что эта филигрань извлечена Н. П. Лихачевым из рукописи Симеона Богослова, переписанной также Пахомием Логофетом в 1442 г. в Троице-Сергиевом монастыре (РГБ, собр. Троице-Сергиевой лавры, № 180).⁶ Это, несомненно, позволяет датировать примерно этим же временем и список Жития Сергия Радонежского в рукописи Соф. 1248. Тетради с текстом Жития Сергия не были специально

³ *Никольский Н. К.* Описание рукописей Кирилло-Белозерского монастыря, составленное в конце XV века. СПб., 1897.

⁴ Там же. С. 10, 103—111, 193—194.

⁵ Атрибуция сделана в машинописной описи библиотеки Новгородского Софийского собрания, хранящейся в ОР РНБ (Библиотека Новгородского Софийского собрания. Машинописная опись. С. 751).

⁶ *Лихачев Н. П.* Палеографическое значение бумажных водяных знаков. СПб., 1899. Ч. 1. С. 97.

переписаны Пахомием для кодекса, в котором они сейчас находятся. На это указывает нумерация тетрадей, сделанная рукой сербского агиографа. На обороте первой тетради (л. 335 об.) сохранился кириллический номер 1. Далее все тетради пронумерованы на первом и обороте последнего листа, в том числе последняя тетрадь на л. 368 пронумерована как 6-я. Более того, оборот последнего л. 375 имеет явные следы загрязнения по всему полю, что указывает на отдельное бытование некоторое время этой части кодекса. Остальные части кодекса датируются по филиграммам 40—50-ми гг. XV в.⁷

Сам текст Жития по количеству статей и порядку их следования наиболее близок к редакции В по классификации В. Яблонского.⁸ Согласно Б. М. Клоссу, это четвертая редакция житийного памятника.⁹ Текст публикуемой редакции Жития очень близок к изданному Н. С. Тихонравовым тексту по списку из собрания своей библиотеки № 400 (совр. шифр — РГБ, собр. Н. С. Тихонравова, № 705).¹⁰ Вместе с тем текст публикуемого нами памятника имеет существенные отличия. Во-первых, отсутствует значительная часть заголовков, делящая текст Жития на статьи. Некоторые заголовки, видимо, впоследствии были добавлены на полях киноварью самим Пахомием. Только трижды Пахомий отступил от этого правила, и киноварные заголовки «О исцелевшим человекѣцѣ» (л. 362 об.), «О прозревшим слѣпом» (л. 372 об.) и «О отроковици» (л. 373) читаются в самом тексте. При первоначальной разбивке на статьи Пахомий, очевидно, ориентировался на киноварные заглавные буквы или даже на киноварные точки в тексте, делящие текст Жития на смысловые единицы. Возможно, это вызвано тем, что данный список отражает еще незавершенную редакторскую работу над текстом житийного памятника. Во-вторых, в публикуемом тексте нет как в списке, изданном Н. С. Тихонравовым, точных дат смерти Федора Симонского, митрополита Алексея и Сергия Радонежского. Еще одним важным отличием является отсутствие фразы о том, что Сергей поручил управление монастыря на Дубенке «Савѣ именем, иже преже духовникъ бе в величѣи лавре всему братству»,¹¹ а также отсутствие упоминания о Епифании Премудром, «иже бѣше и духовникъ велицеи лавре всему братству». ¹² Между тем последняя фраза является, по мнению Б. М. Клосса, наиболее яркой чертой как раз четвертой редакции.¹³ Безусловно, окончательное решение о месте этого списка в текстологической схеме Жития Сергия может быть сформулировано только после издания всех вариантов его редакций, однако публикация авторского варианта житийного текста, тем более датированного началом 40-х гг. XV в., внесет существенный вклад в подход к решению

⁷ Шibaев М. А. Новые данные о книгописной деятельности Ефросина Белозерского (в печати).

⁸ Состав статей данной редакции см.: Яблонский В. Пахомий Серб и его агиографические писания: Биографический и библиографически-литературный очерк. СПб., 1908. С. 50—51.

⁹ Клосс Б. М. Избранные труды. Т. 1: Житие Сергия Радонежского. М., 1998. С. 170—189.

¹⁰ Тихонравов Н. С. Древние жития преподобного Сергия Радонежского. М., 1892. Отд. первое. Ч. 2. С. 3—60.

¹¹ Там же. С. 39.

¹² Там же. С. 59.

¹³ Клосс Б. М. Избранные труды. Т. 1. С. 170.

этой проблемы. Публикация данного текста важна и тем, что это самый ранний список Жития Сергия Радонежского, переписанный лично Пахомием Логофетом. В следующем томе ТОДРЛ мы планируем специально рассмотреть вопрос о редакционной правке, внесенной Пахомием в текст публикуемого житийного памятника, и о причинах, вызвавших эту правку.

Ниже публикуется текст Жития Сергия Радонежского по Соф. 1248. Номера листов приводятся по нижней карандашной нумерации. Жирным шрифтом передается киноварь рукописи.

ПРИЛОЖЕНИЕ

л. 329

ЖИТИЕ И ЖИЗНЬ ПРЕПОДОБНАГО ОТЦА НАШЕГО БОГОНОСНАГО СЕРГЕА, ВЪ НЕМЖЕ ИМАТЬ И ОТ БОЖЕСТВЕННЫХЪ ЧЮДЕСЪ ЕГО. ¹СЪПИСАНО СВЯЩЕННОИНОКОМ ПАХОМИЕМЪ СВЯТИА ГОРЫ.¹ БЛАГОСЛОВИ, ОТЧЕ

Приидѣте, честное и святое посникъ съловие, приидѣте, отци и братиа, приидѣте, празднолюбци, приидѣте, овчета духовнаа, прииди, стадо христоименитое, всяка бремена мирскихъ вещей отвьргше, и чисти непорочному да явимся. Се бо съвыше наше звание прииде. Се духовнаа трапеза прѣдлежитъ. Се хлѣби неистыцаема пища и масло милованя. Се цѣломудренаа пшеница и вино, душу и тѣло веселеще. Се труба, челоувѣкы обнавляюще и бѣсомъ неисцѣлну язву дающа, божественны огнь, иже терние грѣховное поपालяюще. Се убо Рускыа земли, паче же въселення, похвала. Тѣмже приидѣте, яко да насладимся добраго // ныняшняго тержества, преподобнии, яко подражателю ученицы, яко учителю достоину честь въздающе, чада, яко отцу съставльше празникъ и тержество свѣтло въ нарочитѣмъ праздницѣ добраго пастира и учителя. Зѣло бо честнѣиши злата и камня многоцѣннаго, все же честное земнихъ вещей недостойно есть сему празнству.²

Рци убо явленнѣ, яко да навькнѣмъ яснѣише, что звание и кто трапезу прѣдложиви. Аще хочещи, рече, слыши разумно и увѣси истину. Не бо от челоувѣкъ звание ношаше, нь сама святаа и живоначялнаа Троица ликовати насъ въздвиже и аггели съ нами праздновати устрои. И всѣмъ обще веселие съдѣа въ памяти своего угодника, иже мирь своимъ житиемъ просвѣтившаго и бѣси от Христова стада отгнавшаго, иже равноаггельнымъ житиемъ своимъ ^{л. 330} землю же и самы въздухъ радости испльнившаго // и духомъ святыимъ вьвѣрѣное ему иноческое стадо на пажити животниа наставившаго.

На прѣдлежешаа же да възвратимся. Яко да навькнѣмъ извѣстно, откуда си таковы свѣтилникъ вьсиа: еда от Иерусалима или от Синаа? Ни, рече, нь рускаа и велика земля, иже прѣжде многа лѣта живши безъ просвѣщения, послѣди же и святого просвещения сподобльшися, яко тои прѣвъзити иже исперва просвѣщения сподобльшихся, глаголю же, отчистившися от идольскаго поклонения, въ мѣсто же сих процѣвши православную вѣру. И мона-

¹—¹ Написано на нижних полях киноварью со знаком вставки тем же почерком.

² В ркп. стоит киноварная точка.

стири честниа, въ нихже мнозы свѣтилници въсиаше, якоже бы рещи вселеную просвѣщающе. Въ них же бысть и сѣи святѣи и велики Сергие, о немже намъ слово прѣдлежитъ.

Бысть бо нѣкто мужъ въ градѣ Ростову, Кирил именовемъ, благовѣрнъ си и Бога бояся, и всякими добродѣтели украшенъ си. Тако // и съ супружни- л. 330 об.
цею своею, Мариною именовемъ, поучающеса въ заповѣдѣхъ Господнихъ день и ношъ и едины къ единому душу съ тѣломъ преклонше молахуся. Родиста же пръвнца себѣ и нарекоша име ему Стефанъ. Втораго же Варфоломеа, о немже нынѣ повѣсть проходимъ. Нъ убо что речемъ къ нимъ, от честна корене свѣтаа отрасль. О, прехвалнаа версто! О, добраа супруго! О, блаженое съчтание и святое порождение! Блажени есте въистину и прѣблажени, сподольшея такому отроку родители быти.

Бысть же убо и таково чюдо прежде рождениа его. Случи же ся, якоже о Иоанѣ Предтечи, познавша Владыку и въ чрѣвѣхъ матерни възигравшася, такожде и zde случися. Пришедши бо, рече, матери его по обычаю своему въ церковь помолитися. И въ врѣмя Трисвятаго глас младенца из матернихъ чреслъ слыша//шея, такожде егда начаша пѣти херувимскую пѣснь, и егда л. 331
възглашаху «Свѣтаа свѣтиимъ», пакы тим же образомъ глас слышашеся. Мати же его страхомъ и трепетомъ объята бывши и в себѣ помышляше, что будетъ се. Дивлю же ся умомъ, внимая чюдеси, еще бо младенцу въ утробѣ матерни прогласити, нъ слава единому иже сына творящему Богу.

По сихъ же, егда испльнишася дни рождению, родиста сынъ и нарекоша имя ему Варфоломеи. Родители же честнаго онога отрока възвѣстиша священнику о прогласени свѣтаго отрока, сушу въ утробѣ матерни. Священникъ же, расуждение имѣе от Божественаго откровениа, рече родителема его: «О семь убо радостно радуитесь и веселиемъ веселитесь, понеже чадо ваше съсудъ избранъ хошетъ быти Богу и Троици служителъ». Еже и бысть. Родители же сѣа умомъ внимающе, зѣло радовахуся, пакы же о младенци чюдо // дѣйствовашеся. Отнели же убо родися, в срѣду и в пятокъ от съсцу не л. 331 об.
саше, ни от млека ядѣше, якоже обычаи есть младенствующимъ. Еда бо, рече, толико юнъ си книгамъ учися или от нѣкоего учителя навѣкну такова велика въздрѣжаниа образу. Нъ убо Духъ Свѣтѣи дѣйствоваше, показуе на послѣдокъ хотѣщаго свѣтилника въсиати и будущаго въздрѣжаниа образъ, еже и бысть.

Внегда же достиже седмаго лѣта възрастомъ, въдаша его родители учитися Божественнымъ писаниемъ. Стефанъ убо, братъ свѣтаго, спѣшне нѣкако изучившу. Сему же късно и не скоро учащуся. Учитель же его съ многымъ прилежаниемъ уча, и ничтоже успѣваше. Се же бѣ по строению Божию, яко да от Бога книжни разумъ дастся ему, а не от человекъ. Въ единъ же убо от дни изыде отрокъ Варфоломеи проходиться, якоже ему бѣ обычаи измлад, любе безмльвие. И проходящу ему // нѣкыа дубрави, обрѣте нѣкоего старца, л. 332
видѣниемъ между онѣхъ древесъ стояща и молитвѣствующа. Отрокъ же приближися и ста близъ его, ожидаа конецъ молитвѣ. Скончавши же ся молитвѣ, сътвори поклонение къ старцу. Старецъ же благословивъ его, рече: «Что требуеши, чадо?» Отвѣщавъ же отрокъ, рече: «Яко вданъ быхъ родители моими на учение Божественнымъ писаниомъ, и ничтоже могу разумѣти, о ниже ми сказуютъ, и сего ради зѣло въ недоумѣни есмь, не съвѣди, что сътворити, нъ молимъ честную ти свѣтынню, да помолитиши Бога, яко да въразумитъ

ме святыми ти молитвами, о нем же вданъ бых. И извѣсто бо знаю, яко волю боящихся его сътворити и молитву ихъ услышитъ». Мними же старецъ зряше внутрѣними очима душевную его чистоту и глаголи его въ сласть приимаше. И разумѣ хотѣщее благодати явится на немъ. Сътворив же молитву, благослови отрока, // рекъ ему: «Се отныня, чадо, дарует ти Богъ разумѣти, ихже требуеши, паче еже мощи и иных ползевати». И нѣчто поучивъ его о ползи. Си же, яко земля благоплодовита, доброплоднаа сѣмена, приемши въ сердци своемъ, бѣ радуеся душею и сердцемъ, яко сподобися такова старца молитвы. И молеше его, глаголя: «Гряди, о, честни старче, въ домъ нашъ, яко да и родителие мои сподобется святого ти благословения». Старецъ же почюдися, зря отрока юностию обложена и многолѣтних прѣшедша разумомъ. И яко же приближишася къ дому, изыдоша родителие отрока³ въ срѣтение старца, бѣху бо зѣло имѣюще любовь къ иноком. И сътворше ему метание и получивше благословение, нудяху его вѣннати въ домъ ихъ и пици причаститися. Он же отвѣща: «Чадца, подобаетъ прѣжде духовния пица причаститися». Вниде же въ храмъ молитвенный, поимъ съ собою и священнаго отрока и начать пѣти час // третии. Повелѣ же и отроку псалмопѣние глаголати, глаголя: «О, чадо послушания Христова, отверзи уста своя, да привлечеши духъ, паче еже дарова Богъ въ сердци твоємъ и изърци усти твоими. Уста бо твоя възгаголють прѣмудрость и въ поучени сердца твоего разумъ, воспой внутрѣ зрящему тя Богу». По словеси же святого старца, паче же по Божию откѣровению, начать стихословити добръ же и строинѣ, яко дивитися святому старцу. Бысть же якоже нѣкогда пророку Исаи от серафима угльное прикосновение, тако и сему дивному отроку. Тамо серафимомъ, здѣже старцемъ, или паче, глаголю, аггеломъ Божиємъ. Старецъ же благослови родителя его и отрока, изиде от нихъ, се прирекъ: «Яко сынъ ваю велии будетъ прѣд Богомъ, и многыа его ради добродѣтели и многога въздржания съсуд избранъ хошетъ быти Богу и служителъ живоначалниа Троице». И сиа рекъ, отиде въ путь // свои. Сиа убо самъ святии послѣди извѣстоваше.

Начаху же родителя его помышляти, яко от Бога такому посьщению быти, и тако бѣху благодаряще Бога и дивешеся о пророчении старца и о въскорѣ дарованнѣи отроку граматѣ. Блажении же отрокъ, иже о чрева матери о священни прѣбываше, въ всѣмъ повинуюся родителемъ своимъ и тщашеся ни в чемъ же прѣслушати ихъ, по божественому писанию, глаголющему: «Чти отца своего и мать, да будеши длъголѣтъ на земли». Начатъ же въздржати зѣло, постомъ тѣло свое изнорая и въ все дни единою хлѣбу причащашеся, и се въ мѣру, нѣкако и не до ситости. Дебелиа же пица весма ошаашеся. Въ нощи же нѣчто мало сна приимаше, яко дивитися родителемъ его чудному въздржанию отрока. Не бо есть чинъ таковымъ въздржати. Мати же его любезными глаголи увѣщаше и глаголющи: «Възлюбленное мое чадо, почто // тако съкрушаешися? Не веси ли, яко многа въздржания язву телѣси наводять, паче же, уну ти сущу и плти цевтущу, намъ симъ немалу скръбь исходатаиствуеши. Тѣмъ, чадо, не мози преслушатися матери своей, нѣ съ нами причастися пица». Благоразумни же отрокъ отвѣща, глаголя: «Почто, мати, увещаа, отлучаеши ме сладкаго ми въздржания, егоже

³ Слово надписано над строкой.

имушимъ ничтоже полезнее мню быти, ни бо слышахъ матеръ свое чадо на зло и неполезно учащу, плоти бо угаждающе коньчнѣ пагубу себѣ исхода-
таиствуеи, паче же уному сущу.⁴ Писано бо есть, яко брашно и питие насъ
не прѣдставишь прѣдъ Бога. Нѣ остави мя, убо якоже начахъ тако съверши-
ти, Богу на се помагающе ми». Мати же дивляшеся прѣмудрому отвѣту,
паче же видящи еже по Бозѣ доброое произволение и рече ему: «Якоже хо-
щещи творити, чадо, твори». Чюдни же отрокъ болми къ подвигомъ // поуча- л. 334 об.
шеся и николиже умъ ему уклонися, якоже обычаи естъ младенствующимъ
играти или смѣхотворнаа словеса глаголати, нѣ въ смѣха мѣсто дрехлое и
плачевное хождение и елико попечение о простотѣ имы, толико питаше умъ
свои премудростию и насищашеся всегдашнимъ въздръжаниемъ, вмѣняе
наслаждение алкоту и наготу въ зимное врѣмя, непщеваше теплоту.⁵ Сиде
убо своеи плоти врагъ немилостивъ си. Егда же побѣждашеся съ ним ества
томлениемъ, съпротивъ побѣждаше длѣгимъ терпениемъ. Аще бо нѣкто от
неимущихъ срѣташе его когда, еже имѣ, никакоже пощаде. Царскы убо
плоть покаяя, душу же просвѣщаа. Тѣмъ и преже иноческаго житиа инокъ
познавашеся. И прежде пастирскаго съвершения пастиръ являшеся.⁶ Елма
же добродѣт//ное житие и кротчайши нравъ, прѣмудрость же его и разумъ л. 335
честна и любезна творяху всѣмъ. И дивляхуса вси, зрящеи его юностию об-
ложена и такову мудрость имуща.⁷

По сихъ же Кириль, отецъ его, пресѣлися съ всѣмъ домою своимъ от
прѣдреченнаго града Ростова въ мѣсто, нарицаемо Радонежъ. Не яко мѣсто
славно или нарочито, нѣ яко на томъ мѣстѣ Богу хотѣщу прославити угод-
ника своего. Бѣ же Варфоломеи, съблюдая душевную чистоту и желаше
зѣло иноческое житие. Нѣ убо родители възбранимъ бываше. Глаголаху бо
къ нему родителя его: «Чадо, вѣси нашу старость, яко къ концу есва, тѣмъ
не вѣми день преставления своего. Иного же не имавъ старости нашеи, слу-
жещаго, нѣ потерпи, дондеже Богъ сътворитъ, еже о насъ молитъ, и преве-
детъ насъ от жи//тиа сего. Егда же гробу предаси нас, тогда никымъ възбра- л. 335 об.
нимъ будещи и якоже хочещи сътвориши». Прѣчюдни же отрокъ яко услы-
ша умыления глаголы родителей своихъ, зѣло умылися и обѣщася има
послужити, дондеже Богъ изволитъ. И оттоли тщасеша всячески угодити
родителемъ своимъ, яко да сподобится тѣхъ благословения и молитвы. Не
по мнозѣ же врѣмени родителя его, иноческаго житиа сподобльшеся, от жи-
тиа отходеть. Варфоломеи же проводивъ ихъ псалмопѣниемъ и надгробниа
отпѣвъ, тако скутавъ телѣса ихъ, погребе честно.

И пришедъ же въ домъ отца своего, помысли же в себѣ, глаголя: «Яко и
азъ смертенъ есмь, якоже и родители мои». И умысли раздати вся имѣниа
отца своего требующимъ. И изыде из дому отча, ничтоже имы съ собою по
божественному апостолу: «Умѣти вся вмѣнихъ, да Христа единого при//об- л. 336
рѣщу». Братъ же его, прѣдпомними Стефанъ, иночески образъ възложивъ на
се, добре подвизаеся, яко мощи и инихъ ползевати. Къ нему же прииде и съ
божественны юноша Варфоломеи. И моли его, яко да идетъ съ нимъ на въз-
скаание мѣста пустиннаго, исповѣдавъ ему и помысль свои: «Хочу бо, —

⁴ В ркп. стоит киноварная точка.

⁵ В ркп. стоит киноварная точка.

⁶ В ркп. стоит киноварная точка.

⁷ В ркп. стоит киноварная точка.

рече, — Богу наставляющу мя, единь безмльвѣствовати».⁸ Стефан же понужень бывъ словеси святого, шедша оба вкупе. И обышедша многа мѣста, послѣди же приидоша Богу наставляющу ихъ, достигоста мѣста пустинна и възлюбиста е и сътворша молитву на часто дѣло. Первое сътворша себѣ хизину малу, в неихе нѣчто мало покои приимаста от труда. По семь сътвориста церковъ малу. Молиша же иже тогда архиереа Феогноста о освященни церкве. И повелѣниемъ его церковъ освещается въ имя живоначальна Троица. //

л. 336 об. Стефанъ убо възратися въ свои ему монастырь. Святии же оста тут единь безмльвѣствуе. Мало уже врѣмени мимошедшу, прилучися прити к нему старцу нѣкоему освященну. Святии же, видѣвъ его, радостень бысть зѣло. И приять его, яко от Бога посланна. И моли его пребыти съ ним. Старецъ же, видѣвъ усердие его и възирае душевное незлобие, прѣбысть съ нимъ. Варфоломеи же зря старца оного, въ добродѣтелехъ сияюща, велию ползу приимаше от него, и помышляше в себѣ, яко от Бога посѣщению ему быти пришествие старца оного. Таже молить его, еже възложити на нь иноческы образъ. Видѣвъ же старецъ смѣрание его и доброе произволение, облачить его въ святии иноческы образъ и нарече име ему Сергие. Прѣбысть же съ нимъ мало дни, таже отверзъ уста своя, къ нему рече: «Азь, чадо, отхожду въ путь свои, прѣдаю же те в руцѣ // Божии, ть да будетъ тебѣ прибѣжище и сила на врагы и на противление кознемъ и лааню его». Прорек же ему, глаголя, яко на симъ мѣстѣ распространить Богъ обитѣль велику, прославлятися святому его имени. И тако молитву сътворивъ, отиде въ путь свои.

л. 337 Бъ же святии възрастомъ тогда яко 23 лѣта, егда приять иноческы образъ.⁹ Отсуду же великъ нѣкако мянешся, и от всѣхъ хвалим, и славу имѣше от человекъ многу. Нь онъ же славится, яко студъ и грѣхъ вѣмѣняше. Попечение же имѣше много, еже бѣжати славы и работати Богу. Начат же въздрѣжати више человекскыя силы, алкотою безмѣрною и наготою въ зимное врѣмя. Яко и самой земли расѣдатися от зелнаго мрза, ть же въ единой ризѣ, яко беспльтень, подвизаеся. Аще бо и люту зиму видяше, нь сладко о сихъ въздание ожидаше. И студению // тѣшася грядущаго огня избѣжати. Видѣвше же бѣси себѣ утѣсняемихъ, и по малѣ боящеся изгнания от мѣста оного. И преображахуся убо, овогда въ звѣря, овогда въ змии, покушающеся устрашити святого. И бѣ видѣти чюдное борение мужа: овы свисканиемъ и звѣрскимъ свѣрпствомъ устрѣмляющеся, сѣи же молитвою отражаа и якоже паучину присно раздираему сътворяше. И тако благодетию Христовою пребываше от нихъ невредимъ.

л. 338 Въ едину же от ноци хотѣ ити въ церковъ на обычное свое правило. И зреть явлено множество полкъ бѣсовскыхъ, якоже нѣкое великое воинство, ярость на святого показующе и зубы скоржищуще, яко, мнѣти, пламени велику исходити изъ усть ихъ. И яростнѣ глаголаху къ святому: «Изыди от мѣста нашего, изыди, яко да не злѣ умреши». Святии же на молитву ворушащеся, никакоже бояся, ниже // устрашаеся тѣхъ козни и сверпаго лаанни. Вѣдяше бо некрѣпкую ихъ силу. Молитва бо святого изъ усть яко пламени изышедше, абие тѣхъ попали и невидимыми отнуд сътвори. Сице убо свя-

⁸ В ркп. стоит киноварная точка.

⁹ В ркп. стоит киноварная точка.

тии подвизася, мыслениа побѣждаа врагы. Хвално нѣкако всячески обнашася усти. Овому убо постническое мужа и трудолюбное повѣдующа, иному же простое и незлобное, овому жестокое въ пощенихъ въздрѣжаніе, иним же еже на бѣси власть възвѣщающимъ, иному же бдѣніе и сухоядѣніе святого хвалещимъ, озем же на земли легание и чистоту душевную имѣти глаголющихъ, инѣм же смѣрение нелицемѣрное и расуждение доброрасудное благодарящимъ. Нищи же яко благоподатна похваляюще. И понеже таковѣи славѣ о немъ происходящи, и многы имаше, иже тамо приходящихъ ползи ради, ини же еже съжителствовати ему мо//хуся.¹⁰ Он же л. 338 об. овѣхъ ползи исподоблае, не нѣкими испыщреними и высокими глаголи, нъ Духу Святому вѣтиивующу усти его. Хотящей же жити съ нимъ утѣшаше ихъ, глаголя: «Чада, да не устрашитъ васъ помысль, яко мѣста пустиннаа и нужна. Вѣсте бо, яко многими скорбми подобаеъ намъ вѣннати въ Царство Небесное». Сиа святому къ нимъ глаголющу, бѣху вси повинующеся ему и ревнующе тому противу силѣ свои. И бѣху по единому ихъ въ келии безмльвѣствующе, и тако братии числомъ множася и преспѣваше благодатию Христовою.¹¹

¹²О поставлени на священничество святого.¹² Священнику же не сущу, зѣло тешко имѣхуси братиа, и молеху святого възприяти священничества сань. Оному же отрицающуся и глаголющу: «Яко выше моя мѣры естъ дѣло сие». Оному же аще и не хотящу, нъ молениемъ Афанасиа епископа преклонися ихъ воли, и от сего руковъзложениемъ священству // сподобляется. л. 339 Поучи же его и о ползи, глаголя: «Чадо, възприаль еси священничества сань, тѣмъ подобаеъ ти по апостолу немощнихъ носити немощи. И не себе угаждати, нъ искрѣнимъ, якоже и Христосъ не себѣ угоди». И прочаа многаа же ина изрекъ ему о ползи, и о Христѣ, цѣлование давъ, отпусти его въ свои ему монастирь.

Врѣмени же немногу минувшу, паки вѣстаеъ диаволь, не терпе себѣ от святого прогонима, и претворися въ змии, и бяше келиа его плъна змии,¹³ яко тои самой земли не видѣтися от множества змии. Святини же тѣкмо молитву сътвори, абие без вѣсти тѣхъ сътвори. И отолѣ дорова ему Богъ власть надъ духи нечистиа, яко никакоже смѣти приблизитися ему.¹⁴

Слухъ же его слышанъ бысть повсюду. И многы от окрестнихъ градъ и странъ сътицахуся. Приидѣ же и нѣкто от Смоленска, архимандритъ Симонъ именемъ, и многаа // имѣнниа принесе съ собою. И дасть в руцѣ святому въ л. 339 об. еже болшу церковь възвигнути, еже и бысть. Самъ же тѣ Симонъ тако пребываше въ послушани святого. Елма же расуднѣиши пастирь и премудрии въ добродѣтелехъ мужъ монастирь болшии въздвигъ, келии убо четверообразно сътворити повелѣ. Посрѣди же ихъ церковь въ имя живоначалниа Троица, отвсюду видима, яко зръцало, трапезу же и ина елика на потребу братиами. Въ гльбоки же убо вечеръ исхождаше по келиама, хотѣ увѣдати коегождо труди. И егоже слышаша, бдѣща или съ мльчаниемъ дѣлающа рукодѣлие, мльчаниемъ отхождаше. А егоже обрѣташе съ инѣмъ бесѣдующа или смѣю-

¹⁰ Так в ркп.

¹¹ В ркп. стоит киноварная точка.

¹²—¹² Написано на нижних полях киноварью.

¹³ Далее в ркп. зачеркнуто чернилами яко

¹⁴ В ркп. стоит киноварная точка.

шася, о семь убо негодаваше и перстомъ ударас въ окънце, симъ назнамена-
ше свое пришествие.

л. 340 **15-О умножени молитвами святого.**¹⁵ Случи же ся нѣкогда оскудѣнию
быти въ монастыри пшеници и иныхъ потрѣбныхъ. И бѣху бра//тѣя пребываю-
ше бесъ пищи 3 дни, таковы бо бѣ уставъ отъ духовнаго настоятеля: никакоже
исходити изъ монастыря, въ яже просити у миранъ, нѣ на Бога надежду възла-
гати и отъ того просити еже требуемъ. Не бѣ бо у еще общежитие. Начаху же
братѣя роптати на святого, гладомъ утѣсняеми, глаголюще: «Доколѣ
възбраняеши намъ ити въ миръ и просити у миранъ яже на потребу. Нѣ убо
терпимъ въ сию ношъ, заутра же изидемъ отъ мѣста сего, яко да не злѣ умремъ,
гладомъ тающе». Видѣвъ же святѣи братѣю изнемогшихъ, яко премудри
врачъ начатъ тѣшити а. Глаголаше же имъ святѣихъ отецъ житѣя, како по-
страдаше Господа ради гладъ же и жажу, наготу же и прочаа: «Мы же малаго
ради сего лишениа, — рече, — въ малѣ не ядше, малодушьствуемъ, възрите
же, по Христову слову, на птица небесниа, яко ни сѣють, ни жнутъ, ни въ
л. 340 об. житницу // събираютъ, нѣ Отецъ небесны кормитъ ихъ. Насъ ли не можетъ препы-
тати? Терпѣнию потреба, мы же нетерпение показахомъ, въ маломъ врѣме-
ни приключившееся на искушение наше. И аще съ благодарениемъ прияли
быхомъ, въ велику ползу въмѣнило се бы намъ. Безъ искушения бо злато не
свършается. Вамъ аще оскудѣние хлѣбомъ бысть, заутра же всѣхъ благыхъ
изобилно будетъ». Въ утреи же по проречени святого принесяно бысть въ
монастирь множество хлѣбъ новопеченихъ и рыбы различниа и инаа потреб-
наа, глаголюще: «Онсица христоробецъ присла на имя Сергѣево и иже съ
нимъ живущимъ братѣямъ». Молеху же тѣхъ, яко да причастетъся пища. Они
же не хотѣше, нѣ творѣху ся скорѣише възвратитися. И тако отидоша отъ
очю ихъ. Братѣя же дивляхуся, зряще хлѣбы новопечени и инаа ново-
строенаа брашна, и разумѣше посѣщение Божие быти.¹⁶ Въ други же день и
л. 341 третѣи // по тому же принесяно бысть, яко довлети братѣямъ на многы дни.
Блаженнии же Сергѣе видѣвъ бывшее, прослави Бога и рече: «Видите, бра-
тѣя, въздааниа терпениемъ, яко не забудетъ Господь нищихъ своихъ до конца,
ни же презрѣти иматъ свято мѣста сего и живущихъ въ немъ рабъ своихъ, мо-
лещихся ему день и ношъ, приходящаа терпѣщимъ съ вѣрою».¹⁷ Отголѣ же
братѣя начаше не стужати си, аще и многажди чимъ лишими бѣаху, нѣ вся
терпѣше крѣпко съ усердиемъ.

18-О проявлени источника.¹⁸ Хошу же вашей любви бесѣду прострѣти
о прѣславнихъ чудесъ, яже творить угодникомъ своимъ. Якоже прѣдвспом-
ѣнухомъ сего великаго пастира и доброрасудную главу, еже въ пустыню
пришествие, яко единому тому на томъ мѣстѣ хотяшу безмльвствовати.
Водѣ не суши близъ обитѣли, братству же умножившуся, имѣаху нужду ве-
л. 341 об. лию, отъ далече воду при//носяще, и се ради вини нѣции поропташе на свято-
го: «Вѣскую, — глаголюще, — не расуждае съль еси на семь мѣстѣ обитѣль
здати, водѣ не близъ суши». И сѣя многажди съ досадами глаголаху. Къ нимъ
же святѣи отвѣщаваше: «Азь убо единъ на семь мѣстѣ хотѣхъ безмльвствова-
ти. Богъ же въсхотѣ толику обитѣль въздвигнути, прославлятися святому

15—15 *Написано на нижних полях киноварью.*

16 *В ркп. стоит киноварная точка.*

17 *В ркп. стоит киноварная точка.*

18—18 *Написано на нижних полях киноварью.*

его имени. Дерзайте убо въ молитвы свои и не пренемагайте. Аще бо не покоривымъ людемъ еврейскимъ от камене воду источилъ естъ; вас же, работающихъ день и ночь, презрѣти ли иматъ». И тако отпусти ихъ въ своя имъ келиа. Сам же изыде из монастыра, нѣкоего брата поемъ съ собою. И съиде въ дѣбрь, яже под монастыремъ, яже не бѣ ту николиже текуща вода, якоже и древни чловѣци ясно извѣстиша. Обрѣт же святии въ единомъ рву мало води от неводнения дождевнаго и, преклонъ колѣнѣ, начать // молитися, глаголя: «Боже, Отче Господа нашего Исуса Христа, сътворивы небо и землю и вся видимаа и не видимаа, създави чловѣка от небытия и не хотѣ смерти грѣшникомъ, нѣ живомъ быти. Тѣмъ молимся мы, грѣшнии и недостойни рабы твои, услыши насъ въ сѣи час и яви славу свою, якоже въ пустыни чудодѣствоваше Моисеомъ крѣпкаа ти дѣсница, от камене твоимъ повелѣниемъ воду источи, такожде и zde яви силу твою. Ты бо еси творецъ небу и земли, даровавы намъ воду на мѣстѣ сѣмъ, и да разумѣють вси, яко слушаеша и боящихся тебѣ и имени твоему славу въздающихъ, Отцу и Сыну и Святому Духу и ныня и присно и въ вѣки вѣкомъ, аминь». И се рекшу святому и мѣсто назнаменовашу, внезапно источники велии явися, иже и доныня всѣми видимъ естъ, от негоже почерпають на всяку потребу монастырскую, благодаряще Бога и его угодника Сергия. // Многа же исцѣления бывають от воды тоя приходящимъ съ вѣрою, и различными недугы одержими исцѣления сподобляются, нѣ и от далнихъ странъ присилающе, почерпають воду ону и въ своя относятъ. И болнихъ своихъ напаяюще или кропеще, исцѣлѣние приемлють. Не бо единъ или два, нѣ много и не изъчтенно бываеъ даже и доднесъ. И отоли прозвася источникъ Сергиевѣмъ именованиемъ до 10 или 15 лѣтъ. Расуднаа же она глава, яко не любе славы, о семь негодаваше, глаголя: «Яко да никогдаже слышу от вас моимъ именемъ источникъ онъ зовуще. Не бо азъ дахъ воду сию, нѣ Господь дарова намъ недостойнимъ».

¹⁹О вскрѣшени отрока молитвами святого.¹⁹ Бѣ же нѣкы христоробецъ, живы въ предѣлѣхъ монастыра оногo, имѣа вѣру велию къ святому Сергию. Сынъ же чловѣка оногo, мало суще отроча, едино чадо ему, болѣзнию одержимо. // Отецъ отрока, вѣди мужа добродѣтель, и несе и въ монастырь къ святому, глаголаше бо: «Аще тѣкмо жива къ чловѣку Божию принесу,²⁰ всяко исцѣлѣть». Принес же его въ монастырь, молеше святого, въ еже помолитися. Еще же чловѣку оному на мольбу Богу простирающуся, отроча же, от зѣлния болѣзни изнемогши, издѣше. Видѣвъ же чловѣкъ онъ смерть сына своего, всу надежду отложивъ, абие на плачъ обратися: «Увы, — глаголя, — о, чловѣче Божии, азъ вѣрою и слъзами въ безмѣрной печали къ тебѣ притякохъ, надѣяся утѣшение прияти, ныня же вмѣсто утѣхи множаишу печаль себѣ наведохъ. Унее ми бы, яко да въ моемъ дому²¹ отроча мое умерло бы, увы мнѣ, что сътворю, что сего лютѣише или горше».

Шед же чловѣкъ приготовить раку, въ немже положити умершаго сына, мертвеца же остави въ келии святого. Святии же умылиа от чловѣка оногo, преклонъ колѣнѣ, начать молитися о умершемъ. // И внезапно отроча

¹⁹—¹⁹ Написано на нижних полях киноварью.

²⁰ Написано на полях продолжая строку.

²¹ Далее киноварью зачеркнуто умерло бы

оживѣ, и душа его възвратися, и начать подвизатися. Прииде же отецъ отрочати, нося погрибалнаа. Видѣвъ же его святїи, рече къ нему: «Въскую, человекѣ, подвижешися не добрѣ расматраа, отроча же твое не умре, нъ живо естъ». Он же не емляше вѣры, вѣдяше бо извѣстно, яко умереть. И пришед, обрѣте его жива, по словеси святого. И припад къ ногамъ человекѣка Божїа, благодарение ему въздааше. Святїи же глаголаше: «Прѣлстїлся еси, о, человекѣ, и не вѣси, что глаголешїи, отроча же твое, несущу ти его само, на пути студению изнемогши, тебѣ мнится, яко умереть. Ныня же въ теплѣи келїи сыгрѣався, мнит ти ся, яко оживѣ, прѣжде бо общаго възкресенїа ожити не мощно естъ никомуже». Человѣкъ же крѣпляшеся, глаголя: «Яко твоїми молитвами оживѣ». Святїи же запрѣти ему, рекъ: «Аще пронесяши сїе, всяко отщети//шїся и отрока коньчнѣ лишишїся». Он же общася никоуму же извѣстити. И приемъ отроча здраво, отиде въ домъ свои. Мльчати убо неможаше, проповѣдати же не смѣаше, нъ тако бѣ въ себѣ дивеся, хвалу въздае Богу, творшему дивнаа и преславнаа: «Яже видѣста, — рече, — очї наши». Увѣдно же бысть чюдо сїе от иже тогда служеща ученика святого.

л. 344 л. 344 об. л. 345

22-О бѣснующимся велможе.²² Инъ же бѣ велможа въдале от лаври преподобнаго отца нашего на рѣцѣ, Вльзѣ глаголема. Бѣ же тѣ прѣдреченїи велможѣ бѣсомъ мучимъ лютѣ, непрестанно въ дни и въ нощи, яко и желѣзїнаа ему узиськрушати. И ничимже могуще его удержати, яко 10 или множае мужѣ крѣпкихъ: овѣхъ бо рукама биаше, инихъ зубы хапае, и тако от нихъ отбѣгъ в пустаа мѣста, тамо прѣбываше, мучимъ лютѣ от бѣса, дондеже паки обрѣтаху его и, связавше, ведѣху и въ свои ему домъ. // Сердоболи же его, слышавше, яже о святѣмъ, елика творитъ Богъ чюдеса его ради, и съвѣщавшеся, вѣдоша и въ монастырь къ человекѣку Божїю. Бывшимъ же на пути, многы труди подъяше, водящей его. Тѣ же бѣснующїя, велиемъ гласомъ, вопїаше: «Оле нужда сїа, камо ме силою водите. Мнѣ же не хотѣщу ни слышати, колми же видѣти Сергїа отнудъ. Возвратите ме паки въ домъ мои». Они же, аще тому и не хотѣщу, нуждею влечаху его. И егда приидоша близъ монастыря, бѣснующїя отъ узы раздрѣшїся и на всѣхъ устрѣмляшеся, глаголя: «Не хошу тамо, не хошу възвращаюся паки, отнудъ же изыдохъ». Глаголя же тако, въ испущаше, яко мнѣти распаднута сїа. Тѣмъ и въ монастыри въплю и кричанїю слышати, възвѣстиша же святому. Блажени же повелѣ въ бїло ударити. И братїи съшедшимся, начать пѣти молебнѣ о болѣщемъ. И отолѣ бѣснующїя начать // помалу кротѣти. Приведену же ему бывшу въ монастырь, преподобнїи изыде изъ церкви, нося крестъ въ руцѣ. Егда же знаменаше его, мучимъ и рыкнувъ велиемъ гласомъ, абїе отскочи отъ мѣста того. Бѣ же близъ мѣста того вода, от наводненїа събравшїся, еуже видѣвъ болнїи, въвержеся въ ню, глаголе: «Оле нужда пламени сего страшнаго». И отолѣ исцѣлѣ благодатїю Христовою и молитвами святого, и разумъ его паки възвратися, начатъ же глаголати смислено. Выпросїша же о нихъ же, вопїаше. Он же повѣствуя, глаголаше: «Яко егда приведосте мя къ преподобному, џ егда хотѣше знаменати ме крестомъ, тогда видѣхъ пламень велиїи, оттуду исходящъ, иже и всего мя окружи тогда, въвергохся въ воду, мнѣхъ бо, яко сѣгорѣти имамъ отъ пламени онога». И тако пребысть въ монастыри нѣколикы дни, кротокъ и смисленъ благодатїю Христовою, отиде

здравъ въ домъ // свои, радуеся и славе Бога и хвалу въздае, яко его ради молитвъ приять исцѣление. Отсуду бо великъ бяше общистроитель от вышнаго промысла²³ всѣмъ прѣдлагашеся. Уже бо много множество сътицахуся от различныхъ странъ и град. Паче же²⁴ и весь постнически ликъ, своя жительствова оставляюще, и к нему приходяду, судивше пользнѣишее же съжителствовати съ нимъ, и от него наставитися къ добродѣтели. И не тыкмо ликъ постнически или велможе, нь и до простихъ, иже на сѣлѣ живущихъ. Все бо имѣяху его, яко единого от пророкъ.

²⁵О земледѣлце нѣкоемъ.²⁵ Прииде же и земледѣлецъ нѣкы от далече сущихъ мѣсть, слышавъ яже о святѣмъ, и хотѣше видѣти его. Случи же ся тогда святому въ оградѣ копати землю. Пришед же ть земледѣлецъ, выпрашаше братию о святѣмъ. Онѣмъ же глаголющимъ, яко въ оградѣ есть, показавше ему и мѣсто: «Да аще хочещи, — // рече, — потерпи мало, дондеже приидеть». Человѣкъ же, желаниемъ влекомъ, шед по сказанию, видитъ святого въ худѣ рызѣ и зѣло раздранѣ. И небшеваше того быти, нь мняше, яко нѣции, хотѣше простотѣ его посмѣятися, сиче ему сказаше. И паки пришед, извѣстно питаше, увѣдѣти хотѣ. Они же глаголаху, яко ть и есть, егоже видѣль еси въ оградѣ. По сем же святому изышедшу, увѣдѣ, яко ть и есть егоже бѣ слышалъ. И тако отврати лице свое себѣ, понашаше, глаголя: «Азъ придохъ, толико тщание сътворивъ, пророка видѣти, нь разумѣхъ, яко въ тще трудихся, якоже слышахъ, надѣхся и видѣти мужа честна въ славѣ же и величествѣ; нынѣ же вижду сего, яко единого от нищихъ». И о семъ въ умѣ старца укараше. Святѣи же разумѣ помысль его, зѣло благодареша и, яко же бо горди хваламъ и чтемъ радуется, такожде и смѣреномудри о своемъ бесчести // и уничижении. Святѣи же, поемъ его, постави одесную себѣ, ястиемъ же и питиемъ чрѣждаше его. Человѣкъ же еще помышляе тщету путь свои, имже толико трудися. Святѣи же рече къ нему: «Въскую скорбиши, о, человекъ. Егоже желаша видѣти, узриши».

Еще же святому глаголющу, възвѣстиша ему приход князя нѣкоего въ монастырь, честнѣ полку прѣдъяздѣщу, и отрокомъ прѣдтекущимъ, егоже срѣте святѣи. Его же видѣвъ князь, паде поклонися. Святѣи же благословивъ его и о Христѣ, цѣлование давъ, и тако сѣдше обои, прочимъ же всѣмъ прѣдстоящимъ. Прѣдреченнаго же земледѣлца далече нѣгде отринуша, егоже прежде гнушашеся. Тогда желаше приникъ видѣти его и не можаше выпроси же нѣкоего от прѣдстоящихъ, кто есть инокъ онъ, сѣдеи со княземъ, разумѣ же, яко ть есть егоже слышаше. И понашаа, укараше себѣ, яко достоинству честь не въздаде святому. // Отшедшу же князю от монастыря, человекъ ть пад, прощения прошааше о нихже невѣдениемъ сътвори. Святѣи же призвава его, рече: «Ни, чадо, не скорби, понеже ты единъ истинствова о мнѣ, а ини все съблзанишася». Человѣкъ же онъ подивися великому его смѣренію, отиде въ домъ свои. От сея убо вещи разумѣти есть, котораго бяше смѣрениа, глава она, яко гнушающагося земледѣлца излиха даче възлюби. Приносима бо досада искушаетъ коегождо внутрь сѣкрывенное произволение.

²³ Слева на полях против строки записано от вышней благодати

²⁴ Далее в ркп. затерто паче же

²⁵—²⁵ Написано на нижних полях киноварью.

Нѣкогда же святому въ обычнѣмъ своемъ правилѣ бдящу и о братии молещуся, яко да Господь поспѣшитъ имъ въ объхожденихъ дневнихъ и преспѣвании. И тако ему молещуся, вечеру сущу глыбоку, слыша глас, глаголющъ: «Сергие!» Он же удивися о необычномъ в нощи званию и, сътворивъ молитву, откры келие оконце, хотѣ увѣдати гласъ бывши. И абие зреть видѣние чюдно: свѣтъ бо // велии явися съ небесе, яко всеи нощней тмѣ отгнанѣ быти, и толицѣмъ свѣтомъ нощъ она просвѣщена бѣ, яко дневнии свѣтъ прѣвъсходити свѣтлостію. Възгласи же вторе, глаголя: «Сергие! Молишися о своихъ чадѣхъ, и Господь моление твое приять, смотри же опасно и виждь множество инокъ, въ имя святіа и живоначалниа Троица съшедшихся въ твою паству, тобою наставляеми». Святіи же възрѣвъ, и видеть множество птицъ зѣло краснихъ, прилѣтѣвшихъ не тъкмо въ монастири, нь округъ монастиря. И глас убо слышашесе, глаголющъ: «Имже образомъ видѣль еси птицы сиа, тако умножится стадо ученикъ твоихъ. И по тебе не оскудѣють, аще въсхотѣтъ стопамъ твоимъ послѣдовати». Святіи же дивляшесе оному неизреченному видѣнію, съобещника же и свѣдетеля устроити хотѣ сему видѣнію, възгласивъ, призываетъ прѣдреченнаго Симона, яко близъ суща. Симон же // удивися старца званию и скоро притече. Нь убо всего видѣніа не сподобыся, нь часть нѣкую свѣта оного, и зѣло удивися. Исповѣда же ему святіи вся по реду, яже видѣ и яже слыша. И бѣху убо въкупѣ радующесе душею и трепещуще от неизреченнаго видѣніа.

Иногда же служащу святому божественую литургию съ Стефаномъ, братомъ своимъ, и Феодоромъ, сыномъ брата своего. Исакие възрѣвъ ко олтарю, и видѣ съ нимъ служаща и иного нѣкогого священника незнаема, емуже и странно видѣние, образ бо его святешесе красотою. И приступивъ Исакие, въпроси оца Макариа, аще вѣсть оного, служеща съ святіимъ. Макарие же рече: «Не вѣдѣ, чадо, откуда есть, и аз бо ныня видѣхъ его, нь мною его съ княземъ пришедша. Бѣ бо тогда князь Владимиръ въ монастири. Нь дивлюся, — рече, — безмѣрней его красотѣ». И начаша опасно зрѣти на нь. Бывшу же первому входу, и ть изы//де въ слѣдъ святого, лице же его свѣтешесе яко солнце. Ризи же его необычни, нѣкако и чюдни являхуся. Въпросиша же нѣкогого, иже съ княземъ, аще есть нѣкы священникъ съ нимъ пришеди, и рекоша: «Ни». И о семь истинно увѣдѣша, аггела Божіа быти, съслужеща съ ними. Хотѣше же от усть святого слышати, отпѣвшу правилу, въпрашають его. Он же утаити хотѣ, глаголя, яко никтоже служиль есть, тъкмо Стефана и Феодора. Они же крѣпляхуся, четвертаго аггела Божіа быти. Видѣвъ же святіи, яко ты сподобышася видѣніа, и възвѣсти им истину: «Яко аггелъ Господень есть, егоже видѣсте. И не тъкмо же днесъ, нь и по все дни служить съ мною. Вы же, яже видѣсте никомуже възвѣстите, дондеже есмь въ жизни сеи».

²⁶О съставлени общаго житіа.²⁶ По сихъ же убо въ единь от дни приидоша нѣкы грекы от Костантина града, от патриарха послани. И поклонившася святому, глаголюще: «Въселенскы патриархъ // Костантина града киръ Филофеи благославляет те». Таже от патриарха поминки даша ему, крестъ и парамантъ и скиму, таже и посланіа даша ему. Святіи же къ нимъ рече: «Блюдете, еда къ иному послани есте. Кто бо есмь азъ, грѣшни и недостои-

ни, таковых даровъ сподобитися от святѣишаго патриарха?» Они же рѣша: «Никакоже съблзнихомся о тебѣ, нъ емуже послани быхомъ, тому и приидохомъ». Сергие же пад, поклонися. Таже прѣдставль прѣд ними трапезу и учрѣди их. По сихъ вѣставъ, иде къ митрополиту Алексию, нося принесяное от патриарха послание. Митрополиту же повелѣвшу прочести, бѣ же писание тако имуще: «Милостию Божиею архиепископъ Константина града, вселенскы патриархъ кир Филофей о Святѣмъ Дусѣ сыну и съслужебнику нашего смѣрения Сергию. Благодать и миръ и наше благословение да имаетъ святыни ти. Слышахомъ // еже по Бозѣ твое житие, прославихом Бога. л. 349 об. Житие же твое и иже с тобою братии слышавше, зѣло похвалихомъ. Нъ еди-на главизна еще не достатьчѣствуетъ, яко не общежитие стежасте. И сам ибо Богоотець пророкъ Давыдъ, иже вся обсезавы разумомъ, и ничто же ино възможе похвалити, тѣчию: „Се нынѣ что добро или что красно, нъ еже жити брати въкупъ”. Потому же и азъ съвѣтъ благъ даю вамъ, яко да сътворите общежитие. Къ сим же милость Божия и наше благословение да есть съ вами».

Святни же выпрашаеть митрополита, глаголя: «Ты же, владыко, что повелѣваеши?» Митрополит же зѣло добро сему глаголя быти. И отголи убо съставися общежитие. И поставляетъ убо святни братию по службамъ: ового убо келара, иного же въ магерници повара устроятеть, иного магюпа, еже хлѣбы печи, и ового еже немощнымъ служити съ всякимъ прилежаниемъ. Въ церкви же пръвѣ еклисиарха, неже по темъ параклисиархи, // понамонархи л. 350 же и прочаа. Вся убо сиа чуднаа она глава добрѣ устрои. Повелѣ же никоумъ же что держати, любо каковы потребы, ниже что своимъ звати, нъ вся обща иметѣти. И прочаа чини яже онъ устави. Дѣла сказание се есть, а не житиа повѣсть, яко же вся расудни онъ отецъ уставы. Число брати множашеся. Елико же их бѣ множае, толико скровище благихъ подааше потребнаа. И елика въ монастырь приносимаа умножахуся, толма странолюбнаа възростааху. Никто же бо иже въ иже въ обитѣль приходя от неимущихъ, тѣцама рукама отхождаше, николи же убо святни оставляше благотворения. И всѣмъ служащимъ въ обитѣли своей заповѣда нищихъ и странныхъ упокаевати. Рука же ему бѣ прострѣта къ требующимъ, яко рѣка многоводна и тиха струями. Аще же кому приключашеся въ зимнаа она врѣмена, мразу зѣлному // належашу, или пакы снѣгу съ зѣлнимъ вѣтромъ дихающу, иже не могу- л. 350 об. щу ни вне келие изити, и елико врѣмя аще быша ту прѣбыли, то потребнаа от обитѣли приимаху. Князямъ, убо и велможамъ подобающую честь. Страннимъ же и нищимъ потребнаа всѣмъ и нескудно, паче же пути належашу от всѣхъ странъ земли тоя. Симъ тако бываемомъ даже и до нынѣ. Бѣ же нѣкто святого ученикъ,²⁷ прѣдпоманути Исакие, съи убо многожди молаше святого въ еже благословити его въ мльчашихъ прѣбывати чину. К нему же доброрасуднаа глава отвѣща: «Аще же мльчанию желаеши, о, Исакие, въ гредущи день сподобишися ихже желаеши». Заутра же святому божественую службу съвершающу, приходитъ Исакие къ сѣвернимъ вратомъ. Святни же, знаменавъ его рукою, рече: «Господь да испльнитъ желание твое». И бысть егда благославляше его, видѣ онъ Исакие, яко нѣкы пламень изышед от руку святого и всего Исакия окружи. // И отого дне пребысть мльча л. 351

²⁷ Далее киноварью зачеркнуто ученикъ

бе-страсти. Аще бо нѣкогда и хотѣши что рещи, нѣ молитвами святого възбранимъ бываше.²⁸

И якоже рѣхомъ, бѣху къ нему мнози приходяще и безмлъвие прѣсѣкающе. Темъ и помысли изыти от обитѣли. И единъ, мѣсто обрѣтъ, безмлъвѣствовати, еже и сътвори. Изышед бо таи, и обитѣли никомуже вѣдущу. И устремися путемъ въ мѣсто пустинно яко 40 пѣприць, Богу тамо наставляющу его. Обрѣт же мѣсто зѣло красно и высоко, под нимже и рѣка Кержачъ зовома, и ту единъ безмлъвѣствовати начать. Врѣмени же нѣкоему минувшу, увѣдены бысть от братии, и пришедшее, моляху его еже възвратитися паки въ свои ему монастырь. И яко не послуша их, онѣм же не хотѣщимъ разлучитися отца, молаху же его поне не отлучити их еже жити съ нимъ. Он же, яко чадолюбивы отецъ не прѣзрѣ прошения ихъ, нѣ остави их прѣбѣти ту.

л. 351 об. Нѣ граду не могущу // укритися верху горы стоящу. И начаша приходити къ нему овогда два, иногда трие, иногда же и множае. Молища же его, яко да и церковь въздвигнетъ. Он же преклонся молению их, начать строити церковь въ име Пречистиа Владычече наше Богородице честнаго Ея Благовѣщенна. И якоже слышано бысть монастырское святого строение, бѣху мнозы от всюду приходяще, не тѣкмо иноци, нѣ и простиа. И тако благодатию Христовою въскорѣ церковь поставлена бысть, трапеза же и прочаа. И ту общежитие²⁹ съставляеть, еже есть и до ныня. Братиа же великиа лаври, не трѣпяше надлѣзѣ духовнаго учителя разлучение, яко тщету велику вѣмѣняху, шедше же, молахуся его, яко да възратитися паки въ свою ему велику лавру. Он же никакоже послушаше их. И яко видяше его непреклонна къ сим, молеть убо архиереа кир Алексиа, еже послати къ святому, еда како умолень бывъ паки възвратитися. Митрополит же посилаеть нѣкаа два от архимандритъ // къ святому, моле его, яко да паки възвратитися въ свои ему монастырь, рекъ: «Да некако братиа, надлѣзѣ скорбеце, разидутся». Тъ же не могы прѣслушатися архиереа, абие пакъ възвращается въ болшую обитѣль. Тамо же остави нѣкогого от ученик своих, Романа именемъ, мужа въ добродѣтели съвершена, сему вручаеть паству монастыра оного. Моливъ первее прѣдреченнаго Исакия, еже въсприяти монастырское строение, нѣ тѣ никакоже повынуса, по реченному: «Бых яко человекъ не слыша, и яко нѣмъ не отвѣрзае усть своих». И тако подвизашеся великымъ въздръжаньемъ, постомъ и бдѣниемъ тѣло свое изнураа, конечно же послушаниемъ и до послѣдняго житиа своего. И тако в томъ тѣшашеся душу свою Господеви прѣдати, егоже от юности възделѣ.

л. 352 об. Слышано же бысть въ монастыри святого приход, изыдоша братиа въ срѣтение его. Его же и видѣвше, мнѣху второе солнце въсиявше. // И бѣ от всѣх усть слышати: «Слава тебѣ, Боже, всех промыслителю». И бяше чудное зрѣние и умыления достойно: овы бо бѣху руцѣ оцу³⁰ лобзающе, ини же нозѣ,³¹ овы же рызь касающеса, цѣловаху, ини же прѣдтекуще толико от желаниа хотѣще зрѣти на нь. Все убо купно радовахуся и славляху Бога о

²⁸ В ркп. стоит киноварная точка.

²⁹ Часть слова житие надписано над строкой.

³⁰ Так в ркп., далее в тексте неоднократно встречается такое написание.

³¹ Далее зачеркнуто овы же

взращени своего отца. Что убо отецъ духовнѣи, ть радовашеся, чада своа зрѣ събранна.

32-О епископѣ Стефанѣ.³² Елма же нужда еще другихъ устроени чюдесъ и дара прозорливаго въспоменути, и въ чюдесное повѣданіе слово обратим. Настояще же да глаголется еже о епископѣ Стефанѣ, иже бысть мужъ добродѣтеленъ и житиемъ благоговѣинъ, иже из дѣтства сердечною чистотою свѣтлѣашеся. Съи убо многы въ добродѣтелехъ въсиави Стефанъ, да глаголется, имѣ любовь велику къ блаженному оцу нашему Сергию. Случися ему ити от своая епископи, Перми глаголемиа, // въ град Москву. л. 353 Путь же он, имже епископъ идяше, отстоитъ от монастыра святого яко 5³³ пьприщѣ. Помышляющу ему, егда възратится къ своей епископии, приити къ святому. Бывшу же чюдному Стефану противу монастыря святого, ставъ, сътвори «Достоино есть» и обычную молитву и поклонися святому на ону страну, идѣже святіи житие имѣше, рекъ: «Мирь тебѣ, духовни брате!». Случи же ся тогда святому на трапезе съ братіею ясти. Разумѣ же въ ть часъ, яже сътвори епископъ Стефанъ, и тако и ть вѣста и молитву сътворивъ. Мало же постоавъ, такожде и ть поклонися, рекъ: «Радуися и ти, пастирю Христова стада.³⁴ И мирь Божии да пребываетъ с тобою!» Братія же начаша дивитися о необычномъ вѣстани прѣжде уставленнаго врѣмјани. Разумѣше же нѣщии от нихъ, яко не туне вѣста святіи, нъ нѣчто видѣние // быти вѣмѣниша. л. 353 об. И вѣставшимъ имъ от трапези, начаша выпрашати святого, о нихже сътвори. Он же рече: «Яко въ си часъ епископъ Стефанъ гредии путемъ въ град Москву, и противу монастыра нашего святѣи Троицы поклонися и насъ смѣренныхъ благослови». Назнамена же и мѣсто, въ немже сиа быша. Гнаше же нѣщии от братіе въ нареченное мѣсто, хотѣще извѣстно увѣдѣти. Достиг же иже съ епископомъ, выпрашаху, аще истина есть. Увѣдша же истину, реченную святіимъ, и тако бѣху дивещеся о прозорливомъ дару святого. И хвалу въздаше Богу, яже творить святіимъ своимъ.

35-О поставлени Андроникова монастыря.³⁵ Потреба же есть и се сказати о ученице святого, Андронику именемъ. Съи бяше и града и отчѣства святого. И убо юнъ си върастомъ, прииде къ блаженному оцу въ монастырь и иноческаго житія сподобленъ бывъ от него. И многа лѣта пребысть въ съвершенѣмъ послушаниіи святого, всякими же добродѣтѣ//ми украшенъ л. 354 си. Тѣмъ и святіи зѣло любляше его ради добраго его произволения и цвѣтущихъ въ немъ добродѣтели. Тѣмъ и отецъ моляше Бога о немъ, еже съвершити ему доброе течение. Съи убо чуднии желаниемъ побѣжаемъ еже обыгѣль сътворити и всемъ общежитіе съставити. И помышляше въ умѣ своемъ, и на Бога възлагае, глаголаше: «Аще будетъ Богу угодное се, можетъ и на дѣло произвѣсти». И тако ему помышляющу,³⁶ прииде нѣкогда къ святому митрополитъ Алексіе въ монастырь посѣщениа ради. И бывшу обычному благословенію и бесѣде. Глагола митрополитъ къ святому: «Възлюбленне, едино хошу просити у тебѣ благодѣтельство, яко да даруетъ ми духовнаа ти любовь». Добрии же онъ пастирь къ архиерею отвѣща, яко «ничтоже есть въ

32—32 Написано на нижних полях киноварью.

33 Исправлено из цифры 10.

34 Слово надписано над строкой.

35—35 Написано на нижних полях киноварью.

36 В ркп. стоит киноварная точка.

монастири, еже есть възбранно тебѣ». Архиепископъ же рече: «Хошу, да ми даси единого от ученикъ // своих. Хошу бо, Богу на се помагающе ми монастирьъ създати. Случи бо ми ся нѣкогда, егда плавахомъ от Костандина града, вѣтру велию быти въ мори, яко и кораблю съкрушатися от зѣлнихъ вльнь и всѣмъ смертию яростнѣ претещи. И начаша иже въ корабли молити Бога, съ ними же и азъ начяхъ всесилнаго Бога молити, яко да избавити належеша скорбы. И обѣтъ свои дахъ Богу, яко въ иже день, аще въ пристанище пристанемъ и котораго аще прилучится святого день, въ того имя създати церковь. И от того часа море преста от вльнення своего и въ велику тишину преложися. Достигохом же въ пристанищи месяца августа 16. И по моему обѣту помыслихъ съставити церковь Нерукотворенаго Образа Господа нашего Исуса Христа. И ныня врѣмени зовушу, хошу испльнити обѣтъ свои».

Отець же отвѣща: «Егоже требуеши, азъ не възбраняю». Архиепископъ же рече: «Хошу, да ми даси Андроника». Святии же // по прошению его дасть ему Андроника. Дасть же митрополитъ милостню доволну въ монастирьъ. Сам же паки въ градъ възратися, поемъ и Андроника съ собою. И обрѣтше мѣсто таково къ строению монастирскому. И тако, Богу поспѣшествующу имъ, създана бысть церковь зѣло красна въ имя великаго Господа Бога и Спаса нашего Исуса Христа честнаго его Образа Нерукотворенаго. И всѣмъ церковь ону чюднѣ украси и честную икону образа Христова, от Костантина града принесяну, чюдне златомъ украшену, в ней постави. Иже есть до и ныня благодатию Христовою. Въручи же старѣишинство прѣдренченному Андронику, и вся елика на потребу монастирскаго строения даруетъ ему. И общежитие съставляется.

Прииде же святии въ монастирьъ, и похвали мѣсто, и благослови е, глаголя: «Господи, призри съ небесе, и виждь, и посѣти мѣсто сие, егоже благоизволи създатися въ славу святого ти имени». И поучивъ ихъ о ползѣ, // въ свои монастирьъ паки възратися.

Въ малѣ же врѣмени происходаша слава велиа о чюдномъ Андроницѣ, яко и многымъ къ нему сътицатися. Он же бѣ вся добрѣ управляе, и елико множашеся стадо его, толико и подвигомъ болшимъ приимашеся, въздръжанию зѣлному прилежа, и всенощному бдѣнню, посту же и молитвѣ. И кто исповѣсть елика добрии онъ мужъ собою исправи? Коегождо бо яко отецъ наказуе и обще съглашение творя, запрещае же и моле, въставляе на невидимиа врагы, и теготи всѣхъ нося, и братству велику умножившуся. Андроникъ же добрѣ поживъ и врученное ему стадо добрѣ упасъ³⁷, разумѣ же и свое къ Господу отхождение и вручае паству своему ученику, Савѣ именемъ.

³⁸О Сѣмонѣвскомъ монастиря. ³⁸ Прѣже убо бесѣдовахомъ еже о Стефанѣ, брату святого, иже и привелъ сына своего Феодора и дасть в руцѣ // святому, лѣтомъ суша яко 12, егоже святии иноческому образу сподобляеть. И живѣше въ послушани святого, тѣло свое изнураа зѣлнимъ въздръжаньемъ, яко и дивитися мнозѣмъ о немъ. Чудно же бѣ и о семъ, яко никогдаже свои помысль утаи от преподобнаго, аще в нощи, аще во дни. Бывшу же ему въ чину съвершену и священничеству сподобльшуся, прииде ему помысль, еже избрѣсти мѣсто и монастирьъ създати и в немъ общежитие съставити.

³⁷ Далее стерто врученную ему паству

³⁸—³⁸ Написано на нижних полях киноварью.

И пришед, исповѣда преподобному помысль свои, и не единою, нь и многажди. Святии же, яко видѣ его на се желание имуща, помышляше нѣчто Божие быти. И благословивъ его, отпусти. И елици въсхотѣша братиа, идоша съ нимъ. И шед, обрѣте мѣсто зѣло красно на строение монастыра, близь рѣкы Москвы, Соминово зовомо. Прииде же и святии на съгледание монастыра, увидѣ, яко до//бро. И благословение получивше от архиереа, и създаста церковь въ имя Пречистиа Владычеце наше Богородице честнаго Ея Рождества и общежитие съставы, иже есть и до ныня благодатию Христовою. Събраше же ся инокъ множества от различныхъ монастырей. И бѣху наставляеми от священнаго Феодора, ползу приемлюще от него. И бѣ видѣти Феодора изредна въ добродѣтеляхъ сияюща и в тѣлесномъ возрастѣ и прѣмудрости. Просияше же ученици феодорови, и бѣху от нихъ желающе овѣхъ на игуменства, инихъ же на епископство. Самъ же от патриарха Костантина града архимандритству сподобляется. По сихъ же възводитъ его на архиерейство града Ростова. И тако прѣбысть лѣта доволна, якоже свѣтилнику на свѣщницѣ сияющу, и тако упасъ добрѣ вѣрученную ему паству, къ Господу отиде. Нь на прѣдлежаща да възратимся.

39-О побѣждени татарь и о монастыри еже на Дубенкѣ.³⁹ Бысть убо, Богу попушающу за грѣхы наша, // слышано бысть, яко измаильтескы князь Мамаи въздвигъ силу велику, идет на Рускую страну. И бѣху вси люде въ страсть велицѣ утѣснами. Князь же великы, иже тогда скиптро рускыхъ странъ объдержа, достохвални и побѣдоносни, Димитрии да глаголется. Съи убо прииде къ святому, выпросити его, аще речеть ему противу безбожныхъ изыти, вѣдѣаше бо мужа добродѣтель имуща и даръ пророчества.⁴⁰ Святии же благословивъ достохвалнаго князя Димитриа и молитвою въоруживъ, рекъ: «Изыди противу ихъ и, Богу помагающу ти, побѣдиши и здравъ съ вои въ свои домъ възвратишися». Князь же великы Димитрие отходе, рече: «Аще Богъ поможетъ ми святыми ти мо литвами, възвращающу ми ся, поставлю церковь въ имя Пречистиа Владычеце наше Богородице и в немъ съставлю общежитие».

Събравъ же достохвални князь Димитрие воя своя, изыде противу безбожныхъ татарь. И видѣвше силу велику, и бѣху вси въ страсть и трепете. // Въ тѣ часъ приспѣ нѣкто, нося посланиа отъ святого, глаголюще: «Безъ всякого сомнѣния изыди противу ихъ. И, Богу помогающу, ти побѣдиши». И абие князь великы Димитрие и все воинство, дерзость въсприемше, изыдоша противу ихъ. Се слово рекъ: «Боже великы, сътвориви небо и землю, помощникъ ми буди на противники святому ти имени». И тако съразившеся, и абие многа тѣлеса падаху. И Богу помогшу, побѣдиша безбожныхъ татарь, и коньчнѣи пагубѣ прѣдаше. Видѣвше же съ противни Богопустни гнѣвъ на себѣ и Божие негодование, абие на бѣжанье устрѣмишася. Крестonosнаа же хоругвь гна въ слѣдъ ихъ, и многы отъ нихъ убываше, ови же, язвы приемше на телесѣхъ своихъ, отбѣгоша. Инихъ же рукама живыхъ яша. И бяше чудное зряние и дивнаа побѣда: иже прѣжде свѣтла оружиа, тогда же вся черлена зрехуся отъ крови иноплеменихъ. И вси образъ побѣдѣ ношаху, и бѣ видѣти

39—39 Написано на нижних полях киноварью. Слова и о монастыри еже на Дубенкѣ дописаны киноварью другимъ почеркомъ.

⁴⁰ Далее затерто слово имуща

л. 358 пророческое слово събывшееся: «Едишь гоняше тисушу, // а два — тму». Святии же тогда, яко прозорливи дарь имѣа, вѣдѣше бывающаа, молити Бога о воиньству, глаголаше. Аще бо и далече бяше растоаниа мѣстомь и многы дни хождения, нь съ, яко преѣд собою вещь ими вѣдѣше, бывающаа тамо. Малу же часу изышедшу, увѣдѣ духомь, яко до конца безбожных татарь побѣдиша. Сказаше же и братиамь бывшую побѣду и храбрьство на сверепия. Повѣда же иже и от нашего воиньства падшихь.

Сыи убо храбрии, повѣсти достойни князь великы Дмитрие, побѣду свѣтлу възъмь на свѣрепия варвари, възвращашеся свѣтло съ вѣликою побѣдою, прииде же къ святому, благодать ему въздае о добромь съвѣщании. И хотѣ испльнити обѣтъ свои, молитъ святого еже изьобрѣсти мѣсто, в немже монастырь съставити. Обрѣт же мѣсто на Дубьнкѣ зовомо, и ту създаста церковь въ име Пречистиа Владычце наше Богородице честнаго Яя Успения. Вѣручи же святии монастырское строение единому // от ученик своих. Сам же пакы възвратися въ свои ему монастырь.

л. 358 об. Видѣвъ же въ то врѣмя блаженни митрополить Алексие себѣ от старости изнемогша и къ концу приближающася, призываетъ убо святого Сергия. И сему пришедшу, и бесѣдующима има, повелѣ митрополить изнести крестъ съ парамандомь, златом же и бисеромь украшень, и даруетъ святому. Он же смѣрениемь поклонися, глаголя: «Прости ме, владыко, яко от юности моя не бых златоносець, въ старости же наипаки, хошу в нищете прѣбывати». Архиереи же къ нему рече: «Вѣмь, чадо, яко сиа исправиль еси, нь сътвори послушание и прими от насъ данное ти благословение». И тако възложи своима рукама на святого, яко нѣкое обручение. По сих хотѣщихъ ему глаголати, рече же къ святому: «Вѣди буди, преподобне, на что призвах те и что хошу яже от тебѣ сътворити». Святии же отвѣщай: «Ка//ко могу, Господи, вѣдати». Он же рече къ нему: «Се азъ съдержаж, Богу вѣручившу ми, рускую митрополию, елико Богу хотѣшу. Ныня же вижу себѣ къ концу приближающася, тъкмо не вѣмь день скончания моего, желаю же при своемъ животѣ изьобрѣсти мужа, мугуща по мнѣ пасти стадо Христово. Но о всѣхъ недоумѣвсе, тебѣ единого избрахъ, яко достойна суща исправити слове истины, знаю бо извѣстно, яко вси тебѣ требуютъ. И прежде убо епикопства саномь почнень будеши, по моем же преставлени мои прѣстоль възспримеши». И многаа ина изрекъ ему. Хотѣ его с ими къ своей воли привести. Святии же яко се услыша, яко велику тщету быти вѣмѣни и зѣло оскорбися. И къ архиерею отвѣща: «Прости мя, владыко, яко выше моя мѣри есть, еже глаголеши. Кто бо есмь? Азь грѣшни и худеиши паче всѣхъ человекъ! Нь убо // молюся тебѣ, владыко мои, яко да к тому прочее ни мнѣ, ниже кому иному о мнѣ не глаголеши, понеже никтоже сиа можетъ въ мнѣ обрѣсти». И якоже видѣ митрополить никакоже на се не преклонна, ничтоже не приложи глаголати ему о томь, убоявсе, да некако, стужив си, отидеть въ внутрьнюю пустыню, и такова свѣтилника лишится. Утѣшив же его словеси духовними, отпусти его въ свои ему монастырь.

л. 359 об. Не по мнозѣ же врѣмени и митрополить Алексие от житиа отходить. И пакы начинаютъ молити святого, еже възсприяти архиеереиства сань. Нь тъ, яко же тверди адамантъ, никакоже на се уклонися.⁴¹ Възиде же на пре-

⁴¹ В ркп. стоит киноварная точка.

столь архиереиски нѣкто архимандрить, Михаилъ именемъ. И дерзну облещися въ одежду святительскую. И възложи на се бѣли клобукъ. Начат же и на святого въоружатися, мнѣвъ, яко святии хоцетъ архиереиски престоль // въсприати. Слышав же святии, хвалецася Михаила, и рече всему множеству братии, яко Михаилъ, хвалеися на святую сию обыгѣль, не имать въсприати епископства санъ, понеже грьдостию побѣжденъ бысть, еще же и Царского града не имать видѣти. Еже и бысть: повнегда бо пловеше къ Царскому граду, въ телесни недугъ выпаде, скончася по пророчеству святого. Имѣяху же вси людие святого, яко единого от древних пророкъ. л. 360

⁴²О видѣни Пречистиа святого.⁴² По семь убо блаженному оцу молещуся въ обычнѣмъ своемъ правилѣ прѣд образомъ Матере Господа нашего Исуса Христа, и часто въззираа на икону, глаголаше: «Пречистаа Мати Христа моего, ходатаице и заступнице и крѣпкаа помощнице роду чловѣческому, буди нам ходатаица къ Сыну своему и Богу нашему, яко да призритъ на святое мѣсто сие, еже възложено есть въ похвалу же и честь святому его имени. Тебѣ бо, Мати сладкаго ми Христа, ходатаицу те прѣдлагаемъ рабы твои, яко всѣмъ спасенному упокоению и пристанищу». л. 360 об. И тако ему молещуся и поющу благодарни канон Пречистой, еже есть акафисто. Съвершившу же ему правило и сдѣшю⁴³ мало почити, абие глас слышашеся: «Се Пречистаа придетъ». Святии же слышавъ, изыде въ прустъ, еже есть сѣни, хотѣ увѣдѣти глас бывши. И видеть свѣтъ велии, сияющъ зѣло солнца свѣтлѣиши, и абие зреть Пречистую съ двѣма апостолама, Петромъ же и Иоаномъ, в неизреченнѣи свѣтлости блистающеся. И яко видѣвъ святии, паде ниць, не моги терпети нестрѣпиму ону зарю. Такожде и ученикъ его, Михеи именем, страхомъ и трепетомъ одержимъ, лежаше, яко мертвъ. Пречистаа же своима рукама прикоснуся святого, глаголя: «Не боися, избранниче мои, приходъ бо посѣтити тебѣ. Се услышана бысть молитва твоя о братии, о нихже молишися. Отныня всѣмъ // изобильствуеъ обыгѣль твоя, и не тъкмо дондеже въ животѣ еси, нъ и по твоємъ еже къ Господу отхождени не отступна буду обыгѣли, нъ буду сънабдѣщи и покривающи». И сиа рекши, невидима бысть. Святии же видѣвъ ученика своего на земли лежеца и от страха изнемогша, въздвиже его. Начат же ученикъ помѣтати себѣ на нозѣ святого, глаголе: «Извѣсти ми, отче, Господа ради, что бысть чюдное сие видѣние, понеже духъ мой вьмалѣ не разлучися от плотьскаго ми съюза ради блистающаго видѣния». Святии же бѣ радуеся душею, яко и образу его цвѣтешу от радости, и ничтоже можаше отвѣцати, тъкмо се: «Потерпи, чадо, понеже и въ мнѣ духъ трепещеть от чюднаго видѣния». Стояше же, в себѣ дивеса, помалѣ же рече ученику своему: «Чадо, призови ми Исаака и Симона». И пришедшимъ имъ, начать имъ сказовати видѣние, яко видѣ Пречистую съ апостоли. // Си же яко услышаше, радости духовниа испльнишася. И тако въкупѣ отпѣвше молебѣ Богородицы и прославиша Бога. Пребысть же святии всю ночь бе-сна,⁴⁴ внимаа умомъ о неизреченномъ видѣнии. л. 361 об.

По сихъ же блаженному служащу божественую литургию, бѣше бо тогда Симонъ еклисиархъ, егоже выше помѣнухомъ, въ мнозѣхъ добродѣтеляхъ съвершень си, егоже и самъ святии свѣдетельствоваше, имуща съвершено

⁴²—⁴² Написано на нижних полях киноварью.

⁴³ Далее в ркп. зачеркнуто киноварью ему

⁴⁴ Так в ркп.

житие. Съи убо Симонъ зреть чюдное видѣние: служащу бо, рече, святому божественую литургию, видеть огонь, ходящъ по жертвеннику, осѣняющъ олтаре и окрестъ святѣи трапезѣ окружае. И егда святѣи хотѣше причаститися, тогда тѣи божественѣи огонь свѣтѣся, якоже нѣка плащаница и вниде в святѣи потиру, и тѣмъ святѣи причастѣся. Симон же сѣи зре, ужаса и трепета испльнь бывъ и бяше в себѣ дивесея. Святѣи же изышед от жертвенника, разумѣ и того видѣнию спдобльшася и призвавъ его, рече: // «Чудо, почто устрашишася духъ твои?» И рече: «Господи, видѣхъ чюдное видѣние, божественѣи бо огонь, паче же благодать Святого Духа, дѣствующѣи с тобою». Святѣи же запрети ему, рекъ: «Да никомуже възвѣстиши, яже видѣ, дондеже Богъ сътворит, яже о мнѣ и преведет ме от житѣи сего». И тако обще хвалу въздаше Богови.

Врѣмени же нѣкоему минувшу, прииде нѣкы епископъ от Костантина града въ господствующѣи град Москву и слыша многа яже о святѣмъ. Слуху велику о нем повсуду распространившуся, даже и до самого Костантина града. Тѣ же епископъ невѣриемъ одержимъ, глаголаше: «Какъ можетъ въ сѣх странахъ таковъ свѣтилникъ явитися, паче же въ послѣднаа сѣи врѣмена?» И помысли ити въ монастырь и видѣти святого. И бывшу ему близъ монастыря, начатъ страхомъ съмуцатися. Пришедшу же ему въ монастырь, и яко узрѣ святого, слѣпота нападе на нѣ. Преподобни емъ его за руку, веде и въ келию свою. Тѣ же епископъ // начатъ слѣзами молити святого, исповѣдуе ему свое нѣверие, въкупѣ и прозрѣния прося, окаана себѣ именуа, правѣаго пути погрешивъ. Святѣи же умилосердѣи и прикоснуся ослѣпленѣи его зѣницам, и абие прозрѣ. Святѣи же глаголаше епископу: «Не высокомудрити, ни възноситися над смиренѣи, понеже праведни судѣи всѣ зрѣть». Епископъ же, иже прежде невериемъ одержимъ, правѣрною вѣрою и велиемъ гласомъ всемъ проповѣдаше его истинна челоуѣка Божѣи быти, глаголаше бо: «Яко сподобы мя Богъ видѣти достоинѣ небесна челоуѣка и земна агтѣла». И тако отиде въ путь свои, проповѣдуе всѣмъ, яже видѣ, славу въздае Богови и угоднику его Сергию.

О исцелевшим челоуѣцѣ. Инъ же бѣ челоуѣкъ, живы въ окрестних мѣстѣ монастыра того. Случи же сѣ ему болѣзнь велиа, яко въ 20-тих днѣхъ, ни же ясти, ни же сна причастѣся. Бѣху же сѣ ним и два брата по плѣти, иже и скорбию и братнимъ съюзомъ сѣ//крушахуся, на долзѣ тому тако страждущу. Прииде же благи помыслъ въ сердце их: «Колико, — глаголюще, — Богъ творит угодникомъ своимъ Сергиемъ, еда како и о нас умилосердѣи». И тако съвѣщавшеся, несоша и къ святому, и положивше пред ногама святого, молеху еже помолитися о болѣщемъ. Святѣи же възъмъ священную воду и молитву сътворивъ, покропи болѣщаго. И абие въ тѣ час разумѣ болни, яко облегчѣся болѣзнь его, и по малѣ часѣ въ сонъ свѣденъ бысть, и спа даже до заутра. Възбнув же от сна здравъ, яко ни слѣду болѣзни остатѣся на немъ. И абие начатъ ясти, отиде, радуесея, въ свои домъ, многа благодарѣния възда Богу, творящему дивна и преславна святѣимъ своимъ. Ниже убо и се да покрито будетъ, елика творитъ Богъ святѣимъ своимъ. Нѣкогда бо князь Владимиръ, о немже и прежде намъ слово, сѣи убо имѣа вѣру велику къ святому, и часто приходѣдаше // к нему⁴⁵ посѣщенѣи ради. Иногда же яже

⁴⁵ Написано слева от строки.

на потребу посилаше ему. По сему убо бо образу посилаеть нѣкоего от слушащихъ ему къ преподобному, нося брашна различнаа, яже на утѣху братиамъ. Грядущимъ же тѣмъ посланнимъ, и по дѣйству сатанину прелщень бысть человекъ оны: и възьмь, отѣхъ брашень и ясть, такожде и от мѣду и пить. И прочее идоша путемъ, къ монастыру ведущимъ, и достигше блаженнаго оца келие. Прозорливы же и въ чудесѣхъ великы оны мужь позна прегрѣшение человекъа, иже на пути прежде благословения ядша, тѣмъ и святии не хотѣше прияти та, нѣ случшаа ся нонашаше, глаголя: «Почто, брате, врага послушавъ, прелстися и ясть, ихже ти недостояше». Тогда человекъ ть и не хотѣ обличаеми, съгрѣшение свое познавъ, и пад на нозѣ святого, плакати начать и съгрѣшение свое⁴⁶ исповѣдаше и прощениа прошаше. Святии же, наказавъ его к тому таковаа не дерзати, и тако отпусти его въ // своя ему. л. 364

47-О преставлени святого.⁴⁷ Жив же святии лѣта доволна въ добродѣльнѣхъ и трудѣ, и въ старости пришед, нимали от божественныхъ пѣний или служении оставляе, и елико състарѣшася възрастомъ, толико паче крѣпляшеся и растѣше усердиемъ. И божественныхъ подвиговъ мужествомъ и теплѣ касашеся, никакоже старостию побѣждаемъ. Нѣ нозѣ его стлѣпие бѣху, день от дне, якоже степенемъ, приближающася къ Богу. Разумѣ же и прежде шестихъ мѣсяцехъ свое преставление, призвавъ убо братию, и вручае старѣишинство своему присному ученику, суцу въ добродѣтели съвершену и въ всѣмъ ревнующу своему учителю, Никону именемъ. Сему повелѣ пасти стадо христоименитое внимателне же и праве, яко слово въздати хотѣща не о себѣ, нѣ о многихъ.⁴⁸ Съ убо великы подвижникъ вѣрою благочестивѣиши, неусипаемо хранило, непресихаеми источникъ, // желанное л. 364 об. име, безмлъствовати начат. И мѣсяца септевриа в недугъ убо телѣсни выпады. И видѣ убо коньчнѣе свое къ Господу отхождение, естества отдати долгъ, духъ же къ желаемому Иисусу прѣдати, призываетъ священное исполнение и новоизбранное стадо, и бесѣду простеръ, и подобающа къ ползѣ поучивъ. Непретьковени въ православии пребывати рек и единомыслие другъ къ другу хранити завѣща, имѣти же чистоту душевну и телесну, любовь нелицемѣрну, от злихъ же и скверныхъ похоть отлучатися, пищу же и питие имѣти немѣтежно, наипаче смирениемъ украшатися, страннолюбиа не забывати, съпротивословіа удалятися, и ничтоже вѣмѣнати житиа сего честь же и славу, нѣ вѣмѣсто сихъ еже от Бога мздовъздаанія ожидати, и небесныхъ вѣчныхъ благъ наслаждение. «Азь бо, — рече, — Богу зовущу мя, отхожду от вас. Предаю же вы всемогущему Господу и того Пречистеи Богоматери. Да будетъ вамъ прибѣжище // и стѣна от сѣти вражиихъ и лааныхъ сия». л. 365 И на многа яже къ ползѣ поучивъ их, и в самы убо исход, въ иже хотѣше телеснаго съюза отрѣштитися, владычнаго тѣла и крове причастися, ученикъ рукама того немощниа уди подкрѣпляеми, въздвигъ же на небо руцѣ и молитву сътворивъ, честную свою и священную душу съ молитвою Господеви предастъ.

Излия же ся тогда благоухание велие и неизреченно от телеси святого. Братии же всѣмъ събраномъ, плачемъ и рыданиемъ съкрушахуся; и на одрѣ честное и трудолюбное тѣло положише честно, псалмопѣниемъ и надгроб-

⁴⁶ Далее зачеркнуто в ркп. и не хотѣ

^{47—48} Написано на верхних полях киноварью.

⁴⁸ В ркп. стоит киноварная точка.

ними того проваждаху. Ученик слезь источници проливахуся, кормчия отщевшеса, и учителя отяти бывше, и отца разлучение не тръпеще, плакаху, аще бы им мощно и съумрети имь тогда. Лице же святого свѣтлѣшеса, яко снѣгъ, а не якоже обычай естъ мертвымь, нь яко живу или аггелу Божию, показуе душевную его // чистоту и еже от Бога мьздовьздааня трудомь его. Положиша же честное его тѣло въ обытѣли, иже от него сьзданнѣи.

Каа убо яже въ преставлении и по кончинѣ сего чюднаа быша и бывають: раслаблених удовъ стегнутиа, от лукавих духъ челоувѣкъ свобождения, слепим прозрѣннѣи, слукымь исправления, тькмо ракъ его приближенемь. Аще и не хотѣше святѣи, якоже в животѣ и по смерти славы, нь крѣпка сила Божиа сего прославы, емуже прѣдидеху аггели въ прѣставлени къ небеси, дври прѣдотверзающе раискыа, и въ желаемо блженство възводяще, въ покои праведнихъ, въ свѣтѣ аггелъ, въ яже присно желаше, зре. И всесвятѣи Троици озарение приемле, якоже подобаше постнику и иноком украшению.⁴⁹ Сицева отца течения, сицева дарованнѣи, сицева чюдес приятнѣи, яже не тькмо въ животѣ, нь и по смерти, иже немощно естъ писанию предати, елма убо тако яже⁵⁰ о немь и доселѣ зрится.⁵¹ Принесими убо иже древле // л. 366 просиавших, сьравнимь сему еже от добродѣдели житѣи и мудрости, и видимь, аще въ истину ничимже о тѣхъ скудень бѣ, иже прежде закона онѣмь божественимь мужемь: по великому Моисею, и иже по немь Исусь, бо рободецъ бысть и пастирь людемь многымь, и яко въ истину незлобие Ияковле стежа, Авраамово странолубие, законоположитель новы, и наслѣдникъ небеснаго царствнѣи, и истинны правитель пасомимь от него. Не пустыню ли испльни благопопечении многыхъ? Аще и расудителень бѣаше Великы Сава, общему житию управитель, сѣи же не стежа ли по оному доброе расуждение и многы монастыря общежитие проходещимь въздвиже? Не имѣше ли и сѣ чюдесъ дарованнѣи, якоже и прѣжде того прославлени? Колми Богъ сего прослави и сѣтвори именита по всеи земли. Мы убо не похваляемь того, яко хвали требующа, нь яко да онѣ о насъ молится, въ всѣмь бо о // л. 366 об. страстоположителя Христа подражавъ.

⁵²О проявлени мошем святого.⁵² Приложено же и се буди къ прѣдреченимь, еже обрѣтени мощи святого, когда и в кое врѣме, егда всьхотѣ Богъ болми прославити угодника своего и болшую обытѣль въздвигнути, приидѣ нѣкы властелинѣ прѣдреченнаго князя Владимира, живи от окрестнихъ странъ святого, и зре всегда от гроба святого чюдеса бывающаа. Минувшимь 30-мь лѣтомь по преставлени святого, молещу же ся предреченому властелину, яко велию вѣру имы къ святому,⁵³ абие въ снѣ тонокъ сведень бысть. И явися ему святѣи, глаголя: «Человѣче, глаголи братѣи: „вьскую ме остависте въ гробѣ толико врѣмя ськръвена, водѣ прикасающисѣ телеси моего”». Възбнув же дивни он мужъ от видѣннѣи, страхом и радостию сьдержимь. И повѣда ученику святого, Никону именемь. Нь сѣи в та врѣмяна умлѣчаша до врѣмене подобна.⁵⁴ По сьмотрению же Божию помыслиша

⁴⁹ В ркп. стоит киноварная точка.

⁵⁰ Надписано над строкой.

⁵¹ В ркп. стоит киноварная точка.

^{52—52} Написано на верхних полях киноварью.

⁵³ В ркп. без титла стму

⁵⁴ В ркп. стоит киноварная точка.

иную церковь болшу тоя въздвигути. Тѣмже⁵⁵ // сътекошася в тое основа- л. 367
ние державни князи и священни събори, въ нихже бѣ и хвалимъ достоини
князь Георгие, съи убо велию вѣру имы къ святому и много попеченье имы,
яко вѣистину добраго отца съвершеное добродатели чадо, честь достоину
въздае оцу, бѣ бо от преподобнаго и просвщниа сподоблень и прилежно от
усердия служаше оцу. И открывше чюдотворни гробъ, въкупѣ благоуханиа
и аромать духовних испльнишася. И видѣше чюдное зрѣние и умыления до-
стоино: яко не тѣкмо честное его тѣло цѣло и свѣтло съблюдеся, нь и одеж-
да его, в неуже погребень бѣ, цѣла бяше всяко и тлѣнню никако же съприча-
стна. Сътвориша же праздникъ радостень и в раку честну положиша его,
идеже суть и доныня честниа его и цѣлебниа мощи, всѣми видими, исцѣле-
ниа нескудна подавае вѣрою приходящим.⁵⁶

И се убо дивно бяше: егда честную ону раку открывша, // вода от обою л. 367 об.
страну ковчега видѣшася, телеси же святого, ни ризь его никакоже прикаса-
ема. И видѣвше вси, прославиша Бога, иже толикыми лѣти суцу въ гробѣ
тѣлу святого съблюдену быти. И тако на том мѣстѣ създаста церковь зѣло
прекрасну. По сем же врѣменемъ нѣкоимъ мынувшимъ, прѣдпоменути на-
стояи обыгѣли ученикъ великаго, глаголю же Никонъ, препроводивъ лѣта
довольна въ великихъ трудехъ, въ всѣмъ послѣдуе своему отцу, добрѣ упась
върученную ему паству, къ Господу отиде.

Добро есть и се въспоменути от многих малаа исповѣдания и чюдесно
и абие причаститися трапезѣ, не едину первее повѣсть творше. Имы же Богъ
прославы и по смерти своего угодника, неотступно бо съблюдаа, пекыся о
своеи обыгѣли. Инок бо нѣкы того же монастыра, Игнатие именемъ, извѣст-
но виде святого Сергия на всенощномъ стоани, стояща на мѣстѣ // своемъ. л. 368

По сем же врѣмени и браству велику умножившуся въ обыгѣли святого.
Тѣмъ и помыслиша болшу распространити обыгѣль множества ради бра-
тии, еже и бысть. Инок же нѣкы, ученикъ Никона, еже на потребу келиинаго
зданиа сѣкушу. Ненавидѣ иже добраа врагъ, дѣлу спону хотѣ сътворити,
сему нѣкако, якоже тѣ злобѣ хытрець вѣсть. Съкиру в руцѣ его обративъ, и
остриемъ в лице уранитися сътвори. Кровы же зѣлнѣи оттуду текушу, и из-
немогшу от течения крове. Вечеру же бывшу глыбоку, и яко въ иступлени
бывшу. Прииде нѣкто къ дверемъ келии, тльца е. И мнѣ инокъ онъ, яко на-
стоятель есть, и хотѣ келию отверсти, нь от болѣзни не можаше вѣстати, и
убо самы двери келии отвръзошася, и абие видетъ нѣкоего старца свѣтонос-
на пришедша, и въслѣдъ его, яко мнѣти, нѣкоего архиереа. И абие съ прихо-
дом онѣхъ // свѣтъ вели въсиа. Оному же благословившуся от них, свѣтонос- л. 368 об.
ни же онъ мужъ съ нимъ пришедшему святителю келии основаниа показую-
щу и благословившу мѣсто оно, абие невидими быша. Възбнув же братъ
онъ от видѣнниа, болѣзнъ на лица своемъ никакоже ощути, осезав же рукою,
разумѣ, яко ни слѣда рани оная остася на лицу его. Увѣдъ же, яко старецъ
онъ явлеися святии Сергие есть, в одежди архиереистѣи — митрополитъ
Алексие. Вина же явления оного бысть, яко да оного брата исцѣлитъ,
обыгѣл же благословить.

⁵⁵ Далее в тексте зачеркнуто съ // мже

⁵⁶ В ркп. стоит киноварная точка.

По сих же нѣкоему архимандриту, такожде Игнатию именемъ, къ своему монастыру гредущу, случися ему приити въ монастырь, вечеру сущу глыбоку. И ту ноци оная пребысть и паки, вьставъ рано, хотѣ ити въ путь свои, святого же презрѣвъ поклонитися. Исходящу же ему из вратъ монастырскихъ, абие вси уди тѣла его ослабеше, яко не мощи от мѣста оногo // л. 369 никакоже двигнутися. И абие разумѣ вину болѣзни своея, яко за еже презре святому поклонитися, сице пострада. И принесше его, положиша у раки святого. И начать слезами молитися и свое прегрѣшение исповѣдати. И абие въ тѣ час здравие приять, яко ничтоже пострадавъ, отиде въ путь⁵⁷ свои, хвале Бога и благодать велию въздае святому, иже бо не хотѣ волею своима ногама приити, абие неволею приносимъ бываетъ.

58-О исцелевшемъ Димитрии.⁵⁸ Бѣ же нѣкы человѣкъ, Димитрие именемъ. Сему убо обѣ нозѣ на много врѣмя болѣзнию съдержими бѣху, и от рань съгнивахуся, яко толико ходити ему могущу. Съ убо Димитрие видѣвъ многа чюдеса, бывающа от святого, абие вѣрою подвигся, приходит въ монастырь святого. Бывшу же пѣнию, тѣ стое, въ умѣ своемъ молеше святого, еже избавитися ему от належещеа болѣзни. Отпѣвшу же божественому правилу, изиде на источникъ, егоже святии // л. 369 об. молитвою произведе, и ту обѣ нозѣ до колѣна погрузи. И абие въ тѣ час молитвами святого исцѣлѣ, яко мнѣтися ему, яко николиже что пострадавъ, отиде же здравъ въ домъ свои, хвале Бога и чюдотворнаго отца Сергия.

59-О Захарии.⁵⁹ Ниже се умлѣчу еже от чюдесъ святого. Бысть убо нѣкы велможа, Захариа именемъ, жилище имы яко 200 пѣприщъ от монастыра святого или мнѣе, нѣ аще и далече бяше растоаниа мѣстомъ, нѣ близъ вѣрою. Сему убо Захарии случися чрѣвнымъ недугомъ одержиму быти. И день от дне утроба его растеше, смертию претещи. Съиже яко имы велию вѣру къ святому, помысли хлеба монастыра оногo причаститися, «еда како исцѣлею», и тою вѣрою одержимъ. И принесше ему от хлѣбъ монастыря оногo, и приемле съ вѣрою въ нѣколицихъ днехъ. И абие болѣзнь его помалѣ изыде, и бысть зравъ, яко николиже болѣвъ. И обѣщася ити въ монастырь и л. 370 достоину честь въздати, еже о исцелѣни святому. За//быв же обѣтъ свои, исцѣление приемъ, якоже въ мнозѣхъ человѣцѣхъ случается: егда въ нужи есми, тогда къ Богу прибѣгаемъ, и тое избавльшеся, благодарение не воспоминаемъ.⁶⁰ Сему убо Захарии врѣмени нѣкоему минувшу, паки зубнаа болѣзнь нападе на нь. И толико болѣзнь его множашеся, яко мнѣтися и челоустемъ съкрушатися от належещеа болѣзни, тѣм же и сну на многы дни никакоже причастися. И тако ему на многы дни страждущу. Бѣ же подружие его, ими въ дому своемъ скуфию блаженаго,⁶¹ и сию благословения ради въ дому своемъ держащи. Приемши же благии помысль, възложи на главу мужу своему, вечеру сущу глыбоку, и малу отраду приемъ, въ сънь свѣдень бысть. В полунощи⁶² же, якоже самъ глаголаше, свѣтилнику горящу подружию его и тои тогда спещи, он же ни съвершенѣ спѣше, ниже

⁵⁷ На полях справа написано тем же почеркомъ путь

^{58—58} Написано на нижних полях киноварью.

^{59—59} Написано на нижних полях киноварью.

⁶⁰ В ркп. стоит киноварная точка.

⁶¹ Дописано справа на полях.

⁶² Далее зачернуто ся

бдѣти можаше, нь якоже многажди сълучается, отегченъ лежаше, // душа же *л. 370 об.*
 его бдяше, и въ умѣ молешесе, яко да приметъ святого молитвами исцѣлѣ-
 ние. Тогда видеть блаженаго оца прѣдставша ему. Тѣ же аще и хотѣше тогда
 вѣстати или проглаголати, нь не можаше. Глагола ему святии: «Захарие, бо-
 лиши?» Он же рече: «Господи, зѣло болю». Святии же рече: «Хощеши ли
 ити въ монастырь мои и тамо исцѣление получитьи?» Он же рече: «Аще и
 хощу, господи, нь не могу». Святии же рече: «Азъ отнесу те». И възьмъ его
 святии и отнесе и въ свои монастырь, и близъ раку своя положил. Он же
 видѣвъ раку святого, припадъ съ плачемъ и радостию, облобизаше. И абие въ
 тѣ часъ исцѣлѣ. Возьмъ же его святии, пакы въ свои дом отнеса. Захария же
 от видѣннѣ възьбнувъ, никакоже болѣзнь ощутилъ въ себѣ. И бѣ яко николиже
 болѣвъ. И пригласилъ свое подружие, сказаше, како прииде святии и како ис-
 цѣление получи. И тако хвалу въздаша Богови и святому Сергию, яко его // *л. 371*
 ради исцеление получи. И хотѣ объѣтъ свои святому исплѣнити, яко да не та-
 ажде постраждеть, якоже и прежде. Возьмъ убо различнаа брашна, яже на
 потребу монастыря оного, и братию доволнѣ учредивъ и милостыню многу
 давъ монастыру, начатъ повѣдати яже о святѣмъ. Воздаша же обще хвалу
 Богу, яже творитъ чудеса святимъ своимъ.

Нѣкы же человѣкъ, Семеон име ему, по проречению святого родився.
 Сему случися въ болѣзнь велию выпасти, яко на многы днии ни же ясти, ни
 пити могы, ни сна причястися. И сему зѣлноу болѣзнию утѣснаему, въ еди-
 ну убо от нощи помену святого чудеса, и колика исцѣления Богъ творить
 его ради. И начатъ молитися и глаголати: «Святии Сергие! Помози ми и из-
 бави ме от болѣзни сея. Помени, святии, егда бѣ въ сеи жизни, колику лю-
 бовь и благодетельство имѣ къ отцу моему, такожде и на мнѣ умилосерди-
 ся». Сия же и ина многа // въ часъ онъ къ святому на мольбу простирающу, *л. 371 об.*
 явися ему блажени Сергие и съ ученикомъ своимъ Никономъ, вечеру сушу
 глыбоку.⁶³ Свѣтилнику горещу, всѣмъ же въ дому спешимъ. Оному же видев-
 шу святого приход, не вѣдше кто есть. Нь от послѣдующаго ему ученика ра-
 зумѣ, яко святии есть. Хотяше жь вѣстати, нь не можаше, ни же что прола-
 голати. Святии же ста близъ его и знамена и крестомъ, имже ношаше въ
 руцѣ своєї. По семъ же повелѣваетъ ученику своему Никону, яко да и тѣ зна-
 менаетъ его иконою, сущи близъ одра его. Возьмъ же такожде Никонъ и зна-
 мена его. Таже възьмше за власи главы его и тако съдраше кожу его, и абие
 невидими быста обои, Семеону же исцѣление приемшу. Возьбнувъ же от
 видѣннѣ, разумѣ, яко не кожу, нь болѣзнь отъять святии. Пробуди же и по-
 дружие свое и начатъ радостнымъ гласомъ и свѣтлымъ образомъ чудо святого
 исповѣдати, // имѣ еже свѣдетеля прибывше ему здравие явлениемъ святого. *л. 372*
 Вѣста же въ тѣ часъ, иже прежде не могы двигнутися, и сътвори поклонъ 15 въ
 похвалу святому и благодарение.

Ниже се мльчаниемъ святого чудо да покриветъ. Богу попущающу
 грѣхъ ради нашихъ, ову бо гладомъ казне насъ, иное же смертоносимъ,
 овогда же нахождениемъ иноплеменихъ, якоже хощемъ вашей любви чуд-
 ную повѣсть прострѣти, паче же умыления достоину. случися убо, яко же
 прежде рѣхомъ, безбожныхъ татаръ в страни Руския нахождение, иже изышед-
 ше противу ихъ, нь Богу тако попустившу. Имы же вѣсть судбами, приводе

⁶³ Слово написано позднее более меким почерком и другими чернилами на полях.

нас, да понѣ сими исправимся. И мнозѣ рати съразившися тѣмъ безбожнии они, яко злу хитри суще, мнозѣхъ убиша, инихже и рукама яша, въ них же и нѣкоего воина Иоана ухвативше съ инѣми мнозѣми, и съньмше иже на нем // л. 372 об. оружие, хотяще погубити. Тѣ же увы всякая человеческыя помощи очавше, рыдаше, своего живота лютѣ различаемъ. Поменуѣ же святого Сергия, елика творить Богъ его ради, и начатъ съ плачемъ молитися и святого призываетъ, глаголаше: «Святии Сергие! Помози ми и избави мя от лютиа сеа смерти!» И тако ему молещуся, молитвами святого они звѣровиднии татари въ овчу кротость преложившеся, и яко из ума иступивше, отидоша прочее, ничтоже зло сътворше Иоану оному. Видѣв же человекъ онъ, разумѣ помощи Божие быти молитвами святого. И абие бѣжанию себѣ въдасть. Аще бо нѣкто от нихъ и срѣташа его, нѣ молитва святого покриваше его от нихъ. Пришед же въ монастырь святого и братию учредивъ, сказаше же всѣмъ чюдо святого, како избави его от лютиа смерти. И прославиша вси Бога и святого.

О прозревшим слѣпом. Инъ же человекъ слѣпотою одержимъ, ничто л. 373 же отнудъ увидѣв седмех лѣтѣхъ. Слышав же, яже от святого бывающа чюдеса, и прииде, водимъ въ монастырь святого. Вожду же его юноши отшедшу нѣкиа ради потребности. Тѣ же человекъ плакаше своя слепоти, паче же яко не ими водящаго и. Скори же въ помощех и готови къ послушанию блаженни Сергие явися ему тогда и за руку емы, къ рацѣ приведе. Человекъ же тѣ тъкмо прикоснувся раку святого, абие прозрѣ и видѣ всѣхъ, иже въ церкви, и тако велиемъ гласомъ благодарение въздаше святому о прозрени своемъ. И тако пребысть от часа оного, не исходе от монастыря.

О отроковици. Отроковица же нѣкаа такожде та слѣпа суци, и нимала зрака отнудъ имущи, и такожде и та, нѣкимъ водима, прииде, и тъкмо приближениемъ раку святого, прозрѣ. И бысть тако зрящи, яко николиже пострадавши таковыхъ.

Инъ же юноша такожде духомъ нечистимъ одержимъ на многа лѣта, и многу страсть приимаше, многаши бо его бѣсъ // помѣташе и пѣни тому тецись твори, яко и всему тѣлу его черну являтися от зелниа муки находящаго на нѣ бѣса. Тѣмъ и многыми человекы едва удержимъ бываше. От крича же гласа его вси ужасохуся. Пришедшу же ему въ монастырь, молитвами святого исцѣлѣ. И от того дне обѣщася не отступити от монастыря. Бысть же смисленъ, яко ничтоже пострадавъ.

64-О сухуруку имущемъ. 64 Инъ же юноша, Леонтие именовъ, имѣе лѣву руку суху от осми лѣтъ, тъкмо едини кости и кожа суци. Тѣла же никакова видѣтися, пригрѣблена же бѣ къ самому рамени его, тѣмъ и хождаше, страннѣствуя. Пришедшу же ему въ весь едину монастыря оного, и тамо явися ему великы въ чюдесехъ Сергие, глаголя: «Человекъ, аще хоцещи исцѣление получитьи, иди въ монастырь, егоже слышалъ еси Сергиевъ, и тамо исцѣлѣние получиши». Шед же юноша по гласу оного, явльшася ему, прииде л. 374 въ монастырь // и молбу простираше къ святому. Тогда видетъ первее явльшагося ему, въ веси оная стоеща у раку своя и яко нѣкимъ мааниемъ показующа прострѣти руку свою. Жили же руки его, иже первее сухы и пригрѣблени, простираемы бывающе, зело болѣзнь навождаху. Пострет же ся рука его, всѣмъ зрящимъ, и здрава бысть, яко и другаа. И ничтоже на ней

знамение болѣзни видѣти, и тако въздаша славу Богу, творещему дивна и преславнаа, яже видѣста очи наши.

Сиа же азъ, смѣрени таха иеромонахъ Пахомие, пришедшу ми въ обытѣль святого и видѣ чюдеса, часто бывающа от раки богоноснаго отца. Паче же увѣдевь от самого ученика блаженаго, иже многа лѣта, паче же от самого возраста унаго, жившаго съ святиимъ, гляголю же Епифанія. Вѣди блаженаго извѣстно, иже и по реду сказаше от рождени его и о възрасту, и о чюдотворению, о житию же // и о прѣставлени. Свѣдетельствующим же и л. 374 об. инимъ мнѡгогымъ братиамъ, паче же самемъ чюдосемъ, бывающимъ от раки святого. Азъ же сия слышавъ, иное же и своима очима видѣвъ бывающа чюдеса, зело удивихся, помощи у Божиа прося и на молитви святого отца надѣся, дерзнух написати елика слышахъ, и ели видѣх от великих мала, а елико мощно бысть мнѣ, смѣреному. Многаа же и инаа, повѣсти достоина святого, преминухъ, множества ради.⁶⁵ Земли, убо широта и мора глѣбина и святых чюдеса неизъчтена суть.⁶⁵ Сиа же написахъ, яко да не забвению предана будетъ чюдеса святого. Нь от пастирю добрии, истинии строителю и наказателю иноческаго житиа, отцемъ славо, преподобнимъ единокровне и праведнимъ, инокомъ наставниче, общему житию съвершителю, Троици прѣдстоя и нас не отступаи, нь помынаи стадо, еже събра мудре, и съблюдаи Богомъ дарованную ти паству, яко чадолюбивы отецъ, и не презри чтущихъ вѣроу и любовию пречестную и многора//достную память твою, защищаа л. 375 нас и съблюдаа от находящихъ врагъ, да твоими молитвами съблюдаеми царствия небеснаго, сподобимся о Христѣ Исусѣ Господи нашемъ, емуже слава и держава съ безначелнимъ его Отцемъ и прѣсвятимъ благимъ и животворящимъ Духомъ. Ныня и присно и въ вѣкъ вѣком. Аминь.

65—65 Написано на нижних полях со знаком вставки.

В. И. ОХОТНИКОВА

Рукописная традиция Жития Евфросина Псковского в редакции Василия-Варлаама Классификация списков Жития

Наиболее полно история текста Жития Евфросина рассматривалась Н. И. Серебрянским в его книге «Очерки по истории монастырской жизни в Псковской земле». Исследователь отмечает большую распространенность Жития Евфросина, считая, что его можно найти в любом собрании древних рукописей.¹ Описывая литературную историю текста, он упоминает только 12 списков Жития, и это в основном те же списки, которые указаны Н. Барсуковым в «Источниках русской агиографии».² После Н. И. Серебрянского рукописная традиция Жития Евфросина Псковского, как и литературная история его текста, не были предметом специального исследования.³ Кратко позволю напомнить основные выводы Н. И. Серебрянского, которые разделяются и другими учеными.⁴

Н. И. Серебрянский выделил три редакции Жития Евфросина (далее ЖЕ). Древнейшей, по мнению ученого, является Первоначальная редакция, написанная до 1510 г. неизвестным автором, она сохранилась в одном списке (РГБ, собр. Ундольского, № 306, XVI в.), копией с этой рукописи является список XIX в. (ГИМ, собр. Хлудова, № 207). Все исследователи, занимавшиеся и занимающиеся Житием, обращают внимание на необычность содержания и формы Первоначальной редакции: автор не соблюдает житийного канона, не дает биографии Евфросина, подробно излагая лишь историю его споров об аллилуйе с располом Иовом, большое место в Житии занимают размышления самого автора о сущности аллилуйи, а также

¹ *Серебрянский Н. И.* Очерки по истории монастырской жизни в Псковской земле. М., 1908. С. 78.

² *Барсуков Н.* Источники русской агиографии. СПб., 1882. Стб. 184. Здесь указано 15 списков ЖЕ разных редакций.

³ О литературной истории ЖЕ подробно см.: *Ключевский В. О.* Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1988. С. 250—257; *Серебрянский Н. И.* Очерки по истории... С. 78—146; *Охотникова В. И.* 1) Краткая редакция Жития Евфросина Псковского по списку РГБ, собр. Овчинникова, № 300 // ТОДРЛ. СПб., 1999. Т. 52. С. 592—606; 2) Краткая редакция Жития Евфросина Псковского по списку РГБ, собр. Большакова, № 422 // Древности Пскова: Археология. История. Архитектура: (К юбилею И. К. Лабутинной). Псков, 1999. С. 237—258.

⁴ В книге Н. И. Серебрянского исследование литературной истории ЖЕ неразрывно связано с рассмотрением разных вопросов биографии и творчества Евфросина истории монастыря и религиозных споров об аллилуйе. См: *Серебрянский Н. И.* Очерки по истории... С. 78—162, 240—310.

истолкование ее Евфросином и явившейся автору Богородицей. Произведение неизвестного автора является не столько житием святого, сколько Повестью о сугубой аллилуйе, в дальнейшем мы и будем называть это произведение Повестью об аллилуйе.⁵

В 1547 г. псковским агиографом Василием-Варлаамом на основе Повести об аллилуйе (Первоначальной редакции, по Н. И. Серебрянскому) было написано новое Житие Евфросина. Разбросанные «ово зде, ово инде» в тексте Первоначальной редакции биографические сведения о Евфросине Василий разместил в хронологическом порядке и дополнил их новыми рассказами, обязательными для жития. Текст Первоначальной редакции Василий использовал почти полностью, однако это не механическое переписывание, Василий вносит поправки, изменения как стилистического, так и фактического характера, небольшие дополнения.⁶ Таким дополнением, например, является рассказ о детстве и юности Евфросина, его пострижении в монахи, об учениках Евфросина. Наиболее самостоятельной частью текста Василия Н. И. Серебрянский считает описание посмертных чудес (всего их в редакции Василия 19, Василием написаны последние 15 чудес) и Слово похвальное, завершающее житие.⁷

Помимо двух названных редакций, Н. И. Серебрянский пишет о Проложной редакции Жития, дошедшей только в одном списке (РГБ, собр. Румянцева, № 397), список датируется серединой XVI в. По мнению исследователя, она является сокращением редакции Василия-Варлаама.

Житие Евфросина Псковского в редакции Василия-Варлаама известно в настоящее время в 48 списках, они разделяются на два вида — Первоначальный и Основной.

Первоначальный вид редакции Василия представлен 13 списками:

1. ГИМ, Единоверческое собр., № 210. Служба, Житие и Устав Евфросина, XIX в., л.14 об.—151 (Единоверческий список);
2. ГИМ, собр. Забелина, № 126. Сборник, конец XVII в., л. 177—257 об. (Забелинский список);
3. ГИМ, Синодальное собр., № 634. Житие, Служба и Устав Евфросина, середина XVI в., л. 27 об.—250 (Синодальный список);
4. ГИМ, Синодальное собр., № 994. Минея Четъи митрополита Макария, л. 507—547 (Успенский список);
5. ГИМ, собр. Уварова, № 100. Жития русских святых, XVII в., л. 306—317 (Сокращенный список);
6. ГИМ, Чудовское собр., № 314 (12). Минея майская, 1600 г., л. 591—691 (Чудовский список);
7. РГБ, ф. 98 (собр. Егорова), № 1486. Сборник полемический старообрядческий, XIX в., л. 22—123 (список Егорова 2);
8. РГБ, ф.173 (собр. МДА), № 205. Служба, Житие и Устав Евфросина, середина XVI в., л. 23—198 (список МДА);

⁵ Текст Первоначальной редакции издан: ПДПИ. СПб., 1909. Т. 173. С. 1—88.

⁶ Подробнее о работе Василия-Варлаама с текстом Повести об аллилуйе см.: *Охотникова В. И.* Принципы литературной переработки источника при создании Василием-Варлаамом Жития Евфросина Псковского // ТОДРЛ. СПб., 2004. Т. 55. С. 262—280.

⁷ Текст редакции Василия издан: Памятники старинной русской литературы, издаваемые графом Кушелевым-Безбородко. СПб., 1862. Вып. 4. С. 67—119.

9. РГБ, ф. 292 (собр. Строева), № 57. Минея Четья на май, третья четверть XVII в., л. 523—643 (Строевский список);

10. РГБ, ф. 304 (собр. Троице-Сергиевой лавры), № 676. Минея Германа Тулупова, 1630 г., л. 342—467 (Тулуповский список);

11. РГБ, ф. 310 (собр. Ундольского), № 307. Служба, Житие и Устав Евфросина, XIX в., л. 17—143 об. (список Ундольского);

12. РНБ, Соловецкое собр., № 513/ 632. Минея, XVI в., л. 204—310 об. (Соловецкий список);

13. РНБ, Софийское собр., № 451/2. Житие и Служба Евфросину, середина XVI в., л. 22 об.—173 (Елезаровский список).

Главное отличие списков Первоначального вида ЖЕ от всех остальных состоит в том, что в его тексте нет даты прихода Евфросина в пустынь на реке Толве. Вопрос о том, когда Евфросин ушел из Снетогорского монастыря и поселился в пустыни на реке Толве, где впоследствии возник монастырь, остается спорным. В Повести об аллилуйе даты прихода Евфросина нет, не называется дата прихода Евфросина в пустынь и в большинстве кратких редакций, которые дошли до нас в списках 50—60-х гг. XVI в.⁸ Впервые дата прихода Евфросина на реку Толву, 6933 (1425) г., появилась, судя по спискам ЖЕ, достаточно рано, возможно, она была внесена в текст самим Василием, поскольку первые списки ЖЕ с указанием 6933 г. датируются концом 50-х—началом 60-х гг. XVI в., самыми старшими из них являются Царский, Монастырский, Иосифо-Волоколамский, Государев (см. о списках далее).

Еще одно отличие Первоначального вида от Основного состоит в том, что в списках Основного вида имя автора называется в совершенно определенном месте текста и форма сообщения об авторе также не меняется. В авторском тексте Василий, по-видимому, не называл своего имени. Во всех списках ЖЕ Первоначального вида, кроме Синодального, имя автора читается как в предисловии, так и в завершающем ЖЕ (рассказ о 19-м чуде) молитвенном обращении Василия к Евфросину с просьбой о заступничестве и помощи, при этом местоположение имени автора и его форма могут быть различными, и это доказывает, что имя автора было вставлено редакторами или переписчиками позднее независимо друг от друга. В списках Первоначального вида местоположение имени автора и его форма еще не закреплены (см. об этом ниже).

Остальные разночтения между списками Первоначального и Основного видов не столь существенны. Так, в заключительной фразе ЖЕ (окончание рассказа о 19-м чуде) после слов «написавшаго малое сие гранесловие» в Первоначальном виде не читается выражение «о твоём по Бозе добродетельном житии и о чудесах».

⁸ В монастырской рукописи, которая была известна митрополиту Евгению (Болховитинову) и Н. И. Серебрянскому, читалась дата 6955 г. (см.: *Серебрянский Н. И. Очерки по истории ...* С. 84, 147). Нам неизвестна эта рукопись, из упоминаний о ней в работах митр. Евгения и Н. И. Серебрянского невозможно понять, что она собой представляла. Н. И. Серебрянский датирует рукопись XVIII в. и замечает только, что в ней много опусков. 7001(1493) г. датируется приход на реку Толву Евфросина в краткой редакции ЖЕ по списку РГБ, собр. Овчинникова, № 300 (Житие и подвиги); появлению этой ошибочной даты трудно найти объяснение.

Списки ЖЕ Первоначального вида в свою очередь можно разделить на три группы: Авторскую, Елеазаровскую, Минейную; различия между этими тремя группами состоят в основном в перефразировке некоторых выражений, единичных частных дополнениях и стилистических и морфологических вариантах.

Авторская группа списков представлена Синодальным списком, который, на мой взгляд, ближе всего к авторскому тексту Василия, а также списками Ундольского, Егорова 2, Единоверческим. Отличительная особенность Синодального списка состоит в том, что в его тексте вообще не называется имя автора. В целом Синодальный список не идентичен авторскому тексту, в нем есть ряд вторичных чтений, в основном пропуски и описки, которые восстанавливаются и исправляются по другим спискам. В этом отношении интерес представляют различия «раму»—«ризу»—«разу»—«руку» во фразе «и приснаго девъства образ ей на обою руку светяшеса звездным образом» — так в Синодальном списке (л. 186 об.); в Елеазаровском — «разу», как и в списке МДА; в Соловецком — «ризу»; во всех остальных списках как Первоначального, так и Основного вида — «раму». В Повести об аллилуйе, текст которой в данном случае переписывает Василий, это место имеет следующий вид: «и приснаго девъства образ ей на обою раму светяшеса звездным образом» (л. 100 об.—101). В авторском тексте Василия, как и в Повести об аллилуйе, читалось, вероятнее всего, «раму», это чтение сохранилось в Минейной группе списков Первоначального вида и в списках Основного вида. В Елеазаровском списке «раму» было прочитано как «разу», в Соловецком, восходящем к общему с Елеазаровским списком протографу, явная нелепица была исправлена на «ризу». Синодальный список дает индивидуальное чтение — «руку», которое более не отразилось ни в одном списке Жития, кроме копий с Синодального. Несмотря на некоторые вторичные чтения, именно Синодальный список в целом точнее, чем все остальные списки, передает авторский текст ЖЕ. Это единственный древний список Авторской группы Первоначальной редакции, остальные списки этой группы (Ундольского, Егорова 2, Единоверческий) датируются XIX в. и являются копиями Синодального списка, повторяя все его пропуски («из дому», «Христу») и индивидуальные чтения («на обою руку»).

Елеазаровская группа списков: Елеазаревский, Соловецкий, МДА, Забелинский, Сокращенный. Из перечисленных списков только в первых трех читается полный текст ЖЕ, в списках Забелинском и Сокращенном текст значительно сокращен. Основные отличия этой группы списков состоят в следующем.

1. В списках этой группы имеется перечень имен монахов, побудивших Василия приняться за написание Жития Евфросина. Во всех остальных списках называются только имена игумена Феодосия и смиренного Киприана, а далее Василий упоминает о неких старцах, долгое время живущих в монастыре, без указания их имен. В списках Елеазаровской группы дополнительно читаются имена этих старцев: «Понужену ми бывшу, недостойному, на таковое духовное дело пастырем обители преподобнаго, игуменом Феодосием, и смиренным Киприаном, и инеми старцы, иже многа лета имущим, в монастыре том велико по Бозе житие жившим, глаголю же Мисаилом, и

другим Авраамом, и Феодосием икономом (курсив мой. — В. О.), мужем в добродетели преизрядным» (РНБ, Софийское собр., № 451, л. 25).

2. В предисловии имя Василия вставлено после слов «ум имуща страстен и нечист, клирика Василия» (РНБ, Софийское собр., № 451, л. 28 об.). В молитвенном обращении автора к Евфросину, завершающем описание 19-го чуда, имя автора вообще не упоминается.

3. В рассказе о видении Евфросину трех святителей (глава «О рождении блаженнаго отрока») почти во всех списках ЖЕ читается «изшедшу из келиа в год зноя», в списках Елеазаровской группы вместо «из келиа» читается «из колибе».

4. В заголовке 19-го чуда нет слова «новейшее».

5. Кроме того, списки Елеазаровской группы имеют некоторые мелкие и незначительные разночтения (вместо «мимоходящим» в списках Елеазаровской группы читается «мимогрядущим», «влезе в церковь» — «вниде в церковь» и т. д.).

Списки Елеазаровский и Соловецкий особенно близки друг к другу, они восходят к общему протографу, о чем свидетельствуют редкие чтения, имеющиеся только в этих списках. Например, в списке Елеазаровском вместо «скутарь» читается «скупарь», в Соловецком списке первоначальное «скупарь» позднее было исправлено на «скутарь». В каждом из этих списков имеется большое число индивидуальных чтений (в Елеазаровском много описок, в Соловецком списке чаще встречаются иные варианты слов и выражений), которые не отражаются в других видах и списках. Некоторые разночтения Соловецкого списка объясняются тем, что в главе «Чюдо 2-е о том же писатели, како явися ему пресвятая Богородица со архангелом и с преподобными» есть вставка, листы XVI в. были вырезаны и вместо них вставлены другие конца XVII—начала XVIII в. (л. 281—284 об.), текст на вставленных листах значительно отличается от текста всех остальных списков, он касается догматических вопросов. В «Чюде 2» рассказывается о том, как к пишущему Житие Евфросина явилась Богородица и истолковала тайну аллилуйи. Вставные листы приходятся именно на речь Богородицы, основная правка касается проблемы воплощения и троичности божества. Аналогичные изменения встречаются и в Государевом списке ЖЕ, о чем речь пойдет далее.⁹

Забелинский список, датируемый XVII в., совпадая в основных разночтениях с Елеазаровским и Соловецким (имя автора читается только в предисловии после слова «нечист», есть чтение «из колибе», нет слова «новейшее» в заголовке 19-го чуда и др.), имеет ряд особенностей. Прежде всего следует отметить, что в Забелинском списке сделаны значительные сокращения, исключены все главы, в которых так или иначе затрагиваются вопросы о сущности аллилуйи. О том, что в оригинале Забелинского списка эти главы были, свидетельствуют оставшиеся заглавия: л. 218 «О хождении святаго к Царствующему граду», «Повесть об Иеве философе и прение о святей аллилуйи»; л. 223 об. «О том же Иеве философе», «Чюдо 1. О списа-

⁹ Подробнее о тексте Жития Евфросина в Государевом и Соловецком списках см.: Охотникова В. И. Соловецкие рукописи с Житием Евфросина Псковского // Книжные центры Древней Руси: Соловецкий монастырь. СПб., 2001. С. 311—319.

теле первом, како явился ему святыи отец наш Евфросин с сверстником своим Серапионом», «Чюдо 2. О том же писателе, како явился ему пресвятая Богородица со архаггелом и преподобными». Эти заглавия переписываются на указанных листах друг за другом, каждое с красной строки. Забелинский список не имеет окончания, он обрывается на словах Слова похвального: «Радуйся, светоносная заря, иже благочестием верных просвещая, пречюдная весна, изращая божественныя нам любовь...» (л. 257 об.).

К Елеазаровской группе Первоначального вида следует отнести и список МДА, несмотря на то что его текст соединяет в себе особенности как Первоначального, так и Основного вида. В списке МДА есть дата прихода Евфросина в пустынь — признак Основного вида, но нет имени Василия, что является признаком Первоначального вида. Исследование рукописи позволяет утверждать, что текст ЖЕ первоначально был близок именно к Елеазаровской группе, черты Основного вида — результат правки, внесенной в более позднее время. Рукопись РГБ, собр. МДА, № 205 датируется XVI в., состоит из двух частей, отличающихся по почерку и бумаге. В первой части рукописи находятся Служба Евфросину (л. 1—22 об.) и ЖЕ (л. 23—198), во второй — Устав Евфросина (л. 200—234). Переплет рукописи поздний; л. 24—25, 30, 86—87 вклеены, бумага вклеенных листов (л. 24—25 — кувшинчик, л. 30 и 86 без филиграней) и почерк отличаются от основных почерков и бумаги рукописи. В целом ряде чтений список МДА обнаруживает сходство с Елеазаровским видом. Так, например, в заголовке 19-го чуда нет слова «новейшее», оно, возможно, стерто (в написанном киноварью заголовке слово «новейшее» могло читаться в конце 4-й строки и начале 5-й, в этом месте есть остатки киновари). Совпадают список МДА и списки Елеазаровской группы в чтениях «из колибе», «на обою разу», «написа и»; только в списках Елеазаровской группы и списке МДА имеется перестановка слов: в Елеазаровской группе — «хотя мало почити от трудов», в других списках — «от трудов хотя мало почити», причем «хотя мало почити» в МДА написано на поле. Самое главное, что в списке МДА (как в Авторском и Елеазаровском вариантах) нет упоминания имени Василия в авторском молении, завершающем рассказ о 19-м чуде. Список МДА повторяет некоторые чтения, общие для Елеазаровской и Минейной групп списков, — «уранися», «отступивый». Однако в списке МДА нет основного признака Елеазаровской группы — перечисления имен монахов, побудивших Василия взяться за написание Жития Евфросина. Дело в том, что тот фрагмент предисловия, где перечисляются имена монахов, находится на л. 24—25, вставных листах рукописи (текстовые границы вставки на л. 24—25 об.: «...и о сем бо чаянием мзды будущих благ от Бога // (л. 24) нашего Исус Христа приати.... самодръжцу правосла // (л. 26) вному царю великому князю...»). Вставка на л. 30 (ее текстовые границы «Попечение же имый, еже бежати славы... и молитвами, и всеношным стоянием и на земли») приходится на тот фрагмент текста, где в списках Основного вида читается дата прихода Евфросина в пустынь. Таким образом, есть все основания считать, что первоначально в списке МДА читался текст, сходный с текстом Елеазаровской группы списков, затем в список МДА были внесены исправления по тексту Основного вида, причем исправления коснулись самых значительных различий между текстами (внесение даты прихода Евфросина на

реку Толву, сокращение в перечне имен монахов), текст с исправлениями был переписан на новых листах и вставлен в рукопись. Определить, когда же были сделаны эти вставки, затруднительно, поскольку на двух вставных листах нет филигрании, филигрань же на л. 25 не имеет ярко выраженных признаков (кувшинчик с сеткой под короной), почерк вставок — полуустав, скорее всего, конца XVI в.

Но не исключается и другой вариант происхождения совпадений списка МДА с Елеазаровской группой списков. В рукописи МДА много исправлений, сделанных прямо в тексте, в строке. Для решения вопроса о том, к какому виду отнести список МДА и каковы взаимоотношения списка МДА с другими, эти исправления также важны. Они сделаны разными чернилами, т. е. относятся к разному времени. Чаще всего это просто варианты одних и тех же слов, причем правка совпадает то с чтениями Основного вида списков (так, первоначальное «уранися» исправлено на «уравнися»), то с чтениями Елеазаровской группы списков (так, например, «помолитися» исправлено на «молитися», над строкой добавлено «и исцеление», что соответствует спискам Елеазаровской группы). Все перечисленные нами особенности доказывают, что в списке МДА текст был правлен по крайней мере дважды, одна правка была сделана по списку, близкому к Елеазаровской группе, другая — по списку Основного вида. Однако с Елеазаровской группой списков список МДА совпадает не только в исправлениях. Так, наиболее характерные чтения Елеазаровской группы «из колибе», «на обою разу» в списке МДА не являются исправлениями, они изначально присущи тексту. Более того, не исключено, что именно список МДА (до внесения в него вставок) был протографом Елеазаровской группы списков. Это, в частности, объясняет некоторые перестановки в тексте Елеазаровской группы: слова, словосочетания, которые в МДА были написаны на поле, в списках Елеазаровской группы помещаются в ином месте текста, чем во всех остальных списках (см., например, перестановки «хотя мало почити от трудов», а также чтение «новейшее» в заголовке 19-го чуда). По филиграмям список МДА один из самых древних, основная филигрань первой части рукописи — рука типа Пиккар № 1798 — 1543 г., № 1812 — 1534 г., другие списки Елеазаровской группы датируются более поздним временем — 50—60-ми гг. XVI в.

К Елеазаровской группе восходит и Сокращенный список ЖЕ, в котором читаются только отдельные главы Жития. Начинается Житие в Сокращенном списке с рассказа о рождении Евфросина: «Бысть убо сей блаженный отрок Елеазар...», далее текст совпадает с первой главой Жития «О рождении блаженного отрока» (в Сокращенном списке она не имеет заголовка), затем следуют главы «О Игнатии иноцы», «Чюдо о Кононе черноризце», «О трудех блаженнаго Ефросина», «О отхождении святаго святейшаго к Царствующему граду», «О преставлении преподобнаго отца нашего Ефросина». В Сокращенном списке нет даты прихода Евфросина в пустынь, следовательно, он относится к Первоначальному виду. Определить, к какой группе Первоначального вида следует отнести Сокращенный список, достаточно трудно, поскольку самые характерные чтения находятся в тех частях текста, которых в Сокращенном списке нет. И все же несколько чтений сближают Сокращенный список с Елеазаровской группой. Так, в Сокращенном списке читается «из колибе», имеется перестановка в сочетании «хотя мало почити

от трудов», со списками Елеазаровской группы он совпадает также в некоторых более мелких разночтениях. Перечисленные чтения находятся в первой части ЖЕ, другие чтения, которые бы отличали списки Елеазаровской группы от других групп Первоначального вида, находятся в тех главах ЖЕ, которые не читаются в Сокращенном списке, но и приведенных чтений достаточно, чтобы сделать вывод, что он восходит к списку Елеазаровской группы. Сокращенный список имеет и ряд своих индивидуальных чтений.

Минейная группа списков. Архетип Минейной группы представлен Успенским списком Четых Миней, к нему восходят прямо или опосредованно остальные списки этой группы — Чудовский, Тулуповский, Строевский. Успенский список очень близок к Авторскому варианту Первоначального вида, в его тексте первоначально также не было имени автора: и в предисловии, и в конце Жития имя автора приписано в Успенском списке на поле иным почерком, в других списках Минейной группы имя автора уже внесено в текст. Минейная группа списков тесно связана друг с другом. Чудовский список был переписан с Успенского, от которого его отличает несколько небольших разночтений. К Чудовскому списку восходят Тулуповский и Строевский списки, они совпадают в чтениях, отличающих эти два списка от Успенского, при этом каждый из этих двух списков имеет свои индивидуальные особенности.

Списки Минейной группы имеют целый ряд устойчивых общих чтений, большинство из них стилистического характера, смысловых разночтений немного.

1. Имя Василия в предисловии ЖЕ Минейной группы списков вставлено после слов: «Понужену ми бывшу недостойному *клирику Василию* на таковое духовное дело...» (ГИМ, Синодальное собр., № 994, л. 507 об.). Как уже отмечалось, в Успенском списке слова «клирику Василию» написаны на поле другим почерком, во всех остальных списках это чтение уже внесено в текст.

2. Исцеление Василия Якимова (12-е чудо) во всех списках относится ко времени царя Василия Ивановича: «Бысть убо князь некий именем Михайла Кубинский. Сей же князь Михайла содержаще град Псков во время свое по великого князя Василия Ивановича, самодержца всея Руси, жалованию» (ГИМ, Синодальное собр., № 634, л. 214 об.). В списках Минейной группы вместо «Василия Ивановича» читается «Ивана Василиевича».

3. В молении от лица автора о заступничестве, завершающем рассказ о последнем 19-м чуде, имя автора вставлено в текст после слов: «И мене, многогрешнаго и лениваго раба Божиа *Василия клирика*, помяни» (ГИМ, Синодальное собр., № 994). В списках Основного вида имя автора помещается в том же месте, но отличается от Минейной группы списков, в Основном виде этот фрагмент имеет следующий вид: «И мене, многогрешнаго и лениваго смиреннаго раба Божиа Василиа, помяни» (РНБ, Софийское собр., № 1424, л. 483).

4. Нередко разночтения Минейной группы списков объясняются переосмыслением отдельных фраз, словосочетаний, как правило, эти изменения невелики по объему. Так, во всех видах и списках читается: «И се ныне разкаяся, Господи, милосердием своим от злобы твоя не погубити Ахава» (ГИМ, Синодальное собр., № 634, л. 170 об.). Для большинства переписчиков смысл этой фразы, по-видимому, был ясен, и только переписчик Успен-

ского списка Четых Миней (или его оригинала) усомнился в его правильности и попытался отредактировать текст, заменив местоимения — «милосердием твоим» и «злобы своя».

5. Вместо «вы же не начинайте мудрити вещи сия» (ГИМ, Синодальное собр., № 634, л. 130 об.) в Минейной группе списков читается «Вы же начинаете мудрити...».

6. Остальные характерные чтения Минейной группы (их около 60), отличающие ее от других видов и списков, представляют собой пропуски слов, стилистические варианты.

Основной вид редакции Василия. В Основном виде редакции Василия в отличие от Первоначального, как уже указывалось, появляется дата прихода Евфросина в пустынь — 6933 г. и имя автора Жития. Во всех списках Основного вида имя автора в предисловии читается после слов: «молите за мя и за мою худость, яко понудисте мене, смиреннаго и недостойнаго, и невежду клирика *Василиа*, ум имуща страстен и нечист...» (РНБ, Софийское собр., № 1424, л. 395 об.). В заключительной фразе ЖЕ (окончание рассказа о 19-м чуде) имя автора читается, как и в Минейной группе Первоначального вида, после слов: «И мене, многогрешнаго и лениваго, смиреннаго раба Божиа *Василиа*, помяни» (РНБ, Софийское собр., № 1424, л. 483; в Минейной группе «*Василиа клирика*»). Появление в тексте ЖЕ даты прихода Евфросина в пустынь и имени автора произошло на раннем этапе рукописной традиции ЖЕ, старшие списки Основного вида датируются 50-ми гг. XVI в. Не исключено, что эти дополнения были сделаны самим Василием или же книжником его круга. Основанием для этого служит анализ одного из самых старших списков Основного вида — Царского списка Великих Четых Миней.

Царский список ЖЕ очень близок к Синодальному списку (т. е. Первоначальному виду редакции), Царский список не повторяет индивидуальных, вторичных по отношению к авторскому тексту, чтений Синодального списка и почти не имеет своих индивидуальных чтений. Т. е. Царский список достаточно точно отражал первоначальный авторский текст, если бы не вставка даты и имени Василия. Он переписывался в конце 50-х—начале 60-х гг. XVI в. псковским книжником «дьяком Микулой» церкви Рождества Богородицы в Кстове.¹⁰ Именно в это время, как показали исследования, Василий был близок к книжникам, прихожанам и служителям этого района Пскова.¹¹

Списки Основного вида редакции Василия более многочисленны, среди них выделяются определенные группы, имеющие ряд общих чтений.

Монастырская группа списков Основного вида:

1. БАН, Арх. Д., № 145. Сборник житий и сказаний, XVI—XVII в., л. 270—458 (Архангельский список);

2. ГИМ, собр. Вострякова, № 811. Житие Евфросина, XIX в., 175 л. (Востряковский список);

3. ГИМ, собр. Забелина, № 114. Жития Стефана Пермского и Евфросина, XVII в., л. 156—286 об. (Забелинский 1-й список);

¹⁰ Обоснование прочтения записи на л. 824 рукописи дано в статье: *Охотникова В. И.* Псковские писцы Царского списка Великих Четых Миней // Псков. 2001. № 14. С. 39—43.

¹¹ Подробнее об отражении псковских связей Василия-Варлаама см.: *Охотникова В. И.* Некоторые проблемы биографии и творчества Василия-Варлаама, псковского агиографа XVI в. // Псков. 1999. № 10. С. 3—16.

4. ГИМ, Синодальное собр., № 180. Великие Минеи Четьи, Царский список, середина XVI в., л. 824—874 об. (Царский список);
5. ГИМ, собр. Уварова, № 464. Житие Евфросина, XIX в. (1828 г.), 81 л. (Уваровский 2);
6. ГИМ, собр. Уварова, № 809. Сборник, вторая половина XVII в., л. 64—222 об. (Уваровский список);
7. ГИМ, собр. Шукина, № 438. Сборник житий и служб, XVII в., л. 287 об.—433 об. (Шукинский список);
8. РГАДА, ф. 187 (собр. РГАЛИ), оп. 1, № 32. Житие Евфросина и Саввы Крыпецкого, XVII в., л. 35—258 (Житийный список);
9. РГАДА, ф. 187 (собр. РГАЛИ), оп. 1, № 41. Сборник, XVII в., л. 39—155 (Литературный список);
10. РГБ, ф. 113 (Иосифо-Волоколамское собр.), № 632. Сборник житий, конец XVI—XVII в., л. 456—617 (Иосифо-Волоколамский список);
11. РГБ, ф. 199 (собр. Никифорова), № 476. Житие Евфросина, XVIII в., 124 л. (список Никифорова);
12. РГБ, ф. 199 (собр. Никифорова), № 495. Житие Евфросина, XIX в., 124 л. (список Никифорова 2);
13. РГБ, ф. 209 (собр. Овчинникова), № 588. Сборник русских житий и повестей, XIX в., л. 123 об.—151 об. (список Овчинникова 4);
14. РГБ, ф. 236 (собр. Попова), № 94. Сборник житий, XVII в., л. 227—308 (список Попова);
15. РГБ, ф. 247, собр. Рогожского кладбища, № 168. Сборник житий, XVIII в., л. 4—111 (Рогожский список);
16. РНБ, Соловецкое собр., № 514/631 (533). Минея 1569 г., л. 522—639 (Государев список);
17. РНБ, Софийское собр., № 1405. Житие и Устав Евфросина, конец XVI в., л. 33—185 об. (Софийский список);
18. РНБ, Софийское собр., № 1424. Сборник житий, XVI в., л. 393—487 об. (Монастырский список);
19. РНБ, Софийское собр., № 1428. Сборник литературный, первая половина XVIII в., л. 184—293 об. (Софийский 2-й список).

Монастырская группа представлена списками, которые с разной степенью точности передают текст архетипа Основного вида. Царский список и Государев список, являющийся копией Царского, имеют лишь несколько незначительных разночтений, в основном грамматического характера, с Авторской группой Первоначального вида. Очень близки к архетипу редакции Василия и другие списки XVI в. Основного вида — Монастырский, Иосифо-Волоколамский, все они также практически не имеют отличий от Синодального списка Первоначального вида (за исключением даты, имени автора и нескольких незначительных разночтений).

Списки Монастырской группы Основного вида находятся в сложных взаимоотношениях между собой, выделить среди них какие-то определенные подгруппы, установить конкретные связи между отдельными списками сложно. Копией списка Царского был Государев список.¹² Совершенно очевидно, что общий протограф был у Софийского 2-го и Шукинского списков.

¹² Подробнее см.: *Охотникова В. И. Соловецкие списки...* С. 311—319.

Эти списки имеют большое число разночтений, отличающих их от всех остальных списков, и в то же время каждый из них имеет свои индивидуальные чтения.

Общий протограф имели и списки Житийный и Никифорова, все пропуски, которые имелись в тексте Житийного списка, в списке Никифорова вписаны на полях другим почерком. Однако характерные чтения Житийного списка не нашли отражения в списке Никифорова, что и позволяет считать его копией не самого Житийного списка, а его протографа. Правка, имеющаяся в списке Никифорова, и вставки пропущенных фрагментов делались по какому-то списку Минейной группы.

Группа списков Основного вида с пропуском рассказа о Филарете. Несколько списков ЖЕ, относящихся к Основному виду редакции Василия, имеют общий пропуск в рассказе об учениках Евфросина. К этой группе относятся следующие списки:

1. БАН, 25.2.5. Житие Евфросина и Саввы Крыпецкого, XVII в., л. 1—152 об. (Академический список);
2. БАН, собр. Лукьянова, № 208. Сборник, начало XIX в., л. 253—350 (Лукьяновский список);
3. ГИМ, собр. Барсова, № 876. Житие Евфросина, XIX в., 81 л. (список Барсова);
4. ГИМ, Музейское собр., № 3126. Житие Евфросина, начало XIX в., 124 л. (Музейский список);
5. ИРЛИ, Карельское собр., № 538. Сборник, XVIII в., л. 454—490 (Карельский список);
6. РГБ, собр. Овчинникова, № 288. Сборник житий, XVII в., л. 1—203 (Овчинниковский список);
7. РГБ, ф. 209 (собр. Овчинникова), № 290. Жития Евфросина и Саввы Крыпецкого, XVII в., л. 1—211 (Овчинниковский 2-й список);
8. РГБ, ф. 651 (собр. Усова), № 11. Житие Евфросина, середина XVII в., 156 л. (список Усова);
9. РНБ, Q.I.70. Сборник житий псковских святых, XVII в., л. 125—231 (Псковский список);
10. РНБ, собр. Михайловского, F.227. Житие Евфросина, XVIII в., 61 л. (Михайловский список);
11. РНБ, собр. Погодина, № 652. Сборник житий, 1575 г., л. 139 об.—303 (Крыпецкий список);
12. Псковский музей-заповедник, ф. И. Михайлова, № 229. Сборник, 1810—1818 гг., л. 149—245.

Глава «О Мартирии чернце» обрывается в этих списках на словах «...христианский конец приим, и погребен быв во обители ...», затем читается текст уже следующей главы «О Филарете черноризце», но не с начала, а со слов: «... неусыпаемаго трудника, и тамо честныя обители въздвигшим въ славу Христову съжителствовати иноческому чину». Таким образом, в этой группе списков выпадают из текста известие о смерти матери первых четырех учеников Евфросина, братьев по плоти (оно завершает рассказ о Мартирии), и рассказ о том, как после смерти жены пришел в монастырь к своим сыновьям их отец Филарет. Пропуск этот, вероятнее всего, не является идеологическим, он результат механического пропуска в архетипе всех

этих списков. Самым старшим списком этой группы является Крыпецкий — он переписан в 1575 г. в Крыпецком монастыре неким Феодором для Мальского монастыря. Однако не Крыпецкий список является архетипом всех остальных списков. Крыпецкий список имеет целый ряд индивидуальных чтений, которые не отразились в других списках этой группы. Следовательно, можно утверждать, что в 70-е гг. XVI в. в Крыпецком монастыре находился еще один список Жития Евфросина с пропуском рассказа о Филарете черноризце. Отметим и тот факт, что Крыпецкий список очень близок по орфографии к Монастырскому списку Основного вида, принадлежащему Елеазаровскому монастырю.

Из списков этой группы выделяется Псковский список, одно из самых характерных его отличий состоит в особых заголовках рассказов о 10—19 чудесах («Чюдо 10 о Иване Шамском, како исцеле его святыи от огенныа болезни»; «Чюдо 11 о Леонтеи, како исцели его святыи от болезни»; «Чюдо 12 о князе Михайлове слуге Василии» и др.), отличает этот список и несколько небольших пропусков текста. Копиями, вероятнее всего, именно с Псковского списка являются списки Музейский и Барсова, поскольку совпадают с ним практически во всех чтениях. Список Барсова, возможно, является копией с Музейского списка, об этом, в частности, свидетельствует повторение в списке Барсова индивидуальных чтений Музейского списка. Например, в Музейском списке появляется ошибочное чтение, возникшее из-за неправильного прочтения или непонимания смысла текста: вместо «яко нещии разбойницы ко старейшине срыскахуся» в Музейском списке читается «скрывахуся», это же чтение имеется и в списке Барсова.

Определенное единство в этой группе списков образуют и списки Овчинниковский, Усова, Овчинниковский 2, Карельский, они имеют целый ряд чтений, общих для всех этих списков, что доказывает, что они восходят к одному протографу. Многочисленные чтения отличают списки Овчинниковский и Усова от других списков этой группы, что предполагает существование общего для них источника, который они передают с разной степенью точности, поскольку в каждом из списков есть свои индивидуальные чтения.

Изучение рукописной традиции Жития Евфросина в редакции Василия привело к следующему выводу.

Текст Жития в редакции Василия достаточно стабилен. Из добавлений можно отметить внесение во вступление и заключение имени автора. Большое число изменений наблюдается в списках конца XVII—XVIII вв. Крупные сокращения касались в основном глав, посвященных спорам и толкованию аллилуйи. Большинство разночтений имеет небольшой объем, как правило, это пропуски не редакционного характера. Наиболее значимое разночтение между списками ЖЕ касается даты прихода Евфросина в пустынь на реке Толве — 6933 г. В первоначальном авторском тексте Василия не было даты прихода Евфросина в пустынь, она появилась позднее в списках Основной группы, старшим из которых является Царский список Четьих Миней. Отсутствие даты в авторском варианте ЖЕ в редакции Василия, как и в Повести об аллилуйе и в кратких проложных редакциях ЖЕ, списки которых датируются серединой XVI в., дает основание для сомнений в ее исторической конкретности и позволяет иначе рассмотреть некоторые вопросы биографии Евфросина и истории монастыря.

Т. Б. КАРБАСОВА

Литературные источники Жития Кирилла Новоезерского

Житие Кирилла Новоезерского является весьма типичным Житием преподобного — основателя монастыря. В этом убеждает сравнение композиции этого текста с агиографической схемой, предложенной Т. Р. Руди в исследовании, посвященном топосам житий преподобных.¹ Впрочем, сравнение с общей схемой «идеального преподобнического жития» позволяет отметить и своеобразие этого агиографического произведения: в Житии отсутствуют топосы, связанные с детством святого («отвержение детских игр», обучение святого грамоте), не использован ни один из многочисленных вариантов брачного топоса и сравнительно мало топосов, связанных с аскетическими подвигами (отдельные упоминания об аскетических подвигах преподобного можно обнаружить в разделе «прижизненных чудес», а также в повествовании о странствии Кирилла, во время которого он «в дома мирския не вхожаше», «ядь же бысть его трава вахта, и сосновая кора, и губы всякия»). Все остальные топосы в том или ином виде присутствуют в Житии, создавая известную трудность при определении литературных источников текста.²

Предварим исследование этого вопроса несколькими краткими замечаниями о времени создания Первоначальной редакции Жития, ее авторе и истории почитания святого (подробнее эти темы рассматривались в специальных статьях).³

Первоначальная редакция Жития Кирилла Новоезерского дошла до нас только в одном списке, датированном концом XVI в. — РНБ, ОСРК, F.I.894. В заглавии этой редакции содержится упоминание о том, что «Житие ...

¹ Руди Т. Р. О композиции и топике житий преподобных // ТОДРЛ. СПб., 2006. Т. 57. С. 431—500. Статья была любезно предоставлена нам автором еще до выхода в свет.

² «Пытаясь определить тексты-предшественники, послужившие источником того или иного произведения, исследователь должен непременно „проверять“ выявленные им общие мотивы или иные элементы текста на их возможную принадлежность к общекультурному фонду — топике. В случае, если обнаруженные сходные фрагменты двух текстов относятся к сфере топосов, от исследователя требуется особая скрупулезность в доказательствах и осторожность в выводах...» (Руди Т. Р. О композиции и топике житий... С. 499). Об этом см. также: Лобакова И. А. «Житие митрополита Филиппа» и севернорусская житийная традиция: (Вопросы типологии) // ТОДРЛ. СПб., 1999. Т. 51. С. 357—358.

³ Карбасова Т. Б. 1) История почитания преподобного Кирилла Новоезерского // Русская агиография. Исследования. Публикации. Полемика. СПб., 2005. С. 504—526; 2) О Первоначальной редакции Жития Кирилла Новоезерского // ТОДРЛ. СПб., 2006. Т. 57. С. 633—670. В Приложении к этой статье опубликован текст Первоначальной редакции по рукописи РНБ, ОСРК, F.I.894. Далее Житие цитируется по этой рукописи.

писано бысть игуменом Пименом». Игумен Пимен настоятельствова в Новоезерском монастыре непродолжительное время — с 1581 по 1582 г.; последняя группа чудес Жития датируется 1581 г. На основании этих данных можно предположить, что и весь текст Жития был написан в начале 80-х гг. XVI в. К этому времени со дня кончины Кирилла Новоезерского прошло почти 50 лет, поэтому, вероятнее всего, автор Жития не мог знать святого лично. Возможно, он использовал какие-то подготовительные записи, однако никакой информацией об этом мы не располагаем. Святой был прославлен церковно около 1628 г. — тогда же была создана новая редакция Жития, Основная, и написана Служба преподобному, источниками которой послужили Служба Кириллу Белозерскому и Служба Зосиме Соловецкому.⁴ Проанализировав заимствования из этих служб, можно сказать, что с Кириллом Белозерским нашего Кирилла объединяет явление каждому из них Божией Матери, указавшей святому место будущей обители, а с Зосимой Соловецким — мотив устроения монастыря на острове. Изображение Кирилла Новоезерского часто помещали на одной иконе вместе с Кириллом Белозерским и Зосимой и Савватием Соловецкими.⁵ Таким образом, для традиции почитания преподобного Кирилла Новоезерского характерно его сопоставление с преподобными Кириллом Белозерским и Зосимой Соловецким. Как будет показано далее, жития этих святых были использованы в качестве литературных источников автором Жития Кирилла Новоезерского.

Обратимся теперь собственно к тексту Жития. Подобно многим житиям основателей монастырей, в Житии Кирилла Новоезерского упоминаются другие святые подвижники — Александр Свирский, Корнилий Комельский и Никифор Вожеозерский. Житие последнего никак не могло послужить источником Жития Кирилла, так как было написано гораздо позже.⁶ Не удалось также обнаружить в тексте Жития Кирилла никаких следов заимствований из Жития Корнилия Комельского — духовного наставника преподобного Кирилла. Возможно, это связано с тем, что на момент создания Жития Кирилла Новоезерского (начало 80-х гг. XVI в.) Житие Комельского подвижника еще не было написано или во всяком случае мало распространено.⁷ Более плодотворным оказалось сопоставление текста нашего Жития с текстом Жития Александра Свирского, к подробному анализу которого мы и приступаем.

⁴ Подробнее об этом см.: *Карбасова Т. Б.* Житие Кирилла Новоезерского (Белого) // Словарь книжников. Вып. 3, ч. 4. Дополнения. С. 848.

⁵ Подробнее об этом см.: *Карбасова Т. Б.* История почитания преподобного Кирилла Новоезерского. С. 518—520.

⁶ В справочнике Н. П. Барсукова (*Барсуков Н. П.* Источники русской агиографии. СПб., 1882) сведений о Житии Никифора Вожеозерского нет. В распоряжении архиепископа Филарета находилось «рукописное житие преп. Никифора Заднекифоровой пустыни, извлеченное из житий преп. Александра и Кирилла» (*Филарет, архиеп. Черниговский.* Русские святые, чтимые всею церковью или местно. СПб., 1882. Январь—апрель. С. 166). Упоминание о Житии см.: *Амвросий (Орнатский).* История российской иерархии. М., 1812. Ч. 6. С. 999—1000.

⁷ К сожалению, датировка Ранней редакции Жития Корнилия Комельского пока очень широка: «Нижняя граница создания Ранней редакции в том виде, в котором она сохранилась в списках, определяется датой последнего посмертного чуда — 1556/57 г. Верхняя граница приходится на начало 1580-х годов» (*Сергеев А. Г.* Житие и Устав св. Корнилия

Житие Александра Свирского

Житие Александра Свирского, составленное иноком Иродионом в середине XVI в.,⁸ получило широкое распространение и, по-видимому, расценивалось агиографами как образцовое — на сегодняшний день установлено, что оно послужило источником для написания по меньшей мере трех житий — Александра Ошевенского,⁹ Антония Сийского¹⁰ и Ефрема Перекомского.¹¹ При этом оно само содержит многочисленные и обширные заимствования из различных агиографических памятников: И. Яхонтов называл в числе таких источников Жития Феодосия Печерского, Сергия Радонежского, Варлаама Хутынского и Кирилла Белозерского;¹² впоследствии в качестве источников были названы Жития Саввы Сербского,¹³ Евстафия Плакиды и Онуфрия Великого,¹⁴ Пахомия Великого (вместе с Чудом архистратига Михаила «иже в Хонех»),¹⁵ Житие Евфимия Великого.¹⁶

Рукописная традиция Жития Александра Свирского была исследована В. И. Охотниковой. Согласно ее наблюдениям, «в списках XVI в. состав Жития Александра Свирского достаточно стабилен, расхождения наблюдаются только в разделе посмертных чудес. Существует несколько вариантов Жития, отличающихся по своему составу». Эти варианты отличаются количеством посмертных чудес — их может быть 11 или 13.¹⁷ Определить, ка-

ким именно из вариантов пользовался автор Жития Кирилла Новозерско-Комельского как исторический источник: Автореф. дис ... канд. ист. наук. СПб., 2001. С. 7). Возможно, факт «неиспользования» Жития Корнилия Комельского может послужить дополнительным аргументом для уточнения датировки Жития комельского подвижника. Преподобный Корнилий в тексте Жития Кирилла Новозерского постоянно называется «святым», притом что официально он был прославлен только в 1600 г. (Голубинский Е. История канонизации святых в русской церкви. М., 1903. С. 120). Но как показал А. Г. Сергеев, уже в третьей четверти XVI в. был создан ранний вариант Службы Корнилию Комельскому в виде посвященных преподобному тропаря и кондака (Сергеев А. Г. Житие и Устав св. Корнилия Комельского... С. 7), следовательно, в это время начинало складываться местное почитание святого и автор Жития Кирилла поддержал эту традицию.

⁸ Житие Александра Свирского цитируется по рукописи середины XVI в.: РНБ, Софийское собр., № 459; О Житии Александра Свирского см.: Яхонтов И. Жития св. севернорусских подвижников Поморского края как исторический источник. Казань, 1881. С. 37—87; Дмитриев Л. А. Иродион // Словарь книжников. Вып. 2, ч. 1. С. 441; Охотникова В. И. Житие Александра Свирского в списках XVI в. // Житие Александра Свирского: Текст и словоуказатель / Под ред. А. С. Герда. СПб., 2002. С. 10—18.

⁹ Яхонтов И. Жития св. севернорусских подвижников... С. 92—110.

¹⁰ Рыжова Е. А. Антониев-Сийский монастырь. Житие Антония Сийского. Сыктывкар, 2000. С. 68—69.

¹¹ Федотова М. А. К вопросу о Житии Ефрема Перекомского // Книжные центры Древней Руси: Севернорусские монастыри. СПб., 2001. С. 155.

¹² Яхонтов И. Жития св. севернорусских подвижников... С. 39.

¹³ Гаврюшина Л. К. Из истории сербско-русских литературных связей: (Житие Саввы Сербского и русские агиографы XVI в.) // Советское славяноведение. 1985. № 1. С. 76—81.

¹⁴ Пак Н. В. К проблеме источников Жития Александра Свирского: Переводные жития // Книжные центры Древней Руси: Севернорусские монастыри. С. 145—151.

¹⁵ Пигин А. В., Запольская К. М. К вопросу об источниках Жития Александра Свирского: (Житие Пахомия Великого и Чудо архистратига Михаила «иже в Хонех») // ТОДРЛ. СПб., 2004. Т. 55. С. 281.

¹⁶ Руди Т. Р. О композиции и топике житий преподобных. С. 438.

¹⁷ Охотникова В. И. Житие Александра Свирского в списках XVI в. С. 15.

го, не представляется возможным, так как последним он цитирует 11-е Посмертное чудо, а существенные отличия между вариантами начинаются как раз вслед за этим фрагментом.

В самом Житии Кирилла Новоезерского говорится о преподобном Александре Свирском в Первом прижизненном чуде. Старец Никифор, пришедший со Свири, передает преподобному Кириллу благословение Александра, а после духовной беседы Кирилл сообщает Никифору, что они вместе со Свирским подвижником будут «яве зреться во оном блаженстве»,¹⁸ т. е. узы духовной любви будут связывать двух святых не только в этой жизни, но и после смерти. Вещественным символом этой духовной связи стал крест, который преподобный Кирилл поставил на берегу и который сохранился до времени написания Жития.¹⁹ Буквального цитирования Жития Александра Свирского в описании этого чуда нет. Более того, автор Жития Кирилла, кажется, даже не пытался согласовать два агиографических памятника: в Житии Александра говорилось о том, что, прожив несколько лет на Свири, Никифор отправился в Киево-Печерскую лавру, в Житии Кирилла Никифор приходит от Александра Свирского и к нему же уходит, опознать в нем старца Никифора из Жития Александра можно лишь по упоминающимся веригам.²⁰ Очевидно, задача автора состояла не в том, чтобы согласовать агиографические произведения, а в том, чтобы отметить особые отношения двух святых. Представляется, что наличие этой «духовной любви» повлияло на то, что Житие Кирилла оказалось прочно связано с Житием Александра — большая часть текстуальных заимствований приходится именно на долю Жития Александра Свирского, отсюда же заимствована сама модель расположения материала.

Повествование о преподобном Кирилле Новоезерском начинается с краткого сообщения о родителях, после которого следует фрагмент о тайном уходе из родительского дома и сопутствующем святому ангеле, сходный с Житием Александра Свирского. Несмотря на сюжетную близость, автор Жития Кирилла «прописывает» его самостоятельно. Вместо подробного описания обстоятельств ухода (в Житии Александра Свирского говорится, как отрок «украл благословение», сказав, что отправляется за некоей вещью к человеку, живущему «в веси, яко вдале 3 поприщ») автор Жития Кирилла Новоезерского описывает диалог святого с ангелом. Ангел задает Кириллу вопросы, которые обычно задают принимающему монашеский по-

¹⁸ О посмертной участи преподобного Александра в его Житии говорится в чуде «О видении Даниила, како видел в раи преподобнаго отца Александра з братиею в лѣто 7033». Возможно, упоминание в Житии Кирилла о грядущем пребывании обоих святых «во оном блаженстве» связано с этим чудом.

¹⁹ Он упоминается в описании Восьмого прижизненного чуда, когда о разбойниках, похитивших в монастыре колокола, говорится: «И по многомъ истомлении паки къ езеру оному на брегъ приидоста, *идѣ же и доннѣ крестъ стоитъ*» (л. 528).

²⁰ Интересно, как со временем изменилась известность святых: в Житии Александра Свирского, составленном перед церковным прославлением святого, о Никифоре говорится как о великом подвижнике, «равновеликом» преподобному Александру («преподобный Александр видел его радостен бысть зело, слышал бо бе о нем, яко велик бе житием старец», «блаженный же Александр зряша старца оного в добродетелех сияюща, велию пользу примаше от него»), в Житии Кирилла, написанном спустя почти 40 лет после установления церковного почитания преподобного Александра Свирского, Никифор уже назван «учеником» преподобного Александра.

стриг. Замещение всех внешних обстоятельств указанием на внутреннюю готовность отрока принять иноческий постриг позволяет отметить особенность стиля автора Жития Кирилла Новоезерского — тяготение к символическому описанию. Эту особенность мы будем наблюдать и на других примерах «переработки» Жития свирского чудотворца.

Следующий далее рассказ о приходе святого в монастырь, о принятии пострига и о первых монашеских подвигах оказывается полностью заимствованным из Жития Александра Свирского — отметим, что в этом довольно обширном фрагменте разночтения самые незначительные, т. е. «исходный» текст включается в Житие Кирилла почти без изменений (здесь и далее курсивом выделяю совпадающие фрагменты).

Житие Александра Свирского

И глядаше семо и овамо, и не обрѣташе нигдеже, и разумев же блаженный отрокъ, яко Божиа некаа сила или аггела Божиа быти глаголя, и благодарныа о сем Богу воздав молитвы.

И тако къ вратом монастыря приходит, и видить мнихи монастыря вне врат стоящихъ, и поклонися има до земля, глаголя: «Благословите мя, отцы святии». Они же, видевше юношу проста суца и ризами худыми нелепо оболчена и к нему глаголаша: «Богъ благословить тя, чадо. Что хоцещи, да сътворимъ ти». Он же к ним глаголаше, яко: «Хощу видети игумена и благословен быти от него». Они де мниси скоро игумену о нем возвестишиа. Се тако Богу изволившу, да на место, идеже бе от юности Богом позван, на то же и ведяшеся.

Паки же мниси они, пришедше, блаженному възвестишиа, яко игумен зовет тя. Се же слышавъ божественый юноша, и, окрилатив умом, вниде в монастырь, и пришед къ игумену, пад, поклонися до земля, моляся ему со слезами, да бы его сътворил мниха. Игумень же Ияким видев блаженнаго юношу на земли лежаща и слезы многи проливающа, и проразуме хотящую благодать явитися на нем, и начат глаголати к нему: «О, чадо, видиши ли, яко место се скръбно суце и подвижно на всяко дело? Ты же ун сый, якоже мню, не имаши терпети скорби на месте сем». Се же не токмо искушаа его глаголаше, но и прозорливома очима зряше блаженнаго, яко Богомъ наставляемъ бе юноша сий прииде и хоцеть Богу

Житие Кирилла Новоезерского

И от того часа старецъ невидимъ бысть, и глядаше отрокъ сѣмо и овамо, и не обрѣташе нигдѣже старца, и разумѣвъ же блаженный отрокъ, яко нѣкая Божиа сила или аггела Божиа быти глаголя, и благодарныа о сем Богу воздаваше молитвы.

И тако скоро течаше блаженный отрокъ, ко вратом монастыря приходит, и видить мнихи монастыря внѣ стоящихъ, и поклонися има до земля, глаголя: «Благословите мя, отцы святии». Они же видѣвше юношу проста суца и ризами худыми нѣлѣпо оболчена и к нему глаголаша: «Богъ да благословить тя, чадо», и «Что хоцещи, да сотворимъ ти?» Он же к ним глаголаше, яко «Хощу видѣти игумена и благословенъ быти от него». Мниси же они скоро възвѣстишиа игумену о нем. Се тако Богу изволившу, да на мѣсто, идѣже бѣ от юности Богомъ позванъ, на то ведяшеся.

Паки же мниси они, пришедше ко блаженному, възвѣстишиа, яко игумень зовет тя. Се же слышавъ блаженный юноша, и, окрилатѣв умом, вшиед в монастырь, и пришед ко игумену, пад, поклонися ему до земля, глаголя со слезами, да бы его сотворил мниха. Игумень же Корнилий видѣв блаженнаго юношу на земли лежаща и слезы многи проливающа, и проразумѣвъ хотящую благодать явитися на нем, и начат глаголати к нему: «О, чадо, видиши ли, яко мѣсто се скорбно бяше и подвижно на всяко дѣло? Ты же унъ сый, якоже мню, не имаши стерпѣти скорби на сем мѣсте». Се же не токмо искушаа его глаголаше, но и прозорливима очима зряше блаженнаго, яко Богомъ наставляемъ бѣ юноша

«сѣсуд избранъ» быти. Божественный же отрокъ съ многымъ смиреніемъ отвѣщавъ къ игумену, глаголаше: «О, честный отче, яко провидецъ всяческихъ Богъ приведе мя къ твоей святыни, спасти ми ся хотящу, и елика, аще велиши ми, отче, сътвори-ти, повеленна тобою, вся сътворю, но токмо спаси мя». И тогда глагола к нему игумень: «Благословен Богъ, чадо, укреповый тя на се тицание. Отселе буди служай брати съ всякимъ терпениемъ и покорениемъ, купно же и послушаниемъ». Се же слышавъ от игумена божественный юноша, паки поклонися ему до земля. И тако остризае влася главы своея, вкупе же съ отъятиемъ влася отлагаетъ и долу влекущая мудрования, и нарекоша имя ему Александръ. Бе же святыи възрастомъ тогда 26 летъ, егда приат иноческый образъ.

Оттоле же преподобный Александръ весь предався Богу и вдаваше себе на труды многы: деломъ телеснымъ изнуряя плоть свою по вся дни, бдяше же и моляшеся безъ лености по вся ноци въ славословенихъ, и сонную тягость отлагая, и къ въздержанию же плотию тружася, рукама своима дѣлаа по вся дни, въспоминая псаломское оно слово: «Виждь смирение мое и труд мой и отпусти вся грѣхи моя». И тако преподобный съ всякимъ въздержаниемъ смиряше си душу, тело же свое трудомъ и подвигомъ томяше, яко игумену и всей брати дивитися великому его смиренію и покоренію, и толику въ уности благонравию, и укреплению, и бодрости, и велми прославиша о семъ Бога. И паки на прежняя възвратился...» (л. 37—38).

Начало рассказа о подвигахъ преподобного Кирилла, дословно повторяющее соответствующий фрагментъ Житія Александра Свирского, авторъ продолжилъ съ помощью заимствования изъ Житія Саввы Вишерского, а затемъ вновь обратился къ Житію свирского подвижника. При этомъ важно отметить, что авторъ следуетъ за композиціей этого текста, такъ какъ повествование и в томъ, и в другомъ Житіи прерывается вставной главкой «О взысканіи отрока», повествующей собственно о родителяхъ святого, о томъ, какъ уходъ сына в монастырь привелъ ихъ на иноческый путь.

сей прииде и хоцетъ Богу «сосуд избранъ» быти. Божественный же отрокъ со многымъ смиреніемъ отвѣщавъ ко игумену, глаголаше: «О, честный отче, яко провидѣць всяческихъ Богъ приведе мя къ твоей святыни, спасти ми ся хотящу, и елика, аще повелиши ми, отче, сотвори-ти, повѣлѣнная тобою вся сотворю, но токмо спаси мя». И тогда глагола к нему игумень: «Благословен Богъ, чадо, укрѣповый тя на се тицание. Отселѣ буди служай брати со всякимъ терпѣниемъ, купно же и послушаниемъ». Се же слышавъ от игумена божественный юноша, паки поклонися ему до земля. И тако остригае влася главы своея, вкупѣ же со отъятиемъ влася отлагаетъ и долу влекущая мудрования, и нарекоша имя ему Кирилъ. Бѣ же святыи въ возрастомъ пятнадцатъ лѣтъ, егда приат иноческый образъ.

Оттолѣ же преподобный Кирилъ весь предався Богу и вдавъ себе на труды многы: дѣломъ изнуряя плоть свою по вся дни, бдяше и моляшеся безъ лѣности по вся ноци въ славословенихъ, и сонную лѣность отлагая, и къ въздержанию же плоти тружася, рукама своима дѣлая по вся дни, воспоминая псаломское оно слово: «Виждь смирение мое и труд мой и отпусти вся грѣхи моя». И тако преподобный со всякимъ въздержаниемъ смиряше душу свою, тѣло же свое трудомъ и подвигомъ томяше, яко и преподобному Корнилию, и всей брати дивитися великому его смиренію и покоренію, и толику въ юности благонравию, и укрѣпленію, и бодрости, и велми прославиша о всемъ Бога (л. 504—505 об.).

Житие Александра Свирского

Се же о възискании блаженнаго отрока

Родителя же блаженнаго отрока, много искавшие во граде и въ окрестных странах и весех, и не обретше его, плакастася по нем люте, яко и по мертвомъ, в перси свои биющи. И заповедано же бяше по всей стране той, идеже аще кто где видев или слыша такового отрока, да пришедше възвестят о нем отцу его и мзду примуть о възвещении его. И се убо въ един день мужи етери пришедше от страны корельска и реша отцу блаженнаго отрока: «Мы убо известне уведехом о сыну твоём, яко прежде трюсих лет видехом его в наших странах пришедша в монастырь святаго Спаса на Валам, и ту постригшася, и добре в нем тружашася». И то же отец его Стефан слышав, яко сын его в монастырь отшед пострижеся, и нимало же помедлив, ни долготы пути не убоаяся, и в предреченный монастырь отходит на възискание сына своего. И пришедшу ему в монастырь... (л. 38 об.—39).

Житие Кирилла Новоезерского

О възискании отрока

Родителя же блаженнаго отрока много искавшие во градѣ Галиче, и в ыныхъ градѣх, и во окрестных странах и весехъ, и не обрѣтше его, и плакастася о нем лютѣ, яко и по мертвомъ, в перси своя биюще. И заповѣдано же бяше по всей странѣ той, идѣже аще кто гдѣ видѣвъ или слышавъ такового отрока, да пришедши возвѣстят о немъ отцу его и мзду примуть о възвѣщении его. Се убо минувши 7 лѣтъ, не очютивше нигдѣже, аки нѣкоему бисеру изгибшу и не обрѣташеся. Пишетъ бо Лука во Святѣмъ Евангелии: «Никтоже свѣтилника вжеть, покрываетъ его сосудом или под одромъ полагаетъ, но на свѣщникъ возлагает, да входящеи видять свѣтъ...» (л. 506—506 об.).

Как видим, общие чтения обнаруживаются только в начальной части главы — это собственно описание ситуации, когда спустя много лет родители святого узнают, что их сын не умер, а принял постриг в монастыре. Далее содержание разнится. В Житии Александра Свирского передается событийная канва, говорится о том, что отец сразу же отправляется на поиски своего сына. В Житии Кирилла Новоезерского автор введением евангельского образа «многоценного бисера» и цитаты из Священного Писания создает символический контекст, а затем помещает рассказ матери о богоизбранности отрока, засвидетельствованной еще до его рождения «вещанием» из материнского чрева. Вслед за этим он помещает еще один сюжет, отсутствующий в Житии Александра Свирского: отец святого приходит в монастырь и не сразу сообщает игумену цель своего прихода, а пытается сам узнать сына среди иноков, раздавая милостыню «по рукам», и, лишь потерпев неудачу, открывает настоятелю монастыря свое намерение увидеть сына. В следующем затем описании свидания отца с сыном вновь обнаруживаются общие чтения с Житием Александра, но ни в коем случае нельзя говорить о полном тождестве, ибо «исходный» текст был серьезно переработан. В Житии Свирского святого описывается конфликтная ситуация: Александр сопротивляется просьбам настоятеля увидеться с отцом, потом требует, чтобы отец принял постриг, а тот отказывается. Картина, которую рисует автор Жития Кирилла Новоезерского, менее драматична: чтобы не оскорбить игумена, Кирилл безропотно соглашается на свидание, в результате которого отец сам говорит о желании остаться в монастыре.

Житие Александра Свирского

«То почто, отче, еже не вижу его? Мног бо путь шествовах его ради. *Того ради приидох въ обитель сию, токмо да вижу сына моего, и тако да възвращуся в дом свой*». Игумен же рече: «*То аще хочещи видити его, да идиши ныне в гостинницу препочинути. И аз, шед, увещаю и, не бо хочеть видети никого же от приходящих. Ты же въ утрий день пришедши видиши его*». Се же слышавши он отиде, чаючи его въ приидуший день видети.

Игумен же *вшед възвести вся блаженному Александру. И егда же сиа услышав от игумена сжалился велми того ради, яко не възможе от родителю утаитися. Игумен же много увещаваше блаженнаго изыти на предсение келлии и видить отца своего. Он же не хотяше изыти. Тогда же игумен, исшед, глагола ко отцу блаженнаго... Тогда же игумен в скорби велице сый и шед в келию, моляше блаженнаго изыти к нему. Он же не хотяше послушати и изыде к отцу своему. Он же видев сына своего в таковой скорби суца, бе бо лице его изменилося от многога труда и въздержаниа, и охавився ем, и плакася горко. И едва мало утешився, седе и начат увещавати Христова слугу, глаголющи: «Поиди, чадо, в дом свой...» (л. 39 об.—40).*

Житие Кирилла Новоезерского

«...Нынѣ же слышахомъ пришедшаго къ твоей святынѣ и приемша от руку твоею иноческый образъ, хотящу ему спастися и наслѣдити Царствие Небесное. И азъ скоро вѣстах от дому моего и приидох къ твоей святыни на взыскание сына моего, хошу видѣти доброту лица его. *Того ради приидох во обитель сию, токмо да вижу сына моего и тако възвращуся в дом свой*». Корнилий же рече: «*То аще хочещи видѣти, да видиши сына своего*». Се слышавъ и отиде в гостинницу, радуяся зѣло о глаголаннѣхъ ему, и глаголаше в себѣ: «Обрѣтох сына моего», чаючи его видѣти во 2 день.

Блаженный же Корнилий, *вшед, възвѣсти вся блаженному Кирилу. И егда же сиа услышавъ от Корнилия, сжалился велми того ради, яко не възможе от родителю утаитися. Корнилий же много блаженнаго увѣщеваше, да видить отца своего. Блаженный же Кириль не хотяше оскорбити блаженнаго и иде скоро къ отцу своему. Отець же видѣвъ сына своего в таковѣ скорби суца, бѣ бо лице его измѣнилося от многога труда и въздержаниа, скоро вѣста, и стрѣте сына своего, и паде на выю его, и обლობызастася, и плакашася горко, и едва мало утѣшишася. Блаженный же Кириль пад на нозѣ отца своего и обლობыза нозѣ его, благословение и прошение приять от родителю своєю... Рече же отецъ ко блаженному Кирилу: «Возлюбленное мое чадо, уже добре сотворилъ еси и благая восприялъ, а нас сирыхъ сѣтворилъ... Сыну мой възлюбленный, иди скоро ко блаженному Корнилию и моли его и о мнѣ грѣшнемъ, да благословенъ буду» (л. 510—511 об.).*

Событийная канва двух житий совпадает и далее — постриг перед смертью принимает мать преподобного, а после смерти родителей святой простирается на большіе подвиги. Сюжетной близостью объясняются и небольшие текстуальные совпадения в этой части.²¹ Уход из монастыря и создание собственной пустыни — эпизод, присутствующий во всех житиях основателей монастырей и имеющий множество вариантов, — автор Жития Кирилла описал с использованием других текстов (житий Саввы Вишерского, Кирилла Белозерского, Зосимы Соловецкого). Вновь к Житию Алексан-

²¹ Ср.: Житие Александра Свирского (л. 42) и Житие Кирилла Новоезерского (л. 513—513 об.).

дра Свирского он обращается в начале следующей части Жития — части с Прижизненными чудесами. Это уже рассмотренный нами эпизод с благословением Александра Свирского, которое передал Кириллу старец Никифор. Несмотря на отсутствие текстуальных параллелей, можно говорить о сходстве сюжетных линий: согласно Житию свирского чудотворца, Никифор прожил с преподобным Александром несколько лет до прихода остальной братии, но потом ушел со Свири; и в Житии преподобного Кирилла своим приходом старец Никифор освящает начало будущего монастыря, а потом также покидает святого. Остальные прижизненные чудеса автор написал без обращения к Житию Александра Свирского.

Большие текстуальные совпадения обнаруживаются в следующей части Жития — «о преставлении преподобного».

Житие Александра Свирского

По сих же убо разумѣв святыи еже Богу свое отхождене и призвав братию, и рече им: «Се уже, братие, конец живота моего приближается, и аз убо отхожу от жития сего, вас же предаю в руцѣ Божии, и тѣи да съхранитъ вы и оутвердитъ в любви Его. Аз же аще и телеснѣ отхожу от вас, но духомъ с вами неотступен буду. Но и о сем да будет вам разумно, и аще буду обрѣтъ благодать пред Богомъ, то монастырь сѣи и по моей смерти ничимже не оскудѣет, аще любовь будет между вами. Подобаает же вам убо, братие, съ всяким прилежанием и съ страхом Божиимъ в покорении и любви быти». И тако блаженный вся со слезами оучаше, еже о спасении души и богоугоднѣм житии, и о пощении, и еже к церкви тѣщани и в тѣи съ страхом стояние, и о братолюбии же, и о покорении еже не токмо к старейшинам, но и к сверъстным себе любовь же и покорение имѣти...». «...И се яко видѣсте мя к концу приближающуюся, се оставляю вам в себе мѣсто четыре браты в священноиноцѣх Исаию и Никодима, Леонтия и Родиона, и от тою же четверей брату, егоже Бог восхощет и архиепископ Макарей благословит, и тѣи вамъ да будет игумень в мое мѣсто...» (л. 87—88).

Житие Кирилла Новоезерского

По сих же убо разумѣв святыи еже к Богу свое отхождене, и призвавъ братию свою, и рече им: «Се уже, братие, конец живота моего приближается, аз убо отхожду от жития сего, вас же предаю в руцѣ Божии, да сохранитъ вы и утвердитъ в любви Его. Аз же, аще и телеснѣ отхожду от васъ, но духомъ с вами неотступен буду. Но о сем да будетъ вам разумно, аще буду обрѣтъ благодать пред Богомъ, то монастырь сѣи по моей смерти ничимже не оскудѣет, аще любовь будетъ между вами. Подобаает же убо вам, братие, со всяким прилежаниемъ и со страхом Божиимъ в покорении и любви быти». И тако блаженный вся со слезами учаше: иже о спасении души и богоугоднем житии, и о пощении, и еже к церкви тѣщани и в той со страхом стояние, и о братолюбии же, и о покорении, еже не токмо къ старейшинамъ, но и к сверъстным себѣ любовь и покорение имѣти. «И се яко видите мя к концу приближающуюся...», — и се рекъ, умолче, к тому не могый ничтоже отвѣщати. Братия же в велицѣй скорби и печали быша его ради... По том обзираше братию глаголя имъ: «Братия моя и отцы, се убо время, уже мятежь в людехъ. Будет бо бѣда велика...» (л. 531—532).

Совпадения почти дословные следуют вплоть до завещания святого братии, но, когда речь в Житии Александра Свирского заходит о том, кому быть игуменом монастыря, автор Жития Кирилла Новоезерского переходит к собственному изложению, к рассказу о пророчестве святого. Этот переход позволяет увидеть уже отмеченное нами своеобразие двух текстов: описание в Житии Александра Свирского более осязаемое, реалистичное, в Жи-

тии Кирилла Новоезерского — более таинственное, прикровенное. Завершает свою заповедь братии преподобный Кирилл словами об отвержении хмельных напитков, и в этом фрагменте, почти обязательном во всех житиях основателей монастырей, автор дословно повторяет текст, посвященный Александру Свирскому.²²

Житие Александра Свирского используется автором нашего Жития не только в биографической части, но и в части, повествующей о Посмертных чудесах святого (чудеса Третье, Четвертое, Пятое и Пятнадцатое). При этом по образцу строится лишь описание ситуации, а содержание чуда зачастую меняется. Так, в рассказе Жития Кирилла о Третьем посмертном чуде святого использовано «Чудо святого о жене Евпраксеи» из Жития Александра Свирского. Дословно, лишь с переменной имен, переписаны вступление и заключение к этому Чуду, само же содержание Чуда стало иным: если в Житии Александра Свирского «неможная она жена» наказана за свое нерадение, то в Житии Кирилла Новоезерского святой все же исцеляет больную, несмотря на то что она забыла свое обещание прийти в его монастырь.

Житие Александра Свирского

Полезно же есть и сие поведати. Бысть убо некий мужь Филип именем, жилище имьй невкою волости, ей же имя Имочиницы, яко тридесять поприщ от обители свягаго. Сему же убо жена бляше Евпраксеи именем, иже в болезнь велию впаде и толико болезнь ея множащеся, яко мнетися ей и всем костем состава ея сокрушится, и тако на много страждущи ей.

И во едину же от ноций немощная она жена помянув блаженнаго свягаго старца Александра, колика исцеления творить Бог его ради. И во един убо от дний восхоте поити в монастырь свягаго и ко гробу его приложится, и благодарение воздати святому. И тако день от дний помышляющи ей, и в забвение прииде, якоже и во мнозех человецех случается, егда в нужди есмы, тогда к Богу прибегаем, и получивше избавление благоденяния не воспоминаем. Такожде по сему образу сие бысть во множестве мирских попечений.

И во едину же убо от ноци восхоте урани ти востати на дело свое, якоже есть обычай в мире живущим. И единою

Житие Кирилла Новоезерского

Полезно же есть и сие повѣдати. Бысть убо нѣкий мужь именем Никита Текутовъ, жилище имѣя во градъ на Белѣ-езере. Сего же убо жена бляше, именовъ Елена, в болѣзнь велию впаде, и толико болезнь ея множащеся и утроба растяше, яко мнѣти ей, всѣм костемъ ея сокрушится. И тако на много время стражущи ей, и много имѣния своего врачомъ раздаяху, и нимало пользы от врачевъ приимаше, но и злѣе болѣзнь воздвизашеся.

И во едину же ночь немощная она жена помянувъ блаженнаго Кирила и его чюдеса, колика исцѣления подает Господь угодникомъ своимъ просящимъ у Него с вѣрою. И во единъ убо от дний помышляше, како бы ей ити в монастырь свягаго и к чюдотворному его гробу приложится и благодарение воздати святому. И тако день от дни помышляющи ей, и в забвение прииде, якоже и въ мнозѣхъ человецѣхъ случается, егда в нужди есмы, тогда къ Богу прибѣгаемъ и помощи Его просимъ, и получивше избавление, благодарѣния не воспоминаемъ. Такоже и сие бысть во множествѣ мирскихъ попечений.

Во едину же убо от ноций урани, восхотѣ востати на молитву, тогда вси уди телеси ея расслабишася, яко не мощи

²² Ср.: Житие Александра Свирского (л. 89) и Житие Кирилла Новоезерского (л. 533).

же исходящи ей из дверей храмины. И абие пришедши некая Божия сила невидимая. И начат бити ю без милости. *И вси уди телеси ея разслабишася, яко не мощи ей ни от места онога никакоже двигнутися.* Абие же разуме вину болезни своеа, яко за еже презривши ей приити во обитель святаго и гробу его поклонитися. И сиеце того ради зле пострада. И тако приведше ю в монастырь, и приложиша у раки святаго, и начат со слезами молитися о согрешении своем.

И абие в той час здравие приат, яко ничтоже пострадав. И молебная совершивше, и тако вся исповедает бывшая на ней. И отиде в дом свой хваля Бога и благодать велию воздая святому, иже бо не восхоте волею своими ногама приити, и абие неволю приводима бывает.

Тако Бог прослави угодника своего. Поклоняющихся верою мощем его и милостивно прощение исполняет, и небрежущих наказует прочее боятися Бога. И о сем тако бывшу (л. 103—104 об.).

При описании Четвертого чуда Кирилла Новоезерского также обнаруживаются общие чтения с «Чудом святаго о мужи разслабленем» из Жития Александра Свирского, однако содержание этих чудес не тождественно: типичное чудо об исцелении расслабленного, пришедшего поклониться мощам святаго, в Житии Кирилла Новоезерского стало рассказом о скоморохе, которого исцеление побудило принять иноческий постриг.²³ В следующем, Пятом чуде почти дословно повторено «Чудо о раслабленем отрочатe, како исцеле молитвами святаго» из Жития свирского чудотворца,²⁴ в Пятнадцатом — «Чудо о

ей от одра своего никакоже двигнутися, уже бо отчаявшися ей живота своего и ожидаючи смертнаго часа. Абие же мало успе, и внезапно просвѣтися свѣтъ велий во храминѣ той, и явися ей преподобный Кириль, нося в сосудѣ священную воду и крестъ в руцѣ своей, и благослови ея, таже и крестомъ оградивъ, и, священною водою окропивъ, рече ей: «Востани, чадо, иди в монастырь мой и помолиси Воскресению Господа нашего Исуса Христа и Пречистой Его Богоматере, и прощение получиши у гроба моего». И к тому невидимъ бысть.

Она же скоро воставъ от сна своего и в велицѣ страсть бывъши о необычном видѣнии, и в той час здрава бысть от болѣзни тоя, и начат повѣдати се мужу своему Никитѣ, како явися ей блаженный Кириль и повелѣ приити во обитель свою и гробу его поклонитися. Мужъ же ея и прежде державъ велию вѣру къ блаженному Кирилу, и сиеце слышавъ от жены своеа, таковое чюдо в дому своем, и рече: «Явися благодать Божия на нас». И возрадовашася зѣло, и скоро поять жену свою, и тако привед ю в монастырь, и приложишася у раки святаго, и начат молитися о согрѣшении своем.

И абие в той час не очотися болѣзнь ея, и здравие приат, яко ничтоже пострадавъ. И молебная совершивше, и тако мужъ ея вся исповѣдаетъ бывшая на ней болѣзни. И отиде в дом свой, хваля Бога и благодарение велие воздая святому.

Тако Богъ прослави угодника своего, и поклоняющимся вѣрою мощем его милостивно прощение подаеть, и небрежущьихъ наказуетъ прочее боятися Бога. И о сем тако бывшу (л. 537—538 об.).

²³ Ср.: Житие Александра Свирского (л. 101 об.—102 об.) и Житие Кирилла Новоезерского (л. 539—539 об.).

²⁴ Ср.: Житие Александра Свирского (л. 93 об.—94) и Житие Кирилла Новоезерского (л. 540—540 об.).

отрочати, како исцѣле у гроба свягаго».²⁵ Несмотря на текстуальную близость, несовпадение деталей (иные имена и возраст исцеленных, характер течения болезни, разное количество действующих лиц) намекает на достоверность описания, заимствования же объяснимы типичностью самой ситуации. Стремление автора к точности хорошо показывает описание следующего эпизода: после молебна у раки святого исцеленного отрока прикладывают к иконе, об этом в Житии свирского подвижника говорится: «...по пении взявше отрока *къ образу свягаго* приложив» (л. 94), а в Житии Кириллы: «взем отрока и *къ образу Пресвятѣй Богородици* приложи» (л. 540 об.). Действительно, в Новоезерском монастыре в 1581 г., т. е. во время написания Жития, не было иконы преподобного,²⁶ поэтому «исходный» текст был отредактирован, и при этом дважды — не только в процитированном Пятом чуде, но и в Пятнадцатом.

Эти наблюдения позволяют сделать заключение о том, что, несмотря на многочисленные заимствования, содержание Жития Кириллы было вполне самостоятельным. Житие Александра Свирского послужило, скорее, образцом для «прописывания» некоторых типичных ситуаций и последовательности определенных событий. В самом деле, в обоих текстах повествование начинается с описания бегства отрока из родного дома и прерывается рассказом о принятии родителями монашеского пострига, далее устанавливается связь между смертью родителей и возрастанием подвигов святого, основанию монастырей предшествует встреча святых со старцем Никифором, — все это, а также обширные общие чтения в рассказе о преставлении святых позволяют говорить о сходстве повествовательных линий двух житий. Таким образом, Житие Александра Свирского послужило автору Жития Кириллы Новоезерского не только источником, но и, в терминологии Юлии Алиссандратос, «литературным образцом»²⁷ — из него собственно заимствована модель расположения материала.

Житие Кириллы Белозерского²⁸

Житие Кириллы Белозерского в редакции Пахомия Серба послужило литературным источником при создании многих житий, в том числе Жития Александра Свирского²⁹ и Жития Корнилия Комельского.³⁰

Исследуя творчество Пахомия Логофета, свящ. В. Яблонский отмечает три редакции Жития Кириллы Белозерского: Пахомиевскую, Проложную и Иоасафовскую.³¹ При этом Пахомий Логофет, по его мнению, создал два варианта Жития — *А* и *Б*, которые «возникли между 1462 и 1474—1475 годами».³²

²⁵ Ср.: Житие Александра Свирского (л. 94 об.—95) и Житие Кириллы Новоезерского (л. 548—548 об.).

²⁶ Карбасова Т. Б. История почитания преподобного Кириллы Новоезерского.

²⁷ Alissandratos J. Medieval Slavic and Patristic eulogies. Firenze, 1982. S. 67—68, 89, 118.

²⁸ Житие Кириллы Белозерского цитируется по рукописи 30—60-х гг. XVI в. (РНБ, Кирилло-Белозерское собр., № 18/1095), опубликованной в издании: Прохоров Г. М., Водолазкин Е. Г., Шевченко Е. Э. Преподобные Кирилл, Ферапонт и Мартиниан Белозерские / Изд. подгот. Г. М. Прохоров. СПб., 1993.

²⁹ Яхонтов И. Жития св. севернорусских подвижников... С. 45—46.

³⁰ Сергеев А. Г. Житие и Устав св. Корнилия Комельского... С. 7.

³¹ Яблонский В. Пахомий Серб и его агиографические писания. СПб., 1908. С. 84—94.

³² Там же. С. 91.

Автор Жития Кирилла Новоезерского пользовался, по-видимому, вариантом *А* Пахомьевской редакции, так как он заимствует Чудо о боярине Романе Ивановиче, которое в редакции *Б* отсутствует.

В Житии Кирилла Новоезерского в первую очередь обращает на себя внимание рассказ о явлении святому Богородицы, имеющий текстуальное сходство с соответствующим рассказом из Жития Кирилла Белозерского. Однако схожее повествование мы обнаруживаем и в Житии Александра Свирского. Сравним три жития. Курсивом выделены фрагменты, общие трем житиям, жирным шрифтом — общие чтения в житиях двух Кириллов, отсутствующие в Житии Александра.

**Житие
Кирилла Белозерского**

Бяше же обычай святого по многом своем правиль и славословених въ глубокий вечерь, егда хоташе нѣчто мало сна вкусити, и абие послѣди Акафисто Пречистѣй... по обычею поющу пред образом ея, и егда доиде мѣста, писанного въ икосѣ, «Странно рожество видяще, устранимся мира и умъ на небо предложимъ», абие слышит гласъ глаголющъ: «Кирииле, изыде отсюду и иде на **Бѣло-езеро, тамо бо уготовах ти мѣсто, в немже можеши спастися**». И абие съ гласом онѣм свѣт велий явися тогда. Отворив же оконце кѣлии, видит свѣт, сияющъ к **полунощнымъ странамъ Бѣлаго озера**.

И гласомъ онѣм, яко перстом, показаше мѣсто то, идѣже и нынѣ монастырь стоит. Тѣмже святыи Кириль от гласа оно-го и видѣния радости мно-гои исполнився. Разумѣ бо отъ самого того гласа свя-таго и видѣния, яко не презрѣ Пречистая проше-ния его, и всю ночь бяше дивяся бывшему съ гласом видѣнню, и не бяше ему она ночь яко ночь, но яко день пресвѣтлый (с. 72—74).

**Житие
Кирилла Новоезерского**

И на болшее подвиза-шеся, како ему достигнути и в кое ли мѣсто вселити-ся, и ставъ на долгъ часъ моляшеся со слезами Все-милостивому Спасу и Пре-чистой Его Матери, да от-крыеть ему мѣсто в покой старости его. И абие слы-шитъ глас с Небеси: «О блаженне Кириле, возлюб-ленниче мой, уже вся бла-гая восприаль еси, моим заповѣдемъ былъ еси хра-нитель, тѣсный и скорб-ный путь прошелъ еси. И нынѣ **гряди на Бѣло-езе-ро, тамо убо уготовах ти мѣсто, в немже можеши спастися**». И абие со гла-сом онѣм свѣт велий сия-ющъ зрит к **полунощнымъ странамъ Бѣла-езера**.

И гласомъ онемъ, яко перстомъ, показаше мѣс-то то, идѣже нынѣ мо-настырь стоит. Тѣмже святыи Кириль от гласа оно-го и видѣния радости мно-гои исполнися, разу-мѣвъ от самого того свя-таго видѣния, яко не презрѣ Господь прошения его. И скоро вѣстав, изыде в путь свой, и доиде Тихфи-ны, до обители Пречистыя Владычица наша Богоро-дица и Приснодевы Мария (л. 515 об.—516 об.).

**Житие
Александра Свирского**

И паки же иногда въ едину убо ночь блажен-ный моляшеся Богу и Пре-чистой Его Богоматере: «Пречистаа Мати Христа Бога нашего, Ты веси, яко всю мою надежду по Бозе възложих на Тя, Ты убо, яко сама веси, настави мя на путь, в немже възмогу спастися». И тако ему мно-гажды моляшуся, и абие слышит глас, глаголющъ: «Алексадре, изыди отсю-ду и иди на преждепока-заное тебе место, в нем-же възможеши спастися». И абие съ гласом онем и свет велий явися тогда. Открыв же блаженный окон-це келии и видит свет велик, сияющъ к вѣстоку и к полудни.

И гласом онем, яко перстом, показаше место оно, идеже ныне мона-стырь всеми зрится благо-датию Христовою. Преподобный же от гласа оно-го и видения радости многи наполнися, разумев бо от самого того истиннаго видения, яко не презре Гос-подь моления его, и всю ночь бдящи и молящися, дондеже время беаше ут-рени (л. 44 об.—45).

Несмотря на разницу в композиционном строе, наличие общих чтений указывает на использование в Житии Кирилла Новоезерского труда Пахомия Логофета. Дополнительным аргументом является также то обстоятельство, что это не единственное общее чтение с Житием Кирилла Белозерского. Автор Жития Кирилла Новоезерского недостаточно хорошо отредактировал «исходный» текст, и конец фразы с описанием пострига отца преподобного Кирилла, несогласованный с дальнейшим повествованием, но находящийся параллели в Житии Кирилла Белозерского, по-видимому, можно рассматривать как дополнительное текстологическое свидетельство связи этих двух текстов.

Житие Кирилла Белозерского

И припадаеть к честным того ногам, слезы от очию проливая, и мысль свою сказуеть ему, вкупе же и молить его, еже возложити на нь иночский образъ. «Тебѣ, — рече, — о священная главо, от многа времени желлах, но нынѣ сподоби мя Богъ видѣти честную святыню твою. Но молюся: Господа ради не отрини мене грѣшнаго и непотребнаго, подражавъ своего Владыку: Он бо не отрину, но приимаше грѣшники — мытаря же и блудника. Тѣмъже убо и ты мене приими грѣшнаго, якоже Онѣ тѣх приаль есть. Твоя бо, — рече, — и твоеа святыни дѣло се, аще восхощеши». Сиа же и ина многа глаголющу...» (с. 58—60).

Житие Кирилла Новоезерского

Отець же его вѣста скоро, и иде ко блаженному Корнилию, и паде на ногу его, и моляся со слезами, глаголя: «Причти мя, отче Корнилие, ко избранному своему стаду, возложи на мя иночский образъ, от многа бо времени желлах, но нынѣ сподоби мя Богъ видѣти святыню твою. Молю ти ся Господа ради, не отрини мене, грѣшнаго и непотребнаго, подражавъ своего Владыки заповѣдь, Онѣ бо не отринувъ, но приимаше грѣшники, мытаря же и блудники, ты же убо мене приими грѣшнаго, якоже Онѣ тѣх приаль есть. Твоя бо, — рече, — и твое преподобьство». Блаженный же Корнилий видѣвъ мужа того на земли лежаща и слезы многы проливающа, и начат глаголати к нему... (л. 511 об.—512).

В повествовании о трех Прижизненных чудесах Кирилла Новоезерского — Пятого, Шестого и Седьмого — мы обнаруживаем общие чтения с соседствующими между собой чудесами Кирилла Белозерского. Повествование в Пятом чуде («Какое исцѣли от болѣзни князя Ивана Василиевича Пинкова») строится с использованием фрагментов двух чудес Кирилла Белозерского об исцелении — боярина Романа Александровича и боярина Романа Ивановича. Из первого чуда заимствовано описание благочестия князя, это собственно экспозиция, с него начинается изложение; из второго — описание ситуации, когда святой является князю во сне вместе с Божией Матерью, а затем, приехав в монастырь, князь узнает святого по образу, открытому в видении. Присутствует в этом чуде и дополнительный мотив, также находящийся параллели в Житии Кирилла Белозерского, — в обоих текстах говорится о лютом морозе, во время которого совершается водосвятный молебен, но подвиг святого изображается в каждом Житии по-разному: по молитвам Кирилла Белозерского мороз становится незаметен для князя, Кирилл же Новоезерский сам не чувствует стужи и служит босой.

Житие Кирилла Белозерского

Инь же боляринъ именем Романъ Иванович, сый велию вѣру имый къ Пречистѣй Богоматери и ея угоднику блаженому Кирилу, даяше на всяко лѣто по 50 мѣрь жита, иногда же множае... (с. 112).

...Сему убо Роману в болѣзнь велию впадишу и зѣло изнемогающе, начат молити Пречистую Богоматерь, да облегчит ему болѣзнь. И тако молящуся, в сон тонок сведен бысть. Видит въ снѣ свѣтоносную нѣкую жену, явльшуся, и старца нѣкоего свѣтолѣнна за руку держаща и глаголюща Роману: «К сему, — рече, послѣ, и воду священную да прислѣт к тебѣ, и тако исцѣлѣеши. Кирил имя мужеви», — рече.

Вспрянув же человекъ от сна, и повѣда всѣм явlenie бывшее. Тѣмъ же скоро посылает къ святому в монастырь и молит его, яко да помолится о нем. Святой же помолився о нем и священную воду посылает к нему. И водѣ же святой принесеной бывше, и абие иже болѣзнию одрѣжимый приемлет воду, съ всякою вѣрою и усердиемъ вкушает от нея, и абие от болѣзни пременися и бысть здравъ помощию истиннаго Бога и Пречистѣй Его Матери и молитвами святаго Кирила. И егда устрабися от болѣзни, вставъ иде къ святому и съ женою своею и дѣтьми. И якоже прииде въ обитель святаго, токмо от видѣния, явльшия ему въ снѣ, святаго позна и пад пред ногами его и поклонися, избавителя его своему недугу нарицаше. Нача же ему подробна сказовати, како Пречистѣй молящеся, и явlenie, ему бывшее, вся по ряду сказаше пред всѣми братиами. Тѣмъ же стѣгласно славляху вси и благодаряху Бога и Того Пречистую Матерь, яко вездѣ призываема помогает.

Таже Ромон тѣмъ молит святаго еже освятити воду, да погруситъ в ней. Святой же моления его не презрѣ, но идетъ на реку и воду освятить. Мразъ же зѣлный тогда бяше и сего ради предреченный боляринъ не смѣяше внити в воду. Святой же рече: «Не бойся, но дрѣзай!» И абие вшедшу ему в воду, и вода на теплоту преложиша молитвами святаго. И из-

Житие Кирилла Новоезерского

Бысть же нѣкий князь Иванъ Васильевичъ Пинковъ, велию вѣру имѣя къ Пречистой Богоматери на Тихфинѣ, посылалъ на всяко лѣто на украшение церкви потребная свѣща и фимианъ, и иная многа украшения. И сему убо князю Ивану в болѣзнь велию впадишу, и изнемогающе велми, и начат молити Пречистую Богоматерь, да облегчитъ ему болѣзнь. И тако молящуся ему, в сонъ тонокъ сведенъ бысть и видѣть во снѣ свѣтоносную нѣкую жену, явльшуся ему, и старца нѣкоего, свѣтолѣнно ту стояща и глаголюща ко Ивану: «Изыди с миромъ къ Пресвятѣй Богородицы на Тихфину и моя пустыни достигнешѣ, Кирила Бѣлого. Тако молитвами Пресвятыя Богородицы и преподобнаго Кирила Бѣлаго исцѣлѣеши».

Воспрянув же той князь от сна, и повѣда всѣмъ предстоящимъ явlenie бывшее, и тогда скоро изыде в путь свой со отроки своими, и доиде града Бѣла-езера, и повелѣ испытати пустыни Кирила Бѣлаго. Мнози же мужы града того рекоша: «Мы, господине, вси знаемъ пустыню блаженнаго Кирила Бѣлаго на Ново-езерѣ, от града нашего 30 поприщ токмо прейти». Князь же той вставъ и иде ко святому, и егда прииде во обитель святаго, и от видѣния, явльшагося ему, по образу позна святаго. И пад, поклонися пред ногами его, и избавителя его нарицаше недугу своему, и начат же ему подробну повѣдати, како Пречистой Богородицы молящеся о исцѣлении недуга своего. И явlenie бывшее сказа по ряду пред всею братиею.

Тѣмъ же вси славяху согласно и благодаряху Бога и Его Пречистую Богоматерь, яко вездѣ призывающимъ Его помогаетъ. Также и князь той молить Бога и святаго, еже послужити божественую службу и воду святити, яко да причастится святаго воды. Святой же моления его не презрѣ, божественую службу служивъ и воду святить. Мразъ же тогда силен бяше, и немогущимъ ту всѣмъ стояти лютости ради мраза, святой же мразную студь ни во чтоже вмѣняше, бо съ служаше и в раздранный ризѣ. Князь же,

шедшу же ему от воды, и всѣм бывшее чудо сказоваше, яко: «Токмо, — рече, — снидох в воду, мнѣхся, яко въ укропѣ стояти!» Оттуду же тѣй Романъ стяжа велику вѣру къ святому, и милостыню многу давъ манастырю, прочее отиде в дом свой, благодать въздая Богу и Пречистѣй Его Матери, творящему преславная святым своим угодником (с. 110—112).

то видѣвъ, удивися, и вси прославиша Бога, и Пречисту Его Матерь, и угодника Божия Кирила. Святый же помолился о нем и священною водою причастивъ, князь же, прием воду с великою вѣрою и усердием, вкушь ея, и абие болѣзнь его премѣнися, и бысть здоровъ помощию Божиею и Пречистыя Его Матери, и молитвами святаго Кирила (л. 525—526).

Шестое чудо Жития Кирилла Новоезерского, «О женѣ, оком болящей», очень краткое, и если бы не факт «соседства», то утверждение о заимствовании из Жития Кирилла Белозерского можно было бы считать натяжкой, так как перед нами предстает простейшее описание исцеления слепого, очень часто присутствующее в различных агиографических текстах. Отметим только, что в Житии Кирилла Новоезерского повествование стало богаче, чем в тексте, послужившем для него образцом: во-первых, имеется описание того, что случилось после исцеления; во-вторых, говорится о том, что это не единственное чудо исцеления слепого.

Житие Кирилла Белозерского

Прииде же княгини Иванова Карголомская слѣпа и не видящи на много время, и молить святаго еже помолитися о ней. Святый же елико мощно помолися о ней и священною водою покropи тоя очи. И абие прозрѣ и бысть здрава, якоже и прѣвѣ, славу въздая Богови и того угоднику блаженному Кирилу (с. 110).

Житие Кирилла Новоезерского

По сих же приведена бысть нѣкая жена именемъ Анна, той болящи окомъ 2 лѣта и ничтоже ей видящи, и молиша святаго, да помолится о ней. Святый же помолился о ней и священною водою помазавъ очи тоя, и в той час здрава бысть от недуга очнаго молитвами Пресвятыя Богородици и преподобнаго Кирилла. И якоже прозрѣ и видѣ той островъ, и церковь, и лѣс на немъ, и езеро, и люди ходяща — и тако вся просто начат глядати и видѣти, и бысть здрава молитвами святаго Кирилла... Много же и иных слѣпых приводяще ко святому, святой же прием токмо священное масло от благоуханнаго кандила и помазаше тѣх очи во имя Исус Христа, и тако прозираху и отхождаху в дома своя... (л. 526 об.).

В Седьмом чуде Жития Кирилла Новоезерского, «О Евдокимѣ», также заимствована лишь структура описания, а не содержание чуда. В Житии Кирилла Белозерского это было чудо о спасении рыбаков, попавших в бурю на озере. В Житии же Кирилла Новоезерского чудо состоит в том, что человек покаялся в грехе воровства, усомнившись милосердием святого, спасшего его от потопления.³³

При описании чудес автор по-разному использовал текст Жития Кирилла Белозерского: если в рассмотренных Прижизненных чудесах он ме-

³³ Ср.: Житие Кирилла Новоезерского (л. 527—528) и Житие Кирилла Белозерского (с. 108, 84—86).

нял очень многое (строго говоря, лишь факт соседства чудес в исходном тексте убеждает нас в том, что имело место заимствование), то рассказ о Шестом посмертном чуде он переписал почти полностью, изменив лишь имена.

Житие Кирилла Белозерского

Нѣкоимъ же временемъ минувшимъ, нѣкоего попа сынъ, Иванъ именемъ, съи убо от лютаго бѣса мучимъ бѣше лютѣ, связанъ руками же и ногами. Толико же бѣше бѣшеніе и злое мученіе того Ивана, елико и очи завязавше привести его великою нуждею в манастирь. Очи же его бяху кровавы, устрашающе всѣхъ, гласы же нѣкѣя неподобны испущая: овогда рыкая, яко скот, иногда же пятловымъ гласомъ страшно и грозно поаше. И сего ради страненъ и страшенъ позоръ являшеся. Всѣхъ бо бѣаше, всѣмъ лаяше. Но что много глаголю: и на самого того Бога хулу глаголаше, — не тѣй бо глаголаше, но живыи в немъ бѣше усты его глаголаше.

Игумень же съ братіею молбу простриаху къ Богу и святого Кирила приводяще в молитву о стражущомъ. Тѣмъ же благодатию Христовою и помощію Владычица наша Богородица и Приснодѣвыя Маріа и молитвами блаженнаго Кирила помалѣ престааше болѣзнь чловѣка того, и бысть кротокъ, и в чюство прииде, и бысть здравъ, якоже и прѣвѣ. Отиде в домъ свой, слава и благодаря Бога и преподобнаго Его угодника Кирила... (с. 144—146).

Житие Кирилла Новоезерского

Нѣкоимъ же временемъ минувшимъ, и нѣкоего чловѣка именемъ Кондрата сынъ именемъ Амбросій, сей убо от лютаго бѣса мучимъ бѣше лютѣ, связанъ же и ногами. Толико же бѣше мученіе и злое бѣшеніе того Амбросія, елико очи закрывше привести его великою нужею в манастирь. Очи же его бяху отольстѣша и кровавы быша аки звѣрины, и страшнымъ от него, глаголы же злыя вопиющи, овогда же рыкающи аки скотъ, иногда же аки звѣрю ревушю, и много бѣсовскимъ гласомъ вопиющю, и много несмысленно глаголющу и шепчущю, сего ради страненъ и страшенъ позоръ всѣмъ бѣаше. Но что многа глаголати, и на самого Господа Бога нашего Исуса Христа хулу возлагаше, не той бо глаголаше, но жилище бѣсовское в немъ бысть, усты его глаголющи и вопиющи.

Священникъ же и братія к молебному пѣнию простриашеся, и крестомъ ограждаше и, и водою священою окропиша, и ко гробу святаго приложиша, и всѣмъ молитвовавшемъ о стражущемъ. Тѣмъ же благодатию Христовою, и помощію Владычица наша Богородица и Приснодевы Маріи, и молитвами блаженнаго Кирила помалѣ престааше болѣзнь чловѣка того, и бысть кротокъ и смысленъ, и в чюство прииде, и бысть здравъ, якоже и преже болѣзнию. И отиде в домъ свой, слава и благодаря Бога и преподобнаго угодника Христова Кирилла (п. 541—541 об.).

Итак, заимствования из Жития Кирилла Белозерского мы обнаруживаем в описаниях явления святому Божией Матери и пострига отца святого, а также при рассказе о трех Прижизненных чудесах; во всех случаях «исходный» текст подвергается значительной переработке. И лишь в рассказе о посмертном чуде автор позволяет себе при заимствовании практически ничего не менять в тексте источника.

Житие Зосимы и Савватия Соловецких³⁴

Автор Жития Кирилла Новоезерского пользовался той редакцией Жития Зосимы и Савватия Соловецких, в которой присутствуют Похвала преподобному Зосиме (возможно, редакции Великих Миней Четых) и предисловие к «новосотворенным» игуменом Филиппом чудесам святых Зосимы и Савватия.

Из Жития Зосимы и Савватия заимствовано описание бесовских нападений на святого.

Житие

Зосимы и Савватия Соловецких

И тако от своихъ потовъ и трудовъ кормяхуся. *Видѣвши же бѣси поругаемы себѣ и уничижаемы от раба Божия Зосимы и от труждающихся от него и многа смущения приношаху всякими козньми и лаяниши, и призраки, и мятежными виды прелестей своихъ, и ничимъ же возмогоша врѣдити преподобнаго. Но инѣми злыми ухищренными взустиша на нь нѣкии неразумныхъ челоувѣкъ на пагубу душамъ ихъ. Многы пакости святому творити начаша* людие, приходя, насельници, боярѣстии рабы, рыбную ловитву творяху, и оскорбляху преподобнаго, и злѣ наступающе, не дающе ему на себя рыбу ловити. И тако злыми словѣсы наречие дающе ему, глаголюще сие: «Се есть по отечеству наслѣдие нашихъ боярѣ!»». И корельстии людие такоже приходяще, ловитву творяху и пакости многи творяще.

Онъ же глаголя: «Что многи скорби наносятъ ми людии сии. Се есть бѣсовское научение!». И глаголя ему старецъ Германъ: «Отче, потреба терпѣнью и молитвамъ». Бѣси же, видѣвши свою погибель, злыхъ челоувѣкъ крѣпчая вооружаху на ни, поне досады челоувѣческа не терпѣвъ отбегнеть от мѣста того. И сбысться реченное на нихъ писание: «Тии и спяти быша и падоша, твердаго же столпа поколѣбати не возмогоша». Рабъ же Божий Зосима вооружашеся благодатию Христовою, день и ноць присно во псалмѣхъ и пѣниихъ и пѣснехъ духов-

Житие

Кирилла Новоезерского

Блаженный же Кирилъ молитвою и постомъ плоть свою изнуряя, купно же и ручнымъ дѣломъ: овогда землю копаше, иногда же древесна на устройство монастырское готовяше. *Видѣвши же бѣси поругаемы себе и уничижаемы от раба Божия Кирила и от приходящихъ к нему сожительствовати и тружачущихся со блаженным, смущение много ему приношаху всякими козньми и лаяниемъ, и многы пакости преподобному начаша творити.* Приежжаху на Ново-езеро ловцы рыбы ловити и оскорбляху блаженнаго.

Онъ же глаголаше: «Что ми многи скорби и пакости наносите, людие? Се есть бѣсовское научение». И глаголя ему старецъ Дионисий: «Потреба терпѣнью и молитвамъ». Бѣси же, видѣвши свою погибель, ти воставше и падоша, рабъ же Божий Кирилъ вооружився на враги благодатию Христовою, день и ноць присно во псалмѣхъ и пѣниихъ и в пѣснехъ духовныхъ, поя въ сердца своемъ: «На Того, — рече, — упова душа моя, и помощникъ ми бысть».

³⁴ Житие Зосимы и Савватия Соловецких цитируется по рукописи 1551 г. (РГБ, ф. 113, собр. Иосифо-Волоколамского монастыря, № 607); примыкающие к нему «новосотворенные чудеса» игумена Филиппа — по рукописи XVI в. (РГАДА, ф. 181, МГАМИД, № 507/988). Эти тексты опубликованы в издании: *Минеева С. В.* Рукописная традиция жития преп. Зосимы и Савватия Соловецких (XVI—XVIII вв.). М., 2001. Т. 2: Тексты.

ных, поя въ сердци своемъ: «На Того бо, — рече, — упова душа моя и помощникъ ми бысть». И тако братство о Христвъ збирашея и мѣсто распростра- няшея. Братия же вси послѣдоваху во всемъ пастырю своему преподобному Зосимъ, во мнозѣ смиренни и терпѣнии, въ постѣ и въ молитвѣ беспрестани и въ дельхъ ручныхъ тружахуся (с. 101—102).

«Исходный» текст сокращен и тщательно отредактирован,³⁵ имя старца Германа заменено именем старца Дионисия, явившегося свидетелем и Третьего прижизненного чуда Кирилла Новоезерского.³⁶ В Третьем прижизненном чуде повествуется о том, как в Великий Четверг старец Дионисий видел святого Кирилла, служившего литургию в сослужении ангела, что является, по-видимому, переработкой чуда из Жития Зосимы, также случившегося в Великий Четверг.³⁷ Тем более что заканчивается оно Похвалой святому Зосиме, полностью заимствованной автором Жития Кирилла Новоезерского для Похвалы Кириллу.

Житие Зосимы Соловецкого

И мы, братие, вся сия разумѣмъ, по глаголу отца нашего Зосимы вся намъ разумна есть: святая обитель сия молитвами отца нашего разширишася, и братство умножишася, и обительства исполнися. И мы его молениемъ к Богу пребываемъ, нескуднии ничимъ же. И мы, братие, о сихъ всѣхъ внѣмше мыслию разумною и разсудимъ себѣ, воздадимъ хвалу преподобнаго, рекущи сице:

«Радуйся, преподобне отче Зосиме, создавый намъ обитель, тихо пристанище в морскомъ островѣ. Радуйся, кромѣ мира суетнаго пустыню содѣлавый и в ней божественнаго желанія рачителя собравъ. Радуйся, скорбныхъ губителю нашего естества. Радуйся, яко отгониши помыслы злонныя и всаждаеши страхъ пречистый в сердца вѣрныхъ. Радуйся,

И тако братство собрася о Христвѣ, и пустыни распространися молитвами преподобнаго Кирила. Богу нашему слава, нынѣ и присно, и во вѣки вѣкомъ (л. 518—518 об.).

Житие Кирилла Новоезерского

И мы, братие, разумно славная его чюдеса Господѣ похвалимъ, и мы его молитвами к Богу пребываем ничимъже врожени от всѣхъ золь, в нихже и мы разумно разсудим себѣ и воздадимъ хвалу преподобному, рекущи сице:

«Радуйся, преподобный Кириле, иже созда нам обитель, тихое пристанище въ езере Нове на Красном островѣ. Радуйся, кромѣ мира суетнаго пустыню содѣлавый и в ней божественнаго желанія рачителей собравъ. Радуйся, скорбнымъ утѣшителю нашего естества. Радуйся, яко отгониши мысли злонныя и всаждаеши страхъ в сердца вѣрныхъ. Ра-

³⁵ В Житии Зосимы говорилось о том, что боярские слуги и карельское население запрещали святому заниматься рыбной ловлей, говоря, что это право издавна принадлежит им; автор Жития Кирилла удаляет все намеки на споры по поводу владения рыбными ловлями и сохраняет лишь «досаждающих» святому ловцов.

³⁶ Возможно, это тот самый Дионисий, который вскоре после преставления преподобного Кирилла возглавлял монастырь, будучи его строителем. Согласно словарию П. М. Строева, сразу же после смерти Кирилла монастырь возглавил игумен Вассиан (1541—1544), а затем строитель Дионисий (1545—1551) (Строев П. М. Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской церкви. СПб., 1877. С. 78).

³⁷ Ср.: Житие Зосимы и Савватия (с. 143) и Житие Кирилла Новоезерского (л. 521 об.—522).

скорбящимъ душею сладкое утѣшение и радости божественныя подателю. Радуйся инокомъ от навѣтъ вражскихъ избавителю и врачъ многимъ болѣзнемъ и исцѣлитель явися, яко честно сокровище духовное, по достоянию обогатившися благодатию Святаго Духа. Радуйся, столпе огня божественнаго озарения, духовнѣ от земля вземшися на высоту, преложениемъ небеснѣй славъ самовидецъ явися. Радуйся, яко плавающимъ правитель пречюдный показася, и пристанище потопляемымъ люте благоутишно явися, и радостію хвалящимъ тя всѣмъ заступление. Радуйся, преподобне, и богоблаженне, и богоносе отче нашъ Зосима, яко ангельскы на земли пожилъ еси, велми подвизався въ временней жизни сей въ молитвахъ, и въ пощенихъ, и во бдѣннихъ, и во всенощныхъ стояннихъ, поучаяся в заповѣдехъ Господнихъ по вся дни, Вседержительною дѣбсицею укрепляемъ, подобяся блаженнымъ Антонию и Феодосію.

И тако Богу угождая, тѣмъ обрѣлъ еси небѣсную лѣствицу, по нейже достигше горняго Иерусалима, честнаго ради житія твоего сосудъ бысть Пресвятому Духу, пришедъ бо Христось со Отцемъ, обитель въ тебѣ сотвори. Нынѣ, треблаженне, предстоиши престолу Святыя Троица со ангелы Христа непрестанно славословятъ, неизреченную славу зрятъ, от небесныхъ кругъ пѣвца своя назираеши. Богоносе отче Зосима, своихъ ради трудовъ от Бога даръ приялъ еси бѣсы прогонити и душа чловѣкомъ просвѣтити, и честная рака твоя подаетъ исцелѣние с вѣрою приходящимъ. Тя убо нынѣ молимъ, призывающе на помощь: молебникъ буди къ Пречистой Владычицы нашей Богородици, яко ходатайствуеши о насъ недостойныхъ, Богомъ собраннѣй дружинѣ сей, еже во святей обители, ей же ты начальникъ и заступление буди, яко да и мы, пребывающе на мѣстѣ семъ, невѣрѣдими пребудемъ от бѣсовъ. Славу и благодарение всылаемъ Отцу, и Сыну, и Святому Духу, и нынѣ, и присно, и во вѣкы вѣкомъ. Аминь» (с. 145—146).

дуйся, сладкое утѣшение и радости божественныя подателю. Радуйся, от навѣтъ вражскихъ избавителю и врачъ многимъ болѣзней и исцѣлитель; явися яко честное сокровище духовное, по достоянию обогатившися благодатию Святаго Духа. Радуйся, столпе огнедуховенъ, от земля вземшійся на высоту преложениемъ, небеснѣй славъ самовидецъ явися. Радуйся, яко плавающимъ правитель чудный показася, и пристанище радостно хвалящимъ тя, и всѣмъ заступление. Радуйся, преподобне, и богоблаженне, и богоносе отче нашъ Кириле, яко аггельскы на земли пожилъ еси, велми подвизася во временней жизни в молитвахъ, и в пощенихъ, и во бдѣннихъ, и во всенощныхъ стояннихъ, поучаяся в заповѣдехъ Господнихъ по вся дни, Вседержительною десницею укрѣпляемъ, подобяся блаженному Антонию и Феодосію.

И тако Богу угождая, тѣмъ обрѣлъ еси небесную лѣствицу, по нейже достигъ еси горняго Иерусалима, честнаго ради житія твоего сосудъ бысть Святому Духу, пришедъ бо Господь съ Отцемъ, обитель в тебѣ сотвори. Нынѣ же, блаженне Кириле, предстоиши Престолу Пресвятыя Троица, со аггелы Христа непрестанно славословя, неизреченную славу зря, от небесныхъ кругъ пѣвца своя назираеши. Богоносе отче Кириле, своихъ ради трудовъ от Бога даръ приялъ еси бѣсы прогонити и душа чловѣкомъ просвѣтити, вѣрою приходящимъ. Тя молимъ, преподобне Кириле, призывающи на помощь, молебникъ буди Пречистѣй Богоматери, яко да ходатайствуеши о насъ недостойныхъ, Богомъ собраннѣй дружинѣ во святѣй обители сей, ей же ты начальникъ и заступление буди, яко да мы, пребывающе на мѣсте семъ, невредни пребудемъ от бѣсовъ. Славу и благодарение возсылаемъ Отцу, и Сыну, и Святому Духу, нынѣ и присно» (л. 522—523 об.).

Интересно отметить те небольшие, но весьма содержательные изменения, которые претерпела Похвала, став частью Житія Кирилла Новоезерского: во-первых, произошло снятие внутримонастырской направленности одного хайретизма (в Житіи Зосимы было: «Радуйся, инокомъ от навет вра-

жих избавителю», в Житии Кирилла Новоезерского «иноком» выпущено), что характеризует Житие Кирилла Новоезерского, большая часть чудес которого происходит с мирянами, а не с насельниками монастыря; во-вторых, выпущенной оказалась фраза «честная рака твоя подает исцеления», и это сокращение тоже знаковое — в Житии Кирилла Новоезерского выражение «рака мощей» встречается только однажды, при описании преставления святого (причем этот фрагмент заимствован из Жития Александра Свирского), в описании посмертных чудес Кирилла Новоезерского употребляются сочетания «гроб блаженного», «гроб святаго», «чюдотворный гроб»; связано это с тем, что мощи святого были обретыены только в XVII в., в 1649 г.

Похвала в Житии Кирилла Новоезерского находится между Третьим и Четвертым прижизненными чудесами, что нарушает целостную структуру текста (являясь важнейшей частью агиографического произведения, Похвала занимает обычно знаковое место — или в конце текста, или после собственно биографической части святого перед описанием чудес). Такое композиционное решение, казалось бы, дает возможность предположить, что когда-то этой Похвалой оканчивался текст Жития и что последующие чудеса были дописаны позднее. Однако подобным образом развивался другой текст — Житие Зосимы и Савватия Соловецких, которое в 1548 г., при игумене Филиппе, было дополнено 11 чудесами с предисловием.³⁸ Автор Жития Кирилла Новоезерского пользовался списком, где вслед за Житием соловецких святых уже читались «новосотворенные» игуменом Филиппом чудеса: в своем тексте он использовал предисловие к этим чудесам. Предисловие стало началом Четвертого прижизненного чуда Кирилла Новоезерского, при этом отредактировано оно было не вполне удачно, что является дополнительной текстологической приметой связи Жития Кирилла Новоезерского с Житием соловецких чудотворцев.

Житие

Зосимы и Савватия Соловецких

Дрѣвлѣ убо бывшая знаменія и преславная явленія и чюдѣса богоносныхъ отецъ нашихъ Зосимы и Саватія списана прежними творцы, иже люботруднѣ о семъ потрудишася боголюбивии мужие, да не въ забвение преидуть многого ради времени преславная чюдодѣйствиа Божія, иже сотворяетъ Богъ угодники своими славная и дивная. И нынѣ убо видимъ толика содѣваема велика чюдѣса богоносными отцы нашими по вся времена же и лѣта, но да небржжениемъ нашимъ и нерадениемъ въ презрѣние и забытие преидуть сѧ (с. 421).

Житие

Кирилла Новоезерского

Древле убо бывшая знаменія и преславная чюдеса и явленія богоноснымъ отцемъ нашимъ Кириломъ списано прежними творцы, иже люботруднѣ в семъ потрудишася. Боголюбивый дьяконъ Николай из града Бѣла-озера хотя блаженнаго видѣти в пустыни и приати от него благословение. Да не забвени пребудутъ многого ради времени преславная чюдодѣйствиа Божія, иже сотворяетъ Богъ своими угодники, нынѣ убо видимъ толика содѣваема в послѣдняя времена велика чюдеса.

Бъ же времени велику минувшу, прииде къ преподобному преждевеченный дьяконъ Николай ползы ради душевныя и хотящу ему у святаго благословение приати... (л. 523 об.—524).

³⁸ Минеева С. В. Рукописная традиция жития преп. Зосимы и Савватия Соловецких (XVI—XVIII вв.). Т. 1. С. 272.

Отметим, что обнаружение этого заимствования заставляет нас с осторожностью отнестись к упоминанию о более древнем тексте, предшествовавшем этой редакции Жития Кирилла («Древле убо бывшая знамения, и преславная чудеса... списано прежними творцы»): как видим, точно такое же упоминание находится в предисловии к чудесам Зосимы и Савватия Соловецких.

Житие Макария Калязинского³⁹

Автор Жития Кирилла Новоезерского пользовался Пространной редакцией Жития Макария Калязинского, созданной в середине XVI в.⁴⁰ Мне удалось обнаружить три заимствования из этого Жития.

Первое общее чтение встречается в описании подвижнической жизни преподобного в Корнильевом монастыре.

Житие Макария Калязинского

Предасть же себѣ игумену, и творяще всю волю его, и послушание его во всем, свою же волю до конца отверже от себѣ, не точно ко игумену единому, но и ко всей братии тоже повиновение и послушание творяще. Страхомъ Божиимъ ограждаяся и упражняяся от всякого лукаваго дѣлания, богатѣющися смиреннемъ в преимуществе мудрости, алканиемъ и жаждою тѣло свое изнуряя. Безпрестани же бѣ ему во устѣхъ молитвы, паче меда и сота услаждающа Божия словеса, в нощи же и во дни псалмы Давыдовы пояше. И по молитве о почитании внимаше преподобныхъ отецъ жития, и си словеса во умѣ держа, и желаше тѣхъ дѣломъ исполнити. Слезы же от очию безпрестани испущая, и воспоминая смертный часъ и страшный онже хотящий быти праведный суд, воздаяние грѣшнымъ комуждо против дѣл его, и тако напяшася слезами, «яко древо саждено при исходящихъ водѣ, иже плодъ свой дастъ во время свое, и листъ его не отпадетъ». Даяше убо и сей плодъ свой Богови на всяко время в добродѣтеляхъ подобно: и во время святаго пѣнія со благоговени-

Житие Кирилла Новоезерского

Послушание его ко всѣм, свою же волю до конца от себе отверже, не точно ко блаженному Корнилию, но и к прочымъ братьямъ повиновение и послушание творяше. Страхомъ Божиимъ ограждаяся и упражняяся от всякого лукаваго дѣлания, богатѣющися смиреннемъ в преимуществе мудрости, алканиемъ и жаждою тѣло свое изнуряше. Безпрестани же бѣ ему во устѣхъ паче меда и сота услаждающа Божия словеса, в нощи же и во дни псалмы Давыдовы славословя. И въ молитвѣ, и в почитании внимаше преподобныхъ отецъ жития, и сихъ словеса во умѣ держа, и желаше всѣхъ дѣломъ исполнити. Слезы же от очию беспрестанно испущая, воспоминая смертный часъ и страшный онъ и праведный судъ ожидающа, хотящий быти, и воздаяние грѣшнымъ, комуждо противу дѣлъ его, и тако напяшася слезами, «яко древо насаждено при исходящихъ водѣ, иже плодъ свой дастъ во время свое, и листъ его не отпадетъ». Даяше убо и сий плодъ Богови на всяко время в добродѣтеляхъ подобно: во время святаго пѣнія съ благоговѣниемъ в церковь вхо-

³⁹ Житие Макария Калязинского цитируется по рукописи XVII в. (РГБ, собр. С. Т. Большакова, № 174), опубликованной Н. Воронцовой в издании: Жития и чудеса святых в древнерусской письменности. М., 2002. Вып. 1: Тексты. Исследования. Материалы. С. 81—96.

⁴⁰ На сегодняшний день известно две редакции полного Жития Макария: Минейная и Пространная. См. об этом: Каган М. Д. Житие Макария Калязинского // Словарь книжников. Вып. 2, ч. 1. С. 293; Гадалова Г. С. Канонизация преподобного Макария Калязинского: Службы и Жития святого // Древняя Русь: Вопросы медиевистики. М., 2002. Вып. 3(9). С. 46.

емь в церковь входя, и со страхомъ и трепетомъ яко предъ лицомъ Божиимъ предстояше. Братиямъ же всѣмъ удивляющимся о добромъ его исправлении и просвѣщеннемъ разума его боголюбии явѣ, яко на великий успѣхъ имъ бываше. Блаженный же предспѣваше въ добродѣтели, благою кротостию, и разумною простынею, и смиреннемъ сердечнымъ обложися, и от всякия печали земныя свободися, едина печаль имѣя, како угодити Богу.

Также ему добръ направляемъ, начало помышляти, еже изыти изъ обители, изъ обители, и достигнути пустыню, и вселитися, идѣже Господь наставитъ и. И повѣда мысль свою игумену. Игуменъ же наказа его довольно, и поучивъ отъ божественныхъ писаний, и благословивъ его, отпусти. Изыдоша же с нимъ отъ обители нѣцы отъ братии... (с. 84—85).

Подобные описания можно встретить и в других агиографических произведениях, однако в качестве образца было выбрано именно Житие Макария Калязинского.⁴¹ Отметим, что автор Жития Кирилла использует текст Жития Макария почти без изменений, и тем более заметной становится вставка, которой не было в тексте-источнике, а именно: упоминание о том, что перед основанием собственной пустыни преподобный Кирилл обошел «святыя места Росийской земли».

Второе общее чтение обнаруживается в описании преставления святого, и при этом текст источника также используется без изменений.

Житие Макария Калязинского

И начатъ к нимъ глаголати: «Отцы, и братия, и чада, возлюбленная о Христвѣ, се убо отхожу в путь отецъ своихъ, якоже и вси земнии, васъ же предаю Господу Богу и слову благодати Его, могущему наздати васъ и дати наслѣдие и священие всѣмъ, Той поможетъ вамъ, братия, Господа ради не пренегайте в молитвахъ и в постѣхъ, соблюдающе себѣ отъ лаяний и навѣтъ вражскихъ. Препблагий Богъ не презритъ смирения вашего ради Его неизреченнаго смотрения» (с. 94).

ды, со страхомъ и трепетомъ яко предъ лицомъ Божиимъ предстояше. Братиямъ же всѣмъ удивляющимся о добромъ его изволении и просвѣщеннемъ разума его боголюбии явѣ, яко на великий успѣхъ имъ бываше. Блаженный же Кириль преспѣваше в добродѣтеляхъ, благою кротостию, и разумною простынею, и смиреннемъ обложися, и от всякия печали земныя свободися, едина печаль имѣя, како угодити Богу, тако ему добре направляему.

О отшествии блаженнаго Кирила

Нача помышляти, еже изыти отъ обители, и обходити вся росийская земля, и поклонитися всѣмъ святымъ мѣстомъ, и достигнути пустыню, и вселитися, идѣже Господь наставитъ. И повѣда мысль свою блаженному Корнилию, Корнилийъ же наказавъ его довольно, и поучивъ отъ божественныхъ писаний, и благословивъ его, отпусти (л. 513 об.—514 об.).

Житие Кирилла Новоезерского

«...А азъ убо отхожду в животъ отецъ своихъ, якоже и вси земнии, васъ же предаю Господу Богу и слову благодати Его, могущему наздати васъ и дати наслѣдие и священие всѣмъ, Той поможетъ вамъ. Вы же, братие, Господа ради, не пренегайте в молитвахъ и в постѣхъ, соблюдающе себе отъ лаяний и навѣтъ вражскихъ, Препблагий же Богъ не презритъ смирения вашего ради Его неизреченнаго смотрения» (л. 532 об.—533).

⁴¹ Этот же фрагмент Жития Макария использован в Житии Иоасафа Каменского, но в нем «цитата» короче (см.: Житие Иоасафа Каменского // Святыя подвижники и обители русского Севера: Усть-Шехонский Троицкий, Спасо-Каменный, Дионисьев Глушицкий и Александров Куштский монастыри и их обитатели / Изд. подгот. Г. М. Прохоров, С. А. Семячко. СПб., 2005. С. 59—60).

Возможно, на выбор Жития Макария Калязинского в качестве образца для этого фрагмента повлияло то обстоятельство, что рассказ о преставлении святого в нем достаточно индивидуален и отличается тем личностным тоном, который характерен и для пророчества преподобного Кирилла (заимствованный фрагмент из Жития Макария Калязинского с обращением святого к братии продолжает текст пророчества и при этом не нарушает целостности повествования).

Третье общее чтение обнаруживается в Восьмом прижизненном чуде «О покрадении колоколов». Интересно проследить за тем, как был использован образец: если поучение святого и последующая характеристика его подвига заимствованы без изменений, то рассказ о фактической стороне чуда был серьезно отредактирован (в Житии Макария Калязинского речь шла о покрадении монастырских волов, в Житии Кирилла вместо этого говорится о том, что «нѣции злии человѣцы» украли в монастыре колокола, переправились с острова на берег, заблудились, и святой велел их забрать на остров).

Житие Макария Калязинского

По сих же нѣцѣи человѣцы злии покрадоша волы монастырстии, на нихже братия службу творяху, и егда поидоша восвоися, абие очи ею одержевахуся, и никакоже пути познаху, имже приидоша, и много труждѣшесе, ничтоже успѣша и по многомъ томлени, и паки ко обители оной приидоста.

Блаженному же изшедшу, аки вѣдуще ничтоже, абие зрит их предстоящих и скота одного руками держаще, начат вопрошати вины пришествия ею, что ради приведоста животная сия, они же аки мертви падоша пред ногама блаженнаго и ничтоже ино можаху провѣщати, токмо: «Прости ны, прости ны, господине».

Благоразсудная же она глава воздвиже их и с тихостию изрече имъ: «Чадца, ничтоже от вѣка похицаи и чюжяя обогатися, множицею паче и своя погубиша». Онѣма же от многога ужаса, паче же реци и срама, ни очию возвести могуща. Святый же запретив имъ к тому таковая не творити, и повелѣ дати им пищу доволну, и отпусти их с миромъ.

Житие Кирилла Новоезерского

По сих же нѣцѣи злии человѣцы покрадоша колокола у церкви Воскресения Господа нашего Исус Христа и у блаженнаго Кирила на островѣ. *И егда же поидоша въ своя си, абие очи ею одержевахуся и никакоже пути не познаша, имже приидоша, и, много по лѣсомъ бродящи, утрудившесе, ничтоже успѣша. И по многомъ истомлени паки къ езеру оному на брегъ приидоста, идѣже и до нынѣ крестъ стоит. Блаженному же изшедшу на брегъ езера того, аки ничтоже вѣдущу, абие зрѣтъ их предстоящих на берегу езера и зрящих на островѣ.*

. Бѣ же и нѣкая сила Божия удержати ихъ и не отпусти, святыи же повелѣ взяти их на островѣ. Сии же людие познаша свое согрѣшение и скоро приидоша къ блаженному, носяще и колокола в кошмах своих. Блаженный же нача вопрошати вины пришествия ихъ и что ради принесоша благовѣстная сия. *Они же аки мертви падоша пред ногама блаженнаго и ничтоже ино провѣщати можаху, токмо: «Прости ны, прости, господине, согрѣшихом»,* — глаголюще. *Благоразсудная же глава воздвиже ихъ с тихостию и рече им: «Чадца, ничтоже от вѣка похицаи чюжяя обогатися, множицею и своя погубиши». Онем же от многога ужаса, паче же реци срама, ни очима возвѣсти могуцим. Святыи же запретив имъ к тому таковая не творити, и повелѣ дати им пищу доволну, и отпусти ихъ с миромъ.*

Зѣло бо доблии стяжа смиренномудрие и кротости, беззлобием украшен, милосердие же равно ко всѣм показоваше, наипаче ко врагом, еже пакости ему творящих, и сих миловаше яко присная чада. Вся убо сия творяще Христовы ради любве, удобнѣ же паче рещи по писанному: «Не ктому живут, живет же в них Христосъ». Емуже и послѣдоваша, всѣх отвергшеся. Сие же есть дѣло мнишескаго пребывания. Отнележе вселися в пустыню, николиже измѣни правила своего, ни празду обрѣстися дѣланий духовных, храняше убо негасимую свою теплоту от начала ж и до конца. Таковы иже бѣша сжителствующи с ним о Христѣ братья... (с. 92—93).

Зѣло бо доблии стяжа смиренномудрие и кротость, беззлобиемъ же украшенъ, милосердѣ же равно ко всѣм, наипаче же ко врагом, еже пакости ему творящымъ, сихъ миловаше и наказоваше яко присная чада. Вся же сия творяше Христовы ради любве, удобнѣе же рещи по писанному: «Не к тому живу азъ, живет же во мнѣ Христос». Емуже и послѣдова, всѣх отвергъся, сие бо дѣло есть мнишескаго пребывания. Отнелиже вселися в пустыню, николиже измѣни правила своего, ни празду обрѣтися дѣланий духовныхъ, храняше бо негасиму свою теплоту от начала даже до конца (л. 528—529).

В этом фрагменте присутствует развернутое описание характера святости Кирилла Новоезерского: «Зѣло бо доблии стяжа смиренномудрие и кротость, беззлобиемъ же украшенъ, милосердѣ же равно ко всѣм, наипаче же ко врагом, еже пакости ему творящымъ...». Такой характеристики святого, кроме Жития Макария Калязинского, нет ни в одном другом из использованных в качестве источников для нашего Жития агиографическом памятнике, она очень уместна для Кирилла Новоезерского и поддерживается всем предшествующим повествованием.

Вообще фрагменты из Жития Макария Калязинского органично вошли в Житие Кирилла Новоезерского, их трудно опознать как «чужой текст». Выбранные фрагменты используются почти без обработки, входят в новый текст без изменений, что свидетельствует о том, что по стилю повествования эти жития достаточно близки.

Житие Саввы Вишерского⁴²

Житие Саввы Вишерского, написанное Пахомием Логофетом не позднее 1472 г. и дополненное в начале XVI в. пятью новыми чудесами,⁴³ было использовано в Житии Кирилла Новоезерского дважды. Первое общее чтение обнаруживается в описании подвигов преподобного.

Житие Саввы Вишерского

Еже видѣвше иже тамо отци вси яко аггела Божия посредѣ себе имѣаху, паче же и сродници его, и вси велможи земли той того имя яко священне нѣкое обношаху; всѣмъ того хвалящим: овемъ того

Житие Кирилла Новоезерского

Преподобнаго же Кирила яко аггела Божия посредѣ себе имѣаху, яко священне нѣкое обношаху; всѣмъ того хвалящим: овѣмъ того смирение глаголющим, овымъ же зѣлочое воздержание и постъ

⁴² Житие Саввы Вишерского цитируется по Софийскому списку Великих Миней Четьих (РНБ, Софийское собр., № 1318), опубликованному и прокомментированному М. А. Федотовой в издании: БЛДР. СПб., 2003. Т. 12. С. 60—78 (коммент. С. 547—549).

⁴³ Там же. С. 547.

смирение глаголющим, овем же зблное воздержанье и постъ того другъ другу повѣдающимъ. Но паче же тѣмъ, яко и от уности не требу, а паче же изволися ему, по Аврааму, изити от земля своеа и от роду своего, и ити в землю, идеже никтоже того вѣсть, и тамо прочая лѣта жить, яко незнаем. Тѣмже и симъ помысломъ — тако Богу того спасение строяху — приходитъ въ применитый Великий Новъград... (с. 62).

Подобные характеристики есть и в другом труде Пахомия Логофета, неоднократно уже цитированном Житии Кирилла Белозерского,⁴⁴ однако текстуальная близость проявляется только с Житием Саввы Вишерского. В том, что здесь цитируется именно это Житие, нас убеждает и наличие общих чтений в Седьмом посмертном чуде, при этом «исходный» текст значительно перерабатывается.

Житие Саввы Вишерского

Но тако от того лютаго недуга злѣ страдаше, толико от недуга изнеможе, елико и не познати его, но паче близ, яко рещи, не толико животь, елико смерть чаати. По прилучаю же нѣкоему иноку того же монастыря, в немже блаженный Сава лежаще, видивъ того стражуща, начат ему повѣдати, како исцеления бывають от гроба блаженнаго; всяко бо, — рече, — аще с вѣрою приидеши — всяко исцѣлѣеши.

Вѣровавъ же человекъ той словесемъ старца, приходит в монастырь, и тако помолився, и у гроба блаженнаго Савы знаменався, и абие помощию самого того Господа нашего Исуса Христа и молитвами святаго преста болѣзнь и здравь бысть. Радуая возвратися в дом свой и славя Бога и того угодника блаженнаго отца Саву (с. 72).

другъ другу повѣдающимъ. Но паче же той, яко и во юности славы не требу, паче изволися ему, по Аврааму, изити от земля своеа и от рода своего, и итти в землю, идѣже никтоже того увѣсть, и тамо прочая лѣта жить, яко незнаемъ. Темже и симъ помысломъ — тако Богу того спасение строящу (л. 505 об.—506).

Житие Кирилла Новоезерского

Нѣкий священноинокъ именемъ Мартемианъ, тоя же обители блаженнаго Кирила Бѣлаго, случися ему зубною болѣзнию одержиму быти на много время. И толико от того лютаго недуга злѣ страждущи изнеможе, елико и не познати его, но паче близъ, яко рещи, не толико животь, елико смерть чаати. По прилучаю же нѣкоему иноку именемъ Тихонъ, того же монастыря блаженнаго Кирила, видѣвъ того лежаща и тако стражуща, и начат ему повѣдати, како исцѣлѣ братъ нашъ Аникей да Геронтей. «И азъ такоже болѣвше и исцѣление получиша от гроба блаженнаго. И всяко бо, — рече, — аще с вѣрою приидеши — исцѣлѣеши».

Вѣровавъ же той иннокъ словесемъ старца, скоро притече ко гробу святаго, и падъ у гроба, моляся со слезами на долгъ часъ, и знаменався у гроба, и воду священную во уста своя вложивъ. И абие помощию самого того Господа нашего Исуса Христа и молитвами святаго преста болѣзнь и, здравие получивъ, радуая возвратися в кѣлию свою, славя Бога и Его угодника блаженнаго отца Кирила (л. 541 об.—542).

⁴⁴ «Тѣмже вси, видяще его толико труды и смрение, не яко человекъ, но яко аггела Божия посреде себе имѣаху» (с. 66); «Елмаже убо сим тако бывающимъ, и происхождааше слава повсюду о блаженнѣмъ Кирилѣ, и Кириллово имя, яко освящение нѣкое, на всѣхъ языцѣхъ обношаашеся, и добродѣтель яко прѣстом показоваше того, овѣм смирение мужа хваляшим, овѣм же еже въздержательное и въ словесехъ полезное сказующим, овѣм же нищету и простоту другъ другу повѣдающимъ» (с. 86).

Известно, что тексты Пахомия Логофета были весьма авторитетны в XVI в. Как писала Р. П. Дмитриева: «Авторы житий стремились более всего подражать Пахомию Сербу, а чаще всего делали прямые заимствования из его сочинений».⁴⁵ Выше мы уже рассмотрели, каким образом в Житии Кирилла Новоезерского отразилось созданное Пахомием Житие Кирилла Белозерского. Заимствования из Жития Саввы Вишерского, вероятнее всего, тоже были обусловлены авторитетностью творений Логофета.

Житие Исидора Твердислова⁴⁶

Источником заимствований для Жития Кирилла Новоезерского стали так называемые позднейшие чудеса из Жития Исидора Твердислова — «Чудо святого о изступившем ума» и «Ино чудо о болящем очною и главною болезнию». В исследованиях, посвященных этому Житию, отмечается, что наличие именно этих двух чудес является отличительной особенностью Полной редакции (или редакции В).⁴⁷ Датируют время появления этой редакции временем самого раннего списка — первой четвертью XVI в. (РНБ, собр. Титова, № 2059).

Эти два чуда послужили основой для описания двух Посмертных чудес Кирилла Новоезерского — 2-го и 16-го. Рассмотрим одно из них.

Житие Исидора Твердислова

Ино чудо о болящем очною и главною болезнию.

Не по мнозех же дньех онех ин некий человек от веси того же града именем Феодор, очною болезнию одержжим сый, скорбяше время немало. И от зельнаго того недуга затекли бесте очи ему, яко нимала можаше видети, и глава быше ему аки гирия тяжка. Тем же не можаше на ложи опочити, ниже паки съвершене походить, но от места на место преступая, ночь и днь кричааше и стеньше безспрестани. Сей приводим бываает вечеру же позде сушу и пребываеть ночь ту у гроба святаго. Свитающу же дньи, по утрени начинаеть иерей пети канон святому. Абие помалу начять болезнь уступати, якоже сам сказоваше. Чьтому же святому Еуангелию,

Житие Кирилла Новоезерского

Чудо 2-е о болящем очма и главною болъзнию.

Не по многих днех онѣх инъ нѣкий человекъ князя Феодора Чеснока Вадбалскаго именем Григорий, очною болъзнию одержимъ сый, скорбяше время не мало от зѣлнаго того недуга, — затекли бѣста очи ему яко ни мало можаше видѣти, тѣмже и на ложи не можаше опочинутьи, ни мало сна причащашеся, но от мѣста на мѣсто прехождаше днь и ночь, кричае и стоняше беспрестани, — сего же приведоша ко гробу святаго Кирила, и приложиша, и воды священныя возлиаша на главу его, юже преподобный сам святив.

⁴⁵ Дмитриева Р. П. Агиографическая школа митрополита Макария // ТОДРЛ. СПб., 1993. Т. 48. С. 208—213.

⁴⁶ Житие Исидора Твердислова цитируется по рукописи первой четверти XVI в. (РНБ, собр. Титова, № 2059), опубликованной З. Н. Исидоровой в издании: Опыты по источниковедению: Древнерусская книжность. СПб., 2001. Вып. 4. С. 101—110.

⁴⁷ Каган М. Д. Житие Исидора Твердислова // Словарь книжников. Вып. 2, ч. 1. С. 283—284; Исидорова З. Н. О редакциях Жития св. Исидора Твердислова // Опыты по источниковедению: Древнерусская книжность. СПб., 2001. Вып. 4. С. 96—99.

прозре человек тѣи. И въпрошающим его ту стоящимъ, аще что видить, он же глаголаше: «Вижду человекѣки аки столъпие, а огнь яко кровь». И яко съвершиша певше канон святому, абие отъвързостесе очи его и зряше светло все, якоже и прже. И припадаетъ убо предо образом Владыкы Христа Бога нашего, глаголя: «О, Владыко Господи, Творче небу и земли! Чьто Ти въздам о всех, яже еси даровал благая, не по нашему недостоинству, но ради Твоего великаго милосердия». Также к чудотворному гробу и образу святаго касается, и тако же похвальная словеса съ слезами глаголетъ: «О, скорый помощниче, о, теплый предъстателю, богоблаженный Исидоре, поспешествовавый мне, недостойному, въ святых ти молитвах къ Христу Богу нашему. Кую ти похвалу и благодарение въздам? Чьто же ли нареку тя — недовем: источника ли приснотекуща животныхъ водъ, иже изливаемъ — наипаче изобилуетъ, черпльемъ — николиже оскудеваетъ; богатство ли неиздаемое или съкровище неоскудное». И сицевыми многая словеса доволне помолвися, радуясь отъходить в дом свой, славя Бога и угодника Его блаженнаго Исидора.

Не тѣмко же ту суццхъ дивнаго сего мужа прикосновениемъ честнаго гроба или одеяния и кроплениемъ освященныя воды бывають исцеления, но и далече суццимъ, иже с верою святое его имя призывающимъ, якоже рече Господь: «Прославляющаго мя прославлю». И нацы рече: «Аще вы умолчите благодаяния Божия, камене възопиетъ». Темъже надеюциса на милость Божью, молитвами праведнаго споспешествующимъ, потщахомъся, елико по силе нашей, написати отчасти избѣранныхъ святаго чудесъ въ славу и благодарение Христу Богу нашему и угоднику Его и молебнику о гресехъ нашихъ, блаженному Исидору, чудотворцу (с. 107—108).

«Исходный» текст авторомъ Жития Кирилла Новоезерскаго несколько сокращен, имена действующихъ лицъ иные, хотя основное содержание чуда — исцеление отъ болезни очей — осталось прежнимъ. Отметим тщательность исправлений — в Житии Кирилла опущено упоминание о пении канона у гроба святаго — действительно, канона Кириллу Новоезерскому не было ни в описываемое в чуде время, ни на моментъ написания Жития — он

Человѣкъ же той здравъ бысть и зряше свѣтло, якоже и прже. И падаетъ убо пред образом Владыкы Христа Бога нашего, егоже святыи ношаше, и моляшеся ему, глаголя: «О, Владыко Господи, Творче небу и земли, что Ти въздам о всѣхъ, яже еси даровалъ благая нам не по нашему недостоинству, но Твоего ради неизреченнаго милосердия». Также же и к чудотворному гробу припадаю, похвальная словеса со слезами глаголаше: «О, скорый помощниче, о, теплый предъстателю, о, блаженный Кириле, поспешествовавый мнѣ, недостойному, во святых ти молитвахъ къ Христу Богу нашему. Кую ти похвалу и благодарение въздам, что ли нареку тя — недовѣм: источника ли приснотекущаго животныхъ водъ, иже изливаемъ — наипаче изобилуетъ, черпльемъ — николиже оскудѣваетъ, богатство ли неиздаемое или сокровище неоскудное?» И сицевыми многими словеса доволнѣ помолвися, радуясь отъходить в дом свой, славя Бога и угодника Божия блаженнаго Кирила.

Не токмо бо ту суццимъ дивнаго сего мужа прикосновениемъ честнаго гроба, но и на одѣяния кроплениемъ от священныя воды бывають исцѣления, и далече суццимъ, иже с вѣрою святое его имя призывающимъ, якоже рече Господь: «Прославляющаго мя прославлю», и нацы рече: «Аще вы умолчите о благодѣянии Божии, то камене възопиетъ». Тѣмъже надѣюциса на милость Божью и молитвы преподобнаго поспешествующа ми, потщахся, елико по силѣ нашей, написати отчасти избранныхъ святыхъ чудесъ въ славу и благодарение Христу Богу нашему и угоднику Его и молебнику о гресѣхъ нашихъ блаженному Кирилу чудотворцу (л. 536—537).

известен нам лишь с 1628 г.⁴⁸ Характер исправлений текста источника при описании 16-го Чуда такой же.⁴⁹ По-видимому, обращение к чудесам Исидора Твердислова можно объяснить наличием в них риторически нагруженных фрагментов (утверждение о помощи «далече сущим» и рассуждение о причинах, побудивших автора к работе над житием, в заключении 2-го Чуда; упоминание о пользе почитания святых в предисловии 16-го Чуда), которые были заимствованы без сокращений.

Интересно, что Житие Исидора Твердислова относится к иному, чем Житие Кирилла Новоезерского, типу житий: оно считается первым русским «юродским» житием, тогда как в Житии Кирилла реализуется тип жития преподобного основателя монастыря.⁵⁰ Заимствования стали возможны, вероятно, потому, что общие чтения относятся не к описанию подвига, а к посмертным чудесам.

* * *

В заключение обратим внимание на некоторые тексты, которые в прямом смысле не являются «литературными источниками» Жития Кирилла, но дают нам представление о том культурном контексте, в котором работал автор Жития и который был очевиден для его читателя.

В уже упоминавшемся диалоге отрока, стремящегося в монастырь, с ангелом, представшим ему в образе старца, цитируется чинопоследование монашеского пострига. Ангел задает Кириллу вопросы, которые обычно задают принимающему монашеский постриг. В чине пострижения после таких вопросов следует собственно постриг; в Житии Кирилла, получив ответ, ангел благословляет отрока на принятие «великаго аггельскаго образа» и исчезает. Таким образом в Житии показана внутренняя готовность святого к принятию пострига.

Житие Кирилла Новоезерского

Старец же емь за руцъ отрока и воздвиже его от земля, глаголя: «Мирь ти, чадо, и благословение. Откуда еси, чадо, и коея страны, и камо грядеши, и коея ползы ищещи от нища старца?». Отрокъ же рече ему всю истину, како отиде от родителей своих, восхотѣ быти инокъ. Старецъ же рече: «Добро, чадо, и блаженно, яже возлюби. *Добрая бо дѣла трудом снискаются, а болѣзнию исправляются. Волею ли своего разума приходиши Господеви?*». Отрокъ же рече: «Ей, честный отче, от усердствія своего и по общаию моему хошу быти инокъ». Старецъ же вопроси и: «Кою, чадо, возлюби оби-

«Последование малаго образа, еже есть мандиа»

Хотяй же посьтришися творить поклоны 3 пред церковными дверми, потом игумену ... въпрашается от иерѣя. Вопрос: Что прииде, брате, припадая къ святому жрътвеннику и ко святѣй дружинѣ сей? Отвѣт: Желая житія постническаго, честный отче. И глаголетъ игумен: Въистину добро дѣло и блаженно избранно, аще свершиши. *Добраа бо дѣла трудом снискаются и болѣзнию исправляются.* Вопрос: *Волею ли своего разума приходиши Господеви?* Отвѣт: *Ей, честный отче...* Таже простер руку на Евангелие иерѣй глаголетъ: Се Христос невидимо предстоитъ здѣ. Блюди, яко никтоже

⁴⁸ Карбасова Т. Б. История почитания преподобного... С. 510.

⁴⁹ Ср.: Житие Исидора Твердислова (с. 107) и Житие Кирилла Новоезерского (л. 548 об.—549).

⁵⁰ См.: Томова Е. Славянские жития основателей монастырей как тематическая разновидность типа пространного жития // *Palaeobulgica*. 1979. № 3. С. 55—68.

тель?» Юноша же рече: «Прости мя, отче, Бога ради, хотѣх дерзнути во святую обитель преподобнаго Корнилия». Старецъ же рече ему: «Дерзай, чадо, в такую обитель...» (л. 503—504).

тя нудить приити на образ сей. Блюди, яко ты от предложениа си волиши обречение аггельскаго образа. Отвѣт: Ей, честный отче. *От усердства моего, по общанию моему.* Глаголетъ к нему иерѣй: Приими ножницы и дай же ми е...» (Требник, нач. XVI в., РНБ, Соловецкое собр., № 1088/1197, л. 2—3 об.; Ср.: Требник. М., 1625. Л. 275 об.—276, 279).

При встрече преподобнаго Кирилла с преподобным Никифором Вожеозерским диалог тоже строится именно так, как это предписано монашеским этикетом — см., например, Слово «Какъ подобает во обители приходити к брату» (12-я Глава Устава Иосифа Волоцкого):⁵¹ беседа, предпринятая ради «духовной пользы», творится после молитвы, непосредственно ей предшествуют специальные «начальные молитвы», вопросы и ответы задаются «с тихостью».

Житие Кирила Новоезерского

И по скончании *молитвы* взял блаженный челнъ, прѣѣха за озеро Ново на сѣверную страну и обрѣте старца, на камени жестоцѣ опочивающа от путнаго шествия. Блаженный же Кириль *помолися* на берегу о пришествии братнѣ, и осия их свѣтъ велий. И трепетьнъ бысть старецъ от почиву, страхомъ и трепетом обдержим, преблаженному поклонение творяше, *с началом*⁵² благословение сотвори ему от блаженнаго преподобнаго отца Александра Свѣрскаго, игумена Живоначалныя Троица, оному рекшу тихимъ гласомъ: «Благослови мя, святче Божий и рабе святыя Троица». Свѣту же сияющу, блаженному чрезъ озеро съ старцом Никифором къ острову ѣдущим в лоднице.

12-я глава Устава Иосифа Волоцкого

То преж в келии своей востав *помолися*...

И пришед к келии, такоже покашляй и приступи к оконцу келия с тихостию и сотвори *молитву* Иисову умеренным гласом...

Вшедшу же брату в сени, начнет владыка дому глаголати: «*Достойно есть*», *таж «Слава*», «*и ныне*», «*Господи помилуй*» 2-жды, «*Господи благослови*»; приходящий же брат с ним глаголет. Владыка же дому глаголет пришедшему брату: «Сотвори отче господине молитву». И отвѣщаетъ приходяй: «Ты, господине отче, Бога ради, сотвори молитву, твое есть дело». И по истязании пришедший брат глаголет: «Аще повелеваеши нам, ради, господине, повеления твоего, за послушание да будет се дерзнутое нами».

⁵¹ Эта глава присутствует не во всех списках Устава: «Этого Слова нет в Сол. 346/326, нет его и в минейной редакции „Устава“, но оно содержится в неполных списках Устава Соф. 1420 (л. 454 об.) и Соф. 1490 (л. 554). По своему жанру это Слово несколько отличается от других „Слов“ Устава. Однако... у нас нет оснований отвергать возможность принадлежности ему (Иосифу Волоцкому. — Т. К.) этого любопытного памятника» (Послания Иосифа Волоцкого / Подгот. текста А. А. Зимина, Я. С. Лурье. М.; Л., 1959. С. 291).

⁵² Начал — краткое молитвенное правило, свойственное русской литургической практике дониконовского периода и сохранившееся у старообрядцев, которые различают малый и большой начал: «Малый начал совершается так: три поклона с молитвой мытаря (Боже милостив...Создавый мя...Без числа согреших...), всегда земной поклон после молитвы „Достойно есть“, после этого „Слава“ (поклон), „и ныне“ (поклон), „Господи помилуй“ (дважды), „Господи благослови“ (поклон). Завершается начал отпущом „Господи Иисусе Христе Сыне Божий, молитв ради Пречистыя Твоея Матере...“ и земным поклоном без крестнаго знамения...» (Старообрядчество: Опыт энциклопедического словаря. М., 1996. С. 182).

И приехавше на островъ, и *помолвившеся* Воскресению Христову и Пречистой Его Богоматери, и другъ от друга благословения прошаху, и метание до земля творяху.

Блаженный же Кирилъ нача вопрошати старца Никифора тихим гласомъ и смириемъ велимъ: «Повѣжь ми, брате, коея ради потребы толикаго долгаго пути не обленися шествовати, и к моей нищетѣ, не имущему никоея потребы и добродѣтели, прииде?». Старецъ же Никифоръ рече: «Прости мя, святычѣ Божий, посла мя преподобный отецъ нашъ игумень Александръ видѣти твое преподобство. Паче же и аз, грѣшный, подвигся къ твоей святыни благословитися от тебе и от твоих преподобных устенъ насладитися божественныхъ словесъ, слышахомъ бо твое добродѣтельное житие къ Богу и боголюбезныя труды»... По сем бесѣдующимъ им о ползѣ духовнѣй (л. 519—520 об.).

Сотворитъ пришедшій братъ *молитву*, и вшедшимъ имъ въ келию, глаголетъ дому владыка: «Спаси Господи люди своя», или «Все упование мое», «Слава», «и ныне». Глаголетъ же господинъ въ келии къ приходящему: «Сотвори, отче господине, молитву»; пришедый же глаголетъ: «Твое, господине, еже молитися о нас». И сотворитъ господинъ келии молитву, и повелитъ сести.

Седшимъ же има и помолчавши мало, молитву сотворитъ дому владыка, и вставъ рече: «Добре пришелъ еси, господинъ, посетити насъ нищихъ; отъ Господа стопы твоя изочтены суть, и воздасть тебе Господьъ противу трудомъ твоимъ. Рцы намъ, господине, слово души на ползу». И поклонится до земля и сядетъ молча. Отвѣщаетъ же пришедый братъ: «Приидохъ, господине, благословитися отъ твоей святыни и слышати полезная, занежъ, господине, слышахъ великое ваше дело и достохвално, могущи душа приводити ко Христу Богу нашему. Молю ти ся, отче, рцы ми слово, како душа спасти и жизни вечныя обрящу, и молитву сотвори за мя, яко многи грехи имамъ». Господинъ же келии глаголетъ: «Что, господине, хощещи слышати отъ мене? Кая хитростьъ грешнича? Токмо греси. Глаголи, господине, ты, еже ми на ползу, и свое, господине, дело возвести намъ, о немъ же еси пришелъ. И тако да бесѣдуютъ (Послания Иосифа Волоцкаго. С. 320—321).

Отметимъ также некоторые параллели с литургическими текстами. День памяти преподобнаго Кирилла, 4 февраля, падаетъ на поспразднество Сретения. Дважды въ тексте Жития мы встречаемъ отголоски втораго паремийнаго чтенія Сретенской службы, которое мы с некоторыми сокращениями приводимъ ниже.

«Отъ пророчества Исаина чтение. Бысть въ лѣто, въ неже умре Азия царь, *видѣхъ Господа сѣдяща на престолѣ высоцѣ* и превознесенѣ, исполнь храмъ славы его, и серафими стояху окрестъ его, шесть крылъ единому... и възываху другъ другу, и глаголаху: *Святъ, Святъ, Святъ Господьъ Саваофъ, исполнь вся земля славы Его*... и послася ко мнѣ единъ отъ серафимъ, въ руцѣ Его имяше угль горящъ... сей прикоснуса сие устнамъ твоимъ и отыметъ беззаконие твое, и грехы твоя очиститъ... И рѣхъ: „Доколе, Господи?“ И рече: „Дондѣже запустѣють гради, еже не пожити, и храми, еже не быти челоувѣкомъ, и земля оставлена пуста. И по сихъ удолюжитъ Богъ челоувѣкы и умножатся оставшей на земли“» (Миней служебная на февраль. XVI в., РНБ, Софийское собр., № 305, л. 10 об.—11 об.; Ср.: Миней служебная на февраль. М., 1622. Л. 12 об.—13).

В рассказе матери Кирилла Новоезерского о чудесном откровении, предшествовавшем рождению сына, говорится: «Еще ему во утробѣ нерождену бывшу, во время божественаго пѣнія вопияль три краты: „Святъ, Святъ, Святъ Господь Саваофъ, исполнь небо и землю славы Твоея”». Судя по контексту, слова ангельской песни приведены здесь по чинопоследованию Божественной литургии, однако это не исключает их связи со свидетельством пророка Исайи, читающимся на вечерне Сретения.⁵³

Очевидно, что и само пророчество святого, которое он оставил братии перед смертью, выстраивается автором Жития по образцу Исаиного пророчества, на это указывают и образ «Господа, восседающего на престоле высоце», и картина бедствий, и сама композиция, строящаяся на диалоге:

«По том обзираше всю братию глаголя имъ: „Братия моя и отцы, се убо время, уже мятежь в людехъ. Будеть бо бѣда велика на земли нашей, и гнѣвъ на людехъ: и падут во острие меча, и плѣнени будут во вся языки, и труси велицы, и глади, и мори будутъ, якоже яви ми Господь”. Тогда приступи к нему старецъ Дионисий, нача вопрошати блаженнаго: „Скажи намъ, господине, по том что будетъ?” Святый же рече ему: „Абие видѣх на престолѣ высоцѣ сѣдящу Господу Царю и с ним предстоящи два отрока смиреннѣ, храбра зѣло, имуще на главахъ своихъ вѣнца царска. И вда им Господь в руку их оружия своя на сопротивныя враги, и побѣждени будутъ злии варвари, и поклонятся Ему вси языцы, и будетъ царство наше устроено Богомъ...”» (л. 532—532 об.).

Наконец, рассмотрим характер использования автором Жития цитат из Священного Писания. В целом их очень немного, всего 28,⁵⁴ и, как правило, это цитаты из книг, используемых в богослужении; 12 из них вошли в Житие Кирилла Новоезерского вместе с заимствованным текстом из других житий, послуживших источниками для этого Жития. Очевидно, что в тексте они распределены неравномерно — больше всего отсылок к Священному Писанию содержит глава «о взыскании отрока», их 11, и при этом это самые сложные и интересные примеры; в части с чудесами цитаты почти не встречаются (их всего четыре — две внутри похвал святому, которые сопровождают Третье и Восьмое прижизненные чудеса, и две во Втором посмертном чуде).

Используемые фрагменты из Священного Писания типичны для предподобнических житий. Исключением можно считать комплекс довольно ред-

⁵³ То, что «вещание» младенца, сопровождаемое процитированными словами, является индивидуальной особенностью Жития Кирилла, становится очевидным при сопоставлении с подобными сюжетами в других житиях. Так, например, в Житии Сергия Радонежского говорится о том, что младенец «вещал» трижды: «начят вопити во утробѣ матернѣ» во время чтения Евангелия, затем во время Херувимской песни и третий раз во время возгласа «Святая святым», однако слова «вещания» не приводятся. Подробнее топос божественных знамений, предшествующих рождению святого, с примерами из русской агиографии рассмотрен в статье: Руди Т. Р. О композиции и топике житий... Других примеров словесного «вещания» обнаружить не удалось. Слова ангельской песни, вложенные автором Жития Кирилла в уста еще нерожденного младенца, по-видимому, должны были знаменовать его «равноангельский» монашеский подвиг.

⁵⁴ См. все выявленные цитаты в комментарии к опубликованной Первоначальной редакции Жития Кирилла Новоезерского: Житие Кирилла Новоезерского // БЛДР. СПб., 2005. Т. 13 (коммент. Т. Б. Карбасовой).

ких цитат о борьбе с унынием и печалью, более характерный для аскетических текстов:⁵⁵

Не даждь печали души твоей, многи бо погуби печаль, и нынѣ нѣсть успѣха — от печали бо приходитъ смерть, печаль бо жжетъ сердца крѣпость, якоже бо моль в ризѣ и червь в дрѣвѣ, сице печаль мужу вреждаетъ сердце. Тѣмъ о собѣ самъ не скорби, но Бога моли въ слезахъ и в въздыханиихъ, и люботруднѣи молитвѣ, и крѣпцемъ бдѣнии, и тако примеши от Бога помощь и избавление печали твоея» (л. 509 об.).

«Не даждь печали души своей... Многи бо печаль уби, нѣсть пользы в ней» (Сирах. 30 : 24—25); *«От печали бо смерть бываетъ и печаль сердечная съчетъ крѣпость»* (Сирах. 38 : 18); *«Якоже молие в ризѣ и червие въ дрѣвѣ, тако скорбь мужу пакоствуетъ сердце»* (Притч. 25 : 21).

Автор Жития владеет всеми приемами использования священных текстов: он приводит точные и переработанные цитаты, сплетает несколько цитат в единое целое. Его мастерство особенно заметно в эпизоде, когда на развертывании одного евангельского образа строится целая сюжетная линия, связанная с постригом родителей преподобного: потерянное дитя родители называют «бисером изгибшим», который в евангельском контексте (Мф. 13: 45—46) является образом Царствия Небесного, а затем «обретают его», когда сами приходят в монастырь и принимают постриг, т. е. обретают Царствие Небесное («...И азъ послѣдую тебѣ, приму аггельский чинъ, да причтена буду избранному стаду Царствия Небесного», л. 507—507 об.).

Подведем некоторые итоги.

В ходе проведенного исследования было обнаружено 6 житий русских святых, которые использовал автор при создании Жития Кирилла Новоезерского. Композиционно Житие Кирилла Новоезерского не повторяет ни один из своих источников,⁵⁶ хотя в модели расположения материала обнаруживает большую близость с *Житием Александра Свирского*, которое поэтому мы можем считать «литературным образцом» Жития Кирилла. В случае с *Житиями Кирилла Белозерского* и *Зосимы и Савватия Соловецких* речь может идти не только об обширных текстуальных параллелях, но и о уподоблении Кирилла Новоезерского этим святым, что подтверждается литургической и изобразительной традициями. Заимствования из *Житий Макария Калязинского*, *Саввы Вишерского* и *Исидора Твердислова* не столь обширны.

⁵⁵ Все приведенные ниже цитаты из Священного Писания использованы также в Пандектах Антиоха (см.: ВМЧ. Декабрь. День 24. М., 1910. Стб. 1927); ср. также фрагмент «Сказания разумно о злых осмих помышлении» Кассиана Римлянина: «Всякою убо страждею соблюдаемъ своя сердца от духа скорбнаго, якоже бо тля ризе и червь дрѣву, тако скорбь человеческую душу творить уклонятися от всякихъ благихъ бесѣдъ...» (РГБ, ф. Егорова 98), № 1144, л. 512—512 об.).

⁵⁶ Следует обратить внимание на отсутствие предисловия в Житии Кирилла Новоезерского. Во всех текстах, послуживших для него источниками, имеются развернутые, полноценные вступления, и, значит, отсутствие его в нашем тексте — это, по-видимому, знак, который указывает на то, что текст должен рассматриваться как некий Первоначальный вариант Жития, тем более что до наших дней он дошел в одном списке.

Исследование принципов использования «чужих» текстов в Житии Кирилла Новоезерского приводит к выводу, что и в тех случаях, когда автор заимствует фрагменты текста без изменений, и тогда, когда он их перерабатывает, — в этикетное повествование он всегда помещает информацию о реальных событиях и персонажах (во всяком случае, отличающуюся от своего источника). Часто при этом используются фрагменты, которые в тексте-источнике находятся рядом (Похвала и «новосотворенные» чудеса в Житии Зосимы и Савватия Соловецких, группа из нескольких чудес в Житии Кирилла Белозерского).

Отдельно следует сказать и о том, что с Житием свирского подвижника Житие Кирилла Новоезерского сближается по способу создания текста с цитированием большого количества литературных источников. Обнаружение целого ряда заимствований в Житии Александра Свирского стало достоянием исследований последнего времени. Возможно, столь обильное цитирование является не уникальным явлением, а, напротив, «рядовым» для русской агиографии второй половины XVI в., во всяком случае для «среднего» ее слоя; вопрос этот пока не изучен. Отмечу лишь, что в созданном в середине XVI в. Житии Александра Свирского больше цитируются византийские жития (из десяти использованных в Житии памятников агиографии пять являются переводными), а в Житии Кирилла Новоезерского, написанном в конце XVI в., — только русские. По-видимому, это связано с всплеском русского агиографического творчества середины XVI в.

Надо сказать, что и само Житие Кирилла Новоезерского, правда не в Первоначальной редакции, а в позднем варианте Основной редакции (вариант Кирилловского сборника),⁵⁷ послужило литературным источником для Жития Александра Куштского и Евфимия Сянжемского, при этом заимствования являются «многослойными», так как преимущественно были использованы те фрагменты, которые автор Жития Кирилла создал по образцу других житий.

⁵⁷ Карбасова Т. Б. Житие Кирилла Новоезерского (Белого). С. 846—847.

М. А. ФЕДОТОВА

К вопросу о Житии Никиты Столпника Переяславского*

Житие святого Никиты Переяславского, одного из древнерусских столпников, сохранилось в большом количестве списков, но, как отмечали почти все исследователи Жития, текст его не претерпел сколь-нибудь значительных изменений. Так, В. О. Ключевский писал, что «частой и продолжительной перепиской объясняются многочисленные варианты текста жития в разных списках; но при этом разнообразии ни в одном списке не находим такой переработки первоначального сказания, которую можно было бы назвать особой его редакцией».¹ Прделанное текстологическое исследование Жития привело к следующим наблюдениям. Кратко изложим их.²

Текст Жития Никиты Переяславского известен нам в трех редакциях: Основной, Краткой и Проложной. В Основной редакции можно выделить два варианта: Основной и Сокращенный. Основной вариант Основной редакции имеет четыре вида (*А*, *Б*, *В* и *Г*). Главные *видовые* отличия заключаются в следующем: вид *Б* отличается от вида *А* тем, что имеет ряд подзаголовков, полностью отсутствующих в виде *А*; вид *В*, речь о котором пойдет далее, кроме подзаголовков, имеет ряд дополнительных статей, рассказывающих о попытке обретения мощей Никиты, о посещении Иваном Грозным Никитского Переяславского монастыря, о строительстве церкви и различных посмертных чудесах преподобного. Вид *Г*, выделенный Е. В. Крушельницкой (по ее классификации вид *Б*), — это текст, вошедший в Великие Минеи Четы: существенные отличия, позволяющие определить этот текст как особый вид, считает Е. В. Крушельницкая, состоят в следующем: 1) в тексте имеется 4 подзаголовка, которые отличаются по содержанию и по местоположению от подзаголовков текста другого вида; 2) текст подвергся легкой стилистической обработке — получил внутрифразовые распространения, а в некоторых местах (например, в заключении) и более значительные добавления обобщенного и риторического содержания.³

* Работа выполнена при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (проект № 02-04-00033а).

¹ Ключевский В. О. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871. С. 43.

² Более подробно см.: Федотова М. А. Житие Никиты Столпника Переяславского: (Рукописная традиция Жития) // Русская агиография: Исследования, публикации, полемика / Под ред. С. А. Семячко. СПб., 2005. С. 309—331.

³ Статья Е. В. Крушельницкой, подготовленная для издания «Жития святых в русской иконе и агиографии» (название условное; ред. Р. А. Седова), пока, к сожалению, не вышла из печати. Искренне благодарю Е. В. Крушельницкую, позволившую ознакомиться с содержанием статьи.

В свою очередь каждый вид на основе существенных текстологических различий делится на группы.

Другой вариант Основной редакции — Сокращенный; на основе сокращения разных эпизодов в этом варианте Жития Никиты можно выделить пять групп, в которых имеется от одного до четырех списков.

Особый интерес представляет Краткая редакция Жития Никиты Столпника, к которой относятся три списка: ГИМ, собр. Уварова, № 64 (XVI в.), л. 244—246; РГБ, ф. 209 (собр. Овчинникова), № 267 (XVII в.), л. 384—386; РНБ, собр. Титова, № 3583 (XVIII в.), л. 112—119 об. В Краткой редакции некоторые эпизоды сокращены, по-иному интерпретированы, вводятся другие географические названия, князь Михаил Черниговский в чуде об исцелении и поставлении креста назван Михаилом Оболенским, делается попытка придать Житию более «канонический вид». Имеется и ряд других важных отличий, на основе которых мы выделяем данный текст как особую Краткую редакцию Жития Никиты Столпника.⁴

Несмотря на то что удалось выявить в Житии Никиты Переяславского несколько редакций, следует признать, что на протяжении более чем четырех веков (самые ранние списки Жития относятся к концу XV в.) русские книжники не внесли в этот памятник таких изменений, на основании которых можно было бы говорить о богатой текстологической традиции и развитии текста. Основной текст Жития в сущности не претерпел значительных изменений. Даже дополнительные статьи, принадлежащие всероссийскому митрополиту Афанасию и игумену Вассиану, рассказывающие о попытке митрополита Фотия открыть мощи святого и о посмертных чудесах Никиты Столпника, хотя и значительны по объему, но ничего не изменяют в основной канве Жития. К этому виду Жития мы и обратимся в данной статье.

Согласно моей классификации, этот текст относится к виду В Основного варианта Основной редакции.⁵ Отличительной чертой этого вида является наличие после фрагмента об обретении вериг Никиты в Ярославле двух блоков дополнительных статей: о попытке вскрытия мощей святого Никиты и о его посмертных чудесах; первый, по мнению Н. В. Поньрко, создан всероссийским митрополитом Афанасием, второй, частично повторяющий сюжеты первого блока, игуменом Вассианом.⁶

Можно выделить три группы списков этого вида. Важное отличие первой группы списков от второй заключается в том, что здесь в подзаголовке о смерти святого добавлена дата — 1193 г. К *первой группе* относятся списки: РНБ, ОСРК, Q. I. 928 (XVII в.), л. 241—257, дополнительные статьи на л. 257 об.—331, Похвала на л. 331—334 об.; РНБ, собр. Погодина, № 847 (1782 г.), л. 2—20, дополнительные статьи на л. 20 об.—70 об., Похвала на л. 71—76; РНБ, собр. Михайловского, O.102 (XVIII в.), отдельный список, л. 1—14 об., дополнительные статьи на л. 15—67, Похвала на

⁴ См. о Краткой редакции Жития: Федотова М. А. Краткая редакция Жития Никиты Столпника Переяславского // ТОДРЛ. СПб., 2004. Т. 55. С. 289—300.

⁵ См.: Федотова М. А. Житие Никиты Столпника Переяславского: (Рукописная традиция Жития).

⁶ Поньрко Н. В. Житие Никиты Столпника Переяславского // Словарь книжников. Ч. 1. С. 307—308.

л. 67 об.—70; РНБ, собр. Титова, № 3326 (XVIII в.), отдельный список, л. 1—13, дополнительные статьи на л. 13 об.—56, Похвала на л. 56 об.—65 (после Похвалы есть чудо об исцелении «Евфросинии от болезни порченая», не встречающееся ни в одном другом списке (л. 65)); РНБ, Соловецкое собр., № 888/998 (конец XVII—начало XVIII в.), л. 2—17, дополнительные статьи на л. 17—85, Похвала на л. 85—88; РНБ, ОЛДП, Q.634 (1711 г.), отдельный список, л. 1—17, дополнительные статьи на л. 17 об.—63 об., Похвала на л. 64—70, отличается от обычной, нет конца; РНБ, ОЛДП, Q.769 (XVII в.), л. 153—246; РНБ, ОСРК, Q.I.1445 (1601 г.), л. 286—300 об., только дополнительные статьи; БАН, Библиотека Петра I, I.A.37 (XVII в.), отдельный список, л. 1—11, дополнительные статьи на л. 11—45, Похвала на л. 45 об.—48; БАН, Архангельское собр., Д. 253 (XVII в.), отдельный список, л. 2—23 об., дополнительные статьи на л. 24—102, Похвала на л. 102—108; СПБИБИ, ф. 238 (собр. Лихачева), оп. 1, № 80 (XVII в.), л. 360—383, дополнительные статьи на л. 383 об.—422, Похвала на л. 422 об.—427; ГИМ, собр. Вострякова, № 124 (XVII в.), л. 29—44 об., дополнительные статьи на л. 45—112 об., Похвала на л. 113—118; ГИМ, собр. Уварова, № 180 (конец XVII—начало XVIII в.), л. 143—163, дополнительные статьи на л. 163 об.—223 об., Похвала на л. 224—229; ГИМ, Синодальное собр., № 628 (конец XVII в.), отдельный список, л. 9—26 об., дополнительные статьи на л. 27—87, Похвала на л. 87 об.—93. Из первой группы следует выделить два списка РНБ — собр. Титова, № 3326 и ОЛДП, Q.634 (о них речь пойдет ниже).

Во *второй группе* списков, помимо отсутствия даты смерти, опущены посмертные чудеса, не имеющие исторического содержания, в которых говорится о даре исцеления святого Никиты (нет последних четырех чудес); здесь могут быть названы следующие списки: РНБ, собр. Погодина, № 1612 (XVII в.), л. 1—11 об., Похвала на л. 11 об.—15, дополнительные статьи на л. 15—41 об.; ГИМ, Синодальное собр., № 627 (1626 г.), отдельный список, л. 30—113; РГБ, ф. 304 (собр. Троице-Сергиевой лавры), № 801 (XVII в.), л. 27—44, Похвала на л. 44 об.—50, дополнительные статьи на л. 50—110. Отметим также как отличительную особенность данной группы списков, что сначала в ней идет Похвала святому, а потом дополнительные статьи.

Третья группа имеет все признаки вида В: подзаголовки, дату поставления креста, дату смерти, дополнительные статьи, однако не имеет Похвалы; мною выявлено пока два списка: РГБ, ф. 37 (собр. Большакова), № 120 (XVIII в.), л. 63—78, дополнительные статьи на л. 78 об.—85; ГИМ, собр. Уварова, № 236 (XVIII в.), л. 159—174, дополнительные статьи на л. 174 об.—251. Список РГБ, ф. 37, № 120 имеет только две дополнительные статьи: «Чудо о взыскании честных мощей» и «Чудо о царском хождении» в редакции митрополита Афанасия. В списке ГИМ, собр. Уварова, № 236 чудеса «о вскипании воды» следуют в другом порядке: сначала чудо, написанное Вассианом, а затем — митрополитом Афанасием.

Текст самого Жития святого Никиты Переяславского этого вида ничем не отличается от Основной редакции. Дополнительные статьи, входящие в этот вид, рассказывают о посмертных чудесах святого и составляют, как уже отмечалось, два комплекса текстов, созданных двумя разными автора-

ми и частично рассказывающих об одних и тех же событиях. В первый блок текстов входят пять статей. В первой статье «О взыскании честных мощей преподобнаго Никиты Столпника, переаславского чудотворца. Чюдо 15» рассказывается о неудачной попытке митрополита Фотия «видѣти мощи преподобнаго отца нашего Никиты». Открытие мощей закончилось бурей: «...изринув всѣх вон не токмо из мѣста того, идѣже копаша, но и внѣшних, стоящих далече, отринуша и мѣсто о себѣ засыпаса, еже копаху, и устроися мѣсто то ровно, якоже бѣ и преже».⁷ События относятся к первой половине XV в., произошли они при митрополите Фотии (т. е. до 1431 г. — года смерти Фотия). Автор текста не был очевидцем событий, он слышал их от «честнаго старца Данила», который в свою очередь слышал это от игумена Ионы, «яко слышахом рече от древних муж».⁸ Так здесь впервые появляется имя Даниила Переяславского. Следующие за этим текстом три статьи «Чюдо 16 о нѣкоем дияконе, изступившем ума и бравщемся со дьяволом, и исцелѣвшем у гроба святого», «Чюдо 17 о чародѣивом понамари Иоакиме», «Чюдо 18 о расслабленем человѣце» могут быть объединены как посмертные чудеса-исцеления святого. Все три текста стилистически едины — это живой рассказ о произошедших чудесах. Герои чудес названы по именам, им дана даже достаточно подробная характеристика: «диякон Еустафий, того же предиреченнаго града Переаславля, от лавры святых великомученик Бориса и Глѣба»; в чуде о пономаре Иоакиме одно из действующих лиц — «человѣк нѣкий, именем Ияков, зовомый Оханов, раб Ивана Михайловича Зворыкина»; героем третьего чуда является расслабленный «человѣк ... нѣкий, именем Иоанн, зовомый Лапотъ, <...> раб нѣкоего велможи Иоанна Ивановича Булгака-Слизнева». Время произошедших событий неизвестно, но некоторые детали, например упоминание имени митрополита Варлаама, по благословению которого была создана церковь святого Никиты Переяславского, дают нам возможность отнести события к 1511—1521 гг.

Самая последняя статья в этом комплексе текстов — «О царьском хожеении по святым мѣстом и о царьских чадѣх их, и чюдо о водѣ святаго Никиты, и о разпространении монастыря его». Содержание ее такое. После завоевания Казанского царства Иван Грозный «поидоша ... помолитися святым мѣстом» вместе с царицей Анастасией и царевичем Димитрием. Во время паломничества царевич Димитрий умер. Царь с царицей, посетив Никитский монастырь, молились о чадородии у гроба святого Никиты Переяславского, после чего царица, зачав, родила царевича Иоанна. Но на этом чуде святого по отношению к царской семье не закончились. Будучи уже младенцем, царевич сидел на руках у кормилицы, «внезапу ... воду в сосуде оловяне клокочющу» (л. 280), царевича Иоанна взяла на руки боярыня Фетиния и «мазаше себя и царевича таковою благодатною водою» (л. 281 об.). Царь, узнав об этом чуде, увидел в нем Божье знамение, после чего учредил в Никитском Переяславском монастыре общежительный устав, наделив монастырь «имѣнием же и многими селы удоволи», и прочими щедротами наделил иноков и сам монастырь. Интересные наблюдения по отношению к

⁷ Цит. по списку: РНБ, ОЛДП, Q.634, л. 261 об. Далее в тексте указывается лист.

⁸ Как стало известно, в недавнее время мощи святого Никиты все же были обнаружены и открыты. См. об этом: Житие преподобнаго Никиты Столпника // Святые Земли Русской. Переяславский Никитский монастырь, 2004. С. 37.

этому тексту были сделаны Н. В. Поньрко. Исследовательница отмечает: «Сказание об этом чуде под тем же самым названием, без изменений в тексте, входит в 17-грань Степенной книги,.. составление которой принадлежит всероссийскому митрополиту Афанасию. Афанасий, родом переяславец, только в 1549—1550 гг. взятый царем в Москву, был духовным сыном Даниила Переяславского (ум. в 1540 г.) и автором его Жития, написанного им уже в Москве. Получается, что чудеса к Житию писал митрополит Афанасий, которому его учитель Даниил Переяславский, живший в Никитском монастыре в молодые годы, мог рассказать о тамошних монастырских преданиях».⁹ Неудивительно поэтому упоминание имени Даниила и в первом тексте дополнительных статей о попытке митрополита Фотия обрести мощи святого. То, что Афанасий писал именно об этом периоде царствования Иоанна Грозного, тоже не является случайным. До 1549 г. Афанасий был священником соборной церкви Переяславля, затем, призванный в Москву, стал протопопом Благовещенского собора и царским духовником. Он же благословил Ивана Грозного на поход на Казань и сам участвовал в этом походе, закладывая в Казани первую православную церковь Благовещения.¹⁰ Поэтому внимание автора чудес именно к событиям, произошедшим сразу после Казанского похода, закономерно. Он, вероятно, и сам был свидетелем этих событий. Кроме того, Афанасий крестил царевича Иоанна, о котором идет речь в чуде «о вскипании воды», а затем в 1556 г. царевну Евдокию, тоже упоминаемую в тексте: «Потом же родися государю от тоя же христоробивыя царицы Анастасии царевна Евдокья и царевичь Феодор» (л. 279). События, описанные в чуде, происходят в 1556 г.: царевич Иоанн родился и был крещен Афанасием в 1554 г., а «вскипание чудодейственной воды» произошло спустя два года. Текст самого чуда был написан митрополитом Афанасием, вероятно, между 1557 г. (год рождения царевича Феодора, упомянутого в тексте) и 1560 г. (год начала создания протографа Степенной книги). Н. В. Поньрко справедливо замечает, что «остается неясным, писалось ли оно (чудо. — М. Ф.) Афанасием первоначально для Жития, или, напротив, для Степенной книги».¹¹ Можно высказать лишь предположение, что чудо было создано сначала для Степенной книги — оно вписывается в события, связанные с завоеванием Казанского царства. Затем Афанасий, возможно, изложил известные ему предания отдельным циклом чудес.

В свою очередь Н. В. Рамазанова считает, что митрополит Афанасий составил только чудо, где действующими лицами были царь Иван Васильевич и члены его семьи, т. е. чудо «о царском хождении по святым мѣстом и о царских чадѣх их, и чудо о водѣ святаго Никиты, и о разпространении монастыря его». Сюжет об обретении мощей святого митрополитом Фотием не принадлежит митрополиту Афанасию, так как такой значимый эпизод «о деяниях Фотия по отысканию русских чудотворцев», соотносимый с «идеологической концепцией» Степенной книги, в нее не вошел. «Если бы сюжет, — пишет исследовательница, — связанный с обретением мощей

⁹ Поньрко Н. В. Житие Никиты Столпника Переяславского. С. 307—308.

¹⁰ Покровский Н. Н. Афанасий // Словарь книжников. Ч. 1. С. 73.

¹¹ Поньрко Н. В. Житие Никиты Столпника Переяславского. С. 308.

св. Никиты митрополитом Фотием, был действительно вставлен в Житие святого митрополитом Афанасием, то, работая над памятником общегосударственного значения — Степенной книгой, он едва ли мог упустить из виду столь значительное событие». ¹² Однако здесь все-таки следует учитывать тот факт, что митрополит Афанасий, вставляя в Степенную книгу сюжет «о царском хождении ... и чудо о водѣ святаго Никиты», приурочил это событие ко времени сразу после Казанского похода. Основной акцент автор делал на периоде завоевания Казанского царства Иваном Грозным, а не на описании всех чудес святого Никиты Переяславского, поэтому он мог выборочно вставить в Степенную книгу чудеса святого. Совершенно очевидно, что при составлении Степенной книги митрополит Афанасий уже был знаком с Житием Никиты Переяславского, так как он включил в нее чудо об исцелении князя Михаила Черниговского из Основной редакции Жития. ¹³

Второй цикл статей состоит из описания семи чудес святого Никиты Переяславского, написанных Вассианом, игуменом Переяславского Никитского монастыря. В одном из чудес имя автора читается так: «И аще хошеши увѣдати имя игумену обители тоя: второе первым началствуи, двое сотное сотным слагай, а с пятидесятым ером совершается» (л. 308—308 об.). Три рассказа этого дополнительного комплекса обращаются к чудесам, уже ранее описанным митрополитом Афанасием. В первом тексте излагается чудо о вскипании «никитской воды» и об устройении общежительного монастыря. При изложении тех же событий этот текст очень отличается от текста митрополита Афанасия: автор как бы «подгоняет» чудо под агиографический канон, вставляя витиеватые фразы, многочисленные цитаты из Священного Писания. С другой стороны, эти «распространения» не лишены исторической ценности, автор более подробно рассказывает об истории Никитского монастыря до установления в нем общежития, а также обстоятельно описывает само учреждение общежития. Описывая чудо о вскипании «никитской» воды, автор обращает внимание не столько на чудесный элемент, сколько на то, как, согласно агиографическому канону, должно было происходить это чудо. Здесь же Вассиан, говоря об исцелении царевича

¹² *Рамазанова Н. В.* Московское царство в церковно-певческом искусстве XVI—XVII веков. СПб., 2004. С. 173.

¹³ ПСРЛ. СПб., 1908. Т. 21 (перв. пол.). С. 248—249.

Н. В. Рамазанова задается также вопросом, «кому принадлежало авторство другого вставного сюжета — об исцелении преп. Никитой, еще при жизни, будущего святого благоверного князя Михаила Черниговского. Этот рассказ вошел в самый ранний, созданный до 1541 г., Софийский список Великих Миней Четиих митрополита Макария, а затем в Степенную книгу» (см.: *Рамазанова Н. В.* Московское царство в церковно-певческом искусстве XVI—XVII веков. С. 173). Отмечу здесь следующее. Как я пыталась показать в предыдущих работах, чудо об исцелении Михаила Черниговского вошло в самые ранние списки Жития Никиты Переяславского (конца XV в.), а сравнение текста этого чуда в Основной и Краткой редакциях показывает, что в Краткой редакции оно не связывается с именем Михаила Черниговского. Таким образом, можно предположить, что автор данной редакции или ставит под сомнение имя Михаила Черниговского в чуде об исцелении, или отражает в тексте вариант еще «несложившегося», «неустоявшегося» предания, т. е. это чудо вошло в состав Жития на самом раннем этапе его формирования и никак не может быть связано с циклом чудес, составленным последующими агиографами. См.: *Федотова М. А.* Краткая редакция Жития Никиты Столпника Переяславского. С. 289—300.

Иоанна (у Афанасия не было упоминания, что царевич болел), вспоминает и чудо об исцелении князя Михаила Черниговского, подчеркивая преемственность чудес и агиографических текстов. Важное значение с точки зрения изложения исторических фактов о Никитской обители имеет и третий рассказ цикла — «Повесть о совершении болшия церкви Христова мученика Никиты». Создание церкви было завершено в 1564 г. Вассиан сам был свидетелем (вспомним, что он был игуменом Никитского монастыря) этого и еще трех чудес, поэтому и излагает их с тщательнейшей подробностью, говоря о себе в 3-м лице. Также подробно и почти занимательно описывает Вассиан во втором чуде исцеление некоей жены Евдокии от злого духа. Закрывают цикл Вассиана четыре рассказа о посмертных чудесах святого Никиты — два чуда уже были изложены у митрополита Афанасия (о Евстафии и об Иоакиме), на их описании Вассиан не останавливается подробно в отличие от чудес, о которых он говорит впервые: об исцелении от пьянства Павла Григорьева сына Акексимова и о «некоей вдове», исцеленной от бешенства.

Как справедливо отмечали исследователи (Н. В. Поньрко, Е. В. Крушельницкая), Вассиан, создавая свои редакции трех чудес митрополита Афанасия, не хотел заменить тексты Афанасия своими, он ставил перед собой другую задачу — автор второй редакции чудес гораздо более подробно излагает события, связанные с историей Никитского монастыря в отличие от митрополита Афанасия, который основное внимание уделяет чудесам-исцелениям святого Никиты, созданию агиографического цикла. Насколько важными были эти «исторические тексты», свидетельствует вторая группа списков этого вида (вида В) Жития Никиты Переяславского, где отсутствуют чудеса-исцеления святого и не содержится исторической информации о Никитском монастыре.

Тем не менее нужно отметить, что этот факт — совмещение в одном агиографическом памятнике чудес, рассказывающих об одних и тех же событиях, «задачизал», «смущал» последующих переписчиков Жития. На основании этого и появились списки, в которых имелся только один блок с описанием чудес о «вскипании никитской воды» и «строительстве болшия церкви» — или в редакции митрополита Афанасия, или в редакции игумена Вассиана. Так, в списке РНБ, Q.634 есть только текст, принадлежащий митрополиту Афанасию, текст же, написанный игуменом Вассианом, опущен.

Чудо о «царском хождении и ... вскипании никитской воды» в составе Жития Никиты Столпника в списке РНБ, собр. Титова, № 3326 представляет собой текст, отличный и от редакции Вассиана, и от редакции митрополита Афанасия. Причем этот текст настолько отличается от изложения чуда в редакции Вассиана, хотя и составлен в большей степени на его основе, что является еще одной редакцией чуда о «вскипании никитской воды».

Текст имеет особое предисловие, которого нет ни в одной редакции: «Мнози от человекъ святии и праведнии люботрудное и постное, еже по Бозѣ, житие возлюбиша и уседно на всякия добродѣтели подвизашася, бдѣнием же и слезами, и всенощным стоянием в своя души Бога вселиша и видѣния восходу сподобишася. И сицевыми убо святыми по Вселеннѣй всей церкви многи и молитвенныя дома воздвизахуся. Сие и преподобна-

го отца нашего Никиты повсюду явишася чудеса и исцѣления». Часть библейских цитат в тексте опущена, в некоторых местах он представляет собой компиляцию из чуда, написанного Вассианом, и чуда, написанного митрополитом Афанасием.

Так, сообщение о рождении царевича Димитрия взято из редакции Афанасия.

Редакция Афанасия

Внегда же убо милосердый Бог Казанское царство поручи святопомазанноу царю и великому князю Иоану Васильевичу, всеа Росии самодержцу, и тогда родился ему царевич Димитрей от христоролюбивыя царицы Анастасии. Православныя // же ради побѣды и чадородия ради, воздающе Богу благодарение (РНБ, ОСПК, Q.1.928, л. 277—277 об.).

Далее текст следует за редакцией Вассиана, в которой, в частности, опущено сообщение о рождении царевича Димитрия.

Редакция Вассиана

По втором лѣте Казанского взятія благовѣрному и благочестивому, и христоролюбивому государю, православному царю и великому князю Иоанну Васильевичу, самодержцу всеа Русии, и помыслившу государю во свои царские богомолия подвиги и трудове показати, Богомъ подвизаем и аггелом укрѣпляем, к путному шествию // поощряем ко святым преподобным отцем молитися в честных их обителѣх о мире и о тишинѣ, и о устроении земстем, и о всѣх православных христианѣх, от нахождения иноплемennых и междуособныя брани безбожных варвар и латын, со своею благовѣрною царицею и великою княгинею Анастасиею и со своим благовѣрным царевичем Дмитреем, и со своими князи и боляры. И повелѣ благовѣрный царь себѣ и царице мѣски уготовляти. И вдася государь // путному шествию.

Прииде от преименитаго града Москвы в Радонежскую область во обитель живоначалныя Троицы к преподобному и богоносному отцу Сергию и ученику

Собр. Титова, № 3326

В нынѣшня и послѣдняя времена в 7063 лѣте осмыя тысящи сотвори Бог преславная чудеса молитвами угодника своего преподобнаго Никиты.

Повнегда убо милосердый Бог поручи Казанское царство святопомазанному царю и великому князю Иоанну Васильевичу, всеа Росии // самодержцу, тогда родился ему Богом дарованный царевич Димитрий от христоролюбивыя царицы и великия княгини Анастасии Романовны. Предивныя же ради побѣды и царскаго чадородия благовѣрный царь и царица о тацѣх великих благодѣяниих воздающе Богу благодарение (л. 28—28 об.).

Собр. Титова, № 3326

Помысли государь во своя царския богомолия подвиги и труды показати, Богом же подвизаем и аггелом укрѣпляем к путному шествию и ко святым помолитися преподобным отцем в честных их обителѣх о мирѣ и о тишинѣ, и о устроении земстѣм, и о всѣх православных христианѣх от нахождения иноплемennых и междуособныя брани безбожных варвар и латын, со своею благовѣрною царицею и великою княгинею Анастасиею, и со своим благовѣрным царевичем Димитрием, и со своими князи и боляры. И повелѣ благовѣрный царь немѣдленно себѣ и царице мски // уготовити и потребна, и вдадеса путному шествию.

Прииде же от преименитаго града Москвы в Радонежскую область во обитель живоначалныя Троицы, к преподобному и богоносному отцу нашему Сер-

его Никону, и молебная совершив во обители святого, и братию учредив своею царскою трапезою, и от царския своя ризницы милостынею удоволив. И отгуду поиде благовѣрный царь и великий князь к западным странам, и умышляеть шествовати в Белозерские мѣста во обитель преподобнаго и богоноснаго отца великаго // чудотворца Кирила. И путному шествию вдается, и по времени доиде обители святого чудотворца Кирила, и такоже у святого молебная слушав, и по своему царскому чину устрой, и от игумена обители тоя предиднаго чудотворца Кирила и от братии мир и благословение приим, и возвращаетя благовѣрный царь и великий князь со своею благовѣрною царицею великою княгинею Анастасиею и царевичем Дмитрием, и со своим царским синглитом на свой // царской престол в преименитый град Москву. И разболися у государя сын его благовѣрный царевич Дмитрий зелною болѣзнию. И в той болѣзни преставися на пути (РНБ, ОСПК. Q.I.928, л. 285—287).

гию и ученику его преподобному Никону, и молебная совершив во обители святого, и братию учредив своею царскою трапезою, и от царския своя ризницы милостынею удоволи. И отгуду поиде благовѣрный царь и великий князь Иоанн Василиевич всеа России, и молебная совершив у великаго святителя Николы на Пѣвсноши, и у пречистыя Богородицы в Медвѣдевѣ пустыни, и преподобнаго Макария в Колязинѣ монастыре, и отгуду движесея к западным странам, в Бѣлозерская мѣста, во обитель преподобнаго и богоноснаго отца нашего великаго чудотворца Кирилы, и такоже у святого молебная слушав, и по всему царскому чину вся устрой, и милостынею удоволив, // и от игумена обители тоя и от братии мир и благословение приим. И в Феропонтовѣ обители, и во святых пустынях молитвовах в Ярославлѣ у чудотворцев, и поидоша с своим царским сиклитом к преименитому граду Москве.

И Божиими судьбами царевич Дмитрий на пути том болѣзновати нача зѣлною болѣзнию, и в той болѣзни отиде к Богу (л. 28 об.—29 об.).

Несмотря на близость текстов, они имеют явные разночтения: в собр. Титова, № 3326 нет начала «По втором лѣте Казанского взятія благовѣрному и благочестивому...», но добавлено упоминание нескольких обителей, которые посетил царь Иван Васильевич: «...молебная совершив у великаго святителя Николы на Пѣвсноши, и у пречистыя Богородицы в Медвѣдевѣ пустыни, и преподобнаго Макария в Колязинѣ монастыре,.. в Феропонтовѣ обители, и во святых пустынях молитвовах в Ярославлѣ у чудотворцев». Данные добавления взяты из редакции митрополита Афанасия, в которой в сжатой форме сказано о посещении царем святых мест: «Поидоша царь и царица и со отрочатем сии помолитися святым мѣстом и быша у Троицы в Сергиеве монастырѣ, и у *святого Николы на Пѣсноши, и у Пречистые в Медвѣдеве пустыни, и у преподобнаго Макария в Колязинѣ, и у великаго чудотворца Кирила в монастыре, и в Феропонтове* (курсив мой. — М. Ф.), и во святых пустынях, и в Ярославле у чудотворцев».

Далес в тексте из собр. Титова говорится о молении царя: «... и со своею царицею ... возложиша на Бога упование и на пречистую его мать Пресвятую Богородицу, и великих чудотворцев российских Петра, Алексѣя, Ионы, и преподобнаго и богоноснаго отца нашего игумена Сергия, и прочих святых». Эти факты заимствованы из редакции Вассиана, но они дополнены фактами из редакции Афанасия о том, что царская чета «не имущее тогда ни единого чада...», и о том, что она посетила ростовские святыни, была у раки святого Леонтия Ростовского.

Редакция Афанасия

Царь же и царица зеленою печалию обияти быша, *понеже не имуща тогда ни единого чада, прежде бо сего двѣ тщири, царевна Анна и царевна Марья, к Богу отидоша* (здесь и далее курсив мой. — М. Ф.). И тако самодержавный царь и царица его сугубо скорбяще бяху, приидоша же в Ростов и быша у всѣх, иже тамо чудотворцев ростовских, у честных же раки святого Леонтия прилѣжно моляхуся со усердием, просяще у Бога чадородия в наслѣдие царствию своему. И ту малу нѣкакю ослабу от печали, яко оцутиша (РНБ, ОСПК, Q.I.928, л. 277).

Редакция Вассиана

Сам же православный царь и со своею царицею в велицей печали быша, и недомышляшеся о нашедшей има скорби, и возложиша на Бога упование и на пречистую его мать Пресвятую Богородицу, и великих чудотворцев российских Петра и Алексѣя, и Ионы, и преподобнаго и богоноснаго отца нашего игумена Сергия, и прочих святых (РНБ, ОСПК, Q.I.928, л. 288).

Собр. Титова, № 3326

Благовѣрный же царь и благовѣрная царица зѣлною печалию обияти быша и недомышляющеся о нашедшей има скорби, *понеже не имуща тогда ни единого чяда, прежде бо сего быша двѣ дщери, царевна Анна и царевна Марья — и тии к Богу отидоша. И возложишаша на Бога упование, на пречистую его мать Пресвятую Богородицу и великих чудотворцев российских Петра, Алексиа, Ионы и преподобнаго и богоноснаго отца нашего Сергия чудотворца, и прочих святых. Приидоша же в Ростов // и быша у всѣх тамо иже чудотворцев, и у честных раки святителя Леонтия прилѣжно моляхуся со усердием, просяще у Бога чадородия в наслѣдие царствию своему, и ту малу нѣкакю ослабу от печали яко оцутиша* (л. 29 об.—30).

Такой компилятивный характер текст сохраняет до конца. Из небольшого по объему чуда в редакции митрополита Афанасия автор текста из собр. Титова, № 3326 взял все факты, отсутствующие в редакции Вассиана: он обогатил текст историческими сведениями, сократив при этом некоторые риторические рассуждения и цитаты вассиановской редакции.

Таким образом, на мой взгляд, можно считать чудо «О царском хождении по святым обителем и о царских чадѣх их, и чудо о водѣ святого Никиты, и о разпространении монастыря его» в списке собр. Титова, № 3326 новой редакцией чуда в составе Жития Никиты Переяславского, во всем остальном совпадающего с Основной редакцией Жития.

К сожалению, текст Жития Никиты Столпника в рукописи Титова, № 3326 во многих местах дефектный. В частности, «Сказание о совершении церкви болшия Христова мученика Никиты. Слово 23-е» и текст «По освящении болшия церкви великаго Христова мученика Никиты» сохранились частично, бѣльшая часть листов утеряна, поэтому мы не можем судить, носят ли они также компилятивный характер, или совпадают с одной из редакций чудес — митрополита Афанасия или игумена Вассиана. Остальные чудеса, хотя и с разночтениями, следуют за редакцией Вассиана.

В Приложении печатается текст чуда «О царском хождении по святым обителем и о царских чадѣх их, и чудо о водѣ святаго Никиты, и о разспространении монастыря его» по списку РНБ, собр. Титова, № 3326, л. 27—40 об.

ПРИЛОЖЕНИЕ

л. 27

О ЦАРЬСКОМ ХОЖЕНИИ ПО СВЯТЫМ ОБИТЕЛЕМ
И О ЦАРЬСКИХ ЧАДѢХ ИХ, И ЧУДО О ВОДѢ СВЯТАГО НИКИТЫ,
И О РАЗСПРОСТРАНЕНИИ МОНАСТЫРЯ ЕГО

Мнозии от человекъ святии и праведнии люботрудное и постное, еже по Бозѣ, житие возлюбиша и уседно на всякия добродѣтели подвизашася, бдѣнием же и слезами, и всенощным стоянием в своя души Бога вселиша и видѣния восходу сподобисаша. И сицевыми убо святыми по Вселеннѣй всей церкви многи и молитвенныя дома воздвизахуся. Сице и преподобнаго отца нашего Никиты повсюду явишася чудеса и исцѣления. Приидите же, празднлюбных собори и честный сонм иноческий, отцы и братия, и мирстии людие, малии и велицы, старии и юнии, и всяк возраст, се бо нынѣшня повѣсть виновна есть нашему веселию. Еже правовѣрных людей собрание, послушайте со вниманием о преславных чудесѣх святаго. Речено бо во Святом Писании: «Тайна царева — добро есть хранити, а дѣла Божия проповѣдати со дерзновением». Преславно есть, духовнаго торжества исполнено всѣм послушающим со усердием. Господь бо рече во Святом Евангелии ко учеником своим: «Просите и дасться вам, ищите и обрящете, толцые и отверзетсѣ вам, и прославляющаго мя // прославлю». И паки речено же во Святом Евангелии: «Не может град укрытисѣ верху горы стоя, ни вжигаютъ свѣтилника и поставляютъ его под спудом, но на свѣщницѣ, и свѣтитъ всѣм, иже в храминѣ суть». И паки речено во псалмѣ: «Праведник, яко финик, процвѣтетъ и, яко кедр, иже в Ливанѣ, умножитсѣ, и, яко древо, насажденное при исходящих вод, простирая розги своя от моря до моря, и, яко крины селныя, многоразличными цвѣты процвѣтше, благоухания испущаютъ, и, яко медоточный сот дивими пчелами воздѣлан, сладости испущая и человекския гортани услаждая, и вѣрных сердца возвеселяя».

л. 27 об.

Паки же на предиреченная возвратимсѣ, ибо руцѣ мои ослабѣша, язык мой коснит, сердце ми вопиет, и ум понуждаетъ решити. Аз же, грѣшный, косный языком и ненаученный разумом, // не смѣю дерзнути, елика слышаша и елика видѣх, но нѣкая сила поощряетъ мя, яко елень желаетъ на источники водныя, тако душа моя о чудесѣх святаго повѣдати. Да не забвению преда ны будутъ подвизи и труды его, ибо святыхъ отецъ жития повсюду сияютъ, яко свѣтила, и яко от источника приснотекущая вода черплема не оскудѣваетъ и жажду утоляетъ, тако и преподобныхъ отецъ слава повсюду сияетъ и жаждущая человекския напаяетъ. Коснемсѣ же повѣсти о чудесѣх святаго.

л. 28

В нынѣшня и послѣдняя времена в 7063 лѣте осмыя тысящи сотвори Бог преславная чудеса молитвами угодника своего преподобнаго Никиты. Повнегда убо милосердый Бог поручи Казанское царство святопомазанно-

му царю и великому князю Иоанну Василиевичу, всеа России // самодерж- л. 28 об.
цу, тогда родился ему Богом дарованный царевичъ Димитрий от христоро-
бивыя царицы и великия княгини Анастасии Романовны. Предивныя же
ради побѣды и царскаго чадородия благовѣрный царь и царица о тацѣхъ ве-
ликихъ благодѣянныхъ воздающе Богу благодарение. Помысли государь во
своя царскія богомолия подвиги и труды показати, Богомъ же подвизаемъ и
аггеломъ укрѣпляемъ къ путному шествию и ко святымъ помолитися преподоб-
нымъ отцемъ в честныхъ ихъ обителяхъ о мирѣ и о тишинѣ, и о устроении
земстѣмъ, и о всѣхъ православныхъ христианѣхъ от нахождения иноплеменныхъ
и междоусобныхъ брани безбожныхъ варваръ и латинъ со своею благовѣрною
царицею и великою княгинею Анастасиею и со своимъ благовѣрнымъ царе-
вичемъ Димитриемъ, и со своими князи и бояры. И повелѣ благовѣрныя царь
немѣдленно себѣ и царице мски // уготовити и потребна, и вѣдесея путному л. 29
шествию.

Прииде же от преименитаго града Москвы в Радонежскую область во
обитель живоначалныя Троицы, къ преподобному и богоносному отцу наше-
му Сергию и ученику его преподобному Никону, и молебная совершивъ во
обители святаго, и братию учредивъ своею царскою трапезою, и от царскія
своя ризницы милостынею удоволи. И оттуду поиде благовѣрный царь и
великий князь Иоаннъ Василиевичъ всеа России, и молебная совершивъ у вели-
каго святителя Николы на Пѣвсноши, и у пречистыя Богородицы в Медвѣ-
девѣ пустыни, и преподобнаго Макариа в Колязинѣ монастыре, и отуду
движесея къ западнымъ странамъ, в Бѣлозерская мѣста, во обитель преподоб-
наго и богоноснаго отца нашего великаго чудотворца Кирилѣла, и такожде
у святаго молебная слушавъ, и по всему царскому чину вся устроивъ, и мило-
стынею удоволивъ, // и от игумена обители тоя и от братии мир и благослове- л. 29 об.
ние приимъ. И в Ферапонтовѣ обители, и во святыхъ пустыняхъ молиτωовахъ, в
Ярославлѣ у чудотворцевъ, и поидоша с своимъ царскимъ сиклитомъ къ преим-
нитому граду Москве.

И Божиими судьбами царевичъ Димитрий на пути томъ болѣзновати нача
зѣлною болѣзнию, и в той болѣзни отиде къ Богу. Благовѣрный же царь и
благовѣрная царица зѣлною печалию обятїи быша и недомышляющесея о
нашедшей има скорби, понеже не имуще тогда ни единого чяда, прежде бо
сего быша двѣ дщери, царевна Анна и царевна Марїа, — и ти къ Богу оти-
доша. И возложишаше на Бога упование, на пречистую его матеръ Пресвя-
тую Богородицу и великихъ чудотворцевъ российскихъ Петра, Алексїа, Ионы
и преподобнаго и богоноснаго отца нашего Сергиа чудотворца, и прочих
святыхъ. Приидоша же в Ростовъ // и быша у всѣхъ тамо иже чудотворцевъ, и у л. 30
честныхъ раки святителя Леонтия прилѣжно моляхуса со усердиемъ, просяще
у Бога чадородия в наслѣдїе царствїю своему, и ту малу нѣкаку ослабу от
печали яко ощутиша.

И оттуду движесея благовѣрный царь, и поиде в Переяславль, едино-
мышление имуще со своею благовѣрною царицею Анастасиею видѣти гробъ
святаго Никиты. И тѣшашесе благовѣрный царь и со царицею о надежди
упованиемъ святаго, чтобы имъ желаемая получитьи и обители чудотворцевы
доити, и гробъ святаго узрѣти. И тако незамедленно прииде благовѣрный и
великий князь Иоаннъ Василиевичъ всеа России ко обители святаго и препо-
добнаго чудотворца Никиты со благовѣрною царицею и великою княгинею

л. 30 об. Анастасиею и со своим царским сигклитом, еще бо обитель // святого в особном жителствѣ пребывающе, шесть токмо братий живуще, седмый же игумен и два священника, и диакон. Благовѣрному же царю и великому князю Иоанну Василиевичю, всеа России самодержцу, вшедшу в монастырь святого великомученика Христова Никиты и со царицею, и з боляры, и повелѣ во церкви Христова мученика Никиты молѣбны пѣти, и свѣщи многия возжещи у гроба святого чудотворца Никиты. Сам же государь и царица теплыи слезы испущающе и умильно ко образу святого взирающее, и глаголюще сокрушеннымъ сердцемъ, вкупѣ припадающе у гроба чудотворцева, слезы точаще сице со умилениемъ, яко единьми усты вопиюще, гласа же их не бѣ слышати. //

л. 31 *Молитва.* О великий чудотворче, преподобне отче Никито, услыши мольбу нашу и призри скорби, нашедшия на ны, и моли милосердаго Бога и пречистую его мать, и утоли наше рыдание слезное, и испроси у Господа Бога, чтобы намъ Господь Бог даровал оставление грѣховъ и плод чреву нашему, и буди ходатай спасенію нашему, и не презри нашего моленія. Преподобне отче Никито, испроси у всемилостиваго Бога нашего в наслѣдїе царства нашего и во утеху нашимъ сына преждебывшаго наю царевича Димитрія другаго царевича, да нетщетно явится прошение наше у честныхъ раки твоея.

Учредивъ же братію, милостынею удоволи же и приимъ благовѣрный царь от игумена благословеніе, и мир подав имъ. Милосердый же Богъ молитвами угодника своего абие отятъ скорбь отъ сердецъ ихъ и благорадостны и учини, и яко нѣкое // благонадежно извѣщеніе пріяти дарова имъ. И того же дни приидоша в Переяславль, во царскомъ дому своемъ обрадованно почиша. И бысть благовѣрная царица отъ того времени непраздна. И оттуда шествоваху во градъ Москву, веселящеся и благодаряще Бога.

л. 31 об. Времени же приспѣвшу, родися отъ благовѣрныхъ царицы Анастасіи Романовны и благовѣрному царю и великому князю Иоанну Василиевичу сынъ и нареченъ бысть отчимъ именемъ — царевичъ Иоаннъ, и пороуди его банею святого крещенія и всыновленія Святаго Духа в лѣта 7063 марта в 30 день. И бысть радость неизреченна о рождествѣ его всѣмъ людемъ российскаго царства. Потомъ же родися государе отъ тоя же христоролюбивыя царицы Анастасіи царевна Евдокиа и царевичъ Феодоръ. И тако в сии правовѣрнии отъ конецъ до конецъ российскаго царства ихъ царскими благочестивыми отраслями, яко райскими цвѣты, красящеся и благочестіемъ ихъ хвалящеся, // ихъ же всячески по Бозѣ благонадежно имуще вси. Сии же три царская чада просвѣщеніи быша святымъ крещеніемъ кийждо во свое время в честнѣй обители чудесъ великаго архистратига Михаила у цѣлбоносныхъ мощей во святитѣлехъ чудотворца Алексіа, имъ всѣмъ приемникъ бывъ единъ отъ святыхъ купели просвященный Макарий, митрополитъ московскій и всеа Россіи.

л. 32 об. Второму же лѣту наставшу отъ рожденія царевичу Иоанну, о немъ же сугубо хотя Господь прославити угодника своего святого Никиту. Мѣсяце мае впаде царевичъ Иоаннъ в зѣлную болѣзнь. Благовѣрный же царь Иоаннъ и благовѣрная царица Анастасіа внидоша в великую печаль, видяще отроча свое вѣлми болѣзнуемо и молебная о немъ по вся часы творяще в ложницы его. И нача государь на церковныя соборы милостыню посылати и во святыхъ обители и просити // у Господа Бога милости, чтобы здравъ былъ сынъ ихъ

царевич Иоанн. Отроча же паче вопияше и пружашеся на запад с великим воплем. И паки повелъ государь в ложницы его молѣбны пѣти едино по единому Всемиловитому Спасу и пречистѣй Богородице, и великим рос-сийским чудотворцем Петру, Алексию, Ионѣ, митрополитом, и всѣм свя-тым. Царевичу же Иоанну нимало облегчения бѣ от зѣлныя болѣзни. Нача-ша же молебн пѣти великому чудотворцу Никитѣ Переяславскому. Сто-лом же в ложницы его поставлѣнным и драгими фатами одѣянным, на нихже поставлѣны блюда сребреныя с честными мощми святых, многое множест-во, и воды освященныя от кладязѣй чудотворцевых в честных сосудѣх. Ту же и Никиты Переяславскаго вериги и честныя кресты, и от кладязя его вода освященъная в сосудѣ мраморнѣ, сирѣчь во фляге. Царь же и царица в ве-лицѣй печали зряще отроча свое, // зѣло страждущо.

л. 33

Царевич же Иоанн нѣкою боляронею носим бѣ на руках. Царь же и царица руцѣ простирающе ко образу создателя Бога и пречистѣй его матери Пресвятѣй Богородице и к великим угодником Божиим, теплѣ вопиюще, и умильно молящеся, слезы испущающе, поне бы малу ослабу улучити отрочати своему от зѣлныя его болѣзни. Окрест же стояще ближнии приятели, государевы мужи и жены — вси молящеся со слезами, не токмо царевича видяще зѣлнѣ болѣзнуема, но благовѣрнаго царя и со благовѣрною царицею в велицѣй печали и скорби и недоумѣвахуся, как бы има Божие мило-сердие и облегчение получитьи. Богу же болми хотящу своего угодника про-славити.

Егда же начаша молѣбен пѣти святаго, рекома я же болярона Фотиния безпрестанно окрест стола // у честных мощей носящи царевича, на государя зрящи и на отроча и со слезами молящеся. Наднесоша же отроча над че-стныя кресты и вериги чудотворцевы и на освященную воду. Отроча же от зѣлныя болѣзни внѣзапу руку на освященную воду чудотворцеву прострѣ, и в том часѣ воскипѣ вода освященная чудотворцева в сосудѣ от огненнаго врѣния. О преславнаго чудесе, якоже древлѣ воскипѣ рог с елеом Самуила пророка на помазание иудейска царя Саула, сына Киссова, или на помаза-ние Давида царя и пророка, сына Иессеова, такоже и в нынѣшняя времена при благочестивом царѣ и великом князѣ Иоаннѣ Василиевиче, всеа России самодержец. Вси зряще и удивляющесея великому чудеси.

л. 33 об.

И повѣле государь вскорѣ тою чудотворною водою обложити отроча свое и во уста пустити освященныя воды отрочати. Абие // преста болѣзнѣ, // л. 34 об. благочестное же отроча Иоанн царевич от того часа здрав бысть весма. Бла-говѣрный же царь попремногу благодарствуя Бога, и благовѣрная царица, и вси людие радости и веселия исполнишася и воздаша славу Богу и угоднику его великому чудотворцу Никитѣ.

Недоумѣвашеся благовѣрный царь о великом святаго даровании, дабы что сотворити достойно в честнѣй обители его противу благодѣяния его. Совѣтующу же государю со своею царицею Анастасиею и глаголаше: «Аще не бы ему данная благодать от Бога была, не бы толик источник разспрости-рался во вся страны, не точию бы нынѣ от окрестных мѣст к честнѣй его рацѣ приходящих с вѣрою цѣляше, но и в древняя времена от прародителей наших. Сроднич наш благовѣрный князь Михаил Черниговский зѣлнѣ бо-лѣзнуем и всѣми уды разслаблен, не имый никоея помощи. // И слышав о л. 34 об. преподобнем, еще бо живу суцу ему во граде Переяславлѣ, в лаврѣ святаго

великомученика Никиты, живушу в тѣмнѣ храминѣ, в велицѣ подвижѣ плоть свою изнуряюшу алканием и жаждою, постом и бдѣнием, и всенощным стоянием, и не даде сна своимъ очима, ни вѣждама дремания, но и тяжкая желѣза возложи на выю свою. Призвав же тогда князь Михаил болярина своего Феодора и рече ему: «Сия помыслив, чтобы мнѣ узрѣти переаславскаго чудотворца святаго Никиту, и варяет ми мысль итти во град Переаславль, повѣли нам мскам уготоватися вскорѣ». И мало дружины взѣмше с собою, иде во град Переаславль ко святому, помоливъся ему, чтобы к Богу был ходатай о нашем спасении. Благоразумный же послушник господина своего Феодор

л. 35 в том часѣ устрои вся, яже рече // господин его. Благовѣрный же князь Михаил абие впадесе путному шествию и доиде града Переаславля и лавры Христова мученика Никиты, и посла болярина своего к преподобному на извѣщение прихода своего. Святой же благослови жезл свой и впаде болярина, повѣле ему вручити благовѣрному князю. Егда же прием благовѣрный князь жезл преподобнаго в руцѣ свои, и абие став на ногу своею весь здрав, яко николиже имѣя недуга. И прииде на ногу своею во обитель к преподобному. Егда же узрѣ святаго и поклонися ему, и повѣда тяжкий свой недуг, и дияволѣ мечтание, како ему на пути являше и на предбыствие его хулу возлагаше. Рече же князь к преподобному: «Егоже просиши, послушает тебѣ Бог. Моли, отче, о мнѣ, // грѣшнем». Преподобный же Никита, видя князя несомненную вѣру и злѣ страждуща в тяжцѣм своем недузѣ, и преклони же колени, и воздѣв руцѣ на небо, и теплы слезы изливав, на мног час молитву творяше о благовѣрном, и восклонився от земли, и мало возрѣв, предвозвѣсти ему, глаголя: «Сия болѣзнь, разслаблѣние удов твоих плотского раздроблѣния демонским дѣйствием, попусщением же Господа нашего Иисуса Христа, раздроблѣние бо удов тѣлесных в приобрѣтение будущаго ради царствия утвержая тя, яко имаши пострадати за Христа и з доблим болярином своим Феодором». И ползовав его много, и наказа же, отпусти с миром восвоися. Князь же, удоволив милостынею во обители той живущих, и поиде путем радуяся, не имѣя ни малы части от своея тяжкия болѣзни и дивляшеса о проречении старчи, глаголаше з доблим своим болярином Феодором: «Господи, что сия будет, // еже прорече нам святой?»

л. 36 И слагаше на сердцы, идяше путем, радуяся о надежди будущих благ. И во время нашедши има скорби от злочестиваго царя Батыя, законопреступника и разорителя христианския вѣры, и злаго гонителя, идолопоклонника и ласкателя диавола, примѣсившеса демоном злочестием своим, благовѣрный же князь Михаил з болярином своим Феодором воспоминаша проречение святаго, иже и збытѣся на них, и не послушаше злочестиваго царя ласкания, крови своя пролияша во исповѣдании за имя Господа нашего Иисуса Христа, и новоявлѣнии нарекошася россиясти.

Глаголаше же сия благовѣрны царь и великий князь Иоанн Василиевич с своею царицею и великою княгинею Анастасиею: «Тогда бо не бѣ еще в российстѣм царствии общежителства во святых обителех от прародителей наших и до нынѣшняго времени, не учиниша общежителства в лаврѣ святаго; и нам бы в последни сия времена // учинити великаго ради чудотворца Никиты в лаврѣ его общежителства в память себѣ и чадом нашим в роды родов, и отчинами наполнити». Благовѣрная же царица, слыша же сия от благовѣрнаго царя и великаго князя Иоанна Васильевича всеа России само-

л. 36 об.

держца, радости исполнися и рече: «Буди, Господи, тако, якоже общахомься».

И паки закоснѣвшу времени. И на второе лѣто в то же время случися паки царевичу Иоанну немощствовати. И начаша чудотворцу молебн пѣти, и в том же сосудѣ паки воскипѣ вода освященная чудотворца Никиты. Царь же и царица усердно ко образу чудотворцеву припадающе и молящяся: «О, великий авво, преподобне отче Никито, не прогнѣвайся на ны зѣло закоснения ради мимошедшаго сего времени, яже общахомься в честнѣй твоей обители общѣ сотворити и общежителство учинити». И вскорѣ подшася благовѣрный царь и великий князь // Иоанн Василиевич и со благовѣрною царицею и великою княгинѣю Анастасиею ити в Переяславль и во обитель чудотворцеву и со царевичем Иоанном. И повѣле государь быти в Переяславль архиепископу ростовскому Никандру к своему царьскому приходу, со архиепископом же два архимандриты его, богоявленский и спаский. Архиепископ же ростовский Никандр и с ним архимандриты переяславския и ростовкия, и игумены, и весь освященный чин, и иноческий со кресты и божественными иконами, и кандилы благочестиваго царя честно срѣтоша во градѣ Переяславль у чудотворца Николы на площади. И благословение царь приим от архиепископа и от всего священнаго чина. И в то же время великаго чудотворца Никиты игумена царь государь пожаловал и мѣсто указал по двема архимандриты переяславскими. И слушав благовѣрный царь в соборнѣй церкви благолѣпнаго Преображения молебна, // и того же дни на вечер к великому чудотворцу Никитѣ во обитель прииде со царицею и со царевичем Иоанном. И всенощнаго бдѣния благовѣрный царь и царица и царевич слушали. И церковную всякую утварь благовѣрный царь с собою привез в дом чудотворцев: трои ризы, драгие камки и стихари драгие, и улары, и парахили, и поручи, и поясы служебныя — самое благовѣрныя царицы Анастасии труды, и других риз, потому же и сосуды серебряныя. Еще же благовѣрная царица Анастасия своима рукама и болѣпными труды вышивала на плащаницѣ драгие камки ведицкия образ великаго чудотворца Никиты, и златом каймы обложила, и слова серебром круг плащаницы вышила, а подпись — имя чудотворцево — драгим жемчугом и драгим каменiem и бисером многоцѣнным украсила и на раку чудотворцеву возложила. И велие благодарение воздаша Богу и пречистѣй его матери и великому чудотворцу Никитѣ и угоднику их, такожде и любезно // припадающе ко образу и к честнѣй его рацѣ, и теплы слезы испущающе, и глаголюще: «Что ти воздамы, преподобный чудотворче, лѣтованию нашему скорый разрѣшителю. Еще же, святче Божий, желаемое прошение наше сотвори, дабы Бог умножил живота чаду нашему в наслѣдие рода царствия нашего». Прилѣжно же раку чудотворцеву благовѣрный царь и царица лобызающе и глаголюще сокрушенным сердцем: «Что ти, преподобне отче, противу твоему благодѣянию?» Благовѣрный же царь и великий князь Иоанн Василиевич общася учинити общежителство во обители чудотворцевъ.

Слушав же благовѣрный царь и царица всенощнаго бдѣния на память же святых новых исповѣдник черниговских чудотворцев князя Михаила и боярина его Феодора. Литоргию же архиепископ Никандр служил со всем освященным собором. По литоргии же государь молебнаго пѣния слушав и

братию учредив, милостынею удоволив и у чудотворцевых кладязьй быв, // и столова во градъ Переаславлѣ со всѣм своимъ царьскимъ сигклитомъ и со освященнымъ соборомъ, и препочи ту. И абие впаде себе путному шествию в царствующий градъ Москву.

Игумену же тоя обители повѣле вскорѣ за собою к Москвѣ быти о наказѣ общаго жителства. Игумен же вскорѣ подвижесе за благовѣрнымъ царемъ с чудотворцевымъ крестомъ и со освященною водою двою кладезей чудотворцевыхъ и с просфорою. И прииде игуменъ к государю с честнымъ крестомъ и со освященною водою, и подаде государю крестъ чудотворцевъ и воды. Созываетъ же великий государь бояръ своихъ и велможъ и началъ совѣтовати, чтобы в Переаславлѣ у чудотворца Никиты общежителство учинити и отчинами исполнити. Решаше бояре его: «Много лѣтъ, государь, пребываетъ обитель чудотворцева небрегома, а нынѣ, государь, в твое благочестивое царство хошетъ Богъ прославити обитель великаго своего угодника чудотворца Никиты». // Благовѣрный же царь радостенъ бысть отвѣту ихъ благому, и якоже Господь намѣрение положи, тако и сотвори, и наказную царскую грамоту повелѣ дати обители тоя о строении монастырьстѣмъ. И повѣле государь игумену монастырьъ воздвигнути и келии поставити, на свой царьской приходъ и прочии братцкия, и трапезу с теплою церковью во имя Пресвятыя Богородицы честнаго ея Благовѣщения и с келарскою основати, и рвы копати, и на вратѣхъ церковь поставити во имя архистратига Гавриила честнаго его собора. Старую же церковь разбирати повелѣ, поставлѣнне отца его благовѣрнаго великаго князя Василя Иоанновича, всеа России самодержца, и новую церковь болши воздвигнути над гробомъ чудотворцевымъ во имя Христова мученика Никиты, и предѣлъ поставити преподобнаго чудотворца Никиты, а другой предѣлъ всѣхъ святыхъ, и службы уставляти по общему жителству, церкви святыя // украшати святыми иконами и божественными книгами, и всякими лѣпотами церковными. И у гроба чудотворцева повелѣ благовѣрный царь поставити неугасимую свѣщу, сирѣчь алампадию возжещи во вѣки вѣковъ, и колоколъ благовѣстной повѣле государь к чудотворцу в 36 пудовъ, и отчинами наполнити из своихъ царьскихъ подклѣтныхъ селъ, окрест монастыря ограду каменну повелѣ дѣлати. И тако обѣты своя вся благочестивый царь исполняше, братию же доволяше своею царскою милостынею.

И от того времени разпространяшесе обитель великаго чудотворца Никиты, и слава о немъ проходила повсюду, и от честныхъ обителей иноцы и клирицы приходяху и жителствующе, и ползующесе чудеса святого, и во всю вселенную проходила о немъ велия слава, от многихъ бо странъ приходяще болѣзными одержими здравие получаху, бѣснии изцѣлеваху, // и в дома своя отходяху цѣломудреннии, и велию славу воздающе Богу, яко такова свѣтилника показа Богъ в российстѣй земли, неизчерпаемаго источника, просиявшаго в чудесѣхъ великаго чудотворца Никиту, благодарственная вопиюще: «Слава тебѣ, Господи, слава тебѣ, Владыко, слава тебѣ, святой, яко даде такову благодать угоднику своему, преподобному Никитѣ, переаславскому чудотворцу; молитвами его устрой, Боже, полѣзная православному и благовѣрному, Богомъ дарованному и Богомъ почтенному, благочестивому царю и великому князю Иоанну Василиевичу, державы российскаго царства и прочихъ странъ обладателю, и с его благовѣрною царицею и благородны-

ми его чады, душевное спасение и тѣлесное здравие, и державу его миром огради, и сохрани от нахождения иноплеменных бесермен // и латин, и меж- л. 40 об. доусобных брани, и царьскую его руку возвыси надо всѣми враги его, видимыми же и невидимыми, под нозѣ его покори, его же молитвами и нас, Боже, помилуй и спаси души наша, яко тебѣ подобает всякая слава, честь и держава и поклонение со Отцем и со Святым Духом нынѣ и присно и во вѣки вѣков. Аминь».

Л. Б. БЕЛОВА

Список повести
«О пришествии преподобнаго Исая Ручьевского»
из библиотеки Антониево-Сийского монастыря

Повесть «О пришествии преподобнаго Исая Ручьевского» известна в подробном пересказе А. Кириллова, который обнаружил ее в одном из рукописных сборников «разнообразного содержания» Антониево-Сийского монастыря.¹ В настоящее время рукопись хранится в Отделе рукописей БАН в составе Архангельского собрания под шифром Арханг. Д. 390. Основным содержанием сборника являются Святцы и Кормовая книга монастыря, к которым присоединены дополнительные листы с текстами разного содержания. Повесть находится на л. 75—76 об. Рукопись относится ко времени второго игуменства Феодосия Сийского² и написана скорописью разных почерков в 70-х гг. XVII в.³ В основную часть рукописи в

¹ Кириллов А. Подвижники благочестия, почивающие в усыпальнице Антониево-Сийского монастыря. II. Преподобные пустынножители Исая и Никанор Ручьевские // Архангельские епархиальные ведомости (далее АЕВ). 1898. № 17 (часть неоф.). С. 465—468.

² Феодосий Сийский дважды возглавлял монастырь: с 1644 по 1652 г. и с 1662 по 1687 г. См.: Строев П. Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской церкви. СПб., 1877. Стб. 820—821.

³ *Филиграни*: 1) Голова шута, 7 зубцов, контрамарка из литер «IBEAVFORT» (л. 1—39, 55, 57, 58—69) — близок к № 544 (1680 г.) у Диановой. Тот же знак с этими литерами см. там же: № 539 (1678 г.), 540 (1679 г.), 542 (1676 г.). См. также № 115 (1669—1671 гг.) у Клепикова («Шут»); 2) контрамарка — лигатура из литер «PVL» (л. 40—41); 3) три круга под крестом, с лигатурой из литер «CH» в центральном круте и неопределенным знаком или литерой в верхнем (л. 42, 49, 51, 54, 77); 4) контрамарка из литер «DV» в рамке (л. 48); 5) фрагмент знака «Голова шута», 7 зубцов, IV тип по Клепикову, наибольшее распространение имел в 1661—1680 гг. (л. 50); 6) контрамарка из литер «ID» («IB») (л. 70—75).

Содержание. Л. 1—33: Святцы со ссылками на рукописи и печатные книги с текстами агиографического и богослужебного содержания; л. 33 об.—69 об.: Книга кормовая с дополнениями, исправлениями и вставками; л. 70—71 об.: «Благословение игумена Феодосия с братьею Покровского девича монастыря священнику Елиазарию». Нач.: «Грех ради наших ныне настает время студеное и всяким земным плодом прозевание идет...». На верхнем поле другим почерком: «Такова память посылается на Емецкое о хождении ко Кресту», другим почерком: «Написася 181-го года»; л. 72—75: «О явлении преподобнаго и богоноснаго отца нашего игумена Антония чудотворца како нача ходити к животворящему кресту идеже он со ученики своими первые водрузи крест на Емецкой дороге». Нач.: «По неизреченным судьбам своим приводящу нас в покаяние...». Повесть о кресте на Емецкой дороге: л. 75—76 об.: «О пришествии преподобнаго Исая Ручьевскаго». После повести «О пришествии Исая Ручьевского» записано: «А на Терской стране в Пялице реке повыше дороги опочивает преподобный отец Иона Пялицкий». Далее здесь же уставные правила «в понедельник светлые недели»; л. 77—77 об.: «183-го роспись на кои памяти святых трапезы

80-х гг. XVII в. вносились дополнения (о поминании рода архимандрита Соловецкого Илариона, ставшего архимандритом в 1680 г., инока Паисия Мефодьева, скончавшегося 14 июня 1681 г., боярина Василия Семеновича Волынского, умершего после стрелецкого бунта в 1682 г., и боярина Михаила Долгорукова, убитого в стрелецком бунте 1682 г.). Внесенные дополнения позволяют считать, что рукопись в данном составе была сформирована до 1681 г.

Об Исаяе и Никаноре Ручьевских известно очень мало. А. Кириллов предполагает, правда с оговоркой, что они были иноками Николо-Корельского монастыря.⁴ Он основывается на мнении архиеп. Макария, который, ссылаясь на «древние святцы», называет среди святых, покоящихся в Николо-Корельском монастыре, преподобных отцов Исаяю и Никанора, «новых чудотворцев».⁵ «Древние святцы» до нас не дошли, а в Синодиках Николо-Корельского монастыря (БАН, Арханг. Д. 393, 397, 508) сведений об Исаяе и Никаноре Ручьевских нет, хотя среди «преставльшейся» монастырской братии встречаются иноки с именами Исаяя и Никанор.⁶ Составитель Архангельского патерика, иеромонах Никодим, без всяких объяснений называет их иноками Соловецкого монастыря.⁷ В списке XIX в. «Книги глаголемой о российских святых» из собрания Дружинина Исаяя и Никанор Ручьевские записаны в разделе «Во граде Архангельском».⁸

Из повести известно, что Исаяя пришел в 1615 г. к жителю Зимней Золотицы Антону Федорову и попросил довести его до реки Ручьи, где лежит «человек от того сияет Божия благодать». Этот человек, по рассказам старожил, приплыл из-за моря на небольшом судне с наемным человеком, был ограблен им и убит. Исаяя, осмотрев место, над которым было устроено здание, «аки хоромина», возвратился к Двине, а на следующий год вернулся на небольшой лодке, проплыв по морю 150 верст. Выстроить келью до зимы он не успел и провел зиму в вырытой им яме и «претерпе чад и мраз великий». На следующее лето он выстроил келью, а над преподобным — часовню, где и сам позднее скончался.

В повести описываются два видения, бывшие жителям Зимней Золотицы в 1666 г.: попу Самсону (у Кириллова — иерею Симеону) и Феодору Федотову. В первом видении в светлом образе муж сообщает попу Самсону,

поставляюцца на весь год. *В конце другим почерком:* «Да лучитца в понедельник да в среду Благовещение Пресвятей Богородицы и Прокопия Устюжскаго чудотворца на братию ужна», и далее добавлено «Июля в 10 день положению ризы Господни на братию ужина».

⁴ Кириллов А. Подвижники благочестия... С. 465.

⁵ Макарий, еп. Христианство в пределах Архангельской епархии. М., 1878. С. 52. См. также: Филарет, архиеп. Русские святые, чтимые всею церковью или местно: Опыт описания жизни их. СПб., 1882. Т. 1. С. 508.

⁶ БАН. Арханг. Д. 393, л. 11 об.—33; Д. 508, л. 18—28. О синодиках Николо-Корельского монастыря см.: Е. Н. Старые синодики Николо-Корельского монастыря // АЕВ. 1895. № 1 (часть неоф.). С. 6—14; № 2 (часть неоф.). С. 60—69.

⁷ Никодим, иером. Архангельский патерик: Исторические очерки о жизни и подвигах русских святых и некоторых приснопамятных мужей, подвизавшихся в пределах Архангельской епархии. СПб., 1901. С. 136—137.

⁸ БАН. Друж. 83 (109), л. 28 об.: «Преподобныя отцы Исаяя и Никанор пустынники, иже на ручьях у моря». Рукопись написана на бумаге с филигранью «Pro Patria» с литерами МУСС и годом 1814. С 1821 г. принадлежала иконописцу Макарию Пешехонову (запись на л. 45).

что в Ручьях почивают Исайя и священноинок Никанор. При этом поп Самсон, страдавший головной болью, выздоровел. Второе видение повествует о том, как Феодор Федотов «с товарищи», возвращавшийся после удачного лова на морских зверей, был застигнут бурей, но благодаря молитвам Богу и обету, данному Исае и Никанору, их судно было спасено и выехало на землю «на Спенское». Ночью Федору явился старец, велевший ему встать и позаботиться о добыче и напомнивший о данном обете. Федор, подойдя к судну, увидел, что веревки порваны, но вся добыча оказалась на месте. Мыс Спенской нос, куда вынесло судно, находился недалеко от Ручьев, где почивали Исайя и Никанор Ручьевские.⁹

В повести «О пришествии Исаии Ручьевского» подчеркивается, что молитвы, обращенные к Исае и Никанору, помогают во время плавания: «А от тех преподобных отец Божия благодать сияет, и хто от православных христиан помолится сим отцам с верою, по акияну морю идучи и от бури ветрены и от морских волн утопаючи избавляют, и в морских промыслех великая чудеса бывают».

Зимнезолотицкий приход, где происходили описываемые события, был вотчиной Антониево-Сийского монастыря, расположенной далеко от населенных мест.¹⁰ В Сотной выписи на вотчину Антониево-Сийского монастыря 1627 г. дается описание слободки Золотицкой, которая располагалась на Зимней стороне «за сухим морем». В Золотице была церковь Рождества Пречистой Богородицы деревянная, а в церкви «образы и свечи и книги и колокола и всякое церковное строение монастырское». В эти годы еще сохранялась старая деревянная церковь Рождества Богородицы: «ветха, без пения». В Сотной дается описание монастырского и бобыльского дворов. Жители слободки занимались ловлей рыбы в реке Золотицы и на море «на монастырской обиход».¹¹ В другом списке Сотной за 1627 г. упоминается старец Исайя, которому под монастырь были выделены две десятины: «На Зимней стороне за сухим морем река в Ручьях на наволоке с санными покосы и с озерки с лешими и с лесами и с тем, что дано было под монастырь безместому старцу Исаю две десятины».¹² Судя по контексту этой фразы, к этому времени Исаии Ручьевского уже не было в живых. В Переписной книге Антониево-Сийского монастыря 1646 г. в Зимней Золотице в списке дворов бобылей упоминается Онтонко Федоров, который, возможно, и рассказал о приходе Исаии Ручьевского.¹³ В описи Золотицы, составленной в

⁹ ОР БАН, собр. рукоп., карт. № 585: «Общая карта Архангельского и Олонецкого наместничества». После 1784 г.

¹⁰ Зимние Золотицы упоминаются в Сотной 1627 г. (Арханг. Д. 376, л. 35 об.—36; Арханг. Д. 377, л. 38 об.—39 об.) и в Переписной книге Антониево-Сийского монастыря (Арханг. Д. 385) за 1646 г., л. 98 об.—99 и за 1678 г., л. 58 об.—61. О Зимнезолотицком приходе см.: Краткое историческое описание приходов и церквей Архангельской епархии. Вып. 1: Уезды Архангельский и Холмогорский. Архангельск, 1894. С. 146—149. См. также: С Зимнего берега Мезенского уезда // АЕВ. 1895. № 3 (часть неоф.). С. 95—98; *Леонтьев А. И.* Зимняя сторона. Архангельск, 1999. С. 104—165, 425—464. За указание на эту книгу благодарю Н. А. Андрущенко.

¹¹ БАН, Арханг. Д. 377, л. 38 об.—39.

¹² БАН, Арханг. Д. 376, л. 36.

¹³ БАН, Арханг. Д. 385, л. 99: «Онтонко Федоров, у него дети Веденитко да Мишка десяти лет».

1670 г. по приказу игумена Антониево-Сийского монастыря Феодосия, упоминается поп Самсон Иванов: «В Золотице в волости во дв. поп Самсон Иванов, у него два сына, женского полу двое же...».¹⁴ Поп Самсон стал затем «первым расколоучителем» Золотицкой волости, бежавшим с другими крестьянами в леса (как предполагает А. И. Леонтьев в 1675 г.). В 1690 г. он был схвачен, отослан в Сийский монастырь, но по дороге бежал и «на лесах зле умре».¹⁵ Среди вкладчиков Антониево-Сийского монастыря были и жители Зимней Золотицы. Их имена встречаются во вкладной книге монастыря.¹⁶

Почитание Исайи и Никанора было, видимо, широко распространено, и в феврале 1677 г. игумен монастыря Феодосий обратился к новгородскому митрополиту Корнилию с просьбой разрешить перенести их мощи в Антониево-Сийский монастырь. Разрешение было получено с оговоркой: «...а святости никакия на них до подлинного свидетельства не налагать».¹⁷ 10 сентября 1677 г. черными священниками Никодимом, Лаврентием и дьяконом Иосифом мощи были привезены в монастырь и погребены «во усыпальни у чудотворца».¹⁸ Запись об этом событии включена в Летописец монастыря.¹⁹

Имена Исайи и Никанора Ручьевских были внесены в Кормовые книги Антониево-Сийского монастыря под 10 сентября с указанием: «Пети понахида собором пред обеднею»²⁰ «у гробов их».²¹ В литературе встречаются и другие даты памяти Исайи и Никанора Ручьевских. А. Кириллов, ссылаясь на панихидный Синодик 1729 г. Антониево-Сийского монастыря за № 158, хранящийся ныне в Архангельском собрании БАН (Арханг. Д. 398), называет днем поминовения Исайи и Никанора 24 сентября.²² В этом Синодике они поминаются вместе с родом Воейковых, однако во всех сохранившихся списках монастырской Кормовой книги XVII в. Исайя и Никанор Ручьевские записаны под 10 сентября.²³

Объяснение изменения даты памяти с 10 на 24 сентября дает запись на полях одной из Кормовых книг. В списке Кормовой книги Арханг. Д. 295, л. 48 под 24 сентября, где записан род Воейковых, на полях сделано примечание: «поминати с ручьевскими в 10 день». Прежняя дата памяти рода

¹⁴ Цит. по: *Леонтьев А. И.* Зимняя сторона. С. 129.

¹⁵ Там же. С. 443—447.

¹⁶ *Изюмов А. Ф.* Вкладные книги Антониева Сийского монастыря 1575—1694 (7084—7202) гг. М., 1917. С. 27, 33.

¹⁷ Грамота митрополита новгородского Корнилия от 8 февраля 1677 г. Цит. по: *Макарий, еп.* Исторические сведения об Антониевом Сийском монастыре. М., 1878. С. 68—69, 109—110.

¹⁸ *Кириллов А.* Пустынники благочестия... С. 468—469.

¹⁹ Арханг. Д. 375, л. 91 об.; Арханг. С. 186, л. 207—207 об.

²⁰ БАН, Арханг. Д. 295, л. 47 об.: «Месяца сентября в 10 день. Поминати ручьевских чудотворцов священо иноков Исаию да Никанора. Пети понахида собором перед обеднею»; Арханг. Д. 390, л. 41 об.; РНБ, СПбДА. II. 383, л. 43 об.

²¹ БАН, Арханг. Д. 390, л. 41 об.

²² *Кириллов А.* Подвижники благочестия... Л. 469.

²³ БАН, Арханг. Д. 295, л. 47 об.; Арханг. Д. 390, л. 41 об.; СПбДА. II. 383, л. 43 об. Исключение составляет только список Арханг. Д. 302, составленный до перенесения мощей Исайи и Никанора в монастырь. В этом списке сделана приписка о поминании инока Исайи Ручьевского из Золотицы в субботу вторую Великого поста (л. 49).

Воейковых — 24 сентября в этом списке и в списке Арханг. Д. 390 зачеркнута. Изменение дня памяти Исаяи и Никанора в панихидном Синодике, возможно, произошло из-за неправильно понятой записи на полях рукописи Арханг. Д. 295.

Другая дата памяти — 30 мая приведена в издании Иконописного подлинника XVIII в. Г. Д. Филимонова²⁴ и в издании М. В. Толстого.²⁵ Поминание Исаяи Ручьевского установлено также во 2-ю субботу Великого поста (Арханг. Д. 302, л. 49), а в остальных списках Кормовой книги — в 3-ю субботу поста.

Создание повести было связано с перенесением мощей Исаяи и Никанора из Ручьев в Зимнезолотицком приходе в Антониево-Сийский монастырь. Описываемые в повести видения происходили в 1666 г., а перенесение мощей состоялось в 1677 г. Таким образом, можно предполагать, что повесть была создана не ранее 1666 г. и не позднее 1677 г. Наш список, возможно, является копией с подлинника, отправленного новгородскому митрополиту в связи с ходатайством о перенесении мощей. Кроме повести «О пришествии Исаяи Ручьевского» на дополнительных листах находится копия (или черновик) грамоты (с пометой «написася 181 году»), посланной игуменом Феодосием в Покровский девичий монастырь священнику Елиазарию, о хождении на Емецкое к кресту и Повесть о кресте на Емецкой дороге.

Повесть оставляет впечатление незавершенности. Возможно, в дальнейшем предполагалось дополнить ее чудесами от мощей и подготовить материалы для канонизации Исаяи и Никанора Ручьевских. Игумен Феодосий привлекался к расследованию о чудесах от мощей Евфимия Архангелогородского, завершившегося канонизацией святого в 1650 г. Однако в дальнейшем Афанасий Холмогорский потребовал провести новое расследование, и в 1683 г. канонизация была отменена. Отмена канонизации Евфимия Архангелогородского, смерть игумена Феодосия в 1688 г., а возможно, и дело попа Самсона не позволили осуществить работу по канонизации ручьевских преподобных.

²⁴ Иконописный подлинник сводной редакции XVIII века / Под ред. Г. Д. Филимонова. М., 1876. С. 56: «Преподобных отец наших священноиноков, Никанора и Исаяи начальников пустыни, иже на мори Окияне при брезе на зимней стране, на устье реки, глаголемой Ручьи, новых чудотворцев».

²⁵ Толстой М. В. Книга, глаголемая Описание о российских святых, где и в котором граде или области или монастыре и пустыни поживе и чудеса сотвори всякаго чина святых. М., 1888. С. 160.

ПРИЛОЖЕНИЕ

л. 75

О ПРИШЕСТВИИ ПРЕПОДОБНАГО ИСАИИЯ РУЧЬЕВСКОГО

Лета 7123-го году пришествие преподобнаго отца Исаяи. Некий человекъ Антон Федоров Зимной Золотицы исповѣдает о преподобнем отцѣ Исаяи: какъ пришел на Зимную сторону в Золотицу, тому велѣл себя довести тое же Зимной сторонѣ край акияна моря глаголемая река // Ручви, гдѣ лежит человекъ, от того сияеть Божия благодать. И тот Антон довел до рѣки

л. 75 об.

Ручевъ, гдѣ лежащій лежитъ человекъ, имя ему невѣдомо. И надъ нимъ морскаго плаву лѣсу наношено людьми великая куча, аки хоромина. А отъ моря лежитъ и почиваетъ верста мѣста за логомъ. И до Исаина пришествия изъ многихъ лѣтъ почиваетъ. И старии повѣдаютъ люди, что тотъ лежащій человекъ принесло изъ-за моря не въ велике суднѣ съ наемнымъ человекомъ. И тотъ его наемной человекъ убилъ его имѣння ради и смерти предалъ.

И въ то время Исаия посмотря того мѣста и отошелъ къ Двинѣ. И во второе лѣто, приѣхавъ въ лодочки по морю единъ, и ѣхалъ по акияну морю верстъ сто пяддесятъ, и ничимъ не вредило. И приѣхавъ въ Ручви реку и не успѣ построить себѣ кѣльи, и обзимѣ. И преподобный отецъ Исаия въ горѣ выкопа великую себѣ въ земли яму и нача жити ту и Богу молитися. Въ зимное время претерпѣ чадъ и мразъ великій. И какъ съ моря приходятъ ветры великия, и зъ горы обноситъ снѣгомъ ту земляную келлию // сажени на двѣ или на три, и подъ снѣгомъ жилъ и великия скорби принялъ. И въ третье лѣто построилъ себѣ келлию и надъ тѣмъ лежащимъ поставилъ часовню. Исаия по смерти своей въ той же часовни почи- л. 76

ваетъ. Во 174-мъ году тое же Зимной Золотицкой волости Рожества Богородицы явился въ видѣнии попу Самсону. Приде человекъ во образѣ свѣтлаго и рече ему, что де въ Ручьяхъ опочиваетъ Исаия и съ нимъ другой лежащій, и имя ему священоиннокъ Никоноръ. И той попъ въ то время бысть ему главная болѣзнь и отъ того видѣння бысть здравъ. А отъ тѣхъ преподобныхъ отецъ Божия благодать сияеть. И хто отъ православныхъ христіанъ помолитися симъ отцемъ съ вѣрою, по акияну морю идучи, и отъ бури вѣтрены и отъ морскихъ волнъ утопаючи избавляютъ, и въ морскихъ промыслѣхъ великая чюдеса бывають.

174-го году некій человекъ Зимной Золотицы Феодоръ Федотовъ былъ на мори окіянь морскаго ради звѣриногаго кожного промысла. И надѣли ево Богъ великимъ кожнымъ промысломъ: за единымъ судномъ плавилъ четыреста звѣрей. И бысть полуголомени моря едва земля видѣти, и зъ земли бысть буря и вѣтръ великъ противень, и нача отъ судна промыселъ морскими волнами отимать. И Федоръ нача^а молитися Богу и преподобному Исаии и съ нимъ лежащему, въ Ручьи въ часовню обѣтъ положи и собралъ на свѣчи преподобныхъ, и поде судно съ морской добычей кожей къ землѣ противу вѣтра, аки парусомъ. И выехавъ на землю на Спенское отъ великия работы нача спати. И явился тому Федору въ видѣнии и прииде старецъ отъ Ручевъ, возрастомъ невеликъ, сутулъ, брадою сѣдъ, и рече ему: «Востани отъ сна и пекися морскою добычею и путемъ, а что посулилъ въ Ручьи въ часовню, и то донеси и справь». И воставъ отъ сна и шедъ къ добычи и отъ морской волны // у добычи вези порвалися. И по томъ видѣнии морская добыча кожа Божиимъ изволеніемъ и преподобныхъ отецъ молитвами удержася и вся въ целости сохранися. л. 76 об.

(БАН, Арханг. Д. 390, л. 75—76 об.)

^а На поле вставка: с товарищи своими.

Е. А. РЫЖОВА

Жития праведников в агиографической традиции Русского Севера

К севернорусским житиям относится большой корпус памятников, разнообразных по своей форме. Значительный интерес с точки зрения эволюции житийного жанра на Русском Севере представляют так называемые народные жития. Впервые термин «народные жития» использовал Л. А. Дмитриев, отмечая, что «героем их становится не государственный или церковный деятель, не подвижник во славу веры, а простой человек со сложной судьбой».¹ Л. А. Дмитриев писал: «...на Русском Севере в народе стихийно возникали свои „народные“ святые, которым приписывался дар чудотворений, и этими святыми были не только подвижники христианства, а обычные люди, только с необычной судьбой. Такими святыми были Иоанн и Логгин Яренгские, Варлаам Керетский, Вассиан и Иона Пертоминские, Кирилл Вельский и некоторые другие. К такому же роду святых относится и Артемий Веркольский. Почитание таких „своих“ святых в народе в одних случаях преследовалось церковью..., а в других церковь волей или неволей включала их в число официально признаваемых святых. Легендарные предания об этих святых в тех случаях, когда церковь причисляла их к сонму признаваемых подвижников, облекались в форму житий».² Не случайно Л. А. Дмитриев, обращая внимание на жанровую форму произведений, назвал подобные жития «легендарно-биографическими сказаниями».³ Он отмечал, что «на периферии же „большой“ литературы, на Русском Севере, где житийный жанр испытывал сильное влияние местных легендарных преданий, тесно соприкасался с устным народным творчеством, происходила фольклоризация житийного жанра, возрастал сюжетный характер житий, что преобразовывало жития в повествовательные произведения. Жития такого рода становились сказаниями и повестями местной литературы, активно читавшимися и переписывавшимися в среде местного населения».⁴ Ис-

¹ Дмитриев Л. А. Житийные повести Русского Севера как памятники литературы XIII—XVII вв.: Эволюция жанра легендарно-биографических сказаний. Л., 1973. С. 11—12. О «народных» редакциях житий писал в XIX в. И. С. Некрасов, понимая, однако, под этим «народный», безыскусный язык произведений, а не форму изложения: «...народные редакции, принимая их не в смысле легенды или сказаний и преданий, составившихся в народе об известном лице, а в смысле сказания, записанного языком народным» (*Некрасов И.* Зарождение национальной литературы в Северной Руси. Одесса, 1870. Ч. 1. С. 4).

² Дмитриев Л. А. Житийные повести Русского Севера... С. 259.

³ Там же. С. 270.

⁴ Там же.

следователь подчеркивал, что «дальнейшее освобождение жанра от обязательного рассказа о жизненном пути святого наблюдается в таких житиях, в которых о людях, признаваемых святыми, вообще ничего не известно, и рассказ о прижизненном подвиге святого отсутствует. Тут уже в основе самого признания святости лежит чистая легенда...».⁵ Действительно, народные жития необычны по форме: в них совсем исчезает собственно житийная часть, которая заменяется кратким пересказом устного легендарного предания о святом. Как писал о форме народных житий Д. С. Лихачев, они «мало следуют литературному этикету и главное внимание обращают на чудеса, которым придают бытовой и сказочный характер».⁶

Среди народных житий, возникших на Русском Севере, как показали наблюдения, можно выделить особую группу произведений — жития праведников.⁷

Тип жития праведника, в котором показывается путь спасения в миру, известен в русской литературе и, как правило, связывается с именем праведной Юлиании Лазаревской (XVII в.).⁸ На Русском Севере уже в XVI в. возникает совершенно особая с точки зрения жанра форма житий праведников.

В рукописно-книжной традиции Русского Севера бытуют письменные памятники, в которых рассказывается о том, как земля или вода «издаде» гроб некоего безымянного человека или как где-нибудь «на пуге месте» обнаруживались лежащие поверх земли нетленные мощи. Все эти произведения связаны с созданием монастырей и храмов. В них повествуется о том, как на месте обретения мощей или рядом с ними основывали монастырь, в котором главной святыней являлись нетленные мощи, источающие исцеления. Иногда обретенные мощи переносили в уже существующий храм или монастырь, тем самым возрождая духовную жизнь обители. Так возникало местное почитание подвижника, в редких случаях перерастающее в общерусское.

Следует отметить, что именование «праведный» применительно к подвижникам Русского Севера, согласно агиографической традиции, может расцениваться как более широкое понятие, относящееся к прославившимся своим благочестием, т. е. «творящим правду» («кто делает правду, тот праведен» (Иоанн 3 : 7)): так могут именоваться преподобные, юродивые, пустынножители, преподобномученики. Неоднократное именование праведни-

⁵ Там же. С. 213.

⁶ См. об этом: *Лихачев Д. С.* Развитие русской литературы X—XVII вв. // Лихачев Д. С. Избранные работы: В 3 т. Л., 1987. Т. 1. С. 187.

⁷ «Праведными св. церковь называет преимущественно святых угодников Божиих Ветхого завета. Таковы, например, Авраам, Лот, Иов и др. Впрочем, св. церковь называет праведными некоторых и новозаветных святых, именно тех, кои, подобно ветхозаветным праведникам, живя в мире и исполняя обязанности государственные, общественные и семейные, при всех переменах жизни своей поступали по оправданиям закона Божия и пребыли верны Богу» (Полный церковно-славянский словарь / Сост. Г. Дьяченко. М., 1993. С. 472—473).

⁸ *Руди Т. Р.* 1) Житие Юлиании Лазаревской: (Повесть об Ульянии Осорьинной). СПб., 1996; 2) Средневековая агиографическая топоника: (Принцип imitatio и проблемы типологии) // Литература, культура и фольклор славянских народов: XIII междунар. съезд славистов (Люблина, август 2003): Докл. российской делегации / Отв. ред. Л. И. Сазонова. М., 2002. С. 47—51 (Святые жены: imitatio Mariae).

ков также и «преподобными» объясняется тем обстоятельством, что с их смертью связано возведение над их чудотворными мощами храма или монастыря. Кроме того, встречается именование «блаженный» (употреблявшееся по отношению к тем святым, «почитание которых не распространено в России»,⁹ и к юродивым), а также «юродивый».

Юродивым, согласно тексту его Жития, был святой Георгий Шенкурский: «Поведают (...) по смерти же родителей своих праведный Георгий нача похабствовать. Буйное и юродственное проходя житие, по апостолу, Христа ради. Носяй же преподобный гнусную и раздранную ризу студа ради телеснаго, покрывая тело свое, яже достоин прикрыти. Ходя преподобный по лесам в непроходимых местах, удаляясь от человек, творя видимым, яко юрод вменяшеся, томя плоть свою постом и жаждою, и зноем, и студием от дождя и снега и прочия воздушныя тяготы...».¹⁰ Однако в Житии святой Георгий неоднократно называется также и преподобным, что связано с существованием на месте его погребения Никольского храма.

Прославленный в церковной традиции как юродивый, Иаков Боровицкий во всех имеющихся письменных памятниках, связанных с его почитанием, тем не менее ни разу не называется юродивым или блаженным, а именуется только праведным и преподобным, поскольку в них не содержится никаких данных о юродстве Иакова, но говорится о чудотворениях от его мощей в храме Сошествия Св. Духа в Боровичах (см. Акты освидетельствования мощей святого Иакова и перенесения его мощей,¹¹ Сказание о чудесах от мощей Иакова,¹² «Повесть словеси» явления мощей святого Иакова («В той же день повесть словеси явления честных и многоцелебных мощей *преподобнаго* тѣлеси святаго Иякова и в предѣлах Великаго Новаграда Боровитцкаго чудотворца, како прииде Мстою рѣкою вопреky струямъ к мѣсту Боровитцку, идѣже лежаше, или коею славою прослави его Богъ»)¹³ и изданное на его основе «Слово о явлении мощей Иакова Боровицкаго» («Мѣсяца октоврия въ 23 день. Слово о явлении честныхъ и многоцѣлебныхъ мощей святаго и *преподобнаго* Иакова Боровицкаго чудотворца и о чудесахъ его»)).¹⁴ Видимо, неизвестные обстоятельства жизни и смерти святого были позднее «восстановлены» традицией его почитания, однако основывались они, скорее всего, на устных преданиях об Иакове, бытовавших в данной местности: «Местное предание говорит, что он был простой судовщик, принял юродство Христа ради и был убит громом».¹⁵

⁹ Живов В. М. Святость // Краткий словарь агиографических терминов. М., 1994. С. 24.

¹⁰ Житие Георгия Шенкурского цитируется по изданию: Усердов М., свящ. Св. прав. Георгий Шенкурский // Архангельские епархиальные ведомости. 1899. № 8 (Часть неоф.). С. 200.

¹¹ ГИМ, собр. Уварова, № 633, л. 43—51 об.

¹² Там же, л. 51 об.—60 об.

¹³ Четья Миняя на октябрь Германа Тулупова. 1629 г. (РГБ, собр. ТСЛ, ф. 304/Л, № 668, л. 231—231 об.).

¹⁴ Рай мысленный / Типогр. Иверского монастыря, 1659 г. (РНБ, III. 9.66, л. 2 второго счета). Здесь и далее в статье, если это особо не оговаривается, курсив мой. — Е. Р.

¹⁵ См.: Толстой М. В. Книга, глаголемая Описание о российских святых, где и в каком граде или области или монастыре и пустыни поживе и чудеса сотвори, всякаго чина святых. М., 1888. С. 48. На предание о том, что Иаков Боровицкий был убит громом, могло повлиять упоминание в актах освидетельствования мощей праведника того обстоятельства,

В связи с развитием почитания местночтимых святых и святых подобные произведения появлялись и в других регионах.¹⁶ В сибирской агиографической литературе XVII—XVIII вв. наблюдаются типологически сходные явления, обуславливающие появление житий праведников, обладающих подобными жанровыми чертами. Это касается, в частности, житий Симеона Верхотурского и Василия Мангазейского.¹⁷ Однако только на Русском Севере на протяжении XVI—XVIII вв. формируется целый корпус житий праведников, что позволяет говорить о тенденции, присущей севернорусской агиографии.

Обратимся к рассмотрению композиционных особенностей житий праведников. Отметим при этом, что структурно-композиционные черты, присущие житиям праведников, прослеживаются и в севернорусских жизнеописаниях преподобных, преподобномучеников и юродивых.

В этих житиях, сказаниях и повестях отсутствуют такие важные для агиографического канона композиционные элементы, как биография святого и описание его пути к святости. В текстах не сообщается о мирском благочестии праведника, а состоят они в основном из описаний обретения мощей праведника, освидетельствования мощей, которое подтверждает их нетленность, рассказа о переносе мощей в более подобающее для них место и описаний посмертных чудес, от них происходящих.

Кроме того, в подобных житиях описание преставления праведника либо вообще отсутствует, либо не укладывается в рамки церковного канона. Однако уход святого из жизни является очень важным и существенным моментом жития, поскольку иногда не столько жизнь, сколько смерть проявляет святость подвижника: либо это торжественно величавый переход из жизни временной в жизнь вечную — к Богу, либо страдальческая смерть подвижника за веру. Модель «смерти» праведника представлена уже в агиографической литературе Киевской Руси благодаря усвоению святоотеческой традиции, согласно которой земная жизнь праведника есть лишь пред-

что его тело приплыло на льдине во время весеннего паводка лежащим на обгорелой колоде: «А про житье его опрашивали тѣхъ же священникъ, и старость, и волосныхъ людей добрыхъ, сколь онъ давно тутю лежить, и есть ли на него тутю паметухи и знахори, отколе онъ ту появихся, и гдѣ онъ лежит, и каково его было житье. И онѣъ сказывають, кое паметухов из роду в род нѣтъ, толко сказывають, от дѣдъ и от прадѣдъ рѣчь ведеца исконно из роду в род, будто на вѣснѣ приплыл на крѣ Мстою рѣкою в колодѣ в ысподней, а верхней нѣтъ, на святой неделѣ въ вторникѣ, а колода *огорѣла*» (РГБ, собр. ТСЛ, ф. 304/1, № 654, л. 84—84 об.).

¹⁶ Существует «Повесть попа Иакова» об обретении мощей неизвестного святого в «Крымской земле» в 1635 г. Как отмечают исследователи, она «занимает в жанровом отношении промежуточное положение между рассказом о „чуде от мощей“ и „посольской сказкой“». Повесть, которая ведется от первого лица, представляет собой описание поездки священника Иакова с посланником Борисом Дворяниновым в 1634 г. в Крымскую землю. Повесть, рассказывая об обретении в Крыму мощей неизвестного святого, интересна вниманием к экзотике, подробностями описаний природы и быта русских пленников» (Демкова Н. С., Дмитриева Р. П., Салмина М. А. Основные проблемы в текстологическом изучении оригинальных древнерусских повестей // ТОДРЛ. М.; Л., 1964. Т. 20. С. 168).

¹⁷ Прохоров Г. М., Ромодановская Е. К. Житие Симеона Верхотурского // Словарь книжников. Вып. 3, ч. 1. С. 381—383; Ромодановская Е. К. Житие Василия Мангазейского // Там же. С. 335—336. Тексты произведений опубликованы: Литературные памятники Тобольского архиерейского дома XVII в. / Изд. текста Е. К. Ромодановской, коммент. О. Д. Журавель. Новосибирск, 2001.

дверие его загробной жизни, восхождение к Царствию Небесному, «переход от смерти в жизнь» (Ин. 5: 24).¹⁸

Тем не менее многие севернорусские жития и сказания нарушают канонические представления о благообразном успении подвижников. В их число входят Сказание о двух соловецких иноках Вассиане и Ионе Пертоминских, утонувших во время шторма в Унской губе Белого моря; Сказание о Иоанне и Логгине Яренгских — тело Иоанна было найдено не погребенным, на льду, а тело Логгина в гробу «земля издаде»; Сказание о Кирилле Вельском, который принародно утопился в реке Вель, желая избежать наказаний новгородского наместника; Житие крестьянского отрока Артемия Веркольского, убитого молнией на поле; Повесть об Исаеи и Никаноре Ручьевских, согласно которой священноинок Исайя был ограблен и убит наемным человеком; мощи его наряду с мощами инока Никанора почитались жителями Ручьев в Зимнезолотицком приходе Двинского края, а затем в 1678 г. были перенесены в Антониево-Сийский монастырь и погребены в монастырской усыпальнице близ гроба преподобного Антония Сийского;¹⁹ Сказание о новоявленном чудотворце Петре Черевковском, убитом «ляхами», нетленные мощи которого были обнаружены в 1656 г. в селе Черевкове в Сольвычегодском уезде на Двине на кладбище справа от алтаря церкви Николая Чудотворца;²⁰ Сказание о Иакове Боровицком, чьи мощи чудесным образом были принесены во время весеннего половодья на большой льдине по реке Мсте к Боровичам, и др.

Согласно житиям севернорусских праведников, обретение нетленных мощей происходило случайно.

В Житии Иоанна и Логгина Яренгских рассказывается о случайном обретении нетленных мощей праведных. Яренгские жители, увидев лежащее на льду тело Иоанна в одной сорочке, погребли его и поставили на этом месте крест: «В лѣто 7052-е (1544) во дни благочестивѣйшаго государя царя и великаго князя Иоанна Васильевича Московскаго и всея России самодержца и при Макарии, митрополитѣ московском, бысть явление святаго и праведнаго Иоанна сицевымъ образом. По Лѣтнему берегу окияна моря, веси Яренги, Архангелогородской епархии, под областию ту живущии жители Соловецкаго монастыря в вешное время тремъ человеком идущимъ вскрай моря-окияна, по берегу на запад до рѣчки, глаголемой Сяртѣ, от веси Яренги отстояща 6 поприщѣ, зрять на краях лду морскаго человека лежаща мертва, благоговѣино суща, во единой срачице. Они же на милосердие приклоншися, взяша тѣло мертвое и земли предаша, сотвориша же над нимъ гробнице и поставиша крестъ, возвратишася восвоеси радостны». ²¹ Так же случайно

¹⁸ Голоскова Н. А., Рыжова Е. А. Модель «смерти» праведника в древнерусской агрографии // Семиотика культуры: Тез. докл. Сыктывкар, 1991. С. 5—7.

¹⁹ Кириллов А. Подвижники благочестия, почивающие в усыпальнице Антониево-Сийского монастыря: Преподобные пустынножители Исайя и Никанор Ручьевские // АЕВ. 1899. № 17 (Часть неоф.). С. 465—469.

²⁰ Сказание о чудесах Петра Черевковского (РНБ, собр. ОЛДП, Q.36, л. 66. XVII—XVIII вв.).

²¹ «Сказание вкратцѣ о проявлении, и обрѣтении, и о чудесѣхъ, и о пренесении честныхъ мощей святыхъ и праведныхъ Иоана и Логгина, иже в Яренги новоявленныхъ чудотворцовъ» (РНБ, Соловецкое собр., № 182/182, л. 142—142 об. XVIII в., втор. пол. Четвертая редакция по классификации Л. А. Дмитриева). См.: Дмитриев Л. А. Житийные повести Русского Севера... С. 213—234, 289—290.

местные жители обнаружили гроб с телом Логгина: «По пренесении же мощей сего святого Иоанна мало время минувшимъ, случися тоя веси Яренги двумъ человекомъ рыбъ ловити близъ брега морскаго, на тонъ глаголемой, лежащая разстояниемъ 8 поприщъ отъ веси Яренги на восточную страну. И во время знойное изыде единъ к рѣчке, глаголемой Сосновкѣ, прохладитися. И увидѣ тамо гробъ мертваго человека...».²²

Нетленное тело новгородского чудотворца Иакова Боровицкаго было принесено по реке Мсте на льдине во время весеннего половодья: «И онъ сказывают, кое паметухов из роду в род нѣтъ, толко сказывают, от дѣдъ и от прадѣдъ рѣчь ведеца исконно из роду в род, будто па вѣснѣ приплыл на крѣ Мстою рѣкою в колодѣ в исподней, а верхней нѣтъ, на святой неделѣ въ вторник, а колода огорѣла».²³

Мощи праведнаго Афанасия Наволоцкаго, как повествуется в «Истории о святомъ праведномъ Афанасии, Наволоцкомъ чудотворце, иже близъ Верхоледской слободки почиваетъ», были обнаружены непогребенными в Верхоледскомъ лесу Важскаго края: «...лежаше ту на земли непогребенно и небрегомо и поврежденно ничимже (понеже то место пусто в лесе)».²⁴

Гробъ с чудотворными мощами Евфимия Архангелогородскаго, как повествуется в его Житии, был случайно обретен в 1647 г. «ковачемъ» Евстафием в городе Архангельске: «...и начать копати землю, идѣже бы утвердити ему орудие свое, именуемое наковално. И егда копающу ему, ископавъ во глубину яко локоть единъ, и абие на томъ мѣстѣ обрѣтесе гробъ».²⁵

Примечательно, что мощи праведниковъ обнаруживались под алтаремъ церквей, в которыхъ они затемъ почиваютъ под спудомъ. Появление мощей праведниковъ под церковнымъ алтаремъ находилось в русле церковной традиции возведения церквей на мощахъ святыхъ: «Перенесение мощей приобретаетъ особую значимость в связи с темъ, что в церкви утверждается обычай строить храмы на мощахъ святыхъ. При этомъ мощи обычно полагались под алтаремъ (иногда также с одной стороны алтаря или у входа в храмъ). Это установление восходит, видимо, к обыкновению возводить храмы над могилами мучениковъ, сложившемуся еще во времена гонений. Правило, согласно которому ни одна церковь не должна была строиться не на мощахъ святыхъ, которые должны были полагаться под алтаремъ, было принято Пятымъ карфагенскимъ соборомъ (правило 10) (...) строить церкви безъ полагания мощей было воспрещено VII Вселенскимъ соборомъ. Здесь указывалось, чтобы в техъ храмахъ, которые были освящены безъ мощей, было совершено положение мощей; если же какой-нибудь епископъ освятитъ бы безъ мощей новый храмъ, то онъ долженъ былъ быть отлученъ „какъ преступившій церковные предания“ (правило 7) (одной изъ причинъ принятія этого правила было непочитание

²² Сказание о Иоанне и Логгине Яренгскихъ (РНБ, Соловецкое собр., № 182/182, л. 144—145).

²³ «Месяца июня въ 2 день на Шествие Святъ Духа, на память иже въ святыхъ отца нашего Никифора, о чудесехъ святаго отца нашего новаго чудотворца Иакова Боровицкаго, о явлении его» (РГБ, собр. ТСЛ, ф. 304/1, № 654, л. 84—84 об.).

²⁴ Цит. по: *Никодимъ, архим.* Древнейшие архангельские святые и историческiе сведения о церковномъ ихъ почитании. СПб., 1901. С. 64.

²⁵ «Повѣсть собраная вкратцѣ о обретеніи мощей преподобнаго Евфимія Архангелоградскаго новаго чудотворца, и о чудесѣхъ его» (ГИМ, собр. Уварова, № 911, л. 389).

мощей частью иконоборцев, против которых и был направлен VII Вселенский собор)».²⁶

Так, в Сказании начала XVII в. о чудесах от мощей новгородских святых братьев Алфановых, связанных с основанием монастыря в Новгороде на Сокольей горке, рассказывается о том, что их мощи были обнаружены за алтарем Никольской церкви Сокольнического монастыря (в Пространной редакции) или в монастыре Рождества Христова (в Краткой редакции) лежащими поверх земли.²⁷ Однако ничего не сообщается о причине их смерти.

В Заметке о церкви Введения во храм Пресвятой Богородицы Вельского уезда и почивающих в ней мощах местночтимого святого Прокопия Устьянского повествуется, как «земля издаде» мощи праведного Прокопия. Гроб с нетленными мощами Прокопия был обнаружен в церкви Введения во храм Пресвятой Богородицы в Вельском уезде, по правую сторону от алтаря: «Мѣсяца июля 8 числа на восточной сторонѣ церкви Введения по правую сторону алтаря явился гробъ, выплетенный изъ ивовыхъ прутьевъ. Когда сняли съ гроба крышку, то увидѣли нетлѣнное тѣло святаго; всѣ одежды его были крѣпки, какъ бы новыя, несмотря на то, что онѣ уже весьма поношены и края ихъ обились, какъ у рубища».²⁸ В Житии Прокопия Устьянского, которое пересказывает в своем издании И. Верюжский, отмечается, что мощи праведного Прокопия появились вблизи церкви, с правой стороны: «До 1682 года местность эта принадлежала к Новгородской, а с этого года причислена к открывшейся тогда Холмогорской, потом перешла к Великоустюжской и наконец к Вологодской епархии. В то время, когда она была еще в ведении Новгорода, но в котором именно году неизвестно, близ приходской церкви Введения во храм Божией Матери, на восточной стороне его, явились (по древней рукописи, «земля издаде») мощи во гробе, сплетенном из лоз или ивовых прутьев и весьма обветшавшем. В то время мощи были целы, как бы в тот самый день погребены, и издавали из себя приятный запах, только от ветхости гроба несколько засыпаны были землею. Никто не знал, чье это было тело, и не помнил такого человека, но чудесное его явление нетленным, происходящее от него благоухание и последовавшие

²⁶ См.: Живов В. М. Святость. С. 51.

²⁷ Романова А. А. Рукописная традиция «Сказания о явлении мощей братьев Алфановых» // Рукописная книга Древней Руси и славянских стран: От кодикологии к текстологии. СПб., 2004. С. 95. А. А. Романова отмечает, что это произведение «относится к числу тех памятников древнерусской агиографической литературы, которые возникли много лет спустя после описываемых в основной части событий, и фактически представляет собой легенду об основателях Сокольнического Новгородского монастыря, за которой следует перечень чудес, произошедших после обретения их мощей» (Там же). Летописное известие об основании монастыря относится к 1389 г., причем нет никаких документальных данных в пользу участия братьев Алфановых в создании Сокольнического монастыря (Там же. С. 95—96).

²⁸ Заметка о церкви Введения во храм Пресвятой Богородицы в Вельском уезде и почивающих в ней мощах праведного Прокопия Устьянского (РНБ, ОСПК, Q.I, № 229, л. 18. XIX в.). Описание рукописи см.: Отчет Императорской Публичной библиотеки за 1897 г. СПб., 1900. С. 109—111. Автор данной Заметки ссылается на рукопись, хранящуюся во Введенской церкви: «Вельскаго уѣзда во 175 верстахъ отъ города Вельска въ церкви Введения во храмъ Божией Матери почиваютъ нетлѣныя мощи св. праведнаго Прокопия, Устьянскаго чудотворца... Явление святыхъ мощей его въ рукописи, хранящейся при церкви, описывается такъ...» (л. 18).

затем исцеления многих одержимых различными недугами тотчас же убедили всех в святости явившегося».²⁹

В Сказании о чудесах Петра Черевковского говорится о том, что в 1656 г. в Черевковской волости Двинской трети Устюжского уезда около церкви Николая Чудотворца, справа от алтаря «Божиим судом изыде гроб на верх земный».³⁰

Тело Адриана Пошехонского, согласно тексту Жития святого, захоронили под церковным помостом церкви Ильи пророка, где они были обнаружены спустя много лет: «...того начальниково Андреаново тѣло свезли на пусто мѣсто к пустой церкви славному Илие пророку на Ухру, гдѣ нынѣ монастырь стоит сей Живоначальныя Троицы и пророка Илии новые пустыни. Разобрали тоѣ пустой церкви помость церковный и под помостомъ выкопавъ могилу и тѣло начальника Андреана погребли ночью без службы — блюлися выимки от губныхъ старость. А на томъ мѣсте церковномъ посадили древцо невелико для признаки в приходящие годы, зовомая ребина...».³¹

В Житии сибирского праведника Симеона Верхотурского описывается, как в церкви местечка Меркушино земля «издаде гроб» с мощами неизвестного христианина: «В прешедшем убо времени по седми тысяща двусотнаго лета благоволи Господь Бог в сей Сибирстей стране, во пределех, еже есть уезд града Верхотурья, во весе, нарицаемой Меркушино, при церкви архистратига Божия Михаила, святого его собора честныхъ небесныхъ бесплотныхъ сил, от православныхъ христиан, издревле преставльшихся, гробу ничиему воздвигнутися, еже есть возходити от земли с честными останками христианскаго телеса. И видево убо сие, архиерея Сибирскаго клирик именемъ Матфей, иже бяше во оно время повеление имяше от архиерея досматривати во граде Верхотурье и града того в пределех всякия церковныя догматы, повеле священнику тоя архангельския церкви Иоану Андрееву и старосте церковному с прихожанами, да сотворятъ малый срубец, или голпчик, надъ возходящимъ гробомъ».³²

Обретение мощей сопровождается в житиях праведников чудесами и божественными знаменами.

Так, из Жития Артемия Веркольского известно, что жители Верколы узнали о новом чудотворце Артемии лишь спустя 33 года после его преставления. Обнаружил мощи Артемия в 1577 г. дьяк местной церкви Николая Чудотворца по имени Агафоник, причем это сопровождалось чудесным видением божественного света: «...ходяй по тому мѣсту лѣсомъ, идѣже лежить тѣло святого и праведнаго Артемия, и возсия свѣтъ от мѣста того».³³

²⁹ Цит. по: *Верюжский И.* Исторические сказания о жизни святых, подвизавшихся в Вологодской епархии. Вологда, 1880. С. 548—549.

³⁰ Сказание о чудесах Петра Черевковского (РНБ, собр. ОЛДП, Q.36, л. 66. XVII—XVIII вв.).

³¹ «Слово на обрѣтение честныхъ мощей преподобномученика игумена Андреана» (РНБ, ОЛДП, Q.100, л. 34 об.—35. XVIII в.).

³² Житие Симеона Верхотурского. Ранняя редакция (РНБ, Q.XVII.157. XVIII в., 20-е гг.). Цит. по: Житие Симеона Верхотурского // Литературные памятники Тобольского архиерейского дома XVII века. С. 200—201.

³³ Житие Артемия Веркольского (РНБ, Соловецкое собр., № 994/1103, л. 181 об. XVII в., 50-е гг.).

Как говорится в Житии, сияние исходило от тела, которое не было повреждено временем: «тѣло святаго ничимъже не вреждено», «мощи блаженнаго» «плотию цѣлы». ³⁴

В Сказании о чудесах Петра Черевковского повествуется о пожаре 1657 г., в котором церковь Николая Чудотворца, где находились мощи иерея Петра, сгорела, однако огонь их не тронул. Кроме того, Лаврентий Симеонов видел огненный столп над гробом святого, который не исчез, пока не начали писать его житие. ³⁵

В Сказании об Афанасии Наволоцком есть рассказ 1708 г. о сохранении часовни, в которой находились мощи Афанасия, «от огня во время знойно». ³⁶

Приводится описание чудесного обретения нетленных мощей и в Сказании о Вассиане и Ионе Пертоминских. Святость найденных мощей подтверждается тем, что вороны не трогают тела, выброшенные на берег, облетают их стороной, будто бы отгоняемые невидимой силой: «По истоплении же и по скончании преподобных отецъ Васиана и Ионы и по утишении морскаго волнения в тоежде время изъ вѣси, нарицаемая Лудцская, случися жителемъ тоя веси изыти на ловитву рыбъ. И плувущимъ имъ по предреченной Унской губѣ, и внегода начаста приближитися к мѣсту оному, на немже тѣлеса преподобных извержены лежаста, узрѣша множество врановъ, парящих по воздуху, помышляху в себѣ тии нѣкоторому извержению от моря быти праведно. И внегода приближшеса, паче узрѣвше чудеси достойное: враномъ окрестъ облетающимъ и воплемъ грающимъ, яко отгоняемы быти нѣкою силою, и не касающимся отнюдь мощем преподобных. Приставше же ко берегу, и се абие узрѣша тѣлеса преподобныхъ отецъ, воскрай воды, яко положенных купно и ничимъже врежденных от чадоненавистных и плотоядных онѣхъ птицевъ, удивяшеса в себѣ та же, яко видѣша преподоб-

³⁴ Там же, л. 181 об.—182.

³⁵ «Едва же Божиим праведным судом и наказанием к нам, грешным, церковь Николая Чудотворца 7165-го (1657) году июня в 23 день от молнии згорела, стена же церковная с огнем на той гроб паде. И после того великаго пожара явися той гроб ото огня цел. Сие же чудесное знамение священники и мирстии людие видевше, во удивлении быша. И в 24 день в нощи на страже пребывая человек, имянем Лаврентий Симеонов, для церковнаго згоревшаго сребра и меди, явися над гробом столп огненный, и пребывая, в велицем страсе збв. Наутрие пришед, поведя священникам и прочим людем. И сия слышавше людие, в велицем удивлении бывше, оттоле же бываемая чудеса и писати начаша. И преста огонь. Егда же отхождаше, паки пламень стояше» (Сказание о чудесах Петра Черевковского (РНБ, собр. ОЛДП, Q.36, л. 66—67. XVII—XVIII вв.)). Необходимо отметить, что сюжетный мотив «появление огненного столпа над мощами святого» является общим местом для агиографической традиции в целом. См. об этом: Руди Т. Р. «Яко столп непоколебим»: (Об одном агиографическом топосе) // ТОДРЛ. СПб., 2004. Т. 55. С. 211—227.

³⁶ «Бысть в лѣто 1708 во странѣ Важестѣй, паче же в предѣлѣхъ Лецкихъ, належащу зною велику зѣло, и огню возгорѣвшуся велию, и многи лѣсы погорѣша от огня в той странѣ. Прииде же огонь и до часовни, идѣже гробъ праведнаго Афанасия Наволоцкаго, и окрестъ часовни подлѣ стѣны лѣсы вся погорѣша. И тако возгорѣся огонь, яко и земли горѣти тогда за много дни, а к часовнѣ не прикоснуса огонь той нимало молитвами святаго Афанасия. И тако избави мѣсто свое от запаления не токмо в сие едино лѣто, но и в прешедшия многия лѣта знойныя множицею избави от таковаго запаления великаго молитвами своими святыми» (Сказание о чудесах Афанасия Наволоцкаго — ГИМ, собр. Щукина, № 429. XVIII в. «Чюдо 2 святаго о сохранении часовни от огня во время знойно», л. 3 об.—4).

ных истлѣнию не подлежащих, якоже прочии человецы, проразумѣвше угодникомъ быти божественнымъ симъ...».³⁷

В Истории о преп. Агапите, основателе в Вологодском крае Маркушевского монастыря в честь Николая Чудотворца, рассказывается о том, как в 1584 г. подвижник был убит местными жителями, а его тело брошено в реку Уфтюгу: «...от окрестных жителей, паче же от сущих в веси, зовомой Каликино, велия на преподобного воздвижесе зависть. И в лето восьмое от пришествия блаженнаго в пустыню изшедшу ему к оной мельнице с двема служители Федором и Андреем. Враждебнице же ощутивше, насильно святаго нападоша и извлекше сурово и немилостиво биша, тожде и служителям его сотвориша. И взявше телеса их, ввергоша в быстрину Уфтюги реки».³⁸ Тело убитого Агапита не должно было быть найдено, однако произошло чудо: «Бог же, прославляя угодника своего, показа знамение: вериги, яже на теле блаженнаго бяху, от глубины всплывше, яко древо легко, выпрѣ воды стояху. Братия же, взявше преподобнаго мощи, в обитель его погребоша честно лета 7092-е месяца мая в 21 день. На гробе его сей молитвенный храм создаша в воспоминание подвигов и чудес блаженнаго...».³⁹

³⁷ «Сказание о проявлении и обрѣтении и о чудесѣхъ преподобныхъ отецъ нашихъ Васиана и Ионы, иже на Примории Студенаго моря великаго окіяна в Затоцѣ во Унскихъ нарицаемыхъ Рогахъ Пертоминскихъ чудотворцовъ» (РНБ, Соловецкое собр., № 182/182. Пространная редакция. Глава «О обрѣтении мощей преподобныхъ отецъ нашихъ Васиана и Ионы», л. 183 об.—184). Текстологическая концепция произведения изложена в статье: *Белоброва О. А., Симонов А. Н.* Сказание о явлении и о чудесахъ Вассиана и Ионы Пертоминскихъ // *Словарь книжников.* Вып. 3, ч. 3. С. 454—457.

³⁸ «История о преп. Агапите, хранящаяся в Маркушевской Благовещенской церкви»: «Написася сия история усерднымъ сердцемъ преосвященнаго Варнавы архиепископа Холмогорского и Важеского в бытность его в сей обители, лета Господня 1712, ноября 1 числа, в память св. чудотворцевъ Козьмы и Дамиана. За ветхостью сию историю переписывал и иллюминировал уволенный от межевания землемер, коллежский регистратор Иван Тимофеев сын Кокин, апреля 16, в страстную субботу». Цит. по: Вологодская старина: Историко-археологический сборник / Сост. И. К. Степановский. Вологда, 1890. С. 391, сн. 219. Известный список Сказания о создании Агапитовой пустыни не содержит сведений об убийстве Агапита (РГБ, собр. Гранкова, ф. 711, № 94, л. 4—38 об. XVII в.). Благодарю А. А. Романову, указавшую мне данный список.

³⁹ Вологодская старина. С. 391—392. Довольно пространное, содержащее много подробностей предание о смерти Агапита и чудесном обретении его мощей пересказывает И. Верюжский: «В 1585 году, уже в 8 лето пребывания преподобнаго Агапита на Маркуше, в мае месяце отправился он на лошади на мельницу, находившуюся на реке Лохте, для исправления некоторых повреждений, причиненныхъ весеннимъ разливомъ, в сопровождении только двоихъ монастырскихъ послушниковъ Феодора и Андрея. Узнавши о томъ жители деревни Камкина стали подстергать его, и когда старецъ 21 числа мая возвратался в обитель, они под предводительствомъ Богдашки Ляхова напали на него и убили вместе с обоими его спутниками и тела ихъ бросили в реку Уфтюгу, полагая, что быстриною ее унесетъ тела и не падетъ на нихъ подозрение в этомъ страшномъ злодеянии. С этою конечно целию убийцы сняли с тела преподобнаго и тяжелые его вериги и особо бросили в реку, чтобы тяжесть ихъ не погрузила и не задержала тела. Предание говорит, что лошадь, на которой уехалъ преподобный, вырвавшись изъ рукъ грабителей, неоднократно прибегала к монастырю, ржаниемъ указывала на случившееся несчастье и убегала обратно к месту убийства. Когда братия увидела лошадь безъ седоковъ, чем-то встревоженную, ржущую и обратно куда-то убегавшую, тогда же подумали, что случилось со старцемъ какое-либо несчастье, и пошли по дороге, ведущей к мельнице. Долго искали они старца и его спутниковъ в оврагахъ и в лесу около дороги, но нигде не могли найти, пока не пришли на берегъ реки Уфтюги и не увидели железныхъ веригъ преподобнаго Агапита, плавающихъ на одномъ месте на поверхности воды, подоб-

Показательно, что в житиях севернорусских праведников не приводится биография святого, зачастую неизвестно даже его имя.⁴⁰

В Заметке о Прокопии Устьянском сообщается, что не сохранилось никаких биографических сведений о праведнике: «Кто онъ былъ, какого званія — неизвѣстно; ни преданія, ни писменныхъ памятниковъ о семъ нѣтъ».⁴¹

Ничего не было известно повествователю о жизни преподобных Вассиана и Ионы Пертоминских: «Здѣ же в повѣсти сего вчинити не обретохом, еже от коея страны бяху сия преподобнии и гдѣ бяхе жителство ихъ...».⁴²

Никто не знал о Кирилле Вельском, чьи мощи вымыло во время весеннего половодья рекой из земли: «И священницы начаша спрашивати, каковъ онъ былъ человекъ, или хто его помнитъ, и како именовъ нарицается. И многие человецы древние и многолѣтнии глагола: „Нами невѣдомъ тотъ человекъ, и про него не слышали, и имени его не вѣдаемъ”».⁴³

О безымянном подвижнике (Никаноре Ручьевском) пишется в Повести о пришествии преподобного Исая Ручьевского: около реки Ручьи, в расстоянии версты от моря, лежал прославленный Богом человек, неизвестный по имени, о котором старожилы рассказывали, что «тот лежащий человекъ

но легкому древу. Под ними нашли и все три тела убитых, хотя вода в Уфтуге в то время была еще велика и быстра. С горькими слезами и рыданием братия перенесли тела убиенных в обитель и с великою честью погребли преподобного Агапита посреди монастыря, между созданными им церквями, и поставили над могилою его часовню, а вериги положили на его гробницу. Во все время существования Маркушевского монастыря мощи преподобного почивали в этой часовне до построения нынешней каменной приходской церкви, в которой они находятся на южной стороне холодного храма, в склепе» (*Верюжский И. Исторические сказания о жизни святых... С. 544—545*).

⁴⁰ Ср.: «Легенды о Божием человеке известны всем христианским литературам: древнейшая из них — сирийская (еще безымянная), сложенная в районе Эдессы „сирьской”, где начинал подвижничество святой (сохранилась в списках V—VI вв.); греческая версия возникла в середине VIII в. (известна в списках X—XII вв.); в IX в. появилась латинская версия, основанная на греческой; далее появляются переводы с греческого и латинского на другие языки, в том числе и на славянские» (Житие Алексия человека Божия / Подгот. текста, пер., коммент. Н. Ф. Дробленковой, Л. С. Шепелевой // БЛДР. Т. 2: X—XII века. СПб., 1999. С. 534). Примечательно, что широко известное в древнерусской рукописно-книжной традиции переводное Житие Алексея человека Божьего было, как доказывает А. В. Пайкова, основано на сирийском житии безымянного святого, или, как он называется в тексте, Человека Божьего. Более подробно см. об этом: *Пайкова А. В. Легенды и сказания в памятниках сирийской агиографии // Палестинский сборник. Л., 1990. Вып. 30 (93). С. 25—29, 77—86*.

⁴¹ Заметка о церкви Введения во храм Пресвятой Богородицы в Вельском уезде и почивающих в ней мощах праведного Прокопия Устьянского (РНБ, ОСПК, Q.I, № 229, л. 18. XIX в.).

⁴² Сказание о Вассиане и Ионе Пертоминских (РНБ, Соловецкое собр., № 182/182, л. 182 об.—183).

⁴³ «Сказание вкратцѣ о святемъ Кирилѣ чудотворцѣ, иже на рѣкъ на Вагѣ на Вельскомъ погостѣ» (РГБ, собр. Никифорова, ф. 199, № 661, л. 8 об. XVII в., нач.). Ср.: «Священницы по совѣтъ томъ межъ собою учили разспрашивать, каковъ то былъ человекъ, кто его помнитъ и какъ имя его нарицаеть. И рече народъ: „Мы его, господие, не помнимъ, и наша память не сяжетъ про него, и имени его не вѣдаемъ”» (Сказание о Кирилле Вельском. Список И. Верюжского (РНБ, ОСПК, F.I, № 778, л. 18)). О характеристике списков Сказания о Кирилле Вельском см.: *Романова А. А., Рыжова Е. А. Сказание о Кирилле Вельском // Словарь книжников. Вып. 3, ч. 4. С. 867—869*.

принесло из-за моря не в велике суднѣ с наемным челоувѣком, и тот его наемной челоувѣкъ убил его имѣнья ради и смерти предаль». ⁴⁴

По моим наблюдениям, важную композиционную и информативную роль в таких житиях играют видения. Они восполняют нередко отсутствующую в поздних агиографических памятниках биографическую часть: именно в видениях называется имя подвижника, приводится его «портрет», иногда сообщаются некоторые биографические сведения и факты, свидетельствующие о прижизненном благочестии подвижника, а также время и обстоятельства его преставления, указывается место погребения мощей. ⁴⁵

Так, в видении назвал свое имя местным жителям Иаков Боровицкий: «А имя ему потому свѣдали, что он учал являтца въ сновидѣнье старымъ людемъ многимъ, а нарек имя собѣ: „Меня зовут Иаковом, ангил мой Иаковъ, брат Божий по плоти”». ⁴⁶ В печатном издании Слова об Иакове Боровицком описание явления святого местным жителям облечено в риторически украшенную форму, причем сюжетно оно призвано не только прояснить имя праведника, но и указать местным жителям на то, что к Боровичам водой прибило мощи праведника, которые они трижды отталкивали от берега: «Сего ради третицею мощемъ святымъ на предреченное мѣсто притекшимъ, сам блаженный чудотворецъ чудеснымъ явлениемъ своимъ стропотное недоумѣнья дебелство разораеть, темную невѣжества мглу прогоняеть, дебелую сумнительства плѣницу раздрѣшаеть и на правую сумнящимся благоразумия и познания своего стезю наставляеть. Многимъ бо мужемъ честнымъ, достовѣрнымъ, благоговѣйнымъ и честною сѣдиною удобреннымъ во снѣ явлейся в ихъ и прочихъ наставление, рече сия: „О, православия вѣтвие святое! Вскую мя отрѣете, сушу вѣтвь лозы истинныя, Христа Бога в вертоградѣ церковнѣмъ прозябленну и во православии возвращенну? Вскую, о, мужие, непобориму манию Божию, имже движимыя мощи моя к вамъ притекоша, сопротивляетеся? Вскую, о, правовѣрнии христианства рачители, мя, христианина суша и во Христа рода челоувѣческаго Спаса правовѣрно вѣровавша, не приемлете? Егда за невѣжество имени моего, убо аще сие благоговѣйнѣ увѣдати требуете, азъ нарицаюся Иаковъ, приемникъ тезоименитству Иакова, по плоти брата Господня”». ⁴⁷

В Заметке о Прокопии Устьянском говорится о том, что свое имя святой назвал в видении одному местному столяру: «На тѣхъ же дняхъ угодникъ предсталъ въ сонномъ видѣнии одному хрестьянину-столяру, повѣлевая ему сдѣлать для себя гробницу вмѣсто ивовою, и на вопросъ его, кто онъ, повѣлевающий угодникъ отвѣчалъ: „Я Прокопий, тотъ праведникъ, тѣло котораго находится на погостѣ в часовнѣ”». Такъ узнано было имя праведнаго.

⁴⁴ О пришествии преподобнаго Исаяи Ручьевскаго (БАН, Архангельское собр., Д., № 390, XVII в., 60—70-е гг., л. 75 об.). Сердечно благодарю Л. Б. Белову, обнаружившую это произведение в Архангельском рукописном собрании БАН и сообщившую мне шифр данной рукописи. См. его пересказ в изд.: Кириллов А. Подвижники благочестия... С. 465—468.

⁴⁵ О жанре видений в севернорусских житиях см.: Рыжова Е. А. Жанр видений в севернорусской агиографии // Русская агиография: Исследования. Публикации. Полемика / Под ред. С. А. Семячко. СПб., 2005. С. 160—194.

⁴⁶ Память Иакова Боровицкаго (РГБ, собр. ТСЛ, ф. 304/1, № 654, л. 84—84 об.).

⁴⁷ «Мѣсяца октоврия въ 23 день. Слово о явлении честныхъ и многоцѣлебныхъ мощей святаго и преподобнаго Иакова Боровицкаго чудотворца и о чудесехъ его» (Рай мысленный — РНБ, III. 9. 66, л. 19—19 об. второго счета).

Послѣ сего явления слѣдовалъ многочисленный рядъ чудесъ и явления, которые увѣрили всѣхъ въ его святости. И вскорѣ въ вновь выстроенную церковь Введения перенесены были мощи святаго угодника». ⁴⁸ В Житии Прокопия Устьянского сообщается и имя этого земледельца — Савелий Онтропов. ⁴⁹

Новоявленный чудотворец Петр Черевковский сообщает о себе в ночном видении Татьяне, дочери Исидора Дорофеева «по наречению Шашковых»: «И явился ей человек во священной одежде, сказуя ей: „Да идеши, — рече, — к церкви Николаеве, и молися у гроба явльшагося”. И имя свое сказуя ей, Петра себе имянуя». ⁵⁰

В ночном видении назвали свои имена преподобные Вассиан и Иона Пертоминские: «...точию имѣна ихъ увѣдѣхомъ от повѣствователей, якоже имѣ сами о себѣ преподобнии во явлении извѣстища». ⁵¹

В Повести о пришествии Исая Ручьевского рассказывается о том, как в видении 1666 г. иерею Зимнезолотицкой волости церкви Рождества Богородицы Симеону были названы имена Исая и Никанора Ручьевских, а также указано место их погребения: явившийся в светлом образе муж открыл Симеону, что в Ручьях почивают Исая и с ним другой священноинок, имя которому Никанор. Видение сопровождалось исцелением Симеона от головной боли. ⁵²

Имя Евфимия Архангелогородского стало известно только в 1650 г., спустя несколько лет после обретения в июле 1647 г. в Архангельске его нетленных мощей, когда служebníку Архангельского мнастыря Козьме Игнатьеву было видение святаго. ⁵³ Примечателен и тот факт, что в названии некоторых списков произведения имя архангелогородского святаго вообще не указывается: «Роспись явлению *преподобнаго* и чудесемъ, что в Архангельском городѣ въ прошломъ 155 году пренесен и положень у церкви Происхождения Честнаго и Животворящаго креста Господня». ⁵⁴

Иногда подвижник так и оставался безымянным. В Сказании о чудесах и явлении «преподобнаго отца Сумскаго новаго чудотворца» новоявленный чудотворец, несмотря на расспросы соловецких старцев, ни в одном из явлений не сообщил своего имени: «а имя его Господь вестъ». ⁵⁵

⁴⁸ Заметка о церкви Введения во храм Пресвятой Богородицы в Вельском уезде и почивающих в ней мощах святаго праведнаго Прокопия Устьянского (РНБ, ОСПК, Q.I, № 229, л. 18 об.).

⁴⁹ *Верюжский И.* Исторические сказания о жизни святых... С. 549.

⁵⁰ Сказание о чудесах Петра Черевковского (РНБ, собр. ОЛДП, Q.36, л. 67).

⁵¹ Сказание о Вассиане и Ионе Пертоминских (РНБ, Соловецкое собр., № 182/182, л. 182 об.—183).

⁵² Повесть о пришествии Исая Ручьевского (БАН, Архангельское собр., Д., № 390, л. 76).

⁵³ На это факт обратила внимание исследователь и издатель Сказания о Евфимии Архангелогородском Е. В. Крушельницкая. См.: *Крушельницкая Е. В.* Сказание о Евфимии Архангелогородском // Рукописные памятники: Публикации и исследования. СПб., 1997. Вып. 4. С. 96.

⁵⁴ РГБ, собр. Олонецкой губернии, ф. 212, № 75, л. 1. XIX в.

⁵⁵ «Сказание извѣстно о чудесѣхъ и явленияхъ преподобнаго отца Сумскаго новаго чудотворца» (РНБ, собр. Колобова, № 207, л. 9. XVIII в., конец). Цит. по: *Панченко О. В.* «Сказание о чудесахъ и явленияхъ преподобнаго отца Сумскаго новаго чудотворца» // Книжные центры Древней Руси: Соловецкий монастырь. СПб., 2001. С. 480. См. также: *Буланин Д. М.* Чудеса Сумскаго новаго чудотворца // Словарь книжников. Вып. 3, ч. 4. С. 260—261. В 4-м чуде описывается, как излечившийся от болезни соловецкий старец

Типологически сходно описывается узнавание имени святого в житиях сибирских праведников Симеона Верхотурского и Василия Мангазейского: их имена также становятся известны из чудесных видений. Назвал свое имя в ночном явлении Василий Мангазейский: «178-го (1670) году марта в 28 день монгазейский стрелец Антипа Иванов Копылов сказал в Монгазейском городе у церкви Живоначальныя Троицы явление Василия, чудотворца Монгазейского, как ему, Антипе, явися в видении ношном во сне и имя ему свое сказал: „Василий”». ⁵⁶ Трижды прозвучало имя праведного Симеона Верхотурского в чудесном видении автору повествования, митрополиту Тобольскому и Сибирскому Игнатию (Римскому-Корсакову): «Вопросих же аз: „Како есть имя его?” — „Не возможе памятовати”. Аз же рекох ко всем жителем села того, да молятся Господеви, купно же и сам обещахся молитися, дабы проявил Бог и о честном имени праведнаго, кто и котораго поля. И поидох в путь свой, онем же провожающим мя даже до исходища села своего, и молитвовав, благослови вся, поиде в путь свой. И сядя в санях путешествия моего, моляхся во уме моем, глаголя: „Помилуя мя, Господи Боже, творение свое, показавый такую твою милость людям твоим, ихже пасти вручил ми еси, и давый мя соглядати мощи праведнаго раба твоего! Яви нам имя его, данное ему от святаго крещения”. И сия мне надолзе помышляюще и моляхся, и отъехавшу от села того, яко поприщ за семь или вящше, сведохся в сон. И зрю пред собою множество народа, со истязанием творящих о взыскании имени того праведника. И се слышу глас, пришедши ко мне от единыя страны, глаголющ: „Симеоном зовут его”. И мне глас той слышавшу и еще не вопросившу, паки второе прямо прииде от народа глас, глаголющ: „Симеоном звали его”. Слышавшу же ми и второе таковый глас и еще не вопросившу, абие прииде третий глас, яко некоторое утешена слово глаголющее: „Сенкой звали его”». ⁵⁷

На отсутствие биографических сведений о святом обращают внимание авторы поздних редакций севернорусских агиографических сказаний.

Показательно в этой связи рассуждение автора Жития Прокопия Устьянского, в котором отсутствие сведений о праведнике он считает божественным произволением и еще одним подтверждением святости подвижника. О праведнике неизвестно ничего, что связывало бы его с земным миром, потому что он — житель «горнего Иерусалима»: «Сего блаженнаго приснопамятнаго Прокопия *отечество дольно и племя земнородно, град или весь, в нейже святыи родися, нам манием Божиим весьма утаися. Да известнее вемы, яко святии Божии не земнаго, но небеснаго отечества ищут, не человеческим, но ангельским сродством хвалятся, и не дольняго, но горняго Иерусалима гражданами быти тцатся*». ⁵⁸

Алексей спросил сумского чудотворца: «„Кто ты еси, господине отче?”». Тот ответил: „Я из Сумского острога”, — а имени своего не поведал» (цит. по: Панченко О. В. «Сказание о чудесах и явлениях преподобного отца Сумского нового чудотворца». С. 480).

⁵⁶ Житие Василия Мангазейского (РНБ, ОЛДП. Q. 197). Цит. по: Житие Василия Мангазейского // Литературные памятники Тобольского архиерейского дома XVII века. С. 350. «Чудо 9».

⁵⁷ Житие Симеона Верхотурского... С. 208—209.

⁵⁸ Цит. по: Верюжский И. Исторические сказания о жизни святых... С. 546—547. И. Верюжский в данном случае делает выписку из Жития Прокопия Устьянского: «...говорит древняя запись о явлении мощей и чудесах его» (Там же. С. 547).

Мы обратили внимание на то, что подобное объяснение использовано и в поздней редакции Жития Иова Ущельского, о биографии которого приведены в памятнике скудные и отрывочные сведения, ср.: «Блаженнаго сего преподобномученика Иова *отечество дольнѣ и рождѣние земное — гдѣ и от кого родисе — весьма намъ не вѣдомо, Божиимъ изволениемъ утаено. Сего ради да известно вемы, яко святии Божии не дольнаго, но горняго отечества ищут, не земнороднымъ плѣменемъ хвалятся, но небеснымъ жителѣмъ сликовствовати тщатся, и не телеснымъ, но духовнымъ отцемъ, вездѣсущимъ благимъ Богомъ величаются*».⁵⁹

Скорее всего, приведенные выше цитаты являются парафразом определенного фрагмента из Слова о явлении мощей Иакова Боровицкого, помещенного в издании 1659 г. «Рай мысленный», ср.: «*Но понеже отечество должно, племя земнородно, родителя плотская, весь или градъ земный, в немже сей преподобный чудотворецъ родися, весьма намъ сего ради мановениемъ Божиимъ утаися. Да извѣстно вѣмы, яко святии Божии не долнаго, но небороднымъ племенемъ хвалятся, не тѣлеснымъ, но духовнымъ отцемъ, вездѣсущимъ всеблагимъ Богомъ величаются и не в земнѣмъ, но в небесномъ градѣ вѣчно жителствовати тщатся. О земныхъ умолкше, словомъ прележащимъ небесная духовная и богоподражательная сего святаго исправления воспомянемъ по возможному досточестнѣ. Вѣмы бо, вѣмы во истинну, яко сей досточудный чудотворецъ бѣше великочестный гражданинъ великаго града Сиона, во свою крѣпость облеченнаго, и болѣ пообиташе во святомъ градѣ новомъ церкви Божия Иерусалимѣ, в славу свою облеченномъ, иже многоцѣннымъ анфраксомъ украсися, на сапфирномъ основании наздася, забраломъ асписовымъ остѣнися и иными драгими камыками оградися, к нимже от церковнаго красуголнаго камене воплощенна Бога, яко камыкъ многоцѣнный, сей блаженный чудотворецъ сопритчесе, но и с ними от бытия в томъ святѣмъ градѣ новомъ церкви Божия Иерусалимѣ что творяще*».⁶⁰

⁵⁹ Житие, и страдание, и сказание о чудесѣхъ святаго преподобнаго Иова, Ущельскаго чудотворца (БАН, собр. Текущихъ пост., № 424, л. 2—3 об.). Еще В. О. Ключевский писал о том, что Житие Иова, основателя Ущельского монастыря на Мезени, — это «необработанная записка безъ литературныхъ притязаний» (*Ключевский В. О. Древнерусские жития святыхъ какъ исторический источник*. М., 1871. С. 341). Говоря об источниках и композиции памятника, исследователь отметил, что «авторъ ничего не знает» о происхождении Иова, а «первые биографическія сведения почерпнуты имъ изъ благословенной грамоты 1608 г., данной Иову новгородскимъ митрополитомъ Исидоромъ, изъ которой в записке сделано извлечение. Къ этому прибавленъ краткій рассказъ объ основаниіи монастыря на Ущелье в 1614 г. и о смерти Иова отъ разбойниковъ в 1628 г. Записка о жизни Иова сопровождается длиннымъ и сухимъ перечнемъ чудесъ 1654—1663 гг., при описаниіи которыхъ оуде, очевидно, и была составлена» (Тамъ же). Действительно, вместо традиционныхъ биографическихъ сведений о святомъ в Житии Иова Ущельскаго приведена выдержка изъ благословенной грамоты 1608 г. митрополита Новгородскаго и Великолуцкаго Исидора, в которой сообщается, что святаго зовутъ Иовъ Патрикиевъ Мозовскій, а также говорится о некоторыхъ этапахъ его духовной биографии, связанныхъ съ Соловецкимъ монастыремъ. Более подробно о текстологической исторіи памятника и его жанровомъ своеобразіи см.: *Рыжова Е. А. Житіе соловецкаго постриженника Иова Ущельскаго — малоизвѣстное сочиненіе XVII—XVIII вв.* // ТОДРЛ. СПб., 2004. Т. 55. С. 313—329.

⁶⁰ Рай мысленный (РНБ. III. 9.6б, л. 6 об.—7 об. второго счета). Какъ показали наблюдения А. Е. Смирновой-Косицкой, в службахъ святымъ, о происхождении которыхъ ничего не известно, также наблюдается определенная закономерность: службы Максиму Московско-

Примечательно, что и в некоторых других житиях преподобных основателей монастырей в Северном крае, когда речь заходит о недостатке биографических сведений о святом, авторы произведений ссылаются на божественное произволение и божественное происхождение святого: «Родъ же его, и воспитание, и обѣщание иноческаго жития *никтоже вѣсть, токмо единъ Богъ*» (Житие Сергия Нуромского);⁶¹ «И еже ми самому бысть четырехкратное явление о преподобнѣмъ Кирилѣ Чельменскомъ Каргопольскомъ чудотворцѣ весма, *но не вѣмъ рождения его, или каковыхъ родителей, или от коего града — о томъ отнюдь не свѣмъ*, но токмо от древнихъ извѣстие приемъ, якоже посемь явлено будетъ. Сие же вѣмъ изрещи о похвалении преподобнаго — *таковы суть неизслѣдованныя судьбы Божия, елико невозможно ни хотящему, ни текущему, но Богомъ управляющемуся на небесныхъ стезя. Якоже украси Богъ нѣбо звѣздами, и якоже звѣзда звѣзды разньствуютъ во славу свѣтлости, такожде и преподобнии: овии нетлѣниемъ почтени быша, друзии мощи едины, инии же, яко кости наги, исцѣления источають, друзии под спудомъ сокровени многа чудеса и исцѣления подавають, инии — безименнии святии»* (Житие Кирилла Челмогорского);⁶² «А от кихъ же по плоти родителей родися — не вѣмъ, но токмо едино вѣмъ, яко от благочестивыхъ родителей родися. *Духовнымъ же рождениемъ отца убо имаше Бога, иже водою и Духомъ Святымъ породилъ того; мать же — правосѣрную и православную церковь отчу; тѣмъ же воспитанъ убо бысть в добромъ исповѣданнии*» (Житие Никодима Кожеозерского).⁶³

Присутствующие в некоторых житиях праведников краткие биографические сведения о святом основаны на устных преданиях, бытующих в данной местности.

Приводятся биографические факты в Житии блаженного Георгия Шенкурского, местночтимого святого Важского края: называется его родина — местечко Ярополи Важского края, говорится о его родителях — крестьянах-земледельцах Будиловых, однако не называется время его подвижниче-

му, Anne Кашинской и Прокопию Устьянскому восходят к службе Иакову Боровицкому, поскольку «инициаторы прославления неведомого святого вынуждены были искать доказательства самой возможности канонизации таких святых в аналогичных случаях прославления. Наиболее убедительным для церковной власти XVII—XVIII вв. примером, вероятно, было общецерковное прославление в XVI в. Иакова Боровичского» (Смирнова-Косицкая А. Е. Азбучные каноны русским святым (наст. изд. С. 195)).

⁶¹ Житие Сергия Нуромского (РНБ, собр. Софийской библиотеки, № 1470, л. 92 об. XVII в., 20-е гг.).

⁶² Житие Кирилла Челмогорского (ГИМ, Музейское собр., № 1510, л. 31 об. XVIII в., перв. пол.).

⁶³ Житие Никодима Кожеозерского (РНБ, Соловецкое собр., № 182/182, л. 26). И. Яхонтов, рассуждая о жанровых особенностях Жития Никодима Кожеозерского, пишет, что «составитель рассматриваемого произведения знаком с житейными приемами образцовых агиографов XV века. Он вполне усвоил фразы, пущенные в ход Пахомием Логофетом, — фразы, которыми умели пользоваться писатели XVI и XVII вв. для изображения большею частью неизвестных им первых лет жизни описываемых ими святых. Как Пахомий Логофет в житии преп. Варлаама Хутынского говорит: „...матери же того честнаго отрока писание не поведает, но един всем, яко обои благочестивии бяху... тем же и воспитан бысть в добре наказании...“, такими же словами и биограф преп. Никодима прикрывает свое незнание имени родителей и характеризует воспитание этого святого» (Яхонтов И. Жития св. севернорусских подвижников Поморского края как исторический источник. Казань, 1881. С. 12).

ства. Причем сам автор замечает, что данные сведения взяты им из устных преданий о святом: *«пишу не самовидец, но от старых людей слышал есмь, но и они тому не самовидцы, но от отец своих слышаша»*.⁶⁴

В Житии Кирилла Вельского имя праведного Кирилла называет старица Акилина по прозвищу Накапа, пересказывая предание о нем жителям и священникам Вельского погоста: «И ту обрѣтесе нѣкоторая старица инока, именемъ Акилина, а прозвище ей нарицается Накапа. А та черница очима была темна от многихъ лѣтъ, а наросло у нее на правомъ окѣ мясо величествомъ съ яблокъ. И она сказала: „Азѣ слышала от старыхъ людей о томъ человецѣ — былъ наместничѣй тиунъ новгородскихъ посадниковъ, а тогда се мѣсто было под новъгородскою державою, а имя ему Кириль. А сказываютъ, что онъ утонул въ водѣ”».⁶⁵

Утонувшие в Белом море во время шторма Вассиан и Иона Пертоминские, чьи тела были выброшены водой в Унских рогах, как свидетельствует предание, были иноками Соловецкого монастыря, современниками игумена Филиппа. Это предание получило отражение в Пространной редакции Жития Вассиана и Ионы Пертоминских: *«От нѣкихъ же древле слышаниемъ извѣствуется, яко, глаголют, ученицы бяху святителя Филиппа Московскаго и всея России чудотворца, бывшаго прежде игуменомъ в Соловецкомъ монастырѣ, отнюду же посланнымъ имъ сущымъ от него ко граду потребныхъ ради»*.⁶⁶

Согласно композиции житий праведников, явление подвижника местным жителям является толчком к возникновению его почитания, отмечает отдельные этапы развития этого почитания среди местного населения.

Так, явившийся в ночном видении праведный Прокопий Устьянский и приказывает Савелию Онтропову сделать для своих мощей новый гроб: *«Вскоре после того святой явился одному земледельцу, по имени Савелию Онтропову, и велел сделать себе новый гроб. На вопрос Савелия, кто он, явившийся назвал себя Прокопием и объяснил, что он тот, тело которого недавно явилось при церкви. Савелий сделал гроб, и когда хотел уже везти его к церкви, святой снова явился ему и приказал несколько сверху убавить. Савелий, исполнивши повеленное, объявил народу о бывших ему явлениях святого, чрез что все узнали его имя и с великим благоговением переложили святые мощи его в новый гроб...»*.⁶⁷

В ночном видении чудотворец Кирилл Вельский повелевает местной жительнице Евлампии перенести его мощи к церкви и соорудить над ними гробницу: *«О, жено, извѣсти людемъ, чтобы они мои мощи взяли, а вымыло*

⁶⁴ Житие Георгия Шенкурского. С. 205.

⁶⁵ Сказание о Кирилле Вельском (РГБ, собр. Никифорова, ф. 199, № 661, л. 8 об.).

⁶⁶ Сказание о Вассиане и Ионе Пертоминских (РНБ, Соловецкое собр., 182/182, л. 183). Как отмечают исследователи, данное произведение «соединяет в себе жанр видений и жанр чудес; собственно агнографическая часть отсутствует за неимением каких-либо сведений о жизни преподобных. Автор лишь сообщает, что они были учениками Филиппа II, митрополита Московского, когда он был соловецким игуменом, и что гибель их произошла в 1566 г. Соловецкие летописцы подтверждают эти сведения, но указывают, что герои Сказания утонули в июле 1561 г. и что вместе с пертоминскими чудотворцами погибли Иоани и Логгин Яренгские» (Белоброва О. А., Симонов А. Н. Сказание о явлении и о чудесах Вассиана и Ионы Пертоминских. С. 454—455).

⁶⁷ Цит. по: Верьюжский И. Исторические сказания о жизни святых... С. 547.

их водою из горы, и вели их положить у церкви Божии, да повели над мощми создати гробницу».⁶⁸

Явившиеся чудесным образом Вассиан и Иона Пертоминские заповедают жителям Лудской веси погresti их в Унских рогах под большой сосной, предрекая создание на этом месте монастыря: «В ноцномъ же видѣнии явишася им преподобнии отцы Васианъ и Иона, глаголюще има: „Положите убо наю на пустомъ семъ мѣсте на бору под великою сосною вышше противо тогожде мѣста, на немже первѣе обрѣтосте насъ, и тамо погребите наю. В Лудскую же весь не возите насъ: изъ воды убо взясте наю, паки ли в воду хочете положить и тамо насъ погребсти. Ибо, егда благоволихъ Богъ, неизреченною мудростию своею устроить и на семъ мѣстѣ пѣние и звонъ”. Тогда рыбарне (так!) уразумѣвше, яко не благоволивше святии положитися в мирстѣй церкви в веси оной, за еже и мѣсто оно водено бѣ, якоже сами рекоша преподобнии в явлении своемъ истинну. Абие же по явлению преподобныхъ и по завѣщанию ихъ изнесоша мощи его на сушу, сотворше гроб, вложиша во нь, и несоша на показанное мѣсто, погребоша я со благоговениемъ на бору под великою сосною, и содѣлавше крестъ, поставиша во знамение над мощми ихъ святыми...».⁶⁹ Еще одно явление Пертоминскихъ чудотворцевъ — старцу Маманту — завершилось установлениемъ часовни над погребенными мощами подвижниковъ: «И во едину убо от дней предпомянутаго старцу Маманту спящу, явишася преподобнии в сонномъ видѣнии... „И ты убо повели поставити над нами часовню и мощи наша наkadити. Богъ же тебѣ подасть способенъ вѣтръ к плаванію”. Старцу же возбнувшуся от видѣния, и о мѣсте преподобныхъ со тщаниемъ увѣдешу, повелѣ абие поставити часовню, и крестъ над мощми ихъ святыми устроить, и фирмиамамъ наkadити иуния месяца во 12 день».⁷⁰

Какъ сообщается в Сказании об Иоанне и Логгине Яренгскихъ, спустя 25 летъ после обретенія мощей и установления над ними гробницы Иоаннъ явился местной жительнице Акилине, повелевъ перенести свои мощи в церковь Николая Чудотворца: «По прешествии же 25 лѣтъ явился святой и праведный Иоаннъ в веси Яренги женѣ, именемъ Акилинѣ, повелеваетъ ей възвѣстити о себѣ жителемъ веси своя и всѣмъ людемъ, еже взяти тѣло его из Сярты рѣчки в весь Яренгу и положить к церквамъ святителя Христова Николая. И сказа имя свое, яко „Иоаннъ именуюся, не могу болѣе лежати на ономъ пустомъ мѣсте”».⁷¹ Явившийся в ночномъ видении священнику Унской веси Петру Логгину Яренгский («имя же свое повѣдаетъ, яко „Логгинъ имянуюся”») повелелъ петь надгробные песнопения над своими мощами.⁷²

⁶⁸ Сказание о Кирилле Вельскомъ (РГБ, собр. Никифорова, ф. 199, № 661, л. 8).

⁶⁹ Сказание о Вассиане и Ионе Пертоминскихъ (РНБ, Соловецкое собр., № 182/182). «О явлении преподобныхъ Васиана и Ионы на пути ловцемъ и о проявлении мѣста и о погребении ихъ», л. 184 об.—185.

⁷⁰ Там же. «О явлении преподобныхъ Васиана и Ионы старцу Маманту и о поставлении часовни», л. 188 об.—189.

⁷¹ «Сказание вкратцѣ о проявлении, и обрѣтении, и о чудесѣхъ, и о пренесении честныхъ мощей святыхъ и праведныхъ Иоана и Логгина, иже в Яренги новоявленныхъ чудотворцовъ» (РНБ, Соловецкое собр., № 182/182, л. 142 об.—143. XVIII в., втор. пол.). См.: Дмитриевъ Л. А. Житийные повести Русского Севера... С. 213—234, 289—290.

⁷² РНБ, Соловецкое собр., № 182/182, л. 144 об.

А. Кириллов, пересказывая в своем издании Повесть о пришествии Исайи Ручьевского, говорит о распространении почитания Исайи и Никанора Ручьевских среди местного населения, особенно у поморов и мореходов, возникшем после чудодейственных явлений: «Очевидно, что почитание преподобных пустынножителей Исайи и Никанора и молитвенное обращение к ним в нуждах после подобных чудодейственных явлений стало распространяться среди окрестных жителей на далекое пространство. Повесть замечает в конце, что от тех преподобных отец благодать Божия сияет, и кто из православных христиан помолится этим отцам с верою, то во время плавания по морю избавляют от потопления во время бурь морских и в промыслах морских ниспосылают помощь».⁷³

Понуждает к своему почитанию и Василий Мангазейский, явившийся 4 апреля 1670 г. мангазейскому служилому Ивану Еситскому: «...и рече мне: „Иванне, Иванн! Поиди к черному священнику Тихону и вели мне переделать гробницу новую. А та мне мала гробница, понеже глава моя болная. Аще сего не сотворите, и будет на вас гнев Божий праведный”».⁷⁴

О становлении и развитии местного почитания праведников свидетельствуют встречающиеся в подобных житиях рассказы о сомнении некоторых местных священников и жителей окрестных весей в нетленности мощей святого, о неподобающем отношении к мощам подвижника и т. п. Как правило, завершаются эти чудеса тем, что сомневающиеся в святости мощей, проходя через тяжелое наказание и искреннее раскаяние, получают подтверждение святости подвижника и рассказывают об этом другим жителям.

В Житии Кирилла Вельского приводятся два чуда 1573 г., в которых повествуется о сомнении некоторых священников храма Николая Чудотворца в святости чудотворца Кирилла. В одном из чудес рассказывается об исцелении черного священника Герасима, который служил в храме Николая Чудотворца. Будучи пьяным, он захотел вскрыть мощи Кирилла Вельского, однако невидимая сила не дала этого сделать, а его отбросило прочь от гроба и сильно ударило. Герасим получил исцеление только после молитвенного обращения за помощью к праведному Кириллу.⁷⁵ В том же 1573 г. священник Никольского храма Дионисий во время молебна неподобающим об-

⁷³ Кириллов А. Подвижники благочестия... С. 467. «И хто от православных христиань помолится сим отцем с вѣрою, по акыяну-морю идучи и от бурь вѣтрень и от морских волнь утопаючи, избавляють и в морских промыслѣх великая чюдеса бывають» (Повесть о пришествии Исайи Ручьевского — БАН, Архангельское собр., Д., № 390, л. 76).

⁷⁴ Житие Василия Мангазейского... С. 352. «Чюдо 13».

⁷⁵ «В лѣто 7081-го (1573) бысть нѣкто черной священникъ Герасимъ, служил на Вельску у церкви Николы Чудотворца, пѣл молебенъ святому Кирилу чудотворцу после вечерни и неискуством былъ пьянь. И восхотѣ гробъ его съкрыти и дозрѣти его мощи. И приступивъ, аки к просту человеку, а не помянувъ, яко невидима Божия сила осѣняеть мощи святыхъ, и хотѣ раку святаго верхнюю цку скрыти. И невидимо Божия сила отшибла от гроба его прочь, и ударило его о землю, а скрыти гробная дцки не дала сила Божия. Он же едва очютивъся, и нача Бога молити и в молитвѣ призывати на помощь святаго Кирила чудотворца. И отголѣ нача святаго Кирила благодарити, яко от Бога силу имѣя сей святый, яко многихъ Богъ исцѣляетъ от различныхъ недугъ и от всякихъ находящихъ золь молитвами своего угодника святаго Кирила» (Сказание о Кирилле Вельском — РГБ, собр. Никифорова, ф. 199, № 661. «Чюдо святаго Кирила», л. 10).

разом отозвался о святом Кирилле, из-за чего сделался бесноватым, однако после молебна Кириллу Вельскому был прощен.⁷⁶

В Сказании о чудесах Афанасия Наволоцкого повествуется о том, как в 1647 г. священники и жители Ледской волости, желающие удостовериться в святости мощей Афанасия, захотели вскрыть гроб праведника, перенесенный из леса в часовню в Ледской волости, однако не смогли этого сделать из-за внезапных тяжелых недугов: «И сего ради священницы восхотѣша видѣти тѣло его и совѣтъ сотвориша, дабы окопати гробъ и видѣти его. И поимше с собою из весей христианъ благочестивыхъ и мотыки и повелѣша христианомъ окапывати гробъ. Они же начаша возгребати землю. Тогда внезапно нападе на нихъ ужась, и руцѣ имъ ослабѣша, и не могоша возгребати земли, и мало поостояша, и паки труждшеся и потяшеся, хотяще окопати. И болѣе не возмогоша ничтоже сотворити, но паче расслабишася. Священницы же видѣвше ихъ тако изнемогихъ и зазрѣша имъ, и взявше мотыки, сами начаша землю возгребати подобнѣ же. И они тожде пострадаша внезапно, яко к копанию болѣ рукъ прострети».⁷⁷ После раскаяния в своем «дерзновении» они получили исцеление: «И видѣвши себе тако страждущих и недоумѣвшеся, стояше ту на многъ часъ, и зрѣша себѣ о томъ дерзновении, и общавшеся паки землю заровняти над гробомъ святого, и молѣбное пѣние сотворше, и прощения и исцѣления просяще с вѣрою. И паки изцѣлѣша от расслабления. И паки землю заровняша и разыдошася кииждо восвояси, благодаряще Бога».⁷⁸

В Сказании о Евфимии Архангелогородском приведено пространное чудо о коваче князя Юрия Буйносова Ростовского Евстафии, который случайно раскопал гроб с мощами некоего человека, однако при этом он не оказал им почестей, а «ругаяся» им и «досадителне рече», из-за чего заболел. Исцеление произошло только после панихиды над обретенным гробом.⁷⁹

⁷⁶ «В лѣто 7081-го (1573) бысть священникъ Дионисий на Вельску у храма святого Николы и пѣль молебная святому праведному Кирилу чюдотворцю. И на молебне онъ с невѣжества словомъ похулилъ святого, якоже от неученыхъ и неискусныхъ в разумѣ человекъ многажды и всегда бываетъ. И ту начаша он бѣсная глаголати, умъ погибѣ в томъ часѣ. И посемъ едва возбну, аки от сна, и нача Бога молити и святого Кирила на помощь призывая, и общався святого никакоже хулити. По обѣте простивъ его Богъ от такова согрѣшенна, еже на святыхъ хулити. И бысть, умъ имѣя молитвами святого праведнаго Кирила чюдотворца» (Там же. «Чудо святого Кирила Велскаго чюдотворца», л. 10—10 об.).

⁷⁷ Житие Афанасия Наволоцкого (ГИМ, собр. Щукина, № 429. «Чудо 1 святого Афанасия о священницехъ, како восхотѣша гробъ его окопати и видѣти тѣло его», л. 2 об.—3).

⁷⁸ Там же. «Чудо 1 святого Афанасия о священницехъ, како восхотѣша гробъ его окопати и видѣти тѣло его», л. 3—3 об.

⁷⁹ «И понеже грубостию одержимъ, якоже есть обычай таковымъ, тако и онъ в то время начать глаголати, якобы ругаяся ту лежащему: „Востани, да помозиши“. И егда не ощути ниже гласа, ниже рукою в оградѣ ища, паки на свое дѣло устремися: взять преждедеченнаго своего орудия древо, в негоже е утвердити хотяше, и испусти в ровъ, егоже ископа. И понеже древу с высоты спадшу, прикоснуса стоящему ту гробу и испусти прискосновением своимъ звукъ. Онъ же яко слыша звук и аки отмишение сотворивъ лежащему во гробѣ за непослушание, паки досадителнѣ рече: „Се тебѣ прибытокъ, пошто не можеша копати?“ И то рекъ, отиде от того мѣста в поварницу. И абие в томъ часѣ начать ума изступити и тѣломъ весь изнемогати. И егда ощути себе тако изнемогающа, и изыде из поварницы во ину хранину близъ сущую, и возлеже на одрѣ своемъ, и болѣе начать изнемогати и вѣсмъ тѣломъ трястися. И до толика изнеможе, яко не могий ни ру-

Таким образом, можно определить некоторые сходные композиционные моменты и сюжетные мотивы, присущие житиям праведников, бытующим в агиографической традиции Русского Севера. Приведем перечень отдельных сюжетных мотивов, совпадающих в данных текстах, отметив при этом, что их очередность и наполнение будут в произведениях варьироваться.

1. Обстоятельства смерти праведника либо остаются неизвестными, либо не укладываются в рамки церковного канона.

2. Вода или земля «издаде» нетленные мощи праведника или их обнаруживают непогребенными, лежащими прямо на земле.

3. Обретение мощей праведника сопровождается чудесными знаменами и исцелениями местных жителей.

4. Имя праведника и его биография неизвестны.

5. Имя и некоторые этапы биографии праведника могут проявляться во время его явлений местным жителям. Кроме того, биографические сведения о святом сообщаются в житиях в форме преданий о нем, бытующих в устной традиции края.

6. Нетленные мощи праведника с почестями погребают, устанавливают над ними часовню или храм; переносят в уже существующий храм; на месте погребения праведника со временем основывают монастырь.

7. Праведник понуждает местных жителей к своему почитанию, являясь им в ночных видениях с просьбой перенести мощи на другое место, поставить над ними часовню, написать свою икону и т. п.

8. Сомневающиеся в святости праведника или не оказывающие должного почитания его мощам наказываются, однако прощаются после молитвенного обращения к нему за помощью.

Основные жанровые особенности житий праведников связаны с образом главного героя произведения.

Л. А. Дмитриев, говоря о народных житиях в целом, отмечал: «Нетрудно убедиться, что жития подобного рода основаны на местных народных преданиях. Это уже рассказы не о подвигах во славу веры, не об иноках, не о церковных или государственных деятелях, а о простых людях из народа, пострадавших не во имя веры, а из-за своей несчастной судьбы, вызывавшей человеческое сочувствие (убийца, самоубийца, убитый мол-

кою своею двигнути, но еле живъ дыхая. И то видѣвше раби преждереченнаго воеводи, начаша его вопрошати о неначаянно пришедшей на нь болѣзни. Онъ же все по ряду имъ исповѣда, како копая землю обрѣте гроб и како рукою дерзостно ошущаше, к тому же невѣжественно и досадителнѣ глагола. И то слышавше они, возвѣстиша господину своему, елика от него слышаша, и о болѣзни, внезапно пришедшей на него. Преждереченный же князь, егда услыша сия, абие прииде на то мѣсто и повелѣ тое древо, егоже преждереченный ковачь постави, вонъ исторгнути, и самъ своима очима осмотривъ сказанная. Егда же увидѣ, яко истинна есть, тогда повелѣ привести онаго ковача. Приведену же ему бывшу, повелѣ ему князь пред гробомъ прощения просити, и якоже обычай есть християномъ, повелѣ ему призвати презвитера, да поеть над гробомъ панахиду. Егда же священнику совершившу панахиду, в томъ часѣ оному ковачю болѣзнь нача преставати, и рукама начать двизати, и крестнымъ знаменiemъ себе оградивъ, прежде бо не могий сие творити, и абие совершенно здравъ бысть» («Повѣсть собраная вкратцѣ о обретеннии мощей преподобнаго Евфимия Архаггелоградскаго новаго чудотворца, и о чудесѣхъ его» — ГИМ, собр. Уварова, № 911 (из собр. Царского, № 136), л. 389 об.—390 об.).

нией и т. п.). Создание на этой основе житий — принципиально новое явление в житийном жанре: в риторический, морально-назидательный, церковно-служебный по своим задачам жанр проникают узко местные народные предания, не связанные в своей первооснове ни с монастырем, ни с церковью». ⁸⁰ Об особом типе русских святых XVI—XVII вв., имея в виду севернорусских подвижников, писал А. М. Панченко: «Никодим Кожеозерский на трапезе в гостях случайно вкусил отравы, приготовленной для хозяйина злодейкой-женой. Артемий Веркольский, двенадцатилетний отрок, был убит молнией в поле, где пахал вместе с отцом. Варлаам Керетский, убив в исступлении ума жену, наложил на себя тяжкий искуc: в лодке, сам-друг с покойницей, плывал вдоль Кольского берега, „дондеже... мертвое тело тлению предастся”. Кирилл Вельский, не стерпев притеснений воеводы, принародно утопился в реке. Как видим, даже самоубийца, которого по православным канонам нельзя отпевать и хоронить в освященной земле, в народном сознании сподобился святости!». ⁸¹ В поздних севернорусских житиях, как справедливо отмечает исследователь, не учитывается одна из главных функций агиографии — указывать образцы для подражания, поскольку «нет никакой возможности подражать „ревновать” Кириллу Вельскому, Варлааму Керетскому или Артемию Веркольскому». ⁸² По мысли А. М. Панченко, их почитали, оттого «что пожалели», и «это не подвижничество, это горькое горе, люди сострадали горемыкам, заметили их и запомнили. И Борис с Глебом, и северно-русские местнотимые святые — это вариации того типа, который воплотился в „несчастненьких” Достоевского. Выходит, что существуют культурогенные скрепы, и главная из них — вера». ⁸³

Тем не менее только человечески-сочувственным отношением к несчастной судьбе вряд ли можно объяснить столь широкий круг почитания праведников на Севере. Кроме того, далеко не всегда из житий и местных преданий вообще становились известны обстоятельства смерти праведников. Однако это не являлось препятствием для возникновения их местного почитания.

При исследовании житий праведников выясняется, что они являются произведениями, рассказывающими об умерших неестественной, «напрасной» смертью («напрасно» — внезапно, неожиданно, вдруг; «напрасный» — внезапный, скорый) ⁸⁴ и не получивших церковного погребения. «Выражаясь словами церковного „мертвенного канона”, — писал К. Д. Зеленгин, — это те покойники, „иже покры вода и брань пожара; трус же объят и убийцы убиша, и огонь попали; внезапно восхищенныя, попадаемыя от молний, измерзшии мразом и всякою ранюю”. К ним же относятся и „наложившие на себя руки” самоубийцы — удавленники, утопившиеся и т. п., равно как и опойцы, т. е. люди, умершие от излишнего употребления вина, каких весьма много было на Руси; а также лица, проклятые своими родителями,

⁸⁰ Дмитриев Л. А. Жанр севернорусских житий // ТОДРЛ. Л., 1972. Т. 27. С. 192—193.

⁸¹ Панченко А. М. Чтобы свеча не погасла: Диалог. Л., 1990. С. 44.

⁸² Там же.

⁸³ Там же. С. 44.

⁸⁴ Срезневский И. И. Словарь древнерусского языка. М., 1989. Т. 2, ч. 1: Л—О. Стб. 312—313.

равно как и пропавшие без вести (о них обычно в народе думают, что они похищены нечистой силою)...».⁸⁵

Умершие неестественной, «напрасной» смертью люди с точки зрения церковной практики не должны были быть погребены по церковному обычаю и уж тем более впоследствии почитаться. «...Защищая практику погребения „заложных покойников“ через закапывание их в землю, церковь не допускала их отпевания и церковного поминовения»,⁸⁶ предписывала не хоронить тела умерших «напрасной» смертью на кладбище. Отношение к таким лицам со стороны церкви определялось тем обстоятельством, что они не успели исповедаться, получить отпущение грехов и причаститься. Церковная практика исключала возможность христианского погребения лиц, умерших неестественной, «напрасной» смертью, поскольку здесь «сходились два момента: во-первых, языческие пережитки аграрных культов в древнерусском обществе, во-вторых, неформленность соответствующей церковной практики».⁸⁷

Практика общих поминаний (но не погребения по церковному обряду) всех умерших «напрасной» смертью появляется в XV в. Первое известное поминовение всех умерших «напрасной» смертью содержится в синодике Павло-Обнорского монастыря: «(…) Помяни, Господи, скончавшаяся на мори и на пути, голодом и жаждою, и наготою, и от иныя напрасныя смерти, измерзших от мраза и запаленых от молнии. Помяни, Господи, избивеных на ратех и в темницах заключеных, от насилия мученых, от царей нечестивых за правоверную веру. Помяни, Господи, ихже некому помянути, сирот, уродивых Христа ради мужьска пола и женска. Помяни, Господи, снedenых от зверей и птиць, и от рыб, в горах и в водах, и в пещерах, и в пропастьех земных».⁸⁸ Дальнейший этап христианизации обычая погребения «заложных» покойников относится к первой половине XVI в. и связан с именами Иосифа Волоцкого, Даниила Переяславского, митрополитов Даниила и Макария, новгородского архиепископа Феодосия и его учеников.⁸⁹

⁸⁵ Зеленин Д. К. Умершие неестественною смертью в поверьях русского народа // Зеленин Д. К. Избранные труды: Очерки русской мифологии: (Умершие неестественною смертью и русалки). М., 1995. С. 39—40. К. Д. Зеленин назвал их «заложными покойниками».

⁸⁶ Алексеев А. И. Под знаком конца времен: Очерки русской религиозности конца XIV—XVI вв. СПб., 2002. Раздел «Практика погребения „заложных“ покойников и начало ее воцерковления». С. 96.

⁸⁷ Там же. С. 97.

⁸⁸ Синодик Павло-Обнорского монастыря (ГИМ, собр. Барсова, № 952). Датируется временем не ранее 1481 г. Молитва об усопших, л. 6—6 об. Цит. по: Дергачева И. Становление повествовательных начал в древнерусской литературе XV—XVII веков: (На материале Синодика). Мюнхен, 1990. С. 131.

⁸⁹ См. об этом: Дергачева И. Становление повествовательных начал... С. 16—50; Алексеев А. И. Под знаком конца времен. С. 99. Текст предисловий к синодикам является изложением Молитвы Кирилла Иерусалимского (Дергачева И. Становление повествовательных начал... С. 18). И. Дергачева также отмечает, что «поминания в Молитве Кирилла Иерусалимского исходят из различных видов смерти, перечисляемых Апокалипсисом» (Там же. С. 21). По ее наблюдениям, «Молитва Кирилла Иерусалимского была широко распространена в рукописной традиции русских Синодиков. В виде общего поминовения с развитым списком, перечисляющим виды смерти, Молитва, как правило, примыкала к Помяннику на всем протяжении существования памятника вплоть до XIX века. Текст Молитвы на русской почве расширялся за счет детализации описания отдельных видов смерти, что в

На Русском Севере и в XVIII—XIX вв. церковными властями под страхом тяжелого наказания предписывалось духовным лицам не хоронить по церковному обряду внезапно умерших без освидетельствования. Об этом говорится в ряде указов XVIII—начала XIX в. из консистории епископа Великоустюжского и Тотемского, обнаруженных в составе Архангельского собрания (РГБ, ф. 353). Кроме того, в них сообщается о форме и месте подобных захоронений — внезапно умерших следует хоронить в глубоких ямах, куда надлежит опускать тела таких умерших, причем следует это делать с помощью «крючьев», чтобы исключить даже возможное к ним прикосновение: «...оказалось, что нѣкоторой здѣшной епархїи священникъ скоропостижно умершаго крестьянина без всякаго свидѣтельства, то есть не объявля о томъ, кому надлѣжить, и не изслѣдуя, отчего ему смерть приключилась, не самъ ли онъ себя чемъ умертвилъ, и не от хмельныхъ ли напитковъ, и не было ль какихъ на немъ къ убивству признаков, погребъ при церкви с надгробнымъ отпѣваниемъ, за что онъ, попъ, духовною епитимиєю и отштрафованъ. А понеже посланными из консистории въ 772-м году июня от 2-го дня въ духовныя правления и закашикомъ указами велѣно, чтоб от нихъ на основании преждепосланныхъ указовъ объявлено всѣмъ священно- и церковнослужителемъ, съ подписками, что гдѣ явятся внезапно умершія люди и самоубийцы, то в тотъ же самой день по достовѣрной выправить при церквахъ или гдѣ случится, дѣлая глубокия ямы не меньше трехъ аршинъ, и не чиня близкаго прикосновения, опуская въ ямы крючьями, засыпать. И по изслѣдовании, от чего смерть приключилась, о надлѣжащемъ отпѣвании представлять въ консисторию на рассмотрение и ожидать на то резолюцію...»;⁹⁰

XVII веке привело к тому, что богослужебный текст превратился в широкую бытописательную картину русской жизни» (Там же. С. 24). См., например, Синодик XVII в.: «<...> Или от разбойникъ убиенныхъ, или от зверей, и от рыбъ растерзаемыхъ, или на воде утопшихъ, нужную смерть примившихъ. <...> огнемъ згоревшихъ, и на водахъ утопающихъ, древомъ побитенныхъ, или со древа и с хранины спавшихъ. В лесахъ заблудьшихъ, и от мраза, и снега, и от дождя умершихъ, от грома убиенныхъ, и от молнии сожженныхъ, и от прочія воздушныя твари умершихъ. Или в кладезь и в ровъ въвергшихся, или на леду обломившихся, виномъ упившихся, и во иступлении ума нужно скончавшихся, ножомъ заклавшихъ, и мечемъ и всякимъ оружиемъ побежденныхъ, и от разбойникъ убиенныхъ, и от волхвовъ и чародіевъ отравую и кудощениемъ зле умершихъ <...> и во иступлении ума и бесовскимъ смущениемъ от своихъ рукъ скончавшихся, удавившихся и ножомъ заклавшихся, и рожномъ прободьшихся, и в воде утопшихся или зелиа лютаго опившихся, нужною смертию скончавшихся мужеска пола и женска <...>» (Синодик Козельской Оптиной пустыни 1673—1690 гг. — РГБ, собр. Оптиной пустыни, ф. 214, № 327, л. 16 об.—17 об.). Цит. по: *Дергачева И.* Становление повествовательныхъ начал... С. 25—26. Ср. также: «Помяни, Господи, на пути избивенныхъ, замерзшихъ и в скудельницахъ лежащихъ, гладомъ и жаждою скончавшихся, и во огни сгорѣвшихъ, и молнією сожженныхъ, и громомъ зашибенныхъ, от разбойникъ избивенныхъ, и на водахъ утопшихъ, от звѣрей и гадъ ползущихъ, и от птицъ и от рыбъ морскихъ изъяденныхъ, и возомъ затертыхъ, на древѣ висящихъ, и древомъ побитыхъ, и со древа свалившихся, и кусомъ подавившихся, и зелиями истомленныхъ, удавлениемъ умершихъ, и в темницахъ скончавшихся, и копиемъ побивенныхъ, и съкирою смертную язву приемшихъ, испутившихъ душа своя и плоти своя и кровь свою пролишахъ, яко воду, Тебѣ ради, чающе от Тебе великия милости» (Синодик старообрядческой XVIII—XX вв. 4°. Отдел редкой книги Научной библиотеки Сыктывкарского гос. ун-та. Среднепечорское собр., № 50, л. 35—36).

⁹⁰ РГБ, Архангельское собр., ф. 353, № 17/34. Указ из консистории епископа Великоустюжского и Тотемского Иоанна в Сухонскую треть заказчику священнику Симеону Федорову с запрещением хоронить внезапно умерших без освидетельствования. 1781 г. Писарская скоропись с подписями (л. 1).

«...требоваль Вологодской епархии всѣхъ священно- и церковнослужителямъ накрепко подтвердить, дабы они къ погребению такихъ скоропостижно умершихъ безъ отношения свѣтской командѣ не приступали. Почему Его преосвященствомъ опредѣлено, хотя преступившие священники къ погребению скоропостижно умершаго священника безъ осмотра отъ земской полиции и штабъ-лѣкаря и подлежали суждению и штрафу, но за силою всемилостивѣйшаго манифеста, состоявшаго апрѣля во 2 день сего года, коего 1-м пунктомъ высочайше повелѣно по всѣмъ дѣламъ, кромѣ смертоубийства, разбоя и лихоимства, находящихся подъ слѣдствиями освободить, о прописанныхъ священникахъ слѣдствия не начинать».⁹¹

Особое отношение к людям, умершимъ неестественной смертью, существовало в народнoй культурe. Оно сформировалось изъ представлений о томъ, что «все заложныя покойники имеютъ между собою и весьма много общаго. Это покойники нечистые, недостойныя уважения и обычнаго поминовения, а часто даже вредныя и опасныя. Все они доживаютъ за гробомъ свой, положенный имъ при рожденіи векъ или срокъ жизни, т. е. после своей насильственной смерти живутъ еще столько времени, сколько они прожили бы на землe в случае, если бы ихъ смерть была естественною... Они часто показываються живымъ людямъ и притомъ почти всегда вредятъ имъ. Дело в томъ, что все заложныя покойники находятся в полномъ распоряженіи у нечистой силы; они по самому роду своей смерти дѣлаются какъ бы работниками и подручными дьявола и чертей, вследствие чего и неудивительно, что все дѣйствія заложныхъ направлены ко вреду человека».⁹² Д. К. Зеленинъ отмечал, что «заложныхъ покойниковъ, по народному мировоззренію, земля не принимаетъ».⁹³ Погребеніе такихъ покойниковъ грозило катастрофическимъ нарушеніемъ аграрнаго цикла: заморозки могли побить посевы, солнце — выжечь нивы, дожди — залить поля. Бывали случаи выкапыванія такихъ покойниковъ изъ земли в периоды стихійныхъ бедствій и неурожаевъ. В 70-е гг. XIII в. владимирскій епископъ Серапионъ активно боролся съ господствующими языческими предствленіями, обличая в своемъ «Словe о маловеріи» обычай выкапывать такихъ покойниковъ «изъ могилы в годину стихійныхъ бедствій и неурожаевъ».⁹⁴ Обычно такъ называемыхъ заложныхъ покойниковъ вообще не погребали, какъ правило, лишь ограждая ихъ тела заборомъ изъ ветвей и кольевъ. Противъ этого выступалъ Максимъ Грекъ: «Мы же, правовѣрнии, кий отвѣтъ сотворимъ въ день судный: тѣлеса утопленныхъ или убиенныхъ и поверженныхъ не сподобляюще я погребенію, но на поле извлекше ихъ, отыняемъ колимъ».⁹⁵

⁹¹ РГБ, Архангельское собр., ф. 353, № 17/37. Указъ изъ Великоустюжскаго духовнаго правленія в Сухонскую треть благочинному Опоцкой Николаевской церкви Петру Алексееву с предписаніемъ не хоронить лицъ, внезапно умершихъ, безъ освидетельствованія. 1801 г., май 28. Писарская скоропись, с подписями (л. 1 об.).

⁹² Зеленинъ Д. К. Умершіе неестественною смертью в поверьяхъ русскаго народа. С. 40.

⁹³ Там же. С. 42—43.

⁹⁴ Алексеевъ А. И. Подъ знакомъ конца временъ. С. 96.

⁹⁵ «Слово на безумную прелесть и богомерскую прелесть мудръствующихъ, яко погребанія для утопленнаго, убитаго бываетъ плододлительно стужи зѣмныхъ прозябеній» (РНБ, собр. ОЛДП, О.15, л. 292 об. XVIII в.). Какъ отмечаетъ А. И. Ивановъ, «в своемъ обличеніи предрассудка не погребать утопленниковъ и убитыхъ, такъ какъ это будто бы имeетъ вредное вліяніе на плодородіе земли, Максимъ Грекъ приводитъ примеры заботливаго отношенія к

Для заложных покойников «издавна существовал на Руси особый способ погребения, без закапывания трупа в землю, а после — особые места для обычного их погребения».⁹⁶ Способ погребения в «убогих домах» (другие названия: жалники, гноища, буйвища, скудельницы) был таков: «...в поставленные там сараи с ямниками свозили и клали тела убогих, странных, застигнутых внезапною смертью, между тем как прочих, напутствованных перед кончиною св. тайнами, хоронили при церквах».⁹⁷ Как пишет Е. Е. Голубинский, «в то старое время у нас особенным образом погребали людей, умиравших несчастными и внезапными смертями, — удавленников, утопленников, замерзших, вообще самоубийц и умиравших одночасно на дорогах и на полях. Их не отпевали и не клали на кладбищах при церквах, а неотпетых отвозили на так называемые убогие дома, иначе божедомы или божедомки и скудельницы, которые находились вне городов, на вспольях. Эти убогие дома были не что иное, как большие глубокие ямы, иногда имевшие над собою „молитвенные храмы“, попросту сараи, иногда же, кажется, нет. В эти ямы клали и бросали тела и оставляли их не засыпанными до 7 четверга по Пасхе, или до Семика. В этот последний посылались священники отпеть общую панихиду, а граждане, мужи и жены, приходили „проводить

мертвым не только людей, но и морских дельфинов, направляющих к берегу трупы утопленников, «дабы от единоплеменников получили погребение» (см.: *Иванов А. И.* Литературное наследие Максима Грека: Характеристика. Атрибуция. Библиография. Л., 1969. № 172. С. 132). Приведем выдержки из Слова Максима Грека, отличающего данный предрасудок: «Что же не к тому же ли милостивому дѣлянику учить насъ отческая повѣсть, сказующи намъ, яже о ономъ магистрианѣ милостивомъ, егоже милостивый Господь боляща исцѣли, в ношномъ привидѣнии пославъ к нему оного мертвеца, егоже магистрианъ нага на земли лежаша видѣвъ и помиловавъ, покрывъ одежею своею» (л. 292 об.); «Наипаче слышаше Божественное Писание, хваляще и блажаще праведнаго Товита, емуже къ прочтѣнью его добродѣтелемъ изрядѣ дѣло бѣ: всегда со всякимъ челоуѣколюбиемъ и прилѣжаніемъ погребати плѣнныя мертвеца на поле, от ассириянехъ отметаема на снѣдение звѣремъ и птицам. Егоже ради Богоугоднаго дѣлания преблагий Богъ сподоби его ангельския помощи, пославъ ему архангела своего Рафаила во образъ путника-челоуѣка на послужение нужныхъ потребы его» (л. 292 об.—293); «Понеже подражаемъ распеншихъ иудеюхъ Господа и Спаса нашего Иисуса Христа, иже помолица Пилата, да пребниютъ голени распятыхъ и соимутся, понеже Параскеви, да не останутъ тѣлеса на кресте в субботу, понеже в субботу нѣсть имъ велѣно закономъ Моисеевымъ ни едино дѣло дѣлати. Се беззаконіи иудейскому закону своему повинующеся, показаша милость к распятымъ разбойникомъ, велѣли сняти ихъ и погребѣсти» (л. 293); «Да посрамляемъ челоуѣколюбія глаголемыхъ дельфиновъ, животныхъ морскихъ, иже обрѣтающе утопленого в мори, далече от брега сѣмо и овамо волниемъ пометаема, подшедше, трупъ его милостивно направляють его до брега, дабы от вкупупородныхъ получилъ погребения. Не велик и отселѣ намъ осуждение, понеже и самѣхъ бесловесныхъ животныхъ ми немилостивѣйшимъ обрѣтаемъ пред Богомъ, они посажени в нихъ от Содѣтеля всехъ милостивнѣй мысли милостивно наставляемъ его до брега и намъ, без мала не сиче явѣ глаголюще намъ: „Се мы помиловавше его, направихомъ и к вамъ. Покажите и вы к нему подобную милость и скрыйте его в нѣдрахъ земли общезакона вашей матере, отдадите персть персти“» (л. 293—293 об.); «Ихъже всѣхъ ради грядеть гнѣвъ Божий апостольски, рещи, на сыны непокоривыя — наше убо беззаконное жителство виновно есть всякому бесплодию земному и мразомъ безвременнымъ, и бездождию, а не утопленого и убитаго погребание» (л. 295 об.). Благодарю Т. Р. Руди, указавшую мне данный список сочинений Максима Грека.

⁹⁶ *Зеленин Д. К.* Умершие неестественною смертью в поверьях русского народа. С. 40.

⁹⁷ *Снегирев И. М.* Покровский монастырь, что на убогих домах, в Москве. М., 1899. С. 5. См. также: *Зеленин Д. К.* Умершие неестественною смертью в поверьях русского народа. С. 88—141, 347—381; *Алексеев А. И.* Под знаком конца времен. С. 97.

скудельницы”, принося с собою к панихиде канон или кутью и свечи. После панихиды пришедшие провожать скудельницы мужи и жены Бога ради засыпали яму с телами и выкапывали новую». ⁹⁸ О поминовении заложных в убогих домах на Семик, приводя обширный этнографический материал, писал Д. К. Зеленин: «Таким образом, в старой Руси происходила своеобразная борьба между духовенством и церковью, с одной стороны, и между народом, с другой, по вопросу о погребении заложных покойников. В этой борьбе победителем первоначально оказался в сущности народ. Тот особенный способ погребения заложных покойников, который известен под именем „погребения в убогом доме”, мы можем назвать не иначе, как компромиссным: церковь в данном случае пошла на компромисс со старым народным обычаем и, в сущности, уступила этому последнему». ⁹⁹

Существующие в агиографической традиции Русского Севера примеры описания мест захоронения праведников можно рассматривать как способ погребения заложных покойников.

Не было погребено по христианскому обычаю, согласно тексту Жития Артемия Веркольского, тело убитого во время грозы отрока Артемия: «Положено же бысть тѣло сего блаженнаго Артемия на пустѣ мѣсте, на лѣсе, еже нарицается Сосония, верхъ земли, не погребено, отдалъ церкви». ¹⁰⁰ Раскопки археологов средневекового могильника около деревни Веркола Пинежского района Архангельской области показали, что недалеко от монастыря существовало кладбище заложных покойников, захороненных «в срубе». Это позволило исследователям сделать предположение о подобном типе захоронения останков Артемия: «...древний, по сути — дохристианский, способ захоронения сохранялся на Пинеге до XVI в. как способ погребения заложных покойников». ¹⁰¹

Не надлежащим образом с точки зрения церковного канона было предано земле тело Варлаама Керетского. Как свидетельствует донесение в Синод холмогорского архиепископа Варнавы, он был захоронен не в гробу, а в кережке, «просто лежаща» в земли: «...преподобного-де Варлаама из земли выкопали и обрели в поморской кережке, облачен в черном русском кафтане, и оная-де кережка вся изгнила, а кафтан и мощи его и на главе его волосы и брада — все цело». ¹⁰²

⁹⁸ Голубинский Е. Е. История русской церкви. М., 1904. Т. 1, 2-я пол. тома. С. 459, 460.

⁹⁹ Зеленин Д. К. Умершие неестественною смертью в поверьях русского народа. С. 95.

¹⁰⁰ Житие Артемия Веркольского (РНБ, Соловецкое собр., № 994/1103, л. 181—181 об.).

¹⁰¹ Рябцева Е. Н. Некоторые археологические параллели к одному агиографическому источнику: (Материалы к обряду погребения) // Семиотика культуры: III Всесоюзная летняя школа-семинар: Тез. докл. Сыктывкар, 1991. С. 54—56.

¹⁰² Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного иповедания Российской империи. СПб., 1889. Т. 6. С. 17. Диалектное слово «кережа (кережка)» имело распространение в Кемском, Беломорском, Медвежьегорском, Пудожском, Сеgezском районах Карелии, Онежском районе Архангельской области, Кандалакшском районе Мурманской области. Оно использовалось для обозначения: 1) приспособления в виде плетеных санок или корзины для перевозки различных грузов волоком; 2) саней в виде узкой лодочки на одном полозе, сделанном из доски с загнутым концом и санок для катания с горок, сделанных из сосновых дранок и узкой доски с загнутым концом (Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей / Гл. ред. А. С. Герд. СПб., 1995. Вып. 2: Д—К. С. 340). Л. А. Дмитриев приводит в своем исследовании устные предания о Варлааме Ке-

О погребении Никанора Ручьевского в Повести о пришествии преподобного Исаяи рассказывается, что к месту, где покоился неизвестный пустынный, нанесено было много плавучего леса и устроено было над ним как бы некоторое здание: «И над нимъ морскаго плавн лѣсу наношено людьми великая куча, аки хоромина ... залогом».¹⁰³

Тело Адриана Пошехонского, основателя Рябининой пустыни, убитого разбойниками, было брошено в болото, а крестьяне окрестных деревень погребли его тайно ночью, без службы, опасаясь «выимки губныхъ старость».¹⁰⁴

О том, что даже прикосновение к таким телам считалось осквернением христианина, можно сделать вывод по некоторым упоминаниям в севернорусских житиях.

В издании 1659 г. «Слова о явлении мощей Иакова Боровицкого» повествуется о том, что мощи праведника трижды приплывали к Боровичам, однако жители всякий раз отталкивали их, гнушаясь: «Тако и людие, во странѣ Боровицкой обитающии, или дебелимъ невѣжествомъ, или неискуснымъ недоумѣниемъ, или унылымъ малодушиемъ, или сумнительнымъ маловѣриемъ одержими, велия угодника и вѣрна раба Христова праведнаго чудотворца чудотворныхъ мощей, маниемъ Божиимъ въ ихъ полезное притекших, исперва не прияша, ими возгнушшися, я отринуша, и удицами, на конецъ вервей прицепленными, и за раку чудоточну задѣнными, вспять отвлекоша».¹⁰⁵

Примечательна запись о захоронении Артемия Веркольского в краткой исторической справке о святом, находящейся в рукописи конца XVII—начала XVIII в. (РНБ, собр. Погодина, № 1554). В ней указывается, что тело отрока было положено сельчанами в «пусте месте», «понеже они тѣхъ убьеныхъ громомъ или молниею гнушаются».¹⁰⁶

ретском, связанные с перенесением мощей Варлаама на кережке в Кереть (*Дмитриев Л. А. Житийные повести Русского Севера... С. 248*).

¹⁰³ Повесть о пришествии Исаяи Ручьевского (БАН, Архангельское собр., Д., № 390, л. 75 об.).

¹⁰⁴ «Слово на обрѣтении честныхъ мощей преподобномученика игумена Адреана» (РНБ, ОЛДП, Q. 100, л. 34 об.—35).

¹⁰⁵ Рай мысленный (РНБ. III. 9. 66, л. 17 об. второго счета).

¹⁰⁶ «В нынѣшнее время в послѣдние лѣта явился Господь Богъ в сей полунощнѣй странѣ в Кѣвролскомъ уѣзде, края Пинѣги рѣки святаго и праведнаго Артемия в Веркольской волости убиена громомъ, 12-ти лѣт. И лежал в пусте мѣсте 33 лѣта, отцы своими погребенъ тамо, понеже они тѣхъ убьеныхъ громомъ или молниею гнушаются. И по 33-хъ лѣтахъ прославлен от Бога знаменни чудесы. До свидѣтельства исцѣлилъ и простилъ 53 человеки и слѣбыхъ, бѣсныхъ, разслабленыхъ. И того ради проиде слава о немъ. Еже слыша новгородский митрополит Киприянъ на 147 (1639) году, послал из Великаго Новагорода свидѣлствовати. И тутошними околними игумены, и попы, и дяконы и всѣхъ исцѣленныхъ имѣна написавъ на список и за многими свидѣтели руками ту розпись к себѣ взял. И после свидѣтельства на другой годъ прислалъ сотвореное празднество святому и праведному Артемию полной праздники, стихиры, и славники, и литѣю, и стиховну, и тропарь, и кондак, и сѣдалны з богородичны, и канон, и икосъ, и свѣтилень, и хвалитны, и рзпѣвъ под знаменем, стихиры, и славники, и литѣю, и стиховну, и хвалитны. И от свидѣтельства по 153-м (1645) год простилъ и исцѣлилъ всякими же многими различными недуги 111 человекъ. И на томъ мѣсте, идѣже лежитъ святой Артемий, во 153 (1645) году февраля в 14 день священа церковь во имя его по благословению святѣйшаго Иосифа патриарха Московскаго и всей Руси и Новгородскаго митрополита Аффония. А поставилъ ту церковь Кѣврольской воевода

Свидетельства о народном почитании погребенных в «скудельницах» проникали в житийную литературу.

В Житии Дмитрия Прилуцкого Минейной редакции есть предание о белоризцах, входящее в состав чуда «О граде Вологде». В нем рассказывается о том, как некая черноризица и некий «простец» видели в явлении двух мужей «световидных», вместе с Дмитрием Прилуцким защитивших город Вологду от нашествия неприятеля: они подперли все четыре городские стены «целыми древеси». Два мужа «световидных» чудесным образом пришли «от дому Божия, идеже странных погребают», «от дому скуделнича».¹⁰⁷ Предания о белоризцах, избавивших город Вологду от нашествия врагов, бытовали в Вологодском крае и в устной традиции. В этих преданиях смерть двух неких белоризцев-защитников города связывают с обычаем поминания умерших напрасной смертью. В одном из преданий, время действия которого относится к нашествию на Вологду Шемяки, говорится, что на защиту Вологды «в одну ночь явились в город два неизвестных человека в белой одежде, напали на врагов и, побив их множество, заставили бежать в страхе и ужасе. Событие это было сообщено горожанам по утру городской стражей. Вологодские жители бросились искать своих избавителей, долго искали их и наконец нашли два трупа в белых ризах, лежащие под сосною подле города невдалеке от Введенской церкви. Стража в этих трупах признала чудесных защитников города. Не зная, кто были эти люди, вологжане назвали их „белоризцами” и погребли на том месте, где их нашли, и затем начали служить над могилами панихиды. Впоследствии подле этого места стали делать так называемые убогие дома, глубоко вырытые в земле ямы с небольшим отверстием, в которые опускались тела убитых утопленников, самоубийц и т. п. В течение года, а именно от семика (четверг седьмой недели по Пасхе) до семика клали в такой убогий дом всех умерших неестественной смертью в течение года, а для будущего приготавлился новый убогий дом. В семик был ежегодно крестный ход из собора или же из Введенской церкви к убогому дому, где совершалась общая панихида над белоризцами и погребенными в тот год трупами, после чего яма окончательно засыпалась землею. На этом же месте и в этот день с незапамятных князь и лѣсъ разшиститвь, понеже сына его слѣпа исцѣлил и простилъ. А по поставлении та церковь стояла многа лѣта не священа, бѣ бо князь той поставилъ церковь его без благословения епископля. А нынѣ Божиюю благодатию церковь его святого и праведнаго Артемия совершена стоитъ, и пѣние повседневное совершается, и церковники вси о нем питаются и инии мнози. И колокола и во церкви всякихъ книгъ церковныхъ болши треусотъ, понеже вѣру имѣють многие люди и подающие подаютъ неоскудно, видя по вся дни от гроба святого и праведнаго Арьтемия бывающая чюдеса. А память его празднують июля в 23 день. А другой праздникъ празднують ему октября въ 20 день на память святого великомученика Артемия» (РНБ, собр. Погодина, № 1554, л. 53—55. Сборник-конволют XVII—XVIII вв. 8°). Л. А. Дмитриев отмечает, что краткая историко-биографическая справка об Артемии Веркольском основана, скорее всего, «на данных жития Артемия, и в справке допущены грубые ошибки: освидетельствование останков Артемия датируется 1639 г. и говорится, что происходило это при новгородском митрополите Киприане, который на самом деле умер за 4 года до этого — в 1635 г. (см.: *Дмитриев Л. А. Житийные повести Русского Севера...* С. 251).

¹⁰⁷ Житие Дмитрия Прилуцкого, Минейная редакция (ИРЛИ, кол. В. Н. Перетца, № 29, л. 169 об.—170. XVI в.). Опубл.: *Украинская Т. Н. Житие Дмитрия Прилуцкого — памятник вологодской агиографии // Древлехранилище Пушкинского Дома: Материалы и исследование. Л., 1990. С. 37.*

времен началось гулянье и было известно под названием „гулянье на поляны” (поляна — местность близ Вологды к северо-востоку от города в соседстве с Лазаревской кладбищенской церковью, в старину именовавшиеся «что при убогом доме»). По воспрещении правительством трогать и хоронить мертвые тела без освидетельствования начальством, крестный ход прекратился, но панихиды по белоризцам и гулянье продолжались еще до позднейших времен». ¹⁰⁸ В другом предании, которое относит действие ко временам литовского нашествия, повествуется о явлении двух неизвестных витязей, облаченных в белые доспехи и вооруженных железными палицами. Они «останавливают побеждаемых, начинающих спасаться бегством, и бросаются с ними на неприятеля, поражают их палицами и вырывают победу из рук их с потерей своей жизни. Часть неприятеля положена на месте сражения, а прочие бегством сохранили жизнь свою. Обрадованные сею победою и вместе опечаленные смертью неизвестных своих избавителей, вологжане трупы их положили в гроб и воздвигли над оным простой каменный памятник (по вологодскому выражению голбчик), украшенный только сердечною благодарностью. А чтобы память пребыла о них вечною, учредили каждый год отправлять при собрании градских жителей на гробе их панихиду. Для собрания ж установили на месте гроба героев белоризцев (так их называют в Вологде) быть гулянью, на которое и собираются доселе в семик каждого лета. Место погребения их есть обширное поле — поле сражения и победы. В Вологде гулянье сие и место оного называют Поляною, даже день сей, может быть день победы, там зовут поляною же, между тем в других местах России он обыкновенно называется Семиком». ¹⁰⁹ Однако, как пишет И. К. Степановский, «о сражении с поляками вологжан и двух витязях белоризцах, явившихся якобы тогда на поляне, ничего не упоминают ни архивские записи, ни историки вологодские. Поляна за городом, на коей исстари народ празднует семик, известна только потому, что на ней находился так называвшийся убогий дом, или погреб, в который бросали тела самоубийц, и в Троицкую неделю, по обыкновению других городов, туда ежегодно бывал крестный ход с отпеванием панихиды над усопшими, после коей закапывали над ним яму, а на будущий год вырывали новую. Такие при убогих домах гулянья в семик обыкновенно были и в других городах. При сих убогих домах иногда устраивались особые церкви, а иногда часовни для пристанища крестному ходу, и таковая же часовня была на поляне в Вологде, называвшаяся голбчик... После московской чумы 1771 года запрещено было повсюду вырывать для самоубийц годовые ямы, а с тех пор прекратились к ним и крестные ходы, но гулянья народные в семик остались по привычке на тех же местах». ¹¹⁰

В любом случае почитание белоризцев, как и для всех заложных покойников происходящее в семик, связано в вологодской традиции с осмыслением их наряду со святым Дмитрием Прилуцким в качестве небесных покровителей и защитников города Вологды.

Широко почитались на Русском Севере утонувшие, однако в житиях севернорусских подвижников нередко звучат молитвы попавших в бедствие

¹⁰⁸ Вологодская старина. С. 283.

¹⁰⁹ Там же. С. 283—284.

¹¹⁰ Там же. С. 284—285.

людей с просьбой избавить их «от потопления», которое расценивается как «напрасная» смерть.¹¹¹

В Житии Зосимы и Савватия Соловецких в одном из чудес от лица инока Протасия повествуется об избавлении от потопления корабля, попавшего в шторм на Белом море «на весновании» («Намъ же мятущимся от страха ужасна, чающымъ вскорбъ напрасныя смерти, и не вѣмы, куды или каминѣсетъ насъ бурю, понеже далече бывшимъ намъ въ мори...»).¹¹² В чуде из Жития Александра Ошевенского описывается, как молитва, обращенная иноком Мисаилом к святому Александру, избавляет инока от «напрасной смерти» в ледяной полынье: «...И в томъ часѣ слышитъ аки подпорѣ нѣкий под ногама своима, и изринуся из воды на ледъ до персей, и нетверду бывшу леду, и обломися, паки же возопи велиемъ гласомъ: „Великий чюдотворче Александре! Избави мя от напрасныя сея смерти!“». И второе ринуся из воды, и извержеса до пояса на ледъ, и начать рукама своима иматися за снегъ и за ледъ, и тѣло свое оби с руку и с ногу до крови, и ко берегу привалися, и воста на ногахъ своихъ босъ, обувения же спадоша с ногу его, не вѣде како». ¹¹³ В Житии Варлаама Важского 1-й Северной редакции рассказывается об избавлении строителя Важского монастыря Гавриила «от напраснаго потопления» в утлой монастырской ладье среди громадных льдов на реке с помощью Варлаама Важского («И сего ради бывшу ми в недоумѣнии велицѣ, что сотворити, како избавитися от сего напраснаго потопления»).¹¹⁴ В двух чудесах в Житии Иродиона Илоезерского повествуется о помощи святого, спасшего плывущего по Озачьему озеру инока Василида («А потомъ воспомянувъ преподобнаго Иродиона, нача вопити: „О, угодниче святыхъ Троицы, отче Иродионе! Помози мнѣ, грѣшному! Подаждь руку помощи и избави мя от напрасныя смерти!“»)¹¹⁵ и попавшего в ледяную полынью на том же озере некоего иерея («И воспомяну преподобнаго и возопи: „О, угодниче Христовъ, отче Иродионе! Помози мнѣ, грѣшному, напрасно погибаему! Избави мя от потопа сего!“»)¹¹⁶ В поздней редакции Жития Иова Ущельского в одном из чудес XVIII в. рассказывается о спасении местного жителя Ивана Лочехина, оказавшегося во время зимнего промысла в море

¹¹¹ О чудесах в житиях Русского Севера, связанных с избавлением от «потопления», см.: Дмитриева Р. П. О чудесах святых, помогающих терпящим бедствие на Белом море (XV—XVII вв.) // ТОДРЛ. СПб., 2001. Т. 52. С. 645—656; Рыжова Е. А. Жанр видений в севернорусской агиографии. С. 160—194.

¹¹² Житие Зосимы и Савватия Соловецких. «Новосотворенные чудеса» игумена Филиппа. «Чюдо преподобныхъ отецъ о стражущихъ человецѣхъ на морѣ на весновании» (РГАДА, собр. МГАМИД, ф. 181, № 507/988, л. 210—210 об. XVI в.). Цит. по: Минеева С. В. Рукописная традиция Жития преп. Зосимы и Савватия Соловецких (XVI—XVIII вв.): В 2 т. М., 2001. Т. 2. С. 427.

¹¹³ Житие Александра Ошевенского (РНБ, собр. Соловецкого монастыря, № 992/1101. XVII в. «Чюдо святаго о Мисаиле иноцѣхъ», л. 164—164 об.).

¹¹⁴ Житие Варлаама Важского. 1-я Северная редакция (БАН, Архангельское собр., С., № 218. XVIII в. «Чюдо преподобнаго того же монастыря о строителѣ монахѣ Гавриилѣ, како избави его нѣкогда от потопления», л. 89 об.). Литературная история Жития Варлаама Важского изложена в статье: Рыжова Е. А. Житие Варлаама Важского (Пинежского) в рукописно-книжной традиции XVI—XIX вв. // Русская агиография. С. 615—647.

¹¹⁵ Житие Иродиона Илоезерского (РНБ, собр. Погодина, № 726, XVIII в. «Чюдо 3 ... иноку Василиду, како спасенъ бысть от потопления въ езерѣ явлениемъ святаго», л. 12 об.).

¹¹⁶ Там же. «Чюдо 5 преподобнаго Иродиона Илоезерскаго о иерею нѣкоемъ, под нимъ же проторжеса ледъ, и начать утопати, како спасенъ бысть призываниемъ святаго», л. 15.

«на малой лдинке» («Я же, находясь при вратах смерти, вопихъ со слезами: „Святый Иове! Избави мя от горкия и напрасныя смерти!“»)¹¹⁷

Тем не менее надо сказать, что на Русском Севере существовала особая традиция благоговейного отношения к утонувшим в море: если их тела выбрасывались морем на берег, то они погребались, а места погребения — жальники¹¹⁸ — почитались местными жителями.¹¹⁹ Л. А. Дмитриев писал о том, что «могилы эти, по-видимому, пользовались у населения поморских

¹¹⁷ Житие Иова Ущельского (БАН, собр. Текущих пост., № 424, л. 38 об.).

¹¹⁸ Жальник (сев.) — «могила, могилки, буйвище, кладбище, погост, Божья нивка; убогий дом, скудельница, где складывают тела, находимые на путях и распутьях» (*Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1994. Т. 1: А—З. С. 525). «Жальник — старое заброшенное кладбище; кладбище, где и сейчас хоронят умерших; место захоронения умерших без покаяния (убитых, самоубийц, мертворожденных); могила, древнее захоронение; свежее захоронение; священный курган» (Новгородский областной словарь. Новгород, 1995. Т. 2. С. 120). «Жальник — кладбище» (Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей. Вып. 2. С. 33).

¹¹⁹ Л. А. Дмитриев, привлекая записанное С. В. Максимовым предание о почитании утонувшей девушки, отмечал: «Рассказ этот подтверждает, что еще в XIX в. в Беломорье существовало благоговейное отношение к погибшим на море, свидетельствует о стихийно возникавших среди народа почитаемых подвижниках» (*Дмитриев Л. А.* Житийные повести Русского Севера... С. 219). Приведем это предание, так как для нас важна не только общая его направленность, но и конкретные детали и сюжетные мотивы:

«— Девушка — этак в поре: полной девкой заводилась — плыла по ягоды с прялкой да божественные старины пела: „Сон Богородицы“, „Мучение Христово“, „Плач Иосифа Прекрасного, егда продаша братия его во Египет“ и прочее такое из стихов, что калики переходже по ярмаркам поют. А как допела она до стиха в плаче-то Иосифа, что

Внуши-де, мати, плач горький
И жалостный глас тонкий,
Видь плачевный образ мой, — прими, мати, скоро во гроб твой.
Не могу аз больше плакати.
Хотят врази мя заклати, отверзи гроб, мя мати!
Прими к себе свое чадо... —

И пал, слышь, шалоник бойкий, и окружил девушку-то: потопил, значит!.. А сирота была и ни одного мужика не знала, все горем горевали по ней... Погоревали, сказывают, ни много ни мало, да так и забыли, и забыли бы совсем. Да выходит: в сонных видениях являться стала то к одному, то к другому, и все с прялкой своей. И все, слышь, просила, чтобы часовню на ее косточках ставили. Взялись мужики, отыскали тело, зарыли и часовню сделали на берегу, где тело-то ее волной выбросило. Исцеления и чудеса были, молебны пели, да приехал раз исправник и с понятыми, и сжег часовню, и крепко-накрепко наказал не ходить к тому месту. Да народ-от не будь глуп: откопал девушку и перенес ее тело на другое место. Утонула девушка лет пятнадцать, а судили ее всего года четыре назад...» (*Максимов С. В.* Избр. произв.: В 2 т. М., 1987. Т. 2, ч. 3. С. 105). Несложно заметить, что мотивы данного предания совпадают с основными сюжетными мотивами житий праведников: 1. О жизни девушки узнают из воспоминаний или преданий о ней. Кроме того, в них, как правило, приводится черта, подчеркивающая благочестие утонувшей. В данном предании говорится о непорочности девушки, о том, что она незадолго до своей гибели пела духовные стихи и была сиротой. Т. А. Бернштам отмечает, что «мистика сиротства имеет древние корни и международный диапазон» (*Бернштам Т. А.* Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян: Учение и опыт церкви в народном христианстве. СПб., 2000. С. 124). «В Ветхом Завете сиротство или его синоним — глубокая старость родителей — были знаком посвящения ребенка Богу...» (Там же). 2. Утонувшая сама в сонных видениях является местным жителям с просьбой захоронить тело и поставить над ним часовню. 3. Тело, выброшенное водой на берег, погребают и на месте его обнаружения ставят часовню. 4. При обретении мощей, их погребении и после возведения над ними часовни от мощей происходят различные чудеса и исцеления местных жителей.

сел культовым почитанием. В одних случаях местные власти уничтожали их, в других же официальная церковь вынуждена была считаться с интересами местных жителей и идти на компромисс, объявляя останки погребенных в этих могилах людей мощами святых и официально канонизируя их». ¹²⁰

Из местного почитания жальника на берегу Белого моря возникло почитание Иоанна и Логгина Яренгских: «Вероятно, у жителей Яренги существовало какое-то свое, независимое от церкви культовое почитание жальника на берегу Белого моря в окрестностях их села». ¹²¹ Дальнейшее почитание привело к тому, что, как пишет Л. А. Дмитриев, «священник Никольской церкви в Яренге Варлаам (он же выполнял роль приказчика в Яренге от Соловецкого монастыря) решил придать этому почитанию официально-церковный характер (не подлежит сомнению, что он действовал с согласия Соловецкого монастыря). В 1544 г. Варлаам перенес останки из безымянной могилы в яренгскую церковь. Скорее всего, в том же 1544 г. Варлаам составил запись об открытии и перенесении останков покойника, объявленных мощами святого. Здесь же приводились рассказы местных жителей о чудесах, якобы совершенных этим святым». ¹²² «Почитание, возможно, ранее безымянного и лишь с перенесением в церковь получившего имя святого продолжалось, теперь уже поддерживаемое и церковью. Создавались новые легенды, новые предания о мощах святого, и предания эти дополняли, продолжали первоначальный рассказ Варлаама». ¹²³ Популярность Иоанна и Логгина среди поморского населения «была столь значительной, что в 1624 г. встал вопрос о их официальной канонизации... Иоанн и Логгин были канонизированы официально, и в 1683 г. состоялось торжественное перенесение их мощей из старой Никольской церкви во вновь созданный в Яренге храм Зосимы и Савватия Соловецких». ¹²⁴ Автор одной из поздних редакций Жития Логгина и Иоанна Яренгских, известный соловецкий книжник Сергей Шелонин, дал свое объяснение тому, почему умершие «напрасной» смертью Иоанн и Логгин Яренгские были захоронены: «Случися древним жителемъ веси тоя в вешнее время — Симеону, пореклому Подлѣшему, да Иоанну, зовому Суровцу, да Козмѣ, по назвищу Тонкому, шествовати вскрай моря на западь. Егда же приближишася до рѣчки, глаголемыя Сярты, от веси Яренги отстояща шесть поприщъ, зрять челоуѣка нѣкогого, на крахъ лду на море мертва лежаща, во единой срачице. Они же на милосердие преклоншеся, якоже обычай есть в Примории живущимъ челоуѣкомъ: от моря утопшихъ челоуѣкъ взимати телеса и земли предавати погребению, дабы звѣрие не растерзали и птицы небесныя не расторгли. Аще ли случится жестока земля и каменна, то каменья на нѣ могилу насыпають и гробъ, елико онемъ довольно, сотворять». ¹²⁵

¹²⁰ Дмитриев Л. А. Сказание о Иоанне и Логгине Яренгских // Словарь книжников. Вып. 2, ч. 2. С. 367.

¹²¹ Дмитриев Л. А. Житийные повести Русского Севера... С. 218.

¹²² Дмитриев Л. А. Сказание о Иоанне и Логгине Яренгских. С. 367—368.

¹²³ Дмитриев Л. А. Житийные повести Русского Севера... С. 219.

¹²⁴ Дмитриев Л. А. Сказание о Иоанне и Логгине Яренгских. С. 369.

¹²⁵ РНБ, собр. Погодина, № 728, л. 740—740 об. Как полагает Л. А. Дмитриев, Сергей Шелонин «рассчитывал на обширный круг читателей, в том числе и на таких, для которых Поморье — неведомый край. И вот автор сообщает читателям некоторые сведения о Поморье. И это сведения не общие, а конкретные, действительно примечательные и свя-

Почитались на Русском Севере праведные Феликс и Василид, чьи мощи покоились в Николо-Корельском монастыре.

В рукописных святцах конца XVII в. сообщается, что их тела выбросило морем на берег: «Преподобнии отцы Василидъ и Филиксъ Корѣльскаго монастыря святаго Николы Чудотворца, у окиана-моря быша въ лѣта 7000». ¹²⁶ В труде церковного историка архимандрита Никодима говорится о том, что утонувшие во время шторма на Белом море Феликс и Василид были детьми Марфы Посадницы: «...в Корельском монастыре еще покоятся дети Марфы Посадницы <...> Куплю дея по морю и истопаша, и Божиим изволением извержены на берег, и погребены, и ту стала гора и монастырь по чудесам их». ¹²⁷ Примечательно, что Никодим обращает внимание на отсутствие каких-либо доказательств их святости: «...но других доказательств их святости мы не имеем». ¹²⁸

С. В. Максимов приводит в своем издании пространное предание об основании Николо-Корельского монастыря известной новгородской посадницей Марфой Борецкой. В нем, в частности, рассказывается и предание о смерти ее сыновей: «...Марфа — как говорит народное предание — отправила двух из них, Антона и Феликса, осмотреть свои поморские вотчины. Вотчины эти, рассыпанные по всему западному берегу моря, не были еще на тот раз подарены игумену Зосиме — основателю Соловецкой обители. Благополучно осмотрели сыновья Марфы все дальние от Двины вотчины, осматривали уже ближние к Двине на левом берегу моря и, счастливые окончанием поручения, плыли уже на Холмогоры к Никольскому устью. Случилась ли крепкая буря, вез ли их несведущий кормщик, обманул ли плователей фальшивый прилив „маниха“ — предание молчит, но утверждает, что сыновья Марфы потонули и потом уже на двенадцатые сутки выброшены были морскими волнами на берег. На том именно месте и погребены были тела их, и тут же вскоре Марфа поручила построить монастырь с церковью во имя святителя Николая, подле которых и находятся (на северной стороне) гробницы потонувших». ¹²⁹ Событие это произошло в 1471 г. ¹³⁰ С. В. Максимов цитирует также выдержку из жалованной грамоты Марфы Посадницы Николо-Корельскому монастырю, однако отмечает, что «некоторые скептики отвергают даже подлинность грамоты Марфы, выданной монастырю, и почитают ее подложной, но неловкой подделкой корыстолюбивых монахов». ¹³¹ М. В. Толстой также сообщает о том, что сыновья Марфы Посадницы, утонувшие во время плавания по Белому морю, были погребены в Николо-Корельском монастыре (с сюжетом повествования) (*Дмитриев Л. А. Житийные повести Русского Севера...* С. 228).

¹²⁶ Книга, глаголемая Описание российских святыхъ (РГБ, собр. МДА, ф. 209/1, № 209. 4^о. XVII в., конец, «Града Архангельскаго святыхъ», л. 41 об.).

¹²⁷ *Никодим, архим.* Древнейшие архангельские святые и исторические сведения о церковном их почитании. С. 12. В труде архимандрита Никодима один из сыновей Марфы Посадницы назван (скорее всего, ошибочно) не Василидом, а Иоанном.

¹²⁸ Там же. С. 12. В издании Н. Барсукова также говорится: «Антоний и Феликс, сыновья Марфы Посадницы, утонули в Устье Двины, над гробами их основана обитель» (*Барсуков Н. П. Источники русской агнографии // ОЛДП. СПб., 1882. Т. 81. Стб. 185—186*).

¹²⁹ *Максимов С. В. Избр. произв. Т. 2, ч. 3. С. 135—136.*

¹³⁰ Это предание приводится в издании: *Амвросий. История российской иерархии. М., 1812. Ч. 4. С. 630—631.*

¹³¹ *Максимов С. В. Избр. произв. Т. 2, ч. 3. С. 136, 138.*

рельском монастыре, основанном Марфой Посадницей: «В начале XV века пришел (неизвестно откуда) на Корельский берег Белого моря преп. Евфимий. Но едва усердный труженик успел построить храм святителя Николая и несколько келий, как в 1419 году норвежские разбойники напали на монастырь, сожгли церковь и умертвили нескольких иноков. Вскоре потом сыновья Марфы Посадницы, владевшей на Севере огромными пространствами земли, осматривали имения свои, утонули в устье Двины и погребены в развалинах разоренной обители. Это были молодые люди Антоний и Феликс, сыновья Марфы от первого ее брака с Филиппом Васильевичем. Мать их щедрыми пожертвованиями помогла преп. Евфимию возобновить церковь и келии...». ¹³²

Сведения об утонувших сыновьях Марфы Посадницы, на месте обретения тел которых был основан Николо-Корельский монастырь, расходятся с историческими фактами. Поскольку три пожара, бывшие в монастыре (1419, 1620, 1798), частично уничтожили архивный фонд монастыря, «более и менее последовательно проследить историю Николо-Корельского монастыря из-за отсутствия ранних документов и современных исследований не представляется возможным». ¹³³ Однако самый ранний факт из истории монастыря, упоминаемый Двинским летописцем, относится к началу XV в., к 1419 г.: «Пришедши мурманы войною 500 человек с моря в бусах и в шняках и повоевала в Варзуге погост Корельской, и в земле Заволоческой погост в Неноксе, и Корельской монастырь святого Николы (...) а христиан и чернцев всех посекали». ¹³⁴ Следовательно, можно согласиться с точкой зрения епископа Макария, который считал, что к этому времени Николо-Корельский монастырь был вполне организованным, в нем были «строение и старцы или иноки, а все это в начале XV столетия едва ли можно было завести или соорудить». ¹³⁵ Таким образом, основание монастыря относится к XIV, а не к XV в., и потому вряд ли могло быть связано с сыновьями Марфы Посадницы. Итак, в преданиях, имевших распространение в Северном крае, совместились реальные события: смерть Антония и Феликса, сыновей Марфы Посадницы, в Белом море, их погребение в Николо-Корельском монастыре и богатые жертвования Марфы в данный монастырь — с именами иноков Николо-Корельского монастыря Василида и Феликса, прославленных своей благочестивой монашеской жизнью и утонувших во время плаванья по Белому морю. ¹³⁶ Когда и каким образом это совмещение произошло

¹³² Толстой М. В. Книга, глаголемая Описание о российских святых... С. 158—159.

¹³³ Кукушкина М. В. Монастырские библиотеки Русского Севера: Очерки по истории книжной культуры XVI—XVII вв. Л., 1977. С. 32.

¹³⁴ Титов А. А. Летопись Двинская. М., 1889. С. 7.

¹³⁵ Макарий, еп. Историко-статистическое описание Николаевского Корельского трехклассного монастыря // ЧОИДР. М., 1879. Кн. 1. С. 1. См. также: Кукушкина М. В. Монастырские библиотеки Русского Севера. С. 32.

¹³⁶ Показательно, что в некоторых изданиях говорится о благочестивой жизни иноков Феликса и Василида в Николо-Корельском монастыре. М. В. Толстой указывает на тот факт, что «в описании Николаевского Корельского монастыря о них не упомянуто; в книге Ратшина сказано, что в этой обители „жили в древности, в числе братии, Василид и Феликс, оставившие по себе память благочестивых иноков, и погребены здесь”. Хотя тут же, отдельно, упомянуто об Антонии и Феликсе Филипповых» (Толстой М. В. Книга, глаголемая Описание о российских святых... С. 160). Но, как пишет М. В. Толстой, «можно пола-

в народной памяти, неизвестно, но, видимо, этому поспособствовали воспоминания в народе о пребывании Марфы Посадницы на Севере и о ее земельных вотчинах, о ее благотворительности по отношению к монастырям Северного края.¹³⁷

Наряду с традиционным для поморского уклада жизни почитанием утонувших¹³⁸ в севернорусской агиографической традиции отражено почитание человека, который принародно утопился. Об этом рассказывается в Сказании о Кирилле Вельском.

Сложно объяснить поступок Кирилла Вельского с точки зрения христианского канона. Самоубийство расценивается как грех,¹³⁹ а сама мысль о самоубийстве считается наущением дьявола и именно так изображается в агиографической литературе.¹⁴⁰

гать, что они те же самые сыновья Марфы Посадницы от первого ее мужа, упомянутые выше» (Там же).

¹³⁷ См., например: *Криничная Н. А.* Предания Русского Севера. СПб., 1991; *Рыжова Е. А.* Новгород в агиографической традиции и народном православии Русского Севера: (Житие Зосимы и Савватия Соловецких и легенда о Марфе Посаднице) // Прошлое Новгорода и Новгородской земли: Материалы науч. конф. 2001—2002 гг. В. Новгород, 2002. Ч. 1. С. 117—124.

¹³⁸ Почитание утонувших наряду с почитанием убитых громом, как считают исследователи, может иметь истоки и в традиционной культуре: «...знаменательно в этом смысле, что утопленники могут почитаться праведниками — подобно тому, как праведниками <...> считаются люди, погибшие во время грозы <...>. У славян встречается поверье, что тонущего человека нельзя спасать, которое соответствует запрещению спасать человека, в которого ударила молния» (*Успенский Б. А.* Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982. С. 82).

¹³⁹ См., например, ркп.: РГБ, собр. Синодальной библиотеки, ф. 272, № 387. Сборник XVIII в. 8°. 45 л. Полуустав. Содержит сказание о истинных и ложных книгах, повесть из Великого Зеркала, выписки из слов и житий о самоубийцах и чрезмерно постыющихся. В данном сборнике находится подборка выписок из слов и житий о самоубийцах: «Из книги Василия Великого о убивающих самехъ себѣ. Аще кто съ брега съ верзеть и утопится, или удавить, или сожжетъ, такового да не помянеши, ни же милостыню за него твориши. Аще будетъ и Бога ради сие сотворил, да не пощадится, понеже не заповѣдалъ Господь таковыя добродѣтели никомуже творити» (л. 1); «Тимофея, архиепископа Александрийского, правило 14. Кормчая, лист 271. Аще убо кто самъ себе убьетъ, или заколет, или удавить, приношение не принесется за него, токмо аще не будетъ воистинну умъ погубил. Подобаеть бо ихъ причетникомъ испытовати о семъ со истязаниемъ» (л. 4—4 об.); «Ис книги Симеона от слова различныхъ. Нѣдзи же прелстившеся и ни единого наказания от человекѣкъ приемше, но свояма рукама сами себе убийцы быша — се от прелстившаго научени быша. Друзи вѣнизъ стремная мѣста себе ввергоша, а инии во ужи себе удавиша. И кто убо различная изречеть диавольская прелести!» (л. 23—23 об.); «Книга Зонарь старописанная, глава 198. Аще каковъ любо человекѣкъ волею своею свержетъ себе низ брегъ и умертвится, или в воду, или камене, или ножемъ заколется, или каковою любо смертию или южемъ обесится — таковый не погребется яко христианинъ, ни да поють его, но да повергнуть его, яко единого от поганыхъ. Аще будетъ се у Бога ради сотвориль — да не пощадится, таковой бо добродѣтели и смерти не заповѣдалъ есть Богъ никомуже» (л. 24—24 об.), и др.

¹⁴⁰ В Сказании о Иоанне и Логгине Яренгских повествуется о том, как «лютый бес» на протяжении трех лет мучил жену Марию из Золотицы, желая довести ее до самоубийства («овогда же во огнь, овогда же в воду порѣваюше дьяволъ и веселяся о ней»), и только вмешательство святых спасло ее от неминуемой гибели (Житие Иоанна и Логгина Яренгских — РНБ, Соловецкое собр., № 182/182, л. 148 об.). В Житии Варлаама Важского рассказывается о монастырском работнике Панфиле, который стерег монастырскую казну. В одну из ночей на монастырь напали бесы в образе злых разбойников, вооруженных луками, стрелами, мечами и сулицами. Придя в «изумление» и «иступление» ума, Панфил побе-

В Сказании о Кирилле Вельском в описании смерти праведника мы наблюдаем смешение разновременных пластов, сюжетных линий, архетипических моделей и формул, относящихся как к фольклорной традиции, так и к книжной культуре. Все это создало причудливую биографию житийного героя и привело к малообъяснимым обстоятельствам его смерти.

Рассказ о смерти Кирилла передан в произведении как предание, рассказанное старицей Накапой: «Азь слыхала от старых людей о том человець — былъ наместничѣй тиунъ новгородскихъ посадниковъ, а тогда се мѣсто было под новъгородскою державою, а имя ему Кириль. А сказываютъ, что онъ утонул въ водѣ. Роскручинилъся на него бояринъ во время обѣднее, и онъ от него побѣжал за рѣку за Вагу. И какъ прииде к рекѣ и вълѣзе в воду, и раступися от него вода сажени по три на всѣ страны. И возвѣстили то чюдо боярину, и самъ бояринъ ту прииде, и видѣвъ предивное чюдо, и нача ему глаголати с молениемъ, вкупѣ и прощения прося. Онъ же глагола: „Богъ проститъ и помилуетъ”. И сам простився, и прекрестив лице свое, и преклонився ниць, и абие утопе в водѣ».¹⁴¹

Итак, в Сказании попытка Кирилла Вельского утопиться сюжетно удваивается. Вначале это оказывается невозможным, поскольку вода расступается перед ним на три сажени в разные стороны. Он утонул, когда попытался сделать это еще раз. Сюжетный мотив «воды расступаются перед святым», на мой взгляд, является более поздней вставкой, попыткой подчеркнуть праведность Кирилла из-за отсутствия сведений о благочестивой жизни героя. Данный сюжетный мотив восходит к преданиям о святых, которые в силу своей праведности могли совершать чудеса — ходить по воде,¹⁴² перемещаться по ней на сакральных предметах,¹⁴³ переходить моря и реки по дну.¹⁴⁴

жал из монастыря в лесную чашу, думая, что там он сумеет спастись, однако и здесь разбойники не оставили его. В этот момент «впаде во умь его идити к велицѣй рѣце Вазѣ и вергнутися в воду и утопити себе, яко да тѣмъ избудет мнимыхъ разбойникъ онѣхъ. Непшующу же ему сия, абие устремися поиде к велицѣй рѣцѣ, оно злое се дѣло сотворитъ, якоже и воспещева (...) Пришедшу же ему к велицей реце оной и размышляющу вергнутися в воду и утопити себе...» (Житие Варлаама Важского. Основная редакция — РГБ, собр. Ундольского, № 291, конец XVI—начало XVII в. «Ино чюдо святаго Варлаама о нѣкомъ человець, работнице монастырьстѣмъ», л. 18). Спасает его от самоубийства Варлаам Важский, который предстал перед Панфилом в образе неизвестного человека, плавающего в лодке по Ваге: «...явился ему незнаемъ человекъ на рецѣ в челну плавая» (Там же).

¹⁴¹ Сказание о Кирилле Вельском (РГБ, собр. Никифорова, ф. 199, № 661, л. 8 об.).

¹⁴² См. библейский сюжет о хождении по воде Иисуса Христа (Житие Марии Египетской / Подгот. текста, коммент. О. В. Творогова // БЛДР. СПб., 1999. Т. 2. С. 210, 212); Житие Николая Мирликийского (Чудеса Николая Мирликийского / Подгот. текста, коммент. И. И. Макеевой // БЛДР. СПб., 1999. Т. 2. С. 222). О хождении святых по воде в произведениях севернорусской агиографии см.: Житие Мартирия Зеленецкого (*Крушельницкая Е. В.* Автобиография и житие в древнерусской литературе: Исследование и тексты. СПб., 1996. С. 288—289); Сказание о чудесах Филиппа Ирапского (Там же. С. 208); Житие Диодора Юрьевского (БАН, Архангельское собр., Д., № 260, л. 7—7 об.); Похвальное слово Прокпию Устюжскому (РГБ, Музейное собр., ф. 178, № 1365, л. 34).

¹⁴³ В Житии Антония Римлянина преподобный Антоний за два дня приплывает из Рима в Великий Новгород на большом камне, в Повести о Василии Муромском епископ Василий плывет из Муром в Рязань на мантии.

¹⁴⁴ В Библии описывается божественная помощь пророку Моисею, который спасается от слуг и войск фараона, перейдя по дну Черного моря: волны, как стены, расступаются пе-

Следует обратить внимание еще на одну сюжетную особенность: Кирилл утонул, чтобы спастись от произвола и насилия властителя: «Роскручинился на него бояринъ во время обѣдне». ¹⁴⁵ В поздней редакции произведения, отраженной в списке XIX в. И. Верюжского, автор комментирует поступок Кирилла, не нашедший объяснения в ранних списках Сказания. И. Верюжский при этом цитирует и пересказывает некоторые эпизоды ранних списков, предлагая свое толкование этому факту: «Но блаженный Кирилль, желая предостеречь и избавить от грѣха господина своего или по свойственному всѣмъ чувству самозащиты, рѣшился спастись отъ него бѣгствомъ». ¹⁴⁶

Необъяснимое с точки зрения церковного канона «самоутопление» Кирилла находит, на мой взгляд, объяснение в фольклорных памятниках, в устных преданиях с типологически сходным сюжетом. В этих повествованиях «самоутопляются» или «уходят в землю» герои преданий — аборигены края, города, колокола, монастыри и т. п., причем, как правило, это связано с мотивом избавления от внешнего насилия: разбойников, новгородцев, «панов», польско-литовской и шведской интервенции, колонизации, в том числе и новгородской, христианизации и т. п. ¹⁴⁷ Рассматриваемый нами сюжетный мотив в данных преданиях выступает как архетипическая схема, которая в зависимости от контекста может наполняться разным, иногда и прямо противоположным содержанием.

В севернорусском топонимическом предании об основании Ульяновского монастыря в Пермской епархии рассказывается, что обитель была основана на том месте, где нашли тело утонувшей Ульянии, ученицы Стефана Пермского. Утопив себя, Ульяния тем самым спасает свою честь от поругания языческого колдуна, читай: спасает христианскую веру от насилия язычников: «Когда Стефан Пермский крестил жителей Верхней Вычегды, среди крещенных была одна девушка по имени Ульяна. Она стала ревностной проповедницей христианства, и сама стала проповедовать новое вероучение. Это не понравилось печорскому тыну Кыске, и последний решился погубить ее. Вот однажды приплыл он по Вычегде к селению, где

ред сынами израиелевыми (Исх., 14 : 21—22). В Житии пророка Ильи рассказывается о том, как при переходе Иордана пророк Илья заставляет воду расступиться, образовав сухой проход по дну реки: «И бысть идушема има преити Иорданъ. И снѣмъ Ильи милоть съ себѣ, и свить ю, и вдари ю въ воду, раступись вода суду и суду. И преидоста оба по суху» («Месяца июля въ 20. Огненное схождение святого пророка Ильи» — РНБ, собр. Кирилло-Белозерского монастыря, Ф. I, № 767, л. 182, XVI в.).

¹⁴⁵ Сказание о Кирилле Вельском (РГБ, собр. Никифорова, ф. 199, № 661, л. 8 об.).

¹⁴⁶ Сказание о Кирилле Вельском. Список И. Верюжского (РНБ, Ф. I, № 778, л. 17 об.).

¹⁴⁷ См. предания о затонувших церковных колоколах, бытовавшие на Русском Севере: Криничная Н. А. Предания Русского Севера. № 271. С. 152—153 («Затонувшие колокола Коккова монастыря»); № 272. С. 153—154 («Затонувший колокол»); № 273. С. 154 («Затонувший колокол Коккова монастыря»); № 274. С. 155 («Разоренный монастырь и затонувшие колокола») и др. «Установлено, — пишет А. А. Панченко, — что рассказы о провалившихся городах, монастырях, храмах и т. д. имеют общеевропейское распространение и чаще всего соседствуют с повествованиями о святотатстве, каре за грехи, или, наоборот, — чудесном спасении от врагов и насильников. Этот сюжет может распространяться в форме легенды и новеллистической сказки или предания, приуроченного к определенному ландшафтному объекту...» (Панченко А. А. Исследования в области народного православия: Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб., 1998. С. 141—142).

жила Ульяна, поджег часовню христианскую и схватил Ульяну. Видя красоту ее, Кыска решился не убивать, а увести ее живую. С этой целью связал ее по рукам и занес в свою лодку, чтобы увезти в свое логовище. Не желая попасть на поругание колдуна-разбойника, Ульяна кинулась из лодки прямо в реку и утонула. Утонувший труп ее прибило к Ульяновскому плесу и здесь погребено (так!). Степан Пермский выстроил на месте погребения своей ученицы монастырь, прозванный в память ее Ульяновским монастырем...».¹⁴⁸ В другом предании, напротив, бросается в реку и тонет местная «удорская княгиня», не желая слушать проповеди Стефана Пермского и обращаться в христианство: «Прибыл Степан Пермский на Вашку, стал крестить вашчан и строить церкви. Важгорцы, венденгцы крестились без большого сопротивления, не хотела принять веру венденгская княгиня. Пока Степан строил в Венденге монастырь, она ежедневно выезжала на середину реки Вашки и с утра до позднего вечера пела песни о прежней привольной жизни и оплакивала свою неудачную жизнь, а встреч со Степаном и с людьми избегала. Однажды пришел на берег против того места, где она пела, Степан и стал просить, чтобы она вышла на берег к нему на беседу. Она не обращала внимания на слова Степана, а все пела свои песни. Тогда Степан попросил ее подать лодку, чтобы переехать ему на другой берег реки. Она не обращала внимания на слова Степана, а продолжала петь свою песню. Тогда всемогущий Степан подъехал к ней на том самом камне, где он сидел на берегу, и причалил прямо к лодке княгини. Чтобы не слушать проповеди Степана, княгиня пропела еще раз свою песню с начала и до конца, а затем бросилась в реку и утонула».¹⁴⁹ В преданиях, связанных с христианизацией Онежского края, чудь, не желая принимать крещение, погребает себя в земле: «Когда слух о просветительской деятельности святого Пахомия Кенского и Антония Сийского достиг и чуди — язычников, они подумали, что и их скоро будут крестить. Они убоялись и убежали в непроходимые леса, близ реки Онеги. В лесах они понаделали себе, особенно в песчаном грунте, подземных ходов, в которых будто бы от сгнивших поставок многие были завалены землею, оставшиеся же в живых приняли христианство...».¹⁵⁰

В севернорусском предании «Нападение шведов на Печенгский монастырь» рассказывается о том, как ушел в землю перед лицом неприятеля монастырь Трифона Печенгского: «...шведы напали, три раза Печенгский монастырь разорили. Тогда Трифон Печенгский и сказал: „Только три раза

¹⁴⁸ Центральный государственный архив Республики Коми, ф. 1, оп. 12, с. 138. Текст записан П. Г. Дорониным в пересказе монаха Ульяновского монастыря В. И. Прокучева. Опубл.: История Пермской епархии в памятниках письменности и устной прозы: Исследования и материалы: (К 600-летию со дня преставления Стефана Пермского). Сыктывкар, 1996. № 22 «Кыска». С. 115.

¹⁴⁹ Фонограммархив Сыктывкарского государственного университета, № 1406-24. Текст записан от М. И. Гришиной (77 лет), д. Кошки Сереговского с/с Княжпогостского района Республики Коми в 1989 г. Опубл.: История Пермской епархии в памятниках письменности и устной прозы. № 15 «Удорская княгиня». С. 112.

¹⁵⁰ *Криничная Н. А.* Северные предания: (Беломорско-Обонежский регион). Л., 1978. № 50 «Чудь на реке Онеге». С. 50. Эта группа преданий на Русском Севере очень многочисленна. См. также: *Криничная Н. А.* 1) Там же. № 53 «Самопогребение чуди и ее сокровища». С. 51; 2) Предания Русского Севера. С. 64—67, раздел «Предания о пребывании чуди в конкретной местности»; С. 67—68, раздел «Предания о воинственной чуди»; С. 68—73, раздел «Предания об исчезающей чуди».

монастырь разорят, а на четвертый раз он по самые окна в землю уйдет"... Так оно и было...».¹⁵¹ С одной стороны, в этом предании отражены реальные исторические факты, поскольку Печенгский монастырь, основанный Трифоном в 1533 г., неоднократно подвергался нападениям шведов, а 30 ноября 1589 г. монастырь был разграблен ими и сожжен. Однако в основе сюжета данного предания, как отмечает Н. А. Криничная, лежит «„бродячий” сюжет о погружении селения в землю, озеро перед лицом приближающегося врага».¹⁵²

Стремление уйти, скрыться от насилия в землю или в воду — бродячий сюжет преданий о провалившихся и затонувших городах,¹⁵³ рассказов о затонувших перед лицом неприятеля колоколах, церквях и т. п. Предания с подобными сюжетами встречаются и на других территориях.¹⁵⁴

¹⁵¹ Криничная Н. А. Предания Русского Севера. № 279 «Нападения шведов на Печенгский монастырь». С. 157.

¹⁵² Там же. С. 260, коммент. В севернорусской традиции бытуют предания, в которых могут отсутствовать те или иные сюжетные элементы. См., например, вологодское предание об ушедшей в гору церкви: «В Вологодском уезде в Мало-Янгосарском Иоанно-Богословском приходе, близ селца Горки, есть так называемая Св. Гора, довольно возвышенная и круглая, особенно с северо-западной стороны, поросшая лесом, на которой, как говорят, была в старину деревянная часовня, от ветхости времени разрушившаяся. Из часовни этой взята в церковь икона св. апост. и еванг. Иоанна Богослова. Есть даже молва, что будто бы на этой горе была и церковь, погружившаяся в гору. На вершине горы заметны следы колодез. Более об этой горе ничего не известно» (Вологодская старина. № 2 «Святая гора». С. 346).

¹⁵³ Совершенно очевидно, что рассказы о потонувших колоколах представляют типичный бродячий сюжет, как и рассказы о провалившихся городах. В рассказах об исчезнувших городах, деревнях и селах мы имеем и историческую подкладку в виде разрушений во время различных народных бедствий. Весьма возможно, что потонувшие или зарытые колокола в некоторых случаях действительно исторические факты, так как грабители похищали вместе с другими предметами и колокола, представлявшие по тому времени большую ценность. В некоторых рассказах, однако, ясно выступает чисто сказочный сюжет» (Смирнов В. И. Потонувшие колокола // Третий этнографический сборник: Тр. Костромского научного общества по изучению местного края. Кострома, 1923. Вып. 29. С. 3—4).

¹⁵⁴ На мой взгляд, к данному корпусу преданий можно отнести «заразскую легенду». Топонимическая легенда, в которой объясняется название «Заразский» Никола, связывает это название с сюжетным эпизодом, читающимся как в «Повести о разорении Рязани Батыем», так и в «Сказании о перенесении образа Николая Чудотворца из Корсуни в Рязань», — с убийством жены князя Федора Юрьевича Рязанского княгини Евпраксии вместе с сыном: «И от сея вины да зовется великий чудотворец Николае Заразский, яко благовѣрная княгиня Еупракса и с сыном своим князем Иваном сама себе зарази» (Повесть о разорении Рязани Батыем / Подгот. текста, пер., коммент. И. А. Лобаковой // БЛДР. СПб., 1997. Т. 5. С. 152. См. суждения И. А. Лобаковой о повторяемости этого эпизода: «...краткий рассказ о приходе Батыя, об убийстве им рязанского князя и о самоубийстве княгини с младенцем Иваном — четвертый эпизод сказания — дублирует сообщение Повести, и дублировка эта появилась именно потому, что в цикл о Заразской святыне в 1530-х гг. оказалась включена „Повесть о разорении Рязани Батыем”, существовавшая до этого в качестве самостоятельного произведения, которое и послужило первоначальным источником краткого сообщения о судьбе Федора, Евпраксии и Ивана» — Там же. С. 473, примеч.). «Перед нами, следовательно, типичное, — как справедливо полагал Д. С. Лихачев, — для средневековой литературы объяснение названия города. На самом деле название Зараска (ныне Зарайска) вряд ли может быть так объясняемо и скорее должно производиться от находящихся близ него „зараз” — оврагов» (Лихачев Д. С. Избр. работы: В 3 т. Л., 1987. Т. 2. С. 251). Исследователи неоднократно говорили о малой историчности «Повести о разорении Рязани Ба-

Широко известно в русской традиции Сказание о граде Китеже. В русских легендах описывается город, чудесно спасшийся от завоевателей во время монголо-татарского нашествия XIII в.: при приближении Батыя Китеж стал невидимым и опустился на дно озера Светлояр.¹⁵⁵ До сих пор на территории Волжского бассейна бытуют устные предания с подобным сюжетом, восходящие ко времени монголо-татарского нашествия, причем они связаны не только с преданиями о Китеже и Светлояре, но и с другими топонимами: «...но ни старики, ни дети не захотели стать рабами татар. Возвели они руки к небу и обратились к Богу с просьбой не отдавать их в рабство к татарам. И тогда случилось чудо. В тот момент, когда татары подошли к стенам города, вдруг зазвонили все колокола города. Татары уж подумали, что колокольным звоном встречают их оставшиеся жители города. Но они просчитались. *На их глазах под колокольный звон город стал опускаться*

тием» (Орлов А. С. Героические темы древней русской литературы. М.; Л., 1945. С. 107); недостаточную освещенность фактической стороны событий в Повести отмечал Д. С. Лихачев (Лихачев Д. С. Повесть о разорении Рязани Батыем // Воинские повести древней Руси. М.; Л., 1949. С. 133). Он писал о том, что главным источником для автора Повести были народные сказания: «Именно они-то не только дали автору „Повести“ основные сведения, но и определили художественную форму „Повести“, сообщив ей и местный колорит, и глубину настроения, отобразив и художественные средства выражения» (Там же. С. 262). Исследователь считает, что в основе сюжетного эпизода в «Повести о разорении Рязани Батыем» о гибели Феодора, его жены и сына лежит местное зарзское предание, которое отчасти повторяет рассказ первой части Сказания, но дополнено «некоторыми подробностями, очевидно, фольклорного происхождения» (Там же. С. 252—253). Об устной природе этого мотива говорят и авторы раздела «Беллетристические элементы в историческом повествовании XIV—XV вв.» в издании «Истоки русской беллетристики»: «Если в первой части — в повести о Евстафии — сюжетные ходы создаются под воздействием агиографической традиции, то рассказ о разорении Рязани вообрал в себя сюжетность народных преданий о Батые и о судьбе рязанского князя и его семьи, обработал и народную историческую песню о богатыре, выступившем против татар» (Дмитриев Л. А., Лурье Я. С., Творогов О. В. Беллетристические элементы в историческом повествовании XIV—XV вв. // Истоки русской беллетристики : Возникновение жанров сюжетного повествования в древнерусской литературе. Л., 1970. С. 292).

¹⁵⁵ Легенда о граде Китеже / Подгот. текста, пер., коммент. Н. В. Поньрко // БЛДР. Т. 5. С. 168—183; С. 481—482, коммент. «Образ „сокровенного“ града Китежа, — считает Н. В. Поньрко, — стоит где-то посредине между „земным раем“ древнейших русских апокрифов и Беловодьем, легендарным счастливым краем, ставшим столь популярным среди русских крестьян в XVIII в.» (Там же. С. 481). См. также: Комарович В. Л. Китежская легенда : Опыт изучения местных легенд. М.; Л., 1936. Легенда была особенно распространена у старообрядцев. В утопических легендах Китеж считался населенным праведниками, нечестивцы туда не допускались, в городе царил социальная справедливость (Чернецов А. В. Китеж // Мифологический словарь. М., 1990. С. 287). См. также: Сумцов Н. Ф. Сказания о провалившихся городах // Сб. Харьковского историко-филологического общества. Харьков, 1896. Т. 8; Перетц В. Н. Несколько данных к объяснению сказаний о провалившихся городах // Изборник Киевский в честь Т. Д. Флоринского. Киев, 1904; Лавров П. Статьи по истории религии. Пг., 1914 (статья «О поклонении озерам и текучей воде и о легендах о затонувших городах»); Кербелише Б. Литовские предания об исчезнувших городах // СЭ. 1963. № 3; Басилов В. Н. О происхождении культа невидимого града Китежа (монастыря) у озера Светлояр // Вопросы религии и атеизма. М., 1964. Вып. 12; Савушкина Н. И. Легенда о граде Китеже в старых и новых записях // Русский фольклор. Л., 1972. Вып. 13; Топоров В. Н. Об одной готско-румынской параллели : (Мотив людей и скота под землей) // Балто-славянские исследования. 1985. М., 1987; Панченко А. А. Исследования в области народного православия. С. 141—151; Криничная Н. А. Русская мифология : Мир образов фольклора. М., 2004 (глава «Китеж: Легенды о провалившихся городах»), и др.

ся под землю... Опустился город, и всю огромную яму заполнила вода. Она совсем скрыла город от татар»;¹⁵⁶ «...неся большие потери, продвигались несметные орды Батыя по лесному среднему и верхнему Поволжью. В 1238 году они подошли к Городцу и начали штурмовать его укрепления. Долго бились с кочевниками здешние жители, отважно сражались с вражескими войсками. Особенно отличились при этом иноки городецкой обители. Но силы были неравными, и врагам удалось взять город. Все разорили вороги, никого не пощадили, пали в бою и монахи. А вот их монастырь, как и легендарный град Китеж, не покорившись, ушел под землю у Светло-озера — впоследствии городского пруда, — за что и сам Городец стали называть еще Малым Светлоярм»;¹⁵⁷ «...жила мордва, и правила ею вдовая княгиня Нарчатка. Мордва охотилась, землю обрабатывала, в лесах борти с пчелами водила помногу. Но пришла лихая година — монголо-татары пришли воевать Мордовскую землю. Не сробела княгиня, собрала свое войско и вышла воевать. Сильно и долго бились-сражались. Дело было зимой, сражались на льду, на реке Мокше. Одолели враги мордву — почти все наши полегли. Как увидела Нарчатка, что побито ее войско, не смогла стерпеть и бросилась с конем в прорубь. И утонула».¹⁵⁸

Итак, в предании о смерти Кирилла Вельского нашел отражение древний мотив избавления от внешнего насилия или неприятеля погружением в воду или землю. Однако в Сказании о праведном Кирилле есть его осмысление, восходящее к традиции более позднего времени. Не случайно Кирилл Вельский «утоплением» спасается от насилия именно новгородского наместника. Процессы, относящиеся к новгородской колонизации Русского Севера, остались в культурной памяти населения данной территории.¹⁵⁹ Предания, связанные с новгородской колонизацией Русского Севера, в том числе и рассказывающие о противодействии местного населения этой колонизации, активно бытовали в Северном крае.¹⁶⁰ Кроме того, в Сказании о Кирилле Вельском произошла агнографическая адаптация архетипического мотива, имевшая целью подчеркнуть праведность Кирилла, что привело к сюжетному повтору попытки «самоутопления» и внесению в произведение книжного топоса «воды расступаются перед праведником».

Смешение книжной и народной традиций в данном произведении вылилось в его своеобразную форму и породило новый тип агнографического ге-

¹⁵⁶ Легенды и предания Волги-реки / Сост. В. Н. Морохин. Н. Новгород, 1998. № 117 «О Светлояре». С. 110. См. также предания о граде Китеже № 118, № 119 (Там же. С. 112—114).

¹⁵⁷ Там же. № 115 «Малый Китеж и Катунки». С. 108—109.

¹⁵⁸ Там же. № 116 «Нарчатка». С. 109.

¹⁵⁹ Исследователи неоднократно писали о влиянии новгородской колонизации на формирование этнических и конфессиональных особенностей Северного региона. См., например: Бернштам Т. А. 1) Поморы: Формирование группы и система хозяйства. Л., 1978; 2) Русская народная культура Поморья в XIX—начале XX в.: Этнографические очерки. Л., 1983; Копанев А. И. Крестьянство Русского Севера в XVI в. Л., 1978; Янин В. Л. Новгородская феодалная вотчина: историко-генеалогическое исследование. М., 1981; Дмитриев Л. А. Житийные повести Русского Севера... Раздел «Традиции новгородских легендарно-биографических сказаний в севернорусских житийных повестях». С. 199—270, и др.

¹⁶⁰ Тексты преданий с новгородской тематикой см. в изданиях: Криничная Н. А. 1) Северные предания : (Беломорско-Обонежский регион); 2) Предания Русского Севера.

роя, чье преставление не находит соответствия ни в одном из известных русских житий.

Помимо этого, следует отметить еще одно обстоятельство. В поздней традиции почитания Кирилла Вельского, отраженной в списке XIX в. И. Верюжского, в описании освидетельствования мощей святого впервые приведен «портрет» праведного Кирилла. Он оказывается юношей в сорочке: «...и узреше его мощи во гробу во плоти, ничимъ же не вредимы, и губу верхнюю земли отда, а образомъ младъ, а саванъ и срачица на немъ, яко вчера положени, и не истлѣша никакоже. А гробъ его не изгни и не вредимъ никакоже». ¹⁶¹ В чуде о некоем человеке Созонте, встречающемся только в данном списке, также говорится о том, что Созонту в ночном видении явился Кирилл в образе молодого человека: «Лежащу ему на одрѣ въ болѣзни той и ... ему, яко въ малъ сонъ пришедшу, ниже спящу, ниже не спящу, видитъ пришедша къ себѣ юношу млада и седша при возглавии его. Созонтъ же вопроши его, глаголя: „Кто еси ты, господи?“ Пришедый же рече: „Азь есмь Кириллъ Вельский и приидохъ посетити тя“». ¹⁶² На иконах, имевших распространение в Важском крае, Кирилл Вельский действительно изображался в виде юноши в белой одежде, стоящего на берегу реки Ваги. ¹⁶³ Видимо, список И. Верюжского отражает устные предания о Кирилле Вельском, бытовавшие в Вельском погосте и в Важском крае. Так в поздней традиции возникло несоответствие между значительной должностью Кирилла Вельского при жизни и его молодостью: вряд ли наместничий тиун, выполнявший роль приказчика и управителя в Вельском погосте, мог быть молодым человеком.

Эта тенденция характерна, как мы заметили, для севернорусских житий праведников: в них зачастую героем оказывается отрок. Так, например, в Житии Артемия Веркольского говорится, что Артемий был убит громом, будучи 12-летним отроком: «Егда же достиже до двенадесяти лѣтъ и бѣ же на поли, тружаяся землю оранія, еже боронити, и моляся Господу Богу». ¹⁶⁴

Примечательно, что если указание на отрочество в тексте письменного памятника отсутствует, то в устной традиции праведник осмысливается как отрок.

Согласно местному преданию о Иакове Боровицком, которое не получило отражения ни в актах освидетельствования его мощей, ни в Сказании о его чудесах, он был отроком: «Известно только, что в 1452 г. на 3-й день Пасхи во время вскрытия р. Мсты дивным образом принесло громадную льдину против течения воды, на которой стояла обрубленная без крыши колода, вмещавшая в себя нетленное тело отрока, чудным образом возвестив-

¹⁶¹ Сказание о Кирилле Вельском (РНБ, Ф. I., № 778, л. 19 об.).

¹⁶² Там же. «Къ сказанию о преподобномъ Кириллѣ Чудотворцѣ, иже на Вельскомъ, и о его чудесахъ вкратцѣ и сие въ повѣсть предложити достоить», л. 21 об.

¹⁶³ В XIX в. И. Верюжский писал о том, что в одном из Вельских храмов была икона праведного Кирилла: «Но икона праведного Кирилла и донные стоят в иконостасе теплого собора, и народ глубоко уважает своего отечественного угодника и почитает его память» (*Верюжский И.* Исторические сказания о жизни святых... С. 374—375). В настоящее время иконы Кирилла Вельского есть в Успенском храме г. Вельска и в собрании Вельского краеведческого музея. Благодарю Т. М. Кольцову, сообщившую мне эти сведения.

¹⁶⁴ Житие Артемия Веркольского (РНБ, Соловецкое собр., № 994/1103, л. 180).

шего, что он тезоименит св. ап. Иакову, брату Божию...».¹⁶⁵ Иконописный канон также предписывал изображение Иакова Боровицкого молодым человеком без одежд, подобно юродивому Иоанну Устюжскому: «Наг, препоясан платом»; «Подобием млад, в портках, аки Иоанн Устюжский»; «Млад, наг, около пояса плат бел, руки обе у сердца»; «Млад аки Иоанн Устюжский, в портках, а инде пишут Иаков млад, наг, препоясан платом».¹⁶⁶

Устное предание, записанное в летописи Верюжской Введенской церкви, как отмечает Г. А. Веревкина, относит Прокопия Устьянского «по происхождению <...> к крестьянскому званию, по возрасту, в котором преставился, к отрокам».¹⁶⁷

На отрочество героев указывается в житиях сибирских праведников. В нескольких чудесах в Житии Василия Мангазейского описывается, что явившийся в ночном видении Василий был «лицем» и «возрастом» «млад»: «И видех человека млада, лицом светла, возрастом мала, а браны у себя не имеет»; ¹⁶⁸ «в ношы в тонце сне прииде к мне человек, *лицем млад*, риза черна с пробелью...».¹⁶⁹

Появление житий праведных отроков и осмысление праведников как отроков в устной традиции, отражающей народное почитание святых, несомненно, обусловлены сакральным значением этого возрастного периода.¹⁷⁰ Т. А. Бернштам пишет, что «человеческая стадия имела три возрастных ас-

¹⁶⁵ *Зеринский В. В.* Материал для историко-топографического исследования о православных монастырях в Российской империи. С библиографическими указателями. СПб., 1892. Т. 2: Монастыри по штатам 1764, 1786 и 1795 годов. С. 129—130.

¹⁶⁶ *Маркелов Г. В.* Святые Древней Руси: Материалы по иконографии: (Прориси, переводы, иконописные подлинники). Т. 2: Святые Древней Руси в иконописных подлинниках XVII—XIX вв.: Свод описаний. СПб., 1998. № 192. С. 113.

¹⁶⁷ *Веревкина Г. А.* О судьбе мощей праведного Прокопия Устьянского // Святые и святые севернорусских земель. Каргополь, 2002. С. 51—52. Исследовательница ссылается на Церковную летопись верюжской Введенской церкви Вельского уезда за 1868—1917 гг. (л. 3 об.—4), хранящуюся в Вельском краеведческом музее. В Заметке о Прокопии Устьянском высказывается следующее мнение: «Можно думать, что он был поселянин из первых принявших крещение. К этому заключению ведут одежды, в которых он явился и в которых еще и ныне почитает» (РНБ, ОСПК, Q.I, № 229, л. 18. XIX в.).

¹⁶⁸ Житие Василия Мангазейского. С. 350. «Чюдо 9».

¹⁶⁹ Там же. С. 352. «Чюдо 13».

¹⁷⁰ Художественной иллюстрацией сакрально-символического понимания возраста человека как определенного этапа его духовного пути является «Повесть о Тверском Отроче монастыре». Исследователи неоднократно обращали внимание на жанрово-композиционные особенности, сюжет и образную систему произведения. Придавая большое значение рассказу об основании монастыря, В. Ф. Ржига писал, что он «изложен в обычном стиле подобных же более ранних сказаний о монастырях» (*Ржига В. Ф.* Из истории Повести // Изв. Тверского пед. ин-та. Тверь, 1928. Вып. 4. С. 108—109). С. А. Семячко убедительно доказала, что «все произведение строится в соответствии с принципами построения текстов этой жанрово-тематической группы» (*Семячко С. А.* Повесть о Тверском Отроче монастыре: Исследование и тексты. СПб., 1994. С. 19). Кроме того, она считает, что «Повесть строится как развернутое этимологическое толкование, весь рассказ имеет своей целью объяснение названия монастыря. В понимании автора Повести „Отрочь“ означает „основанный отроком“» (Там же. С. 58. См. там же возможные толкования этого названия в сн. 60 на с. 58—59). Т. А. Бернштам объясняет смерть главного героя произведения, княжеского отрока, тем, что «ранняя смерть символизирует проявление к нему милости Божией: он уходит из жизни, не согрешив, но обретя спасение строительством монастыря» (*Бернштам Т. А.* Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян. С. 126).

пекта, в равной степени актуальных для бытия: биологический — естественный этап роста, социальный — возраст, определяемый традицией (приписываемый ею), обрядовый или символический — возраст, „исполняемый человеком в ритуальных целях”». ¹⁷¹ «Переход из младенческого состояния „бессловесной твари” в отрочество означал в духовном смысле посвящение Богу или начало становления духовного пути, символизм которого был задан образами ветхозаветной церкви и возведен на высшую ступень Евангелием (...). Конец духовного статуса отрочества церковь приурочила к двенадцатилетнему возрасту Христа, к которому относится последнее упоминание о Его молодой жизни в Евангелии: беседа с учителями в Иерусалимском храме (Лк. 2:46—47)». ¹⁷² Как отмечает исследовательница, духовный статус отрочества делится на две фазы: «раннюю — от 3 до 7 лет, и позднюю — от 7 до 12 лет. На первой фазе духовное начало носит, так сказать, „утробный”, бессознательный характер, на второй фазе оно активно растет под действием пробуждающегося разума. Древнерусская церковь считала, что к концу подросткового возраста, имевшего два срока — символический в 12 лет и нормативно-брачный в 15 лет, — отроки могут самостоятельно (разумно) сделать выбор своего жизненного пути». ¹⁷³

В народном сознании на первый план выходит еще один аспект, христианский по своей сути: умершие были невинными, не успевшими согрешить отроками. Приведем в этой связи одну из недавних записей фольклорной экспедиции Сыктывкарского государственного университета в Вилегодский район Архангельской области: «Там эти все святые. Артемий Праведный тоже был. Его ишо молодым мальчиком, он боронил, его стрелой убило, молнией. И вот тоже надумались, его святым сделали. Он не женатой был ешо, молодой. Он негрешной. Его святым зачислили». ¹⁷⁴

Показательно и то, что в процессе почитания праведников в агиографической и устной традиции их жизнь в миру наделяется чертами, присущими юродивым. Здесь нет противоречия, поскольку праведность, как и подвиг юродства, проявляется в жизни в миру. ¹⁷⁵ Так, народная традиция впослед-

¹⁷¹ Бернштам Т. А. Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян. С. 8.

¹⁷² Там же. С. 119.

¹⁷³ Там же. С. 120.

¹⁷⁴ Фонограммархив Сыктывкарского гос. ун-та, 0418-15. Текст записан в Вилегодском с/с, д. Новораспаханная — от Вепрева Ивана Павловича.

¹⁷⁵ «Представляет известный в русской агиографии тип святого-юродивого», как полагают исследователи, сибирский святой Симеон Верхотурский (Прохоров Г. М., Ромодановская Е. К. Житие Симеона Верхотурского. С. 382). О юродственной жизни праведника говорится в его Житии: «...человек тоя бяше в Сибирскую страну с Руси пришеде, дворянского чина рождением, и жительствовати у нас в странничестве, рукоделие же его бяше, еже шити нашивки на одеяние кож овчих, еже есть хамьянныя нашивки, бывающия на теплых одеждах, сиречь шубах. Бяше же к Богу прилежен и в церковь на молитву непрестанно вхожден. Телом же своим скорбяше чревно яве, яко от воздержания» (Житие Симеона Верхотурского. С. 208). В заглавии Жития Симеона Верхотурского тем не менее указано, что он праведник: «Повесть известная и свидетельствованная о проявлении честных мощей и отчасти сказание о чудесех святаго и праведнаго Симеона, новаго Сибирскаго чудотворца» (Там же. С. 196). Относительно происхождения Симеона Верхотурского В. И. Байдин высказал гипотезу, согласно которой св. Симеон Верхотурский и гуляющий человек Семейка Иванов Пинежанин, пришедший в 1626 г. в с. Меркушино, — одно лицо. Как считает исследователь, дворянское происхождение Симеона — плод легенды, часто приписывающей

ствии осмыслила появление нетленных мощей Прокопия Устьянского в ивовом гробу как доказательство его подвига в миру по умерщвлению своей плоти: «Со временем прихожане по-своему истолковали явление мощей святого Прокопия Устьянского в необычном гробе. В Летописи Вережской Введенской церкви, которая кратко повторяет историю обретения мощей праведника, записано предание о том, будто бы „угодник Божий при жизни своей любил проводить не только лето, но и зиму в плетеном им самим ивовом жилище”». ¹⁷⁶

Необходимо отметить, что уже предшествующая агиографическая традиция и ранняя русская житийная литература дают нам примеры того, когда умершие «напрасной» смертью были прославлены чудесами. Так, брошенное в реку или море тело праведника может быть явлено и погребено, а затем от него совершаются чудеса. В Киево-Печерском патерике рассказывается об иноке Григории, который был утоплен в Днепре слугами князя Ростислава Всеволодовича. Монастырская братия два дня искала инока и не могла найти, пока он сам не явился в третий день в келью: «въ 3-й день приидоша в кѣлию его, хотяще взяти оставшаа его, и ее мертвый обрется в кѣлии связанъ, и камень на выи его, ризы же его еще мокры, лице же его бѣаше свѣтло, самъ же аки живъ. И не обретеса кто принесый его, но и кѣлии заключеннѣ сущи (...) Братиа же изнесше тѣло его и положиша в пещерѣ честнѣ, иже за многа лѣта пребысть цело и нетлѣнно». ¹⁷⁷ Его мощи оказались нетленными, от них впоследствии происходили чудеса. Постник Киево-Печерского монастыря Евстратий после длительных мучений и истязаний был умерщвлен иудеем, а его тело брошено в реку. Его не смогли найти, однако и в реке от мощей Евстратия совершались чудеса: «Тѣло же святаго в море ввержено бысть, идѣже множество чюдесь сѣтворяется. По искании же быша вѣрными святаго его мощи не обретенныи, не въсхотѣ бо святаый от человекѣкъ славы, но от Бога». ¹⁷⁸

В святоотеческой литературе есть духовные завещания основателей монастырей, в которых они просят не погребать себя по христианскому обычаю как недостойных. «Согласно святоотеческой литературе («Лествица» Иоанна Лествичника, Житие Пахомия Великого, Антония Великого, Арсения Великого), в русской агиографии устанавливается традиция предсмертного завещания инока о небрежении к телу. По мысли Иоанна Лествичника, инок должен молить „не сподобити человеческому погребению, но бессловесному: или в реку ввержену быти, или на лядине (поле) зверям вдану быти” (подобно мученикам, слово 5 «О покаянии»). В ранней русской агиографии это завещание звучит в смягченной форме (не омыwać и не наряжать тело — у Феодосия Печерского, Сергия Радонежского). Нил Сорский (†1508 г.), ориентировавшийся более на византийскую традицию,

святым благородное происхождение. В XVII в. в Поморье, откуда пришел Симеон, практически не было «служилых людей по отечеству» — детей боярских (дворян) (Очерки истории и культуры города Верхотурья... С. 114—129. См. также: Литературные памятники Тобольского архиерейского дома XVII века. С. 227, 384, коммент.).

¹⁷⁶ Вережкина Г. А. О судьбе мощей праведного Прокопия Устьянского. С. 52.

¹⁷⁷ Киево-Печерский патерик / Подгот. текста Л. А. Ольшевской // БЛДР. СПб., 1997. Т. 4. С. 410.

¹⁷⁸ Там же. С. 368.

первым из русских подвижников пишет завещание о непогребении его тела».¹⁷⁹

В севернорусской агиографии XVI—XVII вв. такое завещание становится этикетным, в том числе и за счет подражания литературным образцам, ср.: «И въпросившимъ же братиамъ святаго, да гдѣ его положатъ погребутъ по преставлении его. Онъ же завѣщавъ имъ, глаголя: „Братие мое грѣшное тѣло свяжете по нозѣ и влечете и в дѣбрь блата и въ мху покопавше и ногама же своима да поперете и”» (Житие Александра Свирского);¹⁸⁰ «Тогда помянуша жалостныя его глаголы, еще живъ сый, в последнемъ смиреннии глаголя въпросившимъ бо имъ того, да где положить мощи его. Онъ же отвѣща: „Мое грѣшное тѣло влечите в блато и ногамъ своимъ в попрание сътворите”» (Житие Дмитрия Прилуцкого);¹⁸¹ «И заповѣдавъ всемъ ученикомъ своимъ: „Егда душа моя отъ тѣла разлучится, и никоеяже почести грѣшному тѣлесе моему сотворите, но влекуще за нозѣ мои, и предайте блату, и ногами своими попѣрете”» (Житие Григория Пельшемского);¹⁸² «Братиамъ же умилне святаго въпросившимъ, да гдѣ положатъ честныя мощи его по преставлении его к Богу. Блаженный же отвѣщавъ к нимъ, да связавше по нозѣ влекутъ и в дѣбрь: „Во мху и в блатѣ потопычите, — рече, — грѣшное мое тѣло на растерзание звѣремъ и гадомъ, или на кляпинѣ обѣсите и птицамъ на снѣденіе, или за шию оцѣпивше, во озеро верзите”» (Житие Антония Сийского);¹⁸³ «И о семъ убо молю вы, братие, и заклинаю: „В коей же ми нынѣ одежди пребывающу, в той мя и погребити посреде острова сего, идѣже вода не иссыхаше, но стояше беспрестани, и ту погребите тѣло мое грѣшное”» (Житие Кирилла Новоезерского).¹⁸⁴ Завещание это чаще всего не исполнялось, а подвижника хоронили с почестями в созданном им монастыре: «Они же глаголаху к нему: „Ни, отче, не сътворивъ сего, нъ у Троицы въ монастыри да погребен будещи...”» (Житие Александра Свирского);¹⁸⁵ «Они же со мноземъ рыданиемъ глаголаху: „Ни, отче, не сотворимъ сего никакоже, но у Живоначалныя Троицы тобою в созданъи обители честно погребемъ трудолюбныя твоя мощи святаго!”» (Житие Антония Сийского),¹⁸⁶ и др.

¹⁷⁹ *Голоскова Н. А., Рыжова Е. А.* Модель «смерти» праведника в древнерусской агиографии. С. 5—7.

¹⁸⁰ Житие Александра Свирского (РНБ, собр. Погодина, № 874, л. 500 об. XVI в.). Цит. по: Житие Александра Свирского. С. 87—88.

¹⁸¹ *Украинская Т. Н.* Житие Дмитрия Прилуцкого — памятник вологодской агиографии. С. 33.

¹⁸² Житие Григория Пельшемского. Редакция сборников (РНБ, собр. Погодина, № 853, л. 320, XVI в.). Цит. по: Жития Дмитрия Прилуцкого, Дионисия Глушицкого и Григория Пельшемского: Тексты и словоуказатель / Под ред. А. С. Герда. СПб., 2003. С. 171.

¹⁸³ Житие Антония Сийского. Редакция инока Ионы (БАН, Архангельское собр., Д., № 250, л. 175—175 об.). Текст данного списка опубликован: *Рыжова Е. А.* Антониево-Сийский монастырь. Житие Антония Сийского: Книжные центры Русского Севера. Сыктывкар, 2000. С. 298—299.

¹⁸⁴ Житие Кирилла Новоезерского. Основная редакция (вариант с чудом об Иване Грозном в Первой редакции) (РНБ, Кирилло-Белозерское собр., № 66/1305, л. 74. XVII в.). Цит. по: Житие Кирилла Новоезерского: Текст и словоуказатель / Под ред. А. С. Герда. СПб., 2003. С. 62.

¹⁸⁵ Житие Александра Свирского. С. 87—88.

¹⁸⁶ Житие Антония Сийского. С. 299.

Пожалуй, только в Житии праведного и блаженного Георгия Шенкурского, который завещал похоронить себя на холме среди болота, описывается выполнение этого завещания. Данный эпизод имеет важное композиционное и провидческое значение. Блаженный Георгий еще при жизни предрек возведение храма на месте его захоронения, что впоследствии и произошло — из-за реки, сменившей свое русло, храм Николая Чудотворца был перенесен, а мощи чудотворца Георгия стали главной храмовой святыней: «...по смерти же родителей своих праведный Георгий ... часто приходя на Великий погост к Великому чудотворцу Николаю. Ту за едино поприще от церкви благо трясущее, посреде же блата того холм сух бяше, святыи же Георгий всегда приходя на холм той и седяше на нем, любя место то и глаголаше: „После смерти моей погребите мя на сем холму“. Людем же ему глаголющим: „Почто далече от церкви?“». Блаженный же, прозрев душевными очами, глаголя: „Быти и храму чудотворца Николая на том месте!“. По преставлении же его погребен бысть на том холме по повелению его. И блато тое нача бысть сухо и равно молитвами святаго. По летех же неколицех храму чудотворца Николая перенесену и поставлену близ гроба святаго Георгия таковыя ради вины, понеже великая река Вага устремлением многих лет тое церковь подметала».¹⁸⁷

В агиографических произведениях неоднократно звучит мысль о том, что «весь мир, как он выражается в сюжетных перипетиях, подчиняется властному предначертанию верховного Владыки, его воля — единственный непреложный закон».¹⁸⁸ Это соответствует христианской концепции Божьего промысла (что нашло свое осмысление в выражении «все в руце Божьей» или «на все воля Бога»), и смерть человека, как праведная, так и нечестивая, также совершается согласно Божественному предначертанию.

Показательна в этом смысле следующая цитата из Жития Артемия Веркольского: «Якоже сам Господь рече: „Аще гнѣвъ Божий или молния и громъ поразить человека, и Азь самъ сужду рабу моему“».¹⁸⁹ Бог является творцом Вселенной и всех природных стихий, следовательно, смерть отрока Арте-

¹⁸⁷ Житие Георгия Шенкурского. С. 200.

¹⁸⁸ Берман Б. И. Читатель жития: (Агиографический канон русского Средневековья и традиция его восприятия) // Художественный язык Средневековья. М., 1982. С. 159—183.

¹⁸⁹ Житие Артемия Веркольского (РНБ, Соловецкое собр., № 994/1103, л. 181). Н. В. Савельева выяснила, что эта цитата восходит к популярному в древнерусской среде сочинению — Житию Андрея Юродивого (ср.: Житие Андрея Юродивого: ВМЧ. 2 окт. Стб. 191—192), а в одном из поздних списков Жития Артемия Веркольского (РГБ, ф. 242, № 77, конец XVIII в., л. 277—277 об.) вслед за описанием грозы и гибели отрока помещен фрагмент из Жития Андрея Юродивого, объясняющий, по мнению переписчика, причисление Артемия к лику святых, нетленность его мощей и дарованные ему Богом чудотворения. Исследовательница также пишет о том, что «мотив истолкования происхождения грома как Божьего гнева, поражающего на земле дьявола, является очень древним по происхождению, восходит к архаичным апокрифам и известен на Руси по древнейшим переводным памятникам, к которым относятся компилятивные апокрифы типа „Беседы трех святителей“, „Вопросы Антиоха Афанасию Александрийскому“, „Пренне Панагиота с Азимитом“, наиболее полно этот мотив отражен в одном из диалогов св. Андрея и Епифания в Житии Андрея Юродивого» (Савельева Н. В. Заметки к литературной истории Жития Артемия Веркольского // От Средневековья к Новому времени: Сб. статей в честь О. А. Белобровой / Под ред. М. А. Федотовой. М., 2006. С. 203—217).

мия во время грозы — это знак Божественного промысла.¹⁹⁰ Тема божественного промысла, заявленная в житии Артемия Веркольского, присутствует и в некоторых севернорусских житиях, в которых рассказывается о почитании умерших «напрасной» смертью подвижников Русского Севера.

К ней прибегает автор Пространной редакции Жития Вассиана и Ионы Пертоминских, возникшей не ранее 1706 г., когда пытается объяснить неправомерную с точки зрения церковного канона смерть «от потопления» святых Вассиана и Ионы Пертоминских, которые почитались на Русском Севере: на месте захоронения их тел, выброшенных морем, был впоследствии устроен Пертоминский монастырь, прославленный многочисленными чудесами от раки с мощами преподобных. Во введении к Житию автор пишет: «Благий Богъ и челоувѣколюбець непостижимыми и неизследованными своими божественными судьбами многообразными и недовѣдомыми челоуекомъ предѣлы смерти быти устрояеть праведнымъ и грѣшнымъ: овогда убо праведнымъ наводитъ Господь Богъ нашъ Иисусъ Христосъ скончание честно и многославно, овогда же безславно и безобразно, или от челоуекъ злыхъ попускаеть убиеннымъ быти, или от тяжести воздушныя и грома и от молнии, от огня, и воды, и от мраза, или от звѣря пораженнымъ быти».¹⁹¹ Божий промысел указывает «предѣлы смерти» праведным и грешникам, поэтому нельзя усомниться в святости Вассиана и Ионы Пертоминских, даже если их смерть «злообразна»: «Сего ради да никтоже слышавъ и видѣвъ, усумнится о семъ, яко злообразною смертию приключается праведно пожившимъ умерети, якоже и о сих преподобныхъ отцѣхъ Васианѣ и Ионѣ, иже праведнымъ судьбами Божиими в мори скончавшихся, послѣди же благодатию божественною от моря неизтлѣнны честная тѣлеса его на верхъ земли издашася и чюдеса преславная содѣвающи во славу Божию...».¹⁹² В качестве иллюстрации этой мысли автор Пространной редакции Жития Вассиана и Ионы Пертоминских приводит нравоучительные параллели об умерших неблагочестивой смертью, однако прославленных затем Богом, в частности, патериковый рассказ и соответствующее место из Жития Афанасия Афонского.

В патериковом рассказе, на который ссылается автор, говорится о нечестивой смерти праведника и праведной смерти богатого грешника.¹⁹³ Однако

¹⁹⁰ Почитание убитого грозой отрока Артемия Веркольского поддерживалось с самого начала особым отношением, сформированным в традиционной народной культуре к убитым громом, а потом уже приобрело форму официального почитания святого. Так, в частности, народному мировоззрению присуще «характерное представление, что во время грозы открывается небо и тот, кого убило громом, попадает в царство небесное» (*Успенский Б. А.* Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982. С. 40 и след.). О двойственном отношении к убитым молнией в народной культуре более подробно см.: *Рыжова Е. А.* Севернорусская агиография в контексте традиционной народной культуры («почему убитые громом — святые») // Локальные традиции в народной культуре Русского Севера: Материалы IV междунар. науч. конф. «Рябининские чтения-2003». Петрозаводск, 2003. С. 368—372.

¹⁹¹ Сказание о Вассиане и Ионе Пертоминских (РНБ, Соловецкое собр., № 182/182, л. 181).

¹⁹² Там же, л. 182.

¹⁹³ Сходный текст, как выясняется, читается в синодичной статье о пышном погребении богатого и о кончине пустычника, съеденного зверями. См., например, синодик 1645—1652 гг. (РНБ, Q.I, № 1152, л. 78 об. и 79 об.).

«гласъ от Бога» объясняет испытавшему большое душевное смущение от этого монаху, что иногда смерть праведника может быть бесчестной, но лишь для того, чтобы праведник тем самым очистился за свои малые земные грехи для жизни вечной: «Такожде подобно и о грѣшныхъ судомъ праведнымъ устроить въсть Богъ, якоже повѣствуется о нѣкоемъ от святыхъ отецъ пустынножителей в Патерицѣ, егоже ученикъ вшедши во градъ, видѣвъ богата нѣкоего и грѣшна и со славою мною ко гробу провождаема, возвратив же ся паки в пустыню, обрѣте святаго отца своего зверемъ снѣдена, и много плакавшуся ему от смерти отца своего безчестнѣй, и размышляющу ему о честнѣй смерти богатаго, прииде ему гласъ от Бога, яко „богатый онъ всю жизнь свою изжитъ во грѣсѣхъ, имяше же малое нѣкое добродѣлание, и за тое здѣ приять на земли воздаяние, он аможе до конца осужденъ имать быти. Отецъ же твой праведно жизнь свою изживъ на земли, имѣяше же, яко человекъ, малое нѣкое прегрѣшение, да того ради здѣ приять смерть бесчестную, да тамо до конца очищенъ явится”». ¹⁹⁴ Автор Пространной редакции Жития Вассиана и Ионы Пертоминских упоминает и внезапную смерть святого Афанасия Афонского при строительстве храма в монастыре: «Паки подобнѣ и иныя образы злыя смерти наносятся святымъ судьбами Божиими, якоже и о велицѣмъ преподобнѣмъ Афанасиѣ Афонстѣмъ прочитаемъ в житии его иуниа в пятый день. Ему же на верхъ здания церковнаго на кончинѣ с нѣкою братиею ходящу, абие просѣдеса внезапно здание и подави я к смерти. И тако скончася преподобный, егоже мы лѣтнюю память честнѣ почитаемъ». ¹⁹⁵ «Напрасную» смерть Афанасий Афонский принял по воле Божьей и был им прославлен: от еще не погребенных мощей Афанасия Афонского, как говорится в его Житии, через три дня стали происходить чудесные исцеления. ¹⁹⁶

¹⁹⁴ Сказание о Вассиане и Ионе Пертоминских (РНБ, Соловецкое собр., № 182/182, л.181—181 об.).

¹⁹⁵ Там же, л. 181 об.—182.

¹⁹⁶ «Но нужду имѣа по равенству множества инокъ устроити церковное пространство, къ дѣлу абие въста, и храм ширияшеса. Елма же едина камара не скончяна бѣ затворитися церковнаго олтаря <...>. Одѣвъ же ся (Афанасий Афонский. — *Е. Р.*) ризою и в мандию, еще же и въ священный куколь блаженнаго отца своего Малеина, в няже обчяй одѣватися въ господскыя великихъ празникъ дни, егда явѣ причящешесе святымъ Христовѣмъ таинамъ и свѣтло и обрадованно показавъ лице, удиви всѣхъ о необычнѣмъ взорѣ. Внутрь же и клѣти своея бывъ и помолися на мнозѣ и другихъ б братии поемъ съ собою, на дѣло въздоша вкупѣ же. Внегда тѣмъ възйти, — о, горкаго и лютаго възшествия, о, послушания чистаго възшедшихъ с нимъ! — провалися абие камара, низведе всѣхъ, но убо пять напрасно душа Богови предаша. Отецъ же и единъ братъ, Даниль Зодецъ, живи с камениемъ ошаста, якоже и отцу слышатися от всѣхъ даже до 3 чясы множае зовуща: „Господи Иисусе Христе, помози ми! Слава тебѣ, Боже!”. Мольвъ же бывши абие и братии всей събравшися и рукама, и ногама, и ноготгъми, якоже можаху, рюющемъ и прилучъшимися органы износящемъ каменные и варъ и слезами сие поливающимъ. Обрѣтоша отца о Господѣ уже скончявшася и священную главу долу имуща близ святаго престола, руцѣ же крестообразнѣ и ногѣ же выше, яко к небеси, идущу, цѣль, нѣ како весь, дѣсней его ногѣ тѣкмо расцѣпившеса, имже подытъ бысть дровомъ. Въземше убо того отуду и на одрѣ положше, и рыдание обновивши, и слези ти начаша вси, крѣмника отщитившеса, врача отъяти бывше, пѣстуна лишени и себе окающе, яко тѣхъ ради праведный смерть, яже святымъ недостойну, и ю сию велми въмѣ достойну оного души <...> Елма же и тридневню время предлежаше не погребенъ, ждаша бо еже от всѣхъ длѣжно сему надгробное пѣние, неизмѣненъ бѣ, не отокъ, не черность, не несладкое нося. Святыя же горы старчество олщую сию печаль увѣдѣвше и смущшеса

Таким образом, подводя некоторые итоги, следует сказать, что появившиеся в XVI—XVIII вв. на Русском Севере жития праведников демонстрируют определенный этап в понимании основной категории средневековой христианской культуры и литературы — святости.

Главным доказательством святости героя, согласно житиям праведников, является не его мирское благочестие, о котором, как правило, ничего неизвестно, не обстоятельства его смерти, которая так и остается зачастую непонятной и необъяснимой с точки зрения христианского канона, а нетленность его мощей и, самое главное, дар чудотворения, которым мощи наделяются.¹⁹⁷

Это отражается в своеобразии композиции данных произведений, в основном состоящих из описания посмертных чудес, происходящих от мощей праведника.

В целом композиция подобных текстов такова, что «житие» праведника, вопреки канонической агиографической схеме, начинается с момента обретения его мощей и в последующем бывает связано с основанием монастырей и храмов Русского Севера.

Возникновение повествований о неизвестных святых, чудотворные мощи которых внезапно «издаде» земля или вода, на мой взгляд, сближает их со сказаниями и повестями о явленных святынях, с многочисленными повествованиями о чудотворных сакральных предметах, в основном — об иконах, реже — о крестах, которые появляются из воды или около источника, вдруг обнаруживаются на пне, дереве и т. п.

Обретение мощей безымянного святого инициирует «воспоминания» о праведнике среди местного населения и клира, передаваемые в форме устных преданий: народная память начинает «разворачиваться», словно свиток, причем в ее притяжение вовлекаются значительные события, отно-

острети съвокупишася за три дни, якоже надгробную пѣти пѣснь. Всѣм же предстоящемъ и поощемъ, старецъ нѣкий, видѣ священнаго мертвеца отца кровь каплюща от узвившася оная ноги и — чудо яко велико и паче естествоно! — который бо мертвецъ и сѣй тридневъ, кровныя капли скапава когда — сие бо при единѣмъ моемъ Христѣ бысть, не токмо же се, но и лице его прославися, въ тѣй часъ и бысть, яко снѣгъ, — зря убо, приникъ священную ногу и видѣвъ язву, огнюду же кровь капляше, и отеръ своимъ ручникомъ, иже ношаше, источникъ абие зряше. И въ тѣй часъ вси копляхуся и мазахуся въ душевное и тѣлесное здравие» (Житие Афанасия Афонского — РГБ, Музейное собр., ф. 178, № 1365, л. 68—70 об. XVI—XVII вв.).

¹⁹⁷ «С древнейших времен появлялись, однако, и мощи в виде нетленных тел. Так, Василий Великий говорит о неповрежденном теле мученицы Иулитты. В позднейшее время, однако, нетленность мощей часто рассматривается как свидетельство святости, т. е. как действие благодати, пронизывающей тело святого, как сверхъестественное состояние, соответствующее присущему мощам дару чудотворения <...> Нетление мощей как признак святости приобретает особую значимость в русской церкви. Представление о нетлении как свидетельстве святости вступало в сложное и противоречивое взаимодействие с народным представлением о нетлении как результате несправедливой смерти, существовавшем и у греков, и у восточных славян (умершие под клятвой, заложенные покойники). В поздних греческих сочинениях может подчеркиваться отличие мощей, сохранившихся в виде целых тел, от неразрушенных тел пребывающих под клятвой покойников: первые благообразны, благовонны и засохлы, вторые — безобразны, зловонны и раздуты как барабаны <...> И в данном случае представления о святости в христианском понимании и о ее признаках могли выступать как радикальный отказ от традиционных воззрений» (Живов В. М. Святость. С. 54—56).

сящиеся к историческому прошлому края (возможно, и к недавнему), и проецируются на новоявленного святого. Вследствие чего в произведениях встречаются разного рода анахронизмы, исторические несоответствия, объясняемые наложениями и трансформациями нескольких культурных пластов. Создание житий праведников, таким образом, является выражением самосознания той или иной местности, поскольку в них, как мы видим, отражается культурно-историческая память региона.

Биографические лакуны заполняются в житиях праведников в процессе бытования произведений в севернорусской агιοграфической традиции и в процессе народного почитания святых значимыми для народного христианского мировоззрения метами: праведник становится безгрешным отроком, его жизни в миру приписываются черты юродивого, незнание имени расценивается как знак богоизбранности, а «злообразная смерть» либо предстает под пером агιοграфов как Божественное произволение, либо входит в сложное взаимодействие с комплексом устных преданий и традиционных представлений, бытующих в данном регионе, теряя свою негативную окраску.

Обнаруженное сходство севернорусских житий праведников с произведениями, бытовавшими в сибирской агιοграфической традиции, что проявляется в совпадении основных сюжетных мотивов композиции житий, в осмыслении праведников как отроков, в присвоении им черт юродивых, свидетельствует не о текстуальном взаимовлиянии, а о типологическом сходстве, присущем определенной степени этноконфессиональной зрелости разных регионов и литературных традиций в XVI—XVIII вв.¹⁹⁸

Надо сказать, что появление житий праведников на Русском Севере знаменует собой развитие местных, региональных литератур. Оно совпало в XVII в. с новыми поисками местночтимых святых и святынь, которые становятся местными покровителями и защитниками края. Необходимо также отметить, что выявленная жанровая разновидность севернорусских агιοграфических текстов — жития праведников — охватывает не только жизнеописания святых, которые чтятся как праведники (Сказание о чудесах праведных Иоанна и Логгина Яренгских, Сказание о праведном Кирилле Вельском, Сказание о чудесах праведного Афанасия Наволоцкого, Житие праведного Прокопия Устьянского и др.). С точки зрения жанрового своеобразия к этой группе житий, как выяснено, можно отнести также и некоторые преподобнические жития (Житие преподобного Евфимия Архангелогородского, Сказание о преподобных братьях Алфановых, Сказание о чудесах преподобных Вассиана и Ионы Пертоминских, Житие преподобного Агапита Маркушевского, Житие священноинока Петра Черевковского, Повесть о преподобных пустынножителях Исае и Никаноре Ручьевских и др.) и жития юродивых (Житие юродивого Георгия Шенкурского, «Повесть словеси» о явлении мощей Иакова Боровицкого).

¹⁹⁸ Исследуя литературную традицию сольвычегодско-устюжской культурной зоны, А. Н. Власов отмечал, что «местные культы святых возникали в определенных социально-исторических условиях (например, в связи с возникновением города или монастыря) и были тесно связаны с развитием самосознания населения в данной местности. Культ святого становился в жизни средневекового общества своеобразным показателем зрелости этно-географического единства» (Власов А. Н. Устюжская литература XVI—XVII веков: Историко-литературный аспект. Сыктывкар, 1995. С. 16—17).

Своеобразие главного героя подобных житий и сказаний связано с тем, что это, как правило, умершие «напрасной» смертью — убитые во время грозы, утонувшие, самоубийцы. Для русской культурной и литературной традиции в целом существование такого феномена, как «заложные» покойники, явилось, на мой взгляд, своеобразным потенциалом, что продемонстрировали разные пути осмысления отдельных аспектов этого феномена.

Одним из этих направлений, по-видимому, и является возникновение на Русском Севере житий праведников, основанных на понимании нетления мощей умерших «напрасной» смертью как свидетельства их святости.

Другая характерная для этих представлений идея о неокончательной смерти человека оказалась продуктивной для формирования сознания русского общества XVII—XVIII вв. Рассматривая роль сюжетной коллизии неокончательной смерти в образовании новой картины мира на переходе к Новому времени, М. Б. Плюханова пишет: «...мифология „заложных покойников“ — система средств, разработанных традиционным обществом для осознания и упорядочивания функций того типа людей, которые в позднейшие эпохи и в других системах назывались индивидуальностями».¹⁹⁹

Почитание на Русском Севере умерших «напрасной» смертью, которое выражалось в устной форме в существовании преданий о святом, а в письменной — в создании житий, сказаний и повестей, показывает процесс усвоения церковной историко-культурной традиции. Создание житий праведников было основано на местном почитании того или иного праведника, которое во многих случаях не выходило за рамки данной местности и поддерживалось особым отношением к людям определенной судьбы, свойственным народной традиционной культуре и народному мировоззрению.

¹⁹⁹ Плюханова М. Б. О национальных средствах самоопределения личности: Сакрализация, саможжение, плавание на корабле // Из истории русской культуры. М., 1996. Т. 3: (XVII—начало XVIII века). С. 439 (раздел «Неокончательная смерть»). М. Б. Плюханова отмечает: «Для XVII—XVIII вв. слух в народной среде, что некто имярек не умер, а вернется, или умер, но воскреснет, был двусмыслен. Он мог означать одновременно и что этот некто имеет сакральные функции, и что этот некто не может умереть окончательной смертью и упокоиться на родовом кладбище из-за своей дерзновенности. Такая двусмысленность способствовала контаминации в облике вождя с эсхатологическими функциями черт сакральных с разбойничьими» (Там же). «Таким образом, — делает вывод М. Б. Плюханова, — в мистерии народной жизни наряду с воплотившимися сакральными, эсхатологическими персонажами участвовали атаманы-разбойники, сакральные персонажи получали атаманские черты, а атаманы принимали на себя эсхатологические или просто сакральные функции» (Там же. С. 440).

Т. Р. РУДИ

О топике житий юродивых*

Юродство — один из наиболее ярких и сложных феноменов русской церкви и культуры в целом, истории и феноменологии которого посвящен ряд научных работ.¹ Следует признать, однако, что далеко недостаточно

* Статья написана при поддержке Гумбольдтовского фонда (Германия). Она продолжает цикл работ, посвященных исследованию житийной топики: Руди Т. Р. 1) Праведные жены Древней Руси: (К вопросу о типологии святости) // Русская литература. 2001. № 3. С. 84—92; 2) Средневековая агиографическая топка: (Принцип *imitatio* и проблемы типологии) // Литература, культура и фольклор славянских народов: XIII междунар. съезд славистов (Любляна, 2003): Докл. российской делегации. М., 2002. С. 40—55; 3) *Imitatio Christi* // *Die Welt der Slaven*. 2003. Bd 48. S. 123—134; 4) «*Imitatio angeli*»: (Проблемы типологии агиографической топики) // Русская литература. 2003. № 2. С. 48—59; 5) «Яко столп непоколебим»: (Об одном агиографическом топосе) // ТОДРЛ. СПб., 2004. Т. 55. С. 211—227; 6) Топика русских житий: (Вопросы типологии) // Русская агиография: Исследования. Публикации. Polemica / Под ред. С. А. Семячко, Т. Р. Руди. СПб., 2005. С. 59—101 (см. здесь историю вопроса и основную библиографию); 7) О композиции и топике житий преподобных // ТОДРЛ. СПб., 2006. Т. 57. С. 431—500; 8) Об одном мотиве житий преподобных («вселение в пустыню») // От Средневековья к Новому времени: Сб. статей к 80-летию О. А. Белобровой / Под ред. М. А. Федотовой. М., 2006. С. 15—36; 9) О топосе «отъятия влас» в житиях преподобных // Материалы VI Чтений по истории и культуре древней и новой России памяти Д. С. Лихачева (8—10 сентября 2004 г., Ярославль). Ярославль (в печати).

¹ См., например: Прыжов И. Г. Сказания о кончине и погребении московских юродивых. М., 1862; Аристов Н. Симбирские юродивые // Исторический вестник. 1880. Т. 1. Ноябрь. С. 566—575; Тихомиров Е. Юродивые Христа ради и их благотворная для общества деятельность // Душеполезное чтение. 1884. Сент. С. 98—114; Сергий, архиеп. Святой Андрей Христа ради юродивый и праздник Покрова Пресвятой Богородицы. СПб., 1898; Ковалевский Иоанн, свящ. Юродство о Христе, или Христа ради юродивые Восточной и Русской церкви: Исторический очерк и жития сих подвижников благочестия. М., 1895 (книга неоднократно переиздавалась в России и за рубежом; см.: М., 1900; М., 1902 (репринт: М., 1992); Scarborough, 1984; М., 2000; и др.); Алексий (Кузнецов), иером. Юродство и столпничество: Религиозно-психологическое, моральное и социальное исследование. СПб., 1913 (репринт: М., 2000); Федотов Г. П. Святые Древней Руси. Париж, 1931 (переизд.: М., 1990). С. 198—209; Иоанн (Колозризов), иером. Очерки по истории русской святости. Брюссель, 1961. С. 239—250; Будовниц И. В. Юродивые Древней Руси // Вопросы истории религии и атеизма: Сб. статей. М., 1964. Т. 12. С. 170—195; Лихачев Д. С., Панченко А. М. «Смеховой мир» Древней Руси. Л., 1976. С. 91—183 (раздел о юродстве «Смех как зрелище» написан А. М. Панченко); Лотман Ю. М., Успенский Б. А. Новые аспекты изучения культуры Древней Руси // Вопросы литературы. 1977. № 3. С. 148—166; Thompson E. 1) Russian Holy Fools and Shamanism // American Contribution to the VIII Intern. Congr. of Slavists. Columbus, 1978. P. 691—706; 2) Understanding Russia: The Holy Fool in Russian Culture. Lanham, 1987; Лихачев Д. С., Панченко А. М., Поньирко Н. В. Смех в Древней Руси. Л., 1984 (далее — Смех в

изученным оказывается до сегодняшнего дня тот зачастую единственный источник, в котором нашло отражение и оказалось в той или иной форме зафиксированным это интереснейшее историко-культурное явление — жития юродивых. Так, в отношении многих из этих памятников не проведена в должной мере археографическая и текстологическая работа, необходимая для научной публикации их текстов, в результате чего до настоящего времени отсутствуют критические издания большинства «юродских» житий.² По-

Древней Руси). С. 72—153 (раздел о юродстве написан А. М. Панченко); *Сабирова Л. М.* Житие Василия Блаженного — памятник древнерусской агиографии XVI века: (Проблемы текстологии и литературной истории произведения): Автореф. дис. ... канд. филол. наук. СПб., 1992; *Иванов В. В.* Безобразие красоты: Достоевский и русское юродство. Петрозаводск, 1993; *Иванов С. А.* 1) Византийское юродство. М., 1994 (гл. 7 посвящена «русскому похабству») [Рец.: *Живов В. М.* Юродство — в Византии и других землях // Новое литературное обозрение. 1997. № 24. С. 390—396; благодарю Н. И. Николаева, указавшего мне эту публикацию]; 2) Блаженные похабы: Культурная история юродства. М., 2005 (*Studia historica*) (к сожалению, монография появилась, после того как настоящая статья была сдана в печать, а потому ее материалы оказались неучтенными); *Ivanov S. A.* From «Secret Servants of God» to «Fools for Christ's Sake» in Byzantine Hagiography // Византийский временник. 1998. Т. 55 (80), ч. 2. С. 188—198; *Pyukkõ R.* Yurodivye as a Russian Cultural Phenomenon // *Laughter Down the Centuries* / Ed. S. Jäkel, A. Timonen. Turku, 1995. Vol. 2. P. 207—221; *Недоснасова Т. А.* Русское юродство XI—XVI вв. М., 1997; *Рыков Ю. Д.* Неизвестный старообрядческий писатель XIX в.: Петр Юродивый и его эсхатологические сочинения // Старообрядчество в России (XVII—XX вв.): Сб. науч. трудов / Отв. ред., сост. Е. М. Юхименко. М., 1999. С. 149—189; *Лавров А. С.* Юродство и «регулярное государство»: (Конец XVII—первая половина XVIII в.) // ТОДРЛ. СПб., 2001. Т. 52. С. 432—447; *Юрганов А. Л.* Нелепое ничто, или Над чем смеялись святые Древней Руси // Каравашкин А. В., Юрганов А. Л. Опыт исторической феноменологии: Трудный путь к очевидности. М., 2003. С. 211—290; Русские юродивые и блаженные: Справочно-биографическое издание / Сост. Н. Рубина, А. Северский. Челябинск, 2003; *Поньрко Н. В.* Автор стихов покаянных и распевщик юродивый Стефан // ТОДРЛ. СПб., 2003. Т. 55. С. 220—230; *Ottovordemgentschenfelde N.* Jurodstvo: Eine Studie zur Phänomenologie und Typologie des Narren in Christo: Jurodivyj in der postmodernen russischen Kunst. Frankfurt a./M., 2004; *Velculescu C.* «Narr in Christo» (*salós*, [*Jurodiviy*]) und die Rumänische Tradition / *Revue des Études Sud-Est Européennes*. Bucarest, 2004. Т. 42 (1—4). P. 87—97, и др.

² Среди немногочисленных научных изданий житий юродивых можно назвать следующие: Житие преподобного Прокопия Устюжского. СПб., 1893 (ОЛДП. Т. 103); *Кузнецов Иоанн, протоиер.* Святые блаженные Василий и Иоанн, Христа ради [юродивые], московские чудотворцы: Историко-агиографическое исследование // Зап. Московского археологического института / Под ред. А. И. Успенского. М., 1910. Т. 8 [Рец.: *Собольевский А. И.* ИОРЯС. 1913. Кн. 3. С. 391—395]; Повести о житии Михаила Клопского / Подгот. текстов, ст. Л. А. Дмитриева. М.; Л., 1958; Повесть о житии юродивого Андрея Тотемского / Подгот. к печати А. Н. Власов // Памятники письменности в музеях Вологодской области: Каталог-путеводитель. Вологда, 1989. Ч. 1, вып. 3: Рукописные книги XIX—XX вв. Вологодского областного музея. С. 263—272; «Жизнь бывшего в городе Соли Вычегодской юродиваго Иоанна Самсоновича» // Соскин А. История города Соли Вычегодской / Подгот. текста к изд. А. Н. Власов; Отв. ред. А. А. Амосов. Сыктывкар, 1997. С. 165—169; *Молдован А. М.* Житие Андрея Юродивого в славянской письменности. М., 2000; *Иванов С. А.* Житие Прокопия Вятского. Editio princeps // *Florilegium*: К 60-летию Б. Н. Флори. М., 2000. С. 70—86, и др. В целом же существующие на сегодня издания житий юродивых представляют собой большей частью популярные переложения, осуществленные в XIX в. представителями местного духовенства или краеведами. См., например: Краткое сказание о Житии и чудесах святого блаженного Василия. М., 1857; О жизни святого Иоанна юродивого, московского чудотворца. М., 1862; *Поспелов И.* Блаженный Симон Юрьевский Христа ради юродивый. Кострома, 1877; Сказание о житии и чудесах преподобного Михаила Клопского, Христа ради юродивого, пожившего в обители Живоначальны Тро-

этика этого особого типа агиографического повествования также остается и сегодня малоисследованной темой. Настоящая статья ставит целью выявить и охарактеризовать основные элементы топики житий юродивых, а кроме того — исследовать мотивы, роднящие их с другими типами агиографических текстов, в частности с житиями преподобных.

Проведенный сопоставительный анализ текстов древнерусских житий юродивых позволил выявить следующие общие мотивы, сюжеты, устойчивые литературные формулы и другие повторяющиеся элементы поэтики, которые составляют топику этого типа агиографических памятников.³

1. Использование цитат из 1-го Послания к коринфянам апостола Павла (1 Кор. 1: 25, 27; 1 Кор. 3: 18—19; 1 Кор. 4: 10 и др.), которые служат в житиях юродивых своего рода оправданием этого «сверхзаконного подвига».⁴ Приведу некоторые примеры.

Житие Прокопия Устюжского: «...а самъ оттолѣ приемлет юродственное Христа ради житие и в буйство преложится, по апостолу глаголющему: „Братие, буете мира сего житие избра Богъ, да ся посрамит крѣпкая и премудрая мира сего держава”» (ср.: 1 Кор. 1: 27).⁵

В Житии Исидора Твердислова та же цитата продолжена еще одним стихом: «...и приемлет юродственное еже Христа ради житие и буйствено, еже мнимо челоувѣкы, по апостолу, глаголющему: „Буяя бо мира избра Богъ, да премудрыя посрамит, и немощныя мира избра Богъ, да посрамитъ крѣпкая, и безродная мира и укоренная избра Богъ, и не сущая, да сущая упразнитъ”» (1 Кор. 1: 27—28).⁶

В Житии Василия Блаженного соединены две цитаты из апостольского послания: «...блаженный неуклонно подвизаяся по апостольскому учению,

ицы, на месте, нарицаемом Клопско, во области Великаго Нова-града. СПб., 1877; *Верюжский И.* Праведный Андрей Тотемский Христа ради юродивый, вологодский чудотворец. Вологда, 1879 (на обложке — 1880); Блаженный Исидор Христа ради юродивый, ростовский чудотворец. Ярославль, 1884; *Белянкин.* Сказание о жизни и чудесах святого Василия блаженного Христа ради юродивого, московского чудотворца. М., 1884; Жизнь преподобного Трифона и блаженного Прокопия, вятских чудотворцев. Вятка, 1886; *Беляев А.* Житие и чудеса праведного Лаврентия, Христа ради юродивого, калужского чудотворца. Калуга, 1891; Жизнь и чудеса блаженного Николая Кочанова, Христа ради юродивого, новгородского чудотворца. М., 1891; Житие святого праведного Феодора, Христа ради юродивого, новгородского чудотворца / Сост. свящ. П. Забелин. Новгород, 1891; *Ковалевский Иоанн, свящ.* Святые блаженные Василий и Иоанн, Христа ради юродивые, московские чудотворцы. М., 1894, и др.

³ Необходимо отметить, что многие традиционные мотивы житий юродивых, отражающие реальные поведенческие установки, свойственные этим подвижникам, уже неоднократно описывались в научной литературе, поскольку именно агиография является основным источником, сохранившим немногочисленные свидетельства, на которых основываются исследования феноменологии юродства (см. упомянутые работы И. Ковалевского, И. Кузнецова, А. Кузнецова, Г. П. Федотова, И. Кологривова, С. А. Иванова, Н. В. Поньрко и особенно — А. М. Панченко). Так, например, С. А. Иванов, характеризуя подвиг Прокопия Вятского, отмечает, что святой «подобно десяткам других „похабов” <...> притворяется безумным, ходит по улицам нагим, терпит унижения, молится по ночам, обладает пророческим даром, раздает нищим ту милостыню и одежду, которую дают ему, имеет конфиденда <...> и т. д.» (см.: *Иванов С. А.* Житие Прокопия Вятского. Editio princeps. С. 71).

⁴ См. об этом: *Ковалевский Иоанн, свящ.* Юродство о Христе или Христа ради юродивые Восточной и Русской церкви. С. 30—32; Смех в Древней Руси. С. 126.

⁵ Цит. по: Житие преподобного Прокопия Устюжского. С. 13.

⁶ Цит. по ркп.: РНБ, собр. А. А. Титова, № 2059, л. 163.

якоже писаше Павель к коринфомъ: „Аще кто мнится мудръ быти в вас в вѣце семь, буй да бываетъ, яко да мудръ будетъ. Премудрость бо мира сего буйство у Бога есть” (1 Кор. 3: 18—19). „Мы буй Христа ради” (1 Кор. 4: 10)».⁷

В Тропаре Симону Юрьевецкому наиболее активно используемая в юродских текстах цитата становится структурообразующим элементом: «Глас апостола твоего Павла услышавъ, глаголюще: „Мы уроди Христа ради” (1 Кор. 4: 10), рабъ твой, Христе Боже, Симеонъ уродъ бысть на земли тебе ради».⁸

Сравним в Проложной памяти Андрею Юродивому: «По глаголу Павлову преставлься Андрѣй, „мы буй Христа ради” хваляся».⁹

Следует отметить, однако, что традиционно цитируемые агиографами слова апостола Павла, ставшие, по выражению современного исследователя, на многие века «теоретическим обоснованием юродства», изначально не имели отношения к этому феномену: юродство как общественное и культурное явление к этому времени еще не сложилось. Апостол Павел и его современники могли воспринимать высказанные в послании мысли лишь в контексте споров о языческой мудрости и противопоставленном ей истинном — т. е. божественном — разуме, которые были характерны для тогдашней раннехристианской среды.¹⁰

2. Ориентация на византийские жития Симеона Эмесского¹¹ и Андрея Юродивого как сакральные образцы (*imitatio Simeonis* или *imitatio Andreae*).

Юродивые, как и все святые, стремятся подражать своим великим, особо чтимым предшественникам.¹² В этом феномене нашел отражение один из важнейших принципов средневековой поэтики — принцип *imitatio*, традиционно реализующийся в агиографических текстах в соответствии с типом святости подвижника.¹³ Так, например, Прокопий Устюжский в мороз, подобно Андрею Цареградскому, ложится спать рядом с псами (при этом сам Андрей, согласно его житию, подражал святому Симеону). Уподобляется Андрею Цареградскому, бросавшему полученную им милостыню перед нищими, и сольвычегодский юродивый Иоанн Самсонович.¹⁴ В описании эпа-

⁷ Цит. по ркп.: РНБ, собр. ОЛДП, F.48, л. 419 об.—420.

⁸ Цит. по ркп.: РНБ, собр. М. П. Погодина, № 757, л. 2.

⁹ Цит. по ркп.: РНБ, собр. ОЛДП, F.212 (Стишной Пролог), л. 431.

¹⁰ См. об этом: *Иванов С. А.* Византийское юродство. С. 17 (исследователь ссылается на статью: *Goetzmann J.* Μωρία // *The New International Theological Dictionary of New Testament Theology* / Ed. C. Brown. Exter, 1978. P. 1025).

¹¹ Житие Симеона, Христа ради юродивого известно в двух редакциях: Краткой (Евфрия Схоластика) и Полной, написанной кипрским епископом Леонтием Неапольским в середине VII в. Церковнославянский перевод его вошел в Макарьевские Минеи Четии под 21 июля. См. о нем: Смех в Древней Руси. С. 72, 99, 100, 121, 122, 126, 128—130; *Иванов С. А.* Византийское юродство. С. 63—70; *Панченко А. М.* О русской истории и культуре. СПб., 2000. С. 344, и др.; перевод на современный русский язык см. в кн.: Византийские легенды / Изд. подгот. С. В. Полякова. Л., 1972. С. 53—83.

¹² См. об этом: Смех в Древней Руси. С. 99; *Иванов С. А.* Византийское юродство. С. 143, и др.

¹³ Подробнее об этом см.: *Руди Т. Р.* 1) Средневековая агиографическая топика: (Принцип *imitatio* и проблемы типологии); 2) Топика русских житий: (Вопросы типологии).

¹⁴ Его агиограф, Алексей Соскин, пишет: «Также и иные людие желашу ему милостыню подати; он же не принимая от них. <...> Иногда же аще и копейку принимаше от кого-ли-

тажных поступков Василия Блаженного очевидны мотивы и сюжеты, восходящие к Житию Симеона Эмесского. О подражании этому первому городскому юродивому поется и в службе Василию: «Уподобися, премудре Василие, всѣми нравами и обычаем Симеону Уродивому Христа ради...».¹⁵

Позднее русские юродивые начинают соотносить себя не только с византийскими святыми, но и со своими соотечественниками. Так, об Иоанне Устюжском агиограф пишет: «Бывшу ему подражателю блаженна Прокопия»¹⁶ (т. е. Прокопия Устюжского); Прокопий Вятский подражает Андрею Цареградскому, Прокопию Устюжскому и Василию Блаженному;¹⁷ Максим Московский именуется в службе ему не только последователем Андрея Юродивого и ревнителем Симеона Эмесского («Урод яви ся изволением, отче, и оному дивному Андрѣю послѣдователь, (<...>) ревнитель быв дивному Симиону...»), но и «вторым Твердисловом»: «Вторый Твердислов в Руси показася, отче Максиме, непокровено тѣло имый»;¹⁸ Иоанн Большой Колпак просит похоронить его у могилы Василия Блаженного¹⁹ и т. д. Инте-

бо, но и ту зубы своими прегибаше и преломляше на полы и пометаше на землю; и тако ж отбегаше. Нищия ж по нем хождуху, то имаху и деляху между собою. Мню, сие быти блаженнаго к ним милостыню творящаго. *Тако бо творяще и древнии свящии блаженный Андрей, бывай в Царьграде*» («Жизнь бывшего в городе Соли Вычегодской юродивого Иоанна Самсоновича» // Соскин А. История города Соли Вычегодской. С. 167).

¹⁵ Цит. по ркп.: РНБ, собр. М. П. Погодина, № 573, л. 386 об. Отмечу, что в приведенной фразе вслед за именем Симеона следует целый ряд имен других подвижников, однако вынесение имени эмесского юродивого на первое место, безусловно, не случайно.

¹⁶ Цит. по ркп.: РНБ, собр. ОЛДП, Q, 769, л. 144 об.

¹⁷ Вот как описывается в Житии начало юродственного служения святого: Прокопий «нача похабомъ ся творити, и одежду на себѣ терзати, и на землю поверзаше, и еже Христа ради примѣ буйственное житие, мнимое челоуѣки, покрова же телеснаго никогдаже на себѣ не имаше, но хождаше нагъ и босъ, даже и до отшествия своего ко Господу, *подражая древнихъ блаженныхъ святыихъ мужей — Андреа глаголю Цареградцаго, и Прокопия Устьюжскаго, и Василия Московскаго чудотворцов — и ревнуня богоугодному ихъ житию*» (цит. по ркп.: РНБ, собр. А. А. Титова, № 563, л. 252—252 об.). Отмечу, что цитированная рукопись, содержащая цикл памятников, посвященных Трифону (служба и житие) и Прокопию (тропарь, два кондака и житие) Вятским, представляет значительный интерес: до настоящего времени в научной литературе упоминались только поздние известные списки жития Прокопия (не ранее XIX в.), что позволяло исследователям лишь предположительно датировать памятник XVII в. (см.: Зорина С. А. Житие Прокопия Вятского как исторический источник // История и культура Волго-Вятского края: (К 90-летию Вятской ученой архивной комиссии): Тез. докл. и сообщений к Межрегиональной науч. конф. Киров, 18—20 октября 1994 г. Киров, 1994. С. 116—117; Буланин Д. М. Житие Прокопия Вятского // Словарь книжников. Вып. 3, ч. 4. С. 405—406. С. А. Зорина, впрочем, упоминает известие о более ранних списках Жития Прокопия, зафиксированное в Описи книг библиотеки Успенского Трифонова монастыря за 1859 г., однако местонахождение их сейчас исследовательнице неизвестно; см. об этом: Зорина С. А. Житие Прокопия Вятского как исторический источник. С. 116). Названный же сборник из Титовского собрания (РНБ, № 563), не упоминавшийся ранее в работах, посвященных Житию Прокопия Вятского, содержит, по-видимому, один из наиболее ранних сохранившихся списков этого памятника: рукопись датируется XVII—XVIII вв. (см.: Описание славяно-русских рукописей, находящихся в собрании члена-корреспондента Императорского Общества любителей древней письменности А. А. Титова / Описано собирателем А. Титовым. М., 1903. Т. 3. С. 349—352), что в значительной степени подтверждает гипотезу о раннем происхождении Жития.

¹⁸ Цит. по ркп.: РНБ, собр. М. П. Погодина, № 573, л. 113.

¹⁹ В Житии святого рассказывается, что он, почувствовав приближение смерти, пришел в баню, омыл себя трижды водой, снял с себя вериги «и всю тяготу», возлег и простился с бывшими там людьми со словами: «Простите мя, вси людие и братия, а егда престав-

ресно, что Арсений Новгородский, соединивший в своем служении преподобнический и юродственный подвиги, покидает дом и уходит в Новгород, желая уподобиться подвизавшимся там и нашедшим последнее упокоение *преподобным* Антонию Римлянину и Савве Вишерскому, а также *юродивому* Михаилу Клопскому, который так же, как и сам Арсений, нес свое служение в стенах монастыря.²⁰

3. Мотив ухода из дома и странничества.²¹ Одним из важнейших топов житий юродивых является мотив ухода святого из дома, который роднит их в определенной мере с житиями преподобных: подобно тому как будущий инок покидает дом и сродников, чтобы удалиться от мира, скрывшись за монастырской оградой, юродивый, оставаясь в миру, покидает дом, семью, свой город или даже страну, чтобы «претвориться» в юродство.

Прокопий Устюжский, как повествует его житие, пришел на Русь «от западныхъ странъ, от латинска языка, от немецкия земли».²² Иностранцами именуются в житиях также Исидор Твердислов и Иоанн Власатый (Властарь, Милостивый).²³ Говоря о ненадежности агиографических свидетельств о западном происхождении первых русских юродивых, Г. П. Федотов отмечал: «Выведение юродивых из немецкой земли могло быть выражением их чуждости окружающей жизни, их странничества на земле. *Отвержение родины есть аскетический подвиг, особенно связанный с юродством*» (курсив мой. — Т. Р.).²⁴

Показательно, что «отвержение родины» свойственно не только юродивым, пришедшим на Русь из чужих стран, — собственно русские святые

люся, отнесите мя къ церкви Живоначалныя Троицы и Пречистыя Богородицы Покрова и ко гробу Василя Блаженнаго, Христа ради уродиваго, чтобы мое тѣло протопопъ и вся братья у себя похоронили» (цит. по ркп.: РНБ, собр. П. П. Вяземского, Q.7, л. 88).

²⁰ По свидетельству его Жития, святой «положи крѣпко намѣрение сердца своего, яко достигнути ему въ богоспасаемый великий Новъ градъ, понеже тамо благоутишное и доброспасительное есть пребывание имѣющимъ надежду ко Господу, *якоже и преподобному Антонию от Рима, и Михаилу Клопскому от Москвы, и Савѣ Вишерскому от града Кашина в сѣм богохранимомъ градѣ доброе покоище бысть*» (цит. по ркп.: БАН, Устюжское собр., № 55, л. 15 об.—16; в цитируемый фрагмент мной внесена правка: слово «надежду» в рукописи читается как «недежду»). Здесь и далее в цитатах курсив мой. — Т. Р.

²¹ См. об этом мотиве в житиях юродивых: *Понырко Н. В.* Автор стихов покаянных и распевщик юродивый Стефан. С. 227—230.

²² Житие преподобного Прокопия Устюжского. С. 8.

²³ См. об этом: Смах в Древней Руси. С. 73. Отмечу, что сведения о происхождении Иоанна Власатого, содержащиеся в его Житии, довольно противоречивы: откуда был родом этот святой, осталось его агиографу неизвестно («откуда же прииде, Богъ вѣсть»), при этом языком молитвы Иоанна назван греческий («моление же его <...> день и ночь *греческим речением*»; цит. по ркп.: РНБ, собр. А. А. Титова, № 1434, л. 1 (часть текста в рукописи не читается из-за заклепки); ср. в другой редакции Жития: «молебная же к Богу творяше *греческимъ языкомъ и писаниемъ*»; цит. по ркп.: РНБ, собр. А. А. Титова, № 43, л. 294 об.), а о сохранявшейся долгое время в Ростове Псалтыри этого юродивого говорится как о написанной по-латыни: «Бяше на гробъ его книжица сия зъло вѣтха, Псалтирь Давидова, на латинскомъ диалектѣ, юже той угодникъ Божий, моляся Богу, чтяше. И, видѣвъ ю ветху и разсыпавшуюся, преосвященный митрополитъ Димитрій повелѣ ю вновь переплести и, обновивъ, паки на гробъ блаженнаго Иоанна положи, да лежить неотъемлемо в послѣдняя лѣта» (цит. по ркп.: РНБ, собр. А. А. Титова, № 43, л. 294 об.).

²⁴ Федотов Г. П. Святые Древней Руси. М., 1990. С. 205.

также никогда не практикуют этот тип подвига в окружении семьи, в своем родном городе или селе.²⁵

Михаил Клопский «сродьствие благородных остави, и в чужих странах яко буй являшеся, мудр же о Христе пребываше»;²⁶

Василий Блаженный «оставль род свой, и дом отеческъ, и градъ, идѣже родися, и прииде в царствующий град Москву»;²⁷

Иоанн Большой Колпак оставляет родную «вологодскую страну», чтобы принять на себя подвиг юродства сначала в Ростове, а затем в Москве;²⁸

Симон Юрьеveckий «не изволи во отечествии своемъ в такомъ сыи уродствѣномъ нравѣ пребывати, но восхотѣ от своихъ сплеменникъ бѣгствомъ в чюжднихъ странахъ утаеннымъ отлучитися и страненъ и невѣдомъ быти»;²⁹

Стефан Галичский (Стефан Трофимович Нечаев) уходит от матери и жены, оставив своим сродникам единственное известное сегодня прощальное письмо юродивого;³⁰

Прокопий Вятский уходит из дома, чтобы избежать брака (мотив, характерный для житий преподобных), однако затем «претворися въ прежнее благоуродство и нача похабомъ ся творити»;³¹ и т. д.

²⁵ В качестве исключения, подтверждающего правило, можно назвать юродивую XVIII в. Ксению Блаженную, подвизавшуюся в родном Петербурге, однако анализ ее позднего Жития (к слову, включающего многие традиционные топосы юродской парадигмы) не входит в задачи настоящего исследования.

²⁶ Повести о житии Михаила Клопского. С. 160.

²⁷ Цит. по ркп.: РНБ, Софийское собр., № 462, л. 120 об.

²⁸ См.: РНБ, собр. П. П. Вяземского, Q.7, л. 86—87.

²⁹ Цит. по ркп.: РНБ, собр. М. П. Погодина, № 757, л. 5.

³⁰ Текст письма был обнаружен и введен в научный оборот Н. В. Понырko. См. об этом: *Лихачев Д. С., Панченко А. М. «Смеховой мир» Древней Руси. С. 100—101, 183—191; Смех в Древней Руси. С. 78—79, 205—213; Панченко А. М. Нечаев Стефан Трофимович // Словарь книжников. Вып. 3, ч. 2. С. 378—379; Fahl S. Ein Brief von einem Narren in Christo // Stimme der Orthodoxie. 1996. Bd 3 (= Festschrift Konrad Onasch / Hrsg. H. Goltz, V. Ivanov). S. 15—17; Abschiedsbrief eines Narren in Christo // Auf Gottes Geheiß sollen wir einander Briefe schreiben: Altrussische Epistolographie / Übersetz., Komment. und eine einführende Studie von D. Freydank, G. Sturm, J. Harney, S. Fahl, D. Fahl. Wiesbaden, 1999 (Opera Slavica. Neue Folge. Bd 34). S. 397—410; Иванов С. А. Блаженные похабы: Культурная история юродства. С. 376—379, и др. Известно свидетельство о существовании еще одного, не дошедшего до нас, прощального письма юродивого, адресованного, как и письмо Стефана Галичского, матери и супруге святого: в Житии Арсения Новгородского повествуется о том, что блаженный, уйдя из дома, получает Божиим изволением «мысль, дабы возвѣстить писаниемъ къ матери своей и къ супругѣ, иже бы его не ожидали, также ей повелѣ в другое супружество вниги» (цит. по ркп.: БАН, Устюжское собр. № 55, л. 18—18 об.; см. об этом: Смех в Древней Руси. С. 79; *Панченко А. М. Нечаев Стефан Трофимович. С. 379*). Следует отметить, однако, что упомянутый эпизод предшествует в житии сообщению о *постриге* Арсения (как известно, Арсений Новгородский был монастырским юродивым): вслед за цитированным фрагментом читается фраза «самъ же управися во иночество, еже и бысть». Таким образом, письмо святого к сродникам было одновременно прощальным письмом и юродивого, и инока. В Службе Арсению Новгородскому, впрочем, имеет место несколько иной акцент в изложении событий: после традиционной фразы об оставлении отечества следует сообщение не о постриге святого, а об уходе его в юродство: «Отечество свое и родъ оставилъ еси, Христу прилѣпился и великаго Нова града достигль еси, и в немъ во юродствѣ трудолюбное свое тѣло изнурилъ еси...» (цит. по ркп.: БАН, Устюжское собр., № 55, л. 1).*

³¹ Цит. по ркп.: РНБ, собр. А. А. Титова, № 563, л. 251 об.—252.

Отмечу, что Житие Прокопия Вятского повествует о двух периодах юродствования этого подвижника (отсюда в цитированной фразе — выражение «прежнее благоуродство»). Интересно, что причиной первого из них, по свидетельству жития, стал удар молнии, поразивший двенадцатилетнего отрока на пути в поле, куда он был послан его отцом «земледѣлия ради».³² Испугавшись «молниинаго прещения», мальчик «паде на землю и лежаще аки мертвъ», однако после долгих молитв родителей он «аки от сна убудися и прииде во ум свой — и от того дни нача уродствовати, и ризы свои на себѣ терзаше и поверзаше на землю, и нача ходити нагъ».³³ После заступничества святых и благословения архимандрита Успенского монастыря отца Трифона (преподобного Трифона Вятского) «болезнь» оставляет отрока, и Прокопий возвращается в дом родителей. Когда же по достижении 20-летнего возраста они решают «сочетати его законному браку», святой вновь тайно покидает родительский дом и возвращается — теперь уже осознанно — на путь «благоуродствования». Можно, по-видимому, полагать, что в Житии Прокопия Вятского нашел отражение редкий случай, когда святой в разные периоды жизни прошел через оба вида юродства — так называемое природное (душевное или телесное убожество; в нашем случае — «болезнь и страхование» отрока после удара молнии) и добровольное «Христа ради» — т. е. собственно юродство в христианском понимании: тип подвижничества, основу которого составляет принятие на себя мнимого безумия как особого вида аскезы, практикуемой ради спасения души.³⁴

Как уже было отмечено ранее, можно, по-видимому, полагать, что *уход из дома* юродивого не только типологически близок *уходу из мира* преподобного — в определенной степени это два семантически родственных варианта одного и того же мотива: оставаясь в миру, блаженный (в данном случае речь, безусловно, идет лишь о городских юродивых) вместе с тем оставляет «свой мир» — семью, дом, родину, прежнюю жизнь вообще — для того, чтобы «претвориться в юродство». Г. П. Федотов определил юродство как «самое радикальное отвержение мира, совместимое с пребыванием

³² Ср. сходный сюжет в Житии Артемия Веркольского: в обоих памятниках рассказывается об ударе молнии, поразившем двенадцатилетнего отрока во время полевых работ. Но если для Артемия этот удар оказывается смертельным, то Прокопий, первоначально упавший на землю «аки мертвъ», вскоре получает спасение по молитвам родителей. Таким образом, по свидетельству жития, именно пережитое «молниинное прещение» стало рубежом в жизни мальчика, после которого он начал юродствовать (см. об этом далее).

³³ РНБ, собр. А. А. Титова, № 563, л. 249—249 об. В слово «поверзаше» мной внесено исправление: в ркп. читается «повершаше».

³⁴ О природном и добровольном («Христа ради») юродстве см.: Смех в Древней Руси. С. 73—74. Ср. замечание Д. М. Буланина: «Житие (Прокопия Вятского. — Т. Р.) интересно тем, что в нем отчетливо противопоставлено безумие как психическая аномалия и безумие как проявление религиозного подвига — юродства» (Буланин Д. М. Житие Прокопия Вятского. С. 405). Интересно отметить, впрочем, что, по наблюдениям этнографов, двенадцатилетний возраст, в котором Прокопий (как и Артемий Веркольский) подвергся удару молнии, в народном и церковном сознании Древней Руси означал «символический» (в отличие от «нормативно-брачного» — в 15 лет) срок окончания подросткового возраста, после которого «отроки могут самостоятельно (разумно) сделать *выбор* своего жизненного пути» (Бернштам Т. А. Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян: Учение и опыт Церкви в народном христианстве. СПб., 2000. С. 120). Ср.: Рыжова Е. А. Жития праведников в агиографической традиции Русского Севера // ТОДРЛ. СПб., 2007. Т. 58. С. 432—434.

в миру».³⁵ Следует подчеркнуть, что, осуществляя служение в миру, юродивый обретает особый социальный статус, в результате чего зачастую оказывается этим же миром отвергнут (вспомним традиционный в агиографии мотив преследования юродивых «несмысленными человеками» или детьми; см. об этом далее). Примечательно, что один из исследователей истории юродства включил тезис об отвержении миром в определение этого феномена: «Слово „юродивый“, употребляемое св. Церковью как эпитет некоторых подвижников, имеет чрезвычайный смысл. Церковь этим названием выражает их отделенность от общества и избранность Богом, оттеняет свойство их благочестия, состоящее в отвержении их миром, в презрении их обществом».³⁶

4. Противопоставление внешнего «похабства» внутреннему благочестию: днем, прилюдно, юродивый «ругается миру», «шалует» (дневные кощунства, «крестания» по городу), ночью же молится о спасении — причем не только своим, но и осмеиваемого им мира. Приведу несколько иллюстраций из Жития Исидора Твердислова, в которых использованы традиционные для этого мотива устойчивые формулы, встречающиеся в большинстве юродских житий: «...въ день убо яко юрод хождааше, в нощи же молитву непрестанно къ Богу възсилааше»; «...въ день убо оскръбляемъ и уничижаемъ многими озлобленьми, нощи же приходящи, и абие святыи въ свою хвастную хижду приходит и всю ночь без сна въ молитвах и слезах и колѣнокланьи пребывает; утру же приходящу, и паки святыи изъ хижды исходит и весь день на юродство вдается».³⁷ В другом эпизоде необходимостью создания условий для невидимой миру молитвы объясняется устройство святым убогой хижины, в которой он мог бы укрыться от людских глаз на молитву: «Устраивает же себѣ блаженный кущу въ хвастии непокровену на мѣстѣ сусѣ въ градѣ среди блатца нѣкотораго, идеже святое тѣло его нынѣ лежит, яко егда молитву творити ему, и невидим будетъ от челоувѣкъ».³⁸ Мотив невидимой молитвы имеет место и в Житии Прокопия Устюжского, однако здесь акцент сделан на Божией помощи, чудесно скрывающей от посторонних глаз тайную добродетель святого: «...и яко же онъ молитву всегда творяше Господеву, тогда невидимъ бываше от челоувѣкъ, но Божию помощь и благодатию покрываемъ бываше».³⁹

В Житии Прокопия Вятского, помимо традиционных вариантов мотива скрытого благочестия (ночная и тайная дневная молитвы), присутствует упоминание о молитве святого, совершаемой в молчании: «...и к церкви же Вознесения Христова почасту прихождаше и молящеся Господу Богу и его Богоматери и святымъ его въ молчании».⁴⁰ Кроме того, по сообщению жития, Прокопий еженедельно тайно ходил к причастию в ту же Вознесенскую церковь, священник которой Иоанн Калашников был его духовным отцом.

³⁵ Федотов Г. П. Святые Древней Руси. С. 211.

³⁶ Алексий (Кузнецов), иером. Юродство и столпничество. С. 58.

³⁷ Цит. по ркп.: РНБ, собр. А. А. Титова, № 2059, л. 163 об., 165.

³⁸ Там же, л. 164 об.—165.

³⁹ Цит. по: Житие преподобного Прокопия Устюжского. С. 18.

⁴⁰ Цит. по ркп.: РНБ, собр. А. А. Титова, № 563, л. 258 об. В рукописи в цитированной фразе слова «и его Богоматери и святымъ его» заключены в квадратные скобки.

Симон Юрьевецкий также приходит в церковь для тайной молитвы, но делает это как юрод, скрывая свою добродетель под маской мнимого безумия: «...прибѣжище же утешения церковь Божию имѣ, часто бо в ню хождаше на славословие Божие, но не яко разумень приходя в ню являше ся, но имущимъ разумъ аки безумень присовокупляясь вхождаше, в нейже отнюдь неподвижно стоя, во умѣ своемъ тайно моления о спасении своемъ приношаше».⁴¹ Отмечу, что в цитированном фрагменте помимо юродского мотива тайного благочестия использован также один из топосов житий преподобных: блаженный Симон стоит на молитве *неподвижно* — так, как предписывал агиографический (и — шире — поведенческий) канон средневековья: описывая пребывание преподобного в церкви, агиографы подчеркивали его физическую неподвижность как свидетельство сосредоточенности на молитве.⁴²

5. С мотивом внешнего «похабства»/внутреннего благочестия напрямую связан еще один традиционный мотив парадигмы житий юродивых: за творимые «кошуны» и эпатазирующие публику поступки юродивый постоянно подвергается «пханиям и биениям» со стороны «несмысленных чело-век».⁴³ Таким образом мнимое безумие юродивого противопоставляется реальному безумию его гонителей. Приведу некоторые примеры.

Житие Прокопия Устюжского: «В проходящих же градѣх и во окрестных странахъ *приятъ блаженный Прокопий многу досаду и укорение и биение и пхание от безумных челоуѣкъ*»; «Тогда же вси градстии челоуѣцы видѣвше его и мняху его юродива и несмысленна суца умомъ, *многа же ударения и укорения и досаждения приимаше и раны въздаяху ему*».⁴⁴

Житие Исидора Твердислова: «И грады проходя и мѣста и *многу досаду блаженный и укорение приемлет и биение от безумныхъ челоуѣкъ*, яко юрод вменяем ими и безумень»; «Вси же его мняху яко юрода и умъ погубивша, *и многа досаждение и укорение и раны въздаяхут ему*».⁴⁵

В Житии Арсения Новгородского топос «пханий и биений» сюжетно соединен с мотивом истязания плоти, особенно характерным для житий преподобных (это и неудивительно, поскольку Арсений соединял в своем служении оба подвига): святой, которого агиограф изображает непримиримым врагом своей плоти, истязает себя не только традиционными для аскетики способами, но и «благоуродствиемъ», сознательно навлекая на себя таким образом оскорбления и жестокие побои: «...труды его и подвиги, и безъизменное жительство, и беспокровенное обитание, и мразь, и студень, и варь дневный, яже претерпѣваше блаженный, кто исповѣсть? — яко убо супостать немилосердъ и жестокованный плоти своей бываша, томя ю гладомъ

⁴¹ Цит. по ркп.: РНБ, собр. М. П. Погодина, № 757, л. 7.

⁴² См. об этом: Руди Т. Р. «Яко столп непоколебим»: (Об одном агиографическом топосе).

⁴³ См. об этом: Смех в Древней Руси. С. 87—88. Иллюстрируя тезис о преследовании юродивых толпой, А. М. Панченко среди прочих примеров приводит и выдержку из Жития Андрея Юродивого, которое, по-видимому, и в этом случае послужило основным образцом для древнерусских агиографов: «Зряще на нь челоуеци глаголаху: се нова бешенина; друзии же глаголаху, яко земля си николи же без салоса несть, ... а друзии пхачу его по шию, биахуть его и слинами лице его кропляху, гнушающеся» (см.: Там же. С. 87—88).

⁴⁴ Цит. по: Житие преподобного Прокопия Устюжского. С. 16, 17.

⁴⁵ Цит. по ркп.: РНБ, собр. А. А. Титова, № 2059, л. 163 об., 164.

и жажду, и на земли леганиемъ, и молитвами присными, кътому же и благоуродствиемъ, приемля от неискусныхъ человекъ раны, и поносы, и укорения, и многая поревания, и биения».⁴⁶

В Житии Симона Юрьевецкого в мотив преследований юродивого внесены некоторый социальный акцент — святой терпит укоры и побои от «простой чади»: «...и похабомъ себѣ являше, тѣмъ и укоризненныя глаголы и пхания от простыя чади благодарственно терпяше...». Интересно, что вариант того же мотива использован и в сцене тайной молитвы святого в церкви, куда он входил «аки безумень, {...} укорѣ же от неразумныхъ человекъ, уничтожении, пхании же и посмеянии не внимаше».⁴⁷

В Житии Прокопия Вятского традиционная формула расширена дополнительным мотивом, часто присутствующим в житиях юродивых, — Прокопия преследуют не только безумцы, от которых сокрыт тайный подвиг юродивого, но и малые дети: «...и многу досаду блаженный, и укорение, и биение приемъ, и попираемъ от безумныхъ человекъ и малыхъ дѣтей, и яко юродь и безумень вмѣняемъ ими».⁴⁸ Редкое свидетельство преследований юродивых детьми, содержащее конкретное описание «глумления отроков», сохранила одна из редакций Жития Арсения Новгородского: «И сей {...} по граду ходя и по улицам, яко неистов ся дея, отрокомъ юнымъ около его глумящимся: овии же держаще его, инии же ризу его к мосту гвоздми прибиваху».⁴⁹ Описание жестокого обращения с юродивыми детей имеет место и в Житии Андрея Тотемского. В тексте 3-го чуда читаем: «Неким отроком, играющим близ келии блаженнаго, по действию дияволу скверная глаголющи. Блаженный же сквернослова не моги претерпети, погна их. И разбежаша вси, един из них дерзновенно возбрани и скверно святаго и железным игралищем немилостивы уязви святаго».⁵⁰

⁴⁶ Цит. по ркп.: БАН, Устюжское собр., № 55, л. 19 об.—20. В цитируемый фрагмент мною внесена правка испорченных мест: в слове «жительство» в рукописи пропущены буквы ль («житество»), а в слове «молитвами» вместо о читается и («милитвами»).

⁴⁷ Цит. по ркп.: РНБ, собр. М. П. Погодина, № 757, л. 7, 8. По свидетельству жития, одно из таких преследований святого окончилось трагически: Симон был избит до смерти воеводой Юрьевца Феодором Петелиным и его слугами.

⁴⁸ Цит. по ркп.: РНБ, собр. А. А. Титова, № 563, л. 253—253 об.

⁴⁹ Цит. по ркп.: БАН, собр. Ф. А. Каликина, № 127, л. 329 об.—330.

⁵⁰ Цит. по: Повесть о житии юродивого Андрея Тотемского. С. 270. Житие Андрея Тотемского интересно тем, что в составе жизнеописания местного юродивого сохранило сведения еще об одном подвижнике — блаженном Стефане Галичском (см. об этом: Повесть о житии юродивого Андрея Тотемского. С. 265; Романова А. А. Житие Андрея Тотемского юродивого // Словарь книжников. Вып. 3, ч. 4. С. 364; и др. Благодарю А. А. Романову за предоставленную мне возможность ознакомиться с текстом этой и некоторых других ее статей, посвященных житиям юродивых, еще до публикации их в Словаре книжников). Стефан Галичский — это, как можно полагать, упоминавшийся нами ранее галичский юродивый Стефан Трофимович Нечаев, автор единственного известного прощального письма юродивого, а также, как показала недавно Н. В. Поньрко, — составитель покаянных стихов и распевщик (см.: Поньрко Н. В. Автор стихов покаянных и распевщик юродивый Стефан). Стефан Галичский не раз упоминается в Житии Андрея Тотемского. По свидетельству агрографа, он был «собеседником» пришедшего в Галич тотымича Андрея, а затем благословил его на подвиг юродства: «И пришед во град Галич в монастырь Воскресения Христова, вселися у некоего инока благоговейна, никим же ведом, пребывая в посте и молитве. <...> И потом бысть собеседник блаженному Стефану Галичскому и по благословению его нача безмолствовати и бысть юрод Христа ради...» (Повесть о жи-

тии юродивого Андрея Тотемского. С. 268). Этот фрагмент жития был, по-видимому, неверно понят И. Верюжским, из-за чего он в своем переложении Жития Андрея Тотемского назвал Стефана *игуменом Галицкого Воскресенского монастыря* (см.: *Верюжский И.* Исторические сказания о жизни святых, подвизавшихся в Вологодской епархии, прославленных всею церковью и местно чтимых. Вологда, 1880. С. 682; эта трактовка И. Верюжского нашла отражение и в некоторых позднейших изданиях; см., например: *Хрусталева М. Ю.* Тотемские святые // Тотма: Историко-литературный альманах. Вологда, 1995. Вып. 1. С. 60; Русские святые: 1000 лет русской святости / Жития собрала монахиня Таисия (Татиана Георгиевна Карцева). СПб., 2004. С. 492). Против точки зрения И. Верюжского может свидетельствовать то обстоятельство, что Стефан, по рассказу агнографа, не *постригает* Андрея, жившего в келье одного из иноков Воскресенского монастыря, — что было бы естественным для игумена, — а благословляет его на *подвиг юродства*, при этом сам именуется «блаженным» — эпитетом, который, как известно, в основном своем значении является синонимом понятия «юродивый». Это сообщение, читающееся в Житии Андрея Тотемского, примечательно: оно свидетельствует о том, что юродивые Древней Руси могли благословлять на этот «сверхзаконный подвиг» начинающих подвижников и наставлять их в их служении. О последнем можно судить по второму упоминанию блаженного Стефана — далее в житии говорится о том, что по принятии юродства Андрей много странствовал по святым местам, но позднее вернулся в Галич, где пробыл до кончины *«наставника своего блаженного Стефана»* (Стефан умер 13 мая 1667 г.), после чего вновь ушел в Тотму, где и подвизался вплоть до своей смерти: «Име же обычай ходити по святым местам и по градам. И паки возвратился в Галич и *по преставлении наставника своего блаженного Стефана прииде из града Галича во град Тотму* и вселися у церкви Воскресения Христова при брезе реки Сухону, идеже донныне память его совершается и чудотворныя его мощи почивают» (Там же. С. 269). Андрей ненадолго пережил своего наставника: по свидетельству жития, он умер 10 октября 1673 г. (точнее, в житии сказано, что в этот день состоялось его погребение) в возрасте 35 лет и 4 месяцев, из которых 10 лет провел в подвиге юродства («Во юродстве пребысть десять лет, всех же жития его тридцать пять лет и четыре месяца». См.: Там же). Можно полагать, что сведения, зафиксированные в Житии Андрея Тотемского, позволяют подтвердить высказанное Н. В. Понырко предположение о том, что Стефан Трофимович Нечаев, перед уходом в юродство оставивший Галич, впоследствии вернулся в родной город. Исследовательница пишет: «Возможно, он вернулся в Галич в 1662 г. и оставался там до своей смерти в 1667 г.; возможно, пообещав подать о себе весть, в 1662 г. он возвратился туда не окончательно, а бывал там наездами. Во всяком случае, чтобы самому ископать себе гроб (упоминание об этом читалось в надписи на «действительном образе» Стефана в Богоявленской церкви Галича, где он был похоронен. — *Т. Р.*; см.: Смех в Древней Руси. С. 212—213) <...>, нужна была хотя бы частичная оседлость, связанная с этим городом» (см.: *Понырко Н. В.* Автор стихов покаянных и распевщик юродивый Стефан. С. 227). Безусловно, сведения Жития Андрея Тотемского (как и любого другого жития) — без подтверждения их какими-либо другими источниками — нельзя считать абсолютно достоверными (так, например, в «Словаре историческом о святых» и у архимандрита Леонида указаны иные даты смерти Андрея Тотемского — соответственно 1693 г. (Словарь исторический о святых, прославленных в Российской Церкви, и о некоторых подвижниках благочестия местночтимых. 2-е изд. СПб., 1862. С. 22; см. об этом: Повесть о житии юродивого Андрея Тотемского. С. 265, сн. 8) и 1674 г. (*Леонид, архим.* Святая Русь или сведения о всех святых и подвижниках благочестия на Руси (до XVIII века), обще и местно чтимых. СПб., 1891. С. 86); впрочем, обе эти даты представляются ошибочными: первая производит впечатление опечатки, так как входит в противоречие со сведениями об общем количестве лет, прожитых святым (родился в 1638 г. и прожил 35 лет и 4 месяца), а вторая, возможно, является результатом неверно произведенного перевода датировки от сотворения мира в датировку от Рождества Христова). Однако если с известными оговорками принять сведения Жития Андрея Тотемского за исторически достоверные, то из того обстоятельства, что Андрей принял юродство в галичских пределах и провел в этом подвиге 10 лет, а умер в 1673 г., можно заключить, что блаженный Стефан, благословивший его на этот подвиг, в 1663 г. также находился в Галиче. Здесь же, по свидетельству жития, Стефан Галичский встретил свою кончину: именно смерть наставника называет агнограф в качестве причины, заставившей юродивого Андрея покинуть Галич. Таким образом, по свидетельству Жития Андрея Тотемского, Стефан Трофимович Нечаев находился в Галиче в

Следует отметить, что мотив оскорблений и «биений» юродивых парадоксальным образом (парадокс, как известно, — важнейшая составляющая феномена юродства) соединяется в агиографической традиции с мотивом неприкосновенности этих угодников Божиих. Одно из самых ярких тому подтверждений находим в Житии Прокопия Вятского: когда святой, «пробразуя» скорую смерть одного из жителей Хлынова, убивает его внука-младенца, родители ребенка ничуть не ропщут, поскольку им ведомо о святости блаженного. Приведу здесь этот сюжет, входящий в состав одного из прижизненных чудес святого («Чюдо 6 блаженнаго Прокопия»): «Во градъ Хлыновъ въ нѣкое время заутра рано прииде блаженный Прокопий въ домъ посадскаго челоувѣка имянемъ Даниила Калсина, по реклу Рускаго, и ляже на печи. Даниилу же и дѣтямъ его в то время бывшимъ у заутренняго пѣннѣя, дѣтищу же малу сушу спящу на ложи своемъ, якоже довлѣеть младенцемъ, в колыбели. Прокопий же въземъ сего дѣтища и поразѣ с печи на помостѣ, и въ томъ часѣ сие дѣтище умре. И прииде от церкви той Данииль и дѣти его, и видяще своего дѣтища мертва, и скутавшѣ его въ погребалнѣя ризы, *ничтоже блаженному зла сотвори, зане вѣдяще его мужа свята*». ⁵¹ Однако жестокость в данном сюжете не является самоцелью юродивого: насильственная (и что важно подчеркнуть — временная) смерть ребенка была необходима ему лишь как скрытое пророчество о скором убийстве его деда: как Прокопий «поразил» дитя с печи на помост, так и некие «мирстии людие» вскоре свергли с моста при смятении народа его деда, Даниила Калсина. Когда же родители ребенка призвали священников для совершения обряда отпевания, Прокопий воскресил младенца и вернул его матери. ⁵²

6. Важнейшим мотивом юродской парадигмы является, как известно, нагота: святой, по выражению агиографов, обнажается «Христа ради» («въ стяжание вѣчнѣя жизни»), облачаясь при этом в «бѣлыя ризы нетлѣннѣя жизни» или «ризу безстрастѣя». ⁵³ Нагота юродивого служит не только зна-

1663 г. и в 1667 г. (год смерти). Впрочем, необходимо сделать еще одно существенное замечание: Галичский Воскресенский монастырь, упоминаемый в Житии Андрея Тотемского, в источниках не зафиксирован, но известен монастырь Воскресения Христова в Солигаличе — городе той же Костромской губернии, что и Галич, но расположенном не на берегу Галичского озера, а при реке Костроме (см.: *Строев П.* Списки иерархов и настоятелей Российской церкви. СПб., 1877. Стб. 864—865). Таким образом, приходится признать, что название города, в который пришел из тотемских пределов отрок Андрей, отражено в житии неточно. Можно полагать, что, прожив некоторое время в Солигаличском монастыре, он позднее ушел в Галич, где и получил благословение на юродство от блаженного Стефана. Но возможен и другой вариант: не исключено, что сам Стефан, покинувший перед уходом в юродство родной город, подвизался какое-то время в Солигаличе, что и нашло отражение в Житии Андрея. Второй из вариантов представляется мне менее достоверным: в этом случае Солигалич в соответствии с изложением событий в житии должен был бы быть признан и местом смерти Стефана Галичского, что не соответствует известию о его похоронах в Богоявленской церкви Галича, «идеже он сам себе гроб ископа» (см.: *Древней Руси. С. 212—213*). Для окончательного решения этого вопроса необходимы дальнейшие исследования и привлечение новых материалов.

⁵¹ Цит. по ркп.: РНБ, собр. А. А. Титова, № 563, л. 269 об.—270 об.

⁵² См.: Там же, л. 270 об.—271 об. Ср. интерпретацию этого эпизода как проявления свойственного юродству зла: *Иванов С. А.* Византийское юродство. С. 183.

⁵³ Приведенные примеры см. в Житии и Кондаке Прокопию Вятскому (РНБ, собр. А. А. Титова, № 563, л. 246, 252 об.—253). См. об этом: Смех в Древней Руси. С. 118, сн. 7.

ком его принадлежности к этому чину подвижников (обозначение «нагой» часто становилось синонимической заменой слова «юродивый»),⁵⁴ но и является способом «удручения» плоти: святой постоянно терпит летний (или дневной) зной и зимний (или ночной) холод. Для реализации этого мотива традиционно используются формулы «солнечного вара / зноя» и «зимнего мраза / студени». Приведу некоторые примеры.

Житие Прокопия Устюжского: «...и многое великое себѣ терпѣние показуя, *от зимнаго мраза померзая и в лѣтнее время от солнечнаго зноя изгараше*»; «*Зимний же мраз и снѣгъ и лѣтний варъ и зной и дождь и все то блаженный Прокопий с радостию терпяше*».⁵⁵

Житие Исидора Твердислова: «...и много терпѣние показуя *от студени зимняя и от вара солнечнаго*».⁵⁶

Житие Арсения Новгородского: «...в сем же управлении труды его и подвиги (...) *и мразъ, и студень, и варъ дневный, яже претерпѣваше блаженный, кто исповѣсть?*».⁵⁷

Житие Симона Юрьевецкого: «Мнози челоувѣцы видяху его *во время лютаго мраза ходяща по граду во единой худой ляннице и боса, руцѣ имуща в пазусъ...*»; «...и *хождаше блаженный и в зимняя и многочисныя нощи и мразомъ жестокимъ яко в теплотѣ, босъ, во единой худой лянницѣ...*».⁵⁸

Житие Иоанна Самсоновича Сольвычегодского: «...сей блаженный тако мучи себе Бога ради, *еже зимняя мразная дни без обуви или в знойная летняя дни от вара солнечнаго терпяше телом своим...*».⁵⁹

Житие Андрея Тотемского: «...блаженный ... *хождаше в зимное время не обуен в раздранной единой ризе и претерпевая от зимнаго мраза и солнечнаго зноя великия нужды часто, терпя с любовию Христа ради*».⁶⁰

Служба Максиму Московскому: «*Варом солнечным опаляемъ, отче, (...) зимою томим, святе, не брегль еси о тѣле перьстнем...*».⁶¹

Канон Максиму Тотемскому: «*Наготою тѣлесною яко же багрянницею мняше сѣбе одѣяна быти, въ зимѣ яко же въ лѣтѣ пребывая...*».⁶²

Тропарь Прокопию Вятскому: «...и плотския играния увядивъ постомъ и жаждою, и на земли леганиемъ, *от зимы студению и мразомъ, и от зноя*

Ср. в Каноне Василию Блаженному — здесь в ризу бесстрастия юродивого облачает сам Христос, одетый светом: «*Одѣяся свѣтом яко ризою одѣя ты, Василие чудне, ризою бесстрастия...*» (цит. по ркп.: РНБ, собр. М. П. Погодина, № 573, л. 382).

⁵⁴ См. об этом: Смех в Древней Руси. С. 92—93.

⁵⁵ Цит. по: Житие преподобного Прокопия Устюжского. С. 16, 19.

⁵⁶ Цит. по: РНБ, собр. А. А. Титова, № 2059, л. 163 об.

⁵⁷ Цит. по ркп.: БАН, Устюжское собр., № 55, л. 19 об.—20.

⁵⁸ Цит. по ркп.: РНБ, собр. М. П. Погодина, № 757, л. 8 об., 9.

⁵⁹ *Соскин А.* История города Соли Вычегодской. С. 166.

⁶⁰ Цит. по: Повесть о житии юродивого Андрея Тотемского. С. 268. Ср. сходный фрагмент, читающийся в тексте 1-го чуда в «Сказании о чудесах святого блаженнаго Андрея Тотемскаго чудотворца»: «Некогда блаженному Андрею по обычаю своему *в зимнее и мразное время во единой раздранной ризе и необуевену босыма ногами хождуху* от града Тотмы до Устья Толшемскаго, идеже храм святого архидиакона Стефана, на праздник, расстояние ж от Тотмы пятьдесят поприщ» (см.: Там же. С. 269).

⁶¹ Цит. по ркп.: РНБ, собр. М. П. Погодина, № 573, л. 111 об. (в рукописи вместо «варом» ошибочно поставлено «даром»).

⁶² Цит. по ркп.: РНБ, Q.I.1216, л. 28.

солнечного и дождя и прочия тяготы никогдаже уклонися под кровь и на тѣле своимъ не имѣя одѣянна».⁶³

В Житии Прокопия Вятского рассматриваемый топос дополнен мотивом истязания тела комарами, свойственным житиям преподобных: «...и велие терпѣние показа *от зимнаго мраза и снѣга, и от зноя солнечнаго вара, и от комаров и мишцѣ*».⁶⁴

Отзвук того же мотива присутствует и в Житии Иоанна Устюжского: «Сей же святой пребывая нагъ, не имѣяше ризы на теле своемъ, ни власяницы, и единъ имѣяше платье рубища раздранъ, имже препоясанъ по чресламя, (...) *нагъ зимою умирая и от солнца зноемъ изгарая, и от всякия воздушныя твари Божие(ю) помощию покрываемъ*».⁶⁵

7. Еще один мотив, традиционно присущий житиям юродивых, — наделенность святого даром пророчества.

Как и преподобные, которые обычно заранее получают свыше извещение о собственной смерти, а также прорекуют братии судьбу оставляемого ими монастыря, юродивые также наделены способностью предсказывать не только собственную смерть, но и события, которые должны совершиться с жителями города или монастыря, в котором они подвизаются.

Так, Прокопий Устюжский оповещает устюжан о грозящей городу огненной туче («Блаженный же глагола к нимъ *в пророка мѣсто* аггелово явление»), а матери Стефана Пермского предсказывает рождение у нее будущего святителя; Михаил Клопский указывает братии место для рытья колодца, пророчествует о надвигающемся голоде и о смерти Шемяки; Иоанн Большой Колпак предсказывает пожар в Калуге, а Прокопий Вятский, Симон Юрьевецкий и Иоанн Самсонович — соответственно в Хлынове, Юрьевце и Соли Вычегодской; Лаврентий Калужский, будучи в доме князя Симеона, сообщает о нападении на князя на поле битвы агарян («Дайте мне мою секиру, на князя Симеона псы нападоша»⁶⁶); Арсений Новгородский предсказывает Ивану Грозному неудачный поход на Псков, а Артемий Третьяк оповещает жителей Ростова о грядущих массовых казнях бояр на Москве;⁶⁷ Онуфрий Романовский предрекает купцу Самсону Богомолу многие скорби, а домашним его — монашество;⁶⁸ Георгий Шенкурский предсказы-

⁶³ Цит. по ркп.: РНБ, собр. А. А. Титова, № 563, л. 244—244 об.

⁶⁴ Там же, л. 253 об.

⁶⁵ Цит. по ркп.: РНБ, собр. ОЛДП, Q.769, л. 132 об., 133 об.

⁶⁶ Цит. по ркп.: РНБ, собр. П. Н. Тиханова, № 751, л. 3 об.

⁶⁷ Артемий Третьяк — малоизвестный юродивый Ростовской земли, сведения о котором сохранились в житии другого ростовского подвижника — Иоанна Власатого. Приведу здесь фрагмент о пророчестве Артемия Третьяка: «Нѣкогда же ему бывшу два дни зело печалну, ни яде, ни пить, ни с кѣмъ глагола. В третий же день нача, по всему граду бѣгая, вопити: „Стреляй, вѣшай, скачи, пей, умывайся, ложися”. В третий же день с Москвы вѣдомо: государь царь Иванъ Васильевичъ бояр своихъ и ближнихъ и дьяковъ казнилъ многими муками двѣсте чловѣкъ» (цит. по ркп.: РНБ, собр. А. А. Титова, № 1434, л. 2; см. об этом также: Мельник А. Г. Житие Иоанна Власатого Милостивого Ростовского // Словарь книжников. Вып. 3, ч. 4. С. 388—390).

⁶⁸ Сведения о юродивом Онуфрии Романовском сохранились в Сказании о Смоленской иконе Божией Матери из Смоленского, что на Бору, монастыря под Ярославлем (см. об этом: Руди Т. Р. Два Сказания о чудотворных святыхъ Смоленского, что на Бору, монастыря под Ярославлем // ТОДРЛ. СПб., 2001. Т. 52. С. 365—366, 382).

вает, что на месте его погребения будет поставлен храм Николая Чудотворца;⁶⁹ Иоанн Самсонович сообщает женам Соли Вычегодской о будущем рождении у них младенцев («От того блаженнаго многия пророчества были и исполнялися, и о зачатию младенцев женам многим пророчествовал сокровенными речми своими, а не яве»⁷⁰), а Прокопий Вятский знаками оповещает пребывающих в болезни жителей Хлынова о скором выздоровлении или смерти (согбенные на груди руки).

Юродивый в житиях обычно не только выступает в роли проводника божественного знания, но и выполняет своего рода «охранную функцию»: своими пророчествами он предупреждает жителей города, в котором подвизается, о грядущих несчастьях или стихийных бедствиях. В Похвале Прокопию Устюжскому этот феномен нашел яркое отражение: «...имѣм ты вси яко стража и хранителя и заступника граду нашему».⁷¹ В похвальной части Жития Исидора Твердислова автор напрямую обращается к святому с просьбой молить Господа «за град свой»: «Радуйся, еже възждель, то и съврши, течение скончавъ, и вѣру соблюд, и вѣнец своая победы примь от всѣх царя Христа Бога, егоже моли за град свой!».⁷² В Житии Василия Блаженного просьба о покровительстве святого распространена на «всѣ руские грады и веси»: «О преблаженне Василие, молися прильжно Христу Богу нашему, буди граду нашему Москвѣ и всѣмъ руским градом и весемъ забрало и щыть!».⁷³

8. Среди других распространенных топосов юродской парадигмы, отмечающихся в исследованиях по истории и феноменологии юродства, кратко упомяну следующие:

а) мотив внутренней (божественной) мудрости, противопоставленной внешнему (сознательно принимаемому на себя, мнимому) безумию: «цѣломудрый разумом и буй зрѣнием», — читаем в Службе Максиму Московскому;⁷⁴ при этом святой может именоваться «премудрым»,⁷⁵ «богомудрым», «кипящим мудростью»⁷⁶ и т. п.;

б) мотив обличения власти и общественных пороков (Никола Салос, Арсений Новгородский, Василий Блаженный и др.);

в) мотив раздачи полученной милостыни нуждающимся (Андрей Юродивый, Прокопий Вятский, Иоанн Самсонович Сольвычегодский и др.);

⁶⁹ См.: Св. прав. Георгий Шенкурский // Архангельские епархиальные ведомости. 1899. № 8 (ч. неоф.). С. 200—211; Романова А. А. Житие Георгия Шенкурского // Словарь книжников. Вып. 3, ч. 4. С. 380.

⁷⁰ Цит. по: Соскин А. История города Соли Вычегодской. С. 168.

⁷¹ Цит. по: Житие преподобного Прокопия Устюжского. С. 225.

⁷² Цит. по ркп.: РНБ, собр. А. А. Титова, № 2059, л. 180 об.

⁷³ Цит. по ркп.: РНБ, Софийское собр., № 462, л. 152.

⁷⁴ Цит. по ркп.: РНБ, собр. М. П. Погодина, № 573, л. 114 об.

⁷⁵ См., например, в Тропаре Прокопию Вятскому: «...душоу очистилъ еси добродѣтели своими, яко злато въ горниль, Прокопие премудре» (цит. по ркп.: РНБ, собр. А. А. Титова, № 563, л. 244 об.).

⁷⁶ См., например, в Житии Исидора Твердислова: «Богоприятному ти начинанию и чудному съвршению еже по Христѣ житиа твоего аггельстии чини удивилшася, богомудре Исидоре...»; «Радуйся, иже и мудростию кыпль...» (цит. по ркп.: РНБ, собр. А. А. Титова, № 2059, л. 155—155 об., 179 об.).

г) именование юродивого «Человеком Божиим»⁷⁷ (Прокопий Устюжский, Василий Блаженный, Максим Московский, Симон Юрьевецкий, Исидор Твердислов, Андрей Тотемский и др.); иногда святой прямо сравнивается с Алексеем Человеком Божиим — например, Арсений Новгородский: «И тако святый изыде из дому своего и потомъ от града и отечества, серна от тенета (Притч. 6: 5), *презрѣвъ любовь сродник своихъ и супруги, якоже и Человѣкъ Божий...*»;⁷⁸

д) говорение «притчами и гаданми» или «прикровенными словесы / речьми» (Михаил Клопский, Василий Блаженный, Арсений Новгородский, Иоанн Самсонович Сольвычегодский и др.);

е) вражда с нищими (Андрей Юродивый, Василий Блаженный, Прокопий Устюжский, Прокопий Вятский и др.);

ж) наличие конфидента или наперсника (Симеон Эмесский, Андрей Юродивый, Прокопий Устюжский, Иоанн Большой Колпак, Иоанн Власатый, Прокопий Вятский, Симон Юрьевецкий, Иоанн Самсонович Сольвычегодский и др.); часто им является священник местной церкви, к которому юродивый приходит для причащения; и др.

* * *

Как можно видеть, некоторые из выделенных нами мотивов, наиболее характерных для житий юродивых, обнаруживают сходство с мотивами житий преподобных (уход из дома, аскетизм и пренебрежение к телу, дар пророчества и др.). Как показал сопоставительный анализ топики житий юродивых и преподобных, ряд общих мотивов, свойственных этим типам агиографических текстов, может быть значительно расширен. Это явление, имеющее глубинные корни, заслуживает специального рассмотрения.

Причиной близости топики житий юродивых и преподобных, как представляется, является внутреннее, сущностное родство этих внешне столь не схожих видов подвижничества. Истоки этого феномена, с одной стороны, лежат в истории юродства как социально-культурного феномена: классическое «городское» юродство является, как известно, относительно поздней формой этого типа подвижничества, выделившейся приблизительно в VI в. из первоначальной его формы — монастырской.⁷⁹ Наглядное проявление этого родства — в именовании подвига юродства «сверхзаконным»: он именуется таковым как не предусмотренный *иноческими уставами*.⁸⁰ С другой стороны, помимо исторических корней юродство обнаруживает генетическое родство с монашеским подвигом: цель, к которой стремятся и монах, и юродивый — воспитание в себе смирения и сокрытие своих добродетелей. Нежелание «славы от человек» (один из наиболее распространенных моти-

⁷⁷ См. об этом: *Поньрко Н. В.* Автор стихов покаянных и распевщик юродивый Стефан. С. 229—230.

⁷⁸ Цит. по ркп.: БАН, Устюжское собр., № 55, л. 16 об.

⁷⁹ См. об этом: *Иванов С. А.* Византийское юродство. С. 35—100, 141 и др.

⁸⁰ См. об этом: *Ковалевский Иоанн, свяц.* Юродство о Христе, или Христа ради юродивые Восточной и Русской церкви. С. 106, примеч. 3; *Лихачев Д. С., Панченко А. М.* «Смеховой мир» Древней Руси. С. 101. Ср. именование юродства «противуканоническим подвигом» (*Голубинский Е.* История русской церкви. М., 1881. Т. 1, ч. 2. С. 547).

вов житий преподобных)⁸¹ приводит к тому, что будущий инок покидает мир (в других случаях монах оставляет обитель и уходит в пустыню), а юродивый — напротив, идет «в мир», в люди, но скрывает свое служение за личиной безумия.

Одним из следствий генетического родства подвигов преподобных и юродивых является соединение этих двух типов подвижничества в житиях некоторых святых. Об этом явлении уже неоднократно упоминалось в научной литературе.⁸² Так, М. Д. Каган-Тарковская, исследовавшая особенности житийных памятников XVII в., отметила, что в них часто нарушаются многие этикетные разграничения, могут стираться грани между типами житий: так, например, преподобные подчас ведут жизнь юродивых (Ферапонт Монзенский, Трифон Вятский, Арсений Новгородский), что отражается и на описании внешности этих подвижников: «одежда его (т. е. Арсения Новгородского. — Т. Р.) — типичное для юродивых рубище».⁸³

Надо сказать, что примеры подобного сочетания подвигов (юродство до, во время или после монашества) известны и в более ранней традиции: уже первый из русских юродивых, Исаакий Печерский (Исаакий Затворник), как известно, был монахом Киево-Печерской лавры. Прокопий Устюжский, по свидетельству его жития, прежде чем «претвориться» в юродство, провел некоторое время в Хутынском монастыре, получая наставления преподобного Варлаама.⁸⁴ Михаил Клопский — святой, подвижавшийся в монастыре, — почитается церковью как юродивый, однако, по мнению исследователей, не может в полной мере относиться к этому типу подвига в его классическом понимании.⁸⁵ Эпизоды «временного юродство-

⁸¹ См. об этом: Руди Т. Р. О композиции и топике житий преподобных. С. 487—490.

⁸² Из последних работ, посвященных проблеме юродствующего поведения преподобных, можно назвать публикацию О. А. Туминской: Туминская О. А. Пути духовного влияния иноческой жизни Троице-Сергиева монастыря: (Черты юродствующего поведения в агиографии преподобных центрально-северной ветви русского монашества XIV—XVI вв.) // III междунар. конф. «Троице-Сергиева лавра в истории, культуре и духовной жизни России»: Тез. докл. Сергиев Посад, 2002. С. 23—24.

⁸³ Каган-Тарковская М. Д. Развитие житийно-биографического жанра в XVII веке: (Жития Адриана и Ферапонта Монзенских, Трифона Вятского, Симона Воломского, Серапиона Кожеозерского, Арсения Новгородского, Никандра Псковского) // ТОДРЛ. СПб., 1996. Т. 49. С. 128. В отношении Арсения Новгородского необходимо отметить, что этот святой чтится церковью как юродивый, при этом Житие Арсения в полной мере отразило двуединство подвигов святого. Так, в заглавии памятника его герой обозначен как «преподобный и богоносный отец наш Арсений, Христа ради уродивый»; в дальнейшем на протяжении всего текста святой именуется в большинстве случаев преподобным и лишь изредка — блаженным (см.: БАН, Устюжское собр., № 55, л. 12—36 об.). Добавлю, что в находящегося в той же рукописи службе и молитве святому он также именуется как преподобным, так и блаженным (соответственно л. 1—8 об. и 9—11). Интересно, что по версии другой редакции жития Арсений провел последние годы жизни в затворе в созданном им монастыре, а потому в Святцах назван затворником (см. об этом: Каган М. Д. Житие Арсения Новгородского // Словарь книжников. Вып. 3, ч. 1. С. 331—335).

⁸⁴ Исторический комментарий к этому сообщению жития см. в кн.: Ковалевский Иоанн, свяц. Юродство о Христе, или Христа ради юродивые Восточной и Русской церкви. С. 168, сн. 3; и др. Повествование в этой части Жития Прокопия ведется по схеме жития преподобного, с использованием традиционных преподобнических топосов (см. об этом далее).

⁸⁵ Житие Михаила Клопского отличается очень незначительным числом специфических сюжетобразующих элементов юродской парадигмы, что дает возможность некоторым исследователям усомниться в принадлежности его героя к юродивым в терминологи-

вания» преподобных имеют место также в житиях Авраамия Смоленского⁸⁶ и Кирилла Белозерского.⁸⁷

Рассмотрим подробнее общие агиографические топосы, роднящие жития юродивых с житиями преподобных.

1. Мотив нежелания «славы от человек».

Этот мотив — один из наиболее активно используемых топосов житий преподобных.⁸⁸ Степень его усвоенности монашескими житиями (о ней свидетельствует его распространенность в сочетании с вариативностью) позволяет утверждать, что топос нежелания «славы от человек» является одним из важнейших элементов поэтики этого типа агиографических текстов, в определенном смысле составляет их идейное ядро. Однако, как показало проведенное исследование, этот мотив присущ не только житиям преподобных: его варианты присутствуют также в особом типе раннехристианских агиографических памятников — текстах, повествующих о «тайных слухах Господа» — подвижниках-монахах, являющихся одновременно представителями раннего, так называемого безобидного юродства.⁸⁹ К ним относятся, например, входящая в «Лавсаик» Палладия легенда о безымянной юродивой монахини из египетского Тавеннисiotского монастыря (в позднейших версиях памятника она получила имя Исидоры или Онисимы), жития Евфросина-повара, аввы Даниила и др.⁹⁰ Во всех этих случаях подвижники скрывают свою добродетель под личиной безумия (или слабоумия, «простоты», мнимого пьянства и т. д.), а когда их тайна открывается, уходят из монастыря, чтобы избежать почитания братии. Приведу примеры.

«Лавсаик» Палладия (новелла 34): знаменитый подвижник Питирум открывает инокиням Тавеннисiotского монастыря, что живущая в их обители и выполняющая самую черную работу на кухне монахиня, которую они

в чешском смысле слова (см.: Смех в Древней Руси. С. 73—74; Иванов С. А. Византийское юродство. С. 213, сн. 44; ср.: Федотов Г. П. Святые Древней Руси. С. 203—205).

⁸⁶ См. в Проложной редакции Жития Авраамия Смоленского: «...и самъ яко единъ бысть отъ убогихъ и облечеса въ худыя ризы и въ юродство претворися» (цит. по: Жития преподобного Авраамия Смоленского и службы ему / Подготовил к печати С. П. Розанов. СПб., 1912. С. 31). «Худыя ризы» здесь — элемент описания юродивого. О временном юродствовании преподобных см.: Федотов Г. П. Святые Древней Руси. С. 201—202.

⁸⁷ См.: Преподобные Кирилл, Ферапонт и Мартиниан Белозерские / Изд. подгот. Г. М. Прохоровым, Е. Г. Водолазкинским, Е. Э. Шевченко. 2-е изд., испр. и доп. СПб., 1994. С. 66—68. Ср. в византийской традиции временный уход в юродство Саввы Нового (см.: Филофей. Житие и деяния Саввы Нового / Пер. П. Радченко. М., 1915. С. 59 и др.; см. об этом: Смех в Древней Руси. С. 74—75).

⁸⁸ Различные его варианты имеют место в житиях Дмитрия Прилуцкого, Саввы Крыпецкого, Нила Столбенского, Симона Воломского, Павла Обнорского, Александра Свирского, Кирилла Новоезерского, Саввы Вишерского, Антония Сийского, Герасима Болдинского, Никодима Кожеозерского, Сергия Нуромского, Евфросина Псковского, Макария Унженского, Филиппа Ирапского и многих других. См. об этом подробнее: Руди Т. Р. О композиции и топике житий преподобных. С. 487—490.

⁸⁹ См. об этом явлении: Иванов С. А. Византийское юродство. С. 36—42.

⁹⁰ См. об этом подробнее: Полякова С. В. Византийские легенды как литературное явление // Византийские легенды. С. 248—249. О сходном сюжете, присутствующем в сирийской версии Жития св. Иларии, упоминает С. А. Иванов, комментируя легенду об Исидоре из Лавсаика: «Бегство из монастыря с целью избежать поклонения не было исключительной чертой тавеннисiotской молчальницы — так же поступает св. Илария, причем лишь в сирийской версии жития (cf.: Wensinck A. J. Legends of Eastern Saints. Leiden, 1913. Vol. 2. P. XXVII, 54)» (цит. по: Иванов С. А. Византийское юродство. С. 197, примеч. 5).

считали дурочкой и одержимой и подвергали насмешкам и издевательствам, — амма (т. е. духовная мать), благочестие которой, как было явлено ему в откровении ангелом, превосходит его собственные добродетели. После этого святая *«оставила монастырь, тяготясь славой и почетом сестер и совестясь их извинений. Куда она ушла, где скрылась и как скончала жизнь, никто не знал»*.⁹¹ Интересно, что, комментируя этот сюжет, И. Ковалевский ссылается на восприятие его Ефремом Сириным, который именно нежелание людской славы полагал важнейшим проявлением истинного юродства: *«Вот юродство по Богу и возненавидение славы, заключает очевидец сего великаго подвига — св. Ефрем Сирин! Ибо отвергнув славу человеческую, удалилась она, возжелав паче, чтобы прославляем был Бог, прославляющий любящих Его»*.⁹²

Житие Евфросина-повара повествует о том, как некий благочестивый пресвитер видит сон о поваре-простеце из его обители, который был презираем всеми за неграмотность; во сне повар оказывается в райском саду, что свидетельствует о стяжании им особой благодати Божией. Пресвитер рассказывает братии монастыря о явленном ему чуде, «а тот повар Евфросин, когда пресвитер начал говорить, и все, окружив его, внимали рассказу, как Евангелию Христову, открыл боковую дверь и вышел из церкви, чтобы избежать славы людской, и до сего дня более не показывался».⁹³

Как видим, приведенные сюжеты содержат общие мотивы: в обоих случаях святые простецы (предшественники классических юродивых) несут службу в поварне — презренном месте, которое, по определению С. А. Иванова, является «знаком» монастырского юродивого ранневизантийской агиографии;⁹⁴ после обнаружения их тайны они скрываются от людских глаз и судьба их остается неизвестной.

Связь мотива бегства от славы с темой поварни, прослеживаемая в приведенных примерах, является, по-видимому, не случайной. Для сравнения приведу сходный сюжет, читающийся в не относящемся к юродским текстам «Слове святого Иоанна Милостивого о Петре мытаре» (Пролог, 22 сентября): здесь раскаявшийся грешник, бывший мытарь Петр, принявший добровольное рабство, также покидает дом своего господина, *«бежа славы человеческая»*, как только Бог открывает его святость. И в этом случае скрывающий свою добродетель герой избирает одним из мест своих подвигов поварню господского дома: *«И нача работати, овогда поварнюю службу творя, овогда виноград копая и иными страданми муча тело свое, дондеже Господь прояви о нем»*.⁹⁵ Интересно, что в восприятии агиографа служба на поварне стоит в ряду аскетических подвигов, которыми бывший мытарь добровольно истязал себя в надежде искупить свои грехи.

Примечательно, что, когда первый русский монастырский юродивый, Исаакий Печерский, будучи прельщен бесами, принимает решение оставить затворничество и обратиться в юродство, он первым делом идет на мо-

⁹¹ Цит. по: Византийские легенды. С. 16. Ср.: Успенский сборник XII—XIII вв. С. 212.

⁹² Ковалевский Иоанн, свящ. Юродство о Христе или Христа ради юродивые... С. 105.

⁹³ Цит. по: Византийские легенды. С. 183.

⁹⁴ Иванов С. А. Византийское юродство. С. 42.

⁹⁵ См.: Пролог. Избранные тексты // Державина О. А. Древняя Русь в литературе XIX века. М., 1990. С. 205—207.

настырскую поварню — жест, имеющий, безусловно, знаковый характер: «Исакий же рече: „Се уже прельстил мя еси, диаволе, съдяща на едином мѣсте, отселе уже не имам в печерь затворитися, но имамъ тя побѣдити благодатью Божию, ходя в монастыри”». И паки облечеса въ власяницу и на власяницу свиту тесну, и нача уродство творити. И нача помогати поваромъ и работати на братию...».⁹⁶ Таким образом, обращение Исаакия в юродство имело целью обретение Божией благодати для победы над прельстившим его во время затворничества дьяволом.

Особый вариант мотива поварни как места испытания подвижника присутствует и в юродском Житии Симона Юрьевецкого: когда священник Иосиф оставляет в своем доме найденного в лесу некими «древоделями» «Божия человѣка, уродива суща», он отдает его «в работу во всякия службы домовныя, виде бо его аще и урода суща, но повинующася во всемъ и не прекословяща ни в чемъже». Когда же далее агиограф приступает к описанию порученных Симону в доме иерея служб, он использует те самые формулы преподобнических житий, которые традиционны для описания службы святого в монастырской поварне: «Блаженный же повѣлѣнная со всякимъ спѣхомъ по возмoжному исправляше, в ручных же ревновахъ безрекования: хлѣбъ меляше, и дрова свѣчаше, и на своєю раму удуже ему повелеваху ношаше, и иная тяжкая дѣлания, и многое водоношение от реки — все прилѣжно творяше».⁹⁷ Характерно, что один из поздних русских юродивых, Иоанн Самсонович, придя в Соль Вычегодскую из Двинских пределов, после некоторых скитаний избрал местом своего обитания поваренную келью Введенского монастыря.⁹⁸

Итак, приведенные примеры позволяют констатировать, что мотив поварни ранневизантийских житий святых простецов, представителей так называемого безобидного юродства, нашел свое продолжение и развитие в древнерусских житиях юродивых. Показательно, что этот же мотив, потеряв значительную долю негативной окраски, нашел широкое распространение и в житиях преподобных.⁹⁹ Так, к примеру, в Житии Даниила Переяславского упоминаются два инока, которые дали обет до конца жизни подвизаться на монастырской поварне, подражая в том «древнему Ефросину».¹⁰⁰ Таким образом, мотив поварни является еще одним общим топосом преподобнических и юродских житий.

⁹⁶ Цит. по: Киево-Печерский патерик / Подгот. текста Л. А. Ольшевской, пер. Л. А. Дмитриева, коммент. Л. А. Дмитриева, Л. А. Ольшевской // БЛДР. СПб., 1997. Т. 4. С. 478.

⁹⁷ Цит. по ркп.: РНБ, собр. М. П. Погодина, № 757, л. 6 об.

⁹⁸ См. об этом: *Власов А. Н.* Устюжская литература XVI—XVII веков: Историко-литературный аспект. Сыктывкар, 1995. С. 46; *Соскин А.* История города Соли Вычегодской. С. 165—166.

⁹⁹ См. об этом: *Водолазкин Е. Г.* Монастырский быт в агиографическом изображении: («Поварня» древнерусских житий) // ТОДРЛ. СПб., 1993. Т. 48. С. 229—231; *Руди Т. Р.* О композиции и топике житий преподобных. С. 473—474.

¹⁰⁰ Этот сюжет читается в эпизоде, повествующем о том, как старец Даниил, почувствовав приближение смерти, отдал свои власяницы двум особо усердным инокам монастыря: «И еже имѣ у себе двѣ власяницы, даде ихъ двѣма инокомъ: Евстратию и Илинарху, требуя отъ нихъ молитвы, о нихъ же и глагола, яко *сии усердно подвизастяся, работающе на братию въ поварнѣ, идѣже общаастяся до коньца подвизатися, укаряюще душа своя, яко же древний Ефросинъ*» (цит. по: ПСРЛ. СПб., 1913. Т. 21, ч. 2: Книга Степенная царского родословия. Ч. 2. С. 625).

Но вернемся к топосу «нежелания славы от человек». Этот мотив присутствует не только в житиях святых простецов: он нашел классическое отражение в самом ярком византийском юродском житии — «Житии Симеона, Христа ради юродивого» (Симеона Эмесского): когда после многих лет отшельнической жизни авва Симеон вернулся в мир, чтобы обличить его, он молил Господа только о том, «как бы подвиг его не открылся до самого дня отшествия его, чтобы избежать ему славы людской, порождающей в человеке гордыню и самонадеянность, погубившую даже ангелов небесных».¹⁰¹ Здесь, как видим, автор не только выстраивает смысловую цепочку «людская слава—гордыня—гибель», но и напоминает читателю, что само существование врага рода человеческого обусловлено той же причиной: гордыня ведет к отпадению от Бога — падший Ангел становится Сатаной.

Следует заметить, что в Житии Симеона — первого *городского* юродивого — мотив нежелания людской славы использован не в отношении прошлых отшельнических подвигов святого, а отнесен к предстоящему подвигу юродства: вступая на новую нелегкую стезю, Симеон первым делом заботится о том, чтобы его служение было скрыто от людских глаз. Если в приведенных ранее сюжетах о юродивой монахини Исидоре и Евфросине-поваре подвижники бегут людской славы после того, как тайна их раскрыта, — здесь, в первом «классическом» юродском житии, святой, предвосхищая возможный ход событий, заранее молит Бога о сокрытии его тайного, «сверхзаконного» подвига до конца его дней. Это вполне закономерно в свете того положения, что первым и основным «побудительным мотивом» юродства является сокрытие собственной добродетели под личиной безумия во избежание людской славы.¹⁰²

Приведу примеры реализации мотива нежелания «славы от человек» в древнерусских житиях юродивых.

Исаакий Печерский прибегает к юродским «пакостям», желая избежать почета и славы, после того как по приказу одного из монастырских поваров, желавших посмеяться над ним, он совершил чудо: «Единъ же поварь, также бѣ имянемъ тѣмъ Исакъ, и рече, посмѣяся: „Исакие, оно съдить врань чернь, и иди, ими его”. Онъ же поклонився до земля, и шедь, ять врана, и принесе его предъ всѣми повары. И ужасошася вси о бывшем, и повѣдаша игумену и братии, и начаша оттоле братиа чтити его. Онъ же, не хотя славы человекъьския, нача уродство творити и пакостити нача: ово игумену, ово

¹⁰¹ Цит. по: Византийские легенды. С. 67.

¹⁰² Ср.: «Православная церковь держится того мнения, что юродивый добровольно принимает на себя личину безумия, дабы скрыть от мира свое совершенство и таким способом избежать суетной мирской славы» (Иванов С. А. Византийское юродство. С. 4). А. М. Панченко отмечает: «Димитрий Ростовский, излагая в своих Четых Минеях биографии юродивых, часто поясняет, что юродство — это „самоизвольное мученичество”, <...> что им „мудре покрывается добродетель своя пред человеки”» (Смех в Древней Руси. С. 73; цитаты приводятся по изданию: Димитрий Ростовский. Четьи Минеи. Киев, 1711—1718. Июль. Л. 365 об., 367). Г. П. Федотов, определяя сущность этого «парадоксального подвига», важнейшей его чертой назвал «аскетическое поправление тщеславия, всегда опасного для монашеской аскезы» (Федотов Г. П. Святые Древней Руси. С. 200). Примечательна внутренняя параллель, выстроенная в этом определении между юродством и монашеством.

же братии, ово мирьским челоуѣкомъ, друзии же раны ему даяху. И нача по миру ходити, и тако урод ся сътвори». ¹⁰³

Прокопий Устюжский, не будучи пострижен (блаженный принимает в Хутынском монастыре не постриг, а крещение), подобно классическому герою преподобнического жития, хочет уйти из обители, чтобы избежать тленной славы: «Блаженный же Прокопий всегда слышитъ сия словеса от челоуѣкъ глаголющихъ к себѣ, и похваляема велми. Абие приходитъ блаженный ко преподобному Варлааму, и повѣдаетъ вся бывшая ему от челоуѣкъ похвальная словеса. И по семъ глагола ко преподобному: азъ убо сего отче не требую ни мало, и не хоуу тлѣнныя сея славы от челоуѣкъ видѣти и слышати, но хоуу убо желаемыя и вѣчныя жизни наслаждатися, (...) и хоуу убо азъ отче отсюду уклонитися, и ити в путнее шествие к восточнымъ странамъ, идѣже Господь повелит ми быти». ¹⁰⁴

В Житии Прокопия Вятского мотив нежелания славы реализован в самой общей форме: «...и возлюбивъ от всего сердца своего Отца Небеснаго, содѣтеля всѣхъ Бога, скорогиблююща же землетлѣнныя славы сѣнь отнудь возненавидѣ и ржетлѣмыхъ земныхъ богатствъ красоту пренебреже и во уметы вѣмѣни по апостолу»; «Сие же святому житие сие суетное проходящу и славу мира сего ни во чтоже вѣмѣнюю...». ¹⁰⁵

Последняя из цитированных фраз Жития Прокопия читается и в Житии Исидора Твердислова: «Сие же святому житие се суетное преходящу и славу мира сего ни въ чтоже вѣмѣни...». ¹⁰⁶

Особый интерес представляет Житие Арсения Новгородского, в котором имеет место неразделение подвигов (святой сначала уходит в юродство, затем принимает постриг, но не оставляет при этом прежнего «благоуродствования»), что ведет к соединению в мотиве «нежелания славы от человек» монашеских и юродских компонентов. По свидетельству жития, людская слава настигает Арсения еще в миру: оставив дом и семью, святой приходит в Новгород с целью «внити в монашеский чинъ», однако решает прежде испытать себя в мирских трудах: «благоволи совѣсть свою искусити воздержанием постничества прежде облечения его во аггельский образъ и сего ради впадеса в навикновения ему и труды болшихъ дѣлателей». Проведя в праведных трудах около пяти лет, Арсений заслужил особый почет окружающих, которого решил избежать, скрыв свои добродетели под маской юродства: «И в таковыхъ подвижѣхъ пребысть святой сей до пятилѣтнаго времени, в ня же лѣта не могоша утаитися добрыя его дѣтели от народнаго множества, но явѣ быша, занеже начат людие славити его, и здѣ убо збытеса Господне Божественное вѣщания, яко: „Не может градъ укрытиса верху горы стоя“. Сие и сего святаго добрыя дѣтели не можаху утаитися, аще образомъ являшеса не творитель тѣмъ, но всяко душевною правостию познаваемъ баше. Сего же ради и святой тѣшася утаитися от челоуѣкъ

¹⁰³ Цит. по: Киево-Печерский патерик. С. 478.

¹⁰⁴ Цит. по: Житие преподобного Прокопия Устюжского. С. 14—15.

¹⁰⁵ Цит. по ркп.: РНБ, собр. А. А. Титова, № 563, л. 252 об., 254—254 об. В первую из цитированных фраз мноу внесена необходимая правка: в рукописи вместо «землетлѣнныя» читается «землеплѣжныя», а в слове «богатствъ» пропушены буквы *с* и *т*.

¹⁰⁶ Цит. по ркп.: РНБ, собр. А. А. Титова, № 2059, л. 165.

*добродѣянии, благоволи на ся положити юродства, да бы не отщетился славы небесныя славы ради человекския».*¹⁰⁷

Как видим, уход святого в юродство в данном сюжете составляет прямую параллель традиционному мотиву преподобнических житий — уходу инока в пустыню, после того как в монастыре разносится слава о нем. Примечательно, что в качестве иллюстрирующей библейской цитаты в этом случае также использована традиционная для соответствующего сюжета житий преподобных цитата о граде на верху горы (Мф. 5: 14).

Особо значимым, на мой взгляд, является то обстоятельство, что подобная синонимическая замена одного мотива другим имеет место и в одном из эпизодов преподобнического Жития Кирилла Белозерского: когда братия стала почитать Кирилла (несущего, к слову, в то время службу в монастырской поварне) за его труды и смирение «не яко человекъ, но яко аггела Божия», святой не удалился в пустыню от людской славы, а претворился в юродство: «Он же, *утаити хотя зрящим добродѣтель, юже имѣаше, урод мянѣшеся быти притворениемъ, яко да не познан будет подвигомъ дѣлатель. Тѣмже начатъ нѣкая подобна глумления и смѣху творити, егоже видѣ настоатель запрещение тому даяше, рекше епитимю, о хлѣбе и водѣ дний 40 или множае».*¹⁰⁸ К подобным «притворениям» Кирилл прибегал неоднократно, желая заслужить таким образом епитимью, а вместе с ней — возможность изнурять себя жестоким постом, не опасаясь быть прославленным за это: «Тѣй же блаженный Христа ради уродъ, егда запрещение приимаше, много радовашеся, яко свободъ бывъ поститися, рекше, яко да рекутъ, зряще тако постящеся: „Запрещения ради постится, а не по своей ему воли”. *Якоже горделивый славам и честем радуется, тако смиреномудрый о своемъ бесчестии и уничижению радуется».*¹⁰⁹ Последняя фраза представляет собой один из важнейших постулатов юродственного поведения. Интересно также, что, повествуя о юродственном периоде жизни святого, агиограф использовал не только идеи, свойственные философии юродства, но и некоторые топосы юродской агиографии. Так, в описании службы Кирилла в монастырской поварне читаем: «Пребысть же святыи в той службѣ 9 лѣтъ въ всякомъ въздержании и злостраданиихъ, въ дни отъ огня угараем, в ноци же студению померзаемъ».¹¹⁰ Вполне очевидно, что эта фраза представляет собой вариант рассмотренного нами ранее мотива юродской парадигмы о дневном (или летнем) зное и ночном (или зимнем) холоде, которые претерпевает святой. При этом использованная формула сохранила в своем составе упоминание ночной «студени», дневной же «вар» в соответствии с реалиями службы в поварне оказался заменен в ней на «огнь» печи.

Приведенные примеры из житий монастырского юродивого Арсения Новгородского и преподобного Кирилла Белозерского содержат, на мой взгляд, яркие свидетельства глубинного родства юродства Христа ради и монашеского делания (или пустынножительства) — разительно несхожих внешне христианских подвигов, общей целью которых является сокрытие добродетелей во избежание людской славы.

¹⁰⁷ Цит. по ркп.: БАН, Устюжское собр., № 55, л. 17—18.

¹⁰⁸ Цит. по: Преподобные Кирилл, Ферапонт и Мартириан Белозерские. С. 66.

¹⁰⁹ Там же. С. 68.

¹¹⁰ Там же. С. 68—70.

2. Топика *imitatio Christi*.

Другим важнейшим элементом топики житий и служб юродивых, объединяющим ее с топикой монашеских житий и служб, являются формулы подражания Христу. Топика *imitatio Christi* в той или иной степени свойственна агиографии в целом, но в житиях преподобных и юродивых ее элементы наиболее часто употребляемы.¹¹¹ Приведу несколько примеров, иллюстрирующих как содержательную, так и формальную близость топики подражания Христу в этих типах агиографических текстов.

В Житии Андрея Юродивого блаженный Андрей вопрошает сребролюбивого чернеца: «Тако ли есть чинъ черньць и нестяжанье и суетнаго жития небрежение. *Тако ли подобишися Господу?*».¹¹²

Житие Симона Юрьеveckого: «Святый же *христоподражателнымъ милостивымъ правомъ* не восхотѣ милостыни прияти от него»; в другом эпизоде повествуется о том, что после смерти Симона во время постройки новой церкви в монастыре Богоявления, где он был похоронен, над гробом святого была обретена большая каменная доска с изображением Животворящего креста Господня, который, по выражению агиографа, «Божиим, мно, хотѣниемъ изобразися (так!), а не челоуѣческимъ начертаниемъ и являеть истинное святаго по Христвѣ житие и распятие его мирови...».¹¹³

Житие Прокопия Вятского: «...съ небесными обогатилъся преблагаго Бога даровъ богатствы, *послѣдую всеблагому, свѣтомъ одѣянному Богу Христу Спасу* и в бѣлыя ризы нетлѣнныя жизни облекся».¹¹⁴

Житие Иакова Боровицкого: «Сего ради яко *храбръ Христовъ воинъ*, в броня вѣры обол(ч)ень и небеснымъ помощи Божия оружиемъ вооружень, заеже мрачнаго тмоначалника храбрственнѣ побѣдити и *страдалческий подвигъ добрѣ скончати от праведнаго подвигоположника Иисуса, единогоднаго Сына Божия...*».¹¹⁵

Служба Василию Блаженному: «Егда найде на тя божественное рачение, Василие чудне, тогда мирскый мятеж отрясе, *усердно послѣдова Христу*, скорбным и тѣсным путем шествуя...»; в других случаях последованием Христу провозглашается нагота юродивого: «*Наготою тѣла послѣдовал еси Христу*, мудрейшим уродством прехитрил еси диавола»; или: «*Наготою тѣла своего послѣдова Христу Богу нашему, егоже крестъ на раму понеслъ еси, беспрестани сраспинаяся ему*».¹¹⁶

Служба Максиму Московскому: «Отче богомудре и преблаженне, красная мира сего яко уметы вменивъ и весь умом измѣнися, *измѣнишемуся нас ради Христу послѣдовал еси и юрод его ради наречеся*».¹¹⁷

Служба Арсению Новгородскому: «Варъ солнечный и зимняя студени ни во чтоже вмѣнивъ, *толко единому Христу прилѣпихся всею мыслиаю своею, и того иго вземъ, и по немъ иде, и бысть ему ученикъ*».¹¹⁸

¹¹¹ См. об этом подробнее: Руди Т. Р. *Imitatio Christi*.

¹¹² Цит. по: Молдован А. М. Житие Андрея Юродивого в славянской письменности. С. 296.

¹¹³ Цит. по ркп.: РНБ, собр. М. П. Погодина, № 757, л. 14 об., 26 об.

¹¹⁴ Цит. по ркп.: РБН, собр. М. П. Погодина, № 563, л. 252 об.—253.

¹¹⁵ Цит. по ркп.: РНБ, собр. ОЛДП, Q.455, л. 207—207 об.

¹¹⁶ Цит. по ркп.: РНБ, собр. М. П. Погодина, № 573, л. 376, 377 об., 381 об.—382.

¹¹⁷ Там же, л. 112.

¹¹⁸ Цит. по ркп.: БАН, Устюжское собр., № 55, л. 4 об.

Служба Исидору Твердислову: «Егда Божественная благодать възсия въ сердцы твоемъ, премудре Исидоре, тогда иже въ плоти мудрования оставивъ, отъ тмы къ свѣту богоразумиа притеклъ еси, *невозвратно Христу послѣдую* {...}, *еже по Христвѣ жительство произволилъ еси*»; «...единого възлюбивъ истиннаго живота Христа Бога нашего, крестъ свой вземъ, и Того живоноснымъ стопамъ послѣдоваль еси»; «Благоютробие стяжалъ еси, милостивому Богу подобьствовавъ...».¹¹⁹

3. Топика *imitatio angeli*.

Юродивые, как и преподобные, традиционно сравниваются в житиях с ангелами, что определяется, безусловно, свойственным обоим типам подвижников пренебрежением к плоти и аскетической практикой удручения тела. Следствием таковой общности является частое использование в юродских житиях традиционных преподобнических топосов *imitatio angeli*.¹²⁰ Назову некоторые из них.

Византийская формула «земной ангел—небесный человек» читается в Службе Арсению Новгородскому: «Кто ли твоя, преблаженне, подвиги и воздержания можеть исповѣдати, премудре отче Арсение, *небесный чловече, земный аггеле!*».¹²¹

Ту же формулу в ином контексте находим в Службе Василию Блаженному: «...преставися к вѣчным обителемъ и былъ еси земный аггель и яви ся небесный чловекъ».¹²²

В предисловии к Житию Прокопия Устюжского имеет место объяснение уподобления юродивых ангелам: «Искони убо Божественное Писание глаголетъ о блаженныхъ и юродивыхъ, и приснопамятныхъ святыхъ мужехъ, понеже бо они *святии богоугодно и праведно житие во плоти сущей на земли пожшиа и непорочно и честно подвигъ скончавше по Христвѣ, и сего ради аггеломъ уподоблени быша*. Понеже убо пребыша в постѣ, и в молитвѣ, и подвижѣ духовнѣмъ...».¹²³

Уподобление юродивых ангелам нашло отражение и в общем «Кондаке Христа ради юродивымъ»: «Вышняя красоты желая и нижняя сласти тѣлесныя тощю остависте, нестяжаниемъ суетнаго мира *аггелское житие проходяще* скончавшеся, Андрее, Василие, Максиме, Симеоне, Прокопие, Иоанне, Прокопие и Андрее блаженнии...».¹²⁴

В Житии Симона Юрьевецкого сказано, что блаженный «безбрачие, егда к возрасту доспѣ, *яко аггельское подражние* (так!) *облобыза наче брака*»; в другом случае использована традиционная для житий преподобных формула «аки в чюждемъ телеси», родственная топике *imitatio angeli*: «Христово смирение внутрь стяжа и *аки в чюждемъ телеси* {...} *пребысть*».¹²⁵ Добавлю, что та же формула читается в житиях Прокопия Устюжского, Исидора Твердислова, Прокопия Вятского и др.

¹¹⁹ Цит. по ркп.: РНБ, собр. А. А. Титова, № 2059, л. 141—141 об., 142 об., 152.

¹²⁰ См. об этом: Руди Т. Р. «*Imitatio angeli*».

¹²¹ Цит. по ркп.: БАН, Устюжское собр., № 55, л. 5 об.—6.

¹²² Цит. по ркп.: РНБ, собр. М. П. Погодина, № 573, л. 376.

¹²³ Цит. по: Житие преподобного Прокопия Устюжского. С. 1. В этом же предисловии далее читается цитата-топос об удивлении и похвале ангелов, которая также является одним из наиболее употребимых топосов житий преподобных. См. об этом: Руди Т. Р. «*Imitatio angeli*».

¹²⁴ Цит. по ркп.: РНБ, собр. ОЛДП, О.255, л. 15 об.—16.

¹²⁵ Цит. по ркп.: РНБ, собр. М. П. Погодина, № 757, л. 4 об., 7 об.

В Кондаке Лаврентию Калужскому находим другую наиболее распространенную формулу *imitatio angeli*: «Мирская же все суетное житие проразумѣ, и не восхотѣл еси суетѣ себе поработати, но аггелско на земли поживши, к вышним востекль еси».¹²⁶

Мысль о равноангельской жизни юродивого читается и в Похвале Исидору Твердислову: «И како убо възмогу исписати, о блаженный, *твое равно аггеломъ житие* и преславная чудеса?». В Службе Исидору объединены два других преподобнических топоса — формула удивления ангелов и мотив подражания во плоти сущего святого бесплотным силам: «Богоприатному ти начинанию и чудному съврѣшению еже по Христѣ житиа твоего *аггелстии чини удивившася*, богомудре Исидоре, *ибо въ плоти сый, тѣх житию подражатель явися...*».¹²⁷

Сравнение юродивого с бесплотными силами присутствует и в каноне Максиму Тотемскому: «Безстрастиемъ украшаяся, Максиме, *яко безплотень на земли живый*, поругания ти досаждения *претѣрпѣвая...*».¹²⁸

В Службе Максиму Московскому, в которой топика *imitatio angeli* представлена в самых разных формах, в некоторых случаях также присутствует соединение ее отдельных элементов в более сложные конструкции: «*Рачитель быв, отче, небеснаго жития и равностоятель бесплотных силъ*»; «...нестяжание суетнаго мира возлюбилъ еси, *аггелское житие проходя, скончася*»; «*Аггелъ на земли житиемъ показася, аггелскыя полкы удивилъ еси*» и др.¹²⁹ Возможно, именно активным использованием преподобнической по природе топики подражания ангелам можно объяснить тот любопытный факт, что юродивый Максим именуется в службе ему *преподобным*: «*Аггелское житие желая, преподобне, тѣмже покорилъ еси страсти плотскыя мужскыя и равноаггленъ бывъ, богоносе отче Максиме*».¹³⁰ Примечательным представляется и то обстоятельство, что именование *городского юродивого* Максима Московского *преподобным* не составляет исключения в юродской агиографии:¹³¹ так, в заглавии Канона Василию Блаженному читаем: «Канон *преподобному* Василию Нагому Христа ради уродивому».¹³²

Думается, приведенные примеры нельзя воспринимать только как следствие возможной неточности авторов (или редакторов, переписчиков и т. п.) цитированных текстов: по всей видимости, они осознавали некоторое внутреннее родство подвига прославляемых ими святых с иноческим подвигом. Так, в том же Каноне Василию Блаженному присутствует прямое сравнение юродивого с пустынножителями: «*Въ граде яко в пустыни живыше, преблаженне Василие...*».¹³³ В другом тексте, посвященном московскому юродивому, Василий сравнивается со столпником: «Кто не похвалить

¹²⁶ Цит. по ркп.: РНБ, собр. П. Н. Тиханова, № 751, л. 2 об.

¹²⁷ Цит. по ркп.: РНБ, собр. А. А. Титова, № 2059, л. 178 об., 155—155 об.

¹²⁸ Цит. по ркп.: РНБ, Q.I.1216, л. 28 об.

¹²⁹ Цит. по ркп.: РНБ, собр. М. П. Погодина, № 573, л. 110, 114, 114 об.

¹³⁰ Там же, л. 116 об.

¹³¹ Еще раз оговорюсь, что под юродской агиографией я понимаю не только жития святых, но весь комплекс текстов, посвященных юродивым (жития, похвальные слова, службы, сказания о чудесах и т. д.).

¹³² Цит. по ркп.: РНБ, собр. М. П. Погодина, № 573, л. 382.

¹³³ Там же, л. 385.

сего богомудраго Василия и не удивится терпѣнию его: *в народѣ живый безмолствуя, яко в столпѣ пребывая*». ¹³⁴ Еще одним подтверждением высказанного тезиса может служить то обстоятельство, что, называя имена святых, которым подражал в своем служении Василий Блаженный, автор Канона включил в этот перечень не только юродивых, но и преподобных: «Уподобися, премудре Василие, всѣми нравы и обычаем Симеону Уродивому Христа ради, и Андрѣю Цареградскому, и великому отцу Макарию, и Ануфрию, и Павлу Фивейскому, и Максиму чудному, и Прокопию Великому и с ними сожитель явися во Царствии Христа Бога нашего». ¹³⁵

4. «Томление тела».

Житиям юродивых, как и житиям преподобных, присущ целый комплекс аскетических мотивов, связанных с идеями пренебрежения к телу и умерщвления плоти. Один из них, характерный именно для юродской парадигмы, присутствует в уже упоминавшемся нами ранее мотиве «пханій и биений». Приведу здесь еще один наиболее яркий пример реализации этого топоса в Житии Симона Юрьеveckого, в котором мысль о сознательном привлечении на себя оскорблений и побоев прямо постулируется, будучи поставлена в ряд других аскетических подвигов святого: «И тако страждаше чудный сей терпѣниемъ своимъ во единой худѣй лнянице и без обущей, без покрова, без хижы и без одежды и босъ в жесточайшия зимныя мразы, таже и в лѣтѣ дождю и зною яко непобедимъ страждаше, но сия вся Царствія ради Небеснаго терпяше. *Прихождаше же блаженный начастъ во оную пиянственную храмину уродственнымъ обычаемъ, желанія имѣя, яко да бы оскорбилъ его кто*». Когда же Симон, желая вызвать на себя гнев окружающих, скрыв при этом свою истинную цель («утаить свое волное уродство», по словам агиографа), отнимал у находившихся в корчме их питье и выливал его на землю, некоторые из них «биения и раны (...) творяху ему, озлобляюще его, — он же с радостію таковая терпяше». ¹³⁶

Аскеза юродивых в целом традиционна: они, как и преподобные, изнуряют себя постом (Прокопій Вятскій, Симон Юрьеveckій, Феодор Новгородскій, Георгій Шенкурскій и др.), носят на теле кресты и вериги (Арсеній Новгородскій, Иоанн Большой Колпак; в житии последнего упоминаются также тяжелый колпак, кольца и перстни на руках, а также медные кольца «у тайныхъ удъ»), которые юродивый носил для умерщвления плоти, подвергают себя истязанию «комарами и мшицами» (Прокопій Вятскій) и т. д.

В качестве особого аскетического упражнения, свойственного именно юродивым, можно назвать довольно редкий мотив истязания плоти горящими углями печи. ¹³⁷ По наблюдениям А. М. Панченко, этот мотив, находящийся «параллели в скоморошьем репертуаре», присутствует в жизнеописа-

¹³⁴ «Житие вкратце и слово похвалное святого и праведнаго Христа ради юродиваго богоблаженнаго Василия, досточюднаго новаго чудотворца московскаго» (цит. по ркп.: РНБ, собр. ОЛДП, Ф. 48, л. 422).

¹³⁵ Цит. по ркп.: РНБ, собр. М. П. Погодина, № 573, л. 386 об.—387.

¹³⁶ Цит. по ркп.: РНБ, собр. М. П. Погодина, № 757, л. 9 об.—10.

¹³⁷ Я не ставлю в данном случае вопроса о возможных влияниях текстов друг на друга, а лишь отмечаю типологическую параллель.

ниях нескольких подвижников: Исаакия Печерского, Иоанна Устюжского, а также духовного сына протопопа Аввакума юродивого Федора.¹³⁸ К этому перечню можно добавить еще некоторые имена. Так, Иоанникий Галатовский в своем сборнике сказаний о Елецкой иконе Божией Матери («Скарбница потребная») упоминает о жившем в XVII в. в Чернигове юродивом Иоанне, который раздавал нищим всю получаемую им милостыню, был наделен от Бога пророческим даром, а также способностью стоять босыми ногами на огне: «...быль въ Чернѣговѣ <...> еденъ человекъ на имя Иоанъ, который для Христа глупымъ ся чинил <...>. Для того за молитвами Пресвятой Богородици такую ласку от Бога одержалъ, же босыми ногами на огнѣ стоялъ, еднакъ огонь его ногъ бынамнѣ не спалилъ и не образиль».¹³⁹ Об Иоанне Самсоновиче Сольвычегодском говорится, что блаженный, укладываясь спать на печи, «множицею и в самом дыму лежаше и тако мучи себя Христа ради».¹⁴⁰ В воспоминаниях о юродивой Марии Шудской (Марии Трофимовне Смирновой), подвизавшейся в начале XX в., о «пакостях» этой блаженной говорится следующее: «Была блаженная такая, что кого побьет, а кто ее побьет, у кого что украдет, а у кого окошко разобьет. Иногда такое скажет, что непременно побьют. А то возьмет к кому-нибудь в печку полезет, спросит только хозяйку: „Ты что варила?“ — да и повыливает варево из горшков».¹⁴¹

Интересно, что этот редкий мотив юродских житий находит параллель в одном из житий преподобных. Речь идет о малоизвестном памятнике севернорусской агиографии — Житии Иродиона Илоезерского.¹⁴² В нем повествуется о том, как некий благочестивый муж Елисей, принеся пищу преподобному Иродиону, нашел его лежащим в печи на раскаленных углях, «яко на мѣстѣ прохладнѣ». Приведу здесь этот любопытный фрагмент целиком: «По смотрению же Божию в нѣкое время прииде къ преподобному с пищею мужъ нѣкий боголюбивъ, именемъ Елисей. Той стоя внѣ трапезы, молитву творяше, прося от преподобнаго благословения, и не бысть ему отвѣта. Елисей же, постоявъ мало, и паки во второе сотвори молитву, но не бысть гласа, ни послушания. Елисей же и третье сотвори молитву. Пре-

¹³⁸ См.: Лихачев Д. С., Панченко А. М. «Смеховой мир» Древней Руси. С. 105—106, 142; Смех в Древней Руси. С. 82, 118.

¹³⁹ Скарбница потребная. Новгород-Сіверський, 1676. Л. 16 (цит. по: Галатовський Іоаннікій. Ключ розуміння / Підгот. до вид. І. П. Чепіга. Київ, 1985. С. 360). См. об этом: Иванов С. А. Византийское юродство. С. 142.

¹⁴⁰ Соскин А. История города Соли Вычегодской. С. 165.

¹⁴¹ Дамаскин (Орловский), иером. Мученики, исповедники и подвижники благочестия Российской православной церкви XX столетия: Жизнеописания и материалы к ним. Тверь, 1992. Кн. 1. С. 218. См. об этом: Иванов С. А. Византийское юродство. С. 154.

¹⁴² Приношу искреннюю благодарность Е. А. Рыжовой, обратившей мое внимание на этот памятник. См. о нем: Рыжова Е. А. Житие Иродиона Илоезерского — памятник севернорусской агиографии XVII века // Книжные центры Древней Руси: Кирилло-Белозерский монастырь / Отв. ред. С. А. Семячко. СПб. (в печати); Лифшиц А. Л. 1) Преподобный Иродион Илоезерский чудотворец: Забытый святой, неизученное житие // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2004. № 4 (18). С. 129—132; 2) Об одном виде древнего неблагочестия: (Фрагмент комментария к Житию преподобного Иродиона Илоезерского) // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2005. № 1 (19). С. 108—110; 3) Житие преподобного Иродиона Илоезерского: Заметки о возникновении Пространной редакции и истории ее бытования в XVII веке // Древняя Русь: Вопросы медиевистики. 2005. № 2 (20). С. 85—104.

подобный же отнюдь отвѣта не даде. И бысть мужъ той въ размышлении. По семь Елисей вниде собою въ трапезу, и обозрѣвъ сѣмо и овамо, и нигдѣже видѣ святаго. И прииде къ печи, и узрѣ преподобнаго въ печи на горящемъ углии лежаще, и ужасеся. Преподобный же, видѣвъ мужа того в скорби суша, изыде скоро ис печи, ничимже вредимъ, и рече ему: „Прости мя, брате, Бога ради!“. Мужъ же той во ужасѣ бысть велицѣ и во удивлении, видя велми разгорѣвшуюся печь, яко едва с нуждею бѣ человеку стояти близъ тоя, како преподобный посредеъ печи, яко на мѣстѣ прохладнѣ. И заповѣда святыи Елисею с прещениемъ никомуже повѣдати бывшаго». ¹⁴³

И в описанной сцене, и в некоторых из упомянутых житий юродивых истязание огнем рисуется не только как аскетический подвиг святого, но и как житийное чудо: агиограф традиционно говорит о том, что святой остается после испытания «ничимже врежден» (Исаакий Печерский, Иоанн Устюжский, Иродион Илоезерский); Иродион, кроме того, запрещает свидетелю его подвига рассказывать о нем кому бы то ни было, что также говорит о восприятии описанной сцены самим героем жития как чуда во свидетельство дарованной ему особой милости Божией.

5. Мотив «многошвенных риз»/рубища.

Топос «худых» или «многошвенных» риз, один из наиболее распространенных мотивов житий преподобных, в большой степени присущ и житиям юродивых. Отмечая, что граница между иноческим и юродским подвигом может быть подчас трудноопределима, Г. П. Федотов писал: «Социальное уничтожение, „худые ризы“ преподобного Феодосия тоже ведь граничат с юродством смирения». ¹⁴⁴

Прежде чем обратиться к рассмотрению интересующего нас мотива в юродских текстах, приведу яркий фрагмент из Жития Арсения Новгородского, в котором дается не только подробное описание одеяния этого юродивого, но и разъясняется его «состав», что дает вполне реальный комментарий к эпитету «многошвенный», наиболее часто используемому в житиях преподобных: «*Ризы же сего блаженнаго, яже ношаше выну, толико видѣннємь непотребни бяху и многошвенны и сиротны, яко бы на многи дни и посредеъ града или на торжсици повержены бы были, и никомуже имъ коснутися худости ихъ ради, понеже бо бѣша не от единаго чесого, аще и неисчетнаго рубствования составлени, но всяко от всякаго составнаго, пометнутаго в не(р)сть от чловѣкъ, худоризного лускотования (так!), пришиваемаго имъ к ветсей единой ризѣ...*». ¹⁴⁵

Присутствующий в цитате мотив «никто не прикоснется к поверженным одеждам святого из-за их худости» встречается и в некоторых житиях преподобных. Приведу пример из Жития Феодосия Сийского, в котором топос «многошвенных риз» использован не раз: «*Одежды его толико мно-*

¹⁴³ Цит. по: Рыжова Е. А. Житие Иродиона Илоезерского... Ср. тот же эпизод в краткой редакции Жития, сохранившей в этом фрагменте следы записи рассказа от лица участника событий: Лифшиц А. Л. Преподобный Иродион Илоезерский чудотворец. С. 130.

¹⁴⁴ Федотов Г. П. Святые Древней Руси. С. 201.

¹⁴⁵ Цит. по ркп.: БАН, Устюжское собр., № 55, л. 20—20 об. См. также: Смех в Древней Руси. С. 93—94. Ср. в Службе Арсению Новгородскому: «И многошвенныя ризи изволилъ еси на себѣ носити...» (БАН, Устюжское собр., № 55, л. 1 об.).

гошвенны, яко бы аще и на распутие повреци, никтоже бы вземляй обрѣлся...».¹⁴⁶

Можно, по-видимому, полагать, что рассматриваемый мотив является особым топосом иноческих житий, так как находит параллель, к примеру, в проложной статье «Слово святого Ефрема, яко не подобает черноризцемъ многих риз имѣти», вошедшей позднее под 8 марта и в Великие Минеи Четьи: «...такову чернѣцу достоит ризу носити, якоже повреци вѣ монастыря на три дни, и никтоже возмет ея».¹⁴⁷ Примечательна и начальная фраза цитированного Слова: «В мирстем житии милуай тѣло свое, изменяя ризы своя, от человекъ славу имат».¹⁴⁸ Как видим, свойственный житиям преподобных топос «единой ризы» (в его обратном варианте) соединен здесь с мотивом «славы от человек»: пристрастие к множеству одежд, свойственное «мирскому житию», приводит, по мнению автора, к людской славе, которая, как было показано ранее, в системе иноческой и — вслед за ней — литературной этики всегда расценивалась как пагубная для монашеского делания.

Декларированный в цитированном тексте запрет чернецу иметь множество одежд находит прямую параллель в мотиве «единой ризы» и «рубствования» (синоним «многошвенности») многих юродских житий. Приведу лишь некоторые примеры.

Житие Прокопия Устюжского (сюжет о «зимнем мразе»): блаженный «не имѣя у себе храмины, ни портища тепла, ни постели мякки, ни рогозинницы, ко упокоению тѣла своего, но токмо едину ризу (вѣтху) раздранну ношаше на тѣле своем срамныхъ ради тѣлесныхъ своихъ уд и тѣмъ бяше покрыто тѣло его. А иного ничтоже требоваше святыи от мирскихъ живущихъ человекъ».¹⁴⁹

Тот же мотив ношения ризы «стыда ради» присутствует и в Житии Георгия Шенкурского; интересно при этом, что святой именуется здесь *преподобным*: «Носяй же преподобный гнусную и раздранную ризу студа ради телеснаго, покрывая тело свое, яже достоит прикрыти».¹⁵⁰

¹⁴⁶ Цит. по: Рыжова Е. А. Литературное творчество книжников Антониево-Сийского монастыря XVI—XVIII вв. // Книжные центры Древней Руси: Севернорусские монастыри / Отв. ред. С. А. Семячко. СПб., 2001. С. 260. См. также на с. 252: «Толико же блаженный бѣ смирен, яко всѣхъ послѣднейша вмѣняше себе быти, и нипочесому бѣ познати его не вѣдущимъ, яко игумень есть: ризы бо его бяху многошвенны...».

¹⁴⁷ Цит. по: Die Grossen Lesemenäen des Metropolitens Makarij : Uspenskij Spisok. Великие Минеи Четьи митрополита Макария : Успенский список. 1—11 марта / Изд. Э. Вайер, А. И. Шкурко, С. О. Шмидт. Freiburg, 1997. С. 142 (л. 71c) (Monumenta Linguae Slavicae 39). Отмечу, что в цитируемой статье имеют место и другие топосы-формулы, характерные для рассматриваемой темы: так, авва Исайя, укоряя братию за ношение «многоценныхъ риз», напоминает им, «яко отецъ Павво и друзии отцы *ветхи ризы и многосшиваны ношаху и толсты*» (см.: Там же. С. 142). Как видим, здесь использованы традиционные эпитеты, свойственные описаниям риз преподобных: «ветхие», «многосшиванные» и «толстые».

¹⁴⁸ Цит. по ркп.: РНБ, собр. ОЛДП, Ф. 242 (Пролог), л. 27 об.

¹⁴⁹ Цит. по: Житие преподобного Прокопия Устюжского. С. 46—47. Ср. далее в житии: «Блаженный же Прокопий обычай таковъ имяше, в зимѣ и в лѣте хождаше по граду во единой раздранной ветхой ризѣ, и тое с плеча спуска...» (Там же. С. 57).

¹⁵⁰ Цит. по: Усердов М., свящ. Св. прав. Георгий Шенкурский // Архангельские епархиальные ведомости. 1899. № 8. Ч. неоф. С. 200.

В Слове похвальном Прокопию и Иоанну Устюжским, составленном Семеном Шаховским, имеет место мотив пришивания «руб» к единой раздранной ризе, отмеченный ранее в Житии Арсения Новгородского: «Препросто в житии пребывая, просия в добродѣтелехъ преизяшне, *во единой же ризѣ хождаше. И егда убо сия раздирашеся, инныя не требоваше, но к той же рубы пришиваше, и наготу свою тѣлесную покрываше...*».¹⁵¹

Сходные мотивы наблюдаются также в Житии Симона Юрьевоцкого: «На тѣле же своемъ носаше *едину лянницу, обетишавшую весма и многошвенную, еюже в зимѣ и лѣте удовляшеся...*».¹⁵²

Рассказ об Артемии Третьяке начинается с упоминания «единой срачицы», которую блаженный носил круглый год: «В та же времена бѣ в Ростове Христа ради юродивый Третьяк, имя же бѣ Артемей, *и той бѣ во единой срачице зиму и лѣто...*».¹⁵³

Об Иоанне Самсоновиче Сольвычегодском агиограф пишет: «...не носаше же блаженный более на теле своемъ *единыя срачицы. Аще бо и мнози христороубцы даяху ему, он же кроме единыя не требоваше...*».¹⁵⁴

В Житии Андрея Тотемского читаем: «...блаженный ... хождаше в зимное время не обувен *в раздранной единой ризе...*».¹⁵⁵

Как видим, в житиях юродивых при описании одеяния подвижника часто используются элементы топики, свойственной житиям преподобных: формулы «худых» или «многошвенных» (а также «раздранных», «ветхих», «гнусных» и т. д.) риз, топос «никто не прикоснется к поверженным одеждам святого из-за их худости», мотив единой ризы и др. Следует отметить, однако, что между ризами преподобного и рубахой юродивого существует не только безусловное сходство, но и существенное различие: если «худые ризы» инока — свидетельство его нищеты Христа ради, то исподняя рубаха юродивого, помимо этого, также — «синонимическая» замена наготы, важнейшего признака юродства.¹⁵⁶

6. Безмолвствование.

По афористическому замечанию А. М. Панченко, молчание — идеальный язык юродивого.¹⁵⁷ Но молчаливость в не меньшей степени — атрибут монаха-пустынника.¹⁵⁸ Таким образом, безмолвствование в полной мере может быть отнесено к общим мотивам житий преподобных и юродивых, хотя этот вид аскезы и не был свойствен всем этим подвижникам.

¹⁵¹ Цит. по: Житие преподобного Прокопия Устюжского. С. 242.

¹⁵² Цит. по ркп.: РНБ, собр. М. П. Погодина, № 757, л. 7 об. Ср.: Смех в Древней Руси. С. 94.

¹⁵³ Цит. по ркп.: РНБ, собр. А. А. Титова, № 1434, л. 1 об.

¹⁵⁴ Цит. по: Соскин А. История города Соли Вычегодской. С. 166.

¹⁵⁵ Цит. по: Повесть о житии юродивого Андрея Тотемского. С. 268.

¹⁵⁶ См. об этом: Смех в Древней Руси. С. 94 (см. здесь также толкование феномена рубахи юродивого как корпоративной приметы).

¹⁵⁷ «Если идеальное платье юродивого — нагота, то его идеальный язык — молчание» (Смех в Древней Руси. С. 95; о молчании юродивых см. далее на с. 95—96).

¹⁵⁸ О безмолвии как роде психологической аскезы см. в новейшем издании Г. М. Прохорова: Преподобные Нил Сорский и Иннокентий Комельский. Сочинения / Изд. подгот. Г. М. Прохоров. СПб., 2005 (Серии «Библиотека христианской мысли. Источники» и «Древнерусские сказания о достопамятных людях, местах и событиях» / Отв. ред. серии Г. М. Прохоров).

Один из наиболее ярких примеров молчаливчества среди преподобных являет Павел Обнорский: святой прожил 15 лет в отходной келье Троице-Сергиева монастыря «как в пустыне», а затем в поисках уединения и безмолвия ушел в Комельский лес и поселился в дупле старой липы.¹⁵⁹ Среди юродивых, в «отклоняющемся» поведении которых присутствовали элементы немощствования, можно назвать первую представительницу этого чина святости блаженную Исидору («тавеннисииотская монахиня всегда молчит (в греческой версии читатель даже не узнает ее имени)»¹⁶⁰), Василия Нового (отказывался назвать себя представителям власти),¹⁶¹ Кирилла Филеота (не отвечал на расспросы чиновника, прикидываясь немым),¹⁶² Савву Нового (начав юродствовать, запечатлел уста).¹⁶³ Из русских святых в определенной степени к молчаливникам могут быть отнесены Михаил Клопский (вместо ответов на обращенный к нему вопрос святой повторял последние слова вопрошавшего, что может трактоваться как род немощствования), Василий Блаженный («в народѣ живѣи безмолствую, яко в столпѣ пребывая»;¹⁶⁴ «хранение положи устомъ своимъ молчаніемъ»;¹⁶⁵ «не глагола же яко безгласенъ»;¹⁶⁶), Прокопий Вятский («...а рѣчи его никтоже увѣде, токмо въ молчании пребываше»¹⁶⁷), Андрей Тотемский («нача безмолствовати и бысть юрод Христа ради»¹⁶⁸), Симон Юрьевецкий (не отвечал на вопросы нашедших его в лесу людей, но «точію имя свое частореченіемъ, якоже обычай бываетъ изумившимся, извѣщая, Симона себе именоваше»¹⁶⁹), Иоанн Самсонович Сольвычегодский (молчал, не отвечая на обращенные к нему вопросы или «иногда недоразумныя речи глаголаше, елико их не можно разумети»¹⁷⁰) и некоторые другие.¹⁷¹ Примечательно, что праведный Симеон Верхотурский, в житии которого отсутствует описание каких-либо традиционных элементов юродственного поведения, в церковной и научной традиции иногда относится к чину юродивых на том основании, что в одном из посмертных чудес он, явившись иеромонаху Савватию, ис-

¹⁵⁹ О Житии Павла Обнорского см.: *Каган М. Д.* Житие Павла Обнорского // *Словарь книжников*. Вып. 2, ч. 1. С. 313—317.

¹⁶⁰ *Иванов С. А.* Византийское юродство. С. 37.

¹⁶¹ Там же. С. 85.

¹⁶² Там же. С. 121.

¹⁶³ См.: *Смех в Древней Руси*. С. 95.

¹⁶⁴ Цит. по ркп.: РНБ, собр. ОЛДП, Ф. 48, л. 422.

¹⁶⁵ Цит. по: *Кузнецов Иоанн, протоиер.* Святые блаженные Василий и Иоанн, Христа ради [юродивые], московские чудотворцы. С. 39.

¹⁶⁶ Там же. С. 43.

¹⁶⁷ Цит. по ркп.: РНБ, собр. А. А. Титова, № 563, л. 253.

¹⁶⁸ Цит. по: *Повесть о житии юродивого Андрея Тотемского*. С. 268.

¹⁶⁹ Цит. по ркп.: РНБ, собр. М. П. Погодина, № 757, л. 6.

¹⁷⁰ Цит. по: *Соскин А.* История города Соли Вычегодской. С. 166.

¹⁷¹ О феномене отождествления аскезы безмолвия с юродским поведением в современной старообрядческой литературе см.: *Журавель О. Д.* К изучению топики старообрядческой литературы: Ситуация «отшествие на безмолвие» // *Культурное наследие средневековой Руси в традициях урало-сибирского старообрядчества: Материалы Всерос. науч. конф. 17—19 мая 1999 г. Новосибирск, 1999*. С. 74—84. Добавлю, что отмеченный феномен имел место и в Новое время: так, старообрядческий писатель XIX в. Петр Юродивый, по свидетельству оставленных им сочинений, перед уходом в юродство оставил семью и принял обет безмолвия. См. об этом: *Рыков Ю. Д.* Неизвестный старообрядческий писатель XIX в. Петр Юродивый и его эсхатологические сочинения. С. 150.

целил того от зубной боли, повторяя при этом некие маловразумительные фразы, что вписывается в парадигму юродского немотствования.¹⁷²

Как можно видеть, безмолвствование юродивых в большинстве случаев было временным, условным или относительным: в обратном случае им сложно было бы осуществлять другие положенные им функции — например, пророческую. Немотствование представляло собой род юродской маски, призванной скрывать истинное лицо подвижника. Показательно, что агиограф Иоанна Самсоновича, упоминая «недоразумныя речи» сольвычегодского юродивого, которые тот произносил в ответ на расспросы священника Стефана Козмина о его кровавых язвах,¹⁷³ пишет: «Он же иногда слезен бываше, иногда недоразумныя речи глаголаше, елико их не можно разумети: мню, скрывая путь свой и таяще от него, священника, мнящися пред ним юрод быти».¹⁷⁴

7. Мотив «святой ничего не имеет, кроме своего тела».

Как показало проведенное исследование, этот важнейший топос преподобнических житий, традиционно присутствующий в описании ухода святого в монастырь (будущий инок покидает родительский дом, ничего не взяв с собой, кроме своего тела, одежды, в которую одет, и иногда — хлеба),¹⁷⁵ мог иногда использоваться и в житиях юродивых. Так, автор Жития Исидора Твердислова включил его в свой текст, несколько трансформировав и выведя за рамки монастырской тематики: «Егда же от многаго труда покоя телеснаго ему требовати, на улици убо града на сметьи и на гноищи или въ своей кущи тѣло свое на землю тѣкьмо помѣтая и ту мало сна приимаше, не имѣваше бо у себе ничтоже въ хижде своей, ну токмо едино свое тѣло и округ его хврастие, и тожде непокровено».¹⁷⁶ Здесь, как видим, вариант рассматриваемого топоса напрямую соединен с мотивом наготы, характерным для житий юродивых, который в свою очередь сопряжен с мотивом аскезы: убогая постель Исидора — «хврастие» — ничем не покрыта, как и его тело («и тожде непокровено»), что, безусловно, призвано служить истязанию плоти подвижника.

О том, что использование рассматриваемого топоса в Житии Исидора Твердислова не является единичным в юродской агиографии, свидетельствует тот факт, что его отзвуки присутствуют и в житиях некоторых других подвижников. Так, в Житии Прокопия Устюжского читается эпизод, обна-

¹⁷² См. об этом: Журавель О. Д. Житие Симеона Верхотурского: (К изучению литературного творчества Игнатия Римского-Корсакова) // Источники по русской истории и литературе. Средневековье и Новое время: Сб. научных трудов / Отв. ред. Н. Н. Покровский. Новосибирск, 2000. С. 85—88. Ср.: Прохоров Г. М., Ромодановская Е. К. Житие Симеона Верхотурского // Словарь книжников. Вып. 3, ч. 1. С. 381—383.

¹⁷³ По свидетельству его жизнеописания, Иоанн Самсонович практиковал особый вид аскезы — выщипывал по волоску свою бороду: «...и иную досаду творяще телу своему, множицею бо исторгану браду свою являше дотолика, яко и власу ни единому являтися, но всю исторгану, еще же и лица своего плоть сщипаше до язв кровных своими руками. И тако мучи себе Бога ради, томя плоть свою» (Соскин А. История города Соли Вычегодской. С. 166).

¹⁷⁴ Соскин А. Там же.

¹⁷⁵ См. об этом подробнее: Руди Т. Р. О композиции и топике житий преподобных. С. 441—444.

¹⁷⁶ Цит. по ркп.: РНБ, собр. А. А. Титова, № 2059, л. 165 об.

руживающий значительную сюжетную и текстовую близость с цитированным фрагментом Жития Исидора: «Егда же хотяше святыи покой обрѣсти от многаго труда своего, или почити мало, тогда на улицех на гноищи или на сметьщищѣ, или в ветхой и непокровенной храминѣ помѣташе себе, *единым токмо нагимъ тѣломъ своимъ лежаше*».¹⁷⁷

Если в последнем примере можно предположить, скорее всего, прямое или опосредованное влияние одного текста на другой¹⁷⁸ (и в этом смысле речь в данном случае не может идти в полной мере о литературной топике), то в Житии Симона Юрьевецкого агиограф реализовал топос «святой ничего не имеет, кроме своего тела» вполне самостоятельно, сохранив при этом его соответствие традиции житий преподобных: желая претвориться в «волное уродство», Симон уходит из дома, взяв с собой «токмо тѣло свое и рубы». При этом необходимо отметить, что первое время юродственного жития блаженный провел отшельником в пустыни, что, скорее всего, и обусловило использование в этой ситуации традиционного топоса преподобнических житий. Приведу здесь этот фрагмент Жития Симона, в котором элементы топики монашеских и юродских житий находятся в неразрывном единстве: «[Блаженный] бысть яко урод и несмыслень и невѣжда волею своею, въ волномъ бо уродствѣ сый, разсуди скрыти от внѣшнихъ человѣческихъ очеса своя добродѣтели (...). В сихъ убо ему добродѣтелехъ живущу, не изволи во отечествии своемъ в таковомъ сый уродственномъ нравѣ пребывати, но въздохѣ от своихъ сплеменникъ бѣгствомъ в чюждиихъ странахъ утаеннымъ отлучитися и странень и невѣдомъ быти, идѣже Вышняго воля наставитъ переселитися. *Тѣмъ своихъ си и знаемыхъ оставь и изыде тайно единъ въ пустыню, ничтоже с собою взем, токмо ризу едину, в нюже оболчень*. В пустыни же той скитаяся время нѣкое, никимъже видимъ, питаше же ся в пустыни разстущимъ зелиемъ и *ничтоже бо ино ношаше, якоже преди рекохомъ, токмо тѣло свое и рубы, во ньже бѣ оболчень*».¹⁷⁹ Как видим, агиограф использовал интересующий нас топос дважды, при этом во втором случае заменил в традиционной формуле «ризу» на «рубы», пытаюсь, по-видимому, приблизить ее тем самым к реалиям жизни юродивых.

8. Библейская формула «плотского мудрования»¹⁸⁰ (вариант: «долу влекущего мудрования»), традиционно используемая в житиях преподобных при реализации топоса «отъятия влас»,¹⁸¹ часто присутствует и в житиях и службах юродивым. Приведу примеры.

¹⁷⁷ Цит. по: Житие преподобного Прокопия Устюжского. С. 19.

¹⁷⁸ Вопрос о соотношении текстов житий ростовского и устюжского юродивых не входит в задачу настоящего исследования. Укажу лишь, что в научной литературе отмечалась некоторая зависимость Жития Прокопия Устюжского от Жития Исидора Твердислова (см.: Каган М. Д. Житие Исидора Твердислова // Словарь книжников. Вып. 2, ч. 1. С. 280—284; Белоброва О. А., Власов А. Н. Житие Прокопия Устюжского // Там же. С. 322—324; Власов А. Н. Устюжская литература XVI—XVII веков. С. 30).

¹⁷⁹ Цит. по ркп.: РНБ, собр. М. П. Погодина, № 757, л. 5—5 об.

¹⁸⁰ Ср.: «Сущии бо по плоти *плотская мудрствуютъ*, а иже по духу — духовная. *Мудрование бо плотское* смерть есть, а мудрование духовное животь и миръ, зане *мудрование плотское* вражда на Бога: закону бо Божию не покарается, ниже бо можетъ» (Рим. 8: 5—7).

¹⁸¹ См., например, в Житии Авраамия Смоленского: «...и тамо *постризаеъ власы главы своея, вкупѣ и плотское мудрование отринувъ*» (цит. по: Жития преподобного Авраамия Смоленского и службы ему. С. 31); ср. в Житии Александра Свирского: «*И тако острига-*

Кондак Прокопию Вятскому: «Мира сего красоты возненавидѣль еси, *плотская мудрования увядиль еси* постомъ и жаждою...».¹⁸²

Служба Исидору Твердислову: «Егда Божественная благодать възсия в сердца твоемъ, премудре Исидоре, *тогда вся иже въ плоти мудрования оставивъ*, от тмы къ свѣту богоразумиа притеклъ еси...»; «Силою укрѣпляем всемогущаго Бога, *плоти умертвилъ еси, яже долъ влекущая мудрования, всеблаженне*».¹⁸³

Любопытно, что автор Жития Исидора Твердислова, который, как показано ранее, использовал в своем тексте традиционный для житий преподобных топос «святой ничего не имеет, кроме своего тела», включил в него и топос «отъятия влас», трансформировав его в соответствии с реалиями житий юродивых, ходивших часто нагими, — заменил «отъятие влас» на «совлечение риз»: «И тако исходит из дому своего и, мало прешед, *и ризъ съвлечитъся, вкупѣ же и долу влекущих мудрования*, и приемлет юродственное еже Христа ради житие».¹⁸⁴ Этот топос здесь, как и в житиях преподобных, несет, безусловно, большую смысловую нагрузку, выполняя роль художественного символа: как для инока острижение волос — знак приобщения его к монашескому житию, так для юродивого оставление одежды — знак перехода из социальной жизни в юродство во Христе.

Адаптированная формула монашеского пострига в Житии Исидора Твердислова является не единственным примером использования этого топоса в юродских житиях. Так, «реликт» этой формулы находим также в Житии Прокопия Устюжского — в эпизоде прихода блаженного Прокопия в монастырь к Варлааму Хутынскому (ср. с местоположением этого топоса в схеме житий преподобных). Здесь первая часть формулы (острижение волос) вообще опущена (Прокопий ведет в монастыре постническую жизнь, но пострига не принимает), во вторую же ее часть внесен особый акцент, призванный подчеркнуть окончательное обращение пришедшего «от западных стран» святого в православную веру: прежде чем принять святое крещение и уйти в юродство, Прокопий оставляет «*долу влекущее латинское мудрование*», заменившее в традиционной монашеской формуле плотские помыслы: «Преподобный же Варлаамъ всегда учаше его спасенному пути, и насыщая душу его яко медвеннымъ сотомъ, Божественнымъ учением и святыми книгами. *Ту же онъ вкупѣ и долу влекущее латинское мудрование оставляетъ* и восприемлет пощение и велико о Бозѣ терпѣние, повелѣниемъ преподобнаго отца Варлаама, учителя и наказателя своего, и потомъ приять святое крещение».¹⁸⁵

ет власы главы своа, вкупѣ же съ от'ятъем влас отлагает и долу влекущая мудрования» (цит. по: Житие Александра Свирского: Текст и словоуказатель / Сост. И. В. Азарова, Е. Л. Алексеева, Л. А. Захарова, К. Н. Лемешев; Под ред. А. С. Герда. СПб., 2002. С. 38). См. об этом подробнее: Руди Т. Р. О топосе «отъятия влас» в житиях преподобных.

¹⁸² Цит. по ркп.: РНБ, собр. А. А. Титова, № 563, л. 245—245 об.

¹⁸³ Цит. по ркп.: РНБ, собр. А. А. Титова, № 2059, л. 141, 181.

¹⁸⁴ Цит. по ркп.: РНБ, собр. А. А. Титова, № 2059, л. 162 об.—163.

¹⁸⁵ Цит. по: Житие преподобного Прокопия Устюжского. С. 12—13. Отмечу, что формула «латинского мудрования» имела самостоятельное хождение в древнерусской книжности: так, например, полемическое «Слово на латинов» Максима Грека («Слово на латинов, яко нелеть есть ни единому приложити что или убавити в Божественном исповедании непорочных христианския веры») в одной из рукописей озаглавлено: «Слово второе, разоря-

9. В житиях юродивых обнаруживается ряд формул различной тематической отнесенности, характерных для монашеских житий. Остановлюсь здесь кратко лишь на некоторых из них.

а) В Житии Андрея Тотемского (в начальном его фрагменте, описывающем «доюродственный» период жизни подвижника, и в частности его уход в Галичский Воскресенский монастырь) использован характерный для этого сюжета блок топосов монашеских житий,¹⁸⁶ завершающийся традиционной цитатой о вселении в пустыню: «Сима словами блаженный разжегся, остави родителей своих и тече тайно из дому во след Спасителя своего, по слову псалмопевца: се удалихся, бегая, и водворихся в пустыни».¹⁸⁷ Примечательно, что и в данном случае, когда речь идет об уходе подвижника не в пустыню, а в уже существующую обитель (причем даже без принятия пострига), «цитата вселения»¹⁸⁸ используется в традиционном для нее месте житийной схемы, что подтверждает, с одной стороны, ее принадлежность топике, с другой — синонимичность в данном контексте понятий «монастырь» и «пустыня».

б) В Житии Прокопия Устюжского его герой, бывший купец «от немецкия земли», приходит в монастырь к Варлааму Хутынскому, но, как уже отмечалось ранее, просит его не о постриге, а «да бы его научил Господню Евангельскому словеси». Далее следует топос, характерный для соответствующего фрагмента житийной схемы в житиях преподобных: игумен, увидев будущего святого, прозревает «благоразумныма очима (<...>), яко хошеть в немь *сосуд избранный быти Святому Духу*» — и, исполняя просьбу Прокопия, «начать к нему глаголати Господне Буаггелское глаголющее слово».¹⁸⁹ Таким образом, сюжетный блок топосов, характерных для описания пострига святого, использован автором при описании сходного сюжета (приход будущего юродивого в монастырь), который, однако, не содержит описания пострижения.

в) В житиях юродивых активно используются семантически близкие друг другу топосы столпа и адаманта, особенно характерные для монашеских житий.¹⁹⁰

Топос столпа присутствует уже в Житии Андрея Юродивого, но в особом варианте: здесь сам святой является в виде огненного столпа некоей «честной жене» на городском торгу: «Жена нѣкая честна, Духомъ Божиимъ свѣтящися, въ ужасти бывши, види блаженаго Анѣдрѣа, якоже хожаше посредѣ многихъ, *яко столпъ пламянь блискався* и яко искры огнены пуцающа на въздухъ». Отмечу, что этот образ трансформирован позднее, при описании кончины святого, в традиционный агиографический топос:

ющее главы *латиньскаго мудрования*, их же состави некий Немчин на правое богословие Всесвятаго Духа» (см. об этом: Иванов А. И. Литературное наследие Максима Грека. Л., 1969. С. 111, сн. 23).

¹⁸⁶ Подробнее об этих топосах (любовь к Богу, «разжегшаяся» в отроче после услышанной им евангельской проповеди; желание «отвержения миру»; тайный уход из дома в последование Христу и др.) см.: Руди Т. Р. О композиции и топике житий преподобных.

¹⁸⁷ Цит. по: Повесть о житии юродивого Андрея Тотемского. С. 268.

¹⁸⁸ О «цитатах вселения» см. подробнее: Руди Т. Р. Об одном мотиве житий преподобных...

¹⁸⁹ Цит. по: Житие преподобного Прокопия Устюжского. С. 11.

¹⁹⁰ См. об этом подробнее: Руди Т. Р. «Яко столп непоколебим».

«Конча же ся таино солнце, до небеси столпь пламянь, блаженныи Андrei...».¹⁹¹

Прокопий Устюжский именуется в Похвале ему «столпом вѣрь»;¹⁹² Симон Юрьеvecкий, по свидетельству жития, сносил мороз, дождь и снег «якоже бездушный столпь».¹⁹³ В Службе Исидору Твердислову топос столпа использован многократно: «Кыми смиренными устнами въспоймь (...) ублаженнаго Богомь столпна церкви недвижимаго...»; «Мужю дивный в чудесѣхъ, столпе и утвержение граду нашему...»; «Дрѣмание вѣждама не даль еси, блаженне Исидоре, ниже покой своему тѣлу, дондеже сномъ праведнымъ почилъ еси, непоколебимъ бывъ, якоже столпь».¹⁹⁴

В Житии Василия Блаженного подвиг юродства сравнивается автором с подвигом столпничества: «Кто не похвалить сего богомудраго Василия и не удивится терпѣнию его: в народѣ живый безмолствуя, яко в столпѣ пребывая».¹⁹⁵ В другом эпизоде блаженный уподобляется не подверженному никаким воздействиям алманту: «...но якоже алмантъ-камень ударяемъ не ослабляетъ, ниже умягчается и бьющее его сокрушается желѣзо, такоже блаженный неуклонно подвизаяся по апостольскому учению».¹⁹⁶ С твердым алмантом сравнивает гимнограф и Максима Московского: «Якоже твердый алмантъ душою показася, непоколебимъ вражиими прилоги, отче».¹⁹⁷ Примечательно, что, как и в преподобнических службах и житиях, топос алманта находится здесь в сопряжении с мотивом борьбы святого с бесами.¹⁹⁸

г) В житиях юродивых могут использоваться формулы или цитаты, близкие к так называемым пустынночическим формулам монашеских житий: если в сцене вселения в пустыню инок иногда сравнивается с псаломским «враном на нырици» (Пс. 101: 7),¹⁹⁹ то в житиях юродивых встречается семантически близкий образ «неясити пустынной» из того же стиха 101-го псалма.²⁰⁰ Можно полагать, что использование родственных образов в житиях преподобных и юродивых определяется общим для них мотивом ухода (в разной форме) из мира:²⁰¹ одно из символических значений библейских

¹⁹¹ Цит. по: Молдован А. М. Житие Андрея Юродивого в славянской письменности. С. 390, 450. См. об этом подробнее: Руди Т. Р. «Яко столп непоколебим». С. 216.

¹⁹² «Радуйся, <...> друже Божий, столпь вѣрь» (цит. по: Житие преподобного Прокопия Устюжского. С. 223).

¹⁹³ «...мразу же и зною такоже и дождю и снѣгу преестественные (так!) тѣрпѣниемъ одолѣваше, якоже бездушный столпь» (цит. по ркп.: РНБ, собр. М. П. Погодина, № 757, л. 7 об.).

¹⁹⁴ Цит. по ркп.: РНБ, собр. А. А. Титова, № 2059, л. 143—143 об., 150, 152.

¹⁹⁵ «Житие вкратце и слово похвалное святаго и праведнаго Христа ради юродиваго богоблаженнаго Василия, достоюднаго новаго чудотворца московскаго» (цит. по ркп.: РНБ, собр. ОЛДП, Ф. 48, л. 422).

¹⁹⁶ См.: Там же, л. 419 об. О толкованиях образа алманта в средневековых текстах см.: Ohly F. Diamant und Bocksblut: Zur Traditions- und Auslegungsgeschichte eines Naturvorgangs von der Antike bis in die Moderne. Berlin, 1976.

¹⁹⁷ Служба Максиму Московскому цит. по ркп.: РНБ, собр. М. П. Погодина, № 573, л. 116.

¹⁹⁸ См.: Руди Т. Р. «Яко столп непоколебим». С. 221—222.

¹⁹⁹ Например, в житиях Евфросина Псковского и Саввы Крыпецкого (см. об этом: Руди Т. Р. О композиции и топике житий преподобных. С. 465—466).

²⁰⁰ См. об этом: Смех в Древней Руси. С. 88.

²⁰¹ Как уже отмечалось ранее, для городских юродивых, подвизавшихся в миру, уход из культуры по своему социальному значению был равен уходу инока в монастырь.

образов ночного врана и пустынной неясоти — одиночество, уединение;²⁰² недаром юродивые подчас сравниваются агиографами с пустынножителями («въ граде яко в пустыни живяше») или столпниками («в народъ живый безмолвствуя, яко в столпѣ пребывая»).

д) В сцене погребения юродивого часто читается формула «трудолюбного» (или «многотрудного») тела, характерная для житий преподобных (см. жития Кирилла Белозерского, Александра Свирского, Кирилла Новозерского, Антония Сийского, Дионисия Глушицкого, Димитрия Прилуцкого и др.). У юродивых эта же формула имеет место, например, в житиях Арсения Новгородского и Прокопия Вятского. В Житии Арсения при описании смерти подвижника, кроме того, использована монашеская формула «начать тѣломъ изнемогати, иже душею крѣпкий».²⁰³

В Тучковской редакции Жития Михаила Клопского вся сцена преставления святого выстроена по законам описания прощания умирающего игумена с братией его монастыря: «...месяца генваря в десятый, повеле святыи призвати братию и начат у всех прощениа просити, и сам тако же всем прощение подаваше и благословение. Братиа же, видевше святаго конечно изнемогающа, многи слезы изливаху, рыдающе разлучения святаго. Он же начят утешати я, глаголя: „Не скорбите, братие, аще прииму дерзновение к Богу, не имам и по смерти оставити обители сея”».²⁰⁴

Как можно заметить, особая концентрация преподобнических топосов наблюдается в житиях монастырских юродивых, что вполне закономерно.

10. Плач о будущем иноке или юродивом как о мертвом.²⁰⁵

Этот мотив — один из характерных топосов житий преподобных. Он присутствует уже в Житии Феодосия Печерского: «Мати же его много искавши въ градъ своемъ и въ окръстныхъ градѣхъ и яко не обрете его, плакаашеся по немъ лютѣ, биючи въ пѣрси своя яко и по мрътвѣмъ».²⁰⁶ Тот же топос присутствует в другом эпизоде жития, посвященном боярскому сыну Варлааму (Варлааму Печерскому), отец которого после долгого сопротивления отпускает его в монастырь: «Бы же тѣгда вещь пречюдьна и плачь великъ, яко и по мрътвѣмъ».²⁰⁷

Мотив плача родителей о сыне-монахе как о мертвом является парным к мотиву «монашество—умертвие миру». Оба они с противоположных пози-

²⁰² См., например, такое толкование в кн.: *Biblischer Kommentar: Altes Testament. Bd XV/2. Hans-Joachim Kraus. Psalmen. 2. Teilband. Psalmen 60—150. Neukirchen-Vluyn, 1978. 5. Auflage. S. 867*; ср.: *Толковая Библия, или Комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета / Изд. преемников А. П. Лопухина. СПб., 1907. Т. 4. С. 330.*

²⁰³ «По сихъ всѣхъ преподобный отецъ нашъ Арсений *начать тѣломъ изнемогати, иже душею крѣпокъ сый*, уже бо Божественному званию на нь свыше пришедшу...» (цит. по ркп.: БАН, Устюжское собр., № 55, л. 25 об.—26).

²⁰⁴ Цит. по: *Повести о житии Михаила Клопского. С. 158.*

²⁰⁵ Об этом мотиве в житиях преподобных см.: *Лобакова И. А. П. «Житие митрополита Филиппа» и севернорусская житийная традиция : (Вопросы типологии) // ТОДРЛ. СПб., 1999. Т. 51. С. 359.*

²⁰⁶ Цит. по: *Житие Феодосия Печерского / Подгот. текста, пер., коммент. О. В. Творогова // БЛДР. СПб., 1997. Т. 1. С. 364.*

²⁰⁷ Там же. С. 374.

ций отражают представление о монашестве как социальной смерти:²⁰⁸ в то время как близкие оплакивают оставившего мир инок как мертвого (для них, для прежней жизни в социуме с принятием монашества он в сущности умирает), для него самого постриг как добровольное «умертвие миру» (а через него — как путь к спасению и обретению Царствия Небесного) является искомой целью. Так, например, одна из глав «Устава» Нила Сорского имеет заглавие: «О отсѣчении и беспопечении истиннѣм, еже есть умрътвие от всѣхъ».²⁰⁹

Осознание себя «живыми мертвецами» свойственно героям многих монашеских житий. Приведу лишь один пример: преподобный Димитрий Прилуцкий наставляет впавшую в соблазн женщину (узнав о его красоте, она решила во что бы то ни стало увидеть его лицо, скрываемое под куколем) следующими словами: «Почто хотя видети грешнаго и мертвенаго ми телеси, иже мира отвергъшася».²¹⁰

Отмечу, что мотив плача родителей о сыне как о мертвом, часто использующийся в житиях преподобных, встречается и в неагиографических текстах: так, например, он присутствует в Повести временных лет — в знаменитом сюжете об отдании князем Владимиром детей «нарочитой чади» «на учение книжное», читающемся под 988 г.: «И, пославъ, нача поимати у нарочитой чади дѣти, и даяти на учение книжное. А матери же чадъ своихъ плакахуся по нихъ, и еще бо ся бяху не утвѣрдилъ вѣроу, но акы по мерътвѣцѣ плакахуся».²¹¹

При всем сюжетном различии двух приведенных ситуаций (уход в монастырь и отдание в учение) тождество поведенческой мотивировки героев подтверждает генетическое родство мотивов: в том и другом случае герой изымается — добровольно или насильственно — из обыденной ситуации, из жизни в «родном» социуме и переходит в социум иной или с точки зрения прежнего — «чужой», как бы переставая для него (прежнего социума) существовать и таким образом переходя в нем в статус «мертвого». Сравним сформулированное Х.-П. Хазенфратцем положение, свойственное архаическому сознанию в целом: «Тот, кто оставляет общество, к которому принадлежит, — умирает, становится мертвым».²¹² Используемые мной понятия «родной» и «чужой» социум сопоставимы в значительной степени с терминами Х.-П. Хазенфратца «Welt» и «Un-Welt», в которых «мир» (Welt) определяется как «область жизни», а «не-мир» (Un-Welt) — как «область смерти» (сравним антонимическое и антиномическое противопоставление в русском языке понятий «мир» и «монастырь» — как уход из «мира»). Примечательно, что рассмотренные исследователем отдельные архаические «области смерти» («*einzelne Todesbereiche*») совпадают с традиционной топографией монашеских и отшельнических поселений: это лес, пустыня,

²⁰⁸ О монашестве как одной из архаичных форм добровольно принимаемой социальной смерти см.: *Hasenfratz H.-P. Die toten Lebenden: Eine religionsphänomenologische Studie zum sozialen Tod in archaischen Gesellschaften.* Leiden, 1982. S. 34—35.

²⁰⁹ Цит. по: Преподобные Нил Сорский и Иннокентий Комельский. Сочинения. С. 96.

²¹⁰ Цит. по: *Украинская Т. Н. Житие Димитрия Прилуцкого — памятник вологодской агиографии.* С. 28.

²¹¹ Цит. по: Повесть временных лет // БЛДР. Т. 1. С. 162.

²¹² *Hasenfratz H.-P. Die toten Lebenden.* S. 34.

горы, море (в случае монашеских поселений — соответственно острова в море) и болото.²¹³

Особенно значимым для рассматриваемой нами темы является то любопытное обстоятельство, что мотив плача как о мертвом присутствует и в одном из юродских текстов — в уже упоминавшемся прощальном письме Стефана Трофимовича Нечаева (Стефана Галичского), которое он оставил своей матери Евдокии и жене Акилине перед уходом в юродство. А. М. Панченко замечает об этом: «Письмо Стефана — как бы прощальный завет умирающего (он все время называет себя мертвецом), а мать голосит над ним, как над покойником. {...} Стефан декларативно заявляет о смерти мирянина и рождении юродивого».²¹⁴ Комментируя письмо Стефана, А. М. Панченко противопоставляет понятия *мирянин* и *юродивый*, т. е. тем самым сближает в определенной степени понятия *юродивый* и *монах*.

Выявленная в письме галичского юродивого параллель преподобническим мотивам (юродивый, как и монах, — «живой мертвец», уход которого из дома родные оплакивают как смерть) подкрепляется наличием в нем еще одного из традиционных топосов иноческих житий: прощаясь со своими близкими, он использует варианты предсмертной формулы прощания игумена с братией,²¹⁵ что подтверждает «завещательный» и, таким образом, «предсмертный» характер этого документа: «...*аще и телом отстою от вас, но духом всегда с вам* (так!) *есмы* и попечение имея о вас, да бы избавил нас Бог от искушения люта».²¹⁶ Сравним далее в несколько ином ключе: «*Аще и телом отстою от вас, но духом, с любовию касаяся ног ваших, прощения прошу от коегождо и до последнего*».²¹⁷

Использование галичским юродивым монашеских топосов в его прощальном письме свидетельствует (помимо уже отмеченной близости мотивов монашеской и юродской агиографических парадигм), с одной стороны, о его начитанности в житийной литературе, с другой — об особой устойчивости этого типа топики и о ее укорененности в сознании древнерусского «книжного» человека.

* * *

Подведем краткие итоги. Проведенное исследование показало, что, помимо традиционных топосов юродской парадигмы (использование цитат из 1-го Послания к коринфянам апостола Павла; ориентация на византийские жития Симеона Эмесского и Андрея Юродивого как сакральные образцы;

²¹³ Ibid. S. 11—24.

²¹⁴ Смех в Древней Руси. С. 78. Текст письма см. на с. 205—212, в Приложении I, подготовленном Н. В. Поньрко. Приведу здесь лишь одну выдержку из него: «Приидите, возплачите прилежно, да послушает мертвый плача вашего и встанет. Аще ли же не полушает и не встанет, то и аз не требую суетнаго плача вашего и не возвращюся к вам. И аз убо умрел есмь мирови сему тленному» (Там же. С. 211).

²¹⁵ Об этих формулах см. подробнее: Руди Т. Р. О композиции и топике житий преподобных. С. 491—496.

²¹⁶ Смех в Древней Руси. С. 208.

²¹⁷ Там же. С. 209. Ср., например, в Житии Феодосия Печерского: «Блаженный же паки утшая глаголаше: „Се общаюся вам, братия и отьци, *аще и тѣломъ отхожю от васъ, нъ духъмъ присно буду съ вами*”» (цит. по: БЛДР. Т. 1. С. 430).

противопоставление внешнего «похабства» внутреннему благочестию (мнимое безумие); нагота, говорение «притчами и гаданми», мотив «пханий и биений», тайная или ночная молитва, наличие конфидента и др.), топка житий юродивых обнаруживает значительное количество общих мотивов с житиями преподобных. Среди них — уход из дома, нежелание «славы от человек», мотив поварни, топосы *imitatio Christi* и *imitatio angeli*, дар пророчества, аскетические мотивы («томление тела»), топос «многошвенных риз»/рубища, безмолвствование, мотив «святой ничего не имеет, кроме своего тела», библейская формула «плотского мудрования», плач об иноке или юродивом как о мертвом и др.

Причиной сходства поэтики столь различных внешне типов агиографических текстов является, как представляется, помимо исторических корней юродства, внутреннее родство подвигов преподобных и юродивых: и те и другие, стремясь избежать людской славы за свои добродетели, бегут мира, но — разными путями: если преподобные, уединяясь, уходят в пустыню, то юродивые, оставляя социальную жизнь, осуществляют свой тайный подвиг среди людей, скрывая истинное служение за маской мнимого безумия.

А. МИЛТЕНОВА

Раннехристианское «Поучение о десяти Божиих заповедях» и его славянские переводы

Флорилегии — монашеские антологии коротких или более простран-ных предписаний, сентенций, отрывков из проповедей и экзегетических текстов — все еще не изучены в деталях как в византийской, так и славян-ской рукописных традициях. Вероятно, это является следствием специфики их содержания: они состоят из многочисленных и трудных для идентифика-ции фрагментов. Между тем анализ источников коротких паренетических текстов, установление истории переводов и их трансмиссии иногда приво-дят к важным выводам.

Настоящая статья содержит предварительные наблюдения над одним неисследованным текстом. Это небольшое «Поучение о десяти Божиих заповедях», существующее в славянских рукописях под заглавием «*Ἐπιπέπλησταις ὁστέως. како побавѣтъ жити хрѣтианинѣ*» («От апостольских устав. Како подобает жити христианину»), довольно архаичное по форме и содер-жанию.

Что представляет собой источник славянского текста? Греческий текст, озаглавленный «*Ἐκ τῶν ἀποστολικῶν Διαταγμάτων. Τοῦ βοηθητοῦ Μωσέως εἰρηκότος τοῖς Ἰσραηλίταις. Ἴδου δέδωκα πρὸ προσώπου ὑμῶν τὴν ὁδὸν τῆς ζωῆς, καὶ ὁδὸν τοῦ θανάτου*», находится в вопросах и ответах Анастасия Синайского,¹ составляя здесь часть гл. XV. М. Ришар полагает, что этот текст восходит к вопросно-ответному произведению.² Однако в справочном аппарате PG в качестве источника нашего текста указана кни-га VII раннехристианского сочинения «*Apostolicae constitutiones*» (греч. *Διατάχαι τῶν ἁγίων Ἀποστόλων διὰ Κλήμεντος*). Оно является собрани-ем церковных правил, наставлений о жизни христианина и литургических указаний, собранных в восьми книгах, хорошо изученных и изданных.³ Предполагается, что составитель жил около последней четверти IV в. и, воз-можно, разделял взгляды ариан. Несмотря на то что во время Трульского собора (691 г.) сочинение было определено как еретическое, его переписы-

¹ PG. Vol. 89. 1860. Col. 472—476.

² Richard M. Les véritables «Questions et Réponses» d'Anastase le Sinaïte // *Bul. de l'IRHT*. N 15 (1967—1968). 1969. С. 39—56 (= *Opera Minora III*. Turnhout-Leuven, 1977. N 64). Ав-тор указывает, что этот вопрос входит также в грузинскую и арабскую версии сочинения.

³ Metzger M. *Les Constitutions Apostoliques*. Paris, 1985—1987. Vol. 1—3; Funk F. X. *Die apostolischen Konstitutionen*. Frankfurt a./M., 1970 (repr.: Rottenburg, 1891).

вают и в латинской, и в византийской традиции. В его основе лежит множество более старых источников I—II вв.: книги I—VI восходят к так называемому *Διδασκαλία*, книга VII содержит сокращенную версию так называемого *Διδαχή*,⁴ а последняя, VIII книга представляет собой Климентову литургию, приписываемую папе Клименту Римскому. Это послужило основанием отнести весь текст сочинения к творчеству Климента (греч. *Διαταγαὶ τῶν ἁγίων Ἀποστόλων διὰ Κλήμεντος*).⁵

Литературная история славянского перевода «Поучения» показательна для славянских переводов и редакций учительной литературы периода X—XIV вв. Известные мне славянские списки распределяются по четырем группам следующим образом.

Группа А (первая). Самый ранний список «Поучения» этой группы встречается в составе Изборника 1073 г. (ГИМ, Синодальное собр., № 1043). Текст этой группы читается также во всех рукописях, восходящих к Изборнику. Он представляет собой часть ответа на 187-й вопрос в «Вопросах и ответах Анастасия Синаита». Его заглавие: *рѣзъ. Отъ апѣскыхъ заповѣдѣи*. Начало: *Законоположьникоу мѡуѣси рѣкъшж къ издраилитомъ. се дахъ прѣдъ лицемъ вашимъ поутьъ жизни. и поутьъ смъртьтъныи. да пользныжъ избери жизнь да живыши*. Славянский перевод текста довольно точно передает греческий оригинал.⁷

Группа Б (вторая). Она объединяет списки «Поучения», входящие в разнообразные по составу сборники XIV—XVI вв. Один из них — список в пергаменном сборнике РГАДА, собр. Мазурина (ф. 196), № 1700 (далее Маз. 1700), второй половины XIV в.⁸ Рукопись болгарская по происхождению, правописание двуюсовое, двуеровое. Сборник содержит ряд эксцерптов из сочинений патристических авторов, поучения, апокрифы, патериковые рассказы, «Физиолог», а также самый древний список средневековой повести «Стефанит и Ихнилат». Рассматриваемый текст находится на л. 626—65а: *Ѡ ап<с>лскы<х> ѡставъ. како по<д>ваетъ жити христианинѣ. На-*

⁴ Раннехристианское «*Διδαχή κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῖς ἔθνεσιν*» (согласно более длинному его заглавию) (CPG 1735) относится к первой половине II в. или даже ко второй половине I в. У него одновременно катехизический и литургический характер, а тема основывается на доктрине о «двух дорогах»: *Ὅδοι δύο εἰσὶ, μία τῆς ζωῆς καὶ μία τοῦ θανάτου*. Известный еще в 80-е гг. XIX в. (самый ранний греческий список XI в.) текст становится снова актуальным после раскрытия содержания свитков Мертвого моря. Сегодня существует обширная научная литература по этому вопросу (см.: *The Didache in Modern Judentum and des urchristentums*. Bd 37)). Обсуждалось как взаимоотношение между Евангелием от Матфея, Евангелием от Луки и *Διδαχή*, так и преемственность относительно ряда других канонических и неканонических текстов (например, Епистолия Варнавы, изустное «Учение пресвитеров» и др.). Следует, однако, подчеркнуть, что мне неизвестен справочник или исследование, в которых упоминается, что у *Διδαχή* или у его опосредованного источника есть славянский перевод.

⁵ PG. Vol. 1. 1857. Col. 995—1000.

⁶ Симеонов сборник. София, 1991. Т. 1: Исследования и текст. С. 381—385.

⁷ PG. Vol. 89. 1860. Col. 472—476.

⁸ Каталог славянорусских рукописных книг XI—XIV вв., хранящихся в ЦГАДА СССР. Москва, 1988. С. 302—305. На этот сборник обратил мое внимание А. А. Турилов, за что я ему очень благодарна.

⁹ *Николова Св.* Стефанит и Ихнилат: Старобългарска преводна повест от XIII век. София, 1996. С. 155.

чало: Законнадавѣѣ мѡусѣѣ рекшѣ ꙗѣралѣомѣ. се да<х> прѣ<д> лицѣмѣ вашинѣ [пѣтъ жизни и] пѣтъ см<ъ>рѣти. и потомѣ избѣри полѣзное, да живѣѣ вѣдѣши.

Эта разновидность текста (с незначительными различиями) встречается в ряде других южнославянских и балканских кириллических рукописей. Здесь я укажу на две из них. Объемный сборник № Рс 26 из Народной библиотеки Сербии в Белграде (далее Белгр. 26), третьей четверти XIV в., написанный сербским книжником, в котором сохранились следы более старого болгарского протографа (с юсовым правописанием), содержит многочисленные извлечения из сочинений святых отцов. «Поучение о десяти Божиих заповедях» находится на л. 306а—308б: ꙗѣ апльскыѣх ѡуставѣ. како по<д>баѣтѣ жити христѣганиноу. Законнадавѣѣ мѡусѣѣ рекшоу ꙗѣсра<ил<и>томѣ. се дахъ прѣ<д> лицѣмѣ вашинѣ поуѣтъ жизни. и поуѣтъ смѣрѣти. и потомѣ избѣри полѣзное да живѣши. Другой тип состава — определенный в описании как «Маргарит с дополнительными статьями» — представлен в сборнике № 155 библиотеки Румынской Академии наук (далее РАН 155), влахо-молдавский по происхождению (из монастыря Нямц), третьей четверти XV в.¹⁰ Рассматриваемый текст находится на л. 493—496б.

К этой же группе относятся тексты «Поучения» в некоторых южнорусских по происхождению сборниках, например Мелецкий сборник XVI в. (Киев, Центральная научная библиотека, № 119),¹¹ составленный из текстов нескольких источников. Поучение включено сюда наряду со статьями, встречающимися в Изборниках 1073 и 1076 г.

Группа В (третья). Фрагмент «Поучения» читается на л. 67б—67в-г (двухколонный текст) в пергаменной рукописи № 382(453) конца XIII—начала XIV в. из собрания Хиландарского монастыря (далее Хил. 382).¹² Это самый древний из списков данной группы. Заглавие следующее: ꙗѣ апльскыиѣх ѡуставѣ. каако побаѣтъ жити (!) хрѣти<а>нинѣ. Начало: Законнадавѣѣ мѡусѣѣ рекшѣ ѡуздѣѣномѣ тако ꙗѣ лица бѣжнѣа. се дахъ прѣ<д> лицѣмѣ вашинѣ поуѣтъ жизни и поуѣтъ смѣрѣти. Правописание безъюсовое, преимущественно одноеровое, с чертами рашской школы. Кодекс (с многочисленными лакунами, которые нарушают целостность многих текстов¹³) составлен из двух отдельных рукописей (л. 1—197 и л. 198—259) с самостоятельной па-

¹⁰ Panaitescu P. P. Manuscrisele Slave din Biblioteca Academiei RPR. București, 1959. Vol. 1. С. 219—225.

¹¹ Федер У. Мелецкий сборник и история древнеболгарской литературы // Palaeobulgaria. 1982. Т. 6. № 3. С. 154—165.

¹² В. М. Истрин, открывший сборник, относит его к XIII в. и подчеркивает, что он представляет собой самостоятельную антологию, возникшую на славянской почве (см.: Отчет командированного за границу приват-доцента Московского университета Василия Истрина за вторую половину 1894 года // ЖМНП. 1896. Ч. 304. Апр. С. 48—63). Сава Хиландарец принимает датировку сборника XIII в. (см.: Rukopisy a starotisky Chilandarské // Věstník královské české společnosti nauk. 1896. Praha, 1897. P. 20—21). П. А. Лавров относит рукопись к концу XIII—началу XIV в. (Лавров П. А. Апокрифические тексты // СОРЯС. 1899. Т. 67, кн. 3. С. I—XIV). Он первым установил, что рукопись похожа по составу на Изборник 1073 г. Ту же датировку указывает и П. Матеич (Matejic P., Thomas H. Catalog: Manuscripts on Microform of the Hilandar Research Library (The Ohio State University). N I. Columbus (Ohio), 1992. P. 449).

¹³ В настоящий момент известны три фрагмента, дополняющих рукопись, которые хранятся в России: два — в С.-Петербурге (БАН, собр. Дмитриевского, № 41 и 13.7.1) и один — в Москве (РГБ, собр. Григоровича, № 19 (М 1702)).

гинацией тетрадей. Первая часть кодекса, представляющая собой собрание эскерптов сочинений отцов церкви, раннехристианских и античных авторов, все еще не описана подробно, не идентифицирована и не имеет научного издания. В последнее время она является объектом анализа и в других наших публикациях.¹⁴ Вторая часть кодекса включает Изборник 1073 г. В связи с этим Поучение о десяти Божиих заповедях читается в кодексе дважды: в первой части как самостоятельное сочинение (текст группы В) и во второй части в составе Изборника 1073 г. (текст группы А).

Хиландарский сборник хорошо известен в палеославистике — его впервые исследовали В. М. Истрин и П. Лавров. Он является объектом сравнительного анализа Г. Михаила, который рассматривает его в сравнении с рукописями из библиотеки Румынской Академии наук № 72 (пергамент, сербский, XIV в.) и № 310 (бумага, влахский, XVI в.) (далее — РАН 72 и РАН 310).¹⁵ Кл. Иванова опубликовала полное описание и исследование той его части, которая идентична Изборнику 1073 г.¹⁶ Ф. Томсон указывает, что у Хил. 382 и рукописей из Бухареста (РАН 72 и РАН 310), вероятно, общий протограф и они являются самостоятельным звеном рукописной традиции Изборника.¹⁷

При сравнении списка Хил. 382 (л. 67б—67в-г) со списками РАН 72 (л. 50а—52а) и РАН 310 (л. 119а—122а) можно установить, что в последних двух списках текст сохранился полностью, без механических повреждений, и что разночтения этих списков незначительны. Это облегчает реконструкцию их первоначального содержания.

Группа Г (четвертая). К последней группе относятся списки: в рукописи ГИМ, собр. А. И. Хлудова, № 237 (далее Хлуд. 237), болгарской по происхождению, около 1350 г.; в рукописи Национальной Библиотеки в Вене № 42 (далее Вен. 42), сербской по происхождению, XIV в.; и в рукописи Государственной Библиотеки в Берлине № 56 (45) (далее Берл. 56), XV в., с безьюсовым, двууровневым непоследовательным правописанием, со следами болгарского оригинала. Заглавие текста: **Ѓ ап<с>лкыхъ оуставъ. како по<д>ваеть жити хр<с>тианинѣ. Начало: Законоуставникъ монсеѣ рекшъ изълтѣне<м>. како ѿ лица бжїа се дахъ прѣ<д> лицемъ ваши<м> пж<т> жизни. и пж<т> сѣрти. и пакы избери жизнь да живеши. да изрѣднѣ ми вслѣдѣемъ бчи-**

¹⁴ Милтенова А. 1) Един непрочен флорилегий в южнославянската ръкописна традиция от XIII—XIV век // Медиевистични изследвания: В памет на Пейо Димитров. Шумен, 1996. С. 74—86; 2) Ранният флорилегий от Хиландарския сборник № 382 и българо-сръбските книжовни връзки през Средновековието // Осам векова Хиландара. История, духовни живот, книжественост, уметност и архитектура. 2000. С. 319—324 (Научни скупове САНУ, кѡ. ХСV. Одељење историјских наука. Књ. 27); Милтенова А., Гетов Д. Византийският паметник «Florilegium Mosquesne» и неговите славянски преводи // Международна конференция: «Византийското културно наследство и Балканите». Пловдив, 6—8 септември 2001: Сб. докл. Пловдив, 2002. С. 305—320.

¹⁵ Михаил Г. Две копии Симеонова сборника в библиотеке Румынской Академии // *Nachtigalov sbornik*. Ljubliana, 1977. С. 255—280; Списки Сборника царя Симеоона в библиотеке Румынской Академии // *Palaeobulgarica*. 1987. N 3. С. 3—20.

¹⁶ Иванова Кл. За Хиландарския препис на първия Симеонов сборник // Старобългарска литература. 1979. N 5. С. 57—96.

¹⁷ Thomson F. The Symeonian Florilegium — Problems of its Origin, Content, Textology and Edition, Together with an English Translation of the Eulogy of Tzar Symeon // *Palaeobulgarica*. 1993. N 1. С. 40—50. Ученый склонен датировать рукопись началом XIV в.

ТЕЛО ЖЪ БЛЕ. ТАКО ДВА ПЪТИ ЕСТА. ЕДИНЪ ЖИЗНІ. А ДРЪГЫН СЪМЪРТИ (цитирую по Хлуд. 237, л. 265б—266а).

Первая рукопись (Хлуд. 237), исключительно богатая по содержанию, введена в науку К. Радченко и П. Сырку.¹⁸ Описана А. Н. Поповым,¹⁹ а ценные уточнения относительно ее содержания сделаны Х. Микласом²⁰ и авторами краткого каталога болгарского литературного наследия в хлудовском собрании.²¹ В рукописи различаются несколько почерков, в роли переписчиков указываются Грубадин и Фудул (последний отметил, что переводил с греческого на болгарский тогда, когда был в «Парории с братьями»). В палеославистике принято мнение, что сборник составлен из более ранних переводов времени Григория Синаита, а также из некоторых новых переводов, сделанных специально для этого кодекса. Вторая рукопись (Вен. 42) идентична по содержанию с первой, сербская по происхождению, она описана А. И. Яцимирским и Г. Биркфельнером.²² Согласно Х. Микласу, Вен. 42 переписана с Хлуд. 237 книжником Ратко, который являлся последователем той же самой «исихастской» школы в монашеской учительной письменности.²³ Рассматриваемый текст помещен на л. 315б—316б. Третья рукопись (Берл. 56) описана А. И. Яцимирским,²⁴ который заметил важность рассматриваемого сочинения и планировал его издать.²⁵ Позже Б. Цонев²⁶ тоже отметил его в своем аналитическом описании. «Поучение о десяти Божиих заповедях» находится на л. 350а—351б со следующим заглавием: **Ⲙ** ап<с>акѣихъ оуставъ, како подобаетъ христїаниноу вѣти. Начало: **Законоуставникоу мѡусею рекшоу, къ илѣтѣномъ тако ѡ лица в<ж>ига. дахъ вамъ прѣ<д>лицемъ вашимъ поуть жизни, и поуть сьмърти. и потомъ извѣри жизнь да поживѣши.**

Из этого очень краткого обзора видно, что текст «Поучения» группы А входит в состав Изборника 1073 г.; текст «Поучения» группы Б входит в

¹⁸ Радченко К. Ф. Отчет магистранта К. Ф. Радченко о занятиях рукописями в библиотеках и других ученых учреждениях Москвы и С.-Петербурга в течение сентября и октября 1896 г. // Университетские известия. [Киев], 1898. Вып. 38. № 4. С. 67—68; Сырку П. А. К истории исправления книг в Болгарии в XIV веке. Т. 1, вып. 1: Время и жизнь патриарха Евфимия Терновского. СПб., 1898. С. 484—487.

¹⁹ Попов А. Описание рукописей и каталог книг церковной печати библиотеки А. И. Хлудова. М., 1872. С. 462—475.

²⁰ Миклас Х. Къде са отишли парорийските ръкописи? // Търновска книжовна школа: Пааметници, поетика, историография. Велико Търново, 1994. Т. 5. С. 29—43.

²¹ Николова Св., Йовчева М., Попова Т., Тасева Л. Българското средновековно културно наследство в сбирката на Алексей Хлудов в Държавния исторически музей в Москва. София, 1999. С. 80—81. № 74.

²² Яцимирский А. И. Описание южнославянских и русских рукописей заграничных библиотек. I: Вена, Берлин, Дрезден, Лейпциг, Мюнхен, Прага, Люблина. СПб., 1921. С. 154—157. № 117 (СОПЯС. Т. 98, № 2); Birkfellner G. Glagolitische und kyrillische handschriften in Österreich. Wien, 1975. С. 258—261. N II/95, где он находится в разделе «Paterika-Gerontika».

²³ Миклас Х. Къде са отишли.... С. 34.

²⁴ Яцимирский А. И. Описание южнославянских и русских рукописей... С. 433—443.

²⁵ Автор описи намеревался добавить раздел «Дополнения и поправки» в конце книги. Сохранилась его заметка к тексту: «Издано нами» (см. там же). Однако этот раздел не был отпечатан.

²⁶ Цонев Б. Славянски ръкописи в Берлинската държавна библиотека // СББАН. Т. 31: Клон ист.-филол. и филос.-обществ. София, 1937. С. 54—78. № 17.

сборники разнообразного содержания (другие статьи Изборника включаются в них частично); текст «Поучения» группы *B* входит в сборник эксцерптов сочинений отцов церкви, раннехристианских и античных авторов; текст «Поучения» группы *Г* включается в тот же самый сборник, что и *B*, но в новой редакции.

Текстологический анализ славянской рукописной традиции «Поучения о десяти Божиих заповедях» в рамках каждой из четырех групп (*A*, *B*, *B* и *Г*) предоставляет возможность надежно конституировать текст. В качестве основного списка первой группы (*A*) я принимаю текст «Поучения» в Изборнике 1073 г., соответственно во второй группе (*B*) — список Маз. 1700, в третьей (*B*) — как самый полный (без механических пропусков) и с наименьшим количеством индивидуальных чтений — список в рукописи РАН 72, XIV в., и в последней, четвертой группе (*Г*) — Хлуд. 237, 1340—1350 гг. Текст в Мелецком сборнике XVI в. мне недоступен, поэтому в настоящий момент я не включаю его в исследование.

I. Взаимоотношение между текстами групп *A* и *B*.

Как я уже отметила, списки Поучения в Маз. 1700, Белгр. 26 и РАН 155 (группа *B*) полностью соответствуют по объему и структуре тексту Изборника 1073 г. Наблюдаются лишь спорадические замены отдельных лексем по сравнению с текстом Изборника 1073 г., но они не являются признаками нового перевода сочинения, например:

Изборник 1073 г.: бл҃гсловн кльнѣштѣа тѣбѣ. моли за пакостѣвѣжштѣа тѣбѣ.

Маз. 1700: Бл҃ви кльнѣшѣа тѣ. и моли за кльнѣшѣа тѣ. и творѣшѣа ти пакость.

Белгр. 26: бл҃ви кльнѣшѣе тѣ. и моли за кльнѣшѣе тѣ. и творѣше ти пакѣ.

РАН 155: благословы кльнѣшѣе тѣ, и мѣли за кльнѣшѣе тѣ. и творѣшѣе ти пакость.

Исходя из некоторых чтений, можно предположить, что книжник, редактировавший текст в РАН 155 (группа *B*), был знаком с текстом, сохранившимся в группе Хил. 382 (группа *B*), но материал не является достаточным, чтобы сделать более категорические выводы в этом смысле. Например:

Изборник 1073 г.: аште тѣ кто заоушнѣть. оврати ѣмоу и дроу҃гѣѣ.

Маз. 1700: аше тѣ кто заоушнѣть. шврати ѣмоу и дроу҃гоу҃ѣ.

Белгр. 26: аше тѣ кто заоушнѣть. шврати ѣмоу и дроу҃гоу҃ю.

РАН 155: яше тѣ кто заоушнѣть. шврати ѣмѣ и дроу҃гѣю данитѣу.

II. Взаимоотношение между текстами групп *A* и *B*.

Сравнение списка «Поучения» из Изборника 1073 г. (группа *A*), с одной стороны, и списков Хил. 382, РАН 72 и РАН 310 (группа *B*), с другой — показывает, что речь идет о двух разных переводах, которые сделаны, вероятно, с двух отличающихся греческих образцов. Свидетельства второго перевода можно видеть в следующих фактах.

1. Различия в объеме текста. В тексте группы *B* отсутствует целый абзац в начале, имеющийся в Изборнике 1073 г., и, напротив, содержится концовка, отсутствующая в Изборнике 1073 г. По-видимому, эта структура была характерной чертой греческого оригинала второго перевода.

Изборник 1073 г.

рпз. Отъ аплскыхъ заповѣдї.

Законоположьникоу мшущи рекъшж къ издранитомъ. се дахъ прѣдъ лицемъ вашимъ поуть жизни. и поуть съмрътныи. да пользньж извери жизнь да живешн.

и прркоу илии глѹщж. къ людямъ. доколѣ храмлете на шесж колѣноу вашенж. аште бъ юсть и гъ. ходите въслѣдъ юго. въ подобоу флаше гъ іѣъ никтоже не може двѣма гма работати. или бо юдиногo възненавиди а друугаго възлюби. или по юдиногo са имать.

да ноуждано оубо и ны въслѣдоужште оучителя хса глѣма.

Разная форма изложения отвечает различиям в функционировании текста: в составе Изборника он вписывается в более обширную композицию вопросов и ответов (являясь частью ответа), в то время как в Хил. 382, РАН 72 и РАН 310 (группа В) это вполне самостоятельное поучительное сочинение, у которого есть соответствующий финал.

Изборник 1073 г.

то юсть пѣтъ жизни и поуть же съмръти юсть. въ дѣлѣхъ злыхъ разоумѣваемъ. въ томъ бо юсть невѣдѣннїю ба. имже бывають развон и блѹди и проуца.

2. Передача одного и того же по смыслу греческого текста разными языковыми выражениями в более развернутой или соответственно более сжатой форме.

Изборник 1073 г.

[оу]кланли са оубо плътннхъ и лирскнхъ похотн.

тоу абнїе отъвѣтъмъ петровъмъ аплъмъ нашннмъ оуморена быста.

не помъшлани на блїжняго своего имѣннїе.

Существует много примеров, в которых текст перефразирован и сокращен. На первый взгляд более лаконичный перевод преобладает в третьей группе, но встречаются и единичные примеры противоположного; вероятно, книжник и в этом случае следовал за особенностями своего оригинала, который отличался от оригинала Изборника 1073 г.

3. Лексические отличия — самые многочисленные; это является свидетельством двух переводческих подходов, которые применялись в раннюю эпоху.

РАН 72

Ѡ аплскыхъ оуставъ. како по<д>вають жити хрѣтианиноу.

Законооуставникоу монсею рекъшоу излѣтѣномъ, тако Ѡ лица бжита се дахъ прѣ<д>лицемъ вашимъ поуть жизни и поуть смр'ти. и потомъ извери жизнь да живешн.

да изреднѣ и мын въслѣдоужште оучителя х<с>оу глѣмоу.

РАН 72

съ и<с> поуть жизни. съмрътны же поуть и<с> иже въ дѣлѣхъ злы<х> видннн. въ томъ бо и<с> неувѣ<д>ннн бжнн. имже бывають, оубон блѹди лубодѣнства и проуца. всего же хотѣще зла изыбыти славоу въсиламо шѣю и ёноу и сѣмоу дхѹ ннннн и рно и въ вѣкомъ амннъ:

РАН 72

шстани се Ѡ плътн<х> похотн.

абннѣ Ѡ петра ап<с>ла друуга нашего оуморена быста.

не похощн близннннго.

Изборник 1073 г.

реуено во юсть не клати сѧ съпроста.
 не боуди лицемѣръ. да не уастъ твоѧ
 съ лицемѣрты. положить сѧ.
 акты всь выси сѧ обнизить сѧ. и
 високою въ уицѣхъ скарѣднѣ предъ Гнь.
 не боуди златолюбивъ. да не въ ба мѣ-
 сто поработашин мамонѣ.
 не боуди оплазѣтъ тако моужь оплазѣтъ
 въпаданъ въ злага.

РАН 72

не ре<у>но во не<с> клети се бѣхна.
 не боуди лицемѣръ да не уастъ твоѧ съ
 лицемѣри поставитъ се.
 тако всакъ възносен се сѧмѣритъ се. и
 високою въ уи<о>вицѣхъ морзость прѣ<д>
 бнь не<с>.
 не боуди любви въ сревроу да не въ ба
 мѣсто работашин златоу.
 не боуди дръзь тако моужь дръзь
 въпа<д>нъ въ зло.

В указанных примерах происходит замена лексем их синонимами. Текст «Поучения» в Изборнике дает лексику, характерную для более ранней эпохи первого перевода. Второй перевод предлагает лексику, характерную для монашеской книжности Преславского круга. Подобный вывод был сделан мной по отношению к сочинению «Florilegium Mosquense»,²⁷ который соседствует с «Поучением» в рукописях группы Г. При этом текст группы В демонстрирует большую свободу по отношению к греческому источнику.

III. Взаимоотношение между текстами групп В и Г.

Славянский перевод, представленный в группе В, — источник текста списков группы Г — Хлуд. 237, Вен. 42 и Берл. 56. К такому заключению можно прийти не только исходя из идентичного содержания текста, но и из-за наличия ошибок, переосмыслений и добавок, общих для списков двух групп. Вероятно, эта редакция сделана при составлении объемного сборника Хлуд. 237. Совпадения с чтениями из Изборника 1073 г. вряд ли означают, что это попытка согласовать первый перевод со вторым. Скорее всего, речь идет о приведении второго перевода в соответствие с греческим источником. Иными словами, у книжника из Парории был под рукой греческий текст, в соответствии с которым он корригировал свой список. Редакционные изменения включают как изменения на лексическом уровне (замены, добавления фразы или слова), так и полностью новый перевод некоторых мест. Так как объем настоящего сообщения ограничен, я укажу только на один пример:

Группа А Изборник 1073 г.	Группа Б Белгр. 26	Группа В Букуреш. 72	Группа Г Хлуд. 237
не боуди жесто- вѣиць и гнѣвлиивъ. іако наставляетъ на хоуленіе. нъ дълго- трьпѣливъ и кро- ткъ. имже и дълго- трьпѣливѣи мнѣногъ юсть въ мѣдрости.	не боуди жесто- ковѣиць, и гнѣвлиивъ. іако тоже настав- ляетъ на хоуленіе. нъ дълготрьпѣливъ, и кротокъ. имже дълготрьпѣливъ, въ мнозѣне моудръ.	не боуди жес- тоср<д>ъ ни напрас- ниивъ. іако шбон на- ставляетъ на хоулоу. трьпѣливъ великъ не<с> въ моудрости.	не вѣди жесто- коср<д>тъ и напра- сенъ іако наставля- етъ на хѣлжне (!). нж трьпѣливъ и кро- тъ<к>. іако трьпѣ- ливъ. вели<к> въ мѣдрости.

²⁷ Милтенова А., Гетов Д. Византийский пометник «Florilegium Mosquesne»... С. 317.

Такой же редактуре подвергся и текст Московского флорилегия.²⁸ На основе выявления общих черт редактирования флорилегия и «Поучения о десяти Божиих заповедях» (в текстах группы Г) можно заключить, что книжник из Парории стремился сделать текст более ясным и близким к читателю. Можно сказать, что это одна из характерных черт монашеской литературы, испытавшей влияние исихазма.²⁹

В заключение следует подчеркнуть, что рукописная традиция рассматриваемого «Поучения» является еще одним показательным примером наличия нескольких переводов и редакций одного и того же по содержанию текста — но с разных греческих образцов — в славянском Средневековье. Дальнейшее изучение уже известных греческих и славянских списков и поиски новых, вероятно, прольют дополнительный свет как на историю перевода, так и на его источники. Не следует исключать и того, что второй перевод «Поучения о десяти Божиих заповедях» был сделан с другого греческого источника и отразил не известную до сих пор и не указанную в справочниках византийскую версию книги VII раннехристианского сочинения «Apostolicae constitutiones».

²⁸ В совместной с Д. Гетовым публикации мы попытались изучить содержание и источники текстов в сборниках группы В (Хил. 382, РАН 72 и РАН 310) по сравнению с группой Г (Хлуд. 237 и Вен. 42) и более подробно рассмотреть флорилегий под заглавием «Разъясни дъшполезнии сѣхъ ѿць. и вѣнѣшнихъ фїлософъ» (греч. Γνωμαὶ ψυχωφελεῖς ἐκ τῶν ἀγίων καὶ μεγάλων πατέρων), который расположен по соседству с рассматриваемым «Поучением». Коротко сформулирую результат наших исследований. Флорилегий состоит из 166 коротких наставлений, предписаний и сентенций, переведен в Болгарии в X в. Этот перевод сохранился в сборниках группы В (Хил. 382 и в рукописях из Бухареста: РАН 72 и 310). Четыре столетия спустя (в XIV в.) в Парории проводится сравнение раннего перевода с греческим текстом, в результате появляется отредактированный текст, засвидетельствованный в Хлуд. 237 и Вен. 42. См.: Милтенова А., Гетов Д. Византийский паметник «Florilegium Mosquesne»... С. 305—317.

²⁹ Прохоров Г. М. Келейная исихастовая литература (Иоан Лествичник, Авва Дорофей, Исаак Сирий, Симеон Новый Богослов, Григорий Синаит) в библиотеке Кирилло-Белозерского монастыря с XIV по XVII в. // Монастырская культура: Восток и Запад. СПб., 1999. С. 44—58.

И. М. ГРИЦЕВСКАЯ

Индексы истинных и ложных книг в Волоколамском монастыре

История индексов истинных и ложных книг красной нитью вплетается в историю русского чтения и письма, отражая, как в зеркале, процессы, происходящие в этой области. «Мы плохо знаем книги, которые читали писатели Древней Руси». Эта мысль, высказанная Г. М. Прохоровым в 1987 г.,¹ долго еще останется актуальной, и одним из шагов к разрешению данной проблемы, надо надеяться, послужит и настоящая статья.

Понимание эволюции келейного монашеского чтения, полученное при анализе индексов, проясняет многие процессы, скрытые до сей поры от внимания исследователей. Представляется, что история индексов истинных и ложных книг связана не только с развитием древнерусской книжности как таковой, но и в целом с развитием монашеской культуры на Руси, и это прекрасно осознавалось и самими монахами-книжниками. Конвой индексов, их окружение в древнерусских сборниках впечатляет. Очень часто это ключевые для своего исторического периода переводные и оригинальные памятники, представляющие центральное направление в современной им книжности.

При этом сборники, включающие наиболее значимые списки индексов, не были безлики и с точки зрения принадлежности к определенным направлениям в древнерусской книжности. Выявленные редакции и группы индексов были теснейшим образом связаны с разными центрами книжной культуры Древней Руси.

Книжники Кирилло-Белозерского, Волоколамского, Соловецкого монастырей, Геннадиевского книжного кружка, Троице-Сергиева и, возможно, Симонова монастырей всегда держали этот памятник в сфере своего внимания. Они постоянно перестраивали репертуар книг, заключенный в индексе, приспособливая его к своему представлению о репертуаре необходимых для монашеского чтения книг.

Появление многочисленных редакций и текстовых вариантов этих памятников на протяжении XV—XVII вв. свидетельствует о непрекращающемся интересе к нему и о том, что индекс отражал реальные процессы, происходящие в круге чтения древнерусских книжников.

¹ Прохоров Г. М. Памятники переводной и русской литературы XIV—XV веков. Л., 1987. С. 3.

Особенно важным представляется исследование картины связей между различными книжными центрами, проявляющейся при изучении редакций и текстовых вариантов индексов. Часто редакции, созданные в одном книжном центре, продолжали свое бытование в другом и завершали развитие в третьем. Изменения, возникающие в этом случае, чрезвычайно показательны для изучения взаимовлияний различных направлений русской средневековой книжности.

В частности, исследование видоизменений индекса дает новый материал для изучения истории отношений между Кирилловским и Волоколамским монастырями в XV—XVI вв. Как известно, эта история весьма сложна и драматична. Иноки обоих монастырей и почитали друг друга, и уличали в ереси, и учились друг у друга, и анализировали «нелюбки». Отношения между этими двумя центрами древнерусского монашества являлись определяющими в развитии многих культурных тенденций того времени.

Наиболее распространенный (Основной) тип индекса истинных книг предположительно возник в Кирилло-Белозерском монастыре.² Данный вывод был сделан на том основании, что индексы занимали в книжности Кирилло-Белозерского монастыря совершенно особое место. В различных монастырских сборниках обнаружено 12 списков наиболее архаичных Кратких редакций этого памятника.³ Притом сборники, в которые входили индексы, являются чрезвычайно значимыми для кирилловской книжности. Это рукописи, связанные с именами Кирилла Белозерского, Ефросина Белозерского, Гурия Тушина, Паисия Ярославова. В кирилловских сборниках отражено большое разнообразие текстовых вариантов обеих наиболее ранних Кратких редакций индексов.

История индексов в Волоколамском монастыре не менее сложна и ярка, чем судьба этого памятника в Кирилло-Белозерском монастыре. Здесь также довольно много списков (всего 6) и много редакционных видоизменений текста. Только две рукописи включают индексы одной и той же редакции, но при явной текстуальной зависимости более поздний список имеет весьма важные изменения. Т. е. можно сказать, что в монастыре не сложилось единой, авторитетной традиции индекса, однако иноки вели большую работу над этим памятником, стараясь создать новый вариант перечня, подходящий для них. Различные этапы этой работы, их встроенность в общий кон-

² Ныне известно 136 списков Основного типа индекса, распадающихся на четыре редакции: Первую и Вторую краткие, Переходную и Расширенную. Наиболее значимая для данного исследования Вторая краткая редакция включает группы: 1-ю Кирилло-Белозерскую, 2-ю Кирилло-Белозерскую и Уставную. Подробнее см.: *Грицевская И. М.* Индексы истинных книг. СПб., 2003.

³ При анализе репертуара индексов Кратких редакций обнаруживается почти полное отсутствие указаний на книги, пришедшие на Русь в результате 2-го южнославянского влияния. Круг чтения, очерченный в Кратких редакциях, весьма архаичен для книжности начала XV в., когда, как можно предположить, он возник. В репертуар этих редакций входит от 40 до 52 названий и имен авторов, 40 из них я отношу к архетипическим для обеих редакций чтениям. Среди этих последних — 32 имени и названия были хорошо известны и широко распространены в русской книжности до середины XIV в. Подробнее об этом см.: *Грицевская И. М.* Индексы истинных книг в библиотеке Соловецкого монастыря // Локальные традиции в народной культуре Русского Севера: (Материалы IV междунар. науч. конф. «Рябининские чтения-2003»). Петрозаводск, 2003. С. 353—356.

текст движения книжности прослеживаются при сопряжении изучения текстовых вариантов индексов и рассмотрения истории создания и состава сборников, содержащих древние библиографии.

Анализ этих сборников, как созданных в Волоколамском монастыре, так и хранившихся и изучавшихся там, является предметом настоящей статьи.

Список наиболее ранней редакции индекса из рукописи ГИМ (Епархиальное собр., № 367, конец XV в.), входившей в библиотеку Волоколамского монастыря, относится ко Второй краткой редакции 2-й Кирилло-Белозерской группы (обозначим данную текстовую группу индексов как 2КБ). Эта рукопись содержит сборник постоянного состава «Златая цепь». По классификации М. С. Крутовой, данная «Златая цепь» относится к 1-й группе 3-го типа памятников. Названный тип является самым многочисленным, наиболее ранние его списки датируются серединой XV в.⁴

История взаимоотношений индексов истинных и ложных книг и сборников, называемых «Златой цепью», достаточно сложна и требует особого разговора. Индексы разных редакций постоянно входили в «Златые цепи» 3-го типа. В частности, на протяжении XV в. были созданы три сборника «Златой цепи», включающие индекс группы 2КБ.

1. РНБ, Кирилло-Белозерское собр., № 10/1087, «Златая цепь», 3-го типа 3-й группы, 1-я пол. XV в., л. 314—315 об.

2. ГИМ, Воскресенское собр., № 103, «Златая цепь», 3-го типа 1-й группы, 2-я пол. XV в., л. 126 об.

3. ГИМ, Епархиальное собр., № 367, «Златая цепь», 3-го типа 1-й группы, конец XV в., л. 256 об. (нет начала статьи: первого раздела ложных книг, библейских книг; нач.: «О книгах новаго же закона суть книзи апокалипсии. иоан златоуст. иоан богослов. иоан ектархъ...»).

Два первых сборника происходят из Кирилло-Белозерского монастыря, третий сборник, особо интересующий нас в рамках данной статьи, принадлежал к собранию Волоколамского монастыря. К сожалению, в настоящее время невозможно определить место создания этого сборника (писцовая запись утрачена), но, безусловно, судьба его связана именно с Волоколамской библиотекой.

Отмечу, что индекс 2КБ, вошедший сюда, не полон — из всего комплекса статей, составляющих индекс, здесь переписана лишь часть, посвященная небиблейским истинным книгам. Несомненно, что эта часть является новейшей из всех многочисленных составных частей индексов истинных и ложных книг. Она возникла значительно позднее статьи о ложных книгах и статьи об истинных библейских книгах. Стало быть, этот вид индекса мог появиться в результате сознательного сокращения или же из-за дефектности протографа.

Как было сказано выше, индекс 2КБ (как и в целом Краткие редакции) возник в Кирилло-Белозерском монастыре и переписывался там весьма часто; в частности, самый ранний список входил в личный келейный сборник

⁴ Крутова М. С. Сборники «Златая цепь» в русской письменности // Методические рекомендации по описанию славяно-русских рукописей для Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР. Новосибирск, 1990. Вып. 5, ч. 1. С. 13.

Кирилла Белозерского.⁵ Однако там индекс всегда переписывался в полном объеме. Вопрос о месте возникновения «Златой цепи» из Епархиального собрания остается неясным, но представляется, что вряд ли она могла появиться в Кирилло-Белозерском монастыре, поскольку индекс явно нарушает традицию. Допустить же наличие дефектного протографа индекса у кирилловского писца просто невозможно — как уже отмечалось, в монастырской библиотеке имелось множество списков памятника.

Таким образом, редакция индекса, входящая в «Златую цепь», позволяет предположить, что рукопись возникла там, где кирилло-белозерскую традицию знали, но перестраивали ее в соответствии со своими представлениями или возможностями.

Стадиально более поздняя редакция индекса — Переходная (далее ПР) — также имелась в библиотеке Волоколамского монастыря. Она вошла в конвюльный сборник РГБ, ф. 113 (собр. Волоколамского монастыря), № 583.⁶ В сборнике читаются следующие статьи: начало текста летописного свода 1495 г., отрывок из «Иудейской войны», молитвы Кирилла Туровского, отрывки из Шестодневов Иоанна Экзарха и Василия Великого; отрывок из послания неизвестного лица (Иосифа Волоцкого?) о еретиках, изречения Аристотеля, вопросы Антиоха к Афанасию Александрийскому, энциклопедические статьи, устав церковной службы, фрагменты из ранних летописных сводов.

Одна часть в этом сборнике датируется концом XV—началом XVI в., другая — 10-ми—началом 20-х гг. XVI в. А. И. Плигузов отмечает, что в состав конвюлята включены автографы Иосифа Волоцкого. Особый интерес исследователей вызвала более поздняя часть конвюлята, так как здесь на л. 108—179 имеются выписки, связанные с церковной историей и являющиеся черновыми материалами к Русскому Хронографу. Данные выписки сделаны, по мнению А. И. Плигузова, собственноручно Досифеем Топорковым, а материалы для них были получены у Максима Грека. С этой рукописью, как доказывает исследователь, был знаком и Вассиан Патрикеев.

Таким образом, более поздняя часть конвюлята отражала некую точку пересечения трех книжников. Напрашивается вывод, что книга могла быть создана в 20-е гг. в Симоновом монастыре, где в это время трудились Досифей Топорков и Вассиан Патрикеев. Там же в конце 10-х—первой половине 20-х гг. жил и Максим Грек.

Индекс ПР в рукописи переписан на л. 45—49 об. Б. М. Клосс, анализируя почерки сборника, приходит к выводу, что вторая часть индекса, расположенная на л. 48—49, относится к более поздней части конвюлята. Она переписана иной рукой, нежели первая часть этой библиографии (л. 45—47). Но почерк л. 48—49 присутствует также на л. 108—179, где имеется, по мнению А. И. Плигузова, автограф Досифея Топоркова. Таким образом, вторая часть индекса (л. 48—49) также переписана рукой этого же книжника.

⁵ Энциклопедия русского игумена XIV—XV вв.: Сборник преподобного Кирилла Белозерского: Российская Национальная Библиотека, Кирилло-Белозерское собрание, № XII / Отв. ред. Г. М. Прохоров. СПб., 2003. С. 189—191.

⁶ См. об этом сборнике: *Клосс Б. М.* Никоновский свод и русские рукописи XVI—XVII вв. М., 1980. С. 159—168; *Плигузов А. И.* Полемика в русской церкви первой трети XVI столетия. М., 2002. С. 167—168.

Репертуар индекса, вошедшего в данный сборник, характерен для индексов ПР.⁷ Однако имеется одно различие: в конце его добавлено несколько предложений — ламентация на тему, как бы «грехи над грехами» не сотворить. Ниже будет показано, что данная ламентация приписана к окончанию индекса не случайно и может быть откликом на весьма знаменательные для иосифлян идеи, выраженные в конечных строках индексов еще одной редакции, бытовавшей в Иосифо-Волоколамском монастыре, а может быть, и возникшей здесь.

Эту редакцию я называю Расширенной (далее РР).⁸

Наиболее ранний список индекса, вошедший в библиотеку Волоколамского монастыря, является также наиболее ранним списком индекса РР — он входит в сборник РГБ, ф. 113 (собр. Волоколамского монастыря), № 13.

Этот сборник возник в 70—80-е гг. XV в.⁹ На нем имеется вкладная запись великокняжеского дьяка Даниила Мамырева:¹⁰ «В лето 6027 (1519/20) великого князя дьяк Данил Момырев прислал сию книгу Филон по своему житью в Иосифов манастыр при игумене Даниле». Данную рукопись можно озаглавить как «Сборник книг премудростей» (она включает Катены на Песнь Песней, четий вариант Песни Песней, Притчи Соломона, Екклизиаст, Премудрости Менандра, Премудрости Иисуса Сираха). В качестве дополнительных статей переписаны: «Сон Иоаса царя Израилева», «Василия царя греческого главизны наказательны бб к сыну своему царю Льву», Ин-

⁷ ПР не была широко распространена; помимо Волоколамского, она известна мне лишь в четырех списках. В отличие от индексов Кратких редакций ПР включает в себя целый ряд указаний на памятники, пришедшие на Русь в период 2-го южнославянского влияния: сочинения Исаака Сирина, аввы Дорофея, «Никонский състав» (Тактикон Никона), Лавсаик, Зерцало (Диоптра).

⁸ РР является чрезвычайно распространенной в русских рукописях XV—XVI вв. В ней происходит дальнейшее расширение репертуара. Помимо известных по ПР, сюда включен еще ряд книг, появившийся в русской книжности с XIV—XV вв.

⁹ В рукописи использованы два сорта бумаги: 1) Бык: *Лихачев*. Вод. зн. 1020, 1021, 2592, 4033 (2-я четв. XV в.); 2) *Пиккар*, т. 2. Голова быка: № 58, 59 (1473, 1469 гг.); № 248 (1460 г.).

¹⁰ Дьяк Данила Киприанович Мамырев был весьма видной фигурой при великокняжеском дворе. Известно, что 6 мая 1493 г. он с греком Мануилом Ангеловым был послан в Венецию и Милан, где они наняли для работы в России строительных и других мастеров; вернулись в Москву летом 1494 г., «приведя» с собой «Алевиза мастера стенного и полатного, и Петра пушечника, и иных мастеров». После этого Мамырев выполнял различные великокняжеские поручения, а в 1503/04 г. был хранителем великокняжеской казны. С 1505/06 г. Д. К. Мамырев был дьяком при великом князе Василии Ивановиче. Последнее упоминание о нем относится к 1529 г., когда он дал свое с. Поникарово Троице-Сергиеву монастырю. «Данила Момырев» упомянут среди лиц, от которых поступали книги, вошедшие в опись книг Иосифо-Волоколамского монастыря 1545 г.: ему принадлежали две книги — «Бытие» и «Шестодневец» Василия Великого (см.: *Книжные центры Древней Руси: Иосифо-Волоколамский монастырь*. Л., 1991. С. 32). Отмечу, что к этому времени относилась и деятельность другого дьяка, Василия Мамырева (1432—1490, дьяк с 1471 г.). Он сам переписывал книги, был заказчиком лицевого списка «16-ти пророков» 1489 г. Именно ему были доставлены гостями тетради Афанасия Никитина, содержащие автограф «Хождения за три моря». О нем см.: *Кучкин В. В., Попов Г. В.* Государев дьяк Василий Мамырев и лицевая книга пророков 1489 г. // *Древнерусское искусство*. М., 1974. С. 107—145. Неясно, были ли два дьяка, Василий и Данила Мамыревы, находившиеся в этой должности один вслед за другим, однофамильцами или родственниками. Любопытно отметить интерес обоих дьяков к сборникам библейских книг.

декс истинных и ложных книг, «Повесть душеполезна о мужи благовернем», «О богатом властителе, к немуже придоша убозии». Нам неизвестно, где создавался сборник, однако можно отметить, что «Главизны Василия царя греческого к сыну своему Льву» входили в число любимых волоколамскими монахами и часто переписываемых произведений. На более позднем этапе существования волоколамской книжности, в середине XVI в., этот памятник войдет в устойчивую подборку текстов, переписывающуюся в составе многих рукописных сборников волоколамского происхождения и включающую ряд византийских княжеских зеркал и близких к ним по содержанию сочинений.¹¹ Индекс в Вол. 13 непосредственно примыкает к окончанию последней, 66-й главы Василия царя (л. 252—254), как ее часть и продолжение. Несомненно, составитель счел возможным такое присоединение, так как в 64-й главе этого произведения имеется поучение «о ползе о прочитании книжнем».¹²

Сборник содержит обильную правку текста, причем индекс также подвергнут правке. Самым значимым является исправление чтения «Стослов» на «Стоглав». Возможно, это исправление указывает на сборник, содержащий материалы Стоглавого собора; в этом случае правка производилась не ранее 1551 г. Также несколько исправлений сделано в части ложных книг. Сделан ряд вставок (указаны в квадратных скобках): **ЕНОУ** [на полях вставка: **ЛАМЕУ, ЗАВЪТИ**] **ПАТ** [поверх текста написано: **ПАТРЕАРШЕСТИ**]. ...**Илинно обавление** [между строк вставлено: **сирѣчь откровение**]. **Исанно видѣние** [на полях приписка: **что восходил на небеса и видѣл различныа престолы на седмих небесех и множество аггелъ**]. Эти вставки закрепились в рукописной традиции индекса: в ряде более поздних списков индекса РР они вставлены в строку; в списках XV в. таких вставок не наблюдается.

Проведенное сравнение 50 списков индексов Волоколамской редакции показывает, что перечень книг из Вол. 13 до исправления совпадает с архетипическими чтениями.¹³ Учитывая, что этот список является также самым ранним списком редакции, можно предположить особую близость его к архетипу.

Таким образом, Волоколамский список мог дать начало сразу двум текстовым группам РР — до правки и после правки.

Индекс РР с внесенными в строку правками имеется еще в одном сборнике — РГБ, ф. 113 (собр. Волоколамского монастыря), № 497 (далее Вол. 497). Таким образом, выявляется текстуальная зависимость этой рукописи от Вол. 13. Вол. 497 можно датировать второй четвертью XVI в.¹⁴ Исследовавший сборник Я. С. Лурье считает, что этот сборник принадлежит к волоколамской книжной традиции¹⁵ и отражает интерес волоколамских монахов

¹¹ Ситницина Н. В. Третий Рим: Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV—XVI). М., 1998. С. 133—252, 270.

¹² «Не ленис древних муж прочитати съветованиа, многа бо в них обрящещи потребнаа, и от инех ж всех вяще Соломонава же и Сократова. Аще хощещи, Исуса Сирахова прочитан учениа, яко отнудь и цесарскыа и жителныа добродетели многы избрати».

¹³ Грицевская И. М. Индексы истинных книг. С. 62.

¹⁴ Датировка Б. М. Клосса.

¹⁵ Лурье Я. С. Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV—начала XVI в. М.; Л., 1960. С. 298, 313; см. также: Клосс Б. М. Нил Сорский и Нил Полев — «списатели книг» // Древнерусское искусство. М., 1974. С. 158.

к кирилло-белозерской книжности, так как в его состав входит Устав Нила Сорского (без Предания и дополнительных статей).

Однако необходимо отметить, что в индексе Вол. 13 в заключительной части библиографии имеется правило, не встречающееся ни в одном из списков других редакций и поддержанное далеко не всеми дальнейшими переписчиками РР, в том числе не включенное и в Вол. 497.

Это следующий фрагмент: «Аще кто Божиѣ заповѣди прѣстоупит, а иметь еретичьская писанна оу себе дръжати, еже есть врагъ Божии, и влѣхвованиѣ нх вѣровати иметь кто, съ тѣми съ всѣми еретикы да боудут проклати.

Аще которыи отецъ дѣховныи, вѣдаа у себе таковаго въ стнѣхъ, а вѣдаа то в покаанни его, иметь ему в том потаковне дѣбати, приемаа его на частое покаанне без опитеми и без отлѣченна църковнаго, или имет самъ тож творити преж речннаа сна еретичьская влѣхвованна, да изврѣжетса сана по правилом сватыхъ отецъ, и съ прежреченными еретикы, с тѣми да будет проклат, а написаннаа та на тѣлѣ его да съжгѣтса».

Нам известны и другие правила, требующие сожжения еретических книг на теле (или на «челе») их читателей. Такое требование встречается в так называемом «правило Халкидонского собора», содержащем особый тип индекса ложных книг и известном А. И. Яцимирскому в 6 русских списках XV—XVII вв.,¹⁶ самым ранним из которых является сборник XV в. РГБ, ф. 304 (собр. Троице-Сергиевой лавры), № 759. Любопытно, что в одном из сборников, содержащих данное правило (ГИМ, Синдальное собр., № 569, л. 265 об.—267 об.), сразу после правила на л. 267 об.—268 переписана статья под названием «Епископом в любви наказовати подобает, а не мучительски».

Замечу, что существует 63-е правило Константинопольского (Шестого) Вселенского собора о необходимости сжигать ложные книги о Мучениях святых («Повести о мучениках, врагами истины лживо составленныя, дабы обесславить Христовых мучеников и слышащих привести к неверию, повелеваем не обнародовать в церквах, но предавать оныя огню. Приемлющих же оныя или внимающих оным, как будто истинным, анафематствуем»). На Халкидонском (Пятом) Вселенском соборе вопросы ложных и истинных книг не рассматривались. Однако нам известно еще одно подложное правило, приписываемое Халкидонскому собору, — «Правило святых отец в Халкидоне на 5ем соборе собравшихся 165 о обидящих святыя церкви».¹⁷ Это правило, столь же апокрифическое, как и правило, посвященное книгам, требует «огнем сожещи» упорствующих в присвоении церковного имущества. Происхождение обоих этих правил неясно; можно, однако, предположить единство их источника.

Нам известны также епитимийники из русских рукописей, в которых в качестве наказания за особые согрешения предписывалось сжигать на «челе» провинившегося некие вещи, послужившие источником греха (на-

¹⁶ Яцимирский А. И. Библиографический обзор апокрифов в южнославянской и русской книжности. Пг., 1921. С. 10—11.

¹⁷ Бенешевич В. Н. Сборник памятников по истории церковного права, преимущественно русского, кончая временем Петра Великого. Пг., 1914. Вып. I. С. 74—77.

пример, ГПБ, собр. Погодина, № 273, л. 430). Данная мера, однако, применялась в этом епитимийнике не к еретикам, а к монахам, нарушившим имущественные законы общежития и присвоившим себе что-то из имущества, по праву принадлежащего общежитию.¹⁸

Известно, что Иосиф Волоцкий и его последователи были сторонниками инквизиционных мер в отношении еретиков-«жидовствующих», и споры по этому поводу были весьма актуальны в конце XV—начале XVI в. Но этот текст возник ранее означенного периода и, следовательно, является доказательством существования у иосифлян данной тенденции до возникновения споров о ересях. Подчеркну, что ни одно правило, включенное в епитимийники из сборника Кирилла Белозерского, не содержало требования огня.¹⁹

Еще один индекс входит в рукопись РГБ, ф. 113 (собр. Волоколамского монастыря), № 566, 20-е гг. XVI в.²⁰ Эта рукопись была келейным сборником рязанского владыки Леонида (пострижника и игумена до 1554 г. Иосифо-Волоколамского монастыря, истого «иосифлянина»), возможно, унаследованным им, по предположению Н. С. Тихонравова, от своего предшественника, участника Стоглавого собора, епископа Рязанского Кассиана.²¹ Сборник содержит материалы, целиком или в извлечениях вошедшие в Стоглав и касающиеся тем, обсуждавшихся на Стоглавом соборе 1551 г.: Кормчую Вассиана Патрикеева, заметки «о церковных неисправлениях», слово Феодорита о двуперстном сложении, «Никейского собора правило ереем, иже не облачаются в священныя ризы, или неразумием, или гордостью, или леностью», «Правило Иоанна Милостивого» (о том же), «Слово о крестящихся» и др. А. И. Плигузов считает, что эта рукопись составлена в Симоновом монастыре, так как сборник соединил в себе волоколамскую и нестяжательскую литературные традиции: здесь находятся епитимийник Иосифа Волоколамского и «Собрание некоего старца» Вассиана Патрикеева.²² Наблюдения над индексом, вошедшим в данную рукопись, полностью подтверждают эту мысль. Редакция индекса (л. 377—379) здесь уникальна, она представляет собой комбинацию индексов Второй Краткой редакции (Уставной группы) и индексов РР. На л. 375—376 имеется еще один фрагмент библиографии, как кажется, взятый из индекса Первой Краткой редакции (группа Кормчей). Т. е. индекс, как и вся рукопись, возник на пересечении кирилловской и волоколамской книжности. Статья не включает требования сжигать книги на теле еретика.

И последняя иосифо-волоколамская рукопись, в которой находится известный нам индекс, — это РГБ, ф. 113 (собр. Волоколамского монастыря), № 530. Это сборник письма Вассиана Кошки (ум. в 1568 г.), очевидно составленный в 1550—1560 гг. Н. В. Сеницина отмечает,²³ что данная руко-

¹⁸ Например: «Аще игумен обрящет в келии у чернеца или ризу или сапог или до медница, да сожжет ему на главе».

¹⁹ Энциклопедия русского игумена XIV—XV вв.

²⁰ Датировка А. И. Плигузова, см.: Плигузов А. И. Полемика в русской церкви... С. 103—104.

²¹ Дробленкова Н. Ф. Леонид // Словарь книжников. Вып. 2, ч. 2. С. 7—9.

²² Плигузов А. И. Полемика в русской церкви...

²³ Сеницина Н. В. Третий Рим. С. 270.

пись — один из многих сборников, в которых имеются устойчивые подборки византийских княжеских зеркал и близких по содержанию сочинений. Как иные примеры таких сборников приводятся рукописи из Волоколамского собрания № 488, 489, 522, 506. В эту подборку входят: «Изложение совещательных глав царю Иустиниану, сложенных Агапитом диаконом святейшия Божия великия церкви», «Василия царя гречесаккого главизны учительны бб к сыну своему царю Лву», «Сократа мудреца еллинскаго», «Аристотеля философа от епистолии ко Александру Македонскому», «Геннадия патриарха Константина града слово о вере», «Послание константинопольского патриарха Фотия болгарскому князю Михаилу-Борису». Названные сочинения, как считает исследовательница, образуют некий общий идеологический фон идеи «Москва — Третий Рим». А. И. Плигузов также подчеркивает принадлежность сборника иосифлянкой книжной традиции.²⁴

В рукописи имеется лишь индекс ложных книг (л. 370—379), представляющий собой своеобразный сложный комплекс перечней книг, взятых из разных источников. Нормы о сожжении ложных книг на теле еретиков здесь нет.

Крайне важен для нашей темы еще один сборник, не содержащий прямого указания на волоколамское происхождение, но, по-видимому, тесно связанный сразу с двумя крупнейшими книжными центрами — Геннадиевским новгородским кружком и Волоколамским монастырем. Это уставный сборник ГИМ, Синодальное собр., № 953 (далее Син. 953). На переплетных листах имеется запись XVII в.: «Книга Генадия архиепископа новгородского, уставец, прислана с патриарша двора в сем году». Сборник можно датировать концом XVI в., он содержит «Окозрительный устав» Геннадия, а также «Предание по уставу» — своеобразную редакцию Скитского устава, с начала XVI в. стабильно включавшуюся в Иерусалимский устав.

С «Преданием по уставу» тесно связано существование Уставной группы Второй краткой редакции индекса, которая создавалась как часть данной монашеской подборки.

Представляется, что список «Предания по уставу» в данном сборнике отразил текст, наиболее близкий к архетипу редакции. Это доказывается рядом особенностей текста, важнейшей из которых является отсутствие нумерации глав, весьма нестабильной в Иерусалимских уставах. Индекс в данном списке включает лишь часть ложных книг (соответствующий Уставной группе), перечня «истинных» книг нет, что также свидетельствует об архаичности текста.

После «Предания по уставу» в составе сборника содержится статья «Правило келейное иноку, предах архиепископ казанский Иеремя учеником своим, живучи у боголепнаго Преображения в монастыре в архимандритех». Иеремя Казанский (архиепископ Казанский с 1576 г., ум. в 1581 г.) был, по мнению А. И. Плигузова,²⁵ учеником Феодосия, архиепископа Новгородского, и входил в небольшой кружок учеников бывшего архиепископа в тот период, когда Феодосий жил в Волоколамском монастыре. В этом

²⁴ Плигузов А. И. Полемика в русской церкви... С. 151.

²⁵ Там же. С. 354.

кружке, помимо Иеремии, состояли Евфимий Турков и еще несколько монахов. Интерес Иеремии к новгородскому наследию понятен, он связан с его учителем Феодосием. Р. П. Дмитриева определила ряд сборников, созданных в кружке учеников Феодосия.²⁶ При этом отметила интерес, проявляемый Феодосием к материалам, связанным с Геннадием Новгородским.

Таким образом, представляется возможным предположить, что сборник Син. 953 является копией какого-то неизвестного феодосиевского сборника либо создан по материалам и в традициях феодосиевских сборников.

Как уже говорилось, индекс в рассматриваемом сборнике содержит лишь перечень ложных книг, соответствующий Уставной группе Второй Краткой редакции. Однако имеется одно отличие. В завершающем индексе 63-м правиле Шестого собора изменено окончание, и вместо предписания сжигать еретические книги имеется указание «огневи предати сия ж приемлющая». Ни в одном другом списке обеих Кратких редакций подобного указания не было. Данное изменение текста также может свидетельствовать о близости составителей иосифо-волоколамской традиции (а через нее и традиции геннадиевского книжного кружка).

Итак, судьба индексов в Волоколамском монастыре теснейшим образом связана не только с книжностью, но и с идеологической борьбой, которую вели иноки монастыря и которая особенно ярко проявилась в противостоянии Волоколамского монастыря Кирилловскому. Однако анализ развития индексов в двух этих монастырях позволяет увидеть не только противоборство, но и преемственность книжности двух крупнейших монашеских корпораций Древней Руси.

Как было показано, индексы из четырех волоколамских сборников ГИМ, Епархиальное собр., № 367; РГБ, ф. 113 (собр. Волоколамского монастыря), № 497, 583, 566 иллюстрируют заимствование и обогащение кирилловской книжной традиции иноками Волоколамского монастыря. Как сами эти сборники стояли на пересечении разных книжных традиций, так и индексы, переписанные здесь, показывают нам, вопреки противоречиям между монашескими корпорациями, сотрудничество и преемственность русских книжников.

Однако, помимо глубинного единства книжников-монахов, индексы показывают также и идеологический раскол даже внутри столь известной своей спаянностью Волоколамской монашеской корпорации. Это связано с вопросом об отношении к наказаниям еретиков, и конкретно, читателей и распространителей еретической литературы. Известно, что сам Иосиф Волоцкий и, наверняка, многие его ученики были сторонниками жестких инквизиционных мер в отношении еретиков, что находит отражение в индексах РР, наиболее ранние списки которой сохранились в рукописях Волоколамского монастыря. Как отмечалось, здесь содержится требование сжигать еретические книги на теле еретика.

Вместе с тем далеко не все волоколамские книжники поддерживали инквизиционные идеи. Это выражалось иногда просто в изъятии правила (например, в индексе из сборника Вол. 497, переписчик которого, несомненно,

²⁶ Дмитриева Р. П. Волоколамские четьи сборники // ТОДРЛ. Л., 1974. Т. 28. С. 213—214.

был знаком с версией текста, включающей требование сожжения еретических книг на теле еретика). Иногда, возможно, появлялась и скрытая полемика с инквизиционным требованием. Так, Досифей Топорков, ярый иосифлянин, вместо инквизиционного правила в конце индекса приписывает строчку о своем опасении «грехи над грехами» сотворить.

Исследование структуры сборников, содержащих индексы, помогает прояснить некоторые моменты в истории бытования различных памятников. Именно исследование индексов дает возможность понять судьбу обширной и очень распространенной подборки монашеских глав, продолжающих Скитской устав, — «Предание по уставу». Изучение этого памятника и индекса, входящего в него, позволяет также сделать предположение о зависимости сборника Син. 953 от трудов членов кружка Феодосия Новгородского в Волоколамском монастыре.

С. А. СЕМЯЧКО

Был ли Нил Сорский составителем сборника «Старчество»?*

Вопрос о составителе нравственно-дисциплинарного сборника «Старчество» был поставлен задолго до того, как было определено и охарактеризовано его содержание. Архимандрит Леонид, описывая подобные сборники из собрания графа А. С. Уварова, по поводу одного из них высказался следующим образом: «...Собственно так называемое *Старчество*, судя по древнейшим его спискам, в которых всегда встречаются произведения пр. Нила Сорского, должно быть составлено или им самим, или кем-либо из его учеников — заволжских старцев».¹ По сути эту же мысль повторил новейший исследователь сборника: «Первые сборники „Старчество“ составлялись, видно, среди сторонников идей Нила Сорского, в кон. XVI в.».²

Желание связать создание сборника с именем Нила Сорского вовсе удивительно. Действительно, с одной стороны, в составе некоторых вариантов «Старчества» находятся сочинения Нила Сорского³ или тексты, определяющие порядок жизни в Нило-Сорском ските;⁴ с другой стороны, и заголовки многих прочих статей сборника некоторым образом намекают на названия трудов преподобного старца. И у Нила Сорского, и в «Старчестве» мы встречаем главы об унынии, о помыслах, об умной молитве.

Однако справедливости ради необходимо отметить, что в варианте, содержащем статью «Жительство Ниловы пустыни», читаются и «Правило Иосифова монастыря в келиях у честных старцовъ» (нач.: «На день пѣти по 4 кафизмы...»), и «Сие правило Кирилова монастыря» (нач.: «В вечеру послѣ нефимона соборнаго говорити...»),⁵ а кроме сочинений Нила Сорского в составе различных вариантов «Старчества» могут встречаться и сочи-

* Работа выполнена при финансовой поддержке РФНФ (грант № 04-04-000261а).

¹ Леонид, архим. Систематическое описание славяно-русских рукописей собрания графа А. С. Уварова. М., 1893. Ч. 1. С. 515.

² Смирнов Д. Д. Статьи «От Старчества» в рукописных сборниках XVII—XIX вв. // Русская книга в дореволюционной Сибири: Рукописная и печатная книга на Востоке страны: Сб. науч. трудов. Новосибирск, 1992. С. 163.

³ Описание одного из таких вариантов см. в статье: Семячко С. А. Сборник «Старчество» из библиотеки Симона Азарьина: Описание состава // От Средневековья к Новому времени: Сб. статей в честь Ольги Андреевны Белобровой. М., 2006. С. 218—245.

⁴ Так, в составе Кирилло-Белозерского варианта «Старчества» читается статья «Жительство Ниловы пустыни» (нач.: «Зашедшу солнцу, съди в келии, безмолствуя...»); см.: Семячко С. А. Сборник «Старчество» в Кирилло-Белозерском монастыре // Книжные центры Древней Руси: Кирилло-Белозерский монастырь (в печати).

⁵ Там же.

нения Максима Грека,⁶ и Иосифа Волоцкого,⁷ и других русских или живших на Руси авторов. И тем не менее единственно Нил Сорский назывался как возможный автор «Старчества». Судя по всему, все дело в идейном содержании сборника, его общей направленности. Проверим, действительно ли содержание сборника «Старчество» имеет связь с комплексом идей Нила Сорского.

Долгое время бытовало представление о «Старчестве» как о сборнике, предназначенном для новоначальных монахов.⁸ Однако анализ содержания сборника показывает, что предназначен он был не для новопостриженных иноков, а для монахов опытных, старцев-наставников. В основе этого сборника лежит «Поучение старческое новоначальному иноку» (или «Поучение, како подобает ученику жити у старца», или «Наказание и поучение от жития святых отец черноризцем», или, как оно называется в одном из списков, введенном в научный оборот Г. М. Прохоровым, «Поучение старца ко ученику Кирила Белозерска чудотворца»⁹). Вне зависимости от того, был автором этого текста Кирилл Белозерский или нет, он (автор) писал его не как *свое* поучение к *своему* ученику, а как типовое поучение, с которым должен обращаться *любой* старец к новоначальному иноку, наставником которого он является. И даже в том списке, в котором этот текст атрибутирован Кириллу Белозерскому, он называется «Поучение старца ко ученику Кирила Белозерска чудотворца», т. е. не «Поучение Кирилла Белозерского», а «Поучение старца к ученику, написанное Кириллом Белозерским». И главы «О унынии», «О помыслех» как раз и являются частями этого Поучения, выделившимися в процессе формирования «Старчества».¹⁰ Таким образом, они были написаны задолго до Нила Сорского. Это можно утверждать и на основании того, что наиболее ранний, но отнюдь не первоначальный список Поучения читается в одном из сборников Ефросина Белозерского (РНБ, Кирилло-Белозерское собр., № 22/1099, л. 202—204) под названием «О том, како подобает в кѣлии новоначальному у старца жити».¹¹

В процессе формирования разных вариантов «Старчества» к тексту Поучения добавлялись статьи, касающиеся руководства новоначальным иноком (как например «Предисловие о началѣ иноческаго жития», «О новоначальном наказании», «Наказание нѣкоего старца ко своему сыну и чаду духовному и послушнику во всемъ», «Сицево предание и учение от старца учеником своимъ», «Предание от старцево учеником о благословении на молитву и на всяко дѣло. Иже аще что сотворить без благословения, Богу сие

⁶ См., например: *Семячко С. А.* Сборник «Старчество»: вариант Соловецкого монастыря // ТОДРЛ. СПб., 2004. Т. 55. С. 353—354.

⁷ См. соловецкие списки Основного варианта «Старчества»: *Семячко С. А.* Сборник «Старчество» в Кирилло-Белозерском монастыре.

⁸ См., например: *Чудинова И. А.* Время безмолвия: Музыка в монастырском уставе. СПб., 2003. С. 14—15.

⁹ *Прохоров Г. М.* Поучение ко ученику «Кирила Белозерска чудотворца» // Книжные центры Древней Руси: Кирилло-Белозерский монастырь.

¹⁰ Подробнее см. об этом: *Семячко С. А.* История текста «Предания старческого новоначальному иноку» и ранняя история сборника «Старчество» // Книжные центры Древней Руси: Кирилло-Белозерский монастырь.

¹¹ *Каган М. Д., Поньрко Н. В., Рождественская М. В.* Описание сборников XV в. книгописца Ефросина // ТОДРЛ. Л., 1980. Т. 35. С. 55.

неприятно, ни постъ, ни молитва, ни рукодѣлие, ни служба» и др.), статьи, регламентирующие поведение монаха в церкви, трапезной и келии, статьи о борьбе с разного рода искушениями, о взаимоотношениях монахов внутри монастыря и об их отношениях с внешним миром, и т. д. Хотя в большей части статей сборника адресатом является старец, опытный монах, наставник, может быть, священноинок (к названным ранее можно добавить «Чинъ пострижению иноческому», «Оглашение малаго образа» и др.), в нем могут находиться и статьи, обращенные к самому новонаначальному иноку (например, «Мнишескаго жития завѣт уным чернцем в кѣлиях Великаго Василия» или «Святаго Исаака Сирина о чину новоначальных и уставѣ, неприкладных тѣм, слово 9-е», «Начало хотящему облещися во аггелский образъ»). И все же в большинстве случаев речь идет о том, что поучение к новонаначальному монаху должно идти не от книги, а от старца или от книги через посредство старца. При этом допускалось, что новоначальный иннок мог быть и вовсе неграмотным: в разных вариантах «Старчества» довольно регулярно встречается «Устав о келѣйном правилѣ неумѣющим книжнаго писания» («Правило в келиях неумѣющим грамотѣ»).

Все вышесказанное противоречит тем нормам и правилам, тому образу жизни, который сложился в Нило-Сорском ските при жизни его основателя и продолжался долгие годы после его кончины.

Во-первых, в Нило-Сорском ските не было новоначальных монахов. В Повести о Нило-Сорском ските третьей четверти XVII в.¹² говорится: «Никтоже тамо постризаху, но прежде во общих житиях обучившихся приимаху, яко свѣдущим тризненное бѣдство».¹³ И ко времени создания повести, спустя более полутора веков после кончины Нила Сорского, это правило было таким же действенным, как и в момент основания пустыни.

Во-вторых, в Нило-Сорском ските не было самого института наставничества, а существовал обычай научиться и совершенствоваться в беседах друг с другом; все были равны, и все были новоначальными перед лицом «учителя непрелестна — богодухъновеннаа Писания». Цитирую Устав Нила Сорского: «Аще обрящется гдѣ духовенъ старецъ, имѣа ученика единого или два и, аще имат потребу, когда — третиаго, и аще кьи близ безмолвствуют, в подобно время приходяще, просвѣщаются бесѣдами духовными. Мы же, новоначальнии, неразумнии, единъ от другаго въразумляемся и подтверждаемся, якоже писано есть: „Брат братом помогаем — яко град твердъ“, — и имѣем учителя непрелестна — богодухъновеннаа Писания. Того ради нам удобно зрится с вѣрными братами единомудренными въ дѣло Божие пребывание, съ единѣм или двѣма, да от святых Писаний воли Божие научающесе, и аще кому Богъ подаст вяще разумѣти, брат брата да назидает и друг другу помогает, ратуеми от бесовъ и стужаеми от страстей, якоже глаголет святой Ефрем, и тако на дѣла благаа благодатию Божиею

¹² Повесть была исследована и впервые полностью издана Г. М. Прохоровым, см.: Прохоров Г. М. Повесть о Нило-Сорском ските // Памятники культуры. Новые открытия. Ежегодник. 1976. М., 1977. С. 12—20. Новое, исправленное издание см.: Повесть о Нило-Сорском ските / Исслед., подгот. текста Г. М. Прохорова // Преподобные Нил Сорский и Иннокентий Комельский. Сочинения. СПб., 2005. С. 384—398. Далее ссылки везде даются на это последнее издание.

¹³ Повесть о Нило-Сорском ските. С. 397.

направляемся».¹⁴ Эта идея Нила Сорского была популярна среди сторонников скитского жительства спустя долгие и долгие годы. Так, Г. М. Прохоров обнаружил ее в Житии Паисия Величковского. Когда к Паисию, уединившемуся на Афоне, приходит молодой монах, желающий стать его учеником, тот обращается к нему с поучением, ссылаясь при этом на авторитет Нила Сорского, и, в частности, говорит: «Подобает притруднѣ искати непрелестна наставника. Не обрѣтшуся же сему, повелѣша намъ, — глаголетъ, — святѣи отцы от божественныхъ Писаний и богоносныхъ отецъ учения научатися, слышаще Самаго Господа, глаголюща: „Испытайте Писания, и въ нихъ обрящете животь вѣчный”».¹⁵ Правда, в устах Паисия Величковского эта идея несколько трансформировалась. Согласно его Житию, он полагал, что нужно искать «непрелестна наставника», а ежели таковой не отыщется, то поучаться непосредственно от Святого Писания. С точки зрения Нила Сорского таким «непрелестным учителем» является само Писание; есть старцы, которые собирают вокруг себя учеников и наставляют их, в Ниловом ските все, являясь и наставниками, и учениками по отношению друг к другу, равно обращаются к Святому Писанию и помогают друг другу лучше воспринять его. В то же самое время «Старчеством» декларируется совершенно противоположная мысль. Довольно часто встречающееся в составе сборника «Сицево предание и учение от старца учеником своимъ» (нач.: «Обдержано жити и творити вся по отречении мира сего суетнаго...») заканчивается такими словами: «Аще кто пострижется в чернцы, а без учителя и наставника начнет жити, не можетъ ихъ (*вар.* сих) дѣль иноческихъ знати, словесы преходять (*вар.* проходит), дѣла же ихъ отмѣщутся».¹⁶ Этой мысли составители и переписчики сборников придавали особое значение и часто выделяли ее графически, в одном из списков¹⁷ она даже вынесена на оборот первого листа и по сути выполняет роль эпитафии ко всему сборнику.

Таким образом, учитывая отсутствие в Нило-Сорском ските новоначальных монахов и института наставничества, необходимо сделать вывод об абсолютной неактуальности «Старчества» для этого скита на всем протяжении его существования, как при жизни его создателя, так и после его кончины.

Но это далеко не все противоречия между текстом «Старчества» и практикой Нило-Сорского скита. Я уже упоминала «Правило в келиях неумѣющим грамотѣ», которое встречается практически в каждом варианте «Старчества», иногда даже переписывается в составе одного сборника дважды.¹⁸ Совершенно очевидно, создатели рассчитывали на то, что старец будет на-

¹⁴ «Устав» Нила Сорского / Подгот. текста Г. М. Прохорова, Е. Э. Шевченко; Пер. Г. М. Прохорова // Преподобные Нил Сорский и Иннокентий Комельский. Сочинения. С. 198.

¹⁵ Прохоров Г. М. «Общительное/общезительное безмолвие» Иннокентия Комельского: Poleмика с Нилом Сорским? // Там же. С. 293.

¹⁶ РНБ, Кирилло-Белозерское собр., № 121/1198, л. 142. Разночтения по списку РНБ, Кирилло-Белозерское собр., № 126/1203, л. 1 об.

¹⁷ РНБ, Кирилло-Белозерское собр., № 126/1203, л. 1 об.

¹⁸ См., например, два списка варианта «Старчества», находившегося в Троице-Сергиевом монастыре: Семячко С. А. Сборник «Старчество» из библиотеки Симона Азарьина. С. 224 и 226.

ставлять неграмотного новоначального монаха. Иногда в сборнике прямо говорится: «А неумѣющаго грамотѣ учить старецъ наизусть новоначальнаго брата правилу келейному...».¹⁹ Принимая во внимание частотность воспроизведения «Правила в келиах неумѣющим грамотѣ», можно предположить, что такая ситуация была типичной. Между тем известно, что в Нило-Сорский скит неграмотных не принимали. Как свидетельствует уже упоминавшаяся Повесть о Нило-Сорском ските: «Аще кто и от славных мира сего будетъ, и честней челоуѣкъ, еще же ис писменем не учившихся, не приемлютъ в пустыни той... Грамотѣ изучившихся жительствоуют тамо».²⁰ Как справедливо заметил Г. М. Прохоров, это правило было введено, с одной стороны, для того чтобы естественным образом ограничить число проживающих в пустыни, с другой стороны, это было необходимое условие для людей, которые своим непосредственным учителем считали Писание и сочинения святых отцов и потому должны были постоянно обращаться к письменным текстам.²¹

Кроме всего вышесказанного, можно отметить еще некоторые расхождения между положениями, декларируемыми «Старчеством», и нормами, принятыми в Нило-Сорском ските. Так, в этом ските было обязательным одиночное проживание монахов в келиях, что строго соблюдалось на всем протяжении его существования и было отмечено автором Повести о Нило-Сорском ските: «Кѣлейное же им сицево бѣ житие обычно, еже: отнюдь двѣма братама во единой кѣлии не жити».²² В то же самое время Основной вариант «Старчества», наиболее распространенный и сохранившийся в наибольшем количестве списков, включает в себя статью «О келейном сопребывании з братом»,²³ описывающую ту ситуацию, когда два монаха живут в одной келье.

И вообще, сборник «Старчество» предназначен для общежительного монастыря. Так, основополагающая статья «Старчества» «Поучение старческое новоначальному иноку» среди прочих вопросов затрагивает и поведение монаха в трапезной. С этой же темой связан еще ряд статей, например: «Поп служивый или игумен» (нач.: «По скончании ястия...»), «Сие глаголет, богородичень хлѣб даяди или емля» (нач.: «Твоих даровъ достойны...»), «А сие глаголи, пия чашу богородичну» (нач.: «О премноги милости...»)²⁴ и др. Некоторые статьи касаются поведения во время богослужения, причем очевидно, что эти богослужения происходят каждодневно.

Трудно себе представить, чтобы Нил Сорский (или кто-то из его ближайших учеников и сподвижников) составлял сборник, совершенно не применимый в Сорском ските, не отражающий норм и правил, установленных его основателем.

¹⁹ РНБ, Соловецкое собр., № 672/730, л. 83 об. См.: *Семячко С. А.* Сборник «Старчество» в Кирилло-Белозерском монастыре.

²⁰ Повесть о Нило-Сорском ските. С. 396.

²¹ Подробнее см.: *Прохоров Г. М.* Преподобный Нил Сорский и его место в истории русской духовности // Преподобные Нил Сорский и Иннокентий Комельский. Сочинения. С. 27—29.

²² Повесть о Нило-Сорском ските. С. 396.

²³ *Семячко С. А.* Сборник «Старчество» в Кирилло-Белозерском монастыре.

²⁴ Там же.

Что имел в виду архимандрит Леонид, когда говорил, что в «древнейших» списках «Старчества» «всегда встречаются произведения пр. Нила Сорского», не очень понятно. В его описании указаны три сборника: XVII, конца XVII и XVIII вв.²⁵ Вполне возможно, что он имел в виду тот вариант «Старчества», который сохранился в двух списках, один из них происходит из библиотеки Симона Азарьина. Оба этих списка фигурировали в обширном исследовании А. С. Архангельского, посвященном Нилу Сорскому, причем датированы они были XVI в.²⁶ Но сам архимандрит Леонид датировал один из этих списков (РГБ, ф. 173/1 (собр. МДА), № 185) XVII в.,²⁷ а Г. М. Прохоров позднее — даже второй половиной XVII в.;²⁸ XVII в. (до 1665 г.) датируется и второй список (РГБ, ф. 173/1 (собр. МДА), № 186), как раз и принадлежавший Симону Азарьину.

Пока я не могу указать другие варианты «Старчества», в которые бы входил весь корпус сочинений Нила Сорского. Можно предположить, что их больше и не было, ибо они неизвестны не только мне, но и исследователям творчества Нила Сорского (а в отличие от изучения «Старчества» изучение творений преподобного Нила имеет солидную традицию). Что же касается отдельных произведений Нила Сорского, то, как представляется, их и нет в составе «Старчества». В состав разных вариантов сборника входит статья «Подобаеть вѣдати, како начати правило иноку в келии своей» (нач.: «Став убо на обычном своемъ мѣсте...»), которую А. С. Архангельский считает произведением Нила Сорского.²⁹ Она входила в разные «Старчества» середины—второй половины XVII в., бытовавшие в Троице-Сергиевом монастыре,³⁰ и в «Старчество», написанное в 1628 г. в тульском Предтеченском монастыре.³¹ Однако Г. М. Прохоров полагает, что для подобной атрибуции у нас нет оснований, и потому он не включил эту статью в свое издание корпуса творений Нила Сорского.³²

²⁵ Леонид, архим. Систематическое описание славяно-русских рукописей... Ч. 1. С. 515—516.

²⁶ Архангельский А. С. Нил Сорский и Вассиан Патрикеев: Их литературные труды и идеи в Древней Руси. Ч. 1: Преподобный Нил Сорский. СПб., 1882.

²⁷ Леонид, архим. Сведение о славянских рукописях, поступивших из книгохранилища Свято-Троицкой Сергиевой Лавры в библиотеку Троицкой Духовной семинарии в 1874 г. // ЧОИДР. 1884. Кн. 3. Отд. 2. С. 148.

²⁸ Прохоров Г. М. Послания Нила Сорского // ТОДРЛ. Л., 1974. Т. 29. С. 125, примеч. 2. В это примечание вкралась опечатка в шифре рукописи, которая была исправлена во втором издании: Прохоров Г. М. Послания Нила Сорского // Преподобные Нил Сорский и Иннокентий Комельский. Сочинения. С. 202, примеч. 2. В машинописной описи собрания МДА РНБ рукопись датирована серединой XVII в. со ссылкой на филигранные: Albums des filigranes par Vladimir Mošin et Mira Grozdanovic-Pajic. Belgrade, 1967. № 329 (1648 г.); Гераклитов. № 174—175 (1650—1651 гг.).

²⁹ Архангельский А. С. Нил Сорский и Вассиан Патрикеев. Ч. 1. С. 62.

³⁰ Этот текст есть и в варианте, бывшем в распоряжении Симона Азарьина (см.: Семячко С. А. Сборник «Старчество» из библиотеки Симона Азарьина. С. 226), и в «Старчестве» (РГБ, ф. 304/1, собр. Троице-Сергиевой лавры, № 791) (см.: Описание славянских рукописей библиотеки Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. М., 1879. Ч. 3. С. 239).

³¹ РНБ, Q.I.1419 (см.: Семячко С. А. Сборник «Старчество» в Кирилло-Белозерском монастыре).

³² Сыслагась на свою беседу с Г. М. Прохоровым, которому я чрезвычайно признательна за консультации по творчеству Нила Сорского.

Особо следует рассмотреть вопрос о сборнике ГИМ, собр. Щукина, № 212, в состав которого входят фрагменты некоторых сочинений отцов церкви и выдержки из патериков, фрагмент «Старчества», произведения Нила Сорского, Завет инока Иннокентия, ученика Нила Сорского, тропарь преподобному Нилу, Повесть о Нило-Сорском ските, кормовые и обиходные книги Кирилло-Белозерского монастыря и ряд материалов, также связанных с Кирилло-Белозерским монастырем.³³

Что касается фрагмента «Старчества», то, судя по входящим в него статьям («Предание старческое новоначальним иноком», «Жительство Ниловы пустыни», «Правило неумеющим грамоте», «Правило Иосифова монастыря в кельях у честных старцев», «[О] новоначальном наказании»³⁴), источником Щук. 212 стал Кирилло-Белозерский вариант «Старчества». Ближе всего к нему список РНБ, Кирилло-Белозерское собр., № 123/1200, так как только в нем читается статья «О новоначальном наказании». Скорее всего, источником Щук. 212 стал протограф Кир.-Бел. 123/1200, ибо сам Кир.-Бел. 123/1200 датируется временем более поздним, чем Щук. 212.

На эклектичность состава Щук. 212 обратил внимание еще Г. М. Прохоров. По его наблюдениям, рукопись «написана одним скорописным почерком, рукой, как это ясно из приписки, „грѣшного в челоуѣцѣх тотмянина дьячка Ивашки Иванова сына Плешкова” в 1674 г.»³⁵ Анализируя эту приписку, Г. М. Прохоров пришел к выводу, что писец (а с точки зрения Г. М. Прохорова, он был и автором Повести о Нило-Сорском ските) не был монахом: «...в приписке он называет себя „грешным в челоуецех” (а не «во иноцех»), называет не только по имени (Иван), но и по отчеству («Иванов сын»), и по фамилии («Плешков»), и по месту происхождения («тотмянин»), и по званию («дьячок»)).³⁶ Г. М. Прохоров предположил, что он был «тем единственным светским лицом» в Нило-Сорской пустыни, о котором сообщает Повесть о Нило-Сорском ските, — «стражем, истопником церковного притвора и челоуеком, ухаживавшим за братией».³⁷ По терминологии Г. М. Прохорова, он был «хозяйственным».

Кем бы он ни был, для нас важно, что он был светским челоуеком. Вероятно, действительно по роду своей деятельности он интересовался разными аспектами организации жизни в Нило-Сорском ските и Кирилло-Белозерском монастыре, но не будучи монахом, не придавал принципиального значения уставным противоречиям. В любом случае, соединение фрагмента «Старчества» с произведениями Нила Сорского произошло сравнительно поздно, в конце третьей четверти XVII в. При этом хочу обратить внимание на то, что это было именно соединение текстов Нила Сорского с фрагментом «Старчества» в рамках весьма разнородного по своему составу сборника, а не включение сочинений преподобного Нила в состав «Старчества». Такие случаи соединения отдельных произведений из «Старчества» с произ-

³³ Рукопись описана А. И. Яцимирским (*Яцимирский А. И. Опись старинных славянских и русских рукописей собрания П. И. Щукина. М., 1896. С. 306—309*) и Г. М. Прохоровым (*Повесть о Нило-Сорском ските. С. 388—393*).

³⁴ Повесть о Нило-Сорском ските. С. 390.

³⁵ Там же. С. 388.

³⁶ Там же.

³⁷ Там же.

ведениями Нила Сорского в сборниках произвольного состава известны,³⁸ но они никоим образом не характеризуют сам сборник «Старчество».

Итак, подводя итоги, можно сказать, что ни сам Нил Сорский, ни его ближайшие ученики и сподвижники не могли быть составителями сборника «Старчество», как то полагал архимандрит Леонид. Если же говорить о составлении сборника в среде «сторонников идей Нила Сорского», то в понятие «сторонник» придется вкладывать достаточно широкое содержание. Если составителям первых сборников «Старчество» и были симпатичны идеи Нила Сорского, то это не нашло прямого отражения в сборнике, предназначенном для общежительного монастыря и, судя по всему, в таком монастыре и составленном. И составление его произошло вовсе не в конце XVI в., как полагает Д. Д. Смирнов, а не позже его середины.³⁹ Что же касается включения произведений Нила Сорского в состав «Старчества», то оно имело эпизодический характер и произошло на довольно позднем этапе существования сборника.

³⁸ Некоторые примеры такого соединения приведены в статье: *Семячко С. А.* Сборник «Старчество» из библиотеки Симона Азарьина. С. 245, примеч. 121.

³⁹ Серединой XVI в. датируется наиболее ранний из известных сейчас сборников «Старчество» (РНБ, Кирилло-Белозерское собр., № 73/1150) (см.: *Семячко С. А.* Сборник «Старчество» в Кирилло-Белозерском монастыре).

К. МИУРА

Языческий культ Рода и рожаниц в Древней Руси по памятникам учительной литературы

Вопрос о почитании рода и рожаниц
принадлежит к самым темным и запутан-
ным.

Н. М. Гальковский

1. Разногласия вокруг культа Рода и рожаниц¹

С того времени, когда филолог И. И. Срезневский и мифолог-фольклорист А. Н. Афанасьев в 1855 г. в своих статьях представили эти загадочные божества для обсуждения на страницах журнала «Архив историко-юридических сведений, относящихся до России»,² «Род и рожаницы» привлекали к себе внимание многих видных ученых — филологов, историков, лингвистов, этнографов. В начале XX в. Н. М. Гальковский уделил этому культу в своем главном труде целую главу,³ а в последней четверти прошлого столетия обсуждению вопроса о сущности этих божеств была посвящена глава в книге Б. А. Рыбакова «Язычество древних славян».⁴ А. Н. Веселовский, Л. Нидерле, Е. В. Аничков, А. Брюкнер, Н. Ловмянский, Г. Вернадский, В. Л. Комарович, В. В. Иванов, В. Н. Топоров, В. В. Колесов также упоминали об этих божествах в соответствии со своими научными интересами. Б. А. Рыбаков в своем сочинении собрал различные мнения вышеупомянутых ученых; его работа использована нами при обзоре мнений по поводу культа Рода и рожаниц.

А. Н. Афанасьев на основе фольклорных и этнографических материалов, введенных в научный оборот И. П. Сахаровым, О. М. Бодянским и А. В. Терещенко, считал рожаниц персонификацией небесных звезд, управляющих судьбой человека. Его гипотеза основывается на идентификации

¹ Существуют разногласия по вопросу о том, какая форма слова была первоначальной: «Рожаница» или «рожаницы». Мы будем следовать в написании за источниками, а в заключении статьи выскажем свою точку зрения по этому вопросу.

² *Афанасьев А. Н.* О значении Рода и Рожаниц // Архив историко-юридических сведений, относящихся до России. М., 1855. Т. 2. С. 123—142; *Срезневский И. И.* Рожаницы у славян и других языческих народов // Там же. С. 97—122.

³ *Гальковский Н. М.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Харьков, 1916. Т. 1, 2.

⁴ *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. М., 1981. С. 438—470.

жизни человека со звездой, которая наряду с огнем символизирует плодотворность, силу, творящую жизнь. У А. Н. Афанасьева нет упоминания о Рода. Исследователь отрицал связь этого культа с почитанием предков.⁵ Позже в своем главном труде «Поэтические воззрения славян на природу» (1865—1869) А. Н. Афанасьев уделил главу (XXV) «Деве судьбы», где с дополнительными материалами повторил свою мысль о рожанице как богине судьбы.⁶ Первая попытка в истории русской науки проанализировать это явление в широком контексте индоевропейской мифологии оказала огромное влияние на различных ученых, в том числе на Н. М. Гальковского и Е. В. Аничкова.

И. И. Срезневский в результате сравнительно-этимологического изучения материала считал рожаниц безжалостными богинями, управляющими судьбой человека (как Мойра в греческой мифологии и Парка в латинской), при этом он также не упоминал Рода. Рожаница понималась им как дева жизни, а также покровительница женщин, в то же время культ рожаниц соединился с верой во влияние звезд на деятельность человека.⁷

А. Н. Веселовский на основе фольклорных материалов, собранных как в России, так и в Западной Европе, связывал анализируемый культ с культом предков: «Род и рожаница входят, таким образом, в общий культ предков, „родителей“, вил и т. п.»⁸ Первоначально «Род-производитель, совокупность мужских членов племени, сообща владеющих рожаницами, матерями нового поколения», постепенно превратился в «дедушку-домового, также пребывающего у очага». Рожаница дает каждому новорожденному свою судьбу. Ученый также привел параллели из греко-римских, еврейских, германских и других верований.⁹

Л. Нидерле рассматривал рожаниц как персонификацию судьбы, иногда называемой «судичка» или «судница», и как сравнительно новое явление, отличающееся от старинной славянской традиции, в которой рожаница считалась духом предков и держала в своих руках рождение ребенка и судьбу новорожденного. С другой стороны, он указал, что Род может быть божеством, облегчающим родовые схватки.¹⁰

Е. В. Аничков, обращая внимание на упоминание о «второй трапезе» для рожаниц в церковной литературе, на основе сопоставления с фольклором Западной Европы полагал, что рожаницы — это «феи, являющиеся при рождении младенцев, о которых мы все знаем с детства по сказкам аббата Перро и их очень популярным переделкам». В то же время он упомянул об идентификации рожаниц с Богородицей.¹¹

А. Брюкнер, говоря о существовании понятия «судьба» у древних славян, отрицал правдоподобность хорошо известного наблюдения византий-

⁵ Афанасьев А. Н. О значении Рода и Рожаниц... С. 123—142.

⁶ Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1869. Т. 3. С. 318—421.

⁷ Срезневский И. И. Рожаницы у славян... С. 97—122.

⁸ Веселовский А. Н. Разыскания в области русского духовного стиха. XI—XVII // СОРЯС. СПб., 1889. Т. 46. С. 180.

⁹ Там же. С. 185—192.

¹⁰ Нидерле Л. Славянские древности. М., 1956. С. 269—276.

¹¹ Аничков Е. В. Язычество и Древняя Русь. СПб., 1914. С. 163—164.

ского книжника Прокопия¹² и рассматривал рожаниц как богинь судьбы. На основе упоминания о «второй трапезе» в церковной литературе до XV в. исследователь высказал мнение о том, что рожаницы были гораздо менее беспощадными, чем думал И. И. Срезневский, потому что если бы они были таковыми, то напрасно было им льстить, и древние славяне не ставили бы трапезу для них.¹³

Е. Е. Голубинский, обозревая веру, нравственность и религиозность русского народа, упомянул о культе Рода и рожаниц и высказал свое мнение таким образом: «Род и домовый был патроном целых семейств или домов; рожаницы — патронессами отдельных людей (соответствовали христианским ангелам-хранителям)».¹⁴

Н. М. Гальковский отметил различные аспекты культа Рода, например, «родопочитание» древних славянских народов, обличие «второй трапезы» для рожаниц, «астрологию» и тому подобные. Исследователь, кажется, пришел к выводу, что этот культ в общем связан с астрологией. Он дал главе, специально посвященной ему, подзаголовок «астрологические верования», однако его выводы не ограничиваются рамками астрологии. Мнение Н. М. Гальковского настолько важно, что только после рассмотрения сведений о Роде и рожаницах в древнерусской письменности мы вернемся к рассмотрению его взглядов.¹⁵

В. Л. Комарович, обращая внимание на такие обычаи княжеских семей, отраженные в источниках, как молитвы к предкам, преподношение Роду первых волос ребенка и наречение внуков по имени дедов, предположил, что Род является персонификацией всего племени, состоящего как из мертвых, так и из живых. После христианизации культ Рода превратился в культ домовых, а культ рожаниц совпал с культом матери-сырой земли.¹⁶

Г. Вернадский, в частности, так описывал древнерусское общество: «Русские формально были христианами, но почитали древние божества, особенно „Рода и рожаницу“».¹⁷ Род и рожаницу он считал главными божествами славян без какой-либо аргументации.

Н. Ловмянский, рассматривая божество Семаргл, косвенно затронул существование Рода как божества, управляющего судьбой человека,

¹² Прокопий свидетельствует о религиозном мировоззрении древних славян следующим образом: «Предопределения же они не знают и вообще не признают, что оно имеет какое-то значение, по крайней мере в отношении людей, но когда смерть уже у них в ногах, охвачены ли они болезнью или выступают на войну, они дают обет, если избегнут ее, сейчас же совершить богу жертву за свою жизнь; избежав [смерти], жертвуют, что пообещали, и думают, что этой-то жертвой купили себе спасение» (Свод древнейших письменных известий о славянах. М., 1991. Т. 1: (I—V вв.). С. 182—185). Как остроумно заметил Е. Аничков, «фольклористов и мифологов род и рожаницы интересовали всего более в связи с вопросом о том, прав ли был Прокопий, отрицавший у наших предков самое существование предсказания о судьбе» (Аничков Е. В. Язычество и Древняя Русь. С. 161).

¹³ Brückner A. Mitologia Słowiańska. Warszawa, 1980. P. 168—175.

¹⁴ Голубинский Е. Е. История Русской церкви. М., 1904. Т. 1, ч. 2. С. 843.

¹⁵ Гальковский Н. М. Борьба христианства... Т. 1. С. 153—191.

¹⁶ Комарович В. Л. Культ рода и земли в княжеской среде XI—XIII вв. // ТОДРЛ. М.; Л., 1960. Т. 16. С. 84—104.

¹⁷ Vernadsky G. Russia at the dawn of the modern age. New Haven, 1959. P. 9; пер. на русский язык: Вернадский Г. Россия в средние века. Тверь; Москва, 1997. С. 16.

наряду с такими общеславянскими божествами, как Дажбог, Стрибог и Волос.¹⁸

В. В. Иванов и В. Н. Топоров высказали мысль, что Род — это персонафикация потомков, в целом восходящих к одному родоначальнику. Культ может происходить от индо-германского культа *Nord(h)u*. Слово «*Nord(h)u*» обозначает коллектив рода или потомков. С одной стороны, культ Рода поддерживался в мужском обществе, с другой — культ рожаниц сохранился среди женщин, и в конце периода двоеверия соединился с божеством, управляющим сохранением рода и судьбой младенца.¹⁹

В. В. Колесов подчеркнул многозначность слова «род».²⁰ Наконец, Б. А. Рыбаков отрицал связь этого культа с судьбой человека по причине того, что в древнерусской письменности отсутствуют упоминания о Роде в связи с астрологией (в этом контексте встречаются только рожаницы). Он также отрицал связь Рода с таким мелким божеством, как домовый, на том основании, что, во-первых, культ Рода имел настолько важное значение, что православная церковь на протяжении достаточно долгого времени обличала ритуальные пиры, посвященные Роду и рожанице, а, во-вторых, в церковной литературе до XV в. Род упоминался в связи с такими значительными божествами, как Осирис и Артемида. На основе упоминания Рода в статье «О вдохновении души в человека» он считал его божеством небосвода наподобие Зевса.²¹

Из вышеизложенного видны значительные расхождения исследователей по поводу культа Рода и рожаниц. Тем не менее внимательное рассмотрение мнений ученых показывает, что при таких на первый взгляд несопадающих точках зрения существует несколько общих ключевых понятий, например «рождение», «судьба», «почитание предков», «астрология», хотя эти понятия как таковые не имеют прямой связи между собой. Дальнейшее исследование покажет, что Б. А. Рыбаков и Г. Вернадский не напрасно настаивали, что Род (и рожаница) — это главнейшее божество, хотя, думается, остается недоказанным утверждение, что Род — это божество небосвода. Древнерусский культ Рода и рожаниц, который активно обличали православные церковные деятели, еще не до конца исследован, и его изучение имеет большое значение для истории язычества славянских народов. Задачей настоящей статьи является исследование культа Рода и рожаниц на основе сведений, зафиксированных в памятниках учительной литературы Древней Руси.

2. Рожаницы в переводной литературе Древней Руси: богини судьбы

В большинстве упоминаний слова «Род» и «рожаница» появляются вместе, как бы составляя постоянную пару. И. И. Срезневский в словарной статье «рожаница» весьма уместно поставил подзаголовок «Род и рожа-

¹⁸ *Lowmiański N.* Religia słowian i jej upadek. Warszawa, 1979. P. 120—121; перевод на русский язык: *Ловмянский Н.* Религия славян и ее упадок. СПб., 2003. С. 99—100.

¹⁹ *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Род // Мифы народов мира. М., 1988. Т. 2. С. 384—385.

²⁰ *Колесов В. В.* Мир человека в слове Древней Руси. Л., 1986. С. 26—27.

²¹ *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. С. 448—451.

ница».²² Когда упоминается «Род», всегда фигурируют и «рожаницы», кроме двух исключений. Одно из них представляет текст «Моления» Даниила Заточника: «Дѣти бѣгають Рода, Господь пьяного человѣка»,²³ другое находится в статье «О вдохновении души в человека»: «То ти не Родь, сея на вздусь, мечеть на землю груди и в том ражаются дѣти...».²⁴

Мы должны обратить внимание на то, что слово «рожаницы» отдельно от «Рода» встречается только в переводных памятниках церковного обихода домонгольского времени и в Азбуковниках.

В этой части статьи мы рассмотрим случаи упоминания рожаниц в Кормчих и в Паремейниках.

Среди многочисленных переводных памятников церковного обихода известна Кормчая книга, называемая по-гречески «Номоканон», в которой собраны «каноны», т. е. правила, связанные с церковью, государством и их взаимоотношениями. Слово «рожаница» упоминается в различных списках Кормчих, в основном в 61-м правиле так называемого «Пято-Шестого» собора, который был организован Юстинианом II в 691—692 гг. Официально в документах ему присвоили название Трулльского, а иногда он называется «Пято-Шестым» (Quinsextus) из-за поставленной перед ним задачи восполнения канонами Пятого (553) и Шестого (680—681) Вселенских соборов. В отличие от обоих соборов, как Пятого, так и Шестого, исключительно занимавшихся догматическими вопросами и не издавших никаких канонов, «Пято-Шестой» собор был предназначен для составления конкретных правил относительно положения церкви в государстве и постановлений о христианской жизни, на основе чего, согласно А. В. Карташеву, «подсказывалась идея униформировать церковный уклад различных частей империи не по римскому, а по константинопольскому образцу, не иначе как авторитетом Вселенского Собора».²⁵ Среди таких подробных правил церковной и общественной жизни, принятых «Пято-Шестым» собором, особое внимание древнерусских книжников привлекали правила, касающиеся магии, гаданий и астрологии (правила 61, 62, 65). Кроме правил «Пято-Шестого» собора в Кормчую (например, в Рязанскую Кормчую 1284 г.) входят также постановления разных церковных соборов против таких суеверий, как волшебства, наузы, чарования, астрология: несколько статей в «Апостольских правилах», постановления Анкирского собора, правило 24-е Лаодикийского собора о волхвах и обавниках (л. 66), правило 36-е того же собора о чародеях и узольниках (л. 83); правило 60-е Карфагенского собора о пированиях как еллинской прелести, о скоморохах и т. д.²⁶ Обилие таких правил в Кормчих свидетельствует о большой распространенности магических суеверий в

²² Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. Т. 3, ч. 1. С. 141.

²³ Зарубин Н. Н. «Слово Даниила Заточника» по редакциям XII—XIII вв. и их переделкам. Л., 1932. С. 31. Чтение «Дѣти бѣгають Рода» имеется в Толстовском и Покровском списках Первой редакции «Моления» Даниила Заточника; лексикографы сомневаются, не написано ли в обоих случаях «родь» вместо «уродь» (в значении «сумасшедший, безумный»). См.: Лексика и фразеология «Моления» Даниила Заточника / Отв. ред. Е. М. Иссерлин. Л., 1981. С. 172.

²⁴ Галковский Н. М. Борьба христианства... Т. 2. С. 97—98.

²⁵ Карташев А. В. Вселенские соборы. М., 1994. С. 562.

²⁶ Пыпин А. Н. О ложных книгах // ЛЗАК. СПб., 1862. Вып. 1. С. 28—29.

тогдашней Руси. Наш текст, где фигурирует слово «рожаница», принадлежит к выдержкам из Кормчих такого типа (табл. 1).

Выписка из Устюжского списка буквально повторяется в другом списке Кормчей (из собрания Московской Духовной академии), но в третьем списке, Рязанском 1284 г., фраза «иже въ стрѣчу вѣрують и в рожѣницѣ» заменяется на следующую фразу: «иже въ получиаи вѣрують и в родословие, рекже въ рожаница», т. е. слово «рожаница» отождествлялось со словом «родословие», которое, по И. И. Срезневскому, совпадает с «γενεαλογία» в греческом языке и «genealogia» в латинском. Ученый определяет смысл этого слова как «предсказание судьбы при рождении». ²⁷ Таким образом, можно сделать вывод, что в Кормчей «рожаница» обозначает «судьбу, данную новорожденному».

Рассмотрим употребление слова «рожаница» в Паремейнике — сборнике церковных чтений преимущественно Ветхого Завета на весь годичный круг церковных служб с соответствующими богослужебными песнями и стихами. ²⁸ В конце XIX в. И. Е. Евсеевым были тщательно изучены сохранившиеся списки Паремейников; по его разысканию нам известен 41 список памятника. ²⁹ В одном из таких Паремейников, а именно в «Захарьинском Паремейнике» 1271 г. (РНБ, Q.п.І.13), в отрывке, почти дословно взятом из 65-й главы Книги пророка Исаии, встречается слово «рожаница». Сопоставим тексты Паремейников и греческого текста Книги пророка Исаии ³⁰ (табл. 2).

Фраза «И готовящей рожаницямъ трапезу и исполняющей дѣмонови чърпание» в греческом оригинале выглядит следующим образом: «Ἐτοιμά- τουντες τὴν δαίμονιῳ τράπεζαν καὶ πληρουτες τῆ τύχη κέρασμα». И здесь мы видим следующий эквивалент: δαίμων=дѣмон, τύχη=рожаницы. В этом тексте слово «рожаницы» соответствует греческому «τύχη» (божество судьбы). Таким образом, в рамках древнерусских переводных памятников церковного обихода до XV в. рожаницы появляются отдельно от Рода, и в таких примерах слово «рожаницы» обозначает божество судьбы, неизменяемой волей человека. ³¹ Вероятно, многие исследователи считают «рожаниц» богинями судьбы на основе сведений из переводной литературы.

²⁷ Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. СПб., 1912. Т. 3, ч. 1. С. 134—135.

²⁸ Слово «Паремия» происходит от греческого «παροιμία», до христианства обозначавшего просто «пословицы», «поговорки», «притчи», а потом ставшего обозначать «λόγος ἀλόκροφος», т. е. «слова, скрывающие глубокие и возвышенные значения» (ср. «Παροιμίαι Σαλωμῶντος»=«Притчи Соломона», «Proverbia Solomonis»). См.: Вейсман А. Д. Греческо-русский словарь. СПб., 1899; A Greek-English Lexicon of the New Testament and the other early Christian literature. Chicago, 1957; Паремейник, Паремия // Энциклопедический словарь / Изд. Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона. СПб., 1897. Т. 22. С. 790—794; Евсеев И. Е. Книга пророка Исаии в древне-славянском переводе. СПб., 1897. С. 30—31.

²⁹ Евсеев И. Е. Книга пророка Исаии в древне-славянском переводе. С. 31—36.

³⁰ По И. Е. Евсееву, Книга пророка Исаии в славянских памятниках XII—XVI вв. имеет в основном два отдельных направления перевода: Паремейников и Толковых пророчеств. В Паремейниках фигурируют отрывки из 43 глав Книги пророка Исаии (Там же).

³¹ И. И. Срезневский также сообщает, что в южнославянских странах рожаница известна как божество судьбы в девичьем образе, иногда называемое судѣница, оризница, судѣцке (см.: Срезневский И. И. Рожаницы у славян... С. 108—109).

Устюжская Кормчая (XIII в.)*	Рязанская Кормчая (1284)**	Дания вселенских соборов (перевод текста на современный русский язык)***	Номоканон при Большом Трєбникє****	Грєсский оригинал Номоканона при Большом Трєбникє*****
<p>...καὲμ же запрѣщенїем покорити подобаєтъ и влачащая медвѣди, или иная животная на глумленїе и на преленїе чєловѣкъ, иже въ стрѣно вѣрують и в рожѣницѣ и обоянїе, иже глаголются облаки гоняще. Тако творящим повелѣть соборъ шесть лѣтъ запрещение дати.</p>	<p>...се не изреченное нечѣто увѣдети от инихъ б лѣтъ запрещение да приимуть. Тако же и къ хранящци медвѣдь, ко обавникомь и облакыгощимъ, прилѣпляющися и в родословие и въ получай вѣрующей от церкви да ижденуться. ТОЛК. Тако же и кормяще и храняще медвѣди или иная некая животная и на глумление и на прельшение простѣтшихъ чєловекъ, иже въ получай вѣрують и в родословие, рекше въ рожаница и в обаяния...</p>	<p>Обращающиеся к гадателям ... да подлежат правилу шестилетней епитимии согласно с прежними определениями о них отцев. Этой же самой епитимии должно подвергать тех, которые водят медведиц и тому подобным животных на потеху и соблазн людей простых, тех, которые прорицают по бредням заблуждения о счастии, о судьбе, о геологии и множестве других подобных темных вещей, — так же называемых облакогонителей, фокусников, поставщиков талисманов и гадателей.</p>	<p>Аще кий ходять къ волхвомъ ... шесть лѣтъ да не причастяга по шестидесять первому правилу, еже в Трулль... Магфей же въ первой главѣ, М стихна, глаголетъ: яко же медведи и иныя звѣри за ругалища, на вредъ простѣшихъ влєкуть, или облаки разгоняють, или подають хранительная, или шастие и родословие вѣрують, яко овъ убо въ день благъ, овъ же золь родися...</p>	<p>Εἰ δὲ τινας ὑπάρουον εἰς τοὺς μάντις καὶ μαντεύονται, ἢ ἀστρομονάται, ἢ ἀποδόνου τοὺς λόκους ... χρόνου ἐξ μὴ κοινωνήσου, κατὰ τον ζα κανόνα τῆς Τρούλλης ... Ὁ δὲ μανταῖος ἐν τῷ πρώτῳ κεφαλαῖῳ τοῦ Μ στίχοῦ φησὶν, ὅτι οἱ τὰς ἀρκούδας ἢ ἄλλα θηρία πρὸς παίγνου, εἰς βλάβην τῶν ἀπλουστέρων σπυρόμενοι, ἢ τοὺς τα γέρη διόκουτος, ἢ τοὺς παρέουσι φυλακτῆρια, ἢ τοὺς τῶχην καὶ ριζικόν καὶ γενεθλιαλογίαν πιστεύου, ὅτι τὸν μεν εἰς κακῶν γεννηθῆναι, ἢ ρικτολογίον, ἢ βάρματα, τούτῃστι κανουρατῆς ...</p>

* *Срезневский И. И.* Обзорение древних русских списков Кормчей книги // СОРЯС. СПб., 1897. Т. 65, № 2. С. 132—133; *Гальковский Н. М.* Борьба христианства... Т. 1. С. 156—157.

** РНБ, Ф.п.И.1, л. 156—157 (бывш. Толстовской библиотеки, I, № 311).

*** Деяния вселенских соборов, изданные в русском переводе при Казанской духовной академии. Казань, 1871. Т. 6. С. 620.

**** *Лавлов А.* Номоканон при Большом Трєбникє. М., 1897. С. 128, 136.

***** Там же. С. 136.

Таблица 2

Паремейник 1271 г.* с разночтениями из других списков	Греческий текст (Hσααζ= Книга Исаяи, 65: 11—12)**	Книги пророка Исаяи из русской Библии***
<p>Людии моихъ иже възискаша Мене, вы же оставѣшен^а Мя и забышеи^б гороу с(вѣту)ю Мою, ^ки готовяющей рожаницямъ^в трапезу^г и исполняющей^д дѣмонови чърпанье^е. ^жАзь прѣда^з вы^з во оружия вси^и заколениемъ падете.</p>	<p>Ἵμας δὲ οἱ ἐγκαταλίοντες με καὶ ἐπλανθανόμενου το ὄρος τὸ ἅγιον μου καὶ ἐτοιμάζοντες τῷ δαίμονι τράπηζαν καὶ πληρούντες τῆ τύχη κέρασμα, ἐγὼ παραδώσω ὑμᾶς εἰς μάκρην.....</p>	<p>А вас, которые оставили Господа, забыли святую гору Мою, приготовляете трапезу для Гада и растворяете полную чашу для Мени. Я мечу, и все вы преклонитесь на заклаение.....</p>

Разночтения:

^аостававльшеи. ^бзабывающе. ^врожаницамъ. ^гтрапезу. ^дисъпльняюще. ^ерастворение. ^жпрядамъ. ^звывы. ^ивсьи. (Паремейник Григоровича по рукописи Хиландарской XII в. — *Евсеев И. Е.* Книга пророка Исаяи в древне-славянском переводе. С. 12);

^{к-к}Готовяще роду трапезу и исполняюще рожаницамъ питье смѣшно. (Паремейник XV в. — *Гальковский Н. М.* Борьба христианства... Т. 1. С. 159);

^{к-к}Готовящей бѣсу трапезу и исполняюще кумиру чърпанье. (Паремейник РГБ, собр. Троице-Сергиевой лавры, № 63, л.142, XV в. — Там же).

* Рукопись РНБ, Q.п.І.13, л. 156—157.

** Septuaginta. Stuttgart, 1971. Т. 2. Р. 653.

*** Библия: Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М., 1995. Гад (Ваал) и Мени (Мануфи) являются халдейскими божествами солнца и луны (см.: Там же. С. 727).

3. Род и рожаницы в оригинальной литературе Древней Руси

Упоминания Рода и рожаниц (Рожаницы) в произведениях средневековой русской учительной литературы представляют для нас наибольший интерес. Среди оригинальных памятников литературы Древней Руси об этих божествах говорится в «Вопрошании» Кирика и в различных поучениях против пережитков язычества («Слово Исаяи пророка, истолковано св. Иоанномъ, о поставляющихъ вторую трапезу Роду и роженицамъ»,³² «Слово некоего христороубца и ревнителя по правой вѣре»,³³ «Слово святого Григория, избобрѣтено в тольцѣхъ о том, како первое погани суще языци, кланялися идоломъ и требы им клали, то и нынѣ творятъ»³⁴), а также в Азбуковниках.

Род и Рожаница в «Вопрошании» Кирика Новгородца

«Вопрошание» Кирика, диакона и domestика Антониева монастыря в Новгороде, написанное, согласно приписке в рукописи, в 1136 г., представляет собой сочинение догматически-канонического характера. В рукопис-

³² *Гальковский Н. М.* Борьба христианства...Т. 2. С. 84—91.

³³ Там же. С. 36—48.

³⁴ Там же. С. 17—35.

ной традиции «Вопрошание» Кирика известно в пяти списках. После того как в 1821 г. текст «Вопрошания» был впервые издан в сокращенном виде К. Калайдовичем, он несколько раз переиздавался; мы используем текст по изданию А. С. Павлова.³⁵ В этом издании в основу положен список Кормчей XIII в. (ГИМ, Синодальное собр., № 132, л. 518) с разночтениями по остальным четырем спискам. «Вопросы Кирика», которые в Кормчей XIII в. имеют заглавие «Су есть въпрошание Кюриково, еже въпраша епископа Новгородько Нифонта и инѣхъ», в основном составлены из вопросов Кирика и ответов на них епископа Новгородского Нифонта. В центре внимания находится обсуждение в среде церковнослужителей и прихожан древнего Новгорода, какой должна быть правоверная и допускаемая православными канонами жизнь. Можно сказать, что такие интересы объединяют «Вопрошание» с Кормчими и Паремейниками.

В 33-й статье «Вопрошания» Кирика упоминаются Род и Рожаница: «Аже се Роду и Рожаницѣ крають хлѣбы, и сыры, и медь? — Бороняше велими: нѣгде, рече, молвит: „горе пьющимъ Рожаницѣ”!». В «Вопрошании» Кирика Новгородца в отличие от переводной литературы оба божества, Род и Рожаница, появляются вместе; ниже мы увидим, что так же они появляются и в обличениях язычества, что характеризует важный аспект упомянутого явления. В «Вопрошании» Кирик свидетельствует, что Роду и Рожанице преподносили бескровные жертвы (еду), такие как хлеб, сыр и мед. Такое преподношение вполне совпадает с характеристикой преподношений Илифии—Парке в античном мире. Как замечает Н. М. Гальковский, «верование в рожаниц очень древнего происхождения и распространено не среди одних только славян. Они упоминаются у Гомера под именем Илифии».³⁶ Слово «Илифия» — это передача греческого слова «Εἰλέθια», которое обозначает богиню-покровительницу беременных женщин при родах, облегчающую родовые схватки. В римской мифологии «Εἰλέθια = Iluthyia = рожаница» находит соответствие с Луциной, Никсией и Гениталой.³⁷ Среди упоминаний в античной литературе больше всего привлекает наше внимание аннотация, которой был снабжен отрывок стихотворения Каллимаха, александрийского поэта III в. до н. э. В ней «Εἰλέθια = Iluthyia» идентифицируется с Артемидой.³⁸ Артемида и Диана не без основания отождествляются с покровительницами при родах, такими как Илифия и Луцина. А. А. Тахо-Годи считает эту функцию рудиментом архаической богини растительности.³⁹ Таким образом, в греко-римской мифологии формируется

³⁵ Павлов А. С. Памятники древнерусского канонического права. СПб., 1880. Ч. 1. Стб. 21—62 (РИБ, т. 6).

³⁶ Гальковский Н. М. Борьба христианства... Т. 1. С. 156—157.

³⁷ У Горация говорится так: «Rite maturos aperire partus / lenis, Ilithyia, tuere matres, sive tu Lucina probas vocari / Seu Genitalis» (*Horace. The Odes and epodes / The Loeb classical library. London; Cambridge (Mass.), 1968. P. 350*). Русский перевод П. Ф. Порфирова: «О, Илифия, рождасть без болезней ты матерям помогаешь своєю заботою не малой, хочешь ли зваться в молитвах Люциной, или любезней слыть Гениталой». В «Метаморфозах» Овидия находятся такие же отождествления: «...cum matura vocabis / praepositam timidis parientibus Ilithyiam» (*Ovid. Metamorphoses II // The Loeb Classical Library. P. 22*); «...magno / Luciam Nixosque patres clamore vocabam» (*Ovid. Metamorphoses I // Ibid. P. 474*).

³⁸ Callimachus. The Loeb Classical Library. P. 64—65.

³⁹ Тахо-Годи А. А. Артемида // Мифы народов мира. М., 1988. Т. 1. С. 107.

целый ряд схожих по функциям и порой отождествляемых между собой богинь: Илифия—Артемида—Луцина—Диана—Генитала—Никсия. Мы должны остановиться на одном важном сопоставлении рожаниц с вышеупомянутыми богинями. Оно находится в следующей фразе так называемого Паисиевского сборника: «Откуда ж извыкоша елени класти требы Артемиду и Артемидѣ, рекше Роду и Рожаницѣ».⁴⁰ Обратим внимание на то, что Рожаница идентифицируется здесь с Артемидой.⁴¹

Род и рожаницы в «Слове Исаяи пророка»

Согласно Н. М. Гальковскому, «Слово Исаяи пророка» известно в рукописной традиции в шести списках.⁴² Исследователь осуществил сопоставление текстов Паремейника 1271 г. и «Слова Исаяи пророка» и установил частичную идентичность текстов: больше трети текста «Слова Исаяи пророка» совпадает с текстом Паремейника 1271 г. Логично считать, что писец «Слова Исаяи пророка» прибавил к тексту Паремейника 1271 г. вставки, основанные на окружающей его культурно-религиозной реальности Древней Руси. Вопрос о том, когда были сделаны эти вставки и возникло обличение под названием «Слово Исаяи пророка», решить трудно. Н. М. Гальковский приводит мнение Е. Е. Голубинского о том, что эта проповедь относится «к послемонгольскому периоду»; вполне бесспорным является то, что она существовала уже в XV в. На основе сопоставлений Паремейника, т. е. текста из Книги пророка Исаяи, и этой проповеди по списку РГБ (ф. 173, собр. Московской Духовной академии, № 113, XVI в.) с разночтениями по остальным текстам, рассмотрим, как описаны в этом тексте Род и рожаницы. В «Слове Исаяи пророка» находятся следующие три упоминания.⁴³

⁴⁰ Гальковский Н. М. Борьба христианства... Т. 2. С. 24. Среди трех вариантов «Слова святого Григория» (Паисиевского, Новгородского и Псковского) эта фраза обнаружена только в Паисиевском варианте.

⁴¹ В античной литературе как Артемида, так и Илифия иногда появляются с эпитетом *ἑυλυος* ('добрая пряжа'). И. И. Срезневский также показывает, что имя Артемиды «сродно по идее с „*ὑετηλλίς*“ (помогающая родам) и с латинским названием богини того же рода „*Нахio*“». Этот ряд богинь считался как бы одной из Парок, которые ведали нитями человеческой жизни. Богиня судьбы и у славян (особенно южных), и у греков, и у римлян часто изображается в образе женщины, прядущей нити судьбы (Срезневский И. И. Рожаницы у славян... С. 108—109; ср.: Краев В. М. Судьба // Мифы народов мира. М., 1988. Т. 2. С. 472). Богиня судьбы Парка (лат. *Parca*) имеет в корне слова *pario* ('рождать'), *partus* ('рождение'), т. е. этимология слова *Parca* тождественна со славянским словом «рожаницы». Ср.: Гальковский Н. М. Борьба христианства... Т. 1. С. 155—156.

⁴² 1) РГБ, ф. 173 (собр. Московской Духовной академии), № 113, л. 203 (XVI в.); 2) РГБ, ф. 372 (собр. Московской Синодальной библиотеки), № 231, л. 195 (XVII в.); 3) РГАДА, ф. 381 (собр. Московской Синодальной типографии), № 3, л. 147 (XV в.); 4) РГБ, ф. 304 (собр. Троице-Сергиевой лавры), № 142, л. 145 (XVI в.); 5) РГБ, ф. 113 (собр. Иосифо-Волоколамского монастыря), № 157, л. 241 (XVI в.); 6) ГИМ, собр. Московской Епархиальной библиотеки, «рукопись, принадлежавшая церкви Зачатья в Углу, л. 83» (Гальковский Н. М. Борьба христианства... Т. 2. С. 85). Здесь и далее, если возможно, указываются современные шифры рукописей.

⁴³ Там же. С. 88.

«Слово Исайи пророка»

Вы же оставльшей Мя, и забывающе Мя, и забывающе гору с(вят)ую Мою и *готовяще трапезу Родя и рожаницамъ*, наполняще чръпаниа бѣсомъ. Азь прѣдам вы на оружие и вси заколениемъ падете. То заколение есть смерть, а оружие мука вѣчная.

В этой части «рожаницы» (богини судьбы) в Паремейнике сменились на «Род и рожаниц». Это значит, что почитались не только рожаницы, но вместе «Род и рожаницы». Кроме этого, уже известного нам наблюдения, из этих текстов мы больше ничего не можем узнать об этом культе.

«Слово Исайи пророка»

Вы же постыдитесь. Со играющими возрадуются в веселии сердца. Вы же *работающе бѣсомъ, и служаще идоломъ, и ставяще трапезу Роду и рожаницамъ* и вопиете в болѣзни сердца своего...

Предложение «Вы же работающе бѣсомъ, и служаще идоломъ, и ставяще трапезу Роду и рожаницамъ» является вставкой, которая, по всей вероятности, отражает древнерусские реалии. Для божеств Рода и рожаниц устраивались трапезы, пиры перед идолами. Упомянутая реалья в «Слове Исайи пророка» вполне совпадает со свидетельством Кирика Новгородца: «Бороняще велми: нѣгде, рече, молвит: „горе пьющимъ рожаницѣ”!».

«Слово Исайи пророка»

Вась же убить Г(оспод)ь Б(ог)ъ. А работающи Ми возвеселятся, поюще Богородицу истинною, *а вы поете пѣсню бѣсовскую идолу Роду и рожаницамъ и велику погубу вводите и известие книжное и велико зло, еже не разумѣти почитаемаго и велико зло, еже не слушати, разумѣши себѣ или разумѣвая не творити воля Божиа по писаному закону. Се слышавше, останите, братие, того пустошнаго тварения и службы сотонины и ставления трапезы кумирьскыя Роду и рожаницамъ и творите, братие волю Божью...*

Из этой фразы мы узнаем, что автор угрожает читателям (слушателям) гневом Бога за то, что они делали идолов «Рода и рожаниц», ставили им «трапезы» и пели перед ними песнопения.

Паремейник 1271 г.

Людии моихъ иже възискаша Мене, вы же оставльшей Мя и забышей гороу с(вят)ую Мою, и *готовяющеи рожаницамъ трапезу*, и исполнящеи дѣмонови чръпание. Азь прѣда вы во оружия, вси заколениемъ падете.

Паремейник 1271 г.

Вы же постыдитесь. Се работающей мнѣ возрадуются в веселии с(е)рдца. Вы же възыпите за болѣзнь с(е)рдца вашего...

Паремейник 1271 г.

Вась же убить Г(оспод)ь Б(ог). А работающимъ емоу наречеться имя ново...

Род и Рожаница в «Слове некоего христолюбца»

Проповедь, известная под названием «Слово некоего христолюбца», является наиболее распространенной среди обличений языческих ритуалов в Древней Руси. Н. М. Гальковский называет 15 рукописей, содержащих эту проповедь, среди которых самые важные следующие три:

1. РГБ, ф. 304, собр. Троице-Сергиевой лавры, № 11. «Златая цепь», л. 122 (конец XIV в.);

2. РНБ, собр. Кирилло-Белозерского монастыря, № 4/1081. «Паисиев сборник», л. 28 (XIV—XV вв.);

3. РНБ, Софийское собр., № 1285, л. 84 об.—87 (XV в.).⁴⁴

И. И. Срезневский издал текст («Златая цепь») по рукописи Троице-Сергиевой лавры, № 11, приводя разночтения главным образом с «Паисиевым сборником». Н. М. Гальковский прибавил разночтения по остальным рукописям.⁴⁵ Е. В. Аничков в своей книге «Язычество и Древняя Русь» осуществил тщательный текстологический анализ вышеупомянутых трех списков и пришел к выводу, что «перед нами не варианты одинаково озаглавленного литературного произведения, а одно и то же произведение в трех текстах». На основе текста Софийского собрания (№ 1285) он разделил этот текст на пять слоев и предположил, что вставка о Роде и рожанице была сделана на втором этапе. Но он тоже не смог ответить на вопрос, когда именно это произошло.⁴⁶ Мы рассмотрим, опираясь на опубликованный Н. М. Гальковским текст, как характеризуется в «Слове некоего христолюбца» культ Рода и рожаниц.

Эта проповедь восходит к глубокой древности. Н. М. Гальковский написал о ее происхождении так: «Древнейший список слова Христолюбца заключается в рукописи XIV в., в Паисиевом сборнике. Но слово, без сомнения, восходит к более раннему периоду. Е. Е. Голубинский относит слово Христолюбца к домонгольскому периоду». ⁴⁷ «Слово некоего христолюбца» является не только самой распространенной среди проповедей против язычества в Древней Руси, но и самой длинной, и самой содержательной. Автор проповеди совершенно сознательно держит под прицелом народное двоеверие, это проявляется уже в самом начале текста: «Яко же Илия Фезвитянин заклавы иерѣя и жерца идольския числом 300, иже, рече, ревнуя поревновахъ по Господи Вседержители, тако кр(ес)тъянинъ не мога терпѣти кр(ес)тъян двоевѣрное вѣрующе в Перуна и Хорса и въ Мокошь и в Сима и въ Рѣгла и въ волы, их же числомъ 30...». ⁴⁸ В этом обличении не только один за другим названы народные религиозные обряды, но и обвиняются деятели церкви, которые сами принимали участие в этих народных ритуалах или по крайней мере молчаливо их признавали, о чем свидетельствует следующая фраза: «Аще ли того не творять вѣжи, да пьют и ядять молебное брашно. Аще ли не пьютъ ни ядять, да видять дѣянния ихъ злая. Аще ли не видять, да

⁴⁴ Там же. С. 36—37.

⁴⁵ Там же. С. 41—48.

⁴⁶ Аничков Е. В. Язычество и Древняя Русь. С. 26—57.

⁴⁷ Гальковский Н. М. Борьба христианства... Т. 2. С. 40.

⁴⁸ РГБ, ф. 304, собр. Троице-Сергиевой лавры, № 11. «Златая цепь» (текст цит. по: Гальковский Н. М. Борьба христианства... Т. 2. С. 41).

слышать и не хотять ихъ поучити».⁴⁹ В заключение автор воодушевляет слушателей проповеди следующим образом: «Яко свидѣние Б(ож)ие извѣстися в вас, яко вамъ не лиховати ни кое же дара, чающе пришествия Б(ог)а нашего И(сус)а Х(рист)а, иже посадить во дворѣхъ вѣчныя жизни со всѣми служащими ему всегда и нынѣ присно».⁵⁰

Сопоставим различные варианты проповеди.

Паисиевский вариант	Вариант «Златой цепи»	Новгородско-Софийский вариант
<p>Не тако же просто зло творимъ, но и мѣшаем нѣкыи чистыя молитвы с проклятымъ молениемъ идольскимъ, иже ставятъ лише кутья ины тряпезы законнаго обѣда, иже нарицаются незаконная тряпеза мѣнимая Роду и рожаницамъ и въ гнѣв...</p>	<p>Не тако же просто зло творимъ, но смѣшаем нѣкыи чистыя молитвы с проклятымъ молениемъ идольскимъ, иже ставятъ лише тряпезы кутиныя и законнаго обѣда, иже нарицаеть(ся) незаконная тряпеза и мѣнимая Роду и рожаницамъ в гнѣвъ Богу.⁵¹</p>	<p>Не тако же простотою злѣ служимъ, нѣ смѣшаемъ съ идольскою тряпезою пречестыя Богородици съ рожаницами въ прогнѣвание Богу.</p>

Наше внимание привлекает к себе фраза: «...смѣшаем нѣкыи чистыя молитвы с проклятымъ молениемъ идольскимъ». Она значит, что «чистые молитвы», которые должны быть обращены к Христу или Богородице, посвящались языческим идолам. Только на основании этой фразы мы, понимаем, не можем исключить возможность того, что полуязыческие заговоры были посвящены Христу или Богородице, но фразы, находящиеся в Новгородском варианте другого поучения — «Слова святого Григория» (РНБ, Софийское собр., № 1285, конец XV в.), подтверждают, что перед второй трапезой Роду и рожаницам могли произноситься христианские молитвы и песнопения: «Вторыя тряпезы Роду и рожаницѣмъ на прѣлесть вѣрнымъ хрестьяномъ и на хулу святому крещению и на гнев Богу. И череву работни попове оставиша Тропарь прикладати Рождества Богородици къ роженицнѣ тряпезы отклады дѣюче. Таковии нарицаются кармогузъци, а не рабы Б(о)жиѣ. И недѣли д(е)нѣ кланяются написавше жену в ч(е)л(е)чьскъ(и) образъ тварь».⁵²

«Слово святого Григория»

Эта проповедь находится в следующих пяти рукописях:

1. РНБ, собр. Кирилло-Белозерского монастыря, № 4/1081. «Паисиев сборник», л. 28 (XIV—XV вв.);
2. РНБ, Софийское собр., № 1285, л. 84 об.—87 (XV в.);
3. ГИМ, Чудовское собр., № 270 (60-е гг. XV в.);

⁴⁹ Там же. С. 41—42.

⁵⁰ Там же. С. 45.

⁵¹ Там же. С. 43.

⁵² Там же.

4. РНБ, НСРК, F.312 (старый шифр — НСРК, 1946 г., 35/2 F). «Златая матица» (70-е гг. XV в.);

5. РНБ, собр. Кирилло-Белозерского монастыря, № 43/1120 (XVII в.).⁵³

Е. В. Аничков уделил этому сочинению целую главу своей книги и провел тщательный текстологический анализ списков собрания Кирилло-Белозерского монастыря (№ 4/1081) («Паисиев сборник»), Софийского собрания (№ 1285) и южнославянского перевода 39-й проповеди «В святых лучах Богоявления» св. Григория Богослова, на основе которой было сочинено древнерусское «Слово святого Григория». ⁵⁴ Н. М. Гальковский сопоставил те же два древнерусских списка, а в конце главы добавил текст рукописи Чудовского собрания (№ 270), о существовании которой, по всей вероятности, было неизвестно Е. В. Аничкову. Наконец, в 1946 г. В. И. Малышевым в Даугавпилсе была обнаружена рукопись «Златой матицы» (РНБ, НСРК, F. 312).⁵⁵ В результате этой находки количество списков данной проповеди достигло пяти.

Специфику текста Е. В. Аничков определил следующим образом: «Мы имеем дело не совсем с проповедью, а, скорее, с чем-то вроде исследования. Автор Слова хочет главным образом что-то сообщить. Только по привычке он сделал это в форме поучения». ⁵⁶ Эта «проповедь» приписывается Григорию Богослову, но на самом деле в ней почти не отражается оригинальное поучение великого отца церкви. Как остроумно отметил Е. Аничков, «имя же святого Григория поставлено в заголовке как указание на источник сведений автора». В самом заглавии оговаривается, что автор «лишь почерпнул у Григория Богослова; он „изобрѣтает“ самостоятельно. Оттого его Слово толковое: „въ толцѣхъ“». ⁵⁷

Среди пяти рукописей древнейшим является список «Паисиева сборника», о котором Н. М. Гальковский писал: «Самый краткий из них находится в Паисиевом сборнике: мы считаем этот список древнейшим, так как изложение здесь сильное и сжатое, мысли логически вытекают одна из другой». ⁵⁸ Е. В. Аничков считал, что большая распространенность списка Софийского собрания (№ 1285) «объясняется новыми вставками», и это «едва ли надо вновь доказывать». ⁵⁹ Текст списка Софийского собрания (№ 1285) был создан на основе текста «Паисиева сборника», но в нем имеются достаточно значительные по объему дополнения. Мы можем называть текст Софийского собрания № 1285 Новгородским вариантом «Слова святого Григория».

Тексты произведения в двух сборниках второй половины XV в. псковского происхождения (ГИМ, Чудовское собр., № 270 и РНБ, НСРК, F. 312; «Златая матица») ⁶⁰ почти идентичны. Ясно, что в основе обеих рукописей

⁵³ Там же. С. 17.

⁵⁴ Аничков Е. В. Язычество и Древняя Русь. С. 58—80.

⁵⁵ См.: Бобров А. Г., Черторицкая Т. В. К проблеме Златой матицы // ТОДРЛ. Л., 1990. Т. 43. С. 342, 353—357.

⁵⁶ Аничков Е. В. Язычество и Древняя Русь. С. 58.

⁵⁷ Там же.

⁵⁸ Гальковский Н. М. Борьба христианства... Т. 2. С. 17—18.

⁵⁹ Аничков Е. В. Язычество и Древняя Русь. С. 60.

⁶⁰ Бобров А. Г., Черторицкая Т. В. К проблеме Златой матицы. С. 347—348.

лежит текст «Паисиева сборника», но к нему присоединяется отрывок текста другой проповеди («Слово святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константина града, о том, какъ первое поганые вѣровали въ идолы и требы имъ клали и имена имъ нарекали») из рукописи РНБ (Софийское собр., № 1262), которую исследователи считали также происходящей из псковских земель. Н. М. Гальковский полагал, что «среднею частью „Слова Златоуста“ воспользовался компилятор памятника „Слово святого Григория избобрѣтено в толцѣхъ“, по Чудовскому списку № 270. Но вставка из Новгородского Софийского собрания № 1262 распространена еще личными вставками компилятора».⁶¹ Из-за того, что все три названные рукописи были, скорее всего, переписаны в Пскове, мы будем называть этот текст Псковским вариантом.

Н. М. Гальковский отмечал, что «неисправности Паисиева списка заставляют считать этот текст списком с более древнего».⁶² Тот факт, что в Новгородском и Псковском вариантах существуют восходящие к греческому оригиналу фразы, которые отсутствуют в Паисиевском варианте, также подтверждает возможность существования более древнего и близкого к оригиналу списка, чем «Паисиев». Перейдем к характеристике этой проповеди.

1. ⁶³ Паисиевский вариант	Новгородский вариант	Псковский вариант (Чуд. № 270)
Бесѣться жруще матери бѣсовьстѣи Афродитѣ богинѣ, и Корунѣ, и Артемидѣ, проклятѣи Деомисѣ.	Бесѣться жруще матери бѣсовьстѣи Афродитѣ богинѣ, и Корунѣ, <i>Коруна же будетъ и антихрисця матери</i> , и Артемидѣ, проклятѣи Деомисѣ.	Вьсѣться ^а жруще матери бѣсовьстѣи, Афродитѣ богини ^б , Корунѣ, и Артѣмидии ^в проклятѣи, Деомисеи ^г .

Разночтения «Златой матицы» (НСПК, F. 312): ^а бесѣться. ^б богыни. ^в Артѣмидѣ. ^г и проклятѣи Деомисеи.

Различие между версиями текста заключается в том, что в Новгородском варианте после слова «Корунѣ» следует дополнительная фраза «Коруна же будетъ и антихрисця матери». Эта фраза, разумеется, служит аннотацией слова «Корунѣ». Слово «Коруна», скорее всего, произошло от слова «corybantes»,⁶⁴ обозначающего прислугу Великой Матери богов, например Реи. Но здесь в тексте явно произошла какая-то путаница, и слово женского рода в ед. числе «Коруна», по всей видимости, обозначает саму Великую Мать богов. Такое же соотношение обнаруживается между словом «Артемидѣ» и фразой «проклятѣи Деомисѣ». То, что между ними нет союза «и», означает, что следующая фраза служит объяснением предшествующего слова «Артемидѣ». Здесь Артемида интерпретируется как загадочная богиня Деомисса. Учитывая нередкое чередование согласных «н» и «м» в древнерусском языке (например, «Никола» и «Микола»), мы вправе ассоцииро-

⁶¹ Гальковский Н. М. Борьба христианства... Т. 2. С. 55—56.

⁶² Там же. С. 18.

⁶³ Там же. С. 22.

⁶⁴ Corybantes // Encyclopaedia Britannica. CD 98 -- Multimedia Edition.

вать эту богиню «Деомиссу» с древнегреческим богом Дионисом. В таком случае древнерусский книжник считает Артемиду кем-то, имеющим некое отношение к Дионису.

2.⁶⁵ Паисиевский вариант

Нарицеяемая праведная проклятого же Осирита рождение. М(а)ти бо его ражаючи оказися. И того створиша б(ого)мъ собѣ и требы ему силны творяху оканьнии. И от тѣх извыкоша древле халдѣи, и начаша трѣбы творити своима богама, *Роду и Рожаницы* по того роженью проклятого и сквѣрньнаго б(ог)а ихъ Осирита.

Новгородский вариант

Нарицеяемая праведная проклятого же Осирита рождение. М(а)ти бо его ражаючи оказися. И того створиша б(ого)мъ собѣ и требы ему силны творяху оканьнии. И от тѣх извыкоша древле халдѣи, и начаша трѣбы творити своима богама, *Роду и Рожаницы* по того роженью проклятого и сквѣрньнаго б(ог)а ихъ Осирита.

Псковский вариант (Чуд. № 270)

Нарица праведная^а проклятого^б Осирита рождение. М(а)ти^в бо его ражаючи оказися^г. И того створиша б(ого)мъ, и требы^д ему творяху оканьнии^е. От тѣх же древле^ж извыкше^з халдѣи, начаша творити требы^и великы *Роду и рожаницам*, по ложьню^к проклятого и сквѣрненаго^л б(ог)а Осирита.

Разночтения «Златой матицы» (НСПК, F. 312): ^а правѣдная. ^б проклятого. ^в доб. его. ^г оказися. ^д трѣбу. ^е оканьнии. ^ж древлѣ. ^з извыкше. ^и трѣбы. ^к по роженю. ^л сквѣрнаго.

Здесь изложен исторический обзор языческих верований, и в качестве источника культа Рода и Рожаницы (в Псковском варианте — «рожаниц») древнерусский книжник рассматривает культ Осириса. В таком случае следует признать, что с его точки зрения культ Рода и Рожаницы очень похож на культ Осириса и Исиды.

3.⁶⁶ Паисиевский вариант

Откуда ж извыкоша елени класти требы Артемиду и Артемидѣ, рекше *Роду и Рожаницѣ*.

Тации же игуптяне, тако и до словѣнь доиде.

Се словити начаша требы класти *Роду и рожаницам*, преже Перуна, бога ихъ, а преже того клали требу упирем и берегиням.

Новгородский вариант

Оттуда же начаша елени ставити трапезу *Роду и рожаницямъ*.

Таже егуптяне, таже римляне, даже и до словень доиде.

Се же словенѣ начали трапезу ставити *Роду и рожаницямъ*. Преже Перуна, бога ихъ, а преже того клали требы упиремъ и берегинямъ.

Псковский вариант (Чуд. № 270)

Оттуда же извыкоша^а елени^б класти требы^в *рожаницамъ*.

Таче егуптяне, таче римляне^г, тоже и до словень доиде.

Се же словени начаша требы^д класти *Роду и рожаницамъ* Перуна, бога их. А преже того клали упиремъ требы и берегинямъ.

Разночтения «Златой матицы» (НСПК, F. 312): ^а извалоша. ^б еллини. ^в трѣбы, доб. Роду. ^г римлянѣ. ^д трѣбы.

В приведенном тексте древнерусский книжник, согласно древнейшему Паисиевскому варианту, считает Рожаницу богиней, напоминающей Артемиду. Н. М. Гальковский объясняет упоминание этих загадочных богов

⁶⁵ Гальковский Н. М. Борьба христианства... Т. 2. С. 24.

⁶⁶ Там же.

«Артемид и Артемидиа» следующим образом: «В параллель к своему роду и рожанице благочестивый обличитель поставил Артемиду и Артемиду, будучи не осведомлен, что Артемид не существовал». Таким образом, подтверждается вышешприведенное: Рожаница, по представлению древнерусского книжника, очень похожа на греческую богиню Артемиду.

Из заключительной части цитируемого текста, касающейся описания исторического процесса языческого «требокладения», мы можем сделать следующий вывод: сначала славяне почитали и «клали» требы «упырем и берегняям», потом Роду и Рожанице, наконец — Перуну.

4.⁶⁷ Паисиевский вариант

Сего не могутъ ся лишити проклятого ставленья вторые тряпезы, нареченья Роду и рожаницам, велику прелестъ вѣрым христианом и на хулу святому крещенью и на гневу Б(о)гу.

Новгородский вариант

Сего же не могутся лишити вторыя тряпезы Роду и рожаницѣмъ на прѣлестъ вѣрнымъ христьяномъ и на хулу святому крещению и на гнев Богу.

И череву работни попове уставивша Тропарь прикладати Рождества Богородици къ роженицѣмъ тряпезы отклады дѣюче. Таковыи нарицаются кармогузъци, а не рабы Б(о)жьи. И недѣли д(е)нь кланяются написавше жену в ч(е)л(ове)чьскы(и) образъ тварь.

Псковский вариант (Чуд. № 270)

Сего же не мугуть^а ся лишити проклятаго^б ставленья^в вторыя тряпезы^г Роду и^д рожаницамъ на великую прелестъ^е вѣрнымъ крестьяномъ^ж и^з на хулу святому крещению и на гнѣв Богу. Бѣрують^и упирем^и и младенци знаменают^к мертвы и берегняямъ^л их же нарицають^м сестрицъ.

Разночтения «Златой матицы» (НСРК F. 312): ^а могутъ. ^б проклятого. ^в ставлѣния. ^г тряпѣзу. ^д нет. ^е прѣлѣсть. ^ж христьяномъ. ^з а. ^и упиремъ. ^к знадбают. ^л берегняямъ. ^м сѣдмь.

Из текстов этих вариантов мы можем заключить, что Роду и Рожанице приносили «вторую трапезу». Кроме того, из новгородского варианта мы узнаем, что перед «второй трапезой» иногда совершались христианские молитвы, в частности тропарь Рождеству Богородицы, и это происходило с участием православных священников, которые откладывали нечто из рожаничных трапез — преподношение Христу или Богородице.

Рожаницы в Азбуковниках

Как «Слово некоего христолюбца», так и «Слово святого Григория» переписывались в рукописной традиции Древней Руси до XVII в. Это значит, что культ Рода и рожаниц должен был еще существовать, но тем не менее с XV в. распространение этого культа несомненно стало ослабевать. Об этом факте свидетельствует описание рожаниц в Азбуковниках. В этих энцикло-

⁶⁷ Там же. С. 25.

педических словарях Древней Руси лексема «рожаницы» нашла свое место в значении «планеты». В Азбуковниках находятся следующие тексты: «Роженицами еллинстии нарицают седмъ звѣздъ, глаголемыхъ планиты. И кто въ кую планету родится, то по той планете любопрятся предвозвѣшати нравъ младенца или къ коимъ похотемъ естествомъ уклонителенъ будетъ»; «Рожаницы кумиры елленистии, ихъ же погани вльшвениемъ рождениа нарицаху быти»; «Рожаница стивие, имъ же утваряху, еже есть чортовъ камыкъ, имъ же мазаху очи и лица». ⁶⁸

Н. М. Гальковский отметил по поводу изменения понимания слов «Род» и «рожаница» следующее: «Полагается, что к XV в. относится перемена литературных взглядов на род и рожаницу: это звезды, подательницы счастья, доли ... только самые имена „род” и „рожаница” преданы забвению». ⁶⁹ Изменения стимулируются тем обстоятельством, что влияние Рода или рожаниц на народ уже достаточно ослабло к XVII в., когда «рожаницы» снова стали идентифицироваться с родословием, а «Род» исчез, как и в переводных памятниках раннего периода. Н. М. Гальковский объяснил это изменение так: «Род и рожаницы $\gamma\epsilon\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$ — это звезды. Это верование могло найти отклик в литературе (в сознании народа оно всегда существовало) благодаря греческой астрологической литературе, против которой боролась церковь. В румянцевской Кормчей XIII в. упоминается „звездозрьць”. Начиная с XIV ст. среди отреченных книг обыкновенно встречаются: „астрономѣа”, „звѣздочѣтїа” и пр. К греческой астрологической литературе, так пришедшейся по вкусу нашим книжникам, необходимо присоединить западноевропейское влияние, распространявшее астрологические бредни. Это западное влияние шло к нам чрез Новгород и Псков; ему мы обязаны ересью жидовствующих: как известно, жидовствующие учили звездозаконию, „по звездамъ смотреть и строить рождение и житие человеческое”. ⁷⁰

Вообще развитие астрологических верований находилось в России XVI—XVII вв. под влиянием наплыва идей с Запада. Максим Грек критически относился к притоку астрологических представлений западного происхождения. Он писал: «Никто надъ нами властитель, развѣ создаваго насъ, ни ангель, ни бѣсъ, ни звѣзда, ни зодии, ни планеть, ни колесо фортуны, бѣсы изобрѣтенныя»; «Не от звездъ, зодии и планеть, но от Самого Создателя исходитъ всякое дѣяние благо». Кроме того, обличения астрологии обнаруживаются в «Стоглаве» и «Домострое». ⁷¹ Но тем не менее сама астрология постепенно распространялась. Боярину Голицыну в XVII в. гадал по солнцу некий поляк «Сирин». После реформ Петра I «усердно гонимые церковью астрологические верования вдруг получили права гражданства». Но официальное признание астрологических верований, наоборот, лишило эти верования силы, потому что «посеянные Петром семена истинного просвещения в конец подорвали веру в астрологию. Со времени Петра образованные люди уже не верили в роковое влияние зодиев и планет. Средневековью в России наступил конец». ⁷²

⁶⁸ Гальковский Н. М. Борьба христианства... Т. 1. С. 186.

⁶⁹ Там же. С. 185.

⁷⁰ Там же.

⁷¹ Там же. С. 189.

⁷² Там же. С. 187—188.

Таким образом, наиболее полное отражение оригинального древнерусского культа Рода и рожаниц (Рожаницы) мы находим не в ранних переводных текстах и не в поздних Азбуковниках, а в памятниках учительного красноречия, дошедших до нас в списках начиная с XIV в.

4. Выводы

В созданных в Древней Руси памятниках учительной литературы почти всегда анализируемые божества появлялись как пара в форме «Род и рожаницы (Рожаница)». Это наблюдение означает, что нам надо отдельно рассматривать понятия «рожаницы» и «Род и рожаницы (Рожаница)». В переводной литературе (как домонгольской, так и после XVI в.) слово «рожаница» употребляется в смысле божества, управляющего судьбой. Как в Кормчей, так и в Паремейнике слово «рожаницы» использовалось как славянский перевод библейского слова, значащего «божество судьбы». После XVI в. в Азбуковниках, формировавшихся под сильным западным влиянием, слово «рожаницы» понималось как планеты, от которых зависит судьба человека. Это значит, что в то время, когда славяне принимали христианство, уже существовала основа представлений, позволяющая понимать переводной термин «рожаница» как «богиня судьбы». На этой общеиндоевропейской основе рожаницы всегда понимались как покровительницы при родах и богини, определяющие неизменяемую от рождения судьбу человека; на той же основе рожаницы снова стали пониматься в Азбуковниках как зависимые от звезд судьбы. Несомненно, от дохристианского времени существует в культе рожаниц аспект богини судьбы. Особенно у южных славян рожаницы отождествлялись со звездами, господствующими над судьбами людей, и имели, как указал И. И. Срезневский, помимо «рожаницы», такие названия, как «судница» и «sudzicke». ⁷³ На этом основании многие ученые, такие как А. Н. Афанасьев, И. И. Срезневский, А. Н. Веселовский, А. Брюкнер, используя сравнительно-мифологический метод исследования, считали как рожаниц, так и Род божествами судьбы. То, что слово «рожаницы» позже восприняло астрологическую семантику западного происхождения, еще в большей степени убеждало ученых, что рожаницы — это богини судьбы.

Но мы, рассмотрев источники, заметили, что эта точка зрения совсем неприменима к древнерусскому религиозному понятию «Род и рожаницы (Рожаница)». Можно сказать так: представления, восходящие к древнейшей общеиндоевропейской мифологической почве, не показывают своеобразия культа в Древней Руси.

Попытаемся в этой связи разрешить сложный вопрос, какая форма слова «рожаницы» — ед. или мн. числа — была первоначальной (т. е. «Род и Рожаница» или «Род и рожаницы»). В большинстве случаев фигурирует мн. число: «Род и рожаницы». Даже в одном и том же тексте, например в «Слове некоего христороубца» и в Паисиевском варианте «Слова святого Григория», наблюдается колебание между двумя чтениями. А. Н. Веселов-

⁷³ Срезневский И. И. Рожаницы у славян... С. 108—109.

ский в свое время, считая форму «Род и Рожаница» исключением, полагал, что форма ед. числа («Рожаница») возникла из мн. числа («рожаницы») под влиянием вторичного сближения Богородицы и Рожаницы.⁷⁴ Н. М. Гальковский также поддерживал мнение А. Н. Веселовского из-за большой частоты употребления варианта «рожаницы»,⁷⁵ но, на наш взгляд, ход мысли должен быть обратным.

Обратим внимание на то, что форма «Род и рожаницы» фигурирует в относительно поздних рукописях. В более древней традиции, в тексте «Вопрошаний» Кирика Новгородца (1136), употребляется как раз форма ед. числа «Род и Рожаница» («Аще се *Роду и Рожаницѣ* клають хлебы и мѣдъ. — Бороняще велми, нѣгдѣ, рече, горе пьющимъ *Рожаницѣ*»). Весьма существенными представляются свидетельства «Паисиевского сборника» XIV в., где в тексте «Слова святого Григория» дважды упоминается «Рожаница» в ед. числе («начаша трѣбы творити своима богома, *Роду и Рожаници*»; «класти требы Артемиду и Артеמידѣ, рекше *Роду и Рожаницѣ*»). Культ Рода и Рожаницы, с точки зрения этих книжников, представляет собой явление, к которому применима формула, составленная из парных мужского и женского имен в форме ед. числа (ср.: «Артемиду и Артеמידѣ, рекше Роду и Рожаницѣ»). На этом основании мы полагаем, что форма ед. числа («Рожаница») является первоначальной по отношению к форме множественного числа («рожаницы»).

Суммируя наблюдения, полученные из древнерусских текстов обличений язычества, мы заключаем, что: 1) оба божества всегда появляются только как пара — «Род и Рожаница» или «Род и рожаницы»; 2) Роду и Рожанице приносили бескровные жертвы (еду), такие как хлеб, сыр, мед; 3) Рожаница, по представлению древнерусского книжника, очень схожа и даже прямо идентифицируется с греческой богиней Артемидой; 4) для божеств Рода и Рожаницы устраивались трапезы, пиры перед идолами; 5) делались идолы (какие-то изображения) Рода и Рожаницы, и перед ними пелись молитвы и песнопения; 6) древнерусский книжник считал, что Артемида имеет некое отношение к Дионису; 7) с точки зрения древнерусского книжника культ Рода и Рожаницы очень похож на культ Осириса и Исиды; 8) сначала славяне почитали и приносили требы «упырем и берегыням», потом Роду и Рожанице, после того — Перуну; 9) Роду и Рожанице приносили «вторую трапезу»; перед «второй трапезой» иногда произносились христианские молитвы, в частности тропарь Рождеству Богородицы, с участием христианских священников.

Предполагая посвятить подробной характеристике культа Рода и Рожаницы отдельную работу, отметим здесь, что его масштаб и могущество сопоставлялись с культом Перуна, и причина этого заключается в том, что этот культ составлял одно целое с культом почитания предков. Например, наблюдение, что культ «Род и Рожаница» очень похож на культ Осириса и Исиды следует поставить в связь с тем, что Осирис — это один из главных богов египетской мифологии и царь загробного мира; он не только царство-

⁷⁴ Веселовский А. Н. Разыскания в области русского духовного стиха // СОРЯС. СПб., 1889. Т. 46, вып. 5. С. 178—179.

⁷⁵ Гальковский Н. М. Борьба христианства... Т. 1. С. 163, 182.

вал у мертвых, но и управлял всем богатством земли — от появления ростков до ежегодного наводнения Нила, причем в культе Осириса мы можем найти много совпадений с культом Диониса.⁷⁶ В отличие от культов Ра и Перуна, имевших официальный, политический и внешний характер, культ Рода и Рожаницы и культ Осириса и Исиды, как уже было показано Н. М. Гальковским,⁷⁷ носят частный, семейный, домашний и внутренний характер. Параллели мы можем найти и в других сделанных выше наблюдениях, кратко обобщая которые, можно сказать следующее.

Род как царь загробного мира и Рожаница как Мать-Земля были связаны с миром умерших. При этом у Рожаницы возник определенный синкретизм с Богоматерью (напомним, что перед «второй трапезой» иногда произносился тропарь Рождества Богородицы).⁷⁸

Роду и Рожанице делались идолы, которые были некими изображениями богов; им устраивались «вторые трапезы», очевидно восходившие к поминальным трапезам.

Култ Рода и Рожаницы был сходен с культурами Осириса—Исиды, Диониса—Деметры (или Семелы) и т. д., т. е. пары богов «мужская жертва—женская покровительница».

На наш взгляд, ошибка ученых, вызвавшая путаницу, заключалась в том, что они постоянно искали ключ к пониманию культа Рода и Рожаницы в связи с небом. Этот культ представлял собой не общеиндоевропейское, даже не общеславянское явление, а был специфичен для Древней Руси; он, как представляется, имел отношение к плодородию и естественным образом был связан с землей, а не с небом. Култ Рода и Рожаницы, являясь результатом синкретизма христианства и язычества, относился к священному браку мужского бога сезонного возрождения и женской богини Матери-Земли, в котором были слиты почитание покойников и Матери-Земли с поклонением идолам — изображениям, контаминированным в народном восприятии с каноническим образом Богородицы.

⁷⁶ Osiris // Encyclopaedia Britannica. CD 98 — Multimedia Edition; *Редер Д. Л. Осирис // Мифы народов мира. Т. 2. С. 267—268.*

⁷⁷ *Гальковский Н. М. Борьба христианства... Т. 1. С. 177.*

⁷⁸ Про идентификацию Рожаницы с Богоматерью Н. М. Гальковский писал: «Выше было сказано, в чем состояло это нечестивое смешивание: за рожаничной трапезой пели тропарь Рождества Богородицы. Это так делали потому, что Богородицу смешивали с рожаницей (родибницей), как видно из Слова того же Христолюбца. ...Под влиянием христианства древние верования вымирали или видоизменялись. Так случилось и с рожаницей: культ мертвых потускнел, но сохранилась память о почитании матери—родильницы—рожаницы. И вот невежды стали смешивать рожаницу с Богородицею» (*Гальковский Н. М. Борьба христианства... Т. 1. С. 163—164.*)

Е. Г. ВОДОЛАЗКИН

Краткая Хронографическая Палея (текст). Выпуск 2

По преставлении сыновъ Иаковлѣхъ начаша ражати ся мнозѣ въ Израиль в наслѣдие завѣта Божия еже къ Аврааму. От Левгия родися Каатъ⁹¹, и Каатъ роди Амрама⁹², и Амрамъ⁹³ роди Моисея, а мати Моисею Ахавефъ⁹⁴. Царь же египетскый фараонъ не любяше, яко множаашеся Израиль, повелѣ топити дѣти Израилевы, «аще родится гдѣ⁹⁵ мужескъ полъ^к. И топиша ѿ 3 месеци.

О Моисии

В ты же дни родися Моисии, и съкрыста ѿ родителя его 3 месяцѣ. л. 114 И убоястася ищущиныхъ, и вложиста ѿ въ крабицу, и постависта при рѣцѣ, фараонъ бо избиваше дѣти еврѣискыя, зане // множаахуся. Аще женскъ полъ, пощадѣша его, аще ли⁹⁶ мужескъ полъ, погубляше его. Тогда же Фермуфъ, дщи царя фараона, сниде на рѣку купатся и, обрѣтши отрочя въ крабици и открывши, видѣ дѣтище плачущееся, и взя его⁹⁷, пощадѣ его. Рече же сестра дѣтищу къ щери (sic!) фараоновъ: «Хощеши ли, да ти приведу долицу от еврѣи⁹⁸, въздоить ти отрочя се?» И шедши, сестра отрочате приведе ему матеръ, и воздои отрочя. И нарече имя ему Моисии дщи фараонова, а преже имя ему бысть Немелхиа, и въскорми я въ чти⁹⁹ въ сына мѣсто. Священнокнижникъ нѣкто възвѣсти фараону, яко родитися¹⁰⁰ естъ въ время то нѣкому сынъ въ израильтѣхъ, иже хощетъ смирити область Египетску и, обратився, въсьхвастити хощетъ израильтѣ^{IV, 1} люди. Тѣмже, того послушавъ, повелѣ ражающагося мужеска полу въ израильтѣхъ^н не живити, но въ рѣку вметатѣ. Въ святъ день египетскъ, егда фараонъ пирь творяше боляромъ своимъ, тогда Феормуфѣи, дщи фараоня, // приведе къ отцу своему Моисиа яко приснаго своего сына, суща 4 лѣт. Он же, обоимъ его, нача лобызати, вѣнецъ же свои възложи ему на главу его. Он же, снемъ, поверже «под нозѣ свои, нача топѣтати^н. Видѣвъ же нѣкто от священнокнижникъ, бя

л. 114 об.

^к В Д текст поврежден. ^н Испр. по Д, в ркп.: израильтѣ. ^н В Д текст поврежден.

⁹¹ Каантъ ДБЛ, Кааитъ В. ⁹² Амбрама ДВ, Авраама Б, Аврама Л. ⁹³ Амбрам ДВ, Аврамъ БЛ. ⁹⁴ Агавефъ ДВБЛ. ⁹⁵ Нет В. ⁹⁶ Нет ДВ. ⁹⁷ и ДВ. ⁹⁸ Доб. и ДВБЛ. ⁹⁹ чести БЛ. ¹⁰⁰ родился ДВБЛ.

^{IV, 1} израильтѣ ДВБ.

ся по главѣ, въпиаше, глаголя: «О, царю, повелѣ, да сего убикють! Сего бо аще не погубиши, а тѣи всего Египта хочеть попати и царство Египетское смѣрити хочеть». И цареви молящеся, да бы его послушалъ. Царь же не послуша его, нѣ повелѣ, да уставятъ² губление дѣтеи израильтескъ ражающихся. Дробръное³ житие пишеть, яко 10 месяць потопиша израильтескыя младенца в рѣцѣ. Сего ради 10 месяць⁴ въ исходѣ⁵ израильтескомъ, а на концѣ в морѣ истопиша, яко младенецъ в рѣцѣ. 1000 мужъ храбрыхъ утопиша в морѣ за единъ младенець. Моисиа же вочте въ царевъ род. И бысть Моисии 18 лѣтъ, изыиде къ братьи своеси и видѣ тиихъ нужда, работою бо томяху израильтянь, грады жидюще, и иными страдами. И видѣ ту // Моисии египтянина, биюща еврѣянина. И озрѣвся, не видѣ никогоже, и уби египтянина, и съкры его в пѣсцѣ. И по семь убояся Моисии, рекъ, аще внидетъ въ уши фараона, и бѣжа в землю Мадиамяску от лица фараона, и прииде к жерцу именемъ Вофуръ⁶ въ Аравию. Въфур же вда ему дщерь свою Семьфору женѣ, и Семфора роди ему сынъ, и нарече имя ему Герсамъ. И по семь роди ему други сынъ, и нарече имя ему⁷ Елеазаръ. И бысть Моисии ходя по пустыни съ овцами тѣстя своего, нача любити премудрость. И учащеся от аггела Гавриила о бытѣи всего мира и о прѣвомъ челоуѣцѣ и иже суть быти по тѣхъ, и о потопѣ,⁸ и по потопѣ⁹, и о спасенныхъ от потопа, и о смѣшении языкъ, и о лѣтехъ, елико лѣтъ было, и о законодани, еже бяше самому вдати июдѣиску языку, и звѣздное хождение, и стухия, и числа, и земную мѣру, и всякую премудрость. И прииде до горы Хорито. Ту и явися ему // Богъ в купинѣ. И видѣ Моисии грезнь¹⁰, купину стоящу, пламенемъ огня горяще, нѣ не изгарааше от пламени купины¹¹. Рече же Моисии: «¹²Все бо¹³ убо, что виждю, видѣние се, не изгараеть купина, огнемъ горяще. Почто ли неопалимъ¹⁴ пребысть? О, чюдо изрядно! Огнь палящъ виждю, купины же ни листа уторгышися виждю». И начать приступати, глаголя: «О, чюдо изрядно, дива достойно!» И възва ѥ Господь ис купины, глаголя: «Моисии, Моисии!». Сии же рече: «Что ти естъ?» Рече Господь: «Не приступаи съмо, нѣ изуи онущу¹⁵ ногу твою. Мѣсто бо, на немже стоиши, земля свята естъ». Рече же ему¹⁶: «Азъ есмь Богъ отца твоего, Богъ Авраамовъ, Богъ Исааковъ, Богъ Иаковль». Купина же образъ бѣ¹⁷ Дѣвици. Якоже бо огнь Божию силою былиа не опалѣ, тако убо пречистая наша Госпожа Богородица, приимши въ утробѣ Бога, неопалима пребысть и по рожествѣ дѣвою пребысть.

Тѣмже издавна погубиша память Паланофову фараону и с родомъ его бывшея ради^о пагубы имъ от Бога Моисиемъ. Иосифъ, пи//сець жидовескъ, тако естъ писалъ. Ефиопи же, пришедша рѣку Нилу¹⁸, силой на египтяны идоша, якоже грады ихъ вся¹⁹ погубиша и воеводы избиша. Пребыша же воююща на египтяны 5 лѣтъ. Не умѣюще же египтяне что створити, помыслиша, да быша Моисиа воеводу сътворилѣ и с тѣмъ да быша сталѣ противу противнымъ. Припадоша к нему, молящеся, Февруфинъ да бы ему повелѣ-

^о Здесь и в других местах листы в Б переплетены в неправильном порядке. Об этом см.: Водолазкин Е. Г. Редакции Краткой Хронографической Палеи // ТОДРЛ. СПб., 2004. Т. 56. С. 168.

² оставятъ БЛ. ³ дробное Л. ⁴⁻⁵ восходиша ДВ. ⁶ Въхоръ БЛ. ⁷ Нет БЛ. ⁸⁻⁹ Нет Л. ¹⁰ гръзнь ДВБ, грознь Л. ¹¹ купина Л. ¹²⁻¹³ в себѣ БЛ. ¹⁴ неопалима Л. ¹⁵ обущу БЛ. ¹⁶ Доб. паки БЛ. ¹⁷ Доб. Богородици БЛ. ¹⁸ Ниль ДВ. ¹⁹ Доб. приаша и воа ихъ вся БЛ.

ла, да бы ся яль по египтянѣ, погыбоша бо воеводы вся. Она жена²⁰ нача поносити имъ, яко: «Злѣ и лютѣ ми есте были, священно книжникъ яко у-з-лилѣ²¹ есть на смерть вдати отрока моего», обаче отцыны своя дѣля умоли-ся²², вда имъ Моисия, и да имъ будет воевода. Бѣаше бо възросль²³ всею добродѣтелью украшенъ и наказанъ всякою премудрости египетстѣи и якоже и царевъ сынъ, храборъ бо бѣ и на рати, 30 лѣт сыи. И таку велику побѣду сътворивъ по 10 лѣт. Послѣд же офеопы плѣнивъ и офиопську землю погубивъ, и примъ // грады Савва, царя ефиопска, египтяны свободи от всякой работы злы. И от того нача ему бывати зависть от египтянъ, нѣ²⁴ паче от Хеисфрия, убо бѣ умерль Паланофъ фараонъ и дщи его Фермуфъ. Нача же мыслити на нѣ Хонанофинъ, вельми ему завидя, да быша убили Моисия. Увидѣвъ же Моисии съвѣт ихъ, уби Хананофима, якоже есть писано в паремьи.

л. 116 об.

И паки рече Господь къ Моисиевѣ: «И видѣхъ людии моихъ бѣду во Египтѣ, нѣ, шед, изведи ми я». И рече Моиси Господеву: «Что есмь азъ, Господи, яко мною изводиши люди? Нѣ молю ти ся, Господи, избери иного могоща или даси ми знамение, да имуть ми вѣру людие твои, яко видихъ тя, Господи». И рече Господь: «Поверзи жезль твои на землѣ». ²⁵Моисии же поверзе жезль свои на землѣ²⁶, и абие бысть змии великъ ползая, и Моисии, видѣвъ, отскочи. И рече Господь: «Не боися, Моисии, ²⁷но ими за опашь²⁸». И я Моисии за опашь, и бысть опять жезль. И рече Моисии: «Господи, молю ти ся, азъ²⁹ худоглаголивъ есмь рабъ твои, отнелъ же начахъ глаголати». И рече Богъ къ Мо//исѣви: «Кто дастъ уста челоуѣку, кто ли сътворишь есть глуха и нѣма или слѣпа, или видяща? И се азъ, Господь Богъ, хощу тобою, худоглаголивымъ, посрамити мудрыя египетскыя».

л. 117

Пришедши²⁹ же Моисию в Египетъ, и срѣте его братъ Аронъ³⁰ и людие еврѣистии, и сказа ему Моиси, еже рече Господь ему. И по семь Моисии и Аронъ приступиша къ³¹ фараону, рѣкоша: «Пусти нас в пустыню, да створимъ потребу Богови нашему». Фараонъ же обьярися на нѣ³² и болма насиле створити имъ повелѣ, и томляху египтянѣ еврѣанъ. Моисии же къ Господу Богу въспи, глаголя: «Почто преда люди своя, Господи?» И рече Господь къ Моисиевѣ: «Се узриши, что створю фараону. Рукою крѣпкою испущу тя и мышцею высокою изведу тя от земля его. Азъ есмь Господь, явивыися³³ Аврааму, Исааку и Якову, и вдахъ завѣтъ мой к нимъ, яко дати имъ землю Ханаоньску, на неже землѣ самъ хощу обитати».

л. 117 об.

И по семь приидоста Моисии и Аронъ пред фараона, глаголюща: «Отпусти люди Израилевы, да сътворять³⁴ потребу // Господу Богу». И рече фараонъ: «Да что знамение творита³⁵ пред мною, да отпустити имамъ людие?» И повелѣ Моисии Арону поврещи жезль пред царемъ, и бысть змии великъ. И вольсви египетскыи такоже сътвориша жезлы своя, и быша змиеве. Моисиевъ же жезль пожьре вся жезлы. И по семь приложися Ниль, рѣка ихъ, въ кровь 7 днии, како изгнашася от рѣкъ ихъ жабы в землю ихъ, и мышца въ вся прѣдѣлы ихъ внидоша, и от нихъ скоти ихъ умирааху, и погыбе земля ихъ от песиа мухы, и падоша прыщевѣ горящии на фараонѣ и на всѣхъ лю-

²⁰ Испр. по В, в ркп. а.

²⁰ же Л. ²¹ узрѣль Л. ²² умилися ДВБЛ. ²³ возрастомъ ДВ. ²⁴ Нем ДВ. ²⁵⁻²⁶ Нем ДВБЛ. ²⁷⁻²⁸ Нем БЛ. ²⁹ пришедшу ДВБЛ. ³⁰ Ароновъ БЛ. ³¹ Нем В. ³² мя БЛ. ³³ явлися ДВБЛ. ³⁴ сътворим ДВ. ³⁵ сътворита ДВБЛ.

дехъ его, и бысть глад и морь на всѣхъ скотѣхъ ихъ и на всѣхъ виноградѣхъ ихъ. И по семь приидоша пружи на землю Египетскую, на все оставшееся ихъ, и по семь бысть тма, мегла дымомъ по 3 дни и по всеи землѣ Египетстѣи.

И рече Господь³⁶ к Моисѣви и Арону: «И сеи нощи убиется всякъ пръвенецъ в землѣ Египетстѣи, от человѣкъ и до скота. Створю отместие азъ, Господь Богъ, коиждо васъ. // Сеи нощи заколете агнецъ чистъ, непороченъ и омажете прагы кровию его, да будетъ кровь въ знамение въ храмѣхъ вашихъ. И, узривъ кровь, покрыю вы, и не будетъ в васъ погибнути ни единому». Сътвориша же людие жидовстѣи все, елико заповѣда имъ Моисии от Господа. И тѣи нощи убиенъ бысть всякъ первенецъ египетскыи за первенца Израила, и не бысть мѣста, идеже не възпиша, развѣ въ сынѣхъ Израилевыхъ.³⁷ И възпи народ ко царю, глаголюще: «Отпусти, царю, отпусти сыны Израилевы!»³⁸ Аще ли ни, то умремъ всѣ ихъ ради». И убоявся, царь посла къ Моисию и Арону: «Аще хотите, положите требу Господу Богу своему, да отидете вси».

л.118

О проведении сквозѣ Чермное море

В лѣто 3824. Моисии бывъ тогда 80 лѣт, а Аронъ 80 и 3 лѣт. И проведоша жиды сквозѣ Чермное море, всь род израильскыи, индикта 1, солнечнаго 3, мѣзинаго прѣста, а луна 4.

И тогда отидоша вси израильтѣ съ сребромъ и съ златомъ, и ризами, коиждо испросивъ у друга своего. И тако тщѣ египтяне // оставлеше, отидоша, понеже убо людие израильтѣстѣи живуще в Египтѣ, томимы грады, ихже зиждоше, и домы, а мѣзды не емлюще, и за мѣзду труда ихъ повелѣ имъ взяти Господь Богъ. И взяша же кости Иосифовы, понеже закла ихъ.

л. 118 об.

И повѣдаша царю фараону, яко изидоша людие израильтѣстѣи, и рече фараонъ къ старѣишинамъ египетскимъ и всему народу: «Се видѣте, яко прельстишася сынове Израилеви: сеи нощи убѣгоша у насъ». И рѣша державы египетскыя: «Се отпустихомъ сыновы Израилевѣ, и нынѣ не работаютъ намъ». И рече фараонъ: «Поидемъ въслѣд ихъ, яко обышла естъ тамо в пустыни, да аще узрятъ насъ въслѣд себе, и тако ужасни възвратятся».

И погна фараонъ въслѣд ихъ, поймавъ 600 колесницъ избраныхъ, на нихже бѣша по 3 воинѣ вооруженѣ всюду³⁹, и вся люди его с нимъ, и постиже я⁴⁰ противу Павлею между Магносомъ прямо Семофору⁴¹. И, озрѣвъшася, сынове Израилевы видѣша, яко женуть египтянѣ въслѣд ихъ, и въспѣша люди къ Моисѣю: // «Зане^{р-не} бы⁴² намъ⁴³ гробъ^{-т.} ⁴⁴ въ Египтѣ, изведе ны в пустыню сию?» И Моисии рече: «Господь Богъ бореть по насъ, вы же умолчите».

л. 119

И повелѣ Господь⁴⁵ Моисию ударити жезломъ в море. И простре Моисѣи руку на море, и удари жезломъ в море Чермное. И раступися вода, и поидоша сынове Израилевѣ посуху посреде моря, стѣна имъ одесную, стѣна имъ ошуюю. И ожестъ Господь сердце фараону, и погна фараонъ⁴⁶ въслѣд

^{р-1} Фрагмент является в Б результатом позднейшей правки, первоначальный текст соответствует П. ^с Доб. по Д, в ркп. нет.

³⁶ Нет В. ³⁷⁻³⁸ Нет В. ³⁹ повсюду ДВБЛ. ⁴⁰ их В. ⁴¹ Всемофору ДВБЛ. ⁴² быти ли ДВ, быти БЛ. ⁴³ нашимъ БЛ. ⁴⁴ гробом ДВБМ. ⁴⁵ Нет В. ⁴⁶ Нет ДВ.

ихъ. Яко бысть посредѣ моря съ своими вои, и удари Моисии жезломъ в море, и покры я вода сюду и сюду, и ни единъ от нихъ не избысть, и море имъ гробъ бысть. И Мариамъ, сестра Моисѣева и Аронова, видящи чюдо, славляше Господа, събравше ликъ жонъ. Сама же взя бубень, а инымъ женамъ повелѣ възяти двѣ мѣдяни плесницѣ, инѣмъ же руками плескати. Сама же, наполнившись Святаго Духа, нача въспѣвати Господа, сице глаголющи: «Поемъ Господеви, славенъ⁴⁷ Богъ прославися! Коня и всадники ...». И ликъ жонъ, собранихъ ту, отпѣвахуть еи, сице глаголющи: «Славенъ Богъ прославися!» И Мариамъ: «Помощникъ и покровитель». И тако кончаша, // поюще всѣ пѣснь 1. И бысть от обитания Яковля въ Египтѣ до исхода Моисѣева изъ Египта лѣтъ 430, а от столпотворения до исхода лѣтъ 1053, а от потопа до исхода лѣтъ 1582, а от Адама до исхода лѣтъ 3824.

л. 119 об.

О исходѣ

По семь въздвижеса Моисии и сынове Израилевѣ от моря Чермнаго и въведе я⁴⁸ въ пустыню, нарѣцаемую Сурь. Идоша в пустыню⁴⁹ трие дни и не обрѣтааху воды пити, горка бо бѣ ту вода. И ропташа людие на Моисия, глаголюще: «Се уже хоцемъ изомрети мы и скоты наша от воды сия. Во Египтѣ бо бѣша воды сладкы, а в сеи⁵⁰ пустыни пасти хотятъ телеса наша жаждею водною. И нынѣ покажи намъ воду, да пиемъ». И велми зазлиша людие Моисѣю. Въспѣ же Моисии къ Господу о людехъ, и прииде к нему аггелъ Господень, держай в руку своею три древа: кипарисъ, певгии, кедръ. И рече аггелъ къ Моисиевѣ: «Сплети, акы пленичю въ образъ Святыя Троица и всади в воду мерьскую. То древо будетъ во древо велико и въ 4 край вселенныя разоидется». И прочая сказа аггелъ Моисею, хотя//щая быти.

л. 120

О дровѣ

И Моисии, сплеть древо, въсади въ воду мерьскую при брезѣ. И рече Моисии: «Се древо жизнь⁵¹ хоцетъ быти всему миру. Се древо в велику честь преложится, и по лѣтехъ посѣкутъ ѿ⁵¹. Тогда не изволитъ приити Вышнии, нъ по временѣ, егда изволитъ плотью явитися всему миру, и на се древо рукамы безаконныхъ възнесетъся, и узрѣте⁵² животъ нашъ⁵³ прямо очима вашима. Безаконнѣи же тѣ скоро в пагубѣ будутъ, и вознесеному на дровѣ всь миръ поклонится». И въ тои час усладишася воды в Мѣррѣ, и начаша пѣти вси людие.

И отголѣ же, поятъ Моисѣи сыны Израилевы, приведе я въ Елимъ. И ту бѣаше 12 источника водѣ и 70 вѣтѣи фуника.

По семь же убо въздвижеса от Елима в пустыню, и яже есть между Елимомъ и Сною⁵⁴ въ 12 месяца 2-го. И възропташа людие на Моисия и Арона, глаголюще: «Уне быхомъ измерлѣ⁵⁴ в пустыни сеи? Тамо убо ядохомъ хлѣбъ до сытости, здѣ же изведоста ны в пустыню сию⁵⁵ уморити // народ гладомъ». И се слава Господня обиде Моисѣя прѣдъ всѣмъ сонмомъ сыновъ Израилевъ. И рече Господь верху облака Моисиевѣ: «Се слышу роптание

л. 120 об.

^у Испр. по Д, в ркп. се. ^ф В Б доб. на поле: во Египти нежели, в Л этот текст введен в строку.

⁴⁷ славно ДВБЛ. ⁴⁸ их ДВ. ⁴⁹ пустыни ДВ. ⁵⁰ Нет Л. ⁵¹ его ДВ. ⁵² узритъ Л. ⁵³ ваш ДВБЛ. ⁵⁴ Синою ДВ. ⁵⁵ Нет ДВБЛ.

сыновъ Израилевъ, до себе хулу и до тебе. Нь рци имъ: „Господь Богъ вашъ есмь, изведый вы⁵⁶ от дому работы, и нынѣ наполню уста ваша”». И бысть вечеръ, и падоша крастели, и покрыша весь полкъ, и, ядыше, насытишася. И по томъ паде манна съ небесѣ, и насытишася ея. И рече Моисии: «Да не оставите никтоже на заутрѣ, Господь бо днесъ насыти нас, ть и завтра намъ дастъ». И кто на заутрѣ оставяше, и обрѣташе ю въсмердѣвшю. Манна же бѣ яко пшеница чиста, а вкусомъ акы с медомъ смѣшено. И рече Моисии къ Арону⁵⁷: «Возми ручку едину злату и наполни ю манны, и положи предъ Богомъ въ снабдѣние, да узрять сынове сыновъ вашихъ, еже есмь ѣли в пустыни 40 лѣтъ». А крастели былѣ имъ 30 днии. Ту и суботѣ научи я⁵⁸ Моиси. Еже бо кто собирааше манну, и въ субботу не обрѣтааху, да въ чести имуть день ть и от дѣлъ покои имуть люди Израилевы. //

По семь приложиша еще роптание на Моисия: «Въскую ны изведе изъ л. 121 Египта уморити нас, и чада наша, и скоты наша жаждею воды?» Рече Моисии: «Почто хулите мя, почто искушаете Господа?» И възпи Моисии къ Господу: «Что створи⁵⁹ людемъ симъ, егда побіютъ мя камениемъ?» И рече Господь къ Моисию: «Удари жезломъ в камень Хоривѣ» И удари Моисии в камень, и потекоша воды, и насытишася людие.

По семь прииде Амаликъ на Израила в Рафидии. И рече Моисии къ Исусу Наугину: «Сбери собѣ мужа силны и ополчися утрѣ къ Амалику на брань». И сътвори Исусъ тако, а самъ Моисии на гору възиде, а с нимъ Аронъ и Оръ, и, моляся Господу, въздвиже руцѣ свои. И бысть, егда въздвиже Моисии руцѣ⁶⁰, и одолѣваше Израиль; егда пригнаше руцѣ, и одолѣваше Амаликъ. Моисiovѣ бо руцѣ прообразаста распеншагося Христа. Руцѣ же Моисѣинѣ тяжцѣ бѣста, и, вземъши камыка, подложиста ему. Съде же на камени, Аронъ и Оръ поддержаста руцѣ Моисиевѣ, и тогда одолѣ Исус Амалику, // и посѣче вся воя его въ прѣдѣлехъ в⁶¹ Рафидны. Откуда же л. 121 об. бысть оружие израилемъ, не на рать бо быша вышлѣ изъ Египта? Нь егда потопоша⁶² фараоновы вои и оружия ихъ с людьми, изверже море къ сыномъ Израилевымъ.

По семь же Въфуръ, тѣсть его, приведе дщерь свою Семфуру⁶³, жену Моисiovу, и два сына его. И сказа ему Моисѣи, елико сътвори Господь. Тогда Моисии по совѣту тѣстя своего избра 70 мужъ старецъ и створи я над людьми тысущники и книгчия, и служааху людемъ по вся часы. И отпусти Моисии тѣстя своего въ свою землю.

И възиде Моисии на гору Божию, и възва Господь от небесѣ, глаголя: «Тако глаголи дому Израилеву: „И самъ вѣсте, что створихъ египтяномъ⁶⁴, васъ же взяхъ, яко на крилу орьлю⁶⁵, и приведохъ вы к собѣ. И нынѣ, аще послушаете мене и снабдѣте завѣтъ мой⁶⁶, и будете ми людие въ всѣхъ языцѣхъ, яко моя естъ вся земля”». Моисии же прииде в весь⁶⁷ Израиль и, ставъ посередѣ ихъ, и рече⁶⁸ глаголы Божиа. // Отвѣщаша всѣ людие: «Вся, л. 122 елико глаголану Богомъ, сътворимъ, яко удиви Господь всѣми чудесы умъ нашъ». И Моисии, слышавъ глаголы Израилевы, и донесе глаголы къ Господу.

⁵⁶ вас ДВ. ⁵⁷ народу ДВ. ⁵⁸ их ДВ, нет Л. ⁵⁹ створю ДВ. ⁶⁰ Доб. свои ДВ.

⁶¹ Нет Л. ⁶² потопиша ДВ. ⁶³ Семфору ДВ. ⁶⁴ Нет В. ⁶⁵ орлу Б. ⁶⁶ моихъ Б.

⁶⁷ Нет БЛ. ⁶⁸ Доб. вся ДВБЛ.

И Господь возва с высотъ и рече: «Се азъ на верхъ горы прииду к тобѣ въ столпѣ облачнѣ, да разумѣють людие глаголюща мя к тобѣ и вѣру имуть. И рци людемъ, да ся очистятъ до 3 днии и исперуть ризы своя». Моисии же глагола къ всему сонму, еже рече ему⁶⁹ Господь, ⁷⁰снабдѣша же⁷¹ людие.

Въ третии же день ко свѣту быша молния, громъ на горѣ Синаистѣи, и глас трубѣ глаголаше велми, и убояшася вси людие в полцѣ. Гора же Синаиская куряшася вся, и сниде Господь верхъ горы, и возва Моисия, а людие зряху и глас и свѣщѣ⁷², и слышааху глас трубы, и видяху курящуюся гору, и, убоявшася, сташа далече горы. Моисѣи же взыиде на гору, и ту заповѣда Господь ему вся съсуды о жертвахъ. По семь прииде Моисии с горы к людемъ и повѣда имъ вся словеса оправдания Божиа. И отвѣщаша вси людие: «Створимъ // и послушаемъ!» И вписа Моиси въ книги вся глаголаная Господомъ. И обутрѣвшю дни, създа Моисии требникъ подь горою 12 камени по числу 12 племени сыновъ Израилевъ, и положиша спасеную кровь Богу телца. И вземъ Моисии полъ крови, възлия на требникъ, и вземъ книги завѣтныя, почте въ уши людемъ. И рѣша вси людие: «Сътворимъ!» И вземъ Моисии и окропи люди.

По семь рече Господь Богъ къ Моисиовѣ: «Възлѣзи на гору и стани ту, и дам ти двѣ досцѣ камянны, на неюже законъ и заповѣдѣ вписаны». И въставъ же Моиси, и рече старчемъ: «Премедлите, дондеже възвращаюся к вамъ. Се Аронъ и Оръ с вами». Моисии же, поимъ Исуса Наувгиина, иже предстояше ему, и взыиде на гору. И покры облакъ гору, и сниде слава Господня на гору Синаискую. И възва Богъ Моисѣя въ день 7 от срѣды облака и рече ему: «Приступи⁷³ верхъ горы, да слышиши вся глаголы моя и вземши законъ от руку моею, и повѣм ти, како сътворихъ миръ и възведохъ все творение въ 6 днии, а въ 7 престахъ». И вниде Моисии среди облака, а Исусъ ста ту. И Господь скры Моисѣи въ облацѣ, слава // же Господня бѣ яко огонь пламенуюся⁷⁴. И бѣ ту Моиси 40 днии, 40 ношии глаголя съ Богомъ, яко кто глаголетъ къ другу своему. И заповѣда ему Господь яко створити ему храмъ скыния златомъ и от древа негнѣюща, серебромъ же и камениемъ⁷⁵, вусомъ и порфиною, и брачиною, и багромъ, и сѣнетамъ, и червленичею, и всякимъ пещрениемъ. И тако о Ароновѣ ризѣ вѣща Господь. «А на дѣло скыния ^{х-Вселѣ}вила Урина^х,⁷⁶ сына Урова, племени Июдѣна, того бо наплѣнихъ Духа Божиа и премудрости, и умения⁷⁷ на все дѣло, на злато и серебро и каменное^ч изваяние, а на дѣло утвари Елиова Ахисамохова от племени^ч Данова. Та⁷⁸ сътворита тобѣ все, елико завѣщахъ ти: храмъ свѣдениа и ковчегъ завѣта и требникъ, и свѣщникъ, и вся съсуды его и ризы его червленныя жрети мнѣ, и масло мазаниа, и фумианъ сложения святыхъ». Моисѣи же стояше пред Богомъ. И рече ему Господь: «Се даю ти двѣ досцѣ, якоже рѣхъ ти, на неюже⁷⁹ въписахъ 10 бесмертныхъ словъ и завѣтъ людемъ». И бысть в то время гора курящися и мрачна и трепетна страхомъ снитиа Божиа. //

Рече же Господь⁸⁰ къ Моисию: «Рци людемъ, да прославятъ мя въ разумѣ сердцець ихъ, яко поразихъ Египта великою силою моею, явихъ же зна-

^{х-х} Испр. по Толковой Палее, в ркп. лаурина. ^ч Испр. по Д, в ркп. камень. ^ч Испр. по Д, в ркп. млемени.

⁶⁹ Нет Л. ⁷⁰⁻⁷¹ снабдѣшася ДВВ, снабдяшася Л. ⁷² свѣща БЛ. ⁷³ Доб. на БЛ. ⁷⁴ пламянь Л. ⁷⁵ златом ДВ. ⁷⁶ Нет В. ⁷⁷ учения Л. ⁷⁸ тако Л. ⁷⁹ сеюже В. ⁸⁰ Нет В.

меня и чудеса великия мышца моя. Ты же егда въпиаше ко мнѣ при морѣ, уста ти не глаголаху, нъ сердцемъ разумѣхъ ти и предѣлехъ море жезломъ твоимъ, и огустихъ е⁸¹, и противящагося десницѣ моеи и скрушихъ⁸², яко азъ есмь Богъ умръщывя и оживотворяя, яко азъ есмь на небесѣ царствую и земнымъ господствую, хотя совокупити горьня с нижними». Моисии же святовидецъ внимашеть вся глаголы Божия. По глаголѣхъ же дасть Господь скрижалѣ Моисиевѣ. Моисѣи же, скрижалѣ приимъ от руку Господню, не видѣ Господа въ мрацѣ. Скрижали ^ш-же наречется досцѣ, бѣ бо написано на нею 10 словесъ прѣстомъ Божиимъ. Рече Господь къ Моисѣовѣ: «Съступи и слѣзи, скоро безаконноваша людие и преступиша скоро иже заповѣдахъ вамъ, створиша бо собѣ телець и поклонишася ему, ркуше: «Се богъ твои, Израилю, изведыи тя изъ Египта». И нынѣ же, гнѣвомъ уявився, погублю я. Тебѣ же створю во язы//кы великы». Моли же ся Моисии прѣд л. 124 Господомъ и рече: «Въскую, Господи, яришися на люди своя⁸³, иже изведе изъ Египта крѣпостью великою? И егда ркутъ египтянѣ: „Лестию я изведу погубить ны в горахъ”? Нъ устави гнѣвъ ярости своя до⁸⁴ людии своихъ, помянувъ Авраама, Исаака, Иакова, рабы своя, Господи, имже клялся еси: „Умножу племя ваше, яко звѣзды небесныя”». И очисти Господь злобу, юже рече.

Моисѣи же несый скрижали Писания, и рече Исус Навѣгинъ: «Се глас ратныи въ полку». И рече Моисѣи: «Нѣсть глас, азъ вину слышахъ». Идущима же има, узрѣста льяныи телець. И ужасеся Моисѣи, и упустѣ двѣ досцѣ Завѣта, и скрушистася под горою.

Люди бо жидовстѣи ждуще Моисѣя, яко умѣдлившу. И роптаху людие, Арону глаголюще: «Въстани, встани, створи намъ богъ, иже поидеть пред нами. Моисию бо не вѣмы, что ему бысть». Аронъ же, убоявся народа, рече имъ: «Иземше⁸⁵ усерязи златыя из ушей, верзѣте я в пещь». И, вземше усерязи, вергоша в пещь, и паку сълься имъ телець. Всѣ же людие *по*//кло- л. 124 об. нишася^ш ему, глаголюще: «Се богъ твои⁸⁶, Израилю, изведыи тя изъ земля Египетская». Тогда Моисѣи повелѣ истерти пилами⁸⁷ телець и расыпати в рѣку. И повелѣ всему народу пити воду прилогомъ^{88, в}, да у кого бысть злато на устѣхъ, то тѣ бысть по вѣщании телця, ихже Моисѣи повелѣ посящи до 3000 мужъ.

И ста Моисѣи, скрушивъ сердце, моляся о людехъ къ Господу. И рече Господь къ Моисѣовѣ: «Да глаголеши людемъ: „Блюдитесь, да не вред други возложу на вы и иму потребити вы⁸⁹. Отнынѣ убо отимете ризы славы вашей утварь”. И покажу ти, что створю тобѣ. Истеши собѣ двѣ досцѣ каменнѣ, якоже быша и прѣвѣи, и възлѣзи ко мне на гору, даждь вы пишо словеса, иже бѣша на прѣвую доску, яже скруши, и буди готовъ завтра».

Моисѣи же истеса двѣ досцѣ, якоже бѣаста и прѣвѣи. И абие, уранивши, Моисѣи завтра взыиде на гору Синаискую, якоже повелѣ ему Господь. И съниде Господь въ облацѣ, и ста на горѣ. И бѣ тамо⁹⁰ Моисѣи 40 днии, 40 ношии, // ни хлѣба яды, ни воды пиаше. Ту же Господь Богъ дасть ему вся л. 125 суды⁹¹ оправдания. И рече Моисѣи къ Господу: «Господи, покажи ми славу

^ш-ъ Текст в Д утрачен. ^ш Испр. по В, в ркп. поклонишася. ^в Испр. по Толковой Палее, в ркп. прилотомъ.

⁸¹ ти ДВ. ⁸² Доб. ти БЛ. ⁸³ твоя ВБЛ. ⁸⁴ да В. ⁸⁵ изем же В. ⁸⁶ Нет В. ⁸⁷ Нет В. ⁸⁸ прилотом В. ⁸⁹ вас В. ⁹⁰ ту В. ⁹¹ сосуды БЛ.

свою». И рече к нему Господь: «Не възможеси видѣти славы моея, нѣсть бо аще видѣть челоувѣкъ лице мое и живѣть будеть. Нѣ си есть мѣсто, и станеша у дупля камени. Егда приидеть слава моя, покрыю рукою моею над тобою, дондеже мину, и узриши задняя, лица же моего не узрѣши». Тогда же вшедѣшу Моисѣовѣ в дуплѣну камени, и покры Господь рукою своею. И възпи Моисѣи къ Господу, глаголя: «Господи, Боже щедрыи, милостивѣ, долготерпеливѣ!» И ту убо на горѣ Синаистѣи вда ему Господь скрижалѣ, написавъ 10 бесмертныхъ словъ завѣта своего. Моисѣи же приять скрижалѣ от руку Божию, и бѣ вважно прѣстомѣ Божиимѣ. Господь же рече Моисѣю: «Се видѣлъ еси⁹² язву Египта и вся чюдеса моя в пустыни, къ собѣ же глаголаниа многа слышалъ еси⁹³ от мене, и разумѣи, яко азъ есмь единъ Богъ вездѣ, и нѣсть инога развѣе мене». Ту же и въобразѣ Господь храмъ ему на горѣ и повелѣ // ему створити храмъ, еже речеться скиния. Тогда бо на горѣ многому дару и чюду сподобленъ бысть Моисѣи. Како створи Богъ въ 6 днии небо и землю и вся, яже⁹⁴ в нею⁹⁵, и⁹⁶-о Адамѣ⁹⁷, начало бытию его, сказааше, еже слыша. Сходящу же Моисѣю с⁹⁸ горы, и обѣ досцѣ в руку бяху, и не вѣдьяше Моисѣи, яко прославился⁹⁹ бѣ. Егда бо глаголаше Богъ къ Моисѣю, и прославися плоть лица его.

л. 125 об.

И пришедшу убо Моисѣевѣ, и позва Арона и вся князя сонма, и убояшася приступити к нему, яко прославиль бяхе¹⁰⁰-лице его^{v. 1}. И разумѣвъ Моисѣи, възложи покровъ на лице свое, изрече же всему сонму, елико глагола ему Господь на горѣ Синаистѣи, и повелѣ понести имъ въ часть елико кто хоцетъ Богу своему. И послуша всь снемъ рѣцѣ той, и понесоша на дѣло храму инъ злато, инъ сребро, инъ же мѣдъ, инъ сѣнету и червьленично, инѣи же вусъ и брячину, и багряницу. И пристави Моисѣи надо всѣмъ дѣлы тѣмъ мудреця Веселѣила Урина от племени Июдѣна и Елиава Ахисимахова. Сия убо наполни Господь духа // и премудрости и разума на все дѣло: и ваяния камена, и на прядение и тканье, и всяка упещрениа, и на клепание злату и сребру, мѣди и желѣзу, и на все извитье древу. И ктому же и ризы творяху Арону жеръчу и от злата чиста и синеты и багряница и червьлениця испрядены. И растригоша злато по власу, имже съшиваху дѣло шъвеное, и на верхъ ризы доску напръсную, въваяну златомѣ, в неуже 12 камени драгыхъ по числу колѣна сыновъ Израилевѣ. Дѣска же та на 4 углы, въваяни же в ню камени по 3 къ углу.

л. 126

Пръвыи же камень, нарѣцѣемый вавилоньскыи сардионъ, червьленъ есть образомъ, яко кровь, обрѣтают бо его в Вавилоньстѣи землѣ путешествующимѣ. Ликують имъ, яже къ асуриемѣ зраченъ же есть. Силы же цѣлебныя въ немъ суть отокомѣ, и язвы, от желѣза бывающа, помазуютъ. Сии убо камыкъ уподобленъ есть Рувиму пръвенцу, понеже силенъ и крѣпокъ бяхе на дѣло, нѣ и за грѣхъ недуговавъ 7 месяць утробою и тако покаяниемъ исцѣли. //

л. 126 об.

Вторыи камень, панъзионъ⁶¹, обрѣтается въ Паньзѣ, градѣ индѣистемѣ. Сила же в немъ цѣлебная есть. Егда же остримъ ослою, и пакы⁶ испушцаеть изъ себе сокъ, не чермень по образу своему, нѣ яко млеко. И наполниваетъ

⁶¹ Испр. по Толковой Палее, в ркп. ганъзионъ.⁹² есть БЛ. ⁹³ есть БЛ. ⁹⁴⁻⁹⁵ на ней БЛ. ⁹⁶⁻⁹⁷ Адама ВЕЛ. ⁹⁸ з ВЛ. ⁹⁹ прославиль есть Л.^{100-V, 1} Нет Л.

соку его съсуды многы, еликоже хочеть. И егда же бысть съ камыкъ острымъ, самъ не охудѣть ни мѣроу, ни тѣломъ, нъ въ своемъ цѣну пребы-
ваетъ, точаи сокъ. Съ же паку² цѣлить очныя болѣзнѣ и водныя труды по
роду. На землѣ тои издалеча видѣти, ѡ, и наречеться Афракия.

Третеи камыкъ, измарагдъ, зеленъ есть. Въ горахъ же индѣйскихъ копа-
ють его. Свѣтель же есть, еже лице человѣческо видѣти в немъ, акы в зер-
цалѣ. Сии уподобленъ есть Левъгию, святителю иерѣискому чину, еже и
лица человѣческаго не стыдѣтся, симъ бо подобаеть. Сии же убо камени
единымъ родомъ у одинаго³ угольца уваяни⁴ быша.

Четвертыи камыкъ, афраксъ, зѣло черьмень есть, другаго же роду обра-
зомъ блещася. Бываетъ же в Халкидонѣ лувѣистѣмъ // , ночью же обрѣта-
ють ѡ. Иже ся неистовують от вина морьскаго цѣлить. Сии же камыкъ упо-
добенъ есть второму сыну Иаковлю Семеону, иже имѣяше гнѣвъ и неми-
лосердие на брата своего Иосифа. «Хотяхъ, — рече, — его убити, и запя ми
Господь, и раздрѣши ми⁵ мочь ручную, яко рука моя десная мало не бысть
суха за 7 днии. И разумѣхъ, — рече, — яко Иосифа ради то ми ся случѣ. И,
покаявся, плакахся⁶». Понеже бо съ свѣтитя, акы свѣща въ ночь, или акы
углѣ, искрамы мерча, и по свѣту его ищуще его, и обрящуть ѡ. И взять же
убо сыи, аще и кацѣмы ризами обиеся, нъ обаче блескъ его внѣ ризъ его
есть. Сии же убо камыкъ уподобленъ есть четвертому сыну Иаковлю Июдѣ,
царьскому колѣну. От сего⁷, увѣщаша⁸, цари изиидуть, и якоже есть царемъ
еже увѣтомъ своимъ порядити⁹ и мучити злодѣя, такоже и огню свое есть
жещи и свѣт¹⁰.

Пятыи камыкъ, самѣфиръ, багрянъ есть. Бываетъ въ Индѣи въ ефиопь-
ской. Силы целебныя бываютъ имъ. Остримъ по ослѣ // съ млекоу, отокъ
цѣлить и напыщения. Законъ же въсприимъ яко Моисѣи, то на камыцѣ сам-
фирѣ, глаголашеся, бывъ. Съ уподобленъ есть пятому сыну Иаковлю Исаха-
ру. Тъ убо бысть Исахаръ добръ дѣлатель и тяжаръ праведенъ и еже от¹¹ тя-
жаръ пота¹² своего «всякъ овощъ прѣвородныи иерѣемъ Господнимъ при-
ношахъ, — рече, — и всякому убогу и печалну даяхъ, — рече, — земная
благая въ правости сердца».

Шестыи камыкъ, нарицаемыи аспидъ, зеленъ есть. Обрѣтають ѡ на
устыихъ Фермодонты рѣкы. Скуфию же нарицають страну ту всю сѣверь-
скую, иже суть ³годѣтфи¹³ дависиин.

Седмыи камыкъ, нарицаемыи¹⁴ уакундъ, акы учермень есть. Обрѣтають¹⁵
ѡ въ внутрении въ Варвари сурьстѣи¹⁶. И та бо есть страна велика, иже бо
и ¹⁷-ту в¹⁸-¹⁰ пустыни тои Скуфия есть великая пропасть, зѣло глубока и
человѣкомъ невходима, стѣнами бо каменными отовсюду акы ограждена
есть, нъ посылають тамо осуждении челоуцѣ, да или // сами изги-
нуть, или, уакундъ обрѣтше, прости будутъ. Обрѣтаютъ же сицѣ, иже зака-
лають овцѣ и мечють мяса въ пропасть ту, и прилипаеть уакундъ к мясомъ.
И ту в камении орлѣ живутъ, и на воню мясную входятъ дѣну, и выно-
сятъ мяса с прилепшимъ камениемъ ис пропасти. И гдѣ орелъ снѣдаеть

³⁻¹⁰ Список Б испорчен, его особые чтения являются позднейшей попыткой восстано-
вить утраченное. Восходящий к нему список Л отразил эту попытку восстановления.

² такъ Л. ³ единенаго ДВЕЛ. ⁴ увязани ДВЕЛ. ⁵ Нет БЛ. ⁶ и плакався БЛ.
⁷ того БЛ. ⁸ убо вѣщаша ДВЕЛ. ⁹ рядити БЛ. ¹⁰ свѣтити ДВЕЛ. ¹¹⁻¹² тяжарства Л.
¹³ Нет БЛ. ¹⁴ нарицается БЛ. ¹⁵ обитають БЛ. ¹⁶ Нет БЛ. ¹⁷⁻¹⁸ Нет БЛ.

мяса, и ту камень тои обрѣтають. А горящая угли възкладають, то пригасить я.

Осьмыи камыкъ, хатись, усинь есть. Обрѣтають же ѿ ѿ^а странахъ тояже земля. И съ же паки, острымъ по ослѣ, исцѣлить сокъ его усѣкновения змиина.

Десятый камыкъ, амфусѣи, акы пламянь зѣло. Обрѣтають же ѿ в горахъ лувийскихъ.

Десятый камыкъ, фрусулинъ, образомъ, акы злато. Обрѣтаем же въ Ахимениды, вавилоньскыя рѣкы.

Пръвыи на десять, нарицаемыи варилионъ, зѣкръ. Бываетъ при¹⁹ брезѣ горы Фауры.

Вторый на десять камень, онухионъ, русь есть. Обрѣтаемъ в тои же горѣ.

л. 128 об.

О скынии завѣта // Божия, еже завѣща Господь, и сказание 12 колѣнъ племени израильска

В лѣто 3829, индикта 1, солнечнаго 3, средняго прѣста, а луны 4 сътвори Моисѣи скынию, въображену на горѣ въ образъ церкви, а²⁰ въ 1 день месяца 2-го, априля, пятаго лѣта исхода египетскаго в пустыню. Сиа же речеться Книга от Числь, иже глагола Господь къ Моисѣю въ пустыни Синаистѣи въ 2 лѣто 2-го месяца изъшествия египетскаго. «Възмете, — рече, — начало всего сънна сыновъ Израилевъ по рождению ихъ и по числу именъ ихъ, мужескъ полъ на главу ихъ от 12 лѣт и выше, и съглядаи, — рече, — и ты²¹, Аронъ, по силѣ ихъ, и да будетъ коегождо племени князь ихъ». И съгляда же Моисѣи в пустынь Синаистѣи.

А от племени Семеоня 500 000 и 300 и 50, а князь Саламель²².

А от племенъ Июдѣна 70 000 и 4000 и 600, а князь Насонъ.

И быша от племенъ Рувимова мужеска полу по числу именъ ихъ^{IV. а} от 20 лѣт и выше 40 000 и 6000 и 9, а князь Елисуръ.

А от племени Сахарова 50 000 и 400, а князь Нафанаи.

л. 129

А от племени Заулоня // 50 000 и 400, а князь Елиавъ²³.

Сиа паки рчемь: Иосифово же племя раздѣлися на двѣ колѣнѣ — едино въ Иосифа мѣсто, а другое въ Левыгия мѣсто. Ефрѣмля племени, сына Иосифова, 40 900, а князь Елисам. А Манасиина племени, сына Иосифова, 30 000 и 2000 и 300, а князь Самаилиль.

А от племенъ Веньяминя 30 000 и 5000 и 400, а князь Авиданъ.

А от племени Гадова 40 000 и 600 и 50, а князь Елисафъ.

А от племени Данова 7000 и 700, а князь Ахизеръ.

А от племени Асирова 40 000 и 1000 и 500, а князь Фагаиль.

А от племени Нефталимля 50 000 и 3400, а князь Ахиръ.

Левгиино же племя не изочѣтено бысть, рече бо Господь къ Моисѣю: «Не изочтеши ихъ, нь да служатъ окрестъ храма вси свѣдѣнниа и да въздвизають и поставляють скынию и вся съсуды, яже в немъ. Иноплеменьни же не приступаетъ, нь токмо левгитѣ. Приступая же иноплеменьникъ смертию да умреть». По семъ рече Господь к Моисѣю: «Съглядаи сыновъ Левги-

^а Испр. по Д, в ркп. въ вѣ.

¹⁹ въ ДВБЛ.

²⁰ Нет ДВ.

²¹ Доб. и БЛ.

²² Салахамель ДВ.

²³ Еливав ДВ.

инь». И съгледано бысть ихъ 20 000 и 2000. И по семь рече Господь къ Моисѣевъ: «Изочти пръвенца сыновъ Израилевъ». И изо/чтено бысть мужеска л. 129 об. полу 20 000 и 2000 и 200 и 73.

И тако въздвигошася Моисѣемъ въ стану сынове Израилеви на 12 полка, предъ и задъ, окрестъ скиния вполцающесе, идяху. И яко быша людие ропшуще предъ Господомъ, и услыша Господь и разгнѣвася на ня гнѣвомъ, и възгорѣся в нихъ огонь отъ Господа, и потреби едину часть отъ полка. И помолися Моисѣи къ Господу, и оставися огонь. И ту рече Господь Моисѣю: «Избери 70 мужъ отъ старецъ». И уя ему Господь Духа, и возложи на 70 старецъ.

И вѣтръ изыде отъ Господа, и изведе крастелъ изъ моря, и падоша окрестъ стану ихъ, и насытишася сыновъ Израилевъ. И еще суца мяса въ устѣхъ ихъ, и Господь разгнѣвася и поби люди вредомъ зѣло. И ту погребоша люди похотѣвшая, и поидоша въ Асирофъ. И ту Мариамъ и Аронъ глаголаста на Моисѣа, яко жену муринау поняль есть. И глаголаста и се, «да единому ли Моисѣевъ глагола Господь, но и нама». И услыша Господь глаголы сия, и рече Господь Богъ къ Моисѣевъ и Арону и сестры ихъ Мариамы: «Взыидете вы трие въ храмъ свѣдѣнїя». И изыдо//ша же, и рече к нимъ Господь: «Аще будетъ пророкъ въ васъ, то въ снѣ явлюся ему, а не тако, яко же рабу моему Моисѣевъ. То почто не убоястася глаголати на раба моего Моисѣя?» И абие възиде проказа на Мариамъ⁶. Рече Господь Моисѣевъ: «Пусти отъ себе мужа, съгледаютъ землю Хананѣиску²⁴». Того ради повелѣ Господь, да прежде увѣдятъ благоплодие земля тоя и усѣрдынѣ²⁵ поидуть, а не лѣности ради уклонятъся. Моисѣи же по глаголу Господню пусти кождо отъ племень ихъ 12 мужа и Исуса с ними, сына Навгиина. Они же, шедше на съгледание земля, принесоша отъ плода²⁶ земля ихъ и ркоша: «Ходихомъ на землю и видѣхомъ ю²⁷ кыпящую медомъ и млекоомъ, нь яко люта чадъ живутъ на ней и градъ ихъ утверждени зѣло и самѣ велицѣ и силнѣ. Мы же, яко пружѣ прѣдъ ними бѣхомъ».

Слышавъ же весь снемъ и плакася всю ноцъ и ропѣтааху на Моисиа и Арона, глаголюща: «Уне²⁸ бы намъ въ Египтѣ⁸ умрети, неже в пустыни сеи! Да въскую бо водить²⁹ ны Господь в землю³⁰ ту изнебыти³¹ ны в рати женъ и дѣтѣи?» И глаголаша къ собѣ // другъ къ другу: «Възвратимъся въ Египетъ, поставивше собѣ старѣишину». Сиа же слышавъ Исус, растерза ризы своя и рече къ всему сонму сыновъ Израилевъ: «Земля же та, юже съгледахомъ, блага есть. Изволи ю Господь, дасть ю намъ. Вы же не убоитесь людии земля тоя, дани бо намъ суть акы в пищу, отступи бо время отъ нихъ, а Господь в насъ есть. Не убоитесь¹ ихъ». И рече весь снемъ: «Да побѣдимъ³² ихъ каменiemъ!» Нь слава Господня явися изъ облака надъ храмомъ свѣдѣнїя и расъсыпа имъ³³ свѣт, еже ркоша на¹ Исуса, на Халева.

Наутрѣ възропташа люди на Моисѣа и Арона: «Вы избиста люди Господня!». И рече Господь къ Моисѣевъ и Арону: «³⁴Уступита отъ³⁵ сонма сего, даждь потреблю я». И паде Моисѣи и Аронъ, молящася Богу. И рече Моисѣевъ:

IV, а-б Текст в Л заменен фрагментом Книги Чисел (ср.: Числ. 10, 12—12, 15). ^в Испр. по Д, в ркп. Египте.

IV, а-г Текст в Б утрачен. ¹ Доб. по Д, в ркп. нет.

²⁴ Ханаонску Л. ²⁵ усерднѣ Л. ²⁶ плодъ Л. ²⁷ Нет Л. ²⁸ Унее Л. ²⁹ вводит Л. ³⁰ Доб. сню ДВ. ³¹ избити ДВ, избити Л. ³² побием ДВ. ³³ Нет БЛ. ³⁴⁻³⁵ Уступити у БЛ.

сѣи къ Арону: «Тецѣ в полкъ, въземь кадѣлникъ, и вложи огнь от требника и гѣмьянъ³⁶, пришель бо есть на ня гнѣвъ от Господа». И сътвори Аронъ по глаголу Моисѣеву, уже бо началась пагуба въ людехъ. И уста пагуба, и бысть умръшихъ в пагубѣ той // 14 000 и 700. По семь рече Господь Моисеевъ, глаголя³⁷ сыномъ Израилевымъ: «Иди³⁸, возми у нихъ 12 жезла по племени дому отецъ и положи я³⁹ прѣд Господомъ въ храмъ свѣдѣнія, и напиши на нихъ коегождо имя». И створи Моисѣи вся по глаголу Господню. И наутрѣа влѣзе Моисѣи и Аронъ въ храмъ свѣдѣнія. И се прозяблъ жезлъ Аронъ, израсти вѣтвь и процвѣте, и рождени быша от нея орѣсъ бес коренія. Изнесе Моисѣи вся жезлы прѣд сыны Израилевы, и видѣша князь коегождо жезлъ свои, и весь сонмъ дивишася. И рече Господь Моисѣю: «Положи жезлъ сии въ сохранение сыномъ ослушливимъ».

По семь убо приидоша всь снемъ сыновъ Израилевъ и бѣаху в Кадѣсъ, и не бѣаше сонму воды. И събращася на Моисѣя и Арона, и хухнахуть⁴⁰ людие, глаголюще: «Уне бы намъ, да быхомъ погыблѣ в пагубѣ братья наша? Въскую введосте снемъ Господень в пустыню сию погубити нас и скоты наша? Въскую изведосте изъ Египта в мѣсто се злое?» Моисѣи же и Аронъ изидоста от сонма предъ дверми храма свѣдѣнія и падоста ниць. И рече Господь къ Моисѣю: // «Возми жезлъ и съзови всь снемъ. Ты и брат твои глаголита камени прѣдъ ними, и камень дасть воду свою, и напоита всь снемъ». И събраста люди. И в то время умре Мариамъ. И медлящу же Моисѣю сестрѣня ради смерти⁴¹, и стужи о роптании людии, и належааху на нь люди, воды просяше пити. И много бещение⁴² ихъ видящи, неподобны ркоста глаголы злобы ихъ ради: «Егда вамъ ис камени сего изведу воду?» И разгнѣвася на ня⁴³ Господь. И въздвигъ Моисѣи руку свою, и удари в камень, и изыде вода многа. И рече *Господь*^е к Моисѣевъ и Арону: «Понеже разгнѣваста⁴⁴ мя у воды похуления, не вѣроста святити мя прѣд сыны Израилевы, сего дѣля не свѣдета вы сонма сего⁴⁵ в землю⁴⁶, юже обѣцах».

И по семь преставися Аронъ, братъ Моисѣевъ, живши лѣтъ 100 и 23, въ 40 лѣто шествѣа Израилева изъ Египта въ Орѣ в горѣ лѣта⁴⁷ 3864, индикта 5, солнечнаго 1, мѣзинаго прѣста.

И облеченъ бысть Елеазаръ, сынъ его⁴⁸, в ризы его. И плакашеся людие Арона 30 днии.

И по семь пакы прииде Ханаонъ, царь // Ародовъ, на сѣчу съ сынамы Израилевыми, и предасть Господь Ханаона в повиновение⁴⁹ сыномъ Израилевымъ.

И абие по семь въздвигошася люди от горы Оры, и сташа в Моноамъ, в землѣ Хоривъстѣи. И начаша людие хухнати⁵⁰ на Моисѣя, глаголюще: «Въскую изведе ны изъ Египта? Се бо изнемогохомъ на пути, и се нѣсть ни хлѣба, ни воды». И ту на мѣстѣ томъ начаша змѣи уядати⁵¹ похуления ради, и начаша мнозѣ у нихъ умирати, Господу не бранящу ихъ. И приидоша людие к Моисѣю, глаголюще: «Съгрѣшихомъ, иже глаголахомъ на тя. Ты же помолися о насъ къ Господу, да отженеть от насъ змия сиа». И възпи же Моисѣи къ Господу о оскорблении людии. И прииде к нему аггелъ, глаголя:

^е Доб. по Д, в ркп. нет.

³⁶ фимьянъ Л. ³⁷ Доб. иди к Л. ³⁸ Нет Л. ³⁹ их В. ⁴⁰ роптахуть Л. ⁴¹ умертвѣя Л. ⁴² бесчиние ДВ. ⁴³ них Л. ⁴⁴ разгневате БЛ. ⁴⁵⁻⁴⁶ Нет ДВБЛ. ⁴⁷ въ лѣто ДВ. ⁴⁸ Аронъ ДВ. ⁴⁹ помѣнание БЛ. ⁵⁰ укоряти Л. ⁵¹ Доб. а БЛ.

«Сътвори образъ ядовитыя змя мѣдяныя и пронзѣ посреди копиемъ, и створи симъ образомъ,⁵² яко мене видиши⁵³, — и распростре аггелъ руцѣ свой въпрекы, — и да станеть на знамении своемъ⁵⁴». Сеи же образъ бысть распятию Христову. «Симъ бо знамениемъ всѣхъ человекъ ядъ злобный мимоидеть». И сиа рекъ, // отиде аггелъ.

л. 132 об.

Моисѣи же ускорѣ скоро⁵⁵ сковати змию от мѣди и вонзе ю на копье высоко, и научи я глаголати сице, аще кого уястъ змя: «Боже Моисиева знаменія помилуй мя». И постави ю посрѣди людии, и вси уядаемии, взирающе на то, исцѣлени бывааху.

По семь убо въздвижесе Израиль и поча приимати землю иноплеменникъ остриемъ меча, и уби и Ога, царя васаньска.

Слышавъ же Валакъ, сынъ Семфоровъ все, елико сътвори Израиль на морею, и убояся зѣло. И пусти к Валаму, сыну Еверову, и возва *ж-его, глаголя*³: «Се людие шедше изъ Египта. Прииди убо, клени ми ся⁵⁶, яко видѣ: егоже ты благословиши, благословятся, яже прокленеши, прокленутся».

Придоша же послы к Валаму. Валам же, утрѣ осѣдла ослия свое, идяше. И се аггелъ Божии заступивъ путь ему, стояше пред ослятемъ его. Осля же устращися видѣнниа ради и спаде, и притѣсну ногу Валаму. Валамъ же нача бити съ яростию, ослия же человекѣскимъ гласомъ проглагола. Устращити ѣ въсхотѣ Богъ, да у//въсть Валамъ, яко Богъ творить попечение о людехъ. Емуже Богъ хоцеть помагати, человекъ того озлобити не възможеть. И яко видѣ аггела Валамъ, и рече къ аггелу: «Съгрѣшихъ, яко не видѣхъ, иже предстоиши на пути. Аще ти нѣсть годѣ, да ся обрящу». И рече аггелъ: «Иди съ человекы сими, обаче слово, ти рку, снабдѣ».

л. 133

Слышавъ же Валакъ, яко грядеть Валамъ, изыиде въ стрѣтение его. И въшедшима въ град, и рече Валамъ к Валаку: «Съгради седмъ требищъ и уготовай 7 телець и седмъ овень». И сътвори же вся Валакъ. Възложи же Валамъ вся на требище и рече Валамъ къ Валаку: «Стани у требы своя ты, азъ же иду. Аще ми ся явить Богъ, и слово еже аще ми укажетъ, исповѣмъ ти вся». Иде Валамъ въпроситъ Бога, и бысть же Духъ Божии на Валамъ, и нача глаголати: «От Междюрѣчия и приведе мя Валакъ царь, глаголя ми: „Проклени Израилья”. Почто бо проклену, егоже не прокля Богъ, яко⁵⁷ от верхъ горы⁵⁸ узрю ѣ, и сии людие *вселятсѣ*^н zde, въ странахъ не прѣмѣнятсѣя? Кто изыскалъ естъ племя Яковле, // кто ли изочтетъ сонмы Израилья? Да умреть душа моя въ праведныхъ, и буди племя мое, яко племя сихъ». И слыша Валакъ⁵⁹ глаголы сиа, и рече: «На клятву врагъ моихъ призвахъ тя, и се благослови я». И рече Валамъ: «Се, елико вложи Богъ въ уста моя, снабжью глаголати». И приложи Валакъ възвести на ино мѣсто Валама и съградити требище. И рече Валамъ к Валаку: «Стани у требы своя, а азъ иду въпрашати Бога». И вложи Богъ слово⁶⁰ въ уста Валаму, и рече: «Благословлю бо тя благословениемъ и не възвращу. Не будет труда въ Ияковѣ, ни болѣзнѣ въ Израильѣ. Господь Богъ его с нимъ и славныи князь, Богъ естъ, изведыи я⁶¹ изъ Египта, и славу инорожьца его. Се людие, яко лвы и акы левъ взвеличиться. Не уснетъ, дондеже изьястъ ловитву». И рече Валакъ Ва-

л. 133 об.

^{ж-3} Испр. по Д, в ркп. Израилья.^н Испр. по Д, в ркп. веселятсѣя.⁵²⁻⁵³ Нет ДВ. ⁵⁴ всѣм ДВБЛ. ⁵⁵ Нет ДВБЛ. ⁵⁶ их ДВ. ⁵⁷⁻⁵⁸ отвергохъ Л. ⁵⁹ Валам БЛ. ⁶⁰ Нет ДВ. ⁶¹ ихъ В, нет Л.

лааму: «Ни клятвами клени ихъ, ни благословениемъ благослови ихъ». Рече Валамъ: «Не глаголах ли ти, царю: слово, еже глаголетъ ми Богъ, то створи?»). Приложи же Валакъ възвести Валама на третье мѣсто и съгради требище, и возложи весь приносъ на нь. Валам же видѣ, яко до//бро есть пред Господомъ благословити Израиля, и възвед очи свои, и видѣ Израиля, вполчившася по племенемъ ихъ, и бысть Духъ Божии на немъ, и поимъ полкъ его. И рече: «Глаголетъ Валамъ, сынъ Еверовъ и человекъкъ, истину видяи, иже видѣние Божие видѣ во снѣ, яко добръ домъ твои, Иакове, и куща твоя, Израилю, яко гряди при рѣкахъ и аки куща, иже потъкну Господь. Изыидеть человекъкъ исъ племени твоего и съвладѣ етъ странами мнозими, и вознести-ся Господу, и возрастетъ царство его, и Богъ, изведый изъ Египта, акы ино-рожьца, его, изъяеть страну врагъ твоихъ и силу ихъ исморчетъ^й. Возлегъ, почиеть, акы левъ. Кто вѣставитъ ѳ?»). Се о смерти Господни глагола. «Благословящии его благословятся, кленущии его прокленутся». И разгнѣвася Валакъ на Валама, и сплесну рукама своима, и рече: «Клять врагъ моихъ призвахъ тя, се же благословляеть благословение третье. И нынѣ убѣжи на мѣсто свое. Рекъ ти бѣхъ почтити тя, и нынѣ лихова тя Господь славѣ». Рече же Валамъ: «Азъ по ⁶²словесъмъ твоимъ⁶³ рѣхъ. Аще ми вдасть Ва//лакъ храмъ полнъ злата и сребра, не возмогу преступити слова Божиа, створити зла и добра. Азъ убо Валамъ, сынъ Еверовъ, человекъкъ истиненъ, видяи и слыша словеса Божиа, умѣя хытрость от Вышняго. И нынѣ убо, царю Валаце, послушан, да ти скажу предъ всѣмъ полкомъ твоимъ, что срящутъ людие в послѣдняя дни. Въсияеть звѣзда от Иякова, и встанеть человекъкъ от Израиля и погубитъ князя моавля и пленитъ вся сыны Сифовы, и будетъ Едемъ⁶⁴ областью». Се глагола о рождествѣ Христовѣ, а иже «погубитъ князя» — погубитъ бо невѣрныя, а иже «пленитъ сыны Сифовы» — въскресь бо изъ мертвыхъ плени от Ада все племя Сифово.

Рече Валамъ Валаку: «Сиче есть Богъ Израилевъ, не любяи скверны и блужения ⁶⁵въ грѣсѣхъ⁶⁶. И нынѣ, царю Валаче, послѣ в ня брашно и питье и по семь жены мадиамъскы. Сходяще же к нимъ, каяждо имѣеть кумиръ в надрахъ своихъ. Хотящимъ же людемъ⁶⁷ блудити с ними, и да глаголетъ сиче: „Да аще поклонитъся Велфегору сему, и будетъ^к с нимъ”. Слышавъ же Валакъ, створи сиче. // И покланяхуся людие Велфегору, блужения дѣля осквернишася людие. И разгнѣвася Господь на Израиля, и рекъ Моисѣевъ: «Поими вся князя людьскыя, облицѣ я прямо солнца, да отвратитъ гнѣвъ и ярость моя». И рече Моисѣи къ всему Израилеву сонму: «Уби⁶⁸ коиждо друга своего, служившихъ Велфегору»).

А се человекъкъ отъ сыновъ Израилевъ именемъ Стафинеосъ, сынъ Елиазара жерьца, а внукъ Аронъ, брата Моисѣева, обрѣте брата своего съ дамантынею. И пронзе я⁶⁹ копиемъ, и подъя ею предъ всѣмъ сонмомъ выпры, да, видяще, всѣ убоятся. Сии же Финеосъ бысть сынъ Елеазаровъ, а внукъ Аронъ. И ту уста вредъ. Отъ сыновъ Израилевъ умроша же вредомъ тымъ 20 000 и 4000. И повелѣ Господь съглядати люди Израилевы отъ 20 лѣтъ и выше, иже биятсѣ с мадиамы. И сочтено бысть 600 тысящъ и 600 и 30, а Левгиина племени бысть 23 000, всѣ мужескыи полъ отъ одинаго мѣсяца.

^й Испр. по Д, в ркп. исморчетъ. ^к Испр. по Д, в ркп. ведеть.

⁶²⁻⁶³ словеси твоему БЛ. ⁶⁴ Нет Л. ⁶⁵⁻⁶⁶ всѣх Л. ⁶⁷ Нет ДВ. ⁶⁸ Убите Л. ⁶⁹ их В.

По семь рече Господь къ Моисѣевъ: «Мѣсть сыновъ Израилевъ от мадиамлянъ, ти потомъ приложишася къ людемъ своимъ». И рече Моисѣи людемъ: «Въоружите // от себе мужи пред Богомъ на Мадиама, отдадите отмщение от Господа Мадиаму». И въоружи от коегождо племени 1000, и бысть всѣхъ 12 тысящъ. И ополчѣшася на Мадиама, и избѣиша весь мужескъ полъ и 5 царевъ мадиамль: Еуана, и Рокома, и Суена, и Уара, и Ревока. И Валама, сына Аверова, убиша оружиемъ. И всю землю ихъ плѣниша, и жены, и дѣти ихъ, и вся, яже в селѣхъ и в домѣхъ, пожьгоша.

Въписа же Моисѣи станы сыновъ Израилевъ, якоже повелѣ ему Господь, и се суть станове. Въздвигошася от ⁷⁰Рамесъси въ ⁷¹1 месяцъ, еже есть марта въ ⁷²15 день, изидоша; 2 сташа въ Сокофифъ; 3 оттудъ сташа Вуфанъ ⁷³; 4 устья Рофъ; 5 въ Вадьголу; 6 у Ирофы ⁷⁴идоша три дни сквозъ пустыню ⁷⁵; 7 в Люгостехъ; 8 въ Елимъ, и ту бѣста 12 источника, 70 фуникъ; 9 у моря Черъмнаго; ⁷⁶10 в пустыни Сѣни; 11 в Рафатъ ⁷⁷; 12 въ Елосъ; 13 в Рафадинъ; 14 въ Сидьстѣи пустыни; 15 въ Гробъ Хотѣниа; 16 в Сирмофъ; // 17 ^{136 об.} в Ремофе Фаресовъ; 18 в Леонъ; 19 в Реносъ; 20 в Макылофъ ⁷⁸; 21 в Арсафарефъ; 22 в Харадафъ; 23 в Македофъ; 24 в Катфафъ; 25 въ Фараофъ; 26 в Мафафъ; 27 въ Асинъ; 28 то в Меросурофъ; 29 въ Ваянъ Каменъ; 30 в Гатпанъ горъ; 31 Тачевы; 32 в Гесионъ; 33 в пустыни Синъ; 34 в Фаны; 35 в горъ Оръ, ту Аронъ умре; 36 в Селмонъ; 37 въ Финонъ; 38 въ Офофъ; 39 об ону страну прѣдѣль моавль; 40 въ Одинъ Гадовъ; 41 в Гелмонъ; 42 в горахъ Валамляхъ; 43 на западъ Моава на Ерданъ; 44 между Асимофомъ.

Да того ради Моисии станы сыновъ Израилевъ исписа, да разумѣютъ всѣ, яко поспѣшениемъ Божиимъ пустая та и непроходимая мѣста ⁷⁹приидоша, къ Обѣтованои Землѣ грядуще.

По семь рече Господь къ Моисѣевъ: «Да будетъ вамъ въ оправдании суду рождения вашего. Вся убивши душу, пред послухы и убить убившаго, и послух же да не послушествуетъ на смерть души. Да не // възметъ искупна на души от убившаго, ⁸⁰повинну сущу ⁸¹ему убиения. Да кровью проливающего ⁸²да не оскверняютъ земля, на неже живете, на неже и азъ вселюся в васъ. Азъ бо есмь Господь Богъ твои, Богъ ревнивъ, челоуѣческа имена примь. Азъ есмь Богъ ревнитель ⁸³, отдавая, — рече, — грѣхы отче на дѣти до ⁸⁴третьяго и четвертаго рода, и вся заповѣди, яже заповѣдаю вамъ, снабдите, да живете и умножитесь и примите землю». Рече бо Моисѣи: «Да въставитъ завѣтъ, имже клялся естъ Господь отцемъ вашимъ Аврааму, Исаку, Иякову, яко предати имъ землю благу. Вы же съгрѣшите прѣд Господомъ Богомъ вашимъ и сътвористе собѣ телець съльянъ и съступисте съ пути скоро, иже заповѣда вамъ Господь. И емь обѣ досѣ, повергохъ из руку моею и скрусихъ е пред вами, судихъ о васъ, яко недостойнѣ есте людие. Молих же ся пред Господомъ второе, якоже и пръвѣе, 40 днии, 40 нощии ⁸⁴хлѣба не ⁸⁵ядохъ, ни воды пиахъ грѣхъ ради вашихъ, яко разгнѣвася Господь на вы, яко: „Потреблю васъ“. И послуша мене Господь в то вре//мя, и на Арона разгнѣвася, глаголя погубити ѣ ⁸⁶. И молихся за Арона в ¹³⁷то время.

¹ Испр. по Д, в ркл. да.

⁷⁰⁻⁷¹ Рамесъ сыновъ В. ⁷² Нет ДВ. ⁷³ Вушанъ ДВ. ⁷⁴⁻⁷⁵ Нет В. ⁷⁶⁻⁷⁷ 11 в Рафатъ въ пустыни Сини БЛ. ⁷⁸ Доб. Фаресовъ В. ⁷⁹ Доб. проидоша и Л. ⁸⁰⁻⁸¹ повинующу В. ⁸² убивающаго В. ⁸³ Нет Л. ⁸⁴⁻⁸⁵ ни хлеба ДВБЛ. ⁸⁶ его В.

По семь рече ми Господь: „Истеси собъ двѣ досцѣ камянѣ, якоже бѣста и прѣвѣи”. Азь же створихъ тако, взыдохъ на гору къ Господу Богу моему, и обѣ досцѣ в руку мою, и написа на доску⁸⁷ по первому писанию 10 словъ, 1 слово. Да не будетъ тебѣ богъ инъ развѣ мене. 2. Не сътвориши собѣ кумира, ни всякого подобия имѣ, елико на небесѣ горѣ и елико на землѣ долѣ, и елико в водахъ под землею. Да не поклонишася тѣмъ, ни да послужиши имѣ. Азь Господь Богъ твои. 3. Не речеши имени Господня о безумьи, не бо очиститъ Господь нарѣцающа имя его о безумьи. 4. Помнѣ дни суботныя освящати, яже въ 6 днии дѣлаи и створи дѣла вся, въ 7 день суботы Господу Богу твоему⁸⁸, да не створи дѣла во нь ты и сынъ твои, и дщери твоя, и рабѣ твои, и рабична⁸⁹ твоя, и волѣ твои, и осель⁹⁰, и всѣ скотѣ^м твои, и пришець, живыи у тебе. Въ шесть бо днии створи Богъ⁹¹ небо и землю и вся, яже в нихъ. Почти Богъ въ день седмыи и освати ѳ⁹². 5. Чти отца и матеръ, да до//бро ти будетъ и будеши многолѣтенъ на землѣ блазѣ, яже Господь Богъ твои⁹³ дасть ти. 6. Не прелюбы сътвори. 7. Не укради. 8. Не убии. 9. ⁹⁴Не лъжипослушествуй на ближняго своего⁹⁵ послушества лжива⁹⁶. 10. Не помысли на ближняго си⁹⁷, ни на село его, ни на рабѣ⁹⁸ его⁹⁹, ни на рабыню его, ни на волѣ¹⁰⁰ его, ни на осель его, ни на всякъ скотѣ, ни елико ти у ближняго есть.

л. 137 об.

И воздасть Господь словеса ^{vi,1}-си, въваяна² на ³-скрижалѣ камяны⁴ Божиимъ прѣстомъ, якоже и перѣвѣи быша. Азь же обратився⁵ и снидохъ с горы и вложихъ досцѣ завѣта Господня въ ковчегъ древа негнѣюща, древа бо от Египта принесоша, егда изиидоша». По семь убо рече Моисѣи: «Аще обрящеться у тебе въ градѣ твоемъ, яже Господь Богъ дасть имѣ, мужъ или жена сътворитъ зло прѣд Господомъ Богомъ твоимъ, приступитъ завѣтъ его, шедше, послужать богомъ инѣмъ, ти послужать солнцю и месяцю и всему от небесныхъ, егоже нѣсть повелѣлъ, ти повѣдятъ ти, да зыщещи зѣло и се, будетъ истинно слово бысть се, хулно въ Израилѣ. Да изведеши // человекъ или жену, еже сътвориста се злое, внѣ вратъ, да побийють^я ^я6 каменнемъ, и не будетъ я⁷».

л. 138

По сем же Моисѣи прещашеть имѣ, глаголя. Видяше бо, яко мужи крови суть и съвратливи бѣша⁸ и злѣ, и много бо зазлѣша ему, кланяющесе истуканнымъ. На ня⁹ убо въсходяще от Бога пагуба и рана. Ти же въ время смирятсѣ и пакы¹⁰ развеличаахуса, и пакы забывааху благодать его. Тѣмъ же убо и о семъ Богъ прещашеть имѣ, глаголя смертию, имже приять имѣ бѣше грады тѣхъ, иже многы богы у себе творяху и кланяхуса тваремъ. Тѣмъ же убо Моисѣи прещешеть имѣ, да не преступятъ скоро многобожественою их. Мы же убо вѣмы тогда суща июдѣя ходивша съ Богомъ, вѣмъ же я и нынѣ отпадѣша.

«Аще бо, — рече, — увидеши въ землю¹¹, юже Господь Богъ дасть тобѣ, да не въвыкнеть творити похулениемъ странъ тѣхъ. Да не обрящеть в тобѣ очищая сыны своя¹² и дщери своя, огонь бо лихвужа волѣхование и чаружа

^м Испр. по Д, в ркп. скотѣ. ^и Испр. по Д, в ркп. побить.

⁸⁷ досцѣ ДВБЛ. ⁸⁸ Нет БЛ. ⁸⁹ рабична ДВБЛ. ⁹⁰ Доб. твои В. ⁹¹ Господь ДВБЛ. ⁹² его ДВ. ⁹³ Нет ДВ. ⁹⁴⁻⁹⁶ не лжи послухъ не буди Л. ⁹⁵ Нет Б. ⁹⁷ Доб. ни на жену его ДВ. ⁹⁸ Нет В, раба Л. ⁹⁹ Нет В. ¹⁰⁰ вола Л.

^{vi, 1-2} сицеваа В. ³⁻⁴ скрижалехъ каменныхъ ДВБЛ. ⁵ обрѣтъ вся В. ⁶ их Д, нет В. ⁷ их ДВ. ⁸ бѣша В. ⁹ них ДВ. ¹⁰ папы Б, попы Л. ¹¹ Доб. их В. ¹² Нет Л.

волхвъ обаваниа, въ утробѣ волхвованиа и съмотряи коби, въпрашая мертвых. // Есть бо похулено Господеви Богу твоему все творяи то. Сихъ бо видя л. 138 об. похулении, потребить я¹³ Господь Богъ с лица твоего. И свершенъ да будешь пред Господомъ Богомъ твоимъ, съ странами бо сими не причастишася. Си бо чаровании и волхвовании послушаютъ, а тобѣ не тако даль есть ¹⁴Господь Богъ. Вамъ бо пророкъ от братия ваша¹⁵ въставить Господь Богъ твои, ¹⁶-того да¹⁷ послушаете^о, по всему, елико просилъ еси от Господа Бога своего въ дни званиа: „Да не приложимся слышати глас Господа Бога нашего, и огня великаго сего да не видимъ, по семь да не изомремъ”. И паче Господь ко мнѣ: „Прямо все, елико еси глаголалъ, пророка въставлю вамъ от среды братья ихъ, яко и ты, и вдамъ слово свое въ уста его, и глаголетъ имъ, якоже заповѣдаю ему. Человѣкъ же ть, иже не послушаетъ, елико глаголетъ пророкъ во имя мое, азъ мщу от него”».

Моиси рече: «Аще кто кымъ грѣхомъ судомъ смертнымъ умреть, и повѣсити ѱ¹⁸ на деревѣ, да не пребудеть тѣло его на деревѣ, нъ въ гробѣ погребете ѱ въ ть день, яко проклять есть весь¹⁹ вися на деревѣ». Рече убо Моиси: «Се благослове//ниемъ благодати Господь Богъ Израилю, днесъ бо ни надесно, ни налѣво да не ходите богъ чюжихъ служити имъ. И будетъ, аще не послушаеши рѣчи Господа Бога твоего снабдѣти и творити вся заповѣди его, егоже азъ заповѣдаю тебе днесъ, и приидуть на тя вся клятвы сия, простигнувшѣ, обрящуть тя. Проклять ты въ градѣ, проклять ты и на селѣ, проклята племена утробы твоея, проклята виньница твоя и останцѣ твои, и жита земля твоя, и стада^и воловъ твоихъ, и паствины овецъ твоихъ, и проклять ты, внигда²⁰ влазиши. И пустить тебѣ Господь недостатокъ и вшествию и потребление о всемъ, на неже возложиши руку свою, елико же аще створиши, дондеже аще потребить ты въскорѣ злыхъ дѣля твоихъ умѣнии, понеже остави мя. Да прилипить Господь к тебѣ смерть, дондеже потребить ты съ земля, в нюже ты ходиши тамо приати ю. Да побиетъ тя Господь немѣниемъ и огнемъ, и зимою, и завидою, и убиениемъ, и вѣтры тлѣнными, и блѣдости пропудятъ тя, и будетъ тебѣ небо // мѣдяно над главою твоею и земля желѣзна. И дасть Господь дождь землѣ твоеи, прахъ и прѣсть съ небесѣ снидетъ на тя, дондеже потребить ты. И дасть ты^р Господь на сѣчение пред врагы твоими, и путемъ единѣмъ изидеши к нимъ, а седмию да пробѣгнеши с лица ихъ и будеши в расыпание во всѣхъ царствийхъ земных. И будутъ мертвици ваши птицамъ небеснымъ и звѣремъ земнымъ, и не будетъ отгонящаго. Побиетъ тя Господь вредомъ египетскимъ в полѣхъ, крастами лютаи и сврабомъ, яко немощно ицѣлити. Побиетъ тя Господь изумениемъ и невидѣниемъ, и ужастью разума, якоже осяжють слѣпъ во тмѣ и не угодиши путии своихъ, и будеши тогда обидимъ и расхитаемъ въ вся дни, не будетъ помагаяи тобѣ. Аще жену поимеши, то инъ мужъ ю²¹ поиметь ты²², домъ аще съградиши, и не имаеши жити в немъ, виноград насадиши и не обуемлешаи его, воля твои закланъ прѣд тобою, не яси от него, и ося твою, отято от тебе, не^с възвратится к тобѣ, овча твоя // отдана врагомъ л. 140 твоимъ, и не будетъ тебѣ помагающа. Сынове твои и дщери твои отданы

^о Испр. по Д, в ркп. послушаетъ. ^и Испр. по Д, в ркп. стадь. ^р Испр. по Д, в ркп. ти. ^с Доб. по Д, в ркп. нет.

¹³ их В. ¹⁴⁻¹⁵ Богъ. Вам бо Господь Богъ твои от братия ваша пророк В. ¹⁶⁻¹⁷ тогда БЛ. ¹⁸ его ДВ. ¹⁹ всякъ БЛ. ²⁰ всегда ДВ. ²¹ Нет ДВБЛ. ²² ю ДВ.

суть странѣ инои, и очи твои узрѣта съсъкушуся от нихъ. И не укрепить рука твоя възрасть земля твоя, и труды твоя изьясть страна, еже ты не вѣси. И будеши обидимъ вся дни, и будеши без ума видѣнии дѣля очию твоея, аще узриши. Побить ты Господь вредомъ твоимъ злымъ на ногу и на руку, яко немощно ицѣлить тебе от плесну ногу твоею до верха твоего. Отведеть ты Господь и князя твоя, яко поставиши себѣ въ страну, еяже не вѣси, ни очи твои, и будеши тамо в позорѣ и въ притчю и повѣсть въ всѣхъ странах, в няже отпуститъ ты Господь. Тамо сѣмя много изънесеси на поля, а мало внесеси, яко поядятъ ѿ пружѣ. Винограды насадиши и въздѣлаеши, и вина не пиеш и не возвеселишися от него, яко грызеть е червь. Маслины будутъ тебѣ въ всѣхъ предѣлѣхъ, и масломъ не помажешися, яко истина есть маслица твоя. И сыны и // дщери родиши, и не будутъ, отидуть бо по племени вся древняя твоя. И жита ²³-земля твоя²⁴ потребить лжа. Приход, еже есть у тебе, възидеть надъ тобою выше, а ты съступиши ниже. То воздамъ и дасть тебѣ, а ты не вдаси ему взаимъ. Се будетъ начатокъ, а ты на концѣ. Приидуть на ты вся клятвы сиа и отженуть ты, дондеже потребить ты и погубить ты, яко не послуша рѣчи Господа Бога твоего снабдити заповѣди его, елико же есть заповѣдалъ тебѣ Господь Богъ твои. И будутъ тебѣ знаменія и чудеса и въ племени твоёмъ до вѣка, понеже не послужиша Господеву Богу твоему въ веселии благымъ сердцемъ множества дѣля всѣхъ. И послужиши²⁵ врагомъ своимъ, иже²⁶ пустить Господь съ гладомъ и съ жаждою, и с наготою, и оскудениемъ всѣмъ. И възложить жатель желѣзень на выю твою, дондеже потребится. И наведе Господь на ты страну²⁷ издалеча от края земля, аky рождение орлѣ, страну, еяже не разумѣши рѣчи, страну убо срама лицемъ, иже не почюдитъ лицу старчю и уна не¹ помилуетъ. // И поясть плодъ скотѣ твоихъ и жита земля твоя, якоже не оставити тебѣ пшениця, ни вина, ни масла, стадо воловъ твоихъ и паствины овецъ твоихъ, дондеже потребить ты и погубить ты въ всѣхъ градѣхъ твоихъ, дондеже разорять грады твоя высокыя, твердыя, имиже уповаеши въ всеи землѣ своєї²⁸. И стужить ты въ всѣхъ градахъ твоихъ, яже есть далѣ Господь Богъ твои. Изъясн плѣмя утробы твоя и плоть сыновъ твоихъ и дщери твоихъ, елико далѣ есть тебѣ Господь Богъ, тугою и скорбѣниемъ, еюже служить тебѣ врагъ твои. И уны в тебѣ и младыи зѣло възревнуеть окомъ своимъ брату своему, и женѣ, яже в пазусѣ его, ни оставшимъ чадомъ, еже останеть ему, якоже дати единому ихъ²⁹ от плоти чадъ своихъ ему, юже извѣсти, имже нѣсть ему остало ничтоже в тузѣ и въ скорбении твоёмъ, иже стужаютъ ему вразѣ твои въ всѣхъ градѣхъ твоихъ³⁰. Уная же в васѣ и младая зѣло, иже нѣсть обыкла ногама ея ступати по // землѣ уности дѣля и младости и возритъ злѣ окомъ своимъ на мужа своего, яже в пазусѣ ея, сына и дщерь свою. И упадши от лона ея и чадо, еже породихъ ти, и изьясть е употан и недостатка дѣля своего в тугу³¹ и въ скорбѣнии твоёмъ, яже стужить врагъ твои въ всѣхъ градѣхъ твоихъ. Аще не послушаетъ створить всѣхъ словесъ закона его, писанаго въ книгахъ сихъ, бояться имени честнаго и чуднаго ему Господа Бога твоего, и премѣнитъ Господь язвы твоя великыя и язвы племени твоего и язвы и

¹ Доб. по Д, в ркп. нет.

²³⁻²⁴ гумна твоего ДВБЛ. ²⁵ послужиша ДВ. ²⁶ яже ДВ. ²⁷ стѣну БЛ. ²⁸ твоен ДВ.

²⁹ тѣх ДВ. ³⁰ Доб. дондеже разорят грады твоя высокыя и твердыя, имиже уповаеши въ всеи земли своєї на ДВ. ³¹ тузѣ Л.

л. 140 об.

л. 141

л. 141 об.

язя злыя извъсте, и възвратить на тя всю болѣзнь египетскую злую, еяже бояшеса ты от лица ихъ, и прилѣпятся тебѣ. И все расслабление и всю язву, не описаную въ книгахъ закона его, и напустить Господь на тя, дондеже потребить тя. И останеть васъ въ числѣ малѣ в того мѣсто³², еже вѣсте, аки птица небесная въ множество³³, якоже не послушасте рѣчи Господа Бога твоего. И будеть тебѣ, якоже возвеселился бѣ Господь о васъ³⁴—благотвори ти вамъ и умножити васъ, такоже възвеселиться // Господь о васъ³⁵ потреби ти васъ, и изъгьбнете от земля, в нюже ходите тамо приять ея. Распледеть³⁶ тя Господь Богъ твои въ всѣхъ странахъ от края³⁷—земля до края³⁸, нь въ странахъ тѣхъ непокои тебѣ, и не будеть уставленья плеснома ногу твоею. И дасть Господь тебѣ тамо сердце горюще и очи скуднѣ и сохнущу душу. И будеть житие твое пред очима твоима, нь убоишися въ день и в нощь. И не будеть ти извѣсто житие твое, и завтра речеши, како быти вечеру, и вечерь речеши, како быти утру. От боязни сердца твоего боя же ся, убоишися от видѣния очию твоею, якоже съзрѣши. И обратить тя Господь въ Египеть въ кораблѣхъ, в то же, еже ркохъ³⁹, не приложитися к сему видѣти его, и предасться тамо врагомъ вашимъ в рабы и в рабыня, и не будеть притяжащаго».

Моисѣи же призва вся сыны Израилевы и глаголавъ к нимъ: «Вы видѣсте все, елико сътвори вамъ Господь Богъ в землѣ Египетъстѣи пред вами фараону и всѣмъ слугамъ его, и всеи землѣ Египетъстѣи муки, якоже видѣста очи ваши знамения и чудеса великая // она, и не дасть Господь Богъ вамъ сердца разумѣти, ни очима прозрѣти, ни ушию слышати». Разумѣи же, якоже ти о пришествии Христовѣ рече: «Аще послушаете заповѣди Господа Бога нашего, ходите въ вся пути его и снабдите вся оправдания его и заповѣди его, и судьбы его, и живи будите, и мнозѣ будете. И благословить тя Господь Богъ твои въ всеи землѣ, в нюже ходиши тамо приять ея. Аще съвратить ти ся сердце, ти⁴⁰ не слушаеши, нь прельстишися, поклоняяся богомъ инѣмъ, и послужиши имъ, и извъстуя о тебѣ днесъ, яко пагубою погьбнете и не будете⁴¹ многы дни на землѣ».

И рече Господь къ Моисѣевъ: «Се приспѣша денье смерти твоя. Призови Исуса и станета⁴² пред двѣрми храма свидѣния». И заповѣда ему, и иде Моисии и Исусъ въ храмъ свидѣния,⁴³ и ста пред дверми храма свидѣния⁴⁴. И сниде Господь въ столпѣ облачнѣ, и ста у двери храма свидѣния, и столпѣ облачныи у двери храма.

И рече Господь к Моисѣевъ: «Се ты почѣнеши съ отцы своими. И въставише, людие си съблюдаютъ^у въслѣд богъ инѣхъ. Землю си, в нюже поидуть тамо // на ню, и оставятъ мя, и насыплють завѣтъ мой, иже завѣщахъ вамъ. И разгнѣвахся яростию моею на ня въ тѣ день, и оставлю я, и отвращу лице свое от нихъ. И будутъ въ⁴⁵ изнѣдение, и обращъ⁴⁶ я зло много и скорбь. И речете въ тои день: „Нѣсть мнѣ⁴⁷ Господа Бога, постигну мя зло”. Азь же отвращу лице свое от нихъ злобы дѣля ихъ, яже сътвориша».

И заповѣда Моисии Исусу Навгину: «Ты въведеши сыны Израилевы в землю, еюже клятся Господь к нимъ. И заповѣдаи левгитомъ, сиа книги взе-

^у Испр. по Д. в ркп. съблюдаютъ.

³² мѣстѣ ДВ. ³³ множествѣ БЛ. ³⁴⁻³⁵ Нем БЛ. ³⁶ Распленет ДВБЛ. ³⁷⁻³⁸ Нем В.

³⁹ ркохомъ БЛ. ⁴⁰ твое В. ⁴¹ будеть БЛ. ⁴² станете ДВБЛ. ⁴³⁻⁴⁴ Нем В. ⁴⁵ Нем БЛ.

⁴⁶ обряшет ДВБЛ. ⁴⁷ ми Л

мьше, положити я въ странѣ ковчега завѣта Господня. И да будутъ тобѣ въ свидѣнныя, яко азъ вѣмъ разгнѣванія твоя и выю твою жестокою, и аще ми живущу с вами днесъ, разгнѣвающии есте Бога, а не како по смерти моеи⁴⁸. Нынѣ призовете ко мнѣ старѣишины племень ваших и старця ваша, да глаголю въ уши ихъ словеса сии и извѣщу имъ небомъ и землею, видѣ бо, яко по скончании моемъ безаконие створисте и съклонистесе с пути, еже запо-
л. 143 об. вѣдахъ вамъ. И срящете вы зло в послѣдныя дни, яко створисте злое // прѣд Богомъ, разгнѣвасте ѿ в дѣлех руку вашею».

Глагола же Моисѣи вся глаголы пѣсни сея въ уши всему сонму Израилеву: «Вонми, небо, внуши, земле, глаголы устъ моихъ», пѣснь всю. Въписа же пѣснь сию и научи сыны Израилевы. По сем же рече Господь Моисѣю, глаголя: «Взииди на гору, яже есть в землѣ Моавлѣ прямо Ерихону, и виждь землю Ханаоню, яже азъ даю сыномъ Израилевымъ въ держание. И скончавшися на горѣ, на нюже въсходиши, и тамо приложиши к людемъ твоимъ, якоже умре брат твой Аронъ на горѣ, яко не покористесе слову моему въ сынѣхъ Израилевыхъ у водѣ⁴⁹ супротивления Кадисъ в пустыни Синѣ, понеже не освятисте мене въ сынѣхъ Израилевыхъ, отсюда позрѣ земля тоя, а тамо не внидеши».

Моиси же человекъ Божии праведенъ, безлюбивъ⁵⁰, слышавъ си, събра сыны Израилевы и начатъ пророчествовати о нѣхъ, и благослови я⁵¹ прежде скончания своего, рече бо: «Господь от Сиона приидеть и пощадитъ люди сиа, и всѣ освящени под руками твоими, вси же под тобою суть». Рече же:
л. 144 «Да живетъ Рувимъ и да не умираеть, и да не бу//детъ много числомъ си». Си убо благословениемъ благослови Моисѣи племя Рувимле и пророчествова о племени Юудинѣ, глаголя: «Послушай, Господи, глагола Юудина, в люди бо его внидеши, и руцѣ его разлучити ему и помощь ему от врагъ ему будеши».

Слыши, жидовине, како ти пророчествуеть Моисѣи о племенѣ Юудѣнѣ и пришествии Христовѣ, в люди бо от племени^ф Юудѣна родися Христос Богъ нашъ. А еже рече: «руцѣ его разлучити ему», се пророчествова о страсти его и о распятии его. Левгием же рече: «Дадите Левгию страшивыя его, истину его мужю правдиву, егоже искусиша въ искушени, оболгаша у воды супротивлениа, глаголя отцу своему и матери своеи: „Ни видѣхъ тебе и братья своя и не познахъ тебе, и сыновъ своихъ не видѣхъ, нь снабдѣхъ словеса твоя и завѣтъ твой схранихъ. И повѣдятъ оправлениа⁵² твоя Якову и завѣтъ твой Израилю, и възложитъ тѣмьянъ на твой присно требникъ. Благослови, Господи, крѣпость его и дѣла руку его приемѣ и побѣи чресла его въставшихъ на нь врагъ его, да // не въскреснуть⁵³».

Слыши убо и се, оканныи жидовине, како ти великыи Моисии о семъ пророчествоваше, глаголя: «Дадите Левгию страшивыя его», сирѣчь о апостолѣхъ Христовыхъ, имже за страхъ⁵³ иудѣискъ убояшася стояти у гроба, идеже положенъ Христос. Стражемъ убо шестидесятимъ стрегущимъ^х гробъ Христовъ, идеже положенъ бысть. Апостоли же издалеца съ страхомъ взирааху на гробъ, чающе въскресения. А еже рече: «истину его мужю правдиву», мужъ именуеться по естеству, о Христвѣ Исусѣ глаголя. А «егоже

^ф Испр. по Д, в ркп. плени. ^х Испр. по Д, в ркп. стрегумъ.

⁴⁸ Доб. призовете В. ⁴⁹ водъ БЛ. ⁵⁰ незлюбив ДВБЛ. ⁵¹ их ДВ. ⁵² оправдания Л.
⁵³ страсть БЛ.

искусиша искушениемъ и оболгаша у воды⁵⁴ супротивления», о семь глагола, понеже Исус Христос за милосердие прииде къ овчи купели. А еже рече: «глаголя отцу своему», та убо глаголаше Спасъ нашъ: «Отець и азъ едино есвъ». А еже рече матери своеси: «Не видѣхъ тебе, ни братья своя не познахъ», о семь бо пророчествова, егда Исус Христос вѣниде въ церковь, уча народ, мати же его Пречистая наша Госпожа Богородица, скорбию одержима, искаше его. Никоему приступлешу къ Исусу, рекшю: «Се мати твоя и братья твоя ищутъ тебе, хотяще видѣти», к нимже отвѣща Исус: «Се есть мати // моя и братья моя, слышаше слово Божие и храняще е». А еже рече: *л. 145* «сыновъ своихъ не увидѣхъ», о том бо великый Исаия рече: «Сыны родихъ, тыи же мене отвергошася». А еже рече: «Снабдѣти словеса твоя и завѣтъ мой съхранити», — повѣдати оправдания твоя Иякову и законъ твои въ Израилѣ.

Слыши и разумѣи, яко Сынъ Божии прииде, судьбы нося, законъ поновляя, по Левгиту бо иерѣествова⁴, о немже рече: «възложи тѣмьянъ⁵⁵ на гнѣвъ свои». Слыши же, яко отмѣтание закону вашему и разорение требнику вашему. «Благослови, — и рече, — Господи⁵⁶, крѣпость его». Слыши же, како ти обавляетъ Моисѣи Сына Божиа крѣпкаго. Како ли убо великый Исаиа не умолча, нь наяснѣ⁵⁷ рече: «Дѣтище дасться намъ властелинѣ миру, емуже власть на рамѣ его, сии Богъ крѣпокъ, Отець будущаго вѣка». Моисии же рече: «Дѣла руку его прими, побии чресла вѣстающихъ на нь врагъ его, да не въскреснутъ⁵⁸».

Слыши же, жидовине, право пророчествоваша ⁵⁹великаго⁶⁰ Моисѣя. Не побиешь ли еси⁴ въ странахъ ра//ботою, не врагъ ли еси ты, имже распя Сына *л. 145 об.* Божиа на крестѣ? Нь аще право мниши моисѣиска словеса, то уже не имашеи въскреснути отрадию от рукъ языческъ, нь погибе величавый оканныи жидовине. Также убо Моисѣи призва сонмы сыновъ Израилевъ, кождо по имени благословяшеть я. И по семь Моисии рече израильтяномъ: «Акы день твои, крѣпость твоя, Израиль. Нѣсть акы Богъ любезнаго, въсходяи на небеса помощь твоя». Съ убо пророчествова о вознесенъи его и уповании Израилю, имже възнесесе предъ ними от горы Елеоньскыя. И зрящемъ имъ, се два аггела стага предъ нимъ во одеждѣ бѣлѣ, яже ркоста: «Мужи галилеистѣи, что стоите, зряще на небо? Се Исусъ възносится отъ васъ на небо. Также сиче пакы приидеть, якоже видѣсте идуща на небо». Тогда же сущии израильти, вѣровавше, спасошася, ихже⁶¹ мы образу кланяемся⁶². Якоже рече великый Моисѣи, «въсходяи на небо помощь тобѣ⁶³», вшедь бо Господь на небо и посла Духъ Святыи на святаыя апостолы и инѣми языки глаголати устрои умудре//ниемъ Святаго Духа. Акы рыбы^ш приведоша без- *л. 146* гласны Святымъ Духомъ к вѣрѣ, о нихъже Моисѣи глагола, рекши: «Блаженъ ты, Израилю, и честнѣи людие израильстѣи, спасаеми отъ Бога». Вѣровавшая спасеть Господь, а невѣровавшая погубить. По семъ же о приатѣи земля ихъ пророчествова Моисѣи: «Отженеть Господь⁶⁴ с лица твоего врагы твоя, уселится Израиль упованиемъ единъ на землѣ. Яко виномъ и пшени-

⁴ Испр. по Толковой Палее, в ркп. иерейства. ⁴ Испр. по Б, в ркп. си. ^ш Испр. по Д, в ркп. раба.

⁵⁴ вод БЛ. ⁵⁵ фимиан Л. ⁵⁶ Нет ДВ. ⁵⁷ яснѣ Л. ⁵⁸ въскреснетъ ДВ. ⁵⁹⁻⁶⁰ великый Моисии ДВ. ⁶¹ имже ДВБЛ. ⁶² поклоняемъ Л. ⁶³ твоя ДВБЛ. ⁶⁴ Нет ДВ.

цею, небо ему облачено росою, заступаешь помощь твоя, и оружие хвала тебѣ. Солжють тебѣ вразѣ твои, ты же на шѣю их наступиши».

И по семь възиде Моисѣи от Равофа Моавля на гору на верхъ Фазьга, еже есть прямо Ерихону. И показа ему Господь всю землю Галажю до Дона и всю землю Нефталимълю, и всю землю Иефрѣмлю и Манасѣину, и всю землю Июдѣну до послѣдняго моря, и пустыню, и окрестная села Ерихона града. И рече Господь к Моисѣевѣ: «Си земля, юже кляхся Аврааму, Исааку, Иакову, глаголя: „Племени вашему дамъ ю”, и показахъ ю очима ваши-

л. 146 об.

ма, а тамо не вни//деши».

В лѣто 3871, индикта 12, ⁶⁵-солнечнаго 3-⁶⁶, мизинаго прѣста, а луна 14. И се абие пакы скончася Моисѣи, рабъ Господень, в землѣ Моавлѣ близъ дому Фогорова, живъ лѣт 127. И плакашася его всѣ сынове Израилевѣ 30 днии въ Аравофѣ у Ердана близъ Ерихона. А жилъ Моисѣи по Аронѣ 7 лѣт. Въ скончании же его бысть архистратигъ Михаилъ, начальникъ силы Господня. И се диаволь бестудный злокозненный обрѣтесе ту и пряшется ту о Моисѣеви телеси, яко створщу ему, рече, египтянѣна убиство, и *иная*^м нѣкая лъстяше на нь, облыгая рѣчи. К нему же архистратигъ Михаилъ отвѣщавъ, рече: «Запрѣщаетъ ти Господь, вселукавыи дияволе». Не смѣ же убо суда хулна навести⁶⁷, нь, проповѣдая величество Божества, рече: «Запрѣщаетъ ти Господь, дияволе», обличая суровство и бестудство его, имъже за гордость сверженъ бысть с небесѣ. Того ради именемъ Господнимъ архистратигъ запрѣщаетъ ему, проповѣдая величество Божества. И абие ищезне лъстець. О сем бо послушествова апостоль Июда въ 35 послании, // тѣмже не вѣдаша сынове Израилевѣ телесѣ Моисѣева даждь и до ⁶⁸-дне сего⁶⁹. Моисии же бяше лѣт 100 и 27 скончася. И плакашася его всѣ сыновѣ Израилевѣ 30 днии Моарафѣ Моавьли у Ердана близъ Ерихона. Подобаеть же убо вѣдати, коего роду бысть Моисѣи. Авраамъ роди Исака, Исакъ роди Иякова, Ияковъ роди Левгию, а Левгиа роди Каата, Каатъ роди Амбрама, Амбрамъ роди Моисѣя. Моисѣи же, егда изведе люди изъ Египта, тогда бысть ему лѣт 80. Моисѣи же бысть седмый от Авраамля колѣна.

л. 147

^м *Испр. по Д, в ркп. на иная.*

⁶⁵⁻⁶⁶ *Нет ДВ.*

⁶⁷ *нанести ДВ.*

⁶⁸⁻⁶⁹ *днесь ДВ.*

Космологическая компиляция «Слово о Святой Троице» и ее бытование в составе древнерусских сборников*

Текст, исследованию которого посвящена данная статья, представляет собой космологическую компиляцию, названную нами «Слово о Святой Троице» по наиболее употребляемому самозаглавию этого текста в рукописях. В настоящее время известно 10 списков памятника: 4 списка XVI в. (РНБ, Пог. 886, 30—40-е гг. XVI в.;¹ ГИМ, Барс. 313, 40-е гг. XVI в.;² РНБ, Пог. 1297, 1564 г.; ГИМ, Увар. 351, сер. XVI в.³) и 6 списков XVII в. (РНБ, Пог. 1121, 1-я треть XVII в.; РНБ, Пог. 1615, 1632 г.;⁴ РНБ, Тит. 542, 30—40-е гг. XVII в.;⁵ ГИМ, Увар. 859, XVII в. (после 1646 г.);⁶ РГБ, ф. 178, № 3855, 1-я пол. XVII в.; ГИМ, Забел. 274, 3-я четв. XVII в.⁷). Помимо этого мы располагаем также 3 списками хронографической компиляции, созданной на основе Слова о Троице: РНБ, Q.I.1411, 1482 г.;⁸ ИРЛИ, Древлехранилище, Пин. 280, 1533 г.⁹ и РГБ, ф. 29 (собр. Беляева), № 43, 30-е гг.

* Работа выполнена при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (грант № 04-04-00167а).

¹ Описание рукописи см.: *Иванова К. И.* Български, сръбски и молдо-влахийски кирилски ръписи в сбирката на М. П. Погодин. София, 1981. С. 452—454.

² Описание рукописи см.: *Калиганов И. И.* Георгий Новый у восточных славян. М., 2000. С. 135—139.

³ См.: *Леонид, архим.* Систематическое описание в 4 частях, с 13 снимками славяно-русских рукописей собрания графа А. С. Уварова. М., 1894. Ч. 4. С. 68—72. Сохранился только небольшой фрагмент начала текста, далее в рукописи утрачена тетрадь.

⁴ Описание сборника см.: *Бычков А. Ф.* Описание церковно-славянских и русских рукописных сборников Императорской Публичной библиотеки. СПб., 1882. С. 454—467.

⁵ Описание рукописи см.: *Титов А. А.* Описание славяно-русских рукописей, находящихся в собрании члена-корреспондента Общества любителей древней письменности А. А. Титова. М., 1902. Т. 3. С. 363—367.

⁶ Описание рукописи см.: *Леонид, архим.* Систематическое описание... Ч. 4. С. 275—282.

⁷ См.: *Сперанский М. Н.* Рукописи собрания И. Е. Забелина: Старая традиция // Отчет Гос. ист. музея за 1916—1925 гг. М., 1926. Прилож. 2. С. 11.

⁸ Описание рукописи см.: Отчет ИПБ за 1905 г. СПб., 1912. С. 59—65. Рукопись датируется точно на основании писцовой записи на л. 237 об.

⁹ Описание рукописи см.: *Савельева Н. В.* Очерк истории формирования Пинежской книжно-рукописной традиции : Описание рукописных источников. СПб., 2003. С. 282—290 (Пинежская книжно-рукописная традиция XVI—начала XX в. : Опыт исследования. Источники. Т. 1); *Савельев А. А., Савельева Н. В.* Описание старопечатных изданий XV—начала XX в. Указатели. СПб., 2005. С. 134—135 (Пинежская книжно-рукописная традиция XVI—начала XX в. Т. 2). Список без начала и с лакуной в середине текста.

XVII в.¹⁰ Кроме того, в рукописях XVII—XIX вв. удалось выявить 10 выписок из этого текста, к которым обратимся далее.

В большинстве списков текст имеет заглавие: «Слово Григория Богослова и Иоанна Златоуста о Святой Троице». Содержание текста следующее: в начале помещено богословское полемическое вступление, в котором обосновывается учение о Троице. После заключительных слов вступления: «Отцу помывши вся твари, Сынови сотворивши вся твари, Святому Духу совершивши вся твари...» (л. 118)¹¹ следует повествование о первом дне творения — о создании света и бесплотных сил. Повествование о создании бесплотных сил очень подробное. Дается детальное описание всех ангельских чинов в соответствии с небесной иерархией Дионисия Ареопагита, изложенной по «Богословию» Иоанна Дамаскина: 3 твари, в каждой твари 3 чина, в первой — серафимы, херувимы и престолы; во второй — господствия, силы и власти, в третьей — начатки, архангелы и ангелы. Описывается предназначение каждого из 9 чинов, его функция в служении Богу. Особенно детально дано описание херувимов, при этом в текст вводится изображение Престола Господня в окружении херувимов, сотканное из библейских цитат и реминисценций. Здесь же говорится о создании 10-го чина Сатанаила.

Далее следует очень краткое описание второго дня творения: «В понедельник же сотвори Богъ твердь, нарицаемое небо, видъ яко хрусталь камень, яко ледь видѣти посреде водъ. И возведе половину воды на твердь, а половину под твердью остави. А земли еще не бысть...» (л. 121). Затем столь же краткое описание третьего дня — Бог создал сушу и земные воды.

Подробно описывается творение четвертого дня. Бог сотворил 7 небес, на первом — Солнце — «кругъ огнен небеснаго огня, яко яблоко кругло» (л. 121 об.), указывается размер солнца, описывается путь солнца «от запада к востоку не по земли, ни по водамъ, но далече от водъ и от земля над безднами путь его, абы от величества огня не погорѣла земля и воды...» (л. 122). Под Солнцем — звезды: Аририс, Ермии, Зевес, Афродит, Крон, «на седмомъ — луна, зовется месяц. Величество его 40 000 верстъ, а верста 1000 сажень...» (л. 122—122 об.). После этого дается толкование лунных фаз — юность, старость, смерть и воскресение, затем кратко описываются природные явления — солнце парением возводит снег, дождь, мглу, оттого влага бывает, затем указывается, что «небо же стоитъ на воздухѣ, не притычется к нему никакая тварь бездушная, ни земля, ни воды земныя...» (л. 122 об.).

Кратко описывается творение пятого дня — Бог создал все движущееся по земле, украсил землю всякими чудесами, похвалили его все твари, и все ангелы поклонились Богу. Завершается текст рассказом о отпадении Сатаны с его чином и о умолении Господа Михаилом архангелом.

Уже из краткого пересказа содержания видно, что текст является самостоятельной компиляцией, не восходящей в целостном виде ни к одной из редакций Палеи. Поскольку тема Слова о Троице универсальна и очень широко распространена в древнерусских памятниках, определение источников этой компиляции может быть основано только на дословном или очень

¹⁰ Краткое описание рукописи см.: *Викторов А. Е.* Собрание рукописей И. Д. Беляева: Издано к 50-летию юбилею Румянцевского музея. М., 1881. С. 24—25. Водяные знаки на листах с текстом компиляции: Герб, типа: Г е р а к л и т о в, № 119 — 1628—1630 гг.

¹¹ Здесь и далее текст Слова о Троице цитируется по списку РНБ, Пог. 1121.

близком к дословному совпадении тех или иных фрагментов, а также на фактических данных отдельных памятников. В других случаях определение конкретного источника не представляется возможным и речь может идти только о параллелях к тому или иному фрагменту текста.

Несомненными источниками богословской части компиляции послужили два памятника, достаточно широко распространенные в древнерусских списках. Начало Слово о Троице почти дословно совпадает с началом Толкования Символа веры из сербской Кормчей. Древнейший древнерусский список такой Кормчей датируется 1284 г., это так называемая Рязанская Кормчая (РНБ, Ф. п. II. 1).¹² Из Кормчей текст Толкования Символа веры попал в различные сборники и бытовал в их составе в окружении ряда статей Кормчей (см., например: РНБ, Соф. 1262, конец XIV в.; РГБ, Троицк. 765, конец XV—начало XVI в.):

Толкование Символа веры

Вѣрую въ единого Бога Отца Вседържителя. Толк. Не якоже мнози мняху, глаголюще, яко двѣ еста началъ, едино благо, а другое лукаво, рекше зло, яко благое убо обладает небесными, лукавое же земными. Азь же не тако, но вѣрую въ единого Бога, всеми владеющаго, Отца всем суща... (Список РНБ, Соф. 1262, л. 6 об.).

Слово о Троице

Нѣцыи глаголють, яко двѣ началъ есть: едино начало на небо възде, а другое, злое, на земли оста. Сии же глаголють словеса болящи невѣриемъ. Аз же глаголю не тако, но едино есть начало и на небеси, и на земли. Единъ Богъ Свята Троица — Отець, и Сынъ, и Святыи Духъ...

Источником повествования о сотворении бесплотных сил является памятник, известный под названием «Богословие о Святей и Живоначальной и Единосущней Троице» (далее Богословие о Троице). Это также компиляция на тему Троицы-Творца, очевидно, русского происхождения, поскольку в значительной части она дословно совпадает, с одной стороны, с «Богословием» Иоанна Дамаскина в переводе Иоанна Экзарха, с другой — с Толкованиями Никиты Ираклийского на Слова Григория Богослова. Текст был достаточно широко распространен на Руси в XV—XVI вв. Самый старший из известных на сегодняшний день его списков читается в сборнике, относящемся к одной из редакций «Златой цепи».¹³ Текст Богословия о Троице входил в состав Кормчей, соединенной с Мерилем Праведным. Согласно исследованиям В. П. Любимова¹⁴ и М. Н. Тихомирова,¹⁵ насчитывается около 40 списков Кормчей такого вида, которые в свою очередь делятся на два извода: Чудовский (или Розенкамповский) и Ферапонтовский. До недавнего времени самым ранним полным списком такой Кормчей считался Чудовский список 1499 г. Однако в 1990 г. одновременно работой Н. С. Демковой и С. А. Якуниной, а также работой Р. Г. Пихои в научный оборот был введен

¹² Описание рукописи см.: Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР. XI—XIII вв. / Ред. С. О. Шмидт. М., 1984. С. 212—214, № 186; текст на л. 12 об.

¹³ 2-й группы III типа по классификации М. С. Крутовой, см.: Крутова М. С. Сборники «Златая цепь» в русской письменности // Методические рекомендации по описанию славяно-русских рукописей для сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР. Новосибирск, 1990. Вып. 5, ч. 1. С. 14, 88 (№ 333). Самый старший список этой группы — ГИМ, Увар. 740, середина XV в.

¹⁴ См.: Правда Русская / Под ред. акад. Б. Д. Грекова. М.; Л., 1940. Т. 1. С. 201—231.

¹⁵ Тихомиров М. Н. Исследование о Русской Правде. М.; Л., 1941. С. 108.

список такой Кормчей второй половины XV в. из собрания Пермского педагогического института.¹⁶ Одной из отличительных черт этого вида Кормчей от предшествующих ей редакций является наличие в ней дополнительных русских статей, к которым и можно, вероятно, отнести Богословие о Троице.¹⁷ Один из ранних списков Богословия о Троице относится к концу XV—началу XVI в., он читается в сборнике РНБ, Кир.-Бел., № 36/41, принадлежавшем священнику Кремлевского Благовещенского собора Сильвестру.¹⁸

Богословие о Троице легло в основу начальной части Слова о Троице, в которой говорится о создании ангельских чинов и о назначении каждого чина небесной иерархии. Совпадения с источником здесь дословные. О том, что именно Богословие о Троице стало источником Слова о Троице, а не наоборот, свидетельствуют более верные чтения Богословия, искаженно переданные автором Слова о Троице, а также чтения, соответствующие текстам Иоанна Дамаскина или Никиты Ираклийского, в Богословии о Троице более близкие к источнику и более обширные, чем в Слове о Троице:

Слово о Троице

Богословие о Троице¹⁹

Источник Богословия о Троице

...То ти есть Троица: Отець, и Сынъ, и Святыи Духъ, а не три бози, но единъ. Тои же и в чловецѣ явлено: умъ, голосъ, духъ — то ти нераздѣлно же. Отцу помыслившу вся твари, Сынови сотворившу вся твари, Святому Духу свершившу вся твари...

...То не три бози, единъ Богъ... есть убо в нас ум, слово, духъ, то же трое неразлучимо ... Отцу убо помыслившу, Сынови же свѣдетелствовавшу, и Духови совершившу...

....Отцу убо умыслившу, Сыну же содѣтельствовавшу, и Духу свершившу... (Толкование Никиты Ираклийского на Слово 2-е на Пасху, л. 25 об.).²⁰

¹⁶ Демкова Н. С., Якунина С. А. Кормчая XV в. из собрания Пермского педагогического института // ТОДРЛ. Л., 1990. Т. 43. С. 330—337; Пихоя Р. Г. Пермская кормчая: (О предистории появления Чудовской кормчей 1499 г.) // Общественное сознание, книжность, литература периода феодализма. Новосибирск, 1990. С. 171—175. В настоящее время список, к сожалению, утрачен, он украден из Пермского пединститута, и местонахождение его неизвестно, поэтому судить о нем можно лишь на основании этих работ. Но в них предложена разная датировка списка. Если Р. Г. Пихоя датирует рукопись первой половиной XV в., то Н. С. Демкова и С. А. Якунина на основании водяных знаков — второй половиной XV в. По-видимому, вторая датировка более достоверна, поскольку в работе Р. Г. Пихои указан лишь один водяной знак, а в статье Н. С. Демковой и С. А. Якуниной несколько различных знаков, в том числе относящиеся и к 60—70-м гг. XV в.

¹⁷ Список конца XV—начала XVI в. Кормчей такого состава имелся в Соловецком монастыре (современный шифр: РНБ, Сол. 477/496, текст на л. 281 об.—283 об.), возможно, именно из этой рукописи текст попал в Соловецкое собрание сочинений Максима Грека. О списках этого собрания см.: Сеницина Н. В. Максим Грек в России. М., 1977. С. 265—271; Буланин Д. М. Переводы и послания Максима Грека. Л., 1984. С. 233—234 (раздел в Приложении «Описание собраний сочинений Максима Грека» написан совместно с А. Т. Шашковым). По одному из списков Соловецкого собрания (РНБ, ОЛДП. О. 276) текст Богословия о Троице был опубликован, см.: Лопарев Хр. Описание рукописей Императорского общества любителей древней письменности. СПб., 1899. Ч. 3. С. 202—206.

¹⁸ См.: Буланин Д. М., Колесов В. В. Сильвестр // Словарь книжников. Вып. 2, ч. 2. С. 330.

¹⁹ Текст цитируется по изданию: Лопарев Хр. Описание рукописей... С. 202—206.

²⁰ Текст Толкований Никиты Ираклийского цитируется по рукописи РНБ (Сол. 93/93, XVI в.).

...Первый чинь серафими, рекомии шестокрылатии, и поють Бога бес престани... И великого Бога перваго свѣта заря, а второй свѣтъ, огонь Божий пожигаетъ я. Серафими же шесть крыль суть — двѣма покрываютъ лица, а двѣма нозѣ, двѣма летаютъ. Да любими суть у Бога и свѣтъ от него приемлюще, а озрѣти Бога не могутъ. Таков тѣх чинь есть.

...Вторый чинь херувими, то имъ имя, исполнени премудрости....

...Третий чинь ангель тоя же твари престоли зовутся, на них Господь сѣдит и сотворяетъ вся суды и строения. То тѣх служба...

...Вторая тварь — три же чины. Первый чинь — господствиа, имиже прочая множество на послушание повиновени суть на службу ангели. Тоя же твари второй чинь — силы, то ихъ имя, тѣми же чудеса и знамена присно бывають в людехъ. То ихъ служба. Тоя же твари третий чинь — власти, боле иныхъ приемлють заповѣдь, имиже противнии силы повиновени суть, ихже властью души человеческиа ис тѣлес приемлють. То ихъ служба.

Третьей твари три же чины, первый чинь — начатки, ангельским силам старейшинь, и выше ихъ, и на исполнение Божиа службы заповѣдати власть имъ. А николиже не отсту-

...Серафими — перваго свѣта заря, по причастию второй свѣтъ, иже огонь Божий пожигая и. Глаголет то же, велми любовию паче горят к нему безприточно, велми ближе и видят, привеличества же ради и светлости, не приступен Богъ, ни достиген ни единому от ню, или возрети нань могуще, но точию свѣтъ по причастию, а не по существу, но по богозаренню просвещения...

...Херувими же наречет исполнение премудрости...

...Престоли же нарицаются того ради, на них же весь суд Богъ всемогый творит и сѣдит. Иже толь велико благодатию Божества исполнени, да на них Господь сѣдит и своя суды ими строить.

Вторая же и средняя утварь — господствиа, того ради нарицаются, имиже и прочая множества на послушание повиновени суть. Силы же нарекутся, имиже чудеса и знамена присно бывають.

Власти же наричем, имиже въ своем чину болѣ инѣх приемлють заповѣданне, имиже и противныя силы повиновени суть, ихже властью обуздываются и человекъ душ не толь велми искусити могут, якоже быша хотѣли, того ради и владычества нарицаются.

Третья же и послѣдняя утварь начатцы нарицаются, иже убо архагельским и аггельским старѣйшины суть, выше их, на исполнение Божиа службы заповѣдают и власть имъ

...Первый убо свѣтъ Бог, яко изряден, яко всем начало, второй же агтели, яко по Бозѣ свѣти втории, перваго света заря и инех просвещающе. Нарикают же ся свѣтъ ангели по причастию перваго свѣта, а не по существу, но по богозаренню просвещени... (Толкование Никиты Ираклийского на 11-е слово о крещении, л. 320—320 об.).

пають от Бога, тии бо менших на службу слють. То ихъ служба.

Тоя же твари второй чинь — архангели, то имя — первое възвѣщеніе, си таинству Божию служить. То ихъ служба.

Тоя же твари третий чинь, иже зовутся възвѣщеніа, служебнии дуси, на службу посылаеми от господства. Ими же от Бога свѣт сияется, тѣм ся кормяще.

А в кругъ не написаны суть, иже около главы кругъ — то тии кругъ осіяние Божия благодати, а не вѣнецъ. Иже вѣнецъ на Давыдъ, и на Соломонъ, и на Коньстянтинъ — то суть вѣнцы... (л. 117 об.—121).

есть. Вѣдомо же есть, яко вышняя она множества изуть от Бога николиже отступают, больши бо вѣшних, николиже дѣло служения имут, большии бо менших на дѣло служения шлют...

...Егда бо таинство Божие, то архангели.

А егда дѣло службы, то аггели и служебнии дуси на службу посылаеми... Видяще Бога противу силъ своей, имже сам Богъ сам есть свѣт, а не инъ свѣтъ, тии тѣм ся кормяще.

...К Творцу же своему вси вкупъ любовию горят, Богу служа въ естествѣ и хотѣние жаданию сказая, и горѣние несомо их.

В кругъ же написаны суть горнии свѣти, великыи же в кругъ не написаны суть.

...Виждь же о аггелех видѣние и дѣяние, имже къ Богу взирают службу и дѣяние по Богослову славословіе, и тако сияние от инѣх в другія, от первых до послѣдних. Се о велицей тайнѣ горних присносущих сил от невидѣннѣя мало изрекохом. То иже бяше дивное творение и устройство присносущаго вѣка и всея дѣтелныя силы Божия (Конец текста «Богословія о Троице»).

Видяще Бога противу мощи своей, тии тѣм ся кормяще (Иоанн Дамаскин, стб. 173²¹).

...Къ Богу службу и жадание-хотѣние сказая, и горе несомых (горѣ несомо ихъ)... (Иоанн Дамаскин, стб. 170).

...Виждь же и о аггелех видѣние и дѣяние. Видѣние убо, имже къ Богу взирают, дѣяние же — службу и къ Богу славословіе и тако сияние от инѣх во другія от первых и до послѣдних... (Толкование Никиты Ираклийского на 11-е слово о Крещении, л. 320 об.).

²¹ Здесь и далее текст «Богословія» Иоанна Дамаскина, помещенный в ВМЧ под 4 декабря, цитируется по изданию: Великие Минеи Четьи, собранные всероссийским митрополитом Макарием. М., 1901. Декабрь, дни 1—5.

В начальной части Слова о Троице из рассказа о чинах небесной иерархии выделяется фрагмент, повествующий о херувимах и их службе. Соответствия этому фрагменту нет в тексте Богословия о Троице, хотя вслед за ним дословное совпадение текстов Слова и Богословия продолжается. Фрагмент представляет собой толкование библейской Книги пророка Иезекииля. В этом толковании отразились два широко распространенных мотива — изображение Престола Господня в окружении ангельского воинства и объяснение происхождения грома как Божьего гнева, поражающего на земле дьявола. Рассказ о внешнем виде херувимов, о колеснице, движимой херувимами, о дуге и стоящем на ней Престоле Господнем соткан из библейских цитат и реминисценций (Иез. 1 : 9—27; Дан. 7 : 9—10; Апок. 4 : 2—9). Несомненно апокрифический характер имеют баснословные исчисления ангельских сил, стоящих перед Престолом Господним. Параллельные фрагменты, изображающие Престол Господень в окружении ангельского воинства, находятся во многих апокрифических текстах: Слово пророка Исаяи о последних днях, Откровение Варуха и другие, наиболее близкие параллели читаются в Откровении Авраама²² и славянской Книге Еноха,²³ однако текстуального совпадения с нашим фрагментом не удалось обнаружить ни в одном из текстов.

Древнейшим мотивом является и объяснение происхождения грома как Божьего гнева, поражающего на земле дьявола. Такое толкование читается в компилятивных памятниках типа «Беседы трех святителей», в Вопросах Антиоха Афанасию Александрийскому, близкое толкование находится в Прении Панагиота с Азимитом, наиболее полно этот мотив отражен в одном из диалогов Андрея и Епифания в Житии Андрея Юродивого.²⁴ Однако наш текст имеет существенное расхождение с этими памятниками. Если в распространенной традиции исполнителем воли Господа служит ангел — ангел грома, ангел молнии, посылающий на землю «молнию трубу», то в нашем тексте гром на земле происходит от «грому страшныя тоя колесници Божия», а дьявол побивается «велиим колесничным духом», происходящим от «борзости колесничной». Возможно, фрагмент о херувимах, не имеющий дословных совпадений ни с одним из известных памятников, представляет собой самостоятельное творение автора Слова о Троице, в котором отражены древние мотивы традиции толкования канонических библейских текстов.

После рассказа о 9 чинах небесных сил в Слове о Троице следует сообщение о создании 10-го чина, текстуально близкое к фрагменту «Богословия» Иоанна Дамаскина. Однако в «Богословии» Иоанна Дамаскина имени ангела 10-го чина нет, поэтому фрагмент взят, очевидно, из другого источ-

²² См.: Порфирьев И. Я. Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки. СПб., 1877. С. 119, 122—125.

²³ См.: Соколов М. И. Славянская книга Еноха праведного : Тексты, латинский перевод и исследования / Подгот. к изд. М. Сперанский. М., 1910. С. 19—21 (Пространная редакция), 89 (Краткая редакция).

²⁴ См.: Молдован А. М. Житие Андрея Юродивого в славянской письменности. М., 2000. С. 368—369.

ника, использовавшего то же место из «Богословия» Иоанна Дамаскина, скорее всего, из Толковой Палеи:²⁵

**Слово
о Троице**

...Десятый же чинъ — Сатанаилъ ангель, велик же чинъ под нимъ — души имъ. Почтен же от Бога творца своего, но лукавѣнь бе. Бысть же поручено ему земному блюденію и строению... (л. 121).

**«Богословие»
Иоанна Дамаскина**

...От сихъ аггельскихъ силъ старѣй, и приставникъ земленому чину, и земли блюденія приемъ от Бога, не естествомъ лукавѣ быти, но благъ сый и на добро бывъ... (стб. 174).

**Толковая
Палея**

...Се же убо Сотона старѣй бѣ въ чину иже под нимъ, приставникъ бѣ земному чину и земли блюденіе приемъ, и от Бога естествомъ не лукавѣ бѣ исперва, но благъ сый... (стб. 75).

Сообщения о втором и третьем днях творения очень краткие и восходят, по-видимому, непосредственно к библейскому тексту (Быт. 1 : 6—12). Источником рассказа о творении четвертого дня автору Слова о Троице, очевидно, вновь служила Толковая Палея, но заимствования из нее были значительно переработаны. Эта переработка выразилась прежде всего в сокращенном изложении пространных пассажей Толковой Палеи о происхождении влаги, о пути солнечного хождения, о символическом значении лунных фаз. Очевидно, из Толковой Палеи (стб. 63—64) взяты в текст размеры Солнца и Луны, хотя цифры эти совпадают в Палее с соответствующими данными «Шестоднева» Иоанна Экзарха,²⁶ статьи «О природе» из «Златой матицы»,²⁷ и сходной статьи о размерах Земли и Луны, входящей, по мнению Н. К. Гаврюшина, в естественнонаучный трактат XV в. «О небеси».²⁸ Во всех этих текстах размеры Солнца и Луны даны в стадиях, автор Слова о Троице приводит их в верстах, не изменяя при этом цифрового значения. Планеты даны в греческом наименовании и перечислены в Слове о Троице в том же порядке, что и в Палее, но со смещением на один пояс, поскольку автор Слова, следуя логике своего повествования, на первом поясе разместил Солнце, которое подробно описал ранее, а затем перечислил остальные планеты, исключив Солнце (с 4-го пояса). На то, что рассказ о планетах несомненно связан с Толковой Палеей, указывает фрагмент

²⁵ Здесь и далее текст Толковой Палеи цитируется по изданию: Палея Толковая по списку, сделанному в Коломне в 1406 г. : Труд учеников Н. С. Тихонравова. М., 1892—1896. Вып. 1—2. Этот же фрагмент «Богословия» Иоанна Дамаскина читается также в Слове похвальном на собор архангела Михаила Климента Охридского (см.: *Климент Охридски. Събрани съчинения* / Обработ. Б. Ст. Ангелов, К. М. Куев, Хр. Кодов. София, 1970. Т. 1. С. 281). Однако в этом памятнике также нет имени ангела 10-го чина. В соответствующем месте Толковой Палеи читается имя Сотона, но в Палее встречается и имя Сотонаил (см. стб. 73). В Слове о Троице в различных фрагментах также встречаются оба имени.

²⁶ Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского / Подгот. Г. С. Баранкова, В. В. Мильков. СПб., 2001. С. 440.

²⁷ См.: *Буслаев Ф. И.* Историческая хрестоматия церковно-славянского и древнерусского языков. М., 1861. С. 684.

²⁸ *Гаврюшин Н. К.* 1) Космологический трактат XV века как памятник древнерусского естествознания // Памятники науки и техники. 1981. М., 1981. С. 183—197; 2) Источники и списки космологического трактата XV в. «О небеси» // Вопросы истории, естествознания и техники. М., 1988. № 1. С. 132—139.

Палеи, повествующий о покровительстве звезд земным тварям. Автор Слова о Троице связал каждый признак этого покровительства с конкретной звездой, расположив их в том же порядке, в каком они названы в Палее:

Слово о Троице

...На втором же небеси под солнцемъ звѣзды, имя ихъ Аририс — на тѣхъ смотрять корабли, плавають. На третьемъ небеси звѣзды, имя ихъ Ерминъ — сихъ видѣвшѣ, звѣрие усыпають. На четвертомъ небеси звѣзды Зевесъ — на тѣхъ смотрять птицы, лѣтають. На пятомъ небеси звѣзды, имя ихъ Афродитъ — на тѣхъ смотрять рыбы и ядятъ. На шестомъ небеси звѣзды, имя Кронъ — на тѣхъ смотрять гади и ядятъ... (л. 122).

В то же время в рассказе о четвертом дне творения есть фрагмент, который свидетельствует о том, что автор Слова о Троице обращался и непосредственно к одному из источников Толковой Палеи, к «Богословию» Иоанна Дамаскина:

Слово о Троице

...В четвертый же день в среду сотвори Богъ 7 небесъ яко дымно. Того ради зовеми суть планите... (л. 121 об.).

Рассказ о творении пятого дня вновь очень краток и, наконец, по-видимому, из Палеи (см. стб. 73—74) заимствован рассказ об отпадении Сатаны с его чином.

Таким образом, Слово о Троице — это космологическая компиляция XV в., основанная на библейских книгах, Богословии о Троице, «Богословии» Иоанна Дамаскина, Толковой Палее, возможно, Житии Андрея Юродивого, а также на апокрифических текстах, повествующих о миротворении. Часть этих источников перенесена в текст Слова о Троице без изменений, в большинстве же случаев источник переработан, отчего текст стал более лаконичным и выразительным. В композицию текста вплетены библейские цитаты, прежде всего из Псалтыри.

Анализ разночтений списков Слова о Троице свидетельствует о том, что все списки памятника, хотя и содержат вариативные чтения, представляют одну редакцию. Ряд неверных чтений позволяет выделить группы списков, в которых находятся одинаковые ошибки:

...Отцу *помыслившу* вся твари, Сынови створившу вся твари, и Святому Духу свершившу вся твари... (Пог. 1121; Пог. 1615; Забел. 274, Увар. 859).

Толковая Палея

...Ты же убо вся звѣзды не суть без лѣпоты. Овы убо суть на знамение плавающихъ по морю, а другия же у нихъ на покой звѣремъ, иныя от нихъ проводъ птичю бываеать прилетати беспутная и широкая та мѣста, другия же на стражбу рыбаь, иныя же гаду, и иныя же въ знамение человекомъ речены суть... (стб. 43).

«Богословие» Иоанна Дамаскина

...Седмъ же пояс мянят на небеси кругъ круга вышшии. Глаголют же тонкая естества, яко и дымна, ти на коемждо поясе един от планит... (стб. 177).

...Отцу *пославишу* всю тварь во славе сотворившу, и Святому Духу свершившу сия вся... (Тит. 542; Пог. 886; Пог. 1297; Муз. 3855; Барс. 313).

...Первый чин серафими, рекомии шестокрилатии, поют Бога бес престани... *И великого Бога первого света заря, а второй свет, огонь Божий пожигает я...* (Пог. 1121; Пог. 1615).

...Третий же чин ангел той же твари престолы зовутся, на них Господь седит и *сотворяет вся суды и строения*. То тех служба... (Пог. 1121; Пог. 1615; Тит. 542; Забел. 274; Увар. 859).

...В четвертый же день в среду сотвори Господь 7 небес *их дело яко дымно, того ради зовеми суть планити...* (Пог. 1121; Пог. 1615; Увар. 859).

...Месяц же млад являет уность человеку, а *ветох являет старость, а по ветхи млад — то являет по смерти обновление человеком* и востание... (Пог. 1121; Пог. 1615; Увар. 859).

...Солнца *парение* возводит от вод земных дождь, и снег, и мглу, от того *на земли влаг бывает...* (Пог. 1121; Пог. 1615).

Лучшие чтения архетипного текста сохранились в списках XVII в.: Пог. 1121, Пог. 1615 и Увар. 859, хотя каждый из них имеет довольно много индивидуальных описок и гапаксов.

Текст, близкий к архетипному, уже в XV в. был использован при составлении хронографической компиляции, самый ранний список которой (РНБ, Q.I.1411) датируется 1482 г. Известные нам списки этой компиляции передают два варианта текста, первый из которых (РНБ, Q.I.1411 и РГБ, ф. 29, № 43) заканчивается апокрифическими статьями «От коих частей бысть создан Адам» и «О наречении имени Адаму»,²⁹ во втором варианте (ИРЛИ,

...Первый чин серафими, рекомии шестокрилати, поют бес престани ... *Имя великаго Бога первого света заря, второй свет огонь Божий пожигает...* (Тит. 542; Пог. 886; Пог. 1297; Заб. 274; Увар. 859; Муз. 3855; Барс. 313).

...Третий же чин ангел той же твари престолы зовутся, на них же Господь седит, *сътворяет вся суды строеныя*. То тех служба... (Пог. 886; Пог. 1297; Муз. 3855; Барс. 313).

...В четвертый же день в среду сотвори Господь 7 небес *их же дело яко воды многи, того ради зовеми суть планиды...* (Тит. 542; Муз. 3855; Забел. 274).

...Месяц же молод являет юность человеку, а *по ветсе молода ветох являет старость, то же являет по смерти обновление человеком* и востание... (Тит. 542; Забел. 274; Муз. 3855; Пог. 886; Пог. 1297; Барс. 313).

...Солнце *же варением* возводит от вод земных дождь, и снег, и мглу, от того *на землю бывает...* (Увар. 859; Тит. 542; Забел. 274; Муз. 3855; Пог. 886; Пог. 1297; Барс. 313).

...И в четвертый день во среду сотвори Господь 7 небес *их же дело яко воды многи. Того ради зовими суть латыни...* (Пог. 886; Пог. 1297; Барс. 313).

²⁹ Древнейшие русские списки апокрифов «От коих частей бысть создан Адам» и «О наречении имени Адаму» до недавнего времени были известны по двум сборникам книгописца Кирилло-Белозерского монастыря инока Ефросина (РНБ, Кир.-Бел. 22/1099,

Древлехранилище, Пин. 280) вслед за этими апокрифами текст продолжает-ся рассказом о грехопадении Адама и Евы и родословием Адама. В всех списках этой компиляции сохраняются верные чтения архетипа Слова о Троице, отмеченные нами в 1-й группе списков. В то же время уже в архетипе самой компиляции имелись ошибки, характерные для текста Слова о Троице именно в ее составе:

Слово о Троице

...А в кругъ не написаны суть...
 ...А земли еще не бысть...
 ...И на землю сияние солнца, а духъ его великъ горѣ и разжигаетъ великое небо...
 ...Небо же стоить на въздусъ, не при-тычется к нему никакая тварь бездушная, ни земля, ни воды земныя...

Компиляция

...А другыя не написани суть...
 ...Остави земли ея и бысть...
 ...Сияния солнца на земли, а духъ его велик рогы ражжигаетъ велико небо...
 ...Небо же стоит на въздусъ, не при-тычет же к нему никакаяже тварь и воз-душная земля, ни воды земныя.... (Спи-сок РНБ, Q.I.1411).

Источником космологической части этой компиляции помимо Слова о Троице послужил текст сочинения о шести днях творения «Слово о бытии всего мира», введенного в научный оборот Н. К. Никольским.³⁰ Старший из известных на сегодняшний день списков памятника датируется первой четвертью XV в. (РГАДА, ф. 181 (МГАМИД), № 370).³¹ Небольшие фраг-

л. 512 об. (1450—1470 гг., текст написан почерком Ефросина) и Кир.-Бел. 11/1088, л. 279—280 об. (1490-е гг., текст написан почерком Ефросина); описание рукописей см.: *Каган М. Д., Понырко Н. В., Рождественская М. В.* Описание сборников XV в. книгописца Ефросина // ТОДРЛ. Л., 1980. Т. 35. С. 105, 185). В двух списках апокрифа, переписанных Ефросином, сохранились два варианта текста (об их отличии см.: *Каган М. Д.* «От коих частей создан бысть Адам» // Словарь книжников. Вып. 2, ч. 2. С. 153—154). Вариант текста, представленный списком Кир.-Бел. 11/1088, недавно был обнаружен также в рукописи 1-й четв. XV в. (РГАДА, ф. 181 (РО МГАМИД), № 370, л. 181—181 об.; см.: Каталог славяно-русских рукописных книг XV века, хранящихся в Российском государственном архиве древних актов / Сост. И. Л. Жучкова, Л. В. Мошкова, А. А. Турилов. М., 2000. С. 26, 205—214). Во всех списках нашей компиляции о миротворении, в том числе и хронологически близком к ефросиновским сборникам списке 1482 г., апокрифический цикл об Адаме обнаруживает черты обоих вариантов, что еще раз свидетельствует о существовании уже к XV в. определенной истории текста этого апокрифического цикла, отраженной в русских по происхождению рукописях.

³⁰ *Никольский Н. К.* Материалы для повременного списка русских писателей и их сочинений (X—XI вв.). СПб., 1906. С. 6—16.

³¹ Описание рукописи см.: Каталог славяно-русских рукописных книг XV века, хранящихся в Российском государственном архиве древних актов. С. 205—214, № 79, л. 181 об.—192. Отметим, что в исследовании В. В. Милькова список неверно отнесен к концу XIV в. (*Мильков В. В.* Космологические концепции и сведения в книжности Древней Руси // Древнерусская космология. СПб., 2004. С. 47, 64—65). В настоящее время помимо 6 списков, указанных Н. К. Никольским, мы располагаем еще 8 списками этого памятника: РНБ, Q.I.1130, XV в.; ГИМ, Увар. 682, XVI в.; РНБ, Пог. 1287, XVI в.; РНБ, Q.XVII.35, XVII в.; ГИМ, Увар. 859 (2 списка), XVII в.; РНБ, Пог. 1650, XVII в.; РГБ, Ундольск. 44, XVII в. Памятник несомненно заслуживает самостоятельного исследования. Уже предварительный его анализ позволяет сделать вывод об использовании его в древнерусских хронографических сводах — Хронографе 1512 г., Пространном Хронографе Русском. К «Слову о бытии всего мира» восходит и текст, читающийся под заглавием «Слово Иоанна Златоуста о небесных силах» в «Златой матице» (РНБ, Пог. 1024, л. 188—190), и его возможный протограф, текст без заглавия, читающийся в рукописи РГБ, Троицк. 39,

менты этого памятника введены в космологическую часть нашей компиляции и разрывают последовательность изложения Слова о Троице, так что в отдельных случаях в тексте дважды повествуется об одном и том же событии, например о создании планет. Это подтверждает вторичность компиляции по отношению к Слову о Троице. Из текста «Слова о бытии всего мира» в компиляцию введены следующие фрагменты:

«Слово о бытии всего мира»

...Въ первый день, в неделю створи Богъ 1 — ангели, 2 — свѣтъ, 3 — небеса вышняя, из нихже есть снѣгъ и голоть, и роса, и мрази, и громи, и лѣты, и зимы, 4 — землю, 5-е воды, 6 — въздух, 7 — огонь, 8 — ветр, все от небытия сотвори...

...Въторый день, в понидѣльник створи Богъ твердь, иже есть посреди водъ. И раздѣлишася воды, и полъ ихъ взыдоша и на верхъ тверди, полъ ихъ по (!) твердию останася и на лица всея земля...

...Въ 4 день, в среду, створи Богъ солнце, и луну, и звѣзды...В той же день раздѣли Богъ силы небесныя на 9 чиновъ, постави по 3 чины...А от тверди до пояса Крона безмѣрная высота и не имѣть чего развѣ въздухъ, еже нарицается эфира. 1 пояс Круносъ, 2 — Диосъ, 3 — Ареосъ, 4 — солнечный, на 4-мъ поясѣ Слнце стоитъ. 5 — Афродитисъ, 6 — Ермиос, 7 — Луна, на 7-мъ поясѣ Луна стоитъ. На всѣхъ поясѣхъ ангели стоятъ, а по поясомъ звѣзды стоятъ, который поясъ нижи, тѣ звѣзды свѣтлѣи суть... (Список РГАДА, ф. 181 (МГАМИД), № 370).

Компиляция

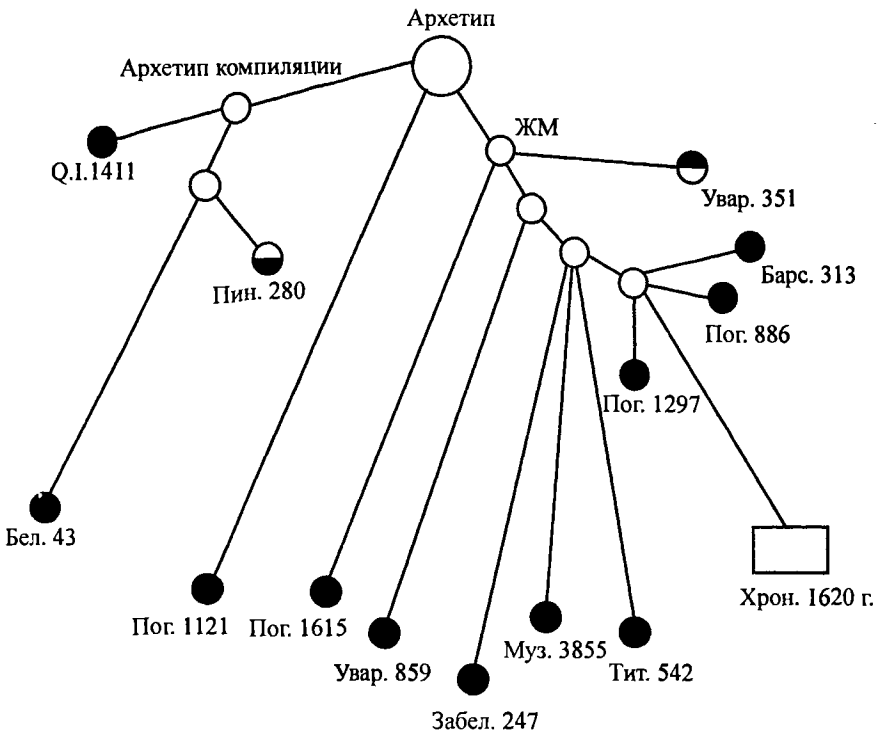
...Дни недели. Тогда Господь 1-е свѣт сотвори, 2-е аггели, 3-е небеса, 4-е землю, 5-е воды, 6-е въздух, 7-е огонь, 8-е вѣтр и дождь...

...В понедельник же сотвори Богъ твердь, яже есть посрѣди вод. И раздѣли же их, пол ихъ взыдоша на верху твердии, а пол ихъ под твердью оставиша на лица всея земля.

...Въ четвертый же день, въ среду створи Господь семь небесъ, их же дѣло дымно...В той же день раздѣли Богъ силы небесныя на 9 чинов и постави по три чины и. А от тверди до пояса до Крона безмѣрная высота, не имѣет ничего, развѣ въздуха, еже нарицается эфира. Первый поясъ — Кронов, 2 — Диовъ, 3 — Ареос, 4 — Ерамия. Солнце стоит на четырехъ поясѣх, 5 — Иафродитиос, 6 — Иермиос, 7 — Луна, на седмомъ поясѣ Луна стоит. И на всѣхъ поясѣхъ аггели стоят. По поясомъ звѣзды стоят, который пояси ниже, тѣ звѣзды свѣтлѣе суть... (Список РНБ, Q.1.1411).

Как показано на стемме, наиболее точно передающим чтения архетипа является список первой трети XVII в. (РНБ, Пог. 1121). Эта рукопись новго-

л. 193—195 об. Требуется также исследование вопроса о взаимоотношении этого текста с фрагментарно совпадающим с ним хронографическим сводом «Книга глаголемая Парениос», который известен в русских списках начиная с XV в. (первое упоминание о нем см.: Соколов М. И. Славянская Книга Еноха праведного / Тексты, латинский перевод и исследование; Подгот. к изд. М. Сперанского. М., 1910. Исследование. С. 103—105). «Слово Иоанна Златоуста» по единственному списку в «Златой матице» (РНБ, Пог. 1024) отмечено в Каталоге гомилий Т. В. Черторицкой (см.: Vorläufiger Katalog Kirchenslavischer Homilien des beweglichen Jahreszyklus: Aus Handschriften des 11.-16. Jahrhunderts vorwiegend ostslavischer Provenienz / Zsgest. von T. V. Čertorickaja; Red. H. Miklas. Opladen, 1994 (Предварительный каталог церковнославянских гомилий подвижного календарного цикла по рукописям XI—XVI вв. преимущественно восточнославянского происхождения / Сост. Т. В. Черторицкая; Ред. Х. Миклас. Опланден, 1994. № 21. 0. 03)) и в Приложении к Каталогу слов Иоанна Златоуста (см.: Иоанн Златоуст в древнерусской и южнославянской письменности XI—XVI веков: Каталог гомилий / Сост. Е. Э. Гранстрем, О. В. Творогов, А. Валевичус. СПб., 1998. № 464).



Стемма списков Слова о Троице.

родского происхождения хорошо известна исследователям прежде всего по сохранившемуся в ней единственному списку перевода 8-й части трактата французского епископа XIII в. Гийома Дюрана «Rationale divinatorum officiorum», созданного, как свидетельствует послесловие к тексту, в 1495 г. в кружке новгородского епископа Геннадия.³² На раннем этапе бытования Слова о Троице сложилась и самостоятельно восходящая к архетипу группа, к которой принадлежит большая часть известных списков памятника. Изучение списков этой группы позволяет вновь обратиться к вопросу о типологическом определении древнерусских сборников, имеющих название «Златая матица» или «Жемчужная матица».

В настоящее время не существует определенного мнения о характере и происхождении этих сборников. Авторы единственной работы, в которой была сделана попытка классифицировать все известные сведения о сборниках, названных «матица», располагали двумя списками «Златой матицы» (РНБ, Пог. 1024, конец XV—начало XVI в.; РНБ, НСРК, 1946 г., № 35/2 F, конец 70-х гг. XV в.) и двумя списками сборника с названием «Жемчужная матица» (РНБ, F.I.798, 1-я треть XVI в.; РНБ, Пог. 1615, 1632 г.).³³ Исследователи пришли к выводу, что эти два названия следует считать лексическими вариантами заглавия одного и того же сборника, несмотря на аб-

³² Список был введен в научный оборот В. Н. Бенешевичем (*Бенешевич В. Н. Из истории переводной литературы в Новгороде // ИОРЯС. 1928. Т. 101, № 3. С. 378—380*).

³³ *Бобров А. Г., Черторицкая Т. В. К проблеме Златой матицы // ТОДРЛ. Л., 1990. Т. 43. С. 341—358. В этой работе представлена полная библиография по теме.*

солютное различие в содержании каждого из них. Изучение рукописной традиции Слова о Троице позволило ввести в научный оборот еще 5 списков сборника «Жемчужная матица» (РНБ, Пог. 886, XVI в. (30—40-е гг.); ГИМ, Барс. 313, XVI в. (40-е гг.); РНБ, Пог. 1297, ок. 1564 г.; ГИМ, Забел. 274, XVII в. (3-я четв.); ГИМ, Увар. 351, XVI в. (40-е гг., с вариантом заглавия «Книга Женчюг»)) и пересмотреть основные положения названной работы.³⁴

Предварительный анализ содержания списков «Жемчужной матицы» привел к заключению о существовании в древнерусской книжности двух различных сборников с названием «матица». Сборник «Жемчужная матица» имеет самостоятельную рукописную традицию, которая не пересекается в процессе бытования с рукописной традицией «Златой матицы». Если два списка «Златой матицы» сопоставимы друг с другом только типологически, то в списках «Жемчужной матицы» можно выделить основу, отражающую состав протосборника, между рукописями существует текстологическая связь, что подтверждает, в частности, и исследование Слова о Троице.

В отличие от «Златой матицы», в обоих списках которой находятся мннейные и триодные циклы статей, сопоставимые с Торжественником и Златоустом, сборник «Жемчужная матица» не имеет календарной структуры. В его составе читаются ветхозаветные и новозаветные апокрифы, толковые статьи, объясняющие символическое значение церковной службы и церковной утвари, подборки статей о книжном почитании, статьи о покаянии, о посте, о женской злобе и другие нравоучительные тексты. Но все эти тексты не повторяют циклов каких-либо известных сборников устойчивого (или относительно устойчивого) состава, календарных или некалендарных. Обращает на себя внимание большое число читающихся в сборнике статей русского происхождения, либо приписанных, как в случае со Словом о Троице, авторитетным отцам церкви, либо просто атрибутированных в самозаглавиях как «поучения святых отец».

Сборник «Жемчужная матица» относится к числу распространенных в XV—XVI вв. изборников, в которых апокрифические и толковые тексты соседствуют с краткими дидактическими сочинениями различной тематики. Типологически такой сборник соотносим, с одной стороны, с некалендарными дидактическими сборниками «Златая цепь» и «Измарагд», с другой — с рядом широко распространенных на Руси толковых сборников. Основным отличием таких сборников от энциклопедических сборников монахов-эрудитов XV в. является прежде всего преобладание в них апокрифических текстов и зратопокритических толковых компиляций. Эти изборники имеют открытую структуру, тексты легко могут добавляться или изыматься в соответствии с потребностями переписчика. Основу этих сборников составляют не выписки из крупных произведений на различные темы, но самостоятельные статьи, в которых в лаконичной и доступной форме даются ответы на самые различные вопросы, интересующие читателя. К та-

³⁴ Анализу сборника, характеристике и описанию всех его списков будет посвящена наша специальная работа в одном из последующих томов ТОДРЛ. В этой статье мы предлагаем лишь предварительные замечания о содержании и типологии сборника «Жемчужная матица».

кому типу памятников относится и космологическая компиляция Слово о Троице.

Компилятивный характер Слова о Троице ощущался древнерусскими читателями, и, как свидетельствует его рукописное окружение, оно воспринималось, с одной стороны, как дидактический памятник, с другой — как естественнонаучное сочинение. В этом отношении показательна скорописная читательская правка текста Слова о Троице в списке Тит. 542, где фрагмент о размерах Солнца выскоблен, фрагмент о размерах Луны обведен чернилами, а на полях помечено: «Не надобе». В XVII в. Слово из «Жемчужной матицы» попадает в сборники, в которых помимо апокрифических и толковых текстов помещаются выписки из Луцидариуса, различные естественнонаучные статьи: циклы, начинающиеся текстом «Галиново на Ипократа», известные еще по рукописям XV в., выписки из «Предисловия Святцам». Примером такого сборника может служить рукопись ГИМ, Увар. 859, в которой Слово о Троице читается в таком разнообразном окружении. Очевидно, на основе одного из таких сборников и была создана самостоятельная компиляция, известная как вводная статья к Хронографу 1620 г. 2-го разряда по классификации А. Попова.³⁵ Поскольку эта статья, представляющая собой буквально мозаику, сложенную из различных выписок и цельных текстов на тему миротворения, не встречается нигде, кроме этой редакции Хронографа, А. Попов атрибутировал компиляцию самому составителю этой редакции Хронографа и в своем исследовании подробно расписал источники этой компиляции и опубликовал отдельные ее фрагменты. Однако атрибуции составляющих ее фрагментов, сделанные А. Поповым, нуждаются в уточнении и дополнении. Не останавливаясь подробно на данном сюжете, укажем только, что почти все фрагменты, атрибутированные исследователем как выписки из Толковой Палеи, на самом деле восходят к Слово о Троице, вошедшему в эту компиляцию почти в полном объеме. При этом составителем предисловия к Хронографу был использован список Слова о Троице определенной группы, обладающей наибольшим количеством неверных чтений. Приведем лишь несколько примеров, выделив курсивом неверные чтения, попавшие в Хронограф, в сопоставлении с изначальными чтениями списка Пог. 1121:

Хронограф 1620 г.

О сотворении седми дней и всего мира... Избрано от Святых Писаний, Григория Богослова и Иоанна Златоустаго, и философских художествий, и риторския хитрости, и римскаго и фрязскаго учительства, от многа мало собрано и сведено воедино вкратцѣ...

...Есть слово сего начатия сицѣ, занѣ же нѣцци глаголють, яко двѣ начала еста: и едино начало на небо изыде, а другое на земли оста. Сие же глаголют словеса боляще невѣрием. Аз же глаголю не тако, но едино есть на небеси и на зем-

«Слово о Святой Троице»

Нѣцци глаголють, яко двѣ начале есть: едино начало на небо възыде, а другое, злое, на земли оста. Сии же глаголють словеса болящии невѣрием. Аз же глаголю не тако, но едино есть начало и на небеси и на земли. Един Богъ Святая

³⁵ Попов А. Обзор Хронографов русской редакции. М., 1869. Вып. 2. С. 154—169.

ли. Един Богъ Святая Троицъ — Отець, и Сынъ, и Святыи Духъ...

...Первый чин серафими, рекомии шестокрылати, и поютъ Бога без престани, Троицу во единствѣ глаголюще... *Имя великаго Бога перваго свѣта заря, второй свѣтъ огонь Божий пожигаетъ...*

...Вторый чинъ херувим, таково им имя, исполнени премудрости... Служба же их напреди скажется...

... 3 чинъ ангели той же твари зовутся престолы великия, и высокия, и свещеннѣйшия, на нихже Господь Богъ седит, *сотворяетъ суды строенныя*. То тѣхъ служба...

...В четвертый день сотвори Богъ прочая небеса, *ихже дѣло яко воды мнози*...

...В той же день сотвори Богъ кругъ огненъ небснаго огня, яко яблоко кругло, зовомое великое свѣтило, мы же нарицаемъ его солнцемъ...

...Месяцъ же молод являет юность человеку, *ветхость же являет старость, то же являет и по смерти обновление человекомъ и востание*. Солнце же и варениемъ возводит от водъ земныхъ дождь, и снѣгъ, и мглу, от того бываютъ на земли росы, от небеси на землю невидимо низходятъ, а на земли невидими суть...

...О мучении. (*на полях*: О прогнании диявола). Егда же дияволъ, Сотона гордый, помыслилъ пакость сотворити человекомъ, без Божияго повелѣния и вшед в плоть змиеву, а крылѣ свои имѣя... на диявола сотворено, но боголепиемъ симъ дияволъ попраенъ бывает от колесничнаго грома, а духъ колесничный убиваетъ врага человеческого... (Список БАН, Арх. К. 48, л. 8—16).

Троица — Отець, и Сынъ, и Святыи Духъ...

...Первый чинъ серафими, рекомии шестокрылати, и поютъ Бога без престани, Троицу во единствѣ глаголюще... *И великаго Бога перваго свѣта заря, а второй свѣтъ, огонь Божий пожигаетъ я...*

...Вторый чинъ херувими, то имъ имя, исполнени премудрости... Такова же служба херувимская...

...Третий чинъ ангель тоя же твари престолы зовутся, на них Господь съдит *и сотворяетъ вся суды и строеня*. То тѣхъ служба...

...В четвертый же день, в среду, сотвори Богъ 7 небесъ *яко дымно*...

...И сотвори Господь кругъ огненъ небснаго огня, яко яблоко кругло, зовомое свѣтило, рече солнце...

...*Месяцъ же млад являет уность человеку, а ветохъ являет старость, а по ветхи млад, то являет по смерти обновление человекомъ и востание*. Солнца парениемъ возводит от водъ земныхъ дождь, и снѣгъ, и мглу, от того на земли влагъ бывает. А росы от небеси невидимо сходятъ, а на земли видими суть...

...Егда жь дьявол, Сатана рекомый, гордый, помыслит пакости творити человекомъ, без Божия повелѣния вшед в плоть змиеву, а крылѣ свои имѣя... И множество се ангель ти на диявола се сотворено и боголѣпие есть, а дияволъ же попраенъ бывает от колесничнаго грома, а духъ колесничный убиваетъ врага диявола... (Список РНБ, Пог. 1121).

Слово о Троице принадлежит к тому кругу созданных на Руси памятников, которые составляют значительную часть находящихся в рукописных сборниках текстов. Эти сочинения, как правило, анонимны, компилятивны по своей структуре, лаконичны и доступны, т. е. понятны. Они зачастую атрибутированы в самоглавиях авторитетным византийским авторам, и эти атрибуции служат не только приданию большей значимости самому тексту, но и в какой-то степени указывают на его источники. Тематика этих произведений весьма разнообразна, и тема мироздания — лишь одна из многих. Круг этих памятников далеко не выявлен, они почти не изучены, хотя наличие множества их списков отражает несомненный интерес к ним древнерусских читателей, которые эти тексты знали, читали и переписывали в своих

сборниках. И как показал опыт изучения Слова о Троице, порой без исследования этих памятников невозможно проследить историю текстов даже таких значительных по охвату материала древнерусских сводов, как например Хронографы.

Мы публикуем текст Слова о Троице по четырем спискам, представляющим каждую выделенную нами группу, и компиляцию, в основе которой лежит Слово о Троице, по трем известным спискам. Публикация подготовлена по правилам, принятым в ТОДРЛ.

Слово о Святой Троице

Основной текст:

РНБ, собр. Погодина, № 1121, л.117 об.—123 об. Механические утраты списка воспроизводятся по рукописи РНБ, собр. Погодина, № 1615 и выделяются курсивом.

Разночтения:

РНБ, собр. Погодина, № 1615, л. 113 об.—119 об. (*П*₁);
РНБ, собр. Титова, № 542, л. 401—416 (*Т*);
РНБ, собр. Погодина, № 886, л. 256 об.—263 об. (*П*₂).

Слово святого Григория Богослова¹ Иоана² о Святей³ Троицы⁴ и о всей твари, яже есть на небесѣхъ, о Богом дарованных намъ на сохранение ангелѣхъ и архангелѣхъ, и о солнцы, и лунѣ, и самомъ том небеси, и како сотворишася лукавии дуси, еже ввести тщатся всего мира человеки в ров смертной и во дно адово. Первые о Святей Троицы начинаютъ святии⁵.

Нѣции⁶ глаголють, яко двѣ началѣ есть⁷: едино начало на небо възде, а другое, злое, на земли оста. ⁸Сии же⁹ глаголють¹⁰ словеса болящии¹¹ невѣриемъ. Аз же глаголю не тако, но едино есть начало и¹² на небеси, и на земли. Единъ Богъ Святая Троица — Отець, и Сынъ, и Святыи Духъ. Господь же глагола Моисеови на Синайстей Горѣ лицомъ к лицу, поведая о законѣ и о всѣхъ тварехъ¹³, о небесныхъ и земныхъ. То же ¹⁴глагола Господь¹⁵ Иоанну Фелогу¹⁶ о Отцы, и¹⁷ Сынѣ, и¹⁸ Святемъ Дусѣ. И¹⁹ Иоан же начало²⁰ Еуангелию²¹ написа: «Искони бѣ Слово, ²²и²³ Слово бѣ от Бога, и²⁴ Богъ бѣ Слово²⁵, и вся гѣмь быша, без него²⁶ не бысть ничтоже». Божество написа²⁷ равно: Отца, и Сына, и Святаго Духа, от²⁸ Отца²⁹ Слово³⁰ изыде, а без Отца // николиже. А³¹ Духъ Святыи ³²нераздѣлна, но³³ сниде на землю ³⁴и воплотися, ³⁵яви намъ Отца небеснаго и себе³⁶ Сына Божия и Святаго Духа, прояви намъ³⁷ божество во трехъ лицахъ³⁸ единемъ зракомъ единомъ³⁹ съвокуплении. То ти есть⁴⁰ Троица: Отець, и Сынъ, и Святыи Духъ, а не три бози, но

1. ¹ *Доб.* и *П*₁; и святого *Т**П*₂. ² *Доб.* Златаустаго *П*₁*Т**П*₂. ³ *Нет* *П*₁. ³⁻⁵ *Нет* *П*₂. ⁴⁻⁵ *Нет* *П*₁*Т*. ⁵ *Доб.* Благослови, отче *Т*; Господи, благослови, отче *П*₂. ⁶ *Доб.* же *П*₁*Т**П*₂. ⁷ *Доб.* и *Т**П*₂. ⁸⁻⁹ иже *П*₁; сим же *Т*. ¹⁰ глаголю *Т*. ¹¹ боляще *Т**П*₂. ¹² *Нет* *Т**П*₂. ¹³ *Доб.* сотворенныхъ *П*₁*Т**П*₂. ¹⁴⁻¹⁵ Господь глагола *П*₁*Т**П*₂. ¹⁶ Фелогу *П*₁. ¹⁷ *Доб.* о *П*₁. ¹⁸ *Доб.* о *П*₁. ¹⁹ *Нет* *П*₁*Т**П*₂. ²⁰ *Доб.* и *П*₂. ²¹ *Доб.* положи *Т*. ²²⁻²⁵ *Нет* *П*₁. ²³ *Нет* *Т**П*₂. ²⁴⁻²⁵ *Нет* *П*₂. ²⁶ *Доб.* же *Т**П*₂. ²⁷ написаю *Т**П*₂. ²⁸ *Нет* *Т*. ²⁹ *Доб.* Сынъ *П*₁*Т**П*₂. ³⁰ *Нет* *П*₂. ³¹ *Нет* *Т**П*₂. ³²⁻³³ нераздѣльно *П*₁*Т**П*₂. ³⁴⁻³⁵ во плоти бысть *Т**П*₂. ³⁶ с тебе *Т**П*₂. ³⁷ *Доб.* и *Т**П*₂. ³⁸ *Доб.* а *П*₂. ³⁹ во едино *П*₁; во единомъ *Т**П*₂. ⁴⁰ *Доб.* Святая *Т*.

единь. Той же и в человець явлено⁴¹: умъ, голосъ, духъ — то ти⁴² нераздѣлно же. Отцу⁴³ помыслившу вся твари⁴⁴, ⁴⁵-Сынови сотворившу вся твари⁴⁶, Святому Духу совершившу⁴⁷ вся твари.⁴⁸

1 день неделя. Тогда ⁴⁹-сотвори Господь свѣтъ⁵⁰ ⁵¹-В том же дни Господь сотвори⁵² ⁵³-въ единой твари⁵⁴ три чины слугъ небесных. Первый чинъ⁵⁵ серафими, рекомии⁵⁶ шестокрылатии, и⁵⁷ поють Бога⁵⁸ бес престани, Троицу во единствѣ глаголюще: «Святъ, святъ, святъ Господь Саваофъ, исполни⁵⁹ небо и землю славы твоея⁶⁰. Осанна⁶¹ в вышних»⁶². Трижды⁶³ «Святъ» — то ти: «Слава⁶⁴ Отцу, и Сыну, и Святому Духу», а «Господь» — то ти рече «господинъ»⁶⁵, а «Саваофъ» — то ти «воевода», ⁶⁶-а «Осанна»⁶⁷ — то ти⁶⁸ рече // «Спаси ны». И⁶⁹ великого Бога перваго свѣта заря, а⁷⁰ вторый свѣтъ, огонь божий пожигаетъ я⁷¹. Серафими же⁷² шесть⁷³ крыль суть — двѣма⁷⁴ покрываютъ лица, а двѣма нозѣ,⁷⁵ двѣма летаютъ. Да любими суть у⁷⁶ Бога и свѣтъ от него приемлюще⁷⁷, а озрѣти⁷⁸ Бога⁷⁹ не могутъ. Таковъ ⁸⁰-тѣх чинъ есть⁸¹.

Вторый чинъ херувими, то⁸² имъ имя, исполнени премудрости. Главу имѣють⁸³ едину, а четыре лица — ⁸⁴-лице человече, лице лвово, лице орле, лице телче.⁸⁵ ⁸⁶-А крыла четыре⁸⁷ — двѣма покрываютъ лица, а двѣма летаютъ. А крыла ихъ пернаты, на всяком же⁸⁸ перѣ очи человечи, того ради⁸⁹ ⁹⁰-зовутся многоочитии, а ⁹¹-покрываютъ лица того ради⁹², не могуща зрѣти свѣтлости от Бога, якоже и⁹³ серафими. Такова же служба херувимская.

Егда жъ диаволь, Сатана⁹⁴ рекомый, гордый⁹⁵, ⁹⁶-помыслит пакости творити⁹⁷ человекомъ, без Божия повелѣния⁹⁸ вшед во плоть змиеву⁹⁹, а крыль свои имѣя. Тогда¹⁰⁰ Господь Богъ человека праведнаго любя, // а грѣшнаго милуя¹, повелитъ приити духу велию от сѣвера, и свѣтъ в нем ²-велий огненный. И³ явися колесница огненная и животна, якоже Езекииль видѣ. Духъ бѣ животенъ в колесехъ. Тако ⁴-же и⁵ пророкъ Давидъ рече: «Смутиша⁶ бездны множеством шума водъ, глас ⁷-даша облацы⁸, ибо стрѣлы твоя переходятъ. Глас грома твоего в колеси, освѣтиша молния твоя⁹ вселенную, подвижашася¹⁰ ¹¹-и трепетна бысть¹² земля». Колеса же ¹³-четырьми ободьми¹⁴ исцѣпися митусъ, по двѣ крыле на колесѣ. ¹⁵ Видѣ его яко рарь¹⁶, той¹⁷ же колесницы придръжатся херувими¹⁸. ¹⁹-Амо же поиде²⁰ колесница²¹, и херуви-

⁴¹ Доб. бывает П₁; бысть ТП₂. ⁴² ми П₁; Доб. есть Т. ⁴³⁻⁴⁴ пославшу всю тварь ТП₂. ⁴⁵⁻⁴⁶ Нет П₁; во славъ сотворившу и ТП₂. ⁴⁷ Доб. си П₁; сия ТП₂. ⁴⁸ Нет П₁ТП₂. ⁴⁹⁻⁵⁰ Господь свѣтъ сотвори П₁ТП₂. ⁵¹⁻⁵² Нет Т. ⁵³⁻⁵⁴ Нет П₁. ⁵⁵ день П₁. ⁵⁶ Нет П₁. ⁵⁷ Нет П₁ТП₂. ⁵⁸ Нет П₁Т. ⁵⁹ исполнивый ТП₂. ⁶⁰ Доб. ради ТП₂. ⁶¹ Нет П₁. ⁶² Доб. Господи, Господа П₁. ⁶³ Нет П₁; третий чин ТП₂. ⁶⁴ глава ТП₂. ⁶⁵ Сынъ Т. ⁶⁶⁻⁶⁷ Нет П₁. ⁶⁸ Нет Т. ⁶⁹ Имя ТП₂. ⁷⁰ Нет П₁ТП₂. ⁷¹ Нет ТП₂. ⁷² Нет Т. ⁷³ о шести П₁ТП₂. ⁷⁴ Доб. же ТП₂. ⁷⁵ Доб. а П₁Т. ⁷⁶ от ТП₂. ⁷⁷ приемлют П₁ТП₂. ⁷⁸ зрѣти П₁ТП₂. ⁷⁹ Господа ТП₂. ⁸⁰⁻⁸¹ чинъ тѣхъ П₁ТП₂. ⁸² таково ТП₂. ⁸³ Нет П₁. ⁸⁴⁻⁸⁵ человече лице, лвово лице, орле лице, телче лице П₁. ⁸⁶⁻⁸⁷ Четыре крыла П₁; а четыре крыла ТП₂. ⁸⁸ Нет П₁Т. ⁸⁹ деля П₁ТП₂. ⁹⁰⁻⁹² Нет П₁. ⁹¹⁻⁹² лица покрываютъ того деля ТП₂. ⁹³ Нет П₁ТП₂. ⁹⁴ Сотона ТП₂. ⁹⁵ Нет П₁. ⁹⁶⁻⁹⁷ помыслит пакость творити П₁; послал пакость сотворити Т; помыслил пакость сѣтворити П₂. ⁹⁸ Доб. и ТП₂. ⁹⁹ змиину Т. ¹⁰⁰ Доб. же П₂.

¹ Доб. и П₁П₂. ²⁻³ огонь великий П₁; придетъ облак велик бѣл и свѣтъ в нем огня велик Т; придетъ облак велик бѣл и свѣтъ в нем и огонь велик П₂. ⁴⁻⁵ Нет ТП₂. ⁶ смутишася П₁Т; П₂. ⁷⁻⁸ изо облака Т. ⁹ Нет П₁ТП₂. ¹⁰ подвижася П₁; подвижатся ТП₂. ¹¹⁻¹² Нет П₁. ¹³⁻¹⁴ четыре обѣма П₁; четыре ободьми ТП₂. ¹⁵ Доб. и ТП₂. ¹⁶ рары П₁; род Т; ранъ П₂. ¹⁷ от коей ТП₂. ¹⁸ Доб. же П₁. ¹⁹⁻²¹ Нет П₁. ²⁰ иде Т.

ми²² не обращаются собою, ²³занеже четыриобразни²⁴ суть, которым лицем²⁵ имуть²⁶, туда²⁷ и идуть, такожь и колесница. ²⁸Стоят же²⁹ на огни свѣтломъ, а огонь стоит на облацѣ свѣтлом. Небо же, видъ его яко хрусталь камень страшень³⁰, над небомъ тѣмъ дуга страшна, на дузѣ той престолъ страшень³¹, видъ его³² яко камень самфирь³³. Господь Богъ на томъ престолѣ // сѣдитъ, Отець, и Сынъ, и Святой Духъ. Стоит же пред Богомъ³⁴ л. 119 об. 300 аггелъ в первомъ ряду, рекше в³⁵ чину³⁶ великаго числа³⁷ сторицъ³⁸, а нашего числа 30 000 000³⁹. За тѣмъ рядом аггелъ⁴⁰ другой рядъ аггелъ, за однимъ⁴¹ аггеломъ⁴² первымъ⁴³ ангель по 300 аггелъ⁴⁴ великаго числа, а нашего числа⁴⁵ 900 000⁴⁶, а за другимъ рядомъ ангель по 300 ангель⁴⁷, за однимъ⁴⁸ ангеломъ⁴⁹ тѣхъ ангель легионъ легионовъ ⁵⁰и тѣхъ легионовъ легионъ⁵¹, и тѣхъ 100 000 в 100 000, тѣх 100 000 в той⁵² 20 и 7 — 2 700 000⁵³. Егда же двинется колесница Божия, и херувими⁵⁴, небо, и дуга, и престолъ, на немже Господь Богъ⁵⁵, от грома страшныя тоя колесница Божия громъ бываетъ на земли⁵⁶ человекомъ.⁵⁷ А⁵⁸ от бразости⁵⁹ же⁶⁰ колесничныя духъ велий бываетъ, тѣмже ⁶¹духомъ побивает⁶² врагъ диаволъ и змий. Сам же⁶³ дьяволъ от того духа колесничнаго ятъ и⁶⁴ во вѣкы мучень⁶⁵ будетъ⁶⁶, а тѣло ⁶⁷змиево то⁶⁸, в которомъ⁶⁹ былъ // диаволь, огонь Божий и молния сожигаетъ.⁷⁰ Тогда л. 120 бываетъ биение горам, и камению, и желѣзу⁷¹, и всякой твари, гдѣ прикоснется диаволь, ⁷²ту и биение⁷³ бываетъ от духа страшныя колесница Божия. То служба херувимская. Се же великая премудрость Божия. И⁷⁴ множество се⁷⁵ ангель ⁷⁶ти на диавола се⁷⁷ сотворенно ⁷⁸и боголѣпие есть, а⁷⁹ диаволъ же⁸⁰ погранъ бываетъ от колесничнаго грома, а духъ⁸¹ колесничный убиваетъ врага диавола⁸².

Третий⁸³ чинъ ангель тоя же твари престоли зовутся, на них⁸⁴ Господь⁸⁵ сѣдит и⁸⁶ сотворяетъ вся суды и⁸⁷ строения⁸⁸. То тѣхъ служба.

Вторая тварь — ⁸⁹три же чины. Первый чинъ — господствиа⁹⁰, имиже⁹¹ прочая множество на послушание повиновени суть на службу ангели. Тоя же твари вторый чинъ — силы, то ихъ⁹² имя, тѣми же чюдеса и знаменна присно бывають в людехъ. То ихъ⁹³ служба. // Тоя же твари третий⁹⁴ л. 120 об. чинъ — власти⁹⁵, боле иныхъ приемяють заповѣдь, имиже ⁹⁶противнии силы повиновени суть, ихже⁹⁷ властью души человеческия ⁹⁸ис тѣлесъ⁹⁹ приемяють. То ихъ¹⁰⁰ служба.

²² Доб. же ТП₂. ²³⁻²⁶ Нет П₁. ²⁴ четыре образы Т. ²⁵ Доб. стояти ТП₂. ²⁷ амо тудѣ П₁; тамо тым Т; амо тым П₂. ²⁸⁻²⁹ стоит ТП₂. ³⁰ страшно ТП₂. ³¹ Доб. и ТП₂. ³² Нет П₁. ³³ санфирь ТП₂. ³⁴ Господем П₁ТП₂. ³⁵ Нет П₁ТП₂. ³⁶ Нет П₁. ³⁷ Доб. 100 П₁ТП₂. ³⁸ старецъ П₁. ³⁹ Доб. а ТП₂. ⁴⁰ Нет ТП₂. ⁴¹ единымъ П₁ТП₂. ⁴² ангелы П₁. ⁴³ первыхъ П₁ТП₂. ⁴⁴ а П₁. ⁴⁵ Нет П₁. ⁴⁶ пятьсот легионов ТП₂. ⁴⁷ Нет Т; Доб. а ТП₂. ⁴⁸ единымъ П₁ТП₂. ⁴⁹ Нет Т. ⁵⁰⁻⁵¹ четыре легиона легионъ Т; и тѣхъ легионов легион 4 П₂. ⁵² Нет П₁ТП₂. ⁵³ 100 000 ТП₂. ⁵⁴ Доб. же и ТП₂. ⁵⁵ Доб. сedit и ТП₂. ⁵⁶ Доб. бываетъ же П₂. ⁵⁷ Нет Т. ⁵⁸ Нет ТП₂. ⁵⁹ борзости П₁ТП₂. ⁶⁰ Нет П₁. ⁶¹⁻⁶³ Нет П₁. ⁶² побивается ТП₂. ⁶⁴ Нет П₁ТП₂. ⁶⁵ мучим ТП₂. ⁶⁶ бывает П₁. ⁶⁷⁻⁶⁸ то змиево а П₁; же то змиево ТП₂. ⁶⁹ Доб. то П₁. ⁷⁰ Доб. и П₁; пожигает и ТП₂. ⁷¹ Доб. и человеку П₁ТП₂. ⁷²⁻⁷³ то и биение то П₁; бьенье же то ТП₂. ⁷⁴ Нет ТП₂. ⁷⁵ и П₁. ⁷⁶⁻⁷⁷ чина дьявола П₁; чина дѣля дьявола ТП₂. ⁷⁸⁻⁷⁹ но боголѣпием ТП₂. ⁸⁰ Нет П₁ТП₂. ⁸¹ духа П₂. ⁸² человека П₁ТП₂. ⁸³ Доб. же П₁ТП₂. ⁸⁴ Доб. же ТП₂. ⁸⁵ Доб. Богъ ТП₂. ⁸⁶ Нет ТП₂. ⁸⁷ Нет ТП₂. ⁸⁸ строение П₁; строения Т; строеныя П₂. ⁸⁹⁻⁹⁰ три же чины. Первое есть господствие П₁; 3-й же чин. Первое — господствиа Т; три чины. Первые — господствиа П₂. ⁹¹ им ТП₂. ⁹² иже Т. ⁹³ иже Т. ⁹⁴ Доб. же Т. ⁹⁵ Нет П₁. ⁹⁶⁻⁹⁷ Нет П₁. ⁹⁸⁻⁹⁹ и телеса П₁. ¹⁰⁰ иже Т.

Третьей твари ^ш. ¹-три же чины², пръвый чинь — начатки, ангельским силамъ старейшинь, и выше ихъ, и³ на исполнение Божия службы заповѣдати ⁴-власть имь⁵. А николиже⁶ не отступаютъ отъ Бога, тии бо меньших на службу слютъ⁷. То ихъ служба. Тоя же твари второй чинь — архангели⁸, ⁹то имь имя¹⁰ — первое возвъщание, си¹¹ таинству Божию служить. То ихъ служба. Тоя же твари третий¹² чинь, иже зовутся возвъщениа, служебнии дуси¹³, на службу посылаемии от¹⁴ господствиа. Ими¹⁵ же от¹⁶ Бога свѣт сияется¹⁷, тѣм¹⁸ ся кормяще. А ¹⁹въ кругъ²⁰ не написаны суть, иже около главы кругъ — то ²¹-ти кругъ²² осияние Божия благодати, // а не вънецъ. ²³-Иже вънецъ на Давидъ²⁴, и на Соломонъ, и на Коньстантинъ — то²⁵ суть вънцы.

л. 121

В тѣх же трех тварех 9 чиновъ сотвори Господь бесчислено ихъ, да²⁶ не преступаютъ Божия повелѣния, а насыщаеми свѣтлостию и веселиемъ Божиимъ. Десятый же²⁷ чинь Сатанаилъ²⁸ — ангель, велик же ²⁹-чинь под нимъ — дуси имя имь, почтен же отъ Бога³⁰ творца своего, но лукавень *бе*^а. ³¹-Бысть же поручено ему земному блюденю и строению³².

То же все ³³-сотворено во единъ день³⁴, в неделю. Тогда³⁵ же и³⁶ воды бысть³⁷.

В понедельник же сотвори Богъ³⁸ *твердь*, нарицаемое небо, видь³⁹ яко хрусталь камень, яко ледь видѣти посредѣ водъ. И возведе половину воды на твердь, а половину под твердию остави⁴⁰. А земли еще не бысть.

Во вторник же сотвори Господь сушу, нарицаемую землю, и горы, и пропасти, и холми, и камене различнымъ⁴¹ видѣниемъ, и // всяко, еже все⁴² въ⁴³ земли. И⁴⁴ поднебесныя воды ⁴⁵-сташа около земли⁴⁶ и посреди земли. И нарече Богъ ⁴⁷-воды земныя⁴⁸ море, а меньшиа воды ⁴⁹-реки и⁵⁰ источницы.

В четвертый же день, в среду, сотвори Богъ⁵¹ 7 небесъ ⁵²-яко дымно⁵³. Того ради зовеми суть планите⁵⁴. Тѣм же небесемъ послушествуетъ ⁵⁵-апостоль Павелъ⁵⁶: «Восхищенъ бых, — рече, — до *третиаго* небеси». На тѣх же седми *небесъ*, на первомъ небеси сотвори Господь звѣзды, бѣрсьенерь⁵⁷, денници, солнцу. И сотвори Господь кругъ *огнен* небеснаго огня, яко яблоко кругло, зовемое свѣтило, рекше солнце. Величество его поперек⁵⁸ 100 000⁵⁹ верстъ, а верста жь⁶⁰ имѣеть⁶¹ ⁶²-по тысящи⁶³ сажень. Того ради свѣтило⁶⁴ великое, абы⁶⁵ сияло на вся же⁶⁶ под небесемъ⁶⁷, и на бездны, и на безчисле-

^а Здесь и далее незначительные фрагменты, утраченные из-за механического повреждениа основного списка, даются по списку П₁.

^ш,¹⁻² Нет П₁ТП₂. ³ Нет ТП₂. ⁴⁻⁵ влаstem ТП₂. ⁶ никакже Т; никаже П₂. ⁷ шлють ТП₂. ⁸ ангель Т; ангели П₂. ⁹⁻¹⁰ имя то им П₁; таково имь имя Т; П₂. ¹¹ ниже П₁; сии же ТП₂. ¹² Доб. иже Т. ¹³ души си П₂. ¹⁴ Нет Т. ¹⁵ им ТП₂. ¹⁶ Нет ТП₂. ¹⁷ слется П₁П₂; свѣтится Т. ¹⁸ и тмы Т; тымъ П₂. ¹⁹⁻²⁰ въ кругу П₁; круги их Т; кругых П₂. ²¹⁻²² есть ТП₂. ²³⁻²⁴ на Давиде иже венец П₁. ²⁵ Нет ТП₂. ²⁶ а П₁ТП₂. ²⁷ Нет П₁. ²⁸ Сотонаил П₂. ²⁹⁻³⁰ под нимъ чинь, дуси имя их, почтен же бѣ отъ Бога П₁; под нимъ чинь души си имя, почтени же бѣ отъ Бога Т; под нимъ чинь дуси их имя их, почтестен же бѣ отъ Бога П₂. ³¹⁻³² Бѣ же поручение ему земному блюденю и строению П₁; Бысть поречено же ему земному блюжению строению Т; Бысть же ему поручено земному блюденю строению П₂. ³³⁻³⁴ во единъ день сътворено П₁П₂. ³⁵ Тогда П₁ТП₂. ³⁶ Нет ТП₂. ³⁷ быша ТП₂. ³⁸ Господь П₁ТП₂. ³⁹ Доб. его П₁ТП₂. ⁴⁰ постави ТП₂. ⁴¹ розным П₁ТП₂. ⁴² Нет П₁. ⁴³ по ТП₂. ⁴⁴ Нет ТП₂. ⁴⁵⁻⁴⁶ Нет Т. ⁴⁷⁻⁴⁸ земныя воды ТП₂. ⁴⁹⁻⁵⁰ Нет П₁. ⁵¹ Господь П₁ТП₂. ⁵²⁻⁵³ их дѣло яко дымно П₁; их же дѣло яко воды многи ТП₂. ⁵⁴ планиды Т; латыни П₂. ⁵⁵⁻⁵⁶ Павелъ апостоль П₁ТП₂. ⁵⁷ бисернер П₁; бисерень ТП₂. ⁵⁸ поперег П₁Т. ⁵⁹ 300 000 П₁ТП₂. ⁶⁰ Нет П₁ТП₂. ⁶¹ Нет Т. ⁶²⁻⁶³ 1000 П₁ТП₂. ⁶⁴ Доб. се П₁. ⁶⁵ Нет П₁. ⁶⁶ Нет П₁ТП₂. ⁶⁷ поднебесныя ТП₂.

няя воды. И на землю сияние солнца⁶⁸, а духъ его великъ горѣ и⁶⁹ разжигаетъ великое небо. Того ради⁷⁰ // вод ноловица⁷¹ на небеси, тии воды устужаютъ⁷² небо от разжждения солнечнаго. Хожения⁷³ солнца от запада к востоку не по земли, ни по водамъ, ⁷⁴-но далече⁷⁵ от водъ и от земля⁷⁶ над безднами путь его, абы⁷⁷ от величества огня не погорѣла земля и воды.

На втором⁷⁸ же небеси под солнцемъ звѣзды. Имя ихъ Аририс⁷⁹ — на тѣхъ смотрять корабли⁸⁰, плавають. На третьемъ небеси звѣзды, ⁸¹-имя ихъ⁸² Ермии⁸³ — сихъ видѣвше, звѣрие усыпають. На четвертомъ небеси ⁸⁴-звѣзды Зевесъ⁸⁵ — на тѣхъ смотрять птицы⁸⁶, лѣтають. На пятомъ небеси звѣзды, ⁸⁷-имя ихъ⁸⁸ Афродитъ⁸⁹ — на тѣхъ смотрят рыбы и⁹⁰ ядятъ. На шестомъ небеси звѣзды, ⁹¹-имя Кронъ⁹² — на тѣхъ смотрять гади и⁹³ ядятъ. На седмомъ⁹⁴ — луна, зовется⁹⁵ месяц. ⁹⁶-Величество его 40 000 верстъ, // а ⁹⁷-верста 1000 сажень.

Месяц же млад⁹⁸ являетъ уность человечю, ⁹⁹-а ветохъ являетъ старость, а по ветхи млад, то являетъ по¹⁰⁰ смерти обновление человекомъ и^{IV.1} востание. ²-Солнца парениемъ³ возводитъ от водъ земныхъ дождь, и снѣгъ, и мглу, от того ⁴-на земли влагъ⁵ бываетъ, а росы от беси⁶ невидимо сходятъ⁷, а на земли видими суть. Того ради Давидъ рече: «Сниде Господь с бестъ⁸ яко⁹ роса ¹⁰-на руно невидимо»¹¹. Солнца¹² же¹³, и луна, и звѣзды, и¹⁴ облацы — то все от свѣта сотворена бысть. Небо же стоитъ на воздухѣ¹⁵, не притычетъ к нему никакая тварь бездушная, ни земля, ни воды земныя. ⁶-Облацы же не могутъ приходить къ солнцу, но къ звѣздамъ приходятъ, и¹⁶ загораютца от огня звѣзднаго, и побезжатъ яко звезда по небу, облакъ¹⁷, не звѣзда¹⁸.

В 5-й¹⁸ день, в четвертокъ, сотвори Богъ¹⁹ звѣри ²⁰-и скоти²¹, и гади, и птицы пернати, и все движущееся по земли²². Украси Богъ небо и землю всякими чудесы. // И похвалиша его видѣвше тварь²³, вси ангели его и²⁴ поклонилися Богу.

Сатанаилъ²⁵ же сошед, и видѣ земную красоту, и помьсли в²⁶ собѣ и²⁷ своимъ чиномъ: «Поставлю престоль мой на облацахъ²⁸ небесныхъ и буду подобенъ Вышнему». ²⁹-И воздордѣ³⁰ Богомъ, помьслъ же его грех бысть. Тацы³¹ греси аггельстии, а не дѣла. А³² дѣла же злая — человечи грѣси. Какъ человекъ умеръ не можетъ ³³-быти живъ самъ собою³⁴, тако и³⁵ дияволь, помьс-

⁶-в Фрагмент отсутствует в основном списке, дан по списку П₁.

⁶⁸ Доб. на земли П₁. ⁶⁹ Нет ТП₂. ⁷⁰ деля П₁ТП₂. ⁷¹ половина П₁ТП₂. ⁷² остужают П₁; остуживают П₂. ⁷³ Доб. же П₁ТП₂. ⁷⁴⁻⁷⁵ недалече ТП₂. ⁷⁶ Доб. но ТП₂. ⁷⁷ дабы ТП₂. ⁷⁸ другом П₁П₂. ⁷⁹ Аристь Т; Аришь П₂. ⁸⁰ Доб. и ТП₂. ⁸¹⁻⁸² Нет П₁ТП₂. ⁸³ Йермии П₁. ⁸⁴⁻⁸⁵ звѣзда Здывес П₁; звѣзды, имя ихъ Зевесъ ТП₂. ⁸⁶ Доб. и ТП₂. ⁸⁷⁻⁸⁸ Нет П₁. ⁸⁹ Ефрат Т; Ефрадит П₂. ⁹⁰ Нет П₁П₂. ⁹¹⁻⁹² Кровь П₁; имя ихъ Акрон ТП₂. ⁹³ Нет П₁. ⁹⁴ Доб. небеси П₁ТП₂. ⁹⁵ назаветца П₁. ⁹⁶⁻⁹⁷ Нет (фрагмент затерт) Т. ⁹⁸ молод П₁ТП₂. ⁹⁹⁻¹⁰⁰ а ветохъ являетъ старость, а по четсе молод то являетъ по П₁; а по ветсе молода ветохъ являетъ старость, то же являетъ по Т; а по ветсе молода ветохъ являетъ старость, то же являетъ по П₂.

^{IV.1} Нет П₁. ²⁻³ Солнце же порениемъ П₁; Солнце же варениемъ ТП₂. ⁴⁻⁵ влага на земли П₁; на землю ТП₂. ⁶ небеси П₁; небеси на землю ТП₂. ⁷ исходят П₁. ⁸ с небеси П₁; от небеси ТП₂. ⁹ Нет П₁. ¹⁰⁻¹¹ невидимо на руно ТП₂. ¹² Солнце П₁ТП₂. ¹³ Нет П₁. ¹⁴ Нет П₁. ¹⁵ дусе Т. ¹⁶ Нет ТП₂. ¹⁷ Доб. а ТП₂. ¹⁸ Доб. же П₁ТП₂. ¹⁹ Господь П₁ТП₂. ²⁰⁻²¹ Нет П₂. ²² Доб. и П₁ТП₂. ²³ твари и ТП₂. ²⁴ Нет ТП₂. ²⁵ Сотонил ТП₂. ²⁶ Нет П₁; у П₂. ²⁷ Нет П₁; Азь ТП₂. ²⁸ облацахъ П₁ТП₂. ²⁹⁻³⁰ и возгордѣ П₁; горѣ Т; угордѣ П₂. ³¹ Доб. же ТП₂. ³² Нет П₁ТП₂. ³³⁻³⁴ живъ быти собою П₁Т; жив быти самъ собою П₂. ³⁵ Нет ТП₂.

ли грѣхъ, ꙗже не можетъ покаятися. За той грѣхъ^а свержень бысть³⁶ с небеси³⁷ съ своимъ чиномъ, аки песоць посыпшюся³⁸ по земли. Михаилъ же архангелъ видѣвъ спадение^в «Сатанѣ³⁹ с небесъ^ж и приимъ страхъ в собѣ⁴⁰, рече всѣмъ 9-ти чиномъ: ⁴¹«Азъ пад⁴² ниць предъ престоломъ⁴³, ⁴⁴реку: Вонмемъ Святая Святыя! И вы, пад⁴⁵, рцете тайну⁴⁶: „Единъ свѣтъ, единъ Господь Иисус⁴⁷ в славу Богу Отцу⁴⁸. Аминь”». ⁴⁹Гласомъ же Михайловымъ и всѣхъ ангель 9-ти // чиновъ умоленъ бысть Владыка⁵⁰.

^г-д Фрагментъ отсутствуетъ в основномъ списке, данъ по списку П₁. ^ж-ж Фрагментъ отсутствуетъ в основномъ списке, данъ по списку П₁.

³⁶⁻³⁷ и П₁. ³⁸ просыпашася П₁ТТ₂. ³⁹ Сотонию ТТ₂. ⁴⁰ Доб. и ТТ₂; ⁴¹⁻⁴² падъ П₁; на западъ Т. ⁴³ свѣтымъ духомъ Т; свѣтымъ П₂. ⁴⁴⁻⁴⁵ Нетъ Т. ⁴⁶ отайну ТТ₂. ⁴⁷ Доб. Христосъ П₁ТТ₂. ⁴⁸ Доб. и Сыну, и Святому Духу и нынѣ и присно и во веки вѣкомъ П₁. ⁴⁹⁻⁵⁰ Нетъ П₁. ⁵⁰ Доб. отъ всѣхъ, ему же слава во веки. Аминь. Т; отъ всѣхъ. Богу же нашему слава и во веки векомъ. Аминь. П₂.

Компиляция на основе Слова о Троице

Основной текст:

РНБ. Q.I.1411, л. 45 об.—49, 1482 г.

Разночтения:

ИРЛИ, Пин. 280, л. 1—11 об.; начало текста утрачено, текст начинается со слов «...мысли пакость створити человекомъ...»; окончание текста, отсутствующее в другихъ спискахъ, выделено курсивомъ (П);

РГБ, ф. 29, № 43, л. 51—58 (Б).

1. 1-Господь глагола о твари^а своей².

Едино есть начало³ и на⁴ небеси и на земли. Единъ Богъ Святая Троица — Отець, и Сынъ, и Святыи Духъ. Господь иже⁵ глагола Моисѣви на Синаистѣй Горѣ лицомъ къ лицу, повѣда о законѣ и о всей твари, о небесной и⁶ земной. Той⁷ же Господь Ивану Феологу⁸ о Отцѣ, и о⁹ Сынѣ, и о¹⁰ Святымъ Дусѣ. Иоанъ же нача¹¹ и¹² Евангелие писати: «Искони бѣ слово, и Слово бѣ отъ Бога, и Богъ бѣ Слово, и вся тѣмъ быша, безъ него не бысть ничтоже». Божество написано равно: отъ Отца, и Сына, и Святаго Духа, а Отець Сынъ Слово изиде, а безо Отца николиже. А Духъ Святыи нераздѣлно сниде на землю и воплотилъ // всѣмъ Отца небеснаго и себе Сына Божия и Святаго Духа, проявилъ намъ во трехъ лицѣхъ единѣмъ зракомъ, во единомъ совокупленіи. Трое ти есть Троица: Отець, и Сынъ, и Святыи Духъ, а не три бози, но един¹³. То же во¹⁴ человекѣхъ явлено бываетъ: умъ, голосъ, духъ — то ти нераздѣлна¹⁵. Отцу¹⁶ помыслившу всю тварь, основа сотворивши, Святому Духу и совершивши¹⁷ вся.

Дни недели. Тогда Господь 1-е свѣтъ сотвори, 2-е ангели, 3-е небеса, 4-е землю, 5-е воды, 6-е въздухъ, 7-е огонь, 8-е вѣтръ и дождь. День сотвори Богъ единой тварь 3 чины слугъ небесныхъ. Первый серафимъ, рекоше¹⁸ шестокри-

^а В ркп. твати; *испр. по смыслу.*

1, 1-2 Нетъ Б. 1-33 Нетъ П. 3-4 Нетъ Б. 5 же Б. 6 Доб. о Б. 7 то Б. 8 Феологу Б. 9 Нетъ Б. 10 Нетъ Б. 11 началъ Б. 12 Нетъ Б. 13 Доб. Богъ Б. 14 в Б. 15 нераздѣлно Б. 16 Нетъ Б. 17 сотворивши Б. 18 рекше Б.

латы¹⁹, поют Бога бес престани, Троицу во единствѣ глаголюще: «Свят, свят, свят Господь Саваоф, исполни²⁰ небо и землю славы твоя». «Свят, свят, свят» — то²¹ есть «Слава Отцу, и Сыну, и Святотому Духу», «Господь» — то ти рече «господинь», «Саваоф» — ти «воевода», Асана — то ти рече «Силный». Великаго Бога перваго свѣт заря, 2 свѣт, огонь Божий²²-пожигаетъ я²³. Серафими же 6 крил суть — двѣма покрываютъ лица, а двѣма носѣ, а двѣма летаютъ. Да любими суть у Бога, свѣт от нихъ приходит²⁴, а зрѣти Бога не могутъ. Таковъ чинъ тѣхъ.

2 чинъ херувимъ,²⁵-тѣ суть²⁶ исполнени премудрости. Главу имѣютъ едину, а лице человече, лице лвово, лице орле, лице телче. 4 крила — двѣма покрываютъ²⁷, а двѣма летаютъ. Крила ихъ перната, на всякомъ перѣ очи человечи, того дѣля зовутся многоочити, покрываютъ²⁸ того дѣля, не могутъ зрѣти свѣтлости от Бога, якоже серафими. Тако же служба херувимская.

Еже дасть²⁹ дьяволъ, Сотана³⁰ рекомый³¹, гордый, и³² помысли³³ пакость сотвориши человекомъ, безъ Божия повелѣния шедъ во плоть змиеву, а крилѣ свои и/мѣ. Тогда Господь Богъ человека праведнаго любя, а грешнаго милуя, и повелитъ приити духу велику отъ свѣра³⁴, и в немъ прииде облакъ великъ, бѣлъ, свѣтъ³⁵ в немъ и огонь великъ. Явится и колесница³⁶ огнена животна, яко Езекиилъ видѣ. Духъ бѣ³⁷ животенъ в колесихъ³⁸. Тако же³⁹ пророкъ Давидъ рече: «Смутишася бездны⁴⁰ множествомъ⁴¹ шума водъ, гласъ даша облаци, ибо стрѣлы твоя приходятъ⁴². Гласъ грома твоего в колеси, освѣтиша молния вселеную, подвижася⁴³ трепетна бысть земля». Колеса же четыре обидими⁴⁴ сцѣплятсѣ митусь⁴⁵, по два крила и на колесихъ.⁴⁶ Видѣние⁴⁷ его яко парь,⁴⁸ вонже⁴⁹ колесницѣ предеръжатсѣ⁵⁰ херувими же⁵¹. Амо же поидетъ колесница⁵², херувими же не обращаются⁵³ со⁵⁴ собою, занеже четверообразни суть, которымъ лицемъ стояти имутъ, амо⁵⁵ же туде⁵⁶ идутъ, тако же и колесница. Стоитъ иже на огнѣ свѣтлѣмъ⁵⁷. 58-Небо же стоитъ на облацѣ свѣтлѣ⁵⁹, видѣние же⁶⁰ его яко хрусталь⁶¹ камень страшенъ⁶². Надъ небомъ тѣмъ⁶³ духа страшна⁶⁴,⁶⁵ на дусѣ⁶⁶ престоль страшенъ, видѣние его яко камень санфирь.⁶⁷ Господь Богъ на томъ престолѣ сѣдитъ, Отець, и Сынъ, и Святой Духъ. И стоитъ предъ нимъ 300 аггелъ в первомъ ряду у⁶⁸ чина великаго числа 100 сторицъ,⁶⁹ нашего числа 30 000 000. За тѣмъ⁷⁰ аггелы, за однѣмъ⁷¹ первыхъ аггелъ 30 000 000 аггелъ великаго числа, а нашего 900 000. А за другимъ рядомъ⁷² аггелъ⁷³ по 300 аггелъ⁷⁴ за однимъ аггеломъ, тѣхъ аггелъ легионъ⁷⁵, и техъ 100 000, и въ 100 000 тѣхъ, а въ⁷⁶⁻²⁰ 10 7-⁷⁷ 2 700 000. Егда же и⁷⁸ двинутсѣ колесница Божия⁷⁹, херувими,⁸⁰-небо и дуга⁸¹, и⁸² престоль, на немже Господь Богъ нашъ,

19 шестокрылати Б. 20 исполнь Б. 21 той Б. 22-23 пожигается Б. 24 проходить Б. 25-26 тем лимля (!) Б. 27 Доб. лица Б. 28 Доб. лица Б. 29 Нет Б. 30 Сатана Б. 31 реком Б. 32 Нет Б. 33 помыслит Б; с этого места начинается список П. 34 се... (утрата) П. 35 Нет (утрата) П. 36 ...ца (утрата) П. 37 Нет П. 38 колесех БП. 39 якоже Б; Нет (утрата) П. 40 б... (утрата) П. 41 Нет Б. 42 переходят БП. 43 Доб. и Б; воздвизася и П. 44 Нет Б; ободми П. 45 митусы Б. 46 колесех Б; колесъ П. 47 виде Б; вид П. 48 рай П. 49 занеже П. 50-51 херовим П. 52 Доб. же Б. 53 обращутсѣ Б; обратсѣ П. 54 с Б; Нет П. 55-56 поиде Б; Нет (утрата) П. 57 свелтъль П. 58-59 а огонь стоитъ <на> облацѣ свѣтлѣмъ. Небо же П. 60 Нет П. 61 хрустоль П. 62 стра... (утрата) П. 63-64 духъ страшен П. 65-66 над дусем Б. 67 самфир Б. 68 Нет П. 69 сторицья Б; сторицы а П. 70 Доб. рядомъ БП. 71 Доб. аггеломъ БП. 72 Доб. 300 Б. 73-74 Нет Б. 75 легионов Б. 76-77 20 17 П. 78 Нет БП. 79 Доб. и П. 80-81 небо и другой Б; Нет (утрата) П. 82 Нет Б.

от грома страшныя⁸³ колесница Божия⁸⁴ гром бывает на земли человеком. От борзости⁸⁵ колесничныя духъ велий бывает ⁸⁶⁻на земли человеком, быва-
л. 47 ет друг дьявол и змий.⁸⁷ Сам же диявол ять от ⁸⁸⁻того духа⁸⁹ // колесничнаго, в вѣкы мучим будет, а тѣло то змиево, в котором был дьявол, огонь Божий и⁹⁰ молния сжигает⁹¹. Тогда⁹² бывает⁹³ горам⁹⁴, и каменю, и желѣзу, и человеком, и всякой твари⁹⁵, гдѣ прикоснется дьявол⁹⁶, бьение то бывает от Христа⁹⁷ страшныя колесница Божия. То сълужба херувимская. О⁹⁸ великая премудрость Божия. Множество се ⁹⁹⁻аггелом на дьявола створено,¹⁰⁰ а Богъ лѣпо есть, а дьявол попрапан бываеот от¹¹, колесничнаго грому, а духъ колесничный убивает человека.

Третий же² чин аггель той же твари³ престолы зовутся, на них⁴ Господь сѣдит, сотворяет вся суды ⁵⁻и створения. То тѣх служба⁶.

Вторая же тварь⁷ — 3 ⁸⁻иже чинове. Властия⁹ — господствія, ими же прочее¹⁰ на послушение повинни¹¹ суть на службу аггели¹². Той же твари вторый же чинъ — ¹³⁻силы, то иже мятеж¹⁴, чудеса и¹⁵ знамена присно бывает в людех. ¹⁶⁻Тех служба¹⁷. В той же твари ¹⁸⁻3 чины¹⁹ — власти, болма²⁰ принимаютъ заповѣдь, имже противныя силы повинни суть, иже²¹ властью душа человеческая ²²⁻ис телес²³ приемлют. То тѣх служба.

Трети же ²⁴⁻твари чины²⁵ — начаткы и²⁶ ²⁷⁻аггелским силам страшных, и вышних, наполнение²⁸ Божия служба заповѣдати влаstem. Аггели же не отступают²⁹ Бога, тѣх бо менших ³⁰⁻на службу³¹ шлют. То тѣх служба. Той же твари весь чин — архаггели, ³²⁻то им имя³³ — ³⁴⁻первая изыщениа³⁵, и таинству Божию служат. То их³⁶ служба. ³⁷⁻В той же³⁸ твари 13 чин, иже зовутся възвѣщениа, служебнии дуси³⁹, на службу посылаеми господствія. Ими же от Бога⁴⁰ слется, тѣм же⁴¹ ся⁴² кормящи. А другыя не написани суть, еже около главы круг — и той круг осіяние Божия славы и благодати. А вѣнец иже на Давыдѣ, и на Соломанѣ⁴³, и на Константинѣ — то⁴⁴ три
л. 47 об. суть // вѣнци.

В тѣх же трех тварех 9 чинов сотвори Господь ⁴⁵⁻безчислено их⁴⁶, не престоупают Божия повелѣния, а насыщаеми свѣтлостью вельнием Божиим. 10⁴⁷ же чин Сатанаиль⁴⁸ — аггель велик, иже под ним чин — ⁴⁹⁻дуси имя их, почтени иже⁵⁰ от Бога творца съвоего, но лукавны. Бысть же поручен⁵¹ земному строению⁵².

Те⁵³ же все ⁵⁴⁻во един день створено⁵⁵, в неделю.

⁸³ Доб. яко Б. ⁸⁴ Нет (утрата) П. ⁸⁵ Доб. же БП. ⁸⁶⁻⁸⁷ на земли Б; тѣмъ же духомъ побивається враг диявол змий П. ⁸⁸⁻⁸⁹ духа того Б. ⁹⁰ Нет Б. ⁹¹ пожигаает Б; зажагает П. ⁹² то Б. ⁹³ Доб. биеение БП. ⁹⁴ храм П. ⁹⁵ Доб. и П. ⁹⁶ Доб. и БП. ⁹⁷ духа Б. ⁹⁸ то же П. ⁹⁹⁻¹⁰⁰ аггелом над дьяволом створив Б.

11, ¹ Нет (утрата) П. ² Нет П. ³ Нет П. ⁴ Доб. же П. ⁵⁻⁶ и створения по трѣх службах Б; и створен по трѣх службах П. ⁷ Нет Б. ⁸⁻⁹ же чено травы Господь Б; 3 же чины правы Господь П. ¹⁰ прочие Б; прочая множества П. ¹¹ повиновѣни П. ¹² аггелом Б. ¹³⁻¹⁴ силь то иже мятеж Б; силы то их имя те же П. ¹⁵ Нет Б. ¹⁶⁻¹⁷ тѣх и уже бо П. ¹⁸⁻¹⁹ третей чинъ Б. ²⁰ бо П. ²¹ их БП. ²²⁻²³ и телѣси П. ²⁴⁻²⁵ чины твари Б; твари чин П. ²⁶ Нет БП. ²⁷⁻²⁸ ангелом силам страшных и вышних наполнѣние Б; ангельским силам страшным и вышним исполнению П. ²⁹ Доб. от П. ³⁰⁻³¹ Нет Б. ³²⁻³³ той имянуемыи Б. ³⁴⁻³⁵ перво възвѣщайи Б; первая возшезе П. ³⁶ тѣх Б. ³⁷⁻³⁸ то ихъ П. ³⁹ Доб. и П. ⁴⁰ Доб. свѣт П. ⁴¹ Нет П. ⁴² Нет Б. ⁴³ Соломонѣ БП. ⁴⁴ Доб. ти П. ⁴⁵⁻⁴⁶ безчисленных и П. ⁴⁷ 3 П. ⁴⁸ Сатана им Б; Сатаил П. ⁴⁹⁻⁵⁰ духи их вочтень Б; имя дуси их почтены же П. ⁵¹ порочен П. ⁵² творению Б; устроению П. ⁵³ то Б; тое П. ⁵⁴⁻⁵⁵ въ едино створено день П.

В понеделник же сотвори Богъ твердь, ⁵⁶яже есть⁵⁷ посрѣди вод. И ⁵⁸раздѣли же их⁵⁹, пол их въздоша на верху твердии, а пол ихъ ⁶⁰под твердью оставиша⁶¹ на лици всея земля. И нарече Богъ твердь небо, видѣние его яко камень хрусталь⁶², яко лед видѣти посреди вод. Остави земли ея⁶³ и бысть.

⁶⁴Во третій⁶⁵ же день, во второк⁶⁶, сотвори Богъ⁶⁷ сушу, нарицаемую земля, и горы, и пропасти, и холми, и камене грозным видѣнием все. И воды сташа около земля и посреди земля. И нарече Богъ воды земныя море, а меньшая воды рѣкы и источники.

Въ четвертый же⁶⁸ день, въ среду ⁶⁹створи Господь⁷⁰ семь небесъ, их же дѣло дымно. Того ради зовоми суть планиты. Тѣм же небесем⁷¹ послушствует Павел апостол: «Восхищен бысть,- рече⁷², — до третияго небеси».

В той же день⁷³ раздѣли Богъ силы небесныя на 9 чинов и⁷⁴ постави по⁷⁵ три чины и⁷⁶. А от тверди до пояса до Крона безмѣрная высота, не имѣет ничево, развѣ ⁷⁷звѣзду их⁷⁸, еже нарицается эфира. Первый поясъ — Кронов⁷⁹, 2 — Диовъ⁸⁰, 3 — Ареос, 4 — Ерамия⁸¹. Солнце стоит на четырех поясѣх. 5 — Иафродитиос, 6 — Иермиос, 7 — Луна, на седмом поясѣ Луна стоит. И⁸² на всѣх поясѣх аггели стоят. По поясом звѣзды стоят, ⁸³которые пояси⁸⁴ ниже, тѣ звѣзды свѣтлѣе суть⁸⁵.

На тѣх же седми небесъ,⁸⁶ на первом небеси сотвори Господь⁸⁷ звѣзды и солнце. Сотвори Господь круг огнен небеснаго огня, яко яблоко кругло, // зовомое свѣтило, рекше солнце. Величество его поперек 100 000 версть, а л. 48 верста имѣет саженой 1000. Того ради свѣтлость велика, сияло бы⁸⁸ все иже под небесемъ, на бездны и на бесчисленныя воды. Сияния солнца на земли, а духъ его велик роги⁸⁹ ражжигает велико небо⁹⁰. Того дѣля половина вод въ небеси, тѣ воды устужают небо⁹¹ от ражжения солнечнаго. Ожожения⁹² солнцю от запада ко востоку не по земли, ни по водам, ⁹³но далече земли и вод над безднами путь⁹⁴ его, чтобы от величества огня⁹⁵ не горѣла⁹⁶ бы земля, ни⁹⁷ воды.

На втором небеси под солнцем звѣзды⁹⁸. Их Арис — на тѣ смотрят кораббли, плавают. На третьем небеси звезды Афродит — на тѣх смотрят звѣри, усыпают. На четвертом небеси звѣзды — на тѣх смотрят птицы, лѣтают. ⁹⁹На пятом небеси звѣзды Афродит — на тѣх смотрят рыбы, ядят.¹⁰⁰ На шестом небеси звѣзды — на тѣх смотрят гади, ядят. На седмом небеси луна, зовется мѣсяць, великаго числа 40000 версть, а верста имат 1000 саженой.

Мѣсяць же молод являет юность человеческую, ^{III}, 1-а ветох являет старость человеческую², а ³ветох с молодом⁴ являет по смерти обновление человека⁵, вѣстаніе. Солнце же возводит перениемъ от вод земныхъ дождь,

⁵⁶⁻⁵⁷ *Нет Б.* ⁵⁸⁻⁵⁹ раздѣлишася их *Б*; раздѣлишася воды их *П.* ⁶⁰⁻⁶¹ под твердью оставшася *Б*; оставша под твердию *П.* ⁶² хрустал *П.* ⁶³ еже *БП.* ⁶⁴⁻⁶⁵ в той *Б.* ⁶⁶ вторник *П.* ⁶⁷ Господь *П.* ⁶⁸ *Нет П.* ⁶⁹⁻⁷⁰ створиться *П.* ⁷¹ небесомъ *Б*; небо *П.* ⁷² *Нет Б.* ⁷³ *Нет Б.* ⁷⁴ *Нет П.* ⁷⁵ *Нет П.* ⁷⁶ *Нет БП.* ⁷⁷⁻⁷⁸ въздуха *П.* ⁷⁹ Крон *БП.* ⁸⁰ Диос *Б.* ⁸¹ Иеросалимия *Б*; солнечный *П.* ⁸² а *Б.* ⁸³⁻⁸⁴ который псяс *Б*; которые поясы *П.* ⁸⁵ суть *П.* ⁸⁶ небесехъ *Б.* ⁸⁷ Богъ *Б.* ⁸⁸ *Доб.* на *П.* ⁸⁹ роги *БП.* ⁹⁰ небо *Б.* ⁹¹ вбо *П.* ⁹² ожожения *Б*; сжожения *П.* ⁹³⁻⁹⁴ но далече от земли и вод над безднами путь *Б*; подалече воды и земли над безнами суть *П.* ⁹⁵ Господня *П.* ⁹⁶ погорѣла *П.* ⁹⁷ и *БП.* ⁹⁸ *Доб.* имяна *Б*; имя *П.* ⁹⁹⁻¹⁰⁰ *Нет П.*

^{III}, 1-2 *Нет П.* 3-4 молод с вѣтохом *П.* 5 *Доб.* являет *П.*

снег и⁶ мглу, от того⁷ земли бывает благая⁸, а росы⁹ от небеси невидимо бывает схожение на землю, то воды бывают. Того ради Давыд рече: «Сниде Господь с небесе, яко роса на руно невидимо». Солнце же¹⁰ и луна, и звезды, и облаци — то все от свѣта сотворено бысть. Небо же¹¹ стоит на въздузѣ, ¹²не притычет же¹³ к нему никакая же¹⁴ тварь и¹⁵ воздушная земля, ни воды земныя. И облаци не могут приходить къ солнцу, но к звѣздам приходят, и загараются¹⁶ от огь//ня звѣзднаго, и ¹⁷побеждают яко¹⁸ звѣзда по небу¹⁹, облак²⁰, а не звѣзда.

л. 48 об.

В пятый же день, в четверток, сотвори Господь²¹ звѣри, и скоты, и²² гады и птица пернатые, и вся²³ по земли движашая²⁴. И²⁵ украси Господь²⁶ небо и землю всякими чудесы. И²⁷ похвалиша его видѣвши тварь, и вси аггели поклонишася ему.

В шестой день, в пяток, сотвори Господь человека и ²⁸вся гады²⁹ земныя. И конча³⁰ Господь вся дѣла своя, елико на небеси и на земли, 20 и 2³¹ дела.

Сатанаиль³² же³³ шед, видѣв землю, исполнену земьную красоту, помысли в себѣ со своим чином: «Поставлю престоль мой на облацѣх небесных и буду подобень Вышнему». И возгордѣв Богом, помыслъ же его рѣх бысть. Тацц³⁴ грѣси, как человекъ умерль, не может жив³⁵ быти собою³⁶, тако и дьяволь, помыслив³⁷ 38-и рѣх³⁹, не может ⁴⁰ся покаяти⁴¹. За той грѣх съвержень бысть с небеси со своим чином прежде создания Адамля, акы пѣсок рассыпая по земли.

Михаил же архааггелъ видѣ спадение Сатанино⁴² 43-с небеси со своим чином⁴⁴ и, приим страх в себѣ⁴⁵, рече всѣм 9-мъ чином: «Азь, пад на лице пред престолом, реку:⁴⁶ Вонмѣм Святая Святым⁴⁷! И вы рците, пад⁴⁸: Един святъ, един Господь Исус Христос во славу Богу и⁴⁹ Отцу. Аминь». Гласом же⁵⁰ Михайловым и всѣх аггелъ 9 чинов умолень⁵¹ быв ⁵²Владыка.

Сотвори Богъ перваго человека Адама. Взем перьсть от земля Мадямьская и созда от осми части: первая часть его — от перьсти земныя, вторая часть его — от моря, третья — от солнца, четвертая — от облакъ небесных, пятая — от вѣтра, шестая — от камени земнаго, ⁵³седмая — от Святаго Духа⁵⁴, осмая — от свѣта мира сего. Иже от земли — то есть тѣло его, от моря — то есть кровь, от солнца — то есть очи, от облак — то есть мысль, от ветра — то есть ды//хание, от камени — то есть утѣвержение добру и злу, а от Святаго Духа — иже поставлен во человекѣх, а от свѣта мира сего — то есть духъ его. Перьвое же, от земля, тужеши всѣх части, а иже от моря — та и доброта, а от солнца — та красота и доброта, а от облак — та легота и уми мятежнии, а от ветра — то есть зависть, а от Святаго Духа — то на всяком благодсть, а иже свѣт мира сего — то есть кротость.

л. 49

6 Нем П. 7-8 блага земли бывает П. 9 Нем П. 10 Нем БП. 11 Нем Б. 12-13 не притычется Б; не притычит же ся П. 14 Нем П. 15 Нем П. 16 загорюются П. 17-18 побѣжают я Б; побѣжат яко П. 19 небесу Б. 20 облаци П. 21 Богъ Б; Нем П. 22 Нем Б. 23-24 по земли движущаяся Б; движашая по земли П. 25 но П. 26 Нем П. 27 Нем БП. 28-29 всякъ гад Б; гады П. 30 сконча Б. 31 12 БП. 32 Сотоноил П. 33 Нем П. 34 Доб. же П. 35 Нем П. 36 с тобою П. 37 Доб. быти собою, тако и дьявол помыслив Б. 38-39 грѣх П. 40-41 покаются П. 42 Сотононо П. 43-44 с своим чином с небесъ П. 45 Доб. и БП. 46 Нем П. 47 Святыхъ П. 48 Нем П. 49 Нем Б; П. 50 Нем П. 51 умилен П. 52-60 Нем (упрота) П. 53-54 Нем Б.

Рече Господь аггелом: «Идете, изищите имя ему». Михаил иде на восток, видѣ звѣзду, имя ей Анафалик, взя слово от нея и⁵⁵ принесе пред Господь. А Гавриил иде на запад, видѣв звѣзду, имя ей⁶, слово взя от нея и принесе пред Господь. А Уриил иде на полунощь, видѣ звезду Артус и слово взя от нея⁵⁶, принесе пред Господь. И рече Господь аггелу Рафаилу: «Иди на полудни». Видѣ звѣзду, имя ей Месмерия, и взя слово от нея⁵⁷, принесе пред Господь. И рече Господь: «Како имя человеку сему?» И рече аггелъ Уриил:⁵⁸ «Имя ему наречется Адам». И рече Господь: «Въправду⁵⁹ нарече Адама». И дуну на лице его духъ животен, и вложи во Адама сон, и возбуди Адама яко от сна. И рече Господь Адаму: «Что еси видѣл?»⁶⁰ Адам рече: «Видѣх Петра въ Римѣ, а Павла в Дамасцѣ, а тебе⁶¹-на тебе⁶² на крестѣ распята». Сей же⁶³-бысть Адам⁶⁴ первый пророкъ⁶⁵ на земли.

И рече Господь: «Не добро быти человеку на земли единому». И вложи во Адама сон тяжек, и выня Господь ребро шестое изо Адама, и созда ему жену, и нарече имя ей Ева.

7 день, в субботу, створи град пищный, рекомый Едем, и насади Рай во Едемѣ, и введе ту человека Адама и Евзу. Повини Богъ Адаму все под нозѣ его, звѣри, и скоти, и гади, и вся птица пернатъя, и рыбы морьскыя, и вся движаящаяся по земли. Повелѣ Господь Адаму от всякаго вкушати, и от зверѣй, и от скот, и от птиц, и от рыб, и от древа всякаго вкушати, // но еже дрѣво насаждено бысть в Раи, и видѣ, еже не лѣпъ плод его в листѣ, и не повѣле его Господь от того дрѣва ясти Адаму и Евзѣ до времени, до свершена ума. Научи Богъ Адама славити себѣ Бога съ ангелы въкупѣ. Адам же сый млад створен бысть и Ева и не разумѣ полотского совокупления, яко аггела быста. Дрѣву же тому не бы никоего зарока, но заповѣдаше ему Господь постѣ держати темѣ дрѣвомѣ, а второе — плотская чистота, а третье — еда мимо память Бога. И сотворит память страха Божия. Потом же повелитъ Господь от того древа вкушати по благословению, а не на безмерное совокупление. Яко ангела быста, ни в грѣх, ни в срам, но прижитъе чад. Исполнит число // совершенных ангелѣ с небеси со ангелы л. 7 об. вкупѣ Бога славити, лице Божие видѣти без престани и животѣ имѣти безсмертный и бесконечный.

Был же Адам в Раи 40 дней, хра<н>и заповѣди Божия со ангелы вкупѣ. И позавидивъ дьявол безконечному житию Адамлю, и внидѣ во плоть змеленую, хотяй прелстити Адама и Евзу, вниде в Рай. И разуме жену, яко слабѣ мужа. И рече Евзѣ: «Чего не повелѣ Бог ясти вам в Раи сем, или все?» Рече: «От всякаго древа добро и зло не ядова не повелѣ Богъ ясти». Рече ны: «Не безсмертна еста сотворена. Аще ли вкусита сего древа, смертию умрета вѣс род ваю». Разуме дьявол о Евзиных речехъ о живолте л. 8 об. и о смерти. И рече дьявол Евзе: «Сам Богъ безсмертенъ естѣ, того вкушате. А вы вкусита сего дрѣва и будета безсмертни, разумѣта добро и зло». Ева же урвавши от тоя же вѣтви ягод и несѣ ко Адаму. Вкусита и явистася оба нага, скрыстася от них ризы первыя и крѣпость дѣл. Вкусивше вин и ягод и пьяна быста, и разгостася похоти нижныя по плоти, престу-

⁶ В рукописи оставлено место для имени, то же в Б.

⁵⁵ Нет Б. ⁵⁶ Доб. и Б. ⁵⁷ Доб. и Б. ⁵⁸ Уриил Б. ⁵⁹ право Б. ⁶¹⁻⁶² Нет БП. ⁶³⁻⁶⁴ человекъ Адам бысть П. ⁶⁵ Нет П.

пища заповѣди Божия и начаша ся крити листовиєм смоковным. И рече Богъ ко Адаму: «Адаме, проклята земля в делѣх твоихъ, в потѣ лица твоего сниси хлѣб свой». Изгна Господь Адама и Евгу из Раю. И съдѣ Адам прямо л. 9 Раю, зря на Рай и плакася дѣлая землю. Но радовася Сотона о проклятии земля. А се на ны первое падѣние бысть, отвѣт горкий отпадения ангелскаго житья. И пристави Господь Богъ архангела Михаила хранити Адама. И того дѣля всякой души человечѣстѣй посылает Господь ангела хранитѣля, а Сотона посылает беса на прелщение человекомъ. Двою бѣ Адам и Ева изыдоста из Раю.

Рѣки же исходитъ из Едема и на есте (!) Раи разделяется на 4 начатки. Имя единой — Фисон, сий обходящи всю землю Ефиладьскую, идеже есть злато. Ту есть анфраксъ камень зелен. Иже второй рецѣ имя Фисон же. л. 9 об. Сий обходящъ всю землю Ефиопьскую. Третьей реце // имя Тигръ, сей тѣкуци прямо Асириом. Рѣка 4 — Ефрат.

И нарече Адам имѣна всѣм скотом, и птицам небесным, и всѣм зверѣмъ земным. Возва Господь Адама: «Где бѣ?» Рече Адам: «Господи, глас твой слышаху, ходящу ти в Раи, и убояхся, яко наг есмь, и скрыхся». И рече ему: «Кто ти есмь повѣда, яко наг еси, аще бы от дрѣва не ял ты, еже ти заповѣдал». И рече Адам: «Жена прелсти мя, юже созда со мною, и снѣста оба». И рече Господь к женѣ: «Что есмь сотворила?» Рече жена: «Змия мя прелсти. и снѣм». И рече Господь змии: «Яко сотвори сѣ, проклята ты от всѣх зверѣй и от всѣх скот, на персех своих ходя, пресмыкаеишия по л. 10 земли». Сътвори Господь Адаму и // жене его ризы кожанья и облече я, извѣде Адама из Раю. И вселись прямо Раю пища, и постави херувима плямяное оружие стрещи пути житнаго.

И увидѣв Адам жену свою Евгу, зачен, роди Каина и сестру Девѣру. И Каламала зачениши, родиста Авеля. Бысть же Авель пастух овцам, а Каин орач земли. И принесѣ Каинъ от плод земных Богу, и не прият даров его. Авель же принесѣ Богу от агнец, и прия Богъ дар его. Сотона же влезе в Каина, и рече Каин ко Авелю: «Поидевѣ на полѣ». И уби Каин Авеля брата своего. Адам же и Ева плакастася над ним 3 лѣта. Дьявол же рад бысть. И сосла Господь 2 ангела с небеси в горличье образѣ, и един ангель зара- л. 10 об. зиться // о пѣсок, и другии ангель раскопав песок да того ангела погребѣ в песку. И то видѣв, Адамъ погребѣ сына своего Авеля. Изыдѣ Каин от лица Божия, ни наиде во Приморья дому.

И увиди Каинъ жену свою, зачен, роди Еноса. Бѣ ту град, и нарече сына своего во имя. Роди же Енос Гаидада, Гаидад роди Малелѣила, Малелѣил роди Мафусаила, Мафусаил роди Ламеха. И поях Ламех собѣ 2 женѣ, имя единой Адад, имя 2-й Селла. И роди Адама Авеля. И сей бѣ отецъ живущих и во кровех и скотъ пищных. Име брату его Увал, сей бѣ сказа прегудницу и гусли. Фасесама родита Тавелия, сей бе кузнецъ мѣди и желѣзу. Сестра л. 11 та Тавелиева Ноема. Рече Ламех своимъ женама Адад и Селла: «Послушайтѣ гласа моего». И видѣ Адам жену свою, зачатъ и роди Сифа. И Сифу бысть сынъ, и нарече имя ему Енос. И бысть же всех Адамовѣх лѣт 900 и 30. Живе же Сиф лѣт 900 и 12. Сиф роди Еноса, и всѣх дней Еносовых 900 и 5. Енос роди Каина и живѣ лѣт 900 и 9. Каин роди Малѣила, и живе Малѣиль лѣт 800 и 80 и 5. Малѣиль Арета роди, и живе Арет лѣт 900 и 60 и 5. И Арет роди Еноха, и живе Енох лѣт 300 и 60 и 5. И роди Енох Ма-

фусалу. И угоди Енохъ Богови, и не обрѣташеса как престаѣи Богъ. Мафусал же роди Ламеха и живѣ Мафусала лѣт 900 и 60 и 7. Ламех роди Ноя и живе Ламех лѣт 400 и 60. // Ной же роди 3 сыны: Сима, Хама, Афе- л. 11 об.
та. И бысть егда начаша человецы и мнози быти на земли, и дщери родишася их. И видѣвши сыны и дщери человеческия, яко добри суть, пояша собѣ жены. Рече же Господь Богъ: «Не имает пребывати духъ мой в чело-вечехъ».

Н. И. МИЛЮТЕНКО

Новгородский свод 1078 г. в составе первой подборки Новгородской Карамзинской летописи

Изучение Новгородской Карамзинской летописи (ОР РНБ, F.IV.603), начатое А. А. Шахматовым,¹ получило новое развитие в полемике Г. М. Прохорова и Я. С. Лурье.² А. А. Шахматов, а за ним и Я. С. Лурье полагали, что Новгородская Карамзинская летопись представляет собой две расположенные друг за другом выборки из Новгородско-Софийского свода 1448 г. Этот гипотетический памятник мыслился источником Софийской 1 (далее С1) и Новгородской 4 (далее Н4) летописей. По мнению А. А. Шахматова, он сложился из новгородского «Софийского временника» 1420-х гг. и общерусского свода митрополита Фотия (1408—1431), названного исследователем Полихроном 1423 г.³ М. Д. Приселков датировал общерусский свод (Фотиев Полихрон) 1418 г., так как этим годом кончается общая часть С1 и Н4. И он, и А. Н. Насонов впоследствии полагали его источником свода 1448 г.⁴ Я. С. Лурье, отказавшись от гипотезы о Полихроне, считал реально существовавшим только свод 1448 г., который в последние годы обычно называл Новгородско-Софийским, и воздерживался от его точных датировок.⁵

Г. М. Прохоров предложил иную схему взаимоотношения двух подборок Новгородской Карамзинской летописи, С1 и Н4. Он показал, что первая подборка (далее НК1) послужила источником С1. Вторая подборка (далее НК2) является выборкой из С1, дополненной по другим летописям. В Н4 подборки НК1 и НК2 сведены вместе. Таким образом, общий источник С1 и Н4 — это не гипотетический Новгородско-Софийский свод, а реальная

¹ Шахматов А. А. Обзорение русских летописных сводов XIV—XVI вв. М.; Л., 1938. С. 189—195.

² Лурье Я. С. 1) Новгородская Карамзинская летопись // ТОДРЛ. Л., 1974. Т. 29. С. 207—213; 2) Еще раз о своде 1448 г. и Новгородской Карамзинской летописи // ТОДРЛ. Л., 1977. Т. 32. С. 199—218; Прохоров Г. М. 1) Летописные подборки рукописи ГПБ F.IV.603 и проблема общерусского летописания // ТОДРЛ. Л., 1977. Т. 32. С. 165—198; 2) Материалы постатейного анализа общерусских летописных сводов: (Подборки Карамзинской рукописи, Софийская 1, Новгородская 4 и Новгородская 5 летописи) // ТОДРЛ. СПб., 1999. Т. 51. С. 137—205. С рукописным вариантом автор любезно познакомил меня намного раньше.

³ Шахматов А. А. Обзорение... С. 144—145, 151—160, 366.

⁴ Приселков М. Д. История русского летописания XI—XV вв. Л., 1940; С. 142—161; Насонов А. Н. История русского летописания. XI—начало XVIII в. М., 1969. С. 260—262, 264—266.

⁵ Лурье Я. С. Две истории Руси 15 века. СПб., 1994. С. 15—16.

НК1. По мнению Г. М. Прохорова, С1 — это и есть общерусский митрополичий свод начала XV в.⁶ А. Г. Бобров привел новые доказательства первичности НК1 по сравнению с С1, но сохранил в схеме летописания свод Фотия. По его мнению, НК1, созданная в 1411 г. (этим годом она заканчивается), была одним из источников свода Фотия, к которому независимо восходят С1 и НК2.⁷

Текст НК1 отразился также в Московском своде 1479 г. и Ермолинской летописи, так как в их основе лежит особая обработка общерусского митрополичьего свода. На общий источник этих летописей указывал еще М. Д. Приселков, но в полном объеме этот текст, отредактированный не раньше 1464 г., выделил А. Н. Насонов.⁸

В этой статье мы исходим из точки зрения Г. М. Прохорова: НК1 была основным источником С1, дополненным и отредактированным при составлении митрополичьей летописи.⁹

Источники первой подборки Новгородской Карамзинской летописи

В НК1 от начала и до 1185 г. включительно центральнорусская летопись соединена с источником типа Новгородской 1 летописи младшего извода (далее Н1 мл.). Затем следует выборка исключительно из новгородской летописи, и лишь на рубеже XIV—XV вв. появляются четыре новые вставки из центральнорусского летописания.¹⁰ Все выписки из центральнорусского источника до 1185 г. посвящены Новгороду и киевской митрополии.¹¹ В текстах ничего не сказано о владимирских князьях, но все чтения совпадают не с Киевским сводом, представленным в Ипатьевской группе летописей, а с Лаврентьевской и Радзивиловской летописями, отразившими различные этапы Владимирского великокняжеского летописания. Г. М. Прохоров предположил, что источник НК1 мог быть как-то связан с Владимирским сводом 1185 г., составленным в княжение Всеволода Юрьевича (1176—1212).¹²

Рассмотрим подробнее источники НК1 за XI в., выделенные Г. М. Прохоровым. «Повесть временных лет» в НК1 сходна с Радзивиловской летописью, где сохранилась поздняя (закончена в 1205 г.) редакция Владимир-

⁶ Прохоров Г. М. Летописные подборки... С. 174—177, 184—186.

⁷ Бобров А. Г. Новгородские летописи XV в. СПб., 2001. С. 97—160.

⁸ Насонов А. Н. История русского летописания. С. 268—274; Лурье Я. С. Общерусские летописи XIV—XV вв. Л., 1976. С. 150—161.

⁹ В последнее время М. А. Шibaев присоединился к точке зрения Я. С. Лурье: Новгородская Карамзинская летопись представляет собой две выборки из Новгородско-Софийского свода. См.: Шibaев М. А. Софийская 1 летопись Младшей редакции: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. СПб., 2001.

¹⁰ Прохоров Г. М. Летописные подборки... С. 172—177.

¹¹ Прохоров Г. М. 1) Там же. С. 173—174, 197; 2) Материалы постатейного анализа... С. 141—142; Лурье Я. С. Еще раз о своде 1448 г. ... С. 207.

¹² Шахматов А. А. Исследование о Радзивиловской или Кенигсбергской летописи. СПб., 1902. С. 68—74; Приселков М. Д. История... С. 57—95; Насонов А. Н. История русского летописания. С. 99—167.

ского свода Всеволода Юрьевича.¹³ Только сообщение о закладке церкви Богородицы в Смоленске, отсутствующее в северо-восточных сводах, соответствует статье 1101 г. Ипатьевской редакции «Повести временных лет» и помещено под в 6608 (1100) г.¹⁴

Новгородские известия за XI в. представлены в НК1 (и С1) гораздо полнее, чем в «Повести временных лет», Новгородской 1 летописи старшего извода (далее Н1 ст.) и даже Н1 мл. При этом некоторые (но не все) дополнения НК1 находят текстологические соответствия в перечне князей, помещенном в Н1 мл. под 6497 (989) г., и в статье «А се новгородский епископы» (перечне епископов), предшествующей тексту Н1 мл. по Комиссионному списку. А. А. Шахматов считал, что отсутствующие в Н1 ст. и мл. известия из перечней новгородских князей и епископов и НК1 восходят к летописному своду, который вели в Новгороде в 1036—1078 гг. Впоследствии к идее Новгородского свода XI в. практически не возвращались, за исключением предположения А. А. Гиппиуса об использовании этого источника при составлении свода митрополита Фотия.¹⁵

Определение объема и характера Новгородского свода XI в. до сих пор остается одним из нерешенных вопросов истории русского летописания и является целью данной статьи.

Этапы новгородского летописания

Появление первых новгородских летописных записей А. А. Шахматов связал с дарованием Ярославом Владимировичем (1016—1018, 1019—1054) новгородцам первого свода законов, так называемой Правды Ярослава. Это произошло после того, как в 1016 г. он стал князем Киевским. Древнейшая редакция Правды читается в Н1 мл. в статье 6524 г.¹⁶ После 1017 г. ведение летописания в Новгороде прервалось и возобновилось лишь после того, как в 1036 г. на княжение сел сын Ярослава Владимир. Образовавшуюся лакуну частично заполнили воспоминаниями и дополнили из Киевского Древнейшего свода. Новгородский свод, продолженный записями о современных событиях до 1079 г., стал около 1093 г. одним из источников киевского Начального свода — предшественника «Повести временных лет». Все новгородские по тематике известия «Повести» А. А. Шахматов считал заимствованными из Новгородского свода.¹⁷

¹³ *Насонов А. Н.* История русского летописания. С. 149—158; *Шахматов А. А.* 1) Обзорение... С. 212; 2) Исследование... С. 39—49; *Прохоров Г. М.* Радзивилловский список Владимирской летописи по 1206 год и этапы владимирского летописания // ТОДРЛ. Л., 1989. Т. 42. С. 67.

¹⁴ *Прохоров Г. М.* Летописные подборки... С. 172—174.

¹⁵ *Шахматов А. А.* Разыскания о древнейших русских летописных сводах. СПб., 1908. С. 251—257; *Гиппиус А. А.* К истории сложения текста Новгородской первой летописи // НИС. СПб., 1997. Вып. 6 (16). С. 58—68.

¹⁶ *Шахматов А. А.* Разыскания... С. 505—509; *Свердлов М. Б.* От Закона Русского к Русской Правде. М., 1988. С. 30—35; *Гиппиус А. А.* К истории... С. 60—61.

¹⁷ *Шахматов А. А.* Разыскания... С. 398—420, 491—523, 210—211, 214—221, 398—415.

Материал Древнейшего свода, вошедший в Новгородский свод XI в., можно выделить в НК1, С1, Московском своде и Ермолинской летописи. В этих летописях сохранились киевские известия за первую половину XI в. в отличающихся от «Повести временных лет» редакциях. А. А. Шахматов связывал составление Древнейшего свода с учреждением Киевской митрополии и датировал его 1037—1039 гг. В свете новейших исследований его выводы можно уточнить. Во-первых, митрополичья кафедра была создана еще при Владимире.¹⁸ Во-вторых, летописец ничего не рассказывает о церковных иерархах, зато самым подробным образом описывает почти все битвы Ярослава и поход его сына Владимира на Византию в 1043 г. Таких характерных особенностей в рассказах о войнах нет ни в Начальном своде, ни в «Повести временных лет» ни до этого, ни после.¹⁹ Как мы увидим дальше, продолжение свода не заканчивалось 1044 г., как полагал А. А. Шахматов, а доходило до 1047 г. Древнейший свод был составлен при княжеском дворе и с тех пор велся непрерывно. Начав свою летопись, новгородцы могли записывать события общерусского значения одновременно с киевлянами.

Следующий этап летописной работы в Новгороде начался при сыне Владимира Мономаха Мстиславе — новгородском князе в 1088—1093 и 1095—1117 гг., киевском в 1125—1133 гг. Свод Мстислава и его сына Всеволода (новгородский князь в 1117—1136 гг. с перерывами), в котором летописание XI в. сохранилось в сокращенном виде, очевидно, читается в Н1 ст.²⁰ После изгнания князя в 1136 г. ведение летописи перешло к владычной канцелярии²¹ и непрерывно продолжалось до 1440-х гг., которыми датируются сохранившиеся рукописи Н1 мл. По этой причине отдельные этапы, традиционно называемые новгородскими сводами, восстанавливаются лишь гипотетически.²² Около 1167 г. была предпринята переработка текста свода Мстислава—Всеволода за XI в., читающаяся в Н1 мл.²³

В Н1 ст. и мл. материал перечисленных сводов сохранился в следующем виде. В древнейшей рукописи новгородской летописи — Н1 ст. (ГИМ, Синодальное собр., № 786, XIII в., продолжение XIV в.) утрачены начало и конец. Текст начинается с полуфразы статьи 6524 (1016) г. и так же обрывается на 6742 (1234) г. В Н1 мл. (рукописи XV в.) от начала и до 6523 г. включительно читается явно первичный по отношению к «Повести вре-

¹⁸ *Porpe A.* The Political Background of the Baptism of Rus' // *Dumbarton Oaks Papers*. Washington (D. C.), 1976. Vol. 30. P. 187—244; *Щапов Я. Н.* Государство и церковь в Древней Руси. М., 1989. С. 23—32.

¹⁹ *Милютенко Н. И.* Описание боев в «Повести временных лет» и предшествовавших ей сводах // *Victoria. Gloria. Fama: Материалы междунар. науч. конф., посвященной 300-летию Военно-исторического музея артиллерии, инженерных войск и войск связи*. СПб., 2003. С. 52—55.

²⁰ *Гиппиус А. А.* 1) К истории... С. 49—57; 2) К характеристике новгородского владычного летописания XII — XIV вв. // *Великий Новгород в истории средневековой Европы*. М., 1999. С. 356.

²¹ *Лихачев Д. С.* «Софийский временник» и новгородский политический переворот 1136 г. // *ИЗ.* 1948. Т. 25. С. 240—265.

²² *Гиппиус А. А.* К характеристике... С. 359—360; *Бобров А. Г.* Новгородские летописи... С. 68—79.

²³ *Шахматов А. А.* Разыскания... С. 251—257; *Лихачев Д. С.* «Софийский временник»... С. 166—184; *Гиппиус А. А.* К истории... С. 41—68.

менных лет» текст, который А. А. Шахматов назвал Начальным сводом 1090-х гг.²⁴

Последовательное изложение собственно новгородской истории в Н1 мл. начинается с рассказа о крещении Руси и новгородцев. Текст помещен под 6497 (989) г. Ему предшествует статья 6496 (988) г. о взятии Корсуня Владимиром и крещении Руси, совпадающая с «Повестью временных лет». Дата 6497 г. происходит, видимо, из Новгородского свода XI в.²⁵ Под 6524—6525 гг. в Н1 ст. и мл. дана новгородская, а не киевская версия событий времен борьбы Ярослава со Святополком. С 6526 (1018) по 6545 (1037) г. приведены всего 4 известия, а затем Н1 ст. и Н1 мл. расходятся вплоть до 6583 (1075) г. В Н1 ст. до 6582 (1074) г. включительно читаются фрагменты Новгородского свода XI в.²⁶ В Н1 мл. с 6553 (1045) г. они соединены с текстом, который большинство исследователей вслед за А. А. Шахматовым считает продолжением Начального свода, а А. А. Гиппиус — «Повестью временных лет».²⁷ На рассказе о смерти Феодосия Печерского в 1074 г. в Н1 мл. обрывается воспроизведение летописи, близкой к «Повести временных лет». Начиная с пустого 6583 (1075) г. Н1 ст. и мл. одинаково воспроизводят свод Мстислава—Всеволода. На этом этапе прослеживается эпизодическое обращение к киевскому источнику — Начальному своду с приписками или какому-то варианту «Повести временных лет».

Новгородские записи 1016—1017 гг. и известия Древнейшего свода в Новгородской 1 летописи и первой подборке Новгородской Карамзинской

НК1 от начала и до 6693 (1185) г. включительно представляет собой соединение северо-восточного свода с летописью типа Н1 мл. с небольшими дополнениями. Заголовок Н1 мл. «Временникъ, еже нарицается летописание...» вместе с предисловием читаются в НК1 сразу за вводной частью

²⁴ Шахматов А. А. Разыскания... С. 197—200, 212—257; Творогов О. В. Повесть временных лет и Хронограф по великому изложению // ТОДРЛ. Л., 1974. Т. 28. С. 100—130; Гиппиус А. А. К истории... С. 50—53. Время включения этого памятника в новгородское летописание определяется по-разному: от начала XII в. (Лихачев Д. С. «Софийский временник» ... С. 240—265; Гиппиус А. А. К истории... С. 42—43) до XIII в. (Шахматов А. А. О Начальном Киевском летописном своде. М., 1897. С. 10—22 (отд. отт.); см. также: Кюсс Б. М. Летопись Новгородская первая // Словарь книжников. Вып. 1). А. А. Шахматов впоследствии считал, что Начальный свод вошел в «Софийский временник» в начале XV в. См.: Шахматов А. А. Разыскания... С. 5—9, 193, 380.

²⁵ Согласно «Памяти и похвале князю Владимиру» XI в., крещение Руси относится к 989 г. А. А. Шахматов полагал, что эта датировка происходит из Древнейшего свода. См.: Шахматов А. А. Разыскания... С. 24—26; Порпе А. The Political Background... P. 230—234.

²⁶ Шахматов А. А. Разыскания... С. 176—177, 497—500; Гиппиус А. А. К истории... С. 49—57.

²⁷ Гиппиус А. А. К истории... С. 7, 37—40. М. Х. Алешковский и В. К. Зиборов считают весь текст Н1 мл. от начала до 6582 г. первоначальной редакцией летописи Нестора. См.: Алешковский М. Х. Повесть временных лет. М., 1971. С. 21—31; Зиборов В. К. О летописи Нестора. СПб., 1997. С. 129—156.

«Повести временных лет».²⁸ В НК1 «Временникъ» назван «Софийскимъ». Слово «Софийский» выделено кинovarью, но помещено в конце строки предшествующего текста «Повести временных лет», а полный заголовок «Временника» начинается с новой строки. (Эта же особенность сохранена и списками С1, если они не опускают примечание «Софийский» вовсе.) Следовательно, определение «Софийский» является не названием памятника, как считал А. А. Шахматов, а указанием на происхождение источника.²⁹ Текст предисловия ближе всего к Троицкому списку Н1 мл. (далее Н1 Тр.).³⁰

Из собственно текста Начального свода, читающегося в Н1 мл., составителем НК1 сделано всего две выписки. В статью «Повести временных лет» 6411 (903) г. помещено сообщение о сборах Игоря и Олега в поход на Царьград (921 г. в Н1 мл.),³¹ а фрагмент Н1 мл. о Свенельде (6430) вставлен в статью 6422 (914) г. Возможно, что к Начальному своду восходят дополнения НК1 хронографического характера о византийских императорах, но они могли быть и в «Повести временных лет».³²

В рассказ о крещении Новгорода составитель НК1 добавил сообщение о том, что Владимир взял у патриарха Фотия митрополита Леона. Эта ошибочная версия (Фотий был патриархом в 858—867 и 877—886 гг.), как и имя первого митрополита, появляются впервые в церковном Уставе Владимира в редакции XII в.³³

К Новгородскому своду XI в. А. А. Шахматов возводил рассказ об отказе Ярослава платить дань Новгороду Киеву, поделенный в Н1 мл. и «Повести временных лет» между статьями 6522 (1014) и 6523 (1015) гг.³⁴ Статью 6523 г. Н1 мл. отличают от «Повести временных лет» краткая редакция похвалы Владимиру в описании его кончины и вставки из анонимного Сказания о Борисе и Глебе в рассказ о гибели Глеба. В Н1 Тр. здесь восстановлены почти все чтения «Повести временных лет», но сохранено описание обретения мощей Глеба. В Н1 мл. нет летописной похвалы свв. Борису и Глебу, рассказа об убийстве Святослава Древлянского и рассуждения о грехах правителей. В Н1 Тр. все эти тексты из статьи 6523 г. «Повести временных лет» читаются. В этом она расходится со всеми остальными тремя списками Н1 мл. и полностью совпадает с НК1.

О событиях, последовавших за убийством Бориса и Глеба, новгородский и киевский летописцы пишут по-разному. Детали рассказа об избие-

²⁸ А. А. Шахматов и Д. С. Лихачев полагали, что предисловие «Временника» восходит к Начальному своду, но существуют и другие точки зрения: Янин В. Л. К вопросу о роли Синодального списка Новгородской 1 летописи в русском летописании XV в. // Летописи и хроники. 1980. М., 1981. С. 172—176; Петрухин В. Я. Древняя Русь. Народ. Князья. Религия // Из истории русской культуры. Т. 1: Древняя Русь. М., 2000. С. 69—80.

²⁹ Гиппиус А. А. К истории ... С. 58.

³⁰ Некоторые совпадающие чтения НК1 и Н1 Тр.: *лѣтописецъ* (так в С1) *русских князев;* *о статьи* Киева. О Троицком списке, который обрывается на статье 6523 (1015) г., см.: Бобров А. Г. Новгородские летописи... С. 76—77.

³¹ В С1 его вернули опять под 6429 г. См.: Прохоров Г. М. Летописные подборки... С. 176.

³² Там же. С. 188—189.

³³ Щапов Я. Н. Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси. М., 1978. С. 146—152, 181—184.

³⁴ Шахматов А. А. Разыскания... С. 176—177, 497—500, 506—511. Реконструкция Древнейшего свода на с. 570—571.

нии новгородцами наемной варяжской дружины Ярослава в июле 1015 г. отличают текст Н1 мл. от «Повести временных лет». В Н1 мл. известие помещено не в конце статьи 6523 г., а под 6524 (1016) г. перед рассказом о Любечской битве с киевским князем Святополком, убийцей Бориса и Глеба. С предыстории боя начинается рукопись Н1 ст. Новгородский летописец значительно расходится с киевской версией: он знает о человеке Ярослава, находившемся в лагере Святополка, об обстоятельствах переправы через Днепр, о том, как воины узнавали друг друга в темноте по платкам, повязанным на голову. Киевлянин описывает расположение войск Святополка и то, как они бежали с поля боя.

Составитель НК1 объединил тексты «Повести временных лет» и Н1. Деление на статьи соответствует «Повести временных лет», но в киевские рассказы добавлены новгородские подробности. Далее в Н1 ст. и мл. говорилось о том, как Ярослав после победы разделил добычу между новгородцами. В Н1 мл. сообщалось еще и о даровании «правды» и «устава». В НК1 последнее известие перемещено под 1020 г.

А. А. Шахматов полагал, что первые новгородские записи были окончены в 1017 г. И действительно, под 6525 (1017) г. тексты наших летописей резко расходятся. В Н1 ст. и мл. сказано: «Ярославъ иде къ Берестюю. И заложена бысть святая София Киевѣ». В «Повести временных лет» читается отрывочное «Ярославъ вниде въ Киевѣ, и погорѣша църкви». В НК1 даны два известия: «В лѣто 6525. Заложил Ярославъ градъ велики Киевѣ, и Златая врата постави, и церковь святую Софию заложил. В лѣто 6525. Приидоша печенеги къ Киеву и всѣкошася в Киев, и одва къ вечеру одолѣ Ярослав печенеги, и отбѣгоша сетное и до сего дни». (В С1, Московском своде и Ермолинской летописи группы известий переставлены местами и годовая дата только одна.)

А. А. Шахматов и Г. М. Прохоров полагали, что сообщения Н1 и НК1 помещены под 6525 г. по ошибке.³⁵ Второй поход на Берестье состоялся после окончания войны со Святополком (в «Повести временных лет» в 1022 г.); печенеги осадили Киев еще раз в 6544 (1036) г., причем битва была на месте «идеже стоить нынѣ святая София»; о закладке собора и строительстве новых укреплений сообщалось в похвале Ярославу, помещенной под 6545 (1037) г. Однако достоверность известий статей 6525 г. «Повести временных лет», Н1 и НК1 подтверждает «Хроника» немецкого историка Титмара Мерзебургского (ок. 975 — 18 декабря 1018), современника событий.

В 65-й главке VII книги Титмар пишет о попытке Ярослава захватить какой-то город польского короля Болеслава, тестя Святополка. Обычно это сопоставляется с известием Н1 ст. и мл. о походе к Берестью.³⁶ Представляется, что говорить о Берестье как о городе Болеслава — натяжка, даже если предположить, что Святополк признал себя данником тестя. Но этот город

³⁵ Там же. С. 228—230, 491—493; Прохоров Г. М. Летописные подборки... С. 175—176, примеч. 36, 186.

³⁶ Свердлов М. Б. Латиноязычные источники по истории Древней Руси: Германия. Вып. 1: IX—первая половина XII в. М.; Л., 1989. С. 61, 65, 74—77; Назаренко А. В. Древняя Русь на международных путях. М., 2001. С. 466—469. Текст опубликован: Назаренко А. В. Немецкие латиноязычные источники IX—XI веков. М., 1993. С. 134—143, коммент. С. 157—160.

был частью его Пинского княжества в земле дреговичей, и направление похода Ярослава было явно связано с предполагаемым вторжением в Польское королевство. В ретроспективной записи из 32-й главки VIII книги, посвященной событиям конца 1017—1018 г., прямо говорится о захвате Ярославом города брата.

Далее в Н1 ст. и мл. сказано о закладке Софийского собора, а в «Повести временных лет» говорится о возвращении Ярослава в Киев и пожаре церквей в городе. В рассказе о вступлении в Киев войск Святополка и Болеслава Польского 14 августа 1018 г. Титмар пишет, что Киев в предыдущем (1017) г. пострадал от большого пожара. Сгорел и собор св. Софии, в котором, однако, князей приветствовал митрополит.³⁷ Очевидно, к лету 1018 г. храм был восстановлен. Вероятнее всего, он был деревянным и необязательно стоял на том же месте, что и нынешний каменный собор.

В той же ретроспективной записи из 32-й главки VIII книги Титмар упоминает о нападении печенегов на Киев в предыдущие годы. О защите города от кочевников рассказывается в скандинавской «Пряди об Эймунде» рубежа XIII—XIV вв., где, несмотря на поздние наслоения, сохранились и реальные подробности.³⁸ Возвращение Ярослава из похода, упомянутое в «Повести временных лет», обычно связывается именно с печенежской угрозой Киеву. Таким образом, в статье 6525 г. говорится о событиях, действительно происходивших в 1017 г.

Н1 ст. и мл. не упоминают не только о нападении печенегов, но и о пожаре, несомненно предшествовавшем закладке киевского Софийского собора. Новгородский летописец не интересовался продолжением войны со Святополком, и статья 1017 г. была последней. Когда составитель Н1 мл. захотел рассказать об окончании междоусобицы, он вписал в рассказ о Любечской битве фрагменты из описания Альтской битвы 1019 г. по Анонимному сказанию и Паримийному чтению о свв. Борисе и Глебе.³⁹ Работа первого новгородского летописца XI в., видимо, закончилась до возвращения Ярослава из похода на Берестье и нападения печенегов.

Начиная со статьи 6525 (1017) г. в НК1 прослеживается источник, последовательно отличающийся и от «Повести временных лет», и от Н1 ст. и мл. В рассказе НК1 о захвате Болеславом и Святополком Киева в 1018 г. добавлено, что Предслава, сестра Ярослава, стала наложницей короля. О том же пишут Титмар и польский хронист начала XII в. Галл Аноним.⁴⁰ Дополнительное сообщение НК1 о городах, полученных племянником Ярослава

³⁷ Назаренко А. В. Древняя Русь... С. 469—472. Там же историография вопроса.

³⁸ Джаксон Т. Н. Исландские королевские саги о Восточной Европе (первая треть XI в.). М., 1994. С. 87—194, коммент. С. 161—174.

³⁹ А. А. Гиппиус полагает, что это было сделано в своде 1167 г. См.: Гиппиус А. А. К истории... С. 45. Но у его составителя был на руках либо Начальный свод, либо «Повесть временных лет», откуда можно было заимствовать полные известия, правка была сделана уже в XV в. См.: Милотенко Н. И. История сложения Паримийного чтения Борису и Глебу // ТОДРЛ. СПб., 2004. Т. 56. С. 135.

⁴⁰ Свердлов М. Б. Известия немецких источников о русско-польских отношениях конца X—начала XII в. // Исследования по истории славянских и балканских народов: Киевская Русь и ее соседи. М., 1972. С. 154—155; Назаренко А. В. Немецкие латиноязычные источники... С. 160—161, примеч. 44, 199, примеч. 106; Галл Аноним. Хроника и деяния князей или правителей польских / Предисл., пер., примеч. Л. И. Поповой. М., 1961.

Брячеславом Полоцким в 1021 г. при заключении мира с дядей, может быть и киевским, и новгородским. В 1024 г. Ярослав проиграл брату Мстиславу Лиственскую битву. Рассказ НК1 отличается от «Повести временных лет» стилистическими, а не фактическими дополнениями, и, хотя новгородцы участвовали в бою, местный источник здесь не прослеживается.

Под 6549 (1041), а не 6551 (1043) г., как в «Повести временных лет» и С1, в НК1 читается рассказ о походе Владимира Ярославича на Константинополь, опять составленный из двух текстов: новгородского и киевского.⁴¹ Далее в статье помещены сообщение о смерти княгини и блок известий об отношениях Руси с Польшей. Это сообщения о браке Казимира Польского и сестры Ярослава, о походах киевского князя на Мазовию в помощь зятю, о получении в вено за сестру 800 пленных, захваченных в 1018 г. королем Болеславом, и о браке Изяслава Ярославича и сестры Казимира. Последнее известие есть кроме НК1 лишь в польских источниках.

Сообщение о смерти княгини, матери Владимира, жены Ярослава «месяца октября въ 5 день, в лѣто, егда начаша здати святую Софию» содержит какую-то ошибку. Второй раз оно помещено под 1045 г. после известия о закладке храма. Все летописи единодушны в том, что жена Ярослава Ингигерд — Ирина⁴² умерла не в год строительства, а в год освящения Новгородской Софии — 1050 г. День ее смерти, 10 февраля, указан только в одном Ипатьевском списке «Повести временных лет» и в С1. По русскому светскому календарю он относился к концу предыдущего 6557 (1049) г., когда, согласно Н1 мл., в марте сгорел деревянный Софийский собор. Либо изначально речь шла о смерти княгини, жены Владимира, 5 октября 6553 (1045) г.,⁴³ либо о смерти княгини, его матери, в феврале, в год пожара Софийского собора — 6557 (1049) г.

В Древнейшем своде не было деления на погодные статьи, даже в Начальном своде, отразившемся в Н1 мл., остались фрагменты цельного повествования в истории правления Игоря.⁴⁴ В НК1 рассказ о польских событиях сохранился в том виде, который он имел в Древнейшем своде: текст без погодной разбивки следовал за описанием похода на Константинополь 1043 г. В «Повести временных лет» к 1043 г. отнесен только брак Казимира и освобождение пленных, а походы Ярослава датированы соответственно 1041 и 1047 гг. В тексте НК1 сохранилось первоначальное «И ходи Ярославъ двожды на мазовшаны в лодьях», но статью 1047 г. из «Повести временных лет» сводчик тоже скопировал. Не поняв, что речь идет об уже упомянутом событии, он назвал этот поход на Мазовию «третьим». В Н1 мл. сообщение о возвращении пленных приписано к известию о походе 6555 (1047) г. Оно

⁴¹ Новгородец подробно написал об участии в походе варягов, на которых возложил вину за поражение. См.: *Шахматов А. А.* Разыскания... С. 225—228, 441—444.

⁴² См.: *Джаксон Т. Н.* Исландские королевские саги о Восточной Европе. С. 154—161.

⁴³ Возможно, это — княгиня Анна, тридцатилетняя женщина, погребенная в роскошных одеждах в Новгородском Софийском соборе. См.: *Гинзбург В. В.* Об антропологическом исследовании скелетов Ярослава Мудрого, Анны и Ингигерд // Краткие сообщения Института истории материальной культуры. Л., 1940. Вып. 7. С. 57—66; *Корзухина Г. Ф.* Русские клады IX—XIII вв. М.; Л., 1954. Рис. 8; *Янин В. Л.* Некрополь Новгородского Софийского собора. М., 1988. С. 128—129, 134—140.

⁴⁴ *Шахматов А. А.* Разыскания... С. 460—491; *Лихачев Д. С.* Историко-литературный очерк // *Повесть временных лет.* М.; Л., 1950. Ч. 2. С. 87.

ближе к НК1, чем к «Повести временных лет», и, видимо, восходит к Новгородскому своду XI в.

Брак сестры Ярослава датируют временем около 1041 г., а женитьбу его сына обычно относят ко времени около 1043 г.⁴⁵ Поход Владимира Ярославича, согласно «Хронографии» Михаила Пселла, состоялся в начале правления императора Константина Мономаха, т. е. не раньше июня 1042 г., когда он стал мужем императрицы Зои.⁴⁶

Если мы откажемся от предположения, что статья 6525 (1017) г. в НК1 — результат ошибочной атрибуции известий 1036 и 1037 гг., то нужно признать, что она заимствована из киевского источника. К нему же с уверенностью можно возвести статьи 6526 (1018), 6532 (1024) гг. и блок известий о Польше.⁴⁷ Разумеется, правомерно предположение о происхождении этих статей из известной составителю НК1 редакции «Повести временных лет». Но в НК1 сохранились известия, не сформированные в погодные статьи, что не характерно для «Повести временных лет». Ошибочный повтор сообщения о походе на Мазовию под 1047 г. и две даты 6525 г. в одной статье свидетельствуют о том, что летописец сам датировал известия, которые он нашел в тексте своего источника. Им могла быть Новгородская летопись, содержащая в отличие от Н1 ст. и мл. большие фрагменты Древнейшего свода.

История получения новгородцами Правды представляла наибольший интерес для местных летописцев, и поэтому статьи 6522—6525 гг. воспроизводились полностью. В Новгородском своде XI в. затем следовали выписки из Древнейшего свода (А. А. Шахматов полагал, в сокращенном виде), а потом шли опять новгородские записи. При дальнейшем редактировании свода XI в. известия Киевского Древнейшего свода убрали. Новгородские записи тоже подверглись сокращению.

Новгородский свод 1078 г. в обоих изводах Новгородской летописи и первой подборке Новгородской Карамзинской

Рассмотрим особенности привлечения материала Новгородского свода XI в. за период после 1017 г. в Н1 ст. и мл.

В обе летописи не вошло известие 6544 (1036) г. о приходе в Новгород епископа Луки и князя Владимира, хотя оно есть в «Повести временных лет» и было, как мы увидим, в своде XI в.

Под 6552 (1044) г. Н1 ст. дает немного сокращенное киевское известие о перезахоронении останков Ярополка и Олега Святославичей,⁴⁸ а в Н1

⁴⁵ *Щавелева Н. И.* Польки — жены русских князей // Древнейшие государства. 1987. М., 1989. С. 53—54.

⁴⁶ *Михаил Пселл.* Хронография. М., 1978. С. 75, примеч. 13, 95—97.

⁴⁷ А. А. Шахматов полагал, что сведения о Предславе-наложнице и об отношениях с Польшей вошли непосредственно в свод Фотия 1423 г. из Жития Антония Печерского. См.: *Шахматов А. А.* Разыскания... С. 277—286, 412—415. Но в Слове о Моисее Угрине из Киево-Печерского патерика, составленном по Житию, герой возвращается из плена после смерти Болеслава и восстания в Польше (6538). Походы Ярослава, брак его сестры и выкуп там не упомянуты.

⁴⁸ Эта статья могла быть вставлена задним числом в свод Мстислава—Всеволода.

мл. читается первое новгородское известие: «А на весну же Володимиръ заложи Новъгород и съдъла и». Предшествующее сообщение о походе Ярослава на Литву почти в той же редакции («Ходи Ярославъ на Литву» — «Ярославъ иде на Литву») читается в «Повести временных лет» под 6548 (1040) г. и, очевидно, к 1044 г. отнесено в Н1 мл. по ошибке. В НК1 было пропущено имя Владимира, и получилось, что Новгород ставил Ярослав. Эта же ошибка перешла в С1.

Сообщение о закладке каменного Софийского собора в Новгороде в 1045 г. в Н1 ст. дано в новгородской редакции, а в Н1 мл. в киевской — отсюда начинается текст, совпадающий с «Повестью временных лет».⁴⁹ В Н1 ст. этим же годом датировано известие о пожаре деревянного Софийского собора. В Н1 мл. оно читается под 6557 (1049) г. Летописец к тому же отметил, что храм стоял в конце Епископской улицы, где Сотко Сытинич «ныне» поставил каменную церковь Бориса и Глеба. Согласно Н1 ст. и мл. это было в 1167 г. Очевидно, летописец Н1 ст. полагал, что гибель деревянного храма должна была предшествовать строительству каменного, а на самом деле они стояли на разных местах.

Под 6558 (1050) г. Н1 мл. сообщает об освящении Софии и приводит киевское известие о смерти жены Ярослава. Н1 ст. сообщает о рождении Святполка Изяславича (новгородского князя в 1078—1088 гг., киевского в 1093—1115 гг.), что соответствует Ипатьевской редакции «Повести временных лет».

Известие о смерти Владимира Ярославича в 6560 (1052) г. в Н1 мл. передано полнее, чем в Н1 ст.: к нему прибавлено окончание статьи из «Повести временных лет», но этот текст в киевской летописи, видимо, восходил к Новгородскому своду.

С 6558 (1050) по 6582 (1074) г. в Н1 мл. текст, сходный с «Повестью временных лет», воспроизводится практически без сокращений, и тем больший интерес представляют новгородские известия, отсутствующие в Н1 ст. История епископа Луки, по навету собственного холопа Дудики осужденного новым митрополитом Ефремом и освобожденного через три года, разбита на статьи 6563 (1055) и 6566 (1058) гг.

К тексту статьи 6568 (1060) г. из «Повести временных лет» в Н1 мл. добавлен новгородский рассказ о войне Изяслава Ярославича с сосолами, которая длилась по крайней мере два года.⁵⁰ Других добавлений в Н1 мл. нет.

В Н1 ст., как уже говорилось, текст Новгородского свода передан очень кратко за двумя исключениями. Под 6574 (1066) г. говорится о разграблении Всеславом Полоцким Новгорода. Рассказ намного полнее сообщения «Повести временных лет» («Заратися Всеславъ, сынъ Брючславль, Полотъскыи, и зая Новгород»), заимствованного в Н1 мл. В Новгородском своде XI в. было еще одно известие, связанное с этой войной: «В се же лѣто Новъгородѣ иде Волховъ въспять днии 5. Се же знамение не на добро бысть, на 4 лѣто пожъже Всеславъ градъ». Текст читается в «Повести временных лет» под 6571 (1063) г. и вошел в Н1 мл., но нападение Всеслава в обеих летопи-

⁴⁹ Гиппиус А. А. К истории... С. 34—37.

⁵⁰ А. А. Шахматов возводил его к Псковскому летописанию. См.: Шахматов А. А. Разыскания... С. 221—222, примеч. 1.

ся отнесено не к 1066 г., как ожидалось бы, а к началу следующего 1067 г. Под 6577(1069) г. в Н1 ст. говорится о втором нападении Всеслава, успешно отбитом князем Глебом Святославичем. В «Повести временных лет» оно не упомянуто. В Н1 ст. в этой статье, как и в сообщении о пожаре Софии (но не в Н1 мл.!), указаны не только день, но и час, когда произошло событие. Очевидно, в Новгороде в 1045 г. уже делали записи по горячим следам. Судя по тому, что оба известия связаны с Софийским собором, это делал кто-то из клириков этого храма.

На рассказе о смерти Феодосия Печерского в 1074 г. в Н1 мл. обрывает-ся воспроизведение летописи, близкой к «Повести временных лет». Начиная с пустого 6583 г. Н1 ст. и мл. передают один текст. Этот переход не совпадает, как мы увидим дальше, с окончанием свода XI в. По остроумной догадке А. А. Гиппиуса, здесь заканчивались тетради, изъятые составителем свода 1167 г. из владычной летописи. Эти тетради вместе с продолжением были скопированы в 1230-х гг., и так возникла рукопись Н1 ст. Владычная летопись сохранилась в Н1 мл.⁵¹ После пустых 6583 (1075) и 6584 (1076) гг. в Н1 следуют новгородские сообщения о смерти епископа Федора (1077), о черниговской войне 1078 г. Олега Святославича с дядьями Всеволодом и Изяславом Ярославичами и о гибели его брата Глеба. В Н1 оно помещено не под 6586 (1078), а под следующим 6587 (1079) г.

А. А. Шахматов полагал, что сообщение 6587 г. об убийстве в Заволочье Глеба Святославича было в Новгородском своде XI в. последним. В Н1 указан даже день — 30 мая. Но князь погиб до начала войны 1078 г., а не после ее окончания. По «Повести временных лет» тело Глеба привезли хоронить в Чернигов 23 июля 1078 г. 25 августа его брат Олег победил и изгнал из Чернигова своего дядю Всеволода Ярославича. В ответной битве на Нежатиной Ниве 3 октября 1078 г. Олег был разбит. Погиб не только его союзник Борис Вячеславич, но и дядя, князь киевский Изяслав Ярославич. Новгородские сообщения об этих событиях отнесены, как и в «Повести временных лет», к 6586 (1078) г.

В Древней Руси год начинался с 1 марта. Византийское новолетие было 1 сентября, поэтому летописные даты либо запаздывают на полгода, тогда номер года совпадает с византийским, либо опережают его. В этом случае число больше на единицу — так называемый ультрамартовский стиль. В Н1 известие о гибели Глеба, помещенное с нарушением хронологии событий, имеет ультрамартовскую (с превышением в год) датировку.

Ультрамартовским стилем датированы новгородские сообщения о вокняжении Давида Святославича под 6603 г. и разгроме Олега Святославича новгородцами и Мстиславом в 6605 г. Согласно перечню новгородских князей в статье 6497 (989) г. из Н1 мл., о котором мы будем подробно говорить ниже, Давид правил два года. По «Повести временных лет» в 6603 (1095) г. князь уже ушел из Новгорода. Бой с Олегом в «Повести временных лет» датирован февралем 6604 мартовского (1097 январского и сентябрьского) года. Битва предшествовала Любечскому съезду следующего мартовского 6605 (1097) г. и ослеплению Василька Теребовльского после Михайлова

⁵¹ Гиппиус А. А. К истории... С. 64–69. Рукопись Н1 ст. постоянно пополнялась приписками вплоть до 6703 (1195) г., а в 1230-е гг. она была полностью переписана и заново пополнена по владычной летописи.

дня. Н1 упоминает об ослеплении до сообщения о битве под тем же 6605 г., что и в «Повести временных лет». Следовательно, разгром Олега тоже датирован по ультрамартовскому стилю.

Свод XI в. заканчивался двумя записями 6585 и 6586 гг. о современных событиях: смерти владыки Федора и междоусобице в Южной Руси. Запись о гибели Глеба была сделана на новом этапе летописной работы, начатом уже при Мстиславе.⁵² Появление новой летописи отразилось и в перечне новгородских князей. Начиная с известия о первом приходе Мстислава (1088), сообщается, кто сколько лет княжил.⁵³ Судя по перечням князей, епископов и посадников, перемены в церковном и светском управлении Новгорода и при Мстиславе продолжали фиксировать подробнее, чем это отразилось в Н1. В списке посадников между Остромиром (после 1057 г.) и Добрыней, умершим 6 декабря 1117 г., названо еще восемь человек, о правлении которых ничего не известно.⁵⁴

Все новгородские известия Н1 мл. за период до 6585 (1077) г. включительно вошли в НК1. Но здесь есть и те сообщения, которые читаются только в Н1 ст. Статья 6575(1067) г. в НК1 воспроизводится в редакции Н1 мл., совпадающей с «Повестью временных лет», но в нее добавлены подробности захвата Всеславом Новгорода из Н1 ст. С Н1 ст. совпадает и описание неудачного нападения Всеслава на Новгород в 1069 г. Оно приписано к заимствованному из «Повести временных лет» в Н1 мл. рассказу о возвращении Изяслава в Киев и бегстве Всеслава.

Тексты статей 6575 (1067) и 6577 (1069) гг. восходят не друг к другу, а к общему источнику. Под 1067 г. в НК1 указано, что город был захвачен до Неревского конца, чего в Н1 ст. нет. Рассказ о разгроме Всеслава в 1069 г. в НК1 сокращен, но к сообщению о находке креста Владимира в святой Софии добавлено, что святыня «обретется» «на полатех» (на хорах) и что ее раньше (очевидно, в 1066/67 г.) захватил «ратью» Всеслав. В Н1 ст. этого известия нет, зато упомянуто, что крест нашли при епископе Феодоре. В НК1 о владыке не говорится, хотя два упоминания о нем из Н1 мл. (одно — в статье 6579 г., а другое — известие о смерти в статье 6585 г.) вошли в летопись. Это свидетельствует о том, что составитель НК1 обращался для дополнения Н1 мл. не к Н1 ст., а к ее источнику. Для 1060-х гг. им был Новгородский свод 1078 г.

Новгородское летописание XI в. в перечнях князей, епископов и посадников и в первой подборке Новгородской Карамзинской

Значительные фрагменты новгородского летописания XI в. содержатся в списках князей, посадников и епископов. Перечни князей, по форме напоминающие краткие летописчики, помещены в Н1 мл. под 6497 (989) г.

⁵² Милютенко Н. И. Летописание Мстислава Великого // Староладожский сборник. СПб.; Старая Ладога, 1999. С. 60—62.

⁵³ Шахматов А. А. Разыскания... С. 255.

⁵⁴ По предположению В. Л. Янина, посадничество было восстановлено в малолетство Мстислава. См.: Янин В. Л. Новгородские посадники. М., 1962. С. 60—62; 2-е изд.: М., 2003. Цит. по 1-му изд.

после сообщения о крещении Новгорода. Перечень епископов из статьи 6497 (989) г. ограничивается простым перечислением владык, но тот, что помещен перед основным текстом Н1 мл. по Комиссионному списку, также содержит краткие летописные записи. Список киевских князей заканчивался Ростиславом Мстиславичем, скончавшемся в 1166 г. В рассказе о пожаре Софийского собора упоминается закладка церкви Бориса и Глеба в 1167 г. Эти данные позволили А. А. Шахматову датировать 1167 г. составление свода, положенного в основу Н1 мл. Перечень новгородских князей был, естественно, потом продолжен, но смена стиля изложения наблюдается как раз после сообщения о вокняжении Романа Мстиславича (внучатного племянника покойного Ростислава) в 1168 г.⁵⁵

Судя по всему, перечни были составлены впервые в 1167 г. Перечни и основные тексты Н1 мл. и Н1 ст. за XI в. дополняют друг друга. Если сообщение включено в летопись, то оно отсутствует в перечнях, и наоборот. После 6582 (1074) г. Н1 ст. и мл. передают один текст, и начиная с известия о смерти епископа Федора в 6585 (1077) г. события часто упоминаются и в перечнях, и в летописи. С 1108 г. Н1 регулярно сообщает о сменах епископов и князей, а с 1117 г. и посадников. Полных текстологических совпадений между летописью и перечнями нет и после этого.

Сообщения НК1, совпадающие с перечнями князей и епископов из Н1 мл., А. А. Шахматов выделил по тексту С1 и Н4.⁵⁶ Далее в таблице приведены тексты перечня князей до второго правления Мстислава (1095—1117) и перечня епископов до смерти Никиты (1108). Курсивом выделены тексты НК1, совпадающие с «Повестью временных лет» или Н1 мл. Линейками подчеркнуты тексты НК1, совпадающие с перечнями князей и епископов. Жирным шрифтом отмечены сведения из перечня князей, не вошедшие в НК1 и не упомянутые ни в «Повести временных лет», ни в Н1 ст. и мл.

Сопоставление текста НК1 с перечнями князей и владык, Н1 ст. и мл. и поздними новгородскими летописцами показывает, что они не восходят друг к другу, а отражают общий источник.

Первая группа известий относится к *периоду 1016—1036 гг.*

В статье 6524 (1016) г. в Н1 ст. и мл. говорится о награждении новгородцев после Любечской битвы, а в Н1 мл. еще и о даровании им правды и устава. В НК1 это известие перенесено под 6528 (1020) г. В «Повести временных лет» в статье 6526 (1018) г. в рассказе о том, как новгородцы заставили Ярослава продолжить войну со Святополком, упоминается посадник Константин. В статье 6528 (1020) г. в НК1 говорится точно так, как в перечне князей, о его заключении под стражу, но сведения о убийстве Константина «на третье лето» в Муроме на Оке уникальны. В С1 эти известия помещены в конце статьи 1019 г. после рассказа об Альтской битве.

В перечне князей сразу за сообщением о Константине следует известие о вокняжении Владимира в Новгороде и даровании новгородцам грамоты. А. А. Шахматов, а затем и В. Л. Янин⁵⁷ предположили, что упомянутые в Н1 мл. под 1016 г. и в С1 под 1019 г. события на самом деле относятся к

⁵⁵ Шахматов А. А. Разыскания... С. 203, 252; Гиппиус А. А. К истории... С. 45—48.

⁵⁶ Шахматов А. А. Разыскания... С. 212—221.

⁵⁷ Янин В. Л. Новгородские посадники... С. 46—54.

Перечень князей (Н1 мл.: статья 6497 г.; статья, предшествующая Комиссионному списку)	Перечень епископов (Н1 мл.: статья, предшествующая Комиссионному списку)	НК1
<p>Пръвыи князь по крещении Вышеславъ, сынъ Володимирь. И по нем брат его Ярославъ, и володѣше землю. И идя къ Киеву, и посади Новѣгородѣ Коснятина Добрыница. И родися у Ярослава сынъ Илья. И посади в Новѣгородѣ, и умре.</p> <p>И потомъ <u>разгнѣвася Ярославъ на Коснятина, и заточи и,</u></p> <p><u>а сына своего посади в Новѣгородѣ. И писа грамоту Ярославъ, рекъ тако: «По сеи грамотѣ ходите».</u></p> <p><u>положень за святою Софѣю в Новѣгородѣ, а преставися, ѣдя с Киева, на Копысѣ, октовриа мѣсяця въ 15.</u></p>	<p><u>Акимъ</u> Корсунянинъ бѣ въ иепископствѣ лѣта 42,</p> <p><u>и бѣ</u> въ него мѣсто ученикъ его Ефремель, иже нась учяше.</p> <p>Лука Жидята <u>бысть епископомъ лѣтъ 23,</u></p>	<p>6497. (...) <i>И прииде к Новугороду архиепископ Акимъ. (...)</i></p> <p>6528. (...) Коснятин же бѣше тогда в Новѣградѣ, и <u>разгнѣвася на нь Ярослав, и заточи и в Ростов.</u> На 3-е лѣто повелѣ убити его в Муромѣ на рѣцѣ Оцѣ.</p> <p>6538. (...) И приде к Новуграду, и събра от старость и от попов дѣтии 300 учити книгам. И преставися архиепископ <u>Акимъ. И бяше ученикъ его Ефремель, иже ны учяше</u></p> <p>6544. (...) <i>И иде Ярославъ Новуграду, и посади сына своего Володимира в Новѣградѣ, и епископа постави Жиряту. И людемъ написа грамоту, рекъ: «По сеи грамотѣ дайте дань». И бяше хромоногъ, но умъ бяше добръ в немъ, и храбръ на рати, и христианъ, понеже чтыше самъ книги.</i></p> <p>6568. (...) Преставися архиепископъ Лука, идя с Киева, <u>на Копысѣ, октовриа мѣсяця въ 15.</u> Того же мѣсяця и гробу преданъ бысть своим клиросом, бывшу ему епископомъ <u>лѣтъ 23.</u></p>

Продолжение таблицы

Перечень князей (Н1 мл.: статья 6497 г.; статья, предшествующая Комиссионному списку)	Перечень епископов (Н1 мл.: статья, предшествующая Комиссионному списку)	НК1
<p>И по преставлении Володимеровѣ в Новѣгородѣ Изяславъ посади сына своего Мьстислава. И побѣдиша на Черехи; бѣжа къ Киеву, и по взятии города преста рать.</p> <p>И посади Святославъ сына своего Глѣба,</p> <p>и выгнаша из города, и бѣжа за Волокъ, и убиша и Чюдь, а Святополкъ сѣде на столѣ, сынъ Изяславль,</p> <p>иде Киеву. И присла Всеволодъ внука своего Мьстислава, сына Володимирия. И княживъ 5 лѣтъ, иде к Ростову, а Давыдъ прииде Новугороду княжить,</p> <p>и по двою лѣту выгнаша и. И прииде Мьстиславъ опять,</p> <p>и сѣдъ в Новѣгородѣ 20 лѣтъ.</p>	<p>А Стефана в Киевѣ <u>свои холопи удавиша</u>, бѣ въ иепископьи 8 лѣтъ.</p> <p>А Феодора свои песь уяде, и с того умре, бѣ въ иепископьи лѣтъ 9.</p> <p>А <u>Герман преставися въ Киевѣ</u>, бѣ епископомъ 18 лѣтъ</p> <p>А <u>Никита преставися мѣсяца генуаря въ 30, и положенъ бысть въ Новѣгородѣ въ святѣи Софии</u>, въ предѣлъ святую праведнику <u>Акима и Анны</u>. Бѣ въ иепископьи 13 лѣтъ.</p>	<p>6569 (...) И поставлен бысть Новуграду архиепископъ Стефан.</p> <p>6576. (...) Иде владыка Стефан в Киев, и тамо его <u>удавиша свои холопи</u></p> <p>6585. <i>Преставися архиепископ Новградскыи Феодоръ.</i> [= Н1]</p> <p>6586. Поставлен бысть архиепископ Германъ.</p> <p>6603. (...) Иде владыка <u>Герман Киеву</u> и тамо <u>преставися</u>.</p> <p>6604. Поставленъ бысть архиепископомъ Новуграду Никита.</p> <p>6616. <i>Преставися архиепископ Никита генваря въ 30</i> [=Н1], и положенъ бысть въ въ святѣи Софии, въ <u>Акимѣ и Аннѣ</u>. <i>На весну почаша писати святую Софию стяжаниемъ святого владыкы</i> [=Н1] Иоана.</p>

1030-м гг. Однако из сопоставления текста Н1 мл. и перечня видно, что грамоту Ярослав давал дважды: в 1016 г. и в 1036 г. О первой рассказано в основном тексте летописи, поэтому она не упомянута в перечне князей. О вокняжении Владимира и даровании новой грамоты в Н1 ст. и мл. не говорится, соответственно известие включено в перечень. Ярослав в перечне князей характеризует второй документ так же, как написано в Н1 мл. под 6524 (1016) г.: «по сеи грамотъ ходите». В НК1 его слова в статье 6544 (1036) г. отличаются: «дайте дань». Возможно, что составитель перечня 1167 г. в этом месте сознательно искажил смысл оригинала.

Сообщение о заключении Константина в перечне князей помещено после уникального известия о княжении в Новгороде Ильи Ярославича. В НК1 оно не вошло. Едва ли можно воспринять буквально сообщение перечня, что Илья родился после того, как Константин в 1016 г. стал новгородским посадником: младенец не мог быть князем. В 1019 г. Ярослав женился на Ингигерд, дочери шведского короля Олафа,⁵⁸ а в 1020 г. родился Владимир, старший сын от этого брака. Титмар пишет и о другой супруге Ярослава, которая в 1018 г. попала в плен к Болеславу. Видимо, Илья был сыном от первого брака и княжил в 1018—1019 гг.⁵⁹ Воспоминаний о его правлении не осталось. Само его имя (крестильное, а не княжое) летописец XI в. мог почерпнуть либо из помянника Софийского собора, либо слышать на службе. К сожалению, определение годов княжения Ильи мало помогает в датировке заключения Константина: он мог посадничать вплоть до 1030-х гг.

На период между 6524 (1016) и 6544 (1036) гг. в НК1 приходятся еще две несомненные статьи Новгородского свода XI в.: о смерти первого епископа Иоакима в 6538 (1030) г. и о неудачном походе Улеба на Железные ворота (в Эстонию) в 6539 (1031) г. Об Иоакиме говорится в перечне епископов, Улеб больше нигде не упоминается.

Статья 6538 (1030) г. в НК1 полнее сообщения перечня епископов. Слова НК1 «И приде к Новуграду, и събра от старость и от попов дѣтии 300 учити книгам» можно отнести к Ярославу: перед ними читается совпадающее с «Повестью временных лет» сообщение о походе князя на чужд и основании города Юрьева (Тарту). Но приведенные слова можно отнести и к Иоакиму по следующим основаниям. Перечень епископов, разбитый на статьи по годам их поставления, вошел в «Роспись новгородских владык» конца XVII в.⁶⁰ Она начинается с известия о крещении в 6497 г. Новгорода, приведенного в редакции НК1, но вместо обычного рассказа об уничтожении идолов следует сообщение о просветительской деятельности Иоакима: «И прииде к Новугороду епископ Иоаким. И бѣ в епископыи лѣтъ 42. И бѣ въ него мѣсто ученикъ его Ефремъ, и благословенъ бысть епископомъ Иокимомъ, иже ны учити, понеже Руская земля внове крестися, и чтобы мужи и жены вѣру крестьянскую твердо дръжали, а поганскую вѣру забыли». Известия о смерти владыки нет ни в этой статье, ни под 6538 г., а

⁵⁸ Об этом подробно рассказано в скандинавских сагах. См.: *Джаксон Т. Н.* Исландские королевские саги о Восточной Европе. С. 154—161.

⁵⁹ Дополнительную аргументацию см.: *Назаренко А. В.* Древняя Русь... С. 484—489.

⁶⁰ Новгородские летописи. СПб., 1879. С. 130—131.

6544 (1036) г. датирована совпадающая с перечнем запись о епископе Луке. В Новгородском своде рассказ о первом епископе мог быть целиком помещен после сообщения о крещении Руси. Очевидно, в Н1 ст. и мл. была использована только его первая часть, а в перечень вошло известие о смерти владыки и небольшая заметка о Ефреме, к ученикам которого принадлежал и один из новгородских летописцев XI в.⁶¹ Упоминание НК1 о том, как были набраны ученики Ефрема, происходит из Новгородского свода 1078 г.

О поражении Улеба в НК1 сказано, что «опять их (новгородцев. — Н. М.) мало прииде». Известия о первом походе на Железные ворота в НК1 нет, но в тексте, откуда оно было заимствовано, об этом явно было сказано. В источнике НК1 известие о заключении Константина несомненно помещалось перед сообщениями об Иоакиме и Улебе. Вероятно, об опале посадника говорилось перед рассказом о Лиственской битве 1024 г. Так как Константин был убит «на третье лѣто» после ареста, летописец датировал известие 1020 г.

Перейдем к известиям *периода 1037—1078 гг.*

Все списки посадников представляют собой только перечисления имен. После Константина в них значится Остромир. В НК1 ему посвящен целый рассказ, на примере которого лучше всего видна работа сводчика по датировке известий Новгородского свода XI в. Текст помещен в конце статьи 6562(1054) г. после рассказа о смерти Ярослава и начинается с известия о приходе в Новгород князя Изяслава и Остромира. Далее говорится о гибели посадника на войне с чюдью и об ответном удачном походе князя. Из записи на заказанном посадником Остромировом Евангелии следует, что 12 мая 1057 г. он еще был жив. По крайней мере дьякон Григорий, закончивший в Киеве переписку книги, не знал о его смерти.

Перед нами опять блок не разделенных на погодные статьи известий. А. А. Шахматов указал, что в статье 6562 (1054) г. в НК1 перед рассказом об Остромире стоит фраза «По сем разделиша Смоленск на три части». Она относится к 1060 г., когда умер смоленский князь Игорь Ярославич. А в статье 6568 (1060) г. НК1 после известия о его смерти (совпадает с Н1 мл. и «Повестью временных лет») вставлено близкое к перечню епископов сообщение о кончине Луки. Далее продолжается статья Н1 мл.: второе известие из «Повести временных лет» и новгородский рассказ о войне Изяслава с сосолами. Видимо, первоначально здесь же излагалась история посадника. Сводчик поместил весь рассказ об Остромире, включая известие о его смерти, под годом начала его посадничества — 6562 (1054).

Перечень епископов в отличие от списков князей и посадников практически полностью вошел в НК1. Уже упоминались подробные известия о кончинах Иоакима и Луки. К 6569 (1061) г. отнесено поставление преемника Луки епископа Стефана, который вообще не упомянут в Н1 ст. и мл. В конце статьи 6576 (1068) г. в НК1 приведено совпадающее с перечнем известие о том, что его удавили в Киеве свои холопы. О поставлении епископа Феодора в НК1 не сказано, хотя сообщение о его смерти в 6585 (1077) г.

⁶¹ В «Летописце новгородском церквам Божиим» (Новгородские летописи. С. 173—174) говорится о строительстве Иоакимом церкви свв. Иоакима и Анны. В 1108 г. она уже была ликвидирована, а в Софийском соборе был основан одноименный придел.

есть в Н1 ст. и мл., и оно вошло в НК1. Упоминания перечня о том, что владыка умер от укуса своей собаки, в НК1 нет (в «Роспись новгородских владык» внесено).

С 1078 г. и по 1102 г. составитель НК1 не берет материал из Н1. Сообщения НК1 о поставлении в 6586 (1078) г. и смерти в 6603 (1095) г. владыки Германа (помещено после известия «Повести временных лет» о приходе Мстислава в Новгород), о поставлении Никиты под 6604 (1096) г. (помещено перед рассказом «Повести временных лет» о войне Владимира Мономаха с Олегом) находят соответствие только в перечне епископов. Указание на место погребения Никиты в известии о его смерти в 6616 (1108) г. — последний избыток перечня по отношению к Н1, и он тоже отразился в НК1.

Итак, большинство сведений из перечня князей не вошло в НК1. Помимо упоминавшегося княжения Ильи Ярославича не упомянуты: изгнание Мстислава Изяславича (по мнению А. А. Шахматова был разбит Всеславом в 1066 г.); вокняжение и гибель Глеба Святославича (1078), хотя об этом говорится и в Н1, и в «Повести временных лет»; уход из Новгорода Святополка (в «Повести временных лет» под 1088 г.) и вокняжение Мстислава Владимировича, а затем Давида Святославича. Но в НК1 есть и избытки по отношению к перечню князей. Это указание на место и время убийства посадника Константина, похвала Ярославу из известия о посадении его сына Владимира в Новгороде. Ни в перечне епископов, ни в перечне князей нет рассказа о том, как набирали учеников Ефрема. Остальные избытки НК1 по сравнению с перечнем епископов носят, скорее, стилистический характер, но эти чтения отсутствуют в восходящих к нему «Росписи Новгородских владык» и «Летописце церквам Божиим».

Как мы видели, объемы свода 1078 г. и раннего, ультрамартовского, этапа летописания Мстислава (прослеживается с 1088 г.) были гораздо больше Н1 ст. и мл. Составитель свода Мстислава—Всеволода начала XII в. сильно сократил труд своих предшественников. Сравнение перечней с текстом НК1 опять приводит нас к их общему с Н1 ст. и мл. источнику, которым, по предположению А. А. Шахматова, был Новгородский свод 1078 г.

Новгородский свод 1078 г. в составе Новгородской Карамзинской

Очевидно, что уникальные известия НК1 частично находят подтверждение в иностранных или внелетописных источниках и никак не могут быть отнесены к художественному творчеству летописца. Дополнительные общерусские известия ограничены периодом 1017—1047 гг., и их можно возвести к источнику Новгородского свода 1078 г. — Древнейшему Киевскому своду. Прочие избытки НК1 имеют исключительно новгородское происхождение. В случаях их совпадений с Н1 ст. и перечнями новгородских епископов и князей мы видим в НК1 не только сокращения, но и дополнения. Этим близкие к перечисленным источникам известия отличаются от основного массива текста, заимствованного из летописи типа Н1 мл. На всем протяжении он не расходится с редакцией, представленной в сохра-

нившихся и известных списках. Таким образом, у составителя НК1 помимо летописи типа Н1 мл. был на руках дополнительный источник, который, с одной стороны, близок к Н1 ст. и перечням епископов и князей, а с другой — не может являться выборкой непосредственно из них. Следовательно, составитель НК1 обращался к их непосредственному источнику, которым был Новгородский свод 1078 г.

Работал летописец с новгородским текстом XI в. или с его переработкой?

Окончание свода 1078 г. и ранний, ультрамартовский, этап летописания Мстислава не отразились в НК1. Расхождение с Н1 мл. начинается со статьи 6582 (1074) г., на которой заканчивается воспроизведение «Повести временных лет». В НК1 вместо пространного повествования Н1 мл. о кончине Феодосия стоит краткое «Преставися игумен Феодосии Печерский», близкое к Н1 ст. Затем следуют статьи 6583 (1075) и 6584 (1076) гг. из «Повести временных лет» о княжении в Киеве Святослава Ярославича и его смерти (в Н1 пустые годы). Под 6585 (1077) г. НК1 приводит только известие о смерти епископа Феодора. Как мы видели, это было предпоследнее известие Новгородского свода 1078 г. и первое, с которого после двух пустых лет началась совпадающая часть Н1 ст. и мл. Вместо рассказа о войне Олега Святославича с дядями Всеволодом и Изяславом в 6586 (1078) г. в новгородской или киевской редакции в НК1 помещено известие о поставлении епископа Германа, отсутствующее в Н1. Начиная с 6587 (1079) г. и вплоть до 6610 (1102) г. включительно в НК1 нет вообще ни одного известия Н1: передается в сокращении только текст «Повести временных лет», дополненный по источнику перечня епископов.

К летописи типа Н1 мл. составитель НК1 возвращается только с 6611 (1103) г. После известия о погребении Никиты в 6616 (1108) г. и вплоть до 6820 (1312) г. в НК1 нет избыточных новгородских известий, имеются небольшие дополнения, например, сообщение 1230 г. о смерти смоленского князя Мстислава Давидовича. В статье 6623 (1115) г. уточнено местоположение церкви Федора Тирона (возможно, спутана с церковью Федора Стратилата), а под 6706 (1198) г. добавлено имя строителя церкви Ильи на Славенском холме — Ревша.⁶²

Едва ли случайно НК1 резко расходится с Н1 мл. именно после 6582 (1074) г. — он был последним в тетрадах, изъятых из владычной летописи составителем свода 1167 г. Летописец, очевидно, имел в виду основательную переделку текста, но в результате мы видим большой фрагмент начального киевского летописания⁶³ и лишь отдельные известия свода 1078 г. Основную часть его материала летописец сформировал в перечни князей и епископов, помещенные в статье 6497 (989) г. или в отдельном виде. Если часть сведений свода 1078 г. все-таки была упорядочена и предполагалось их дальнейшее присоединение к части, начинавшейся с 6583 (1075) г., то мог появиться текст, сходный с источником НК1. В нем остались блоки неразделенных на погодные статьи известий. Отдельные события, прежде всего поставления епископов, возможно, имели точные даты уже в своде

⁶² Прохоров Г. М. Летописные подборки... С. 188.

⁶³ Гинциус А. А. К истории... С. 64—69.

XI в.⁶⁴ Новгородские известия 6586, 6587, 6603 и 6605 гг. не были включены, так как они уже имелись в своде 1167 г. Переделывать текст после 6583 (1075) г. не ~~о~~бсудились, но составитель все же выписал известия о поставлении и смерти владык Германа и Никиты. Очевидно, история Новгородской кафедры интересовала летописца больше всего. Судя по перечням, сведения о епископах вошли в выборку полностью, а известия о князьях — только частично.

С 1052 до 1073 г. включительно статьи «Повести временных лет» даны в редакциях Н1 мл. (например, под 1071 г. вставлено имя новгородского епископа — Федор). Следовательно, с 6560 (1052) г. составитель НК1 не обращался к северо-восточной летописи. Он вернулся к ней только тогда, когда на 6582 (1074) г. оборвался его новгородский источник. Получил ли составитель НК1 выборку из Новгородского свода XI в. в виде летописной заготовки или вплоть до 6582(1074) г. она уже была соединена с Н1 мл., сказать сложно. Он мог выпустить новгородский текст с 6586 (1078) по 6611 (1103) г. по каким-то своим соображениям.

Г. М. Прохоров полагает, что первая попытка объединить новгородское летописание с центральнорусским была предпринята во Владимире после 1185 г.⁶⁵ Переработка Новгородского свода XI в., отразившаяся в НК1, была сделана после создания редакции владычной летописи, сохранившейся в Н1 мл., т. е. после 1167 г. Едва ли это случайное совпадение дат. Вероятно, выборка из Новгородского свода XI в. попала к составителю НК1 около 1185 г.

В С1 за XI в. нет ни одного нового новгородского известия по сравнению с НК1 и Н1 мл. Составитель С1 правил текст НК1 по Н1 мл.⁶⁶ и восполнил ряд пропусков за 1078—1102 гг. В статью 6603 (1095) г. (текст из «Повести временных лет») он вставил новгородское известие 6603 (1094) г. о вокняжении Давида, но у него нет сообщения о смерти Германа. Под следующим 6604 (1096) г. он кратко пересказал конец статьи 1096 г. «Повести временных лет» о победе Мстислава над Олегом, но без известия НК1 о поставлении Никиты. Видимо, сведения о епископах были исключены в результате сверки с Н1 мл., а выборка из свода 1078 г. осталась митрополичьему летописцу неизвестна.

Можно сделать вывод, что Новгородский свод XI в. трижды подвергся переработке. Как уже указывали исследователи, сначала он был сильно сокращен при создании свода Мстислава—Всеволода в начале XII в. Затем при редактировании в 1167 г. владычной летописи часть известий свода XI в. была включена в основной текст, а часть сформирована в виде перечней князей и владык. Проведенное в этой работе сравнение текстов НК1 с Н1 ст. и мл. и перечнями показывает, что существовала и третья переработка, осуществленная вскоре после 1167 г. Именно ее составитель НК1 включил в свой текст.

⁶⁴ Вычислениями нельзя объяснить дату смерти епископа Луки. Прибавив к 1036 г. 23 года епископства, мы получим 1059 г., а не 1060. Но владыка умер 15 октября, по сентябрьскому византийскому летоисчислению это был 6568 (1060) г. Для середины XI в. такая датировка не редкость: смерть Ярослава в субботу Федоровой недели Великого поста тоже отнесена к 6562 (1054) сентябрьскому году.

⁶⁵ Прохоров Г. М. Летописные подборки... С. 194—197.

⁶⁶ Там же. С. 189.

А. А. ШАЙКИН

Олег и Игорь в Новгородской первой летописи и «Повести временных лет»

В «Повести временных лет» (ПВЛ) биографии Олега и Игоря начинаются с одного момента, смерти Рюрика; увязаны их судьбы и в Новгородской первой летописи (Н1Л), но взаимоотношения между этими тремя персонажами, их статусные и возрастные характеристики источники трактуют неодинаково. ПВЛ определенно говорит об их родственных отношениях, высоким по рождению статусе Олега и о малолетстве в этот момент Игоря: «Въ лѣто 6387/879. Умершю Рюрикови предасть княженъе свое Олгови, от рода ему суца, въдавъ ему сынъ свой на руцѣ, Игоря, бѣ бо дѣтескъ вельми» (ПВЛ. С. 19).¹ Существуют предположения, что Олег мог быть братом или родственником жены Рюрика,² тем самым объясняется естественность его регентства. Но Н1Л, сохранившая, по преобладающему мнению текстологов, свод предшествующий ПВЛ,³ считает Игоря взрослым человеком, он — реально выполняющий свои функции князь, Олег же именуется воеводой: «И роди сынъ, и нарече имя ему Игорьъ. И възрастьшю же ему, Игорю, и бысть храборъ и мудръ. И бысть у него воевода, именемъ Олегъ, муж мудръ и храборъ»⁴ (Н1Л. С. 107). О родстве Олега и Рюрика в Н1Л сведений нет.⁵ Отметим также, что Н1Л сообщает о рождении Игоря, ПВЛ же специально о рождении не упоминает: просто в момент смерти Рюрика малолетний Игорь уже есть.

¹ Здесь и далее текст ПВЛ цитируется по: Повесть временных лет. Ч. 1: Текст и перевод / Подгот. текста Д. С. Лихачева, Б. А. Романова; Под ред. чл.-кор. АН СССР В. П. Адриановой-Перетц. М.; Л., 1950. При ссылках на Ч. 2 указываем: ПВЛ. Ч. 2. Страницы указываются в тексте в скобках, курсив в цитатах мой.

² Свердлов М. Б. Домонгольская Русь: Князь и княжеская власть на Руси VI — первой трети XIII в. СПб., 2003. С. 127.

³ См.: Творогов О. В. Повесть временных лет и Начальный свод: (Текстологический комментарий) // ТОДРЛ. Л., 1976. Т. 30. С. 3—26. К аксиомам относит этот шахматовский вывод один из последних исследователей: Гинпиус А. А. К истории сложения текста Новгородской первой летописи // Новгородский исторический сборник. СПб., 1997. № 6 (16). С. 40. Однако относительно точности передачи текста так называемого «Начального свода» в Н1Л существует много обоснованных оговорок.

⁴ Здесь и далее текст Н1Л цит. по: Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов / Под ред. и с предисл. А. Н. Насонова. М.; Л., 1950. Страницы указываются в тексте в скобках, курсив в цитатах мой.

⁵ М. Б. Свердлов считает, что Н1Л подразумевает их родство, сообщение о родстве присутствует здесь имплицитно (Свердлов М. Б. Домонгольская Русь. С. 126—127), но прямо из текста Н1Л этого вывести нельзя.

В НІЛ в сущности нет хронологических указаний прибытия Рюрика и времени его правления — историю Рюрика НІЛ формально размещает в статье 6362 (854) г., излагающей события от Кия вплоть до рождения Святослава. В ПВЛ Рюрик начинает княжить в 862 г., а умирает в 879 г., время его княжения — 17 лет. Если соединить хронологию ПВЛ с сообщением НІЛ о рождении Игоря через два года по прибытии Рюрика в Новгород, то получится, что Игорю в момент смерти отца исполнилось 15 лет, а к началу похода по Днепру — 17 лет: возраст, пригодный для самостоятельных действий князя.⁶ Из вышеприведенного текста НІЛ можно заключить, что Игорь «возрастал» и получил Олега в воеводы при живом еще Рюрике (о смерти Рюрика НІЛ вообще не упоминает). Игорь в НІЛ — сразу самостоятельный деятель, именно он «начаста воевати, и налеоста Днѣпр рѣку и Смолнск град» (НІЛ. С. 107), и все, что на начальном этапе ПВЛ приписывает Олегу, в НІЛ совершает Игорь. В эпизоде продвижения варягов по Днепру и захвате Киева в НІЛ (захвата Любеча в НІЛ нет) только Игорь имеет княжеский статус. Один раз о них иногда говорится, как о паре: «Игорь же и Олегъ, творящая мимоидуща...», но войны, высказывающиеся из «лодий», определяются только как «Игоревы», только Игорь обращается с речью к Аскольду и Диру, обличая незаконность их княжения.

Как известно, в решении вопроса о статусе Олега немалую роль сыграла древнерусская категория двойственного числа. А. А. Шахматов обратил внимание, что в тексте ПВЛ в рассматриваемом эпизоде все глаголы употреблены в единственном числе соответственно одному реально действующему князю — Олегу, однако в одном случае используется форма двойственного числа: «придоста къ горамъ хъ киевскимъ». Обратившись к НІЛ, исследователь обнаружил, что здесь в соответствующем эпизоде форма двойственного числа является преобладающей. А. А. Шахматов предположил, что в исходном тексте действовали два князя, тем более что в самой НІЛ в иных случаях, где действуют не два князя, а князь и воевода (например, Игорь и Свенельд), употребляется глагольная форма единственного числа.⁷ Дело, однако, осложняется тем, что, как заметил В. Я. Петрухин, именно в том единственном случае, где ПВЛ дает двойственное число, НІЛ употребляет множественное — «и приидоша къ горамъ киевскимъ». Это заставило В. Я. Петрухина усомниться в надежности шахматовского построения и списать употребление двойственного числа в НІЛ на счет забвения новгородским переписчиком XIV в. архаических грамматических категорий.⁸ Собственно, указанное противоречие не укрылось и от А. А. Шахма-

⁶ 13-летний возраст был, видимо, временем «посаждения на коня». Владимир Мономах начинает свои «пути и ловы» с 13 лет, проход через вятичей, которым он гордился, приходится на 15-летний возраст; кстати, 15 лет было и брату Мономаха Ростиславу, когда они с Владимиром «у Варина веже взяхом» — видимо, это первое воинское выступление Ростислава. См. также: *Ваян А.* Заметки о «Поучении» Владимира Мономаха // Проблемы современной филологии: Сб. статей к семидесятилетию акад. В. В. Виноградова. М., 1965. С. 336—338.

⁷ *Шахматов А. А.* Разыскания о древнейших русских летописных сводах // Шахматов А. А. История русского летописания. СПб., 2002. Т. 1, кн. 1. С. 204.

⁸ *Петрухин В. Я.* Древняя Русь: Народ. Князь. Религия // Из истории русской культуры. Т. 1: (Древняя Русь). М., 2000. С. 142. Заметим, однако, что именно НІЛ дает двойст-

това. Ставя вопрос о том, к кому источник свода 1448 г. относил фразу «и начаша воевати всюду» — к Рюрику и его братьям или к Олегу и Игорю — А. А. Шахматов склонялся к мысли, что речь идет об Олеге и Игоре. Далее он писал: «...вижу ее связь с последующим рассказом о киевском взятии; мы читаем там: „и поидоша вниз по Днѣпру и придоша къ горамъ Киевскимъ“, — не „поидоста“, „придоста“, как естественно было бы ожидать ввиду предшествующего: „И начаста (Игорь и Олег) воевати, и налѣзоста Днѣпр рѣку и Смолнескъ градъ“».⁹ Прибавим еще несколько замечаний. Во-первых, в пределах цитированной фразы в Н1Л летописец тут же возвращается к двойственному числу: «и узрѣста городъ Киевъ»; во-вторых, во всем этом эпизоде на шесть глаголов двойственного числа («начаста», «налѣзоста», «узрѣста», «потаиастая», «излѣзоста», «сзваста») приходится только три множественного («поидоша», «придоша», «испыташа»); в-третьих, глаголы множественного числа сосредоточены в пределах одной фразы: «И оттолѣ поидоша вниз по Днѣпру, и придоша къ горамъ киевским, и узрѣста городъ Киевъ, и испыташа, кто в немъ княжить...», тогда как глаголы двойственного числа рассредоточены по всему эпизоду. Наконец, надо отметить, что форма «придоста» удержана и в Лаврентьевском, и в Ипатьевском списках ПВЛ. Грамматика работает на позицию А. А. Шахматова, но в выводах из этих грамматических наблюдений мы пока расходимся с А. А. Шахматовым. Ученый полагал, что в Древнейшем своде речь шла об одном князе, а именно об Олеге,¹⁰ двойственное же число появилось в Начальном своде (НС).¹¹ Нам же представляется, что в исходном тексте (Древнейшем своде) князей было двое, а последующие летописцы, исходившие из идеи «единовластия», стремились либо оставить одного князя (в НС), или развести их во времени (в ПВЛ). Непоследовательность в категории числа осталась грамматической уликой редактору предшествующего источника и в НС, и в ПВЛ. Добавим, что для архаических представлений, зафиксированных и летописанием, идея множественности носителей высшей власти была вполне органичной: Кий, Щек и Хорив; Радим и Вятко; Рюрик, Синеус и Трувор. В последнем случае мы видим сознательную редукцию множественности: братья Рюрика немедленно умирают,

венное число; если бы ее переписчик путался в этой категории, мы вправе были бы ожидать перехода на единственное и множественное: так, например, С1Л в этой фразе использует единственное число — «прииде» (хотя категории двойственного ей известна: «Аскольдъ же и Дирь приидоста к нимъ») (ПСРЛ. М., 2000. Т. 6. Вып. 1. Стб. 17); Никоновская же летопись во всех случаях обходится без двойственного числа.

⁹ Шахматов А. А. Разыскания... С. 220 (курсив мой. — А. Ш.).

¹⁰ Хотя в более ранней работе — «О начальном Киевском летописном своде» (1897) — Шахматов считал, что имя Олега могло заменить имя Игоря, т. е. в исходном тексте был Игорь. См.: Шахматов А. А. История русского летописания. СПб., 2003. Т. 1, кн. 2. С. 63—65.

¹¹ «...Признаю себя вправе предположить, что двойственное число заменило множественное уже в самом Начальном своде, когда в нем появилась комбинация Игорь — Олег». (Шахматов А. А. Разыскания... С. 220—221). А. А. Шахматов, кажется, противоречит сам себе: он утверждает, что именно НС низвел Олега в воеводы, далее приводит примеры, что в тех случаях, где речь идет о совместных действиях князя и воеводы, употребляются формы единственного (см. выше) и множественного (деяния князя — коллективны), но не двойственного, и в то же время утверждает, что двойственное число при описании Игоря и его воеводы Олега появилось в НС.

не совершив никаких деяний, т. е. идея моноцентризма власти преодолевает идею полицентризма в легенде, включенной в летописание на позднем этапе.

Эпизод захвата Киева обе летописи передают сходно. В числе отличий можно отметить то, что НІЛ называет Аскольда и Дира братьями, тогда как ПВЛ вопроса их родства не касается; в НІЛ отсутствует мотив оставления «назади» части судов; ПВЛ старательно упоминает о «детскости» Игоря: «нося Игоря дѣтська».

НІЛ, конечно, не идентична НС, в ней имеют место поздние поновления текста. Например, в НІЛ говорится о том, что Игорь и Олег с малой дружиной, выйдя на берег, притворялись «подугорскими гостями» — это какая-то бессмыслица, что-то вроде «подвенгерских купцов»; ПВЛ же говорит о том, что Олег «приплу подь Угорское» и оттуда начал переговоры с Аскольдом и Диром. Действительно, новгородским переписчикам XIII—XV вв.¹² уже не была ясна топонимика Киева IX в.,¹³ и они по-своему «проясняли» текст, превращая темное для них словосочетание «под Угорское» в «подугорских гостей» (не исключено, что здесь «подугорских» надо понимать как «под-югорских»: Югра, с которой новгородцы торговали, располагалась на северо-востоке от Новгорода¹⁴). О редактуре свидетельствует и тавтология в этой фразе: «творящая мимоидуца» и «творящая подугорскими гостями» (НІЛ. С. 107).

В то же время во многих случаях текст НІЛ лаконичнее, что косвенно свидетельствует о его близости к первоначальному источнику. В сцене обмана Аскольда и Дира НІЛ кратко уведомляет: «и съзваста Асколда и Дира»; в ПВЛ же люди Олега говорят киевлянам: «Гость есмь, и идемъ въ Греки от Олга и от Игоря княжича. Да придѣта к намъ к родомъ своимъ», т. е. налицо стремление разъяснить, как именно удалось обмануть киевских правителей и выманить их из города. Мотивация событий обычно свидетельствует о более поздней литературной обработке.¹⁵

Обличение Аскольда и Дира в виде «речи князя» в НІЛ принадлежит самому Игорю: «вы нѣста князя, ни роду княжа, нъ азъ есмь князь, мнѣ до-

¹² См.: *Гимон Т. В.* Приписки на дополнительных листах в Синодальном списке Новгородской I летописи // *Норна у источника судьбы: Сб. статей в честь Е. А. Мельниковой.* М., 2001. С. 53—60.

¹³ Может вызвать сомнение одно обстоятельство: киевская гора, вероятно, стала называться Угорской, после того как около нее прошли угры в 898 г., а Олег с Игорем плывут по Днепру в 882 г. (ПВЛ; в НІЛ датировка по существу отсутствует: формально статья 854 г.). Однако стилистически эта «неувязка» снята: сообщая о захоронении Аскольда и Дира на «горе», летописец оговаривается: «еже ся ныне зоветь Угорское» (ПВЛ. С. 20). Поэтому допущение, что и предание об убийстве Аскольда и Дира сложилось позже прохождения угров (см.: *Минакова Э. А.* Князь Игорь Старый и «Игорсва Русь» (первая половина X в.). Орел, 2004. С. 308) теряет важный аргумент: гора не тогда, говорит летописец, а позже стала называться Угорской. По мнению В. Я. Петрухина, Угорское в древности «могло иметь функции экстерриториальной резиденции князя» (*Петрухин В. Я.* Древняя Русь. С. 144).

¹⁴ См. также: *Пчелов Е. В.* Генеалогия древнерусских князей: IX—начало XI в. М., 2001. С. 117.

¹⁵ См., например, усиление мотивации этого же эпизода в Никоновской: «...и нынѣ въ болѣзни есмь, и имамъ много великаго и драгого бисера и всякого узорочія; еще имамъ въ усты ко устомъ рѣчи глаголати ваша же къ вамъ...» и т. д. (ПСРЛ. М., 2000. Т. 9. С. 15).

стоять княжити» (Н1Л. С. 107). Соответственно, Игоря не выносят на руках. Автор ПВЛ отредактировал «речь князя» с учетом статуса Олега как члена княжеского рода и с учетом возраста Игоря: «„Вы нѣста князя, ни рода княжа, но азъ есмь роду княжа”, и вынесоша Игоря: „А се есть сынъ Рюриковъ”» (ПВЛ. С. 20). На наш взгляд, текст Н1Л в этом случае убедительнее и естественнее текста ПВЛ: фраза «вы нѣста князя, ни роду княжа» требует прямого противопоставления — как в Н1Л;¹⁶ Олег, которому ПВЛ передала эти слова, вынужден давать разъяснения — «но азъ есмь роду княжа», аргумент оказался недостаточным, и потребовалось предьявлять князя — Игоря. Ситуация в ПВЛ изложена в виде более громоздкой и искусственной конструкции.

В том, что Н1Л и ПВЛ восходят в этом эпизоде к общему источнику (или очень сходным),¹⁷ убеждают следующие фразы. Н1Л: «И сѣде Игорь, княжа, в Киевѣ, и бѣша у него Варязи мужи Словени, и оттолѣ прочии прозвашася Русью» (Н1Л. С. 107). ПВЛ: «И сѣде Олегъ княжа въ Киевѣ, и рече Олегъ ... И бѣша у него варязи и словѣни и прочи, прозвашася русью». ПВЛ в месте отточия делает вставку, ставшую очень популярной: «и рече Олегъ: „Се буди мати градомъ русьскимъ”» (ПВЛ. С. 20). Полагаю, что вставка эта принадлежит не источнику, а создателю ПВЛ, много потрудившемуся над выстраиванием новой концепции русской истории.¹⁸ Последовательная мена Игоря на Олега в идентичных фразах осуществляется и дальше. Н1Л: «Сеи же Игорь нача городы ставити, и дани устави Словеномъ и Варягомъ даяти, и Кривичемъ и Мерямъ дань даяти Варягомъ, а от Новагорода 300 гривень на лѣто мира дѣля ...» (Н1Л. С. 107). ПВЛ: «Се же Олегъ нача городы ставити, и устави дани словѣномъ, кривичемъ и мери, и устави варягомъ дань даяти от Новагорода гривень 300 на лѣто, мира дѣля...» (ПВЛ. С. 20). Кроме мены имен, ПВЛ меняет адресат получателей дани: в НС (Н1Л) вся дань, в том числе и от Новгорода, идет в Киев князю Игорю; в ПВЛ сказано, что словене, кривичи и меря (= весь?) (т. е. те, кто призывали Рюрика) платят дань Олегу, а Новгород платит варягам. Не вполне ясно, каким варягам — «заморским» или окружению Олега? Если верно последнее, то придется признать, что Олег и варяги дифференцированы летописцем. Наконец, Н1Л и ПВЛ имеют радикально противоположные концовки этих пассажей о новгородской дани. Н1Л: «от Новагорода 300 гривень на лѣто

¹⁶ Не можем согласиться с В. Я. Петрухиным в том, что в «Новгородской летописи аргументация Игоря (в связи с убийством Аскольда и Дира. — *А. Ш.*) остается неясной, так как неясным в этой летописи было и происхождение киевских правителей» (*Петрухин В. Я. Древняя Русь. С. 145*). Действительно, неясно, откуда пришли Аскольд и Дир, поскольку Н1Л не связывает их с Рюриком: «придоста два варяга и нарекося князема» (Н1Л. С. 106), но эта генеалогическая и социальная анонимность пришельцев и означает «незаконность» их вокняжения, что подчеркнуто и стилистически: «нарекосяся» содержит оттенок самопровозглашения. Так что аргументация Игоря в Н1Л вполне убедительна: вы — не князь, я — князь. ПВЛ считает, что вовсе независимыми деятелями Аскольд и Дир быть не могли и объявляет их «мужами» и «боярами» Рюрика.

¹⁷ Гипотезу В. М. Истрина о том, что текст Н1Л есть последовательное сокращение текста ПВЛ, не рассматриваем.

¹⁸ См.: *Шайкин А. А.* 1) Историческая концепция и композиция «Повести временных лет» // *Русская литература. 2001. № 1. С. 3—10*; 2) Поэтика начал и концовок в «Повести временных лет» // *Русская литература. 2002. № 4. С. 13—31*.

мира дѣля, еже не дають» (НІЛ. С. 107). ПВЛ «от Новагорода гривенъ 300 на лѣго мира дѣля, еже до смерти Ярославѣ даьше варягомъ» (ПВЛ. С. 20).¹⁹

О фольклорной архаичности источника текста НІЛ свидетельствует то, что здесь рассказ стремится к своему завершению в форме сообщения о браке героя: «И паки приведе себѣ жену от Плескова, именемъ Олгу, и бѣ мудра и смыслена, от нея же родися сынъ Святославъ» (НІЛ. С. 107). ПВЛ сообщает об этом в отдельной годовой статье: «В лѣто 6411/903. Игоревѣ же възрастъшю, и хожаше по Олзѣ и слушаша его, и приведоша ему жену от Пскова, именемъ Олгу» (ПВЛ. С. 23). Для автора ПВЛ важны акценты постепенного взросления Игоря, его послушания Олегу, женитьба здесь — тоже акт послушания. В НІЛ Игорь самодеятелен, он сам «приведе» себе жену, в ПВЛ — безличное «приведоша», исходящее от воли правящего князя Олега. НІЛ интересуется личностью Ольги: «бѣ мудра и смыслена», ПВЛ в этом эпизоде личностью Ольги не интересуется. НІЛ сразу же сообщает о семейном итоге этого брака — рождении Святослава, ПВЛ об этом не упоминает.

Между первой датой НІЛ, 6362 (854), и второй, 6428 (920),²⁰ — зияние в 76 лет. Автора ПВЛ не удовлетворяла хронологическая и событийная разреженность начальных страниц русской истории в НС, он стремился увидеть, как слагалась «Русская земля». ПВЛ под 883, 884, 885 гг. рассказывает о подчинении Киеву древлян, северян, радимичей и о войне с уличами и тиверцами. При этом в некоторых подробностях описания этих событий исследователи находят соответствия реалиям. Так, например, в рассказе о покорении древлян не упоминаются хазары — их и не было на правой стороне Днепра, тогда как при покорении левобережных северян и радимичей хазары упоминаются; в сообщениях о характере обложения древлян кунами (куницами²¹), а радимичей шелягами (арабскими монетами) опять же есть соответствие реальной ситуации: радимичи были вовлечены в сферу хазарского каганата и могли иметь в обращении деньги, а у древлян денег в виде монет еще не было.²² Соответственно своей концепции, подчинение Киеву окрестных племен и собственно создание Киевского государства ПВЛ приписывает Олегу.

¹⁹ А. А. Шахматов распутывал текстологический ребус, связанный с летописными фразами об этой дани, и пришел к выводу, что чтение «не дають» появилось в Новгородском своде 1167 г. (*Шахматов А. А. Разыскания...* С. 227—230, 330). Д. С. Лихачев считал, что первоначальный вид этого текста сохранила Уваровская летопись: «И дань остави по всей земли: с Новгорода 300 гривен, иже и доньне дають» (ПВЛ. Ч. 2. С. 253—254).

²⁰ О происхождении этих дат см. в работах А. А. Шахматова, в частности: *Шахматов А. А. Хронология древнейших русских летописных сводов* // Шахматов А. А. История русского летописания. Т. 1, кн. 2. С. 5—18.

²¹ Монетарные деньги слово «куна» стало обозначать позднее IX в. См.: *Словарь русского языка XI—XVII вв.* М., 1981. Вып. 8. С. 120—121.

²² См. об этом: *Мельникова Е. А. Устная традиция в Повести временных лет: К вопросу о типах устных преданий* // *Восточная Европа в исторической ретроспективе: К 80-летию В. Т. Пашуто.* М., 1999. С. 162. Правда, словарь Г. Дьяченко соглашается с трактовкой *шляга / шеляга / щеляга* как шиллинга (*Дьяченко Г. Полный церковно-славянский словарь.* М., 1993. С. 835), что указывает не на восточные, а на западные контакты.

Поход на греков 920 г. Н1Л и соответствия ему в ПВЛ

Поход руси на греков, описанный в Н1Л под 6428 (920) г., в основных чертах совпадает с походом в ПВЛ под 941 г.²³ Оба похода связаны с Игорем, одинаково определено количество сил руси: «...скыдеи (скѣдий) 10 тысячъ».²⁴ Текстуально идентичны при большей внятности текста Н1Л (С. 107—108) сцены расправы руси над пленниками (ПВЛ. С. 33). Однако в описании похода 920 г. в Н1Л есть и совпадения с описанием похода 907 г. в ПВЛ: 1) формульное выражение Н1Л 920 г. «елико же ратнии творять» находит соответствие в ПВЛ 907 г.: «елико же ратнии творять»; 2) начальная часть фразы, живописующая расправу с пленниками в Н1Л, «...а ихъ же имше плѣнники, овѣхъ растинаху, инья же къ землѣ посѣкаху...», содержит текстуальные совпадения с фразой ПВЛ 907 г.: «А их же имаху плѣнники, овѣхъ посекаху, другиа же мучаху, инья же растреляху...». По общему результату поход Н1Л 920 г. имеет соответствие с походом князя Игоря ПВЛ 941 г.: русские суда сожжены греческим огнем, и в том и в другом тексте греческим флотом руководит патрикий Феофан.

Отличия между походами Н1Л 920 г. и ПВЛ 941, 944 гг. состоят в следующем.

1. В ПВЛ Игорь — непосредственный руководитель похода, в Н1Л он только его инициатор: «Посла князь Игорь на Грѣкы вои...» (С. 107). Объяснить отличие можно тем, что автор ПВЛ привлек народные предания, оставшиеся неизвестными составителю НС.

2. В ПВЛ 941 г. греков о нападении руси оповещают болгары, именно они сообщают о количестве судов руси — в Н1Л об этом не говорится. Отличие восходит к русскому переводу Жития Василия Нового,²⁵ оставшегося неизвестным составителю Н1Л.

3. В ПВЛ 941 г. есть отсутствующие в Н1Л подробности в изображении начальных операций русских войск на греческой территории: «Иже придоша, и приплуша и почаша воевати Вифиньския страны, и воеваху по Понту до Ираклиа и до Фафлогоньски земли, и всю страну Никомидийскую поплѣнивше...» (С. 33). Отличие также восходит к Житию Василия Нового, за исключением указания на «Вифиньския страны», которые в последующем превратились в «Финическия страны» (С1Л, Летописец Еллинский и Римский второй редакции) и восходят к тому месту Амартола, где описывается второй этап войны 941 г.²⁶

²³ Сходство Н1Л и ПВЛ О. В. Творогов объясняет тем, что обе летописи в этих сценах восходят к НС, который в свою очередь имел источником Хронограф по Великому изложению (ХВИ), основанный на Хронике Амартола. См.: Творогов О. В. Повесть временных лет и Хронограф по великому изложению // ТОДРЛ. Л., 1974. Т. 28. С. 111—112. Дата 6428 (920) г. была заимствована НС из ХВИ; автор ПВЛ мог исправить ее на 6449 (941) г. по Хронике Амартола. Выборку различных датировок события по разным источникам см.: ПВЛ. Ч. 2. С. 286—287.

²⁴ Цифра заимствована из Хроники Амартола. См.: ПВЛ. Ч. 2. С. 286.

²⁵ Соответствующий текст приведен: ПВЛ. Ч. 2. С. 285.

²⁶ См.: Половой Н. Я. Русское народное предание и византийские источники о первом походе Игоря на греков // ТОДРЛ. М.; Л., 1960. Т. 16. С. 109; Левченко М. В. Очерки по истории русско-византийских отношений. М., 1956. С. 147—148.

4. В НІЛ отпор русским происходит по инициативе цесаря Романа, пославшего против русских *патрикия Феофана*. В ПВЛ 941 г. Роман не упоминается, но говорится о *доместике Памфире* с 40-тысячным войском, *патрикии Фоке* с македонцами, *стратилате Федоре* с фракийцами — все они «обидоша Русь около». После боя, выявившего преимущество греков, «Русь же възратишася къ дъружинѣ своей къ вечеру, на ночь влѣзоша в лодьи и отбѣгоша». Все эти отличия также восходят к Житию Василия Нового.²⁷

5. Переходя к морскому сражению, ПВЛ событийно вновь совмещается с НІЛ, однако лаконичное «пожьже» НІЛ в ПВЛ развернуто в живописную картину сожжения русских судов и изображения людей, в панике бросающихся в море: «Феофанъ же сустрѣте я въ лядехъ со огнемъ, и пушати нача трубами огонь на лодѣ руския. И бысть видѣти страшно чюдо. Русь же видящи пламянь, вмѣтахуся въ воду морьскую, хотяще убрести: и тако прочии възвратишася въсвоеси». Воины, вернувшиеся из похода, рассказывают о пережитом: «Тѣм же пришедшимъ въ землю свою, и повѣдаху каждо своимъ о бывшемъ и о ляднѣмъ огни: „Яко же молонья, — рече, — иже на небесѣхъ, гръци имуть у себе, и се пушающе же жагаху насъ, сего ради не одолѣхомъ имъ”» (ПВЛ. С. 33). В НІЛ таких эпизодов нет. ПВЛ здесь совмещает сведения НС (участие патрикия Феофана) с Житием Василия Нового и русским дружинным преданием, к последнему относим подробности морского сражения и домашние воспоминания воинов о событиях.²⁸

Сходными при различной хронологии являются события после походов. В НІЛ по возвращении остатков войска текущий год (920) и следующий (921) уходят на подготовку нового похода, который и осуществляется в 922 г. Аналогичным образом в ПВЛ после неудачи 941 г. 942 и 943 гг. уходят на подготовку, а в 944 г. происходит второй поход. В ПВЛ интервал между первым и вторым походом на год больше, но в тексте НІЛ есть возможность видеть также двухгодичный интервал: «Том же лѣтѣ препочиша и другое, на третье идоша» (НІЛ. С. 108).

Для нового похода,²⁹ по НІЛ, Игорь и Олег мобилизуют варягов, полян, словен и кривичей; в ПВЛ в походе 944 г. набор племен тот же и перечислен

²⁷ См.: ПВЛ. Ч. 2. С. 285.

²⁸ Об устном источнике свидетельствует указание «рече», устный источник мог сказаться уже в русском переводе Жития Василия Нового. Д. С. Лихачев, в частности, отмечал, что в русском переводе Жития Василия Нового «сравнительно с греческим оригиналом значительно распространены те слова, которым русские, вернувшись на родину, повествовали о своем поражении» (ПВЛ. Ч. 2. С. 286). Между прочим, в подробностях, на которые мы обратили внимание, летописный текст ближе к источнику, который летописцу не был знаком, — «Антаподосис» («Возмездие», или «Воздаяние», после 949 г.) епископа Кремонского Лиудпранда: «...расположившись посреди русского флота, они (греческие военные суда. — А. Ш.) принялись метать вокруг себя огонь. Увидав такое, русские тут же стали бросаться с кораблей в море, предпочитая утонуть в волнах, нежели сгореть в пламени. Иные, обремененные панцирями и шлемами, шли на дно, и их больше не видели, некоторые же, державшиеся на плаву, сгорали даже посреди морских волн». Цит. по: Древняя Русь в свете зарубежных источников / Под ред. Е. А. Мельниковой. М., 1999. С. 292. Близость текста, читающегося в ПВЛ, к описанию Лиудпранда объясняется, видимо, тем, что они оба передают впечатления очевидцев.

²⁹ Реальность второго похода со времен А. Л. Шлецера подвергается сомнению: «...ни один византиец не упоминает об этом, даже и Лиудпранд, который, однако же, в это самое

в той же последовательности, но дополнен тиверцами и наемниками печенегами. Отметим, что в любом случае этот перечень в количественном отношении сильно уступает перечню участников Олегова похода 907 г. в ПВЛ (см. ниже). Итак, между событиями 920—922 гг. в Н1Л и 941—944 гг. в ПВЛ при некоторых отличиях есть несомненная общность.

Поход 922 г. Н1Л и соответствия ему в ПВЛ

Несмотря на постоянное упоминание в событиях 920—921 гг. Игоря и Олега как некоей неразлучной пары, поход 922 г. на греков в Н1Л осуществляет один Олег. Текстуально описание этого похода очень близко к описанию похода 907 г. в ПВЛ. Поэтому остановимся на отличиях.

1. Хотя в обоих текстах походами руководит Олег, но ПВЛ, продолжая подчеркивать возрастное старшинство Олега, дополнительно сообщает: «Игоря оставив Киевъ» (С. 23).

2. Н1Л о составе войска для второго похода упомянула под 921 г., и этот перечень близок к перечню ПВЛ под 944 г. Перечень 907 г. ПВЛ намного превосходит перечень и 921 г. Н1Л, и 944 г. ПВЛ: под руководством Олега, по ПВЛ, выступили очень значительные силы: кроме наемников-варягов и «толковинов» называются 13 славянских и угрофинских племен, для которых существовало и общее наименование: «си вси звахуться от грекъ Великая скуфъ» (ПВЛ. С. 23—24).

3. Число кораблей в Н1Л не приводится; по ПВЛ — 2000.

4. Залив в Н1Л назван «Съсуд» (хотя в статье 920 г. присутствовало название «Суд»).

5. В Н1Л сразу говорится о решении Олега переместить корабли на сушу; в ПВЛ этому соответствует «И выиде Олгъ на брегъ» (о кораблях прямо не упоминается).

6. Как уже отмечалось, отдельные фрагменты описаний злодейств русских воинов в ПВЛ под 907 г. соответствуют тексту Н1Л под 920 г., т. е. текст ПВЛ комбинирует фрагменты Н1Л 920 и 922 гг. с добавлениями оригинального (или заимствованного из иных источников) текста.

7. В определении количества кораблей для выплаты дани греками в Н1Л некоторая невнятица: «И заповѣда Олегъ дань даяти на 100, 200 корабль...», тогда как в ПВЛ называется та же цифра, которая приводилась вначале, — 2000.

Далее в ПВЛ — договор с греками, в Н1Л, как известно, договоров с греками нет. Отметим только, что в ПВЛ в 907 г. договор заключается с царями Леоном и Александром; в Н1Л же под 920 г. упоминается Роман; в событиях 922 г. имя царя не упоминается.

Как установил еще А. А. Шахматов, договор с греками — явная вставка ПВЛ в текст НС. В Н1Л тотчас после фрагмента о попытке отравления Олега и о дани, выплаченной греками, следует сцена возвращения

время был в Цареграде и охотно ловил все то, что служило к уничтожению Греков» (Шлецер А. Л. Нестор : Русские летописи на древле-славянском языке, сличенныя, переведенныя и объясненныя Августом Лудовиком Шлецером / Пер. с нем. Дмитрий Языков. СПб., 1819. Ч. 3. С. 208).

руси, в центре которой — известный эпизод с парусами. В ПВЛ эта сцена помещена после текста договора с греками. В финальном эпизоде Н1Л продолжает подчеркивать властное старшинство Игоря: «Прииде Олегъ къ Киеву и ко Игорю» (Н1Л. С. 109), тогда как в ПВЛ он просто возвращается в Киев.

Смерть Олега

В изложении кончины Олега общим для обоих источников является лишь мотив смерти от укуса змеи, все остальное — разнится. В Н1Л Олег оказывается не в Киеве, а в Ладоге и смерть его настигает по пути «за море». Здесь нет мотивов предсказания, коня, психологических мотивов «гордыни» и «наказания за гордыню».³⁰ Нет в Н1Л изображения похорон Олега, плача людей, указания на могилу и исчисления лет княжения Олега. Н1Л, видимо, ближе передает исходный текст. Если исходить из его реконструкции А. А. Шахматовым, то НС=Н1Л дополняет первоначальный рассказ о возвращении из похода и гибели Олега эпизодом с парусами руси и словен, а в финальную фразу («Иде Ольгъ Новугороду и отътуда за море, и уклюну ѝ змя въ ногу, и с того умре») НС, или Н1Л, вставляет Ладогу.³¹ Сюжет о гибели от коня появляется лишь в ПВЛ и, вероятно, в поздней редакции.³² Высказывалось мнение, что Устюжская летопись лучше передает древний источник, чем Н1Л и ПВЛ,³³ но, как представляется, Устюжская контаминирует версии летописных сводов, восходящих к Н1Л и ПВЛ,³⁴ ибо мотивы с парусами, волхвами и конем вставлялись на разных этапах движения летописного текста. Устюжская летопись главным образом следует новгородским летописям: так, во второй поход, датируемый в Устюжской 6435/927 г., Игорь и Олег вначале вроде бы отправляются вместе, а затем Олег остается один (в Н1Л они вместе занимаются организацией похода, а возглавляет поход 922 г. один Олег), нет в Устюжской летописи договоров с греками, сохраняется Ладога как место захоронения Олега, но эпизод гибели передан в традиции, восходящей к ПВЛ. В Устюжской, впрочем, странная, почти былинная, география: на кости коня Олег наезжает, идя из Царьграда и преодолев море, но не дойдя до Киева, однако могила оказывается в Ладоге, т. е. получается, что Ладога располагается где-то между Царьгра-

³⁰ См.: Шайкин А. А. 1) Эпические герои «Повести временных лет» и способы их изображения // Русская литература. 1986. № 3. С. 94—96; 2) «Се повести времяньных лет...»: От Кия до Мономаха. М., 1989. С. 31—38.

³¹ Шахматов А. А. История русского летописания. Т. 1, кн. 1. С. 363. Ср. наблюдения И. Чековой о том, что движение героя проходит по оси «север — юг», а умирать он возвращается туда, откуда вышел (Чекова И. Фольклорно-эпические парадигмы в повествовании за князь Олег и оснававането на Кивска Рус в староруските летописи // Годишник на Софийския университет «Св. Климент Охридски». Факултет по славянски филологии. Кн. 2: Литературознание. Т. 87: 1994. София, 1999/2000. С. 74—75, 82—83.

³² См.: Алешковский М. Х. Первая редакция Повести временных лет // Археографический ежегодник за 1967 г. М., 1969. С. 20.

³³ Тихомиров М. Н. Начало русской историографии // Тихомиров М. Н. Русское летописание. М., 1979. С. 54.

³⁴ См.: ПСРЛ. Т. 37: Устюжские и Вологодские летописи XVI—XVIII вв. Л., 1982. С. 19.

дом и Киевом³⁵ (ср.: «Лишь проехал добрый молодец Корелу проклятую, // Не доехал добрый молодец до Индии богатыи, // И наехал добрый молодец на грязи на смоленские»³⁶). Есть в Устюжской летописи и указание о 33 годах княжения Олега, оно восходит к ПВЛ, но в тексте помещается на ином по сравнению с ПВЛ месте.

Связи сюжета Олеговой смерти в ПВЛ со сходными мотивами в разных национальных традициях неоднократно анализировались, но, несмотря на заявления о готовности рассмотреть сюжет русской летописи на фоне мирового фольклора,³⁷ круг сопоставляемых источников обычно сводится к нескольким, указанным в XVIII в. А. Л. Шлецером и в XIX в. М. И. Сухомлиновым. К ним относятся сюжет об Орвар Одде,³⁸ сербское предание³⁹ и еще два фольклорных материала, связанных со смертью от змеи.⁴⁰ Частично материалы М. И. Сухомлинова перепечатал И. А. Худяков.⁴¹ Все они с добавлением кельтского сказания о Роберте Шурланде и его коне Сером Дельфине используются в фундаментальной статье А. И. Лященко.⁴² В пересказе А. Л. Шлецера смерть Одду приходит не от змеи, а от ящерицы,⁴³ в которой М. Н. Виролайнен видит «драконоподобное существо», позволяющее исследовательнице выстраивать гипотезу о змееборческом мифе (остается лишь понять, как дракон уместился в конском черепе). Дракон этот, полагает М. Н. Виролайнен, мог быть заимствован сагой из русского источника, ближе исследовательницей не определяемого.⁴⁴ В Устюжской летописи Олег был «от змия уяден»,⁴⁵ глагол «уяден» легко соотносится с «драконоподобным существом», но и Устюжская летопись все же говорит о «змии», который(ая) «уязви Ольга в ногу». Исключением являются работы Илианы Чековой, где сюжеты русской летописи помещаются наряду с вышеозначенными источниками в обширный фольклорный и средневековый письменный контекст; обнаруживаемые исследова-

³⁵ О том, как неоднократно рождается и на глазах возрождается в научных и популяризируемых наукой кругах старая легенда о могиле Олега возле старой Ладogi, см.: *Лященко А. А., Петров Н. И., Селин А. А.* «Дружина пирует у берега...»: На границе научного и мифологического мировоззрения // *Русский фольклор*. СПб., 1999. Т. 30. С. 82—91.

³⁶ Три поездки Ильи Муромца // *Русская народная поэзия: Эпическая поэзия*. Л., 1984. С. 31.

³⁷ См., например: *Виролайнен М. Н.* Загадки княгини Ольги: (Исторические предания об Олеге и Ольге в мифологическом контексте) // *Русское подвижничество* / Сост. Т. Б. Князевская. М., 1996. С. 68.

³⁸ Приведен: *Шлецер А. Л.* *Нестор*. Ч. 2. С. 766—767; *Сухомлинов М. И.* О древней русской летописи как памятнике литературном // *СОРЯС*. 1908. Т. 85, № 1. С. 132—133, 271.

³⁹ Там же. С. 133, 270.

⁴⁰ *Сухомлинов М. И.* О преданиях древнерусской летописи // *СОРЯС*. 1908. Т. 85, № 1. С. 270—272.

⁴¹ *Худяков И.* Народные исторические сказки // *ЖМНП*. 1864. Ч. 121. Март. Отд. 4. С. 48—49.

⁴² *Лященко А. И.* Летописные сказания о смерти Олега Вещего // *Изв. Отд-ния русского языка и словесности АН* за 1924. Л., 1925. Т. 29. С. 254—288.

⁴³ В изложении сюжетов об Одде у А. И. Лященко — змея: *Лященко А. И.* Летописные сказания... С. 263, 266.

⁴⁴ *Виролайнен М. Н.* Загадки княгини Ольги. С. 68.

⁴⁵ ПСРЛ. Т. 37. С. 19.

тельницей параллели имеют главным образом типологический характер (кроме сюжета об Орвар Оуде, с которым сюжет об Олеге может иметь непосредственную связь).⁴⁶

Игорь после Олега

В ПВЛ начало княжения Игоря открывается отдельной годовой статьей: «В лѣто 6421/913. Поча княжити Игорь по Олзѣ» (ПВЛ. С. 31). В НІЛ о начале княжения сообщается в конце той же статьи 922 г., рассказавшей о походе Олега на греков и его кончине, т. е. ПВЛ время княжения Игоря начинается на 9 лет раньше НІЛ. В НІЛ, впрочем, речь может идти лишь о продолжении его княжения в новых условиях. Именно так НІЛ об этом и рассказывает: по смерти Олега «Игорь же съдѣша в Киевѣ княжа, и воюя на Древяны и Угличѣ» (НІЛ. С. 109). С аналогичных военных действий (событийно, но не хронологически) начинается самостоятельное правление Игоря и в ПВЛ: древяне по смерти Олега «затворяются», и Игорь в 914 г. идет восстанавливать над ними власть киевского князя.

НІЛ в пределах той же статьи 922 г. рассказывает о событиях, о которых сама же еще раз сообщит в далеко отстоящих годовых статьях, — это, конечно, явное свидетельство первоначальности слитного, не разбитого на годы текста. Уже здесь появляется Свенельд как главный воевода Игоря: он воюет с угличами, осуществляет трехлетнюю осаду их главного города Пересечена и добивается успеха. Свенельду Игорь отдает дань с угличей, а затем и с древян. Уже здесь, в статье 922 г., звучит ключевая для сюжета о кончине Игоря фраза: «И рѣша дружина Игоревѣ: „се даль еси единому мужевѣ много”». Но летописец (видимо, создатель НС) как бы спохватывается, что забежал далеко вперед, и предупреждает читателя: «Посем скажемъ въ приключившихся лѣтех сих» (НІЛ. С. 109). Следует 16 пустых лет (6431 (923)—6447 (939)) и выясняется, что Пересечень был взят только в 6448 (940) г., а древянская земля была отвоевана Свенельдом в 6450 (942) г., т. е. через 20 лет после первоначального упоминания об этом событии.

В ПВЛ, за исключением сообщения о приведении к покорности древян в 914 г., соответствий этим событиям нет. Вместо этого читатель ПВЛ узнает о болгаро-византийском конфликте в 6423 (914) г., о первом, еще мирном, явлении печенегов, с которыми Игорь заключает мир в 915 г. Далее в ПВЛ следуют 24 года (6424 (916)—6448 (940)), в которых нет сообщений о внутренних делах Руси. Единственное исключение — краткое сообщение о том, что в 920 г. Игорь воевал с печенегами. Сообщений о внешних событиях, почерпнутых из Продолжателя Амартола, за эти 24 года только три: о воцарении Романа в 920 г., о продолжении болгаро-византийского конфликта и успехах в нем болгарского царя Симеона в 929 г. и нападении угров

⁴⁶ См.: Чекова И. 1) Фолклорно-эпически парадигми в повествованието за княз Олег на староруските летописи; 2) Типология и генезис летописных преданий о князе Олеге // Болгарская русистика: Науч.-метод. журн. Общества русистов Болгарии. 1995. № 2. С. 40—51; 3) Эпос, мифы и мифологемы в древнейшем летописании Киевской Руси // Ruthenica. Київ, 2002. Т. 2. С. 85—92.

на Царьград в 934 г. Этим событиям в свою очередь нет никакого соответствия в НІЛ.

В ПВЛ в 6449 (941) г. Игорь организует первый поход на греков, которому в общих чертах, как отмечалось выше, соответствует в НІЛ первый поход Олега и Игоря 920 г. (в НІЛ 6449 (941) г. — пустой). 6450 (942) и 6451 (943) гг. заполнены в ПВЛ болгаро-византийскими событиями, а в 6452 (944) г. Игорь, по ПВЛ, организует второй поход на греков (в НІЛ 6452 г. — пустой). Второму походу Игоря, столь поэтично описанному в ПВЛ (имеем в виду сцену совета и «речи дружины» по поводу «глубины морьстѣй»), в НІЛ соответствий нет. Поход 944 г. был удачен в том смысле, что греки предпочли от него откупиться, не вступая в вооруженную борьбу, и заключить с Русью очередной мирный договор, по ПВЛ, в 945 г.

В дате гибели Игоря, 6453 (945) г., хронология НІЛ и ПВЛ совпала. Точнее, в ПВЛ дата 6453 г. присутствует дважды: в первый раз под нею помещается договор Руси с греками, во второй — сюжет о гибели Игоря. Учитывая вставочность договоров с греками, можно предположить первоначальную связь этой даты именно с гибелью Игоря.⁴⁷ Тексты НІЛ и ПВЛ в этом сюжете очень близки, из разночтений стоит отметить лишь, что во фразе «И послуша ихъ Игорь, иде в данѣ, и насилыше имъ и мужи его» (НІЛ. С. 110) в ПВЛ после слова «дань» вставлено «и примышляще къ первой дани» (ПВЛ. С. 39), что несколько усиливает негативность в характеристике Игоря. В отношении могилы Игоря в отличие от могилы Олега НІЛ и ПВЛ совпадают: «...и есть могыла его близъ града Коростеня въ Древах и до сего дни» (НІЛ. С. 110; ПВЛ. С. 40).

Хронологические совпадения в жизнеописаниях Олега и Игоря

Давно вызывает подозрение число лет княжений первых правителей Руси — 33 (Олег: 879—912 = 33; Игорь: 913—946⁴⁸ = 33). Конечно, вспоминается число лет земной жизни Христа, кроме того, В. Я. Петрухин указал, что таков срок правления апокрифического Михаила («Откровение Мефодия Патарского»), в Священной истории столько длилось царствование Давида в Иерусалиме,⁴⁹ но это, однако, не объясняет причин использования сакральных чисел иудейской и христианской религий в применении к языческим князьям Руси. Умышленность цифры 33 была бы определеннее, если бы сроки правления Рюрика и Святослава были таковы же, но этого

⁴⁷ Не разделяю мнения, исходящего из того, что год проставлялся по датированному тексту договора, к которому затем привязывалось событие — смерть князя: в НІЛ (= НС) договоров с греками нет, но датировка уже имелась; другое дело — вопрос о достоверности датировки. А. В. Назаренко, например, привел аргументы в пользу того, что Игорь погиб не ранее 946 г. См.: Назаренко А. В. «Мудрѣиши всѣхъ челоувѣкъ»: Крещение княгини Ольги как факт международной политики // Назаренко А. В. Древняя Русь на международных путях: Междисциплинарные очерки культурных, торговых, политических связей IX—XII вв. М., 2001. С. 261—263, 281. Есть датировка, отодвигающая смерть Игоря к 957 г.: Минакова Э. А. Князь Игорь Старый и «Игорева Русь». С. 134—141.

⁴⁸ Если учесть коррективу А. В. Назаренко о смерти Игоря в 946 г., то 33 как общее число лет княжения Игоря содержится и в хронологической таблице.

⁴⁹ См.: Петрухин В. Я. Древняя Русь. С. 143.

нет: Рюрик правил 17 лет, Святослав — 27 или 28 лет. Впрочем, у Олега и Игоря тоже нет сакральной безупречности в цифрах: собственно киевского княжения у Олега только 31 год, у Игоря по летописным цифрам — 32 года. Поэтому можно предположить непредумышленность этих цифр, тем более что *срок жизни* (у Иисуса Христа) и *срок княжения* (у Олега и Игоря) — не одно и то же. Наконец, в летописных 33 можно увидеть фольклорные 30 лет и 3 года. Между тем выяснено, что даты смертей Олега и Игоря и в НІЛ, и в ПВЛ привязаны к датам окончания правления или смерти греческих императоров,⁵⁰ что лишает смысла дальнейшие медитации по поводу значения сроков их жизни. Однако хронологические совпадения в биографиях Олега и Игоря этим не исчерпываются. ПВЛ после 6393 (885) г. на 21 год замолкает об Олеге (если пренебречь указанием под 903 г. о том, что Игорь находился в подчинении у Олега и что ему, Игорю, привели, видимо по воле Олега, из Пскова жену — Ольгу).⁵¹ Подобная же лакуна есть и в описании княжения Игоря: под 920 г. сообщается о его войне с печенегами, а затем — 20-летний перерыв, к которому можно приплюсовать 4 пустых года перед 920 г., в сообщениях о князе. Если считать, что Олег по смерти Рюрика начал княжить с 879 г., то поход на греков он совершает через 28 лет после вокняжения (907 – 879 = 28), Игорь, по ПВЛ, также совершает свой первый поход на греков через 28 лет (941 – 913 = 28). В НІЛ Игорь начинает «княжить» тотчас по смерти Рюрика,⁵² в ПВЛ сообщалось, что в 6421 (913) г. «Поча княжити Игорь по Олзѣ», но в 944 г. ПВЛ опять говорит: «Игорь же нача княжити въ Киевѣ» (ПВЛ. С. 39). Конечно, это надо понимать не как вообще «нача», а по возвращении из греческого похода; дело, видимо, в том, что этот фрагмент входит в сходные фразовые конструкции, являющиеся началом повествований о кончинах князей: «И живяше Олегъ миръ имѣа ко всѣмъ странамъ, княжа в Киевѣ. И приспѣ осень, и помяну Олегъ конь свой...», «Игорь же нача княжити въ Киевѣ, миръ имѣа ко всѣмъ странамъ. И приспѣ осень, и нача мыслити на деревляны...» (ПВЛ. С. 29, 39). Кроме этих текстуальных совпадений можно указать на сходные конструкции во фразах, завершающих переговоры и Олега, и Игоря с греками: «Послании же Олгом послѣ приидоша ко Олгови, и поведаша вся рѣчи обою царю...» (ПВЛ. С. 29), «Послании же сли Игоремъ придоша к Игоревѣ со слѣ гречьскими, и повѣдаша вся рѣчи царя Рамана» (ПВЛ. С. 39). Отсюда можно предположить, что сказанное об одном из князей переносилось на другого. Думаем, что в рассказах о кончинах — с Игоря на Олега: «осень», упоминаемая в началах повествований, является оправданной в случае с Игорем — «в дань» (полюдьё) ходили осенью,⁵³ в случае же с Олегом

⁵⁰ Шахматов А. А. Разыскания... С. 90; Назаренко А. В. Древняя Русь на международных путях. М., 2001. С. 263.

⁵¹ Есть увлекательные исследования Н. Ламбина о том, что Олег в это время завоевывал Азовско-Причерноморские территории и создавал будущую Тмутараканскую Русь: Ламбин Н. О Тмутараканской Руси: (Отрывок из сочинения: «Опыт восстановления и объяснения Несторовой летописи») // ЖМНП. 1874. Ч. 171. С. 58—95.

⁵² Правда, в НІЛ после рассказа о гибели Олега сообщается: «Игорь же съѣдше в Киевѣ княжа» (НІЛ. С. 109), но это надо понимать как «продолжал сидеть».

⁵³ Об этом же с упоминанием описания полюдьё у Константина Багрянородного писал А. А. Шахматов. Дело осложняется тем, что фраз с «приспѣ осень» нет в НІЛ, а сообще-

«осень» необязательна — на кости коня можно смотреть в любое время, кроме зимнего.⁵⁴ Наконец, обращает на себя внимание одинаковость характеристики в Н1Л Игоря и Олега: Игорь «бысть храборъ и мудръ», Олег — «муж мудръ и храборъ». Не знаю, можно ли квалифицировать это как плохое различие персонажей — эпитеты все же переставлены: у Игоря на первом месте храбрость, а у Олега — мудрость. Это соответствует толкованиям имени Олега, хотя в исследованиях толкования не совсем тождественны: А. И. Лященко, со ссылкой на А. А. Куника, толковал Helgi как «мудрый», «вещий», считая тем самым, что прозвище Олега есть перевод его скандинавского имени;⁵⁵ в последнее время helgi, heilagr — трактуется как святой.⁵⁶ Все это при учете тождественности судеб князей, отчетливо проявляющихся в их мифологизированных кончинах,⁵⁷ свидетельствует о сознательном конструировании их жизнеописаний в ПВЛ.

Концепции НС (Н1Л) и ПВЛ в изображении Олега и Игоря

Вышеизложенное позволяет предположить, что в тексте, предшествующем не только ПВЛ, но и НС, речь шла о двух верховных правителях. Об этом, в частности, свидетельствует сохранившаяся глагольная форма двойственного числа в описании действий Олега и Игоря и в Н1Л, и в единичном случае в ПВЛ. Возможно, что ранний текст терминологически не определял статусы Олега и Игоря, обходясь именами, или, что менее вероятно, использовал варяжские термины. Летописцы конца XI—начала XII в., исходя из идеи единовластия, существовавшего во время Ярослава Владимировича включительно и отчасти возобновленного Мономахом,⁵⁸ как лучшей и пропагандируемой ими формы политической организации власти, стремились устранить дуумвират.⁵⁹ Олег по возрасту, вероятно, был старше Игоря (выше мы приводили соображения о том, что Игорю на момент смерти Рюрика могло быть 15 лет), но поскольку прямым наследником Рюрика счи-

ния А. А. Шахматова о взаимоотношениях в этой связи НС—Н1Л—ПВЛ—Софийского временника и его источников не совсем убедительны (*Шахматов А. А.* Разыскания... С. 85—90).

⁵⁴ Кроме того, в ПВЛ рассказ о гибели Олега хронологически расположен после описания процедуры заключения договора с греками. Договор в летописи датирован 2 сентября 6420 (912) г. Поэтому, как подметил еще А. А. Шахматов, слова «И приспъ осень...» первоначально не могли относиться к Олегу, так как после 2 сентября послы Олега еще какое-то время осматривали Константинополь и вернуться в Киев раньше октября никак не могли; в октябре говорить «приспъ осень» нельзя (см.: *Шахматов А. А.* Несторова летопись // Шахматов А. А. История русского летописания. Т. 1, кн. 2. С. 523).

⁵⁵ *Лященко А. И.* Летописные сказания... С. 269—271.

⁵⁶ См.: *Петрухин В. Я.* Древняя Русь. С. 252; *Свердлов М. Б.* Домонгольская Русь. С. 127.

⁵⁷ Ср.: *Чекова И. 1)* Фольклорно-эпические парадигмы в повествовании о князе Олеге на старорусских летописях. С. 91—121; *2)* Эпос, мифы и мифологемы в древнейшей летописании Киевской Руси. С. 87; *Петрухин В. Я.* Язычество славян в свете междисциплинарных исследований // Древнейшие государства на территории СССР: Материалы и исследования. 1984. М., 1985. С. 248.

⁵⁸ См.: *Свердлов М. Б.* Домонгольская Русь. С. 156—158, 162, 163, 224—226, 502—503, 567 и др.

⁵⁹ Аскольд и Дир изображаются в летописи дуумвирами, но недаром их княжение в летописном контексте оказывается профанным.

тался Игорь, то НС низвел Олега в воеводы. Поэтому они вместе, но при формальном верховенстве Игоря совершают военную экспедицию из Новгорода к Киеву и устраняют Аскольда и Дира. В последнем эпизоде ведущая роль в НС переходит к Игорю, он сам обличает Аскольда и Дира и занимает киевский стол. В качестве киевского князя Игорь «ставит» города и устанавливает дани, т. е. создает государственную территорию и государственный аппарат, наконец, он самостоятельно находит себе жену, Ольгу, от которой рождается сын Святослав. По НС, Игорь (в 920 г.⁶⁰) организует поход на греков, который из-за поражения в морском сражении оканчивается неудачей. Олег в событиях 920 г. прямо не упоминается, хотя, видимо, именно он должен быть непосредственным руководителем похода. В статье 921 г. Н1Л его имя вновь появляется рядом с именем Игоря — они вместе готовят следующий поход на греков, которым в 922 г. руководит один Олег. Олег добивается успеха и возвращается в Киев. В изображении похода 922 г. масштаб Олега в Н1Л явно превышает воеводский статус: он — победитель греков, его пытаются отравить, в нем видят св. Димитрия, он взимает с греков дань, прибывает щит к воротам, участвует в эпизоде с парусами. Вскоре после триумфального возвращения («несыи злато и паволоки и вино и овощ») Олег почему-то идет в Новгород и еще далее — в Ладогу. Доходили слухи, сообщает летописец, что он собрался идти «за море» (видимо, в Скандинавию⁶¹), но по дороге его «уклюну змиа в ногу», могила его есть в Ладоге. Обращает на себя внимание то обстоятельство, что эти последние перемещения Олег в Н1Л совершает по собственной инициативе, они не связаны с волей киевского князя Игоря. Тем самым и в Н1Л (= НС) Олег не уместается в рамках статуса воеводы. Его уход из Киева проще всего объясняется (кроме мифологического объяснения возвращения к пункту отправки для предсказанной смерти) тем, что двум князьям стало тесно в одном городе: соратники в начале предприятия нередко становятся соперниками или даже врагами по достижении успеха. С нашей точки зрения, НС больше интересовался Игорем, чем Олегом: здесь есть подробности борьбы Игоря и Свенельда (вот настоящий воевода Игоря) с древлянами и угличами (уличами), трехлетняя осада Пересечена — видимо, не просто по недосмотру эти сведения отсутствуют в ПВЛ, перемещающей внимание с Игоря на Олега.

Рассказ о смерти в повествовательном сюжете — нередко знаковое событие, он подводит итог не только жизненного пути человека, но и дает оценку его личности. Смерти Олега и Игоря первоначально были осмыслены в народном предании, этим можно объяснить то негативное, что выявляется в личности Игоря в его «смертном» сюжете, вошедшем в НС, несмотря на акцентированный интерес этого свода к князю. Негативное заключается в явной непомерности дани, которую Игорь хотел получить с древлян, и в

⁶⁰ Об ошибочности и источниках датировок НС=Н1Л см.: *Шахматов А. А.* 1) Разыскания... С. 84; 2) Хронология древнейших русских летописных сводов. С. 5—18; *Кузьмин А. Г.* Хронология начальной летописи // Вестник Моск. ун-та. История. 1968. № 6. С. 40—53.

⁶¹ А. И. Лященко, склонный к отождествлению Орвар Олда и Олега, полагал, что он дошел до Норвегии, где и был похоронен (*Лященко А. И.* Летописные сказания... С. 273—274).

сравнении его с волком, который не успокоится до тех пор, пока не перережет все стадо, — мотивы, возникшие, видимо, в древлянском фольклоре и ставшие неотменяемыми.⁶²

В ПВЛ Олег — князь. Полагают, что один из авторов ПВЛ получил в руки договор Олега с греками, из которого выявлялся княжеский статус контрагента греческих императоров, Леона-Льва и Александра.⁶³ Однако это новое знание надо было совместить с уже существующей версией НС, поэтому Олег становится родственником Рюрика (не подвергаем сомнению вероятность приведенной выше версии М. Б. Свердлова о характере родственных связей Олега и Рюрика, но напоминаем, что Н1Л=НС ничего об их родстве не говорит), а Игорь для объяснения суверенности действий Олега объявляется ребенком. По ПВЛ, именно Олег, а не Игорь оказывается создателем Киевского государства. При этом в ПВЛ появляются новые по сравнению с НС сведения о процессе формирования государства — покорение Олегом кроме древлян еще северян и радимичей. Причем, как отмечалось выше, в этих сведениях содержатся подробности, отвечающие реальной ситуации.⁶⁴ В сюжете о захвате Киева, помимо выдвигания на первый план Олега, в ПВЛ есть существенное риторическое отличие: Олег объявляет Киев «матерью городов русских», Игорь же в Н1Л такого рода заявлений не делает.

Текстуально описания походов на греков в ПВЛ зависят от НС (выше мы очертили их непростые взаимоотношения), но в соответствии с новыми источниками — договорами с греками — ПВЛ решительно изменяет датировку походов и корректирует информацию о руководителях. Первый поход датируется не 920, а 907 г., и его руководителем становится в ПВЛ Олег.⁶⁵ Впрочем, значительного противоречия с Н1Л (НС) здесь нет: Игорь в Н1Л только инициатор похода: «Посла князь Игорь на Грѣкы вои Русь...» (Н1Л. С. 107); поскольку о непосредственном руководителе похода в Н1Л ничего не сообщается, а ранее было сказано о воеводстве Олега, то остается допустить, что именно Олег мыслится предводителем похода 920 г. Масштабность фигуры Олега в ПВЛ возрастает вследствие его контактов с греческими царями и договоров с греками, особенно текста 912 г., где Олег именуется «великим князем русским», под рукою которого оказывается множество «светлых и великих князей, и его великих бояр». Несомненно масштабнее и эпичнее фигура Олега в знаменитом сюжете о его гибели. В начале сюжета он — могучий владыка, мир с которым значим для всех стран: «И живяше Олегъ миръ имѣа ко всѣм странамъ, княжа в Киевѣ» (ПВЛ. С. 29). Смысл сюжета, как мы пытались показать в прежних

⁶² Анализ реалий и обрядовых элементов в связи с письменными (ПВЛ и Льва Диакона) сведениями о гибели Игоря см.: *Петрухин В. Я.* Древняя Русь. С. 151—156.

⁶³ Самым серьезным аргументом в пользу скептической позиции остается молчание об Олеге греческих источников. Еще А. Л. Шлецер в свое время приводил выписки из византийских хроник с 879 по 972 г. и не находил ни одного слова ни об Олеге, ни о договоре с русами, хотя сведений о столкновениях с арабами, булгарами, о внутренних событиях, вплоть до сообщения о смерти императора Льва от запора, достаточно (*Шлецер А. Л.* Нестор. Ч. 2. С. 755—756; см. также с. 93).

⁶⁴ *Мельникова Е. А.* Устная традиция в Повести временных лет. С. 162. См. также: *Петрухин В. Я.* Древняя Русь. С. 146.

⁶⁵ Не входим в обсуждение вопроса о реальности договора 907 г.

работах,⁶⁶ в наказании за гордыню человека, решившего, что он одолел судьбу. Для такой гордыни у Олега есть основания: ему покорялись племена, народы, страны и даже греческая империя признала его превосходство и заплатила ему дань, а теперь, как ему представляется, и сама судьба отступилась от него: «конь умерль есть, а я живъ». Вставая ногою на конский лоб, он попирает судьбу. Гордыня для летописца-христианина — смертный грех, признак богопротивного персонажа, что косвенно означено двойным упоминанием о смехе Олега — над предсказанием волхва и над конским лбом, ибо смех — это также маркирующий признак: смех — дьявольский, сатанинский. Такая гордыня должна быть наказана. Мотив «наказания за гордыню» не на поверхности, но его присутствие в глубине текста делает героический образ Олега одновременно и трагическим. По сравнению с НЛ образ Олега в ПВЛ становится существенно иным.⁶⁷ В ПВЛ он умирает не неведомо где, а в Киеве, по нем «плакашася людие вси плачем великим» и могила его не в Ладогe, а «на горѣ, еже глаголеться Щековица», могила эта хорошо известна «и до сего дни, словеть могыла Ольгова». Завершая биографию Олега, летописец подсчитал: «И бысть всѣх лѣт княжения его 33» (ПВЛ. С. 30). Отсюда видно, что такой князь, как Олег, имеет право на включение в ряд имен, означающих вехи мировой истории, — имеем в виду так называемую хронологическую таблицу под 6360 (852) г. Позднее летописание сохранило традицию княжеского титулования Олега.⁶⁸

Личность Игоря в ПВЛ заметно снижена по сравнению с НЛ. Подчеркивая его детскость, ПВЛ всюду изображает его не суверенной фигурой: его передают из рук в руки — «въдавъ ему сынъ свой на руцѣ», его носят — «нося Игоря дѣтска», «вынесоша Игоря», он постоянно под Олегом — «хожаше по Олзѣ и слушаша его» и даже жену в ПВЛ он выбирает не сам — «и приведоша ему жену от Пьскова». Олег не берет его в свой поход на греков: «Игоря оставив Киевѣ» — в глагольной форме «оставив» есть оттенок принудительности и пренебрежительности,⁶⁹ снижающий возможную естественность этой акции. Соответственно всему этому, Игоря — основателя Русского государства в ПВЛ нет. Но вот, кажется, статус Игоря с 913 г. повышается, многозначительна византийская аналогия: «Поча княжити Игорь по Олзѣ. В се же время поча царьствовати Костянтинь, сынъ Леонтовъ». Игорь сражается с древлянами и побеждает их, облагая данью, договаривается с печенегам (915), а затем воюет с ними (920).⁷⁰ Но первый его поход в

⁶⁶ См.: Шайкин А. А. 1) Эпические герои «Повести временных лет»... С. 94—96. 2) «Се повести временных лет...». С. 31—38.

⁶⁷ См. также ряд острых и пронизательных наблюдений А. С. Демина, особенно о подчеркиваемой летописцем «законности» всех действий Олега: Демин А. С. О древнерусском литературном творчестве: Опыт типологии с XI по середину XVIII в.: От Илариона до Ломоносова. М., 2003. С. 19—23.

⁶⁸ См.: Тихомиров М. Н. Начало русской историографии. С. 51, 54. Однако необходимо отметить непоследовательность в этом отношении Устюжской летописи, согласно которой «Свиндел» становится воеводой «во Ольга место» (ПСРЛ. Т. 37. С. 19).

⁶⁹ Глагол «оставити» весьма многозначен, в перечне его значений упоминаются «покинуть», «бросить», «отказаться», «отречься», «пренебречь», «отстранить» от чего-либо и мн. др. (См.: Словарь русского языка XI—XVII вв. М., 1987. Вып. 13. С. 136—138).

⁷⁰ Правда, А. С. Демин и в этих эпизодах усматривает оттенки пассивности в изображении действий Игоря: Демин А. С. О древнерусском литературном творчестве. С. 23—24.

ПВЛ (941) в целом изображен как поражение, а второй (944) был остановлен на полпути согласием греков выплатить дань. По-видимому, осудительных ноток со стороны летописца не возникает, он солидарен с прагматичным мнением дружины: «не бившеся имати злато, и сребро, и паволоки», — очевидно, позорное в иных случаях возвращение из похода, «не бившись», компенсируется здесь тем, что возвращаются с добычей-данью.

В сцене гибели Игоря текст ПВЛ почти тождествен НІЛ. С древлянами в этом эпизоде обходятся не как со «своим» народом, а как с зрагами: по сути, с них стремятся собрать дань трижды. По НІЛ=НС, древляне платили дань Свенельду; дружина князя позвала Игоря «в дань», видимо, после того, как древляне отдали урочное обложение воеводе; древляне согласились дать дань и князю; на сопротивление они решились, когда с них попытались собрать дань в третий раз. Игорь дважды сравнивается с волком, в первый раз на древлянском совете: «Аще ся въвядитъ волкъ в овцѣ, то выносить все стадо, аще не убьютъ его; тако и се, аще не убьемъ его, то вся ны погубить», во второй раз древляне повторяют это вдове Игоря: «мужа твоего убихомъ, бѣше бо мужъ твой аки волкъ восхищяя и грабя» (ПВЛ. С. 40; НІЛ. С. 110—111).

На первый взгляд поскольку НІЛ передает НС, то ее свидетельствам надо отдать предпочтение, однако текст ПВЛ показывает, что летописцы начала XII в. провели новые изыскания, им стали известны дополнительные сведения, как письменные, так и устные. Версия ПВЛ дает, безусловно, более масштабную картину начального периода русской истории. Известные сомнения в исторической роли Олега основываются на том, что «Слово о Законе и Благодати» и «Память и похвала Владимиру», обращаясь в прошлое, упоминают только Игоря. Однако первые русские князья интересуют авторов этих произведений не сами по себе, а как предки Владимира Святославича, «...великааго кагана нашеа земли Володимера, вьнука старааго Игоря, сына же славнааго Святослава...».⁷¹ Древнерусская традиция перечисления предков только до деда сохранилась в названии «Слова о полку Игореве» — «Игоря, сына Святъславля, внука Ольгова». На особую связь ребенка с дедом указывает традиция именованья сыновей по деду.⁷² Поэтому нет ничего удивительного в том, что, говоря о Владимире, авторы останавливались на Игоре — ведь не упоминают же они и Рюрика, прадеда Владимира.⁷³ Олег, кроме того, несомненно, выпадал из прямого родословия

⁷¹ Слово о Законе и Благодати митрополита киевского Иларiona / Подгот. текста, коммент. А. М. Молдована, пер. диакона Андрея Юрченко // БЛДР. Т. 1: XI—XII века. СПб., 1997. С. 42. Ср. в «Памяти и похвале князю русскому Владимиру»: «...просвѣти благодать Божия сердце князю рускому Володимеру, сыну Святославлю, внуку Игореву...», «И Богъ поможе ему (Владимиру. — А. Ш.), и съде въ Киевѣ на мѣсть отца своего Святослава и деда своего Игоря» (Там же. С. 316 и 324).

⁷² См.: Комарович В. Л. Культ рода и земли в княжеской среде XI—XIII вв. // ТОДРЛ. М.; Л., 1960. Т. 16. С. 89; Франчук В. Ю. Отражение языческого мировоззрения славянства в древнерусском летописании // Культура славян и Русь. М., 1998. С. 168—169. Разумеется, ребенок именовался не только по деду, система была сложнее, но все же линия «внук—дед» — одна из ведущих. См.: Литвина А. Ф., Успенский Ф. Б. Пути усвоения христианских имен в русских княжеских семьях XI—начала XIII в. // Религии мира : История и современность. М., 2002. С. 36—110.

⁷³ Б. А. Рыбаков, впрочем, сомневался в родственных связях Игоря и Рюрика только потому, что Рюрик не упоминает в «Памяти и похвале», но никаких иных доказательств сво-

Рюриковичей. В любом случае молчание об Олеге двух риторических сочинений не может перечеркнуть показаний двух собственно исторических произведений — НС и ПВЛ.⁷⁴ Невычеркиваемость наших первых князей из мировой и русской истории особенно наглядна в хронологическом перечне ПВЛ: «...а от Олександра до рожества Христова лѣтъ 333; а от Христова рожества до Коньстянтина лѣтъ 318; от Костянтина же до Михаила сего лѣтъ 542. А от перваго лѣта Михаилова до перваго лѣта Олгова, рускаго князя лѣтъ 29; а от перваго лѣта Олгова, понелиже съде в Киевѣ, до перваго лѣта Игорева лѣтъ 31; а от перваго лѣта Игорева до перваго лѣта Святыславля лѣтъ 33...» (ПВЛ. С. 17).

Не исключено, что и в том и в другом источнике мы имеем дело со «словесной реальностью», передающей исторические факты не такими, какими они были в действительности, а такими, какими они могли или должны были быть.

их сомнений не привел. См.: Рыбаков Б. А. Историческая концепция Нестора, «иже написа летописецъ» // Русское подвижничество. С. 76.

⁷⁴ Есть, впрочем, одно странное обстоятельство: куда подевалось потомство Олега — языческого князя, который мог иметь не одну жену?

О. Л. НОВИКОВА

О ранней редакции Краткого летописца новгородских владык

В отечественной историографии уже давно сложилось представление о рубеже, отделяющем независимый Великий Новгород от Новгорода московского времени. Стало распространенным мнение, что традиция ведения летописания в результате присоединения Новгорода к Московскому государству была прервана. Складывается впечатление, что последними летописными памятниками были списки Новгородской четвертой летописи, Хронографический список Новгородской пятой и новгородские дополнения в Летописи Авраамки, а до появления обширного Макариевского свода процесс летописания в Новгороде практически угас. А. Г. Бобров в исследовании, посвященном новгородским летописям XV в., пришел к категоричному заключению: «Судьба летописания Великого Новгорода оказалась неразрывно связана с судьбой самой республики, пережить которую ему было не суждено».¹ Нужно признать, что такое представление базируется прежде всего на том, что новгородские летописи рубежа XV—XVI столетий не дошли до нашего времени или остаются неизвестными исследователям. Действительно, в научный оборот введено мало реально сохранившихся новгородских летописных памятников конца XV—начала XVI в., а некоторые летописи этого времени могут быть только реконструированы.² Попытки такого плана вполне оправданны и объясняются возможностью текстологического вычленения ранних источников из новгородских летописей более позднего времени. Между тем нужно признать, что доказать справедливость таких построений возможно только путем обнаружения реально сохранившихся памятников.

При исследовании Новгородской летописи по списку П. П. Дубровского, заключающей в себе Новгородский свод, составленный в 1548—1549 гг., мы предположили, что одним из его многочисленных источников стал Краткий летописец новгородских владык.³ Это сравнительно небольшой по

¹ Бобров А. Г. Новгородские летописи XV века. СПб., 2001. С. 241.

² К новгородским летописям начала XVI в. мы относим: Голицынский, Академический, Троицкий и Музейский списки Новгородской IV летописи. Могут быть реконструированы Краткая новгородская летопись 1500—1501 гг. и Новгородский свод 1513 г. Об этом памятнике см. подробнее: Новикова О. Л. Новгородские летописи начала XVI века: Текстологическое исследование // НИС. СПб., 2003. Вып. 9 (19). С. 221—244.

³ Новикова О. Л. Новгородские сборники XVI—XVII веков: Летописи, сказания, жития // РЛ. 2000. № 3. С. 75—81. Основные положения нашего доклада на конференции мо-

объему текст, составленный из статей, каждая из которых посвящена тому или иному новгородскому владыке. Статьи расположены согласно порядку возведения владык на кафедру и содержат не только даты поставления и приезда в Новгород, день смерти и место погребения владык, общее количество лет, проведенных ими на кафедре, но и наиболее значительные события, произошедшие во время их владычества. Краткий летописец новгородских владык, начинающийся с известия о крещении Руси и установлении епископских кафедр, доведенный в позднейших редакциях до конца XVII в., стал своеобразным справочником по истории новгородской владычной кафедры. На протяжении второй половины XVI и всего XVII в. Летописец постоянно продолжался. Возникновение этого памятника исследователи относили к середине XVI столетия.⁴ Считалось, что самая ранняя из его редакций, известная по рукописям конца XVI в., была доведена до 7059 г.⁵ Такая датировка первоначальной редакции не позволяла на первый взгляд предполагать использование этого источника в Новгородском своде, составленном в 1548—1549 гг. К тому же значительная часть текста Краткого летописца новгородских владык явно вторична относительно этого же свода.

Однако при изучении Летописца стало очевидным, что по своему составу он условно делится на две неравные части — до 6988 г. (известие о задержании владыки Феофила Иваном III в Москве) и от 6988 г. до конца, т. е. до 7059 г. Если первая из этих частей содержит ряд оригинальных известий, то сообщения последней (вплоть до известия 7038 г. о рождении Ивана Грозного) находят полную аналогию в Новгородской летописи по списку П. П. Дубровского.⁶ Двухчастный состав памятника и сугубо компилятивный характер его последней части позволили предположить, что летописец появился еще в конце XV в., а в середине XVI столетия был единовременно продолжен на основании Новгородского свода, созданного в 1548—1549 гг., и дополнен современными составителю записями.

Совсем недавно К. В. Петровым нам была указана рукопись из собрания М. П. Погодина (№ 1571), в которой оказался текст Краткого летописца новгородских владык, доведенный до 1485 г. Он находится в одной из частей сборника, составленного П. М. Строевым из нескольких рукописей и от-

лодых ученых, проходившей в ИРЛИ РАН в июне 1999 г., см.: *Федорова И. В.* Конференция молодых ученых «Вопросы славяно-русского рукописного наследия» // ТОДРЛ. СПб., 2003. Т. 53. С. 655—656.

⁴ *Иконников В. С.* Опыт русской историографии. СПб., 1908. Т. 2. Кн. 1. С. 720—721.

⁵ Два списка памятника, относящиеся к концу XVI в. и отразившие редакцию, доведенную до 7059 г., сохранились в составе сборника РГАДА (ф. 181 (собр. МГАМИД), № 62). Оба списка опубликованы при издании текста так называемой Новгородской второй (Архивской) летописи (ПСРЛ. М., 1965. Т. 30. С. 175—177, 196—202).

⁶ См., например, известия: 6993 г. о поставлении Геннадия, 6999 г. о гонениях на новгородских еретиков, 7000 г. о составлении Пасхалии, 7012 г. об отлучении от службы вдовых попов, 7024 г. о примирении великого князя с архиепископом Серапионом и смерти противников последнего, 7034 г. о поставлении на архиепископство Макария, 7038 г. о страшной грозе в день рождения Ивана Грозного. К оригинальным сообщениям Краткого летописца новгородских владык в этой части относятся известие 7050 г. о поставлении Макария на митрополичью кафедру и статьи, посвященные архиепископам Феодосию и Серапиону Курцову.

дельных тетрадей.⁷ Интересующая нас часть находится на л. 99—130 об., текст ее переписан одним почерком, а бумага может быть датирована по филиграням первой четвертью XVI в. Кроме Краткого летописца новгородских владык здесь помещены также памятники, тесно связанные с летописной традицией второй половины XV—начала XVI в.: «Летописец вскоре патриарха Никифора», списки митрополий, митрополитов и архиепископов, перечень епископий и русских владык по кафедрам, список русских князей и т. д. После каждого из списков имен в рукописи оставлены чистыми по 2—3 строки, что говорит о том, что писец не исключал возможности продолжения этих перечней. Подобные списки сопровождали целый ряд памятников общерусского летописания конца XV—начала XVI в., например списки Мазуринского и Погодинского видов Сокращенного свода. Необходимо отметить, что состав этих перечней обычно устойчив, отличается лаконичностью и сухостью изложения. Но в рукописи Погод. 1571 эти списки немного видоизменены. Краткая роспись новгородских епископов и архиепископов заменена текстом Краткого летописца новгородских владык, кроме того, перечни дополнены списком кирилло-белозерских игуменов. Интересующая нас часть рукописи Погод. 1571 была отнесена Р. П. Дмитриевой к числу энциклопедических сборников Кирилло-Белозерского монастыря,⁸ хотя никаких прямых указаний на происхождение данной части рукописи из этого монастыря на ее листах не обнаруживается.

Что же представляет собой список Краткого летописца новгородских владык? Так же как и списки редакции 1551 г., он начинается с рассказа о крещении Руси и установлении епископских кафедр, известного по всем летописям: «Крестися князь Володимир и взя у Царяградска патриарха у Фотия перваго митрополита Киеву Леона. А Новугороду Якима Корсунянина...». Уже в этом списке идет четкое разграничение новгородских епископов (до Ильи-Иоанна) и новгородских архиепископов, сопровождаемое киноварным заголовком: «А от сех мест пошли архиепископи в Новогороде», на полях проставлены порядковые номера новгородских владык. Именно с существованием в этой редакции цифровых обозначений на полях связано появление ошибки в последующих редакциях Летописца, где рассказ о крещении Руси начинается следующим образом: «Крестися первое князь Володимир...», т. е. цифра на полях, относящаяся к Иоакиму Корсунянину, как первому новгородскому епископу, была просто включена в текст. Достаточно лаконичными по сравнению с редакцией, доведенной до 7059 г., являются известия начиная с возведения новгородского архиепископа Ионы. Принципиально отлична последняя статья Летописца, посвященная архиепископу Геннадию: «В лето 6993. Поставлен Геронтием митрополитом архиепископ Геннадии, архимандрит Чудовский. Сии архиепископ ересем истребление». При создании следующей редакции это краткое сообщение было просто заменено пространными известиями о Геннадии из Новгородского свода 1539 г., на основании которого, как мы уже говорили,

⁷ Роспись состава конволюта см.: *Бычков А. Ф.* Описание церковно-славянских и русских рукописных сборников Императорской Публичной библиотеки. СПб., 1882. С. 63—69.

⁸ *Дмитривева Р. П.* Светская литература в составе монастырских библиотек XV и XVI вв. (Кирилло-Белозерского, Волоколамского монастырей и Троице-Сергиевой лавры) // ТОДРЛ. Т. 23. М.; Л., 1968. С. 143—170.

Краткий летописец был продолжен. Важным отличием редакции, сохранившейся в Погодинском списке, следует считать отсутствие «Сказания о св. Софии», которое сопровождает все остальные известные списки памятника. Отсутствие «Сказания», безусловно существовавшего в рукописной традиции с конца XII в., может быть объяснено двумя причинами. Во-первых, интересующая нас часть «строевского» сборника, происходит, без сомнения, не из Новгорода. Во-вторых, «Сказание», не вписывающееся в списки митрополий, архиепископов и князей, могло быть просто исключено редактором.

Списки князей и церковных иерархов погодинской рукописи могут быть датированы достаточно точно, их составление относится к 1499—1503 гг. Бумага рукописи относится к более широкому периоду — 1493—1522 гг. Все это заставляет думать, что список Краткого летописца новгородских владык, заменивший при создании рукописи традиционный перечень новгородских епископов и архиепископов, является самым ранним из известных списков памятника.

Таким образом, мы имеем дело с реальным летописным текстом, с которого начинается «летописный» XVI в. Великого Новгорода и который старше известных списков новгородских летописей начала XVI в. Подобный список памятника мог находиться в руках книжников архиепископа Макария и быть использован при подготовке свода 1539 г. Без сомнения, редакция Краткого летописца новгородских владык, включенная в списки иерархов Погодинской рукописи, была создана не позднее 1504 г., когда с новгородской кафедры был удален архиепископ Геннадий, и относится к памятникам владычного летописания. Летописный текст, изначально построенный скорее по хронографическому принципу, чем по летописному, сыграл огромную роль в новгородской литературе последующего времени, став не только источником новгородского летописания XVI—XVII вв., но и основой новгородских исторических и агиографических сборников.⁹

Ниже приводим описание л. 99—130 об. рукописи Погод. 1571, которые представляют самостоятельную часть «строевского» конволюта.

*Филиграни:*¹⁰ 1) На л. 99—107, 114—117, 120—130 — Три лилии в гербовом щите небольшого размера под короной с крестом. Сходный не найден. Тип знака — Лихачев, № 1503 (1522 г.); 2) На л. 108—113, 118—119 — Рука (перчатка). Сходный знак — Пиккар, № 320. Abt. II (1504 г.). Ср. также: Пиккар, № 448 (1493 г.) и № 458 (1500, 1501 гг.).

На переплетных листах — Литеры «УФ» [Угличская фабрика], на другой стороне листа — литеры «ЛП» [Лаврентия Попова] с лилией между литерами, с белой датой «1826». Филигрань — № 650 (1802, 1811, 1825 гг.), у Клепикова — № 1959. На листах внутри сборника между отдельными статьями — литеры «АМ» (вензель, курсив) в обрамлении венка на постаменте. Филигрань — № 52 (1827, 1828 гг.), у Клепикова — № 1978.

Содержание:

1) Л. 99—107 об. Летописец «вскоре» патриарха Никифора («Никифора патриарха Ц(а)риграда летописец воскоръ»). Нач.: «Б(лаго)с(ло)ви от(че).

⁹ Новикова О. Л. Новгородские сборники XVI—XVII веков. С. 75—81.

¹⁰ Определены К. В. Петровым.

Адамъ пръвыи ч(е)л(о)в(е)къ бывъ лѣтъ двѣсте...». Оконч.: «...Константинъ брат Иоанов ц(а)рствова лѣтъ 11. Сего убиша турки в лѣтъ(о) 6961 маиа 29 въ вто послѣднии ц(а)рь».¹¹

2) Л. 108—115 об. «О быти(и) н(е)б(е)си и земле и всеи твари».¹² Нач.: «В 1 д(е)нь сътвори Г(оспод)ь свѣтъ д(е)нь, нощь въ вторыи д(е)нь...»:

л. 108. «В сѣм же убо считаимым иже от Б(о)га»;

л. 109. «О Каинъ»;

л. 110 об. «О Невротъ»;

л. 110 об. «О Кронъ»;

л. 112. «О Каинъ»;

л. 112 об. «О Арфаксадъ с(ы)нѣ Симовъ с(ы)на Ноева»;

л. 113. «О Езекии ц(а)ри егда болѣ изреч(е) ему Исаиа прор(о)къ»;

л. 113 об. «С(вя)т(а)го Генадиа патриарха Константиныграда о дузѣ н(е)б(е)снѣи як(о) подобие Б(о)жие ес(ть)»;

л. 114 об. «Б(о)ж(е)ственаг(о) Илии и Елисъя дѣиства въ д(у)сѣ Илиа убо з дѣиствъ сътвори яж(е) сум(ъ) сиа»;

л. 115. «О явлении Х(ри)с(то)вѣ по въскр(е)с(е)нии учеником своим единым на 10»;

л. 115 об. «Напѣвает пр(е)м(у)дрыи Соломон в пѣснех поюще...».

3) Л. 115 об.—116 «Се повѣдает 60 родов от Адама до Х(рист)а...».¹³

4) Л. 116. «Кирила Александриискаг(о)». Нач.: «Аще кто от кого добро приим рекше помощ(ь) в бедѣ...».

5) Л. 116 об. «О пианствѣ». Нач.: «Пьянством силнии испровергошас(я)...».

6) Л. 117. «О Алконоствѣ». Нач.: «Алконость птица ес(ть), гнѣздо имѣет у моря...».¹⁴

7) Статьи о Соломоне:

л. 117. «Творение храма Соломанова»;¹⁵

¹¹ По определению Е. К. Пиотровской, список относится к третьему виду 2-й распространенной редакции памятника. К этой редакции исследовательница относит тексты «Летописца вскоре», сопровождающие в сборниках С1Л мл. извода и Никоновскую летопись (Пиотровская Е. К. Византийские хроники IX века и их отражение в памятниках славяно-русской письменности : («Летописец вскоре» Константинопольского патриарха Никифора) // Православный Палестинский сборник. 1998. Вып. 34 (97). С. 115—116).

¹² Статьи со второй по восьмую находятся в сборнике Солов. 922/1032, содержащем так называемый Соловецкий вид Сокращенного свода. Связь этих сборников между собой требует отдельного тщательного изучения, тем более что отношение рукописи Солов. 922/1032 к Соловецкому монастырю, несмотря на мнения исследователей, весьма условное.

¹³ Статья восьмая, кроме того, читается в рукописях, содержащих Погодинский вид Сокращенного свода. См.: Петров К. В. О рукописи, содержащей список Сокращенного летописного свода 1493 г. // ТОДРЛ. СПб., 2006. Т. 57. С. 501—518.

¹⁴ Распространенная выписка из Толковой палеи. Встречается и у Ефросина (Описание сборников Ефросина. С. 16 (Кир.-Бел. № 22/1099, л. 31 об.)).

¹⁵ Сказание о создании святая святых. Распространенный текст читается в Полной Хронографической Палее XV в.: ОР РНБ, Погод. 1435, л. 334—334 об. Встречается в сборниках Ефросина (Описание сборников Ефросина. С. 141), но наиболее близкий текст читается в рукописи Гурия Тушина (ОР РНБ, Соф. 1448, л. 2 об.) и сопровождается текстом Погодинского вида Сокращенного свода (Погод. 1577, л. 15. См.: Петров К. В. О рукописи, содержащей список Сокращенного летописного свода 1493 г. С. 508).

- л. 117—117 об. «Объд Соломонов» (Оканчивается упоминанием Оригена, Исидора и Птолемея).¹⁶
- 8) Л. 118—118 об. «Бывшу оуставу ц(а)рем Львом пр(е)м(у)дрыи како имут чин пр(е)с(ве)тли(м) митрополиам ц(е)рквам подлежаща патриарху Константинопольскому». Нач.: «Сие митрополити...» (список имен):
- л. 118 об. «Архиеп(и)с(ко)пи под Константинопольским» (список имен);
- л. 118 об. «А се еп(и)с(ко)пи елици сут(ь) в миръ сем в Руси» (список 22 кафедр: 22-я — пермская).¹⁷
- 9) Л. 119. Зачеркнутый киноварью текст: «Византиа старъи Вавилона 34 (?) лѣты Римъ старъи Византиа 30 лѣты, а Ер(у)с(а)л(и)мъ старъи Рима 500 лѣты без 30. При Маврикии ц(а)ри быс(ть) сие жена дѣтищъ роди без очию и без руку в чреслѣх, бѣему рыбии хвостъ приросль. А песь родис(я) шестоногъ. Въ Африкии два дѣтища родистас(я) един о д(ву)х ногах, а другии о двою гл(а)ву». ¹⁸
- 10) Л. 119. Перечень русских митрополитов с предисловием киноварью: «Митрополите Русския земля. Отнеле ж(е) кр(е)стис(я) бл(а)гоч(е)стивии и равноапос(то)лом велики княз(ь) Владимиръ и всю русскую землю просвѣтил с(вя)тым крещением. Нелици митрополите от того дне и до н(ы)нѣшнего времени правиша съборную Б(о)жию великую ц(е)рковь(ь) Русскую». Далее список имен с перестановкой.¹⁹ Последним указан Симон Чиж.
- 11) Л. 119—119 об. Перечень епископии с киноварным заголовком: «Сии убо еп(и)с(ко)пи руския земля иже подлежат митрополиту Киевскому и всея Рус(и)...». Перечень 18 кафедр, последняя — пермская.
- 12) Л. 119 об.—122 об. Краткий летописец новгородских владык, доведенный до Геннадия: Озагл.: «А се великог(о) Новагорода еп(и)с(ко)пи». Нач.: «В лѣ(то) кр(е)стис(я) кн(я)зь Володимиръ и взя(л) оу ц(а)реградска(го) патриарха...». Оконч.: «...Генадий архимандрит Чюдовский. Сии архиеп(и)с(ко)пъ ересем истребление».
- 13) Л. 122 об.—125. Перечень русских епископов и архиепископов:
- л. 122 об. Перечень епископов и архиепископов ростовских (последний — Тихон Малышкин);
- л. 123. Перечень епископов переяславских (последний — 16. Евфимий);
- л. 123. Перечень епископов рязанских (последний — 23. Протасей (приписано другими чернилами), 1496—1516, ум.1520);

¹⁶ Подобный текст читается лишь в упоминавшемся сборнике Гурия Тушина. (Соф. 1448, л. 3—3 об.). Примечательно, что статьи о Соломоне сопровождают текст Ермолинской летописи (по Ермолинскому списку). См.: ПСРЛ. СПб., 1910. Т. 23. С. II.

¹⁷ Статья читается в «конвое» к Погодинскому виду Сокращенного свода.

¹⁸ С заголовком: «От летописца» подобная статья есть в Уваровском списке Ермолинской летописи (ПСРЛ. Т. 23. С. III). Такие выписки из Хронографической Палеи характерны для сборников Ефросина (О хронологических выкладках см.: Лурье Я. С. Литературная и культурно-просветительская деятельность Ефросина в конце XV в. // ТОДРЛ. М., Л., 1961. Т. 17. С. 152—153 и примеч. С. 156—157 (Описание сборников Ефросина); Творогов О. В. Древнерусские хронографы. Л., 1975. С. 240, № 5).

¹⁹ Статья читается в «конвое» к Погодинскому виду Сокращенного свода.

л. 123 об. Перечень епископов тверских (последний — 13. Васьян Стригин Оболенского, 1477—1508);

л. 123 об. Перечень епископов коломенских (последний — Никон (приписано другими чернилами));

л. 123 об. Перечень епископов пермских (последний — Филофей);

л. 124. Перечень епископов суздальских (последний — 18. Нифонт, 9.12.1484—8.3.1508);

л. 124. Перечень епископов сарских (последний — 14. Трифон Дубина);

л. 124. Перечень епископов черниговских (последний — 8. Исакей, 1389—1415);

л. 124 об. Перечень епископов смоленских (последний — 7. Мисаил, упомин. 1454, 1474);

л. 124 об. Перечень епископов володимерских (последний — 6. Герасим, упомин. 1414—1416);

л. 124 об. Перечень епископов юрьевских (последний — 4. Демьян — XII в.);

л. 124 об. Перечень епископов луцких (последний — 3. Дионисий — упомин. 1415, 1416);

л. 124 об. Перечень епископов белгородских (последний — 3. Феодор — XII в.);

л. 125. Перечень епископов туровских (последний — 3. Еуфимий — упомин. 1415).

14) Л. 125. Перечень игуменов Кирилло-Белозерского монастыря. Нач.: «Игумени Кирилова манастыря и послѣ которой которог(о) был и колико лѣт жил». Оконч.: «...11 Венедиктъ 3 лѣта. Макареи». (Макарий — до 1506 г.).

15) Л. 125. Запись о смерти Мартиниана: «В лѣт(о) 6991 м(е)с(я)ца ген(варя) въ 11 д(е)нь в суб(боту) на памят(ь) пр(е)п(о)д(о)бнаг(о) о(т)ца нашег(о) Феодосиа общему житию началника въ 9 час ноци преставис(я) старец(так!) Мартинианъ Ферапонтовы пустыни».²⁰

16) Л. 125 об. — пустой.

17) Л. 126—127. Летописный фрагмент. Нач.: «Временник еже нарицается лѣтописание рускых кн(я)зей и земля русскыя...». Оконч.: «...от Михайла ц(а)ря до Александра и Исакия».²¹

18) Л. 127—130 об. Перечни русских князей: «Князи русстии». Нач.: «Пръвы прииде из варяг Рюрик з двѣма браты съ Синеусом и с Трувором. Рюриков с(ы)нъ Игорь...». Оконч.: «...Димитрие от кн(я)г(и)ни Елены Волашанкы»:

л. 128. Перечень ростовских князей;

л. 128. Перечень тверских князей;

л. 128 об. Перечень белозерских князей;

л. 128 об. Перечень смоленских князей;

²⁰ Запись опубликована: Шевченко Е. Э. Книжник XV в. Мартиниан (Кирилло-Белозерский, Троице-Сергиев, Вожеозерский и Ферапонтов монастыри) // Книжные центры Древней Руси. XI—XVI вв.: Разные аспекты исследования. СПб., 1991. С. 286. Примеч. 19.

²¹ Фрагмент обнаруживает общие чтения с Н4Л, С1 и Н1Л.

- л. 128 об. Перечень ярославских князей;
 л. 129. Перечень киевских князей. Нач.: «По кр(е)щнии паки пер-
 выи кн(я)зь...». Оконч.: «...Дмитрий Иванович» (Внук).²²

²² Эта статья широко распространена и в основном сопровождается летописные тексты второй половины XV—первой половины XVI в.

ПРИЛОЖЕНИЕ

В Приложении публикуется самый ранний из списков Краткого летописца новгородских владык по рукописи РНБ (Погод. 1571).

Текст передается согласно следующим правилам.

Титла раскрываются, восстанавливаемые буквы заключаются в круглые скобки, выносные буквы вносятся в строку и передаются курсивом, в нужных случаях с последующей гласной, которая также заключается в круглые скобки. При этом выносное «ж», обозначающее частицу, восстанавливается как *ж(е)*, выносное «с» в окончаниях возвратных и притяжательных глаголов — как *с(я)*. После выносной «д» восполняются гласные по смыслу: *межд(у)*. После выносной согласной (в середине или конце слова) буква «ъ» не восполняется, а «ь» восполняется после мягких согласных (*кон(ь)*, *бол(ь)*, но не после шипящих в существительных м. р.). После приставки *от* перед гласной ставится буква «ъ»: *от(ъ)ѣхати*. Надстрочные знаки не воспроизводятся, но знак кендимы после гласной в местоимениях и прилагательных передается через «и» и выделяется курсивом: *добры* — *добрыи*. Паерок не воспроизводится и буквами «ъ» и «ь» не заменяется. После согласной, выносимой перед йотированной гласной, ставится «ь»: *Феодос(ь)ю*.

л. 119 об.

А се Великоз(о) Новагорода еп(и)с(ко)пи.

В лѣт(о) 6497. Кр(е)стися кн(я)зь Володимиръ и взя у Ц(а)реградска патриарха у Фотия перваз(о) митрополита Киеву Леона. **А** Новугороду еп(и)с(ко)па Якима Корсунянина. **А** по иным градом еп(и)с(ко)пы и попы и диаконы, *иж(е)* кр(е)стиша всю землю Русскую. И *быс(ть)* радость всюду. И прииде к Новугороду еп(и)с(ко)пъ Яким, и *быс(ть)* въ еп(и)с(ко)пѣх 42 лѣта. И *быс(ть)* по нем у(че)н(и)къ его Ефрѣм, ¹*иж(е)* жены¹ учаше.

В лѣт(о) 6544. Лука Жидатя² поставлен *быс(ть)*, и *быс(ть)* въ еп(и)с(ко)пѣх 23 лѣта и умре.

В лѣт(о) 6569. Поставленъ *быс(ть)* Стефан, и въ Киевѣ свои холопи удавиша его, а был въ еп(и)с(ко)пѣх 8 лѣт.

л. 120

В лѣт(о) 6577. // Поставлен *быс(ть)* Феодоръ еп(и)с(ко)пъ, и свои ез(о) песь уѣлъ, и с того умре. И бѣ въ еп(и)с(ко)пѣх 9 лѣт.

В лѣт(о) 6586. Поставлен *быс(ть)* еп(и)с(ко)пъ Германъ, и преставис(я) на Киевѣ, *жит*³ 18 лѣт.

В лѣт(о) 604.⁴ Поставлен *быс(ть)* еп(и)с(ко)пъ Никита, и был въ еп(и)с(ко)пѣх 13, и преставис(я).

В лѣт(о) 6616. Поставлен *быс(ть)* еп(и)с(ко)пъ Иоан Попин, и бѣ въ еп(и)с(ко)пѣх 20 лѣт, и оставль еп(и)с(ко)пию.

В лѣт(о) 6638. Поставлен Нифонтъ,⁵ и *жит*⁶ въ еп(и)с(ко)пѣх 25 лѣт, и преставис(я).

¹⁻¹ Так в ркп. ² Так в ркп. ³ Так в ркп. ⁴ Так в ркп. ⁵ После «ни» стерты буквы «ки». ⁶ Так в ркп.

В лѣт(о) 6664. Возведен быс(ть) на дворъ Аркадии, а поставленъ на епискупию лѣта 6666, и быс(ть) въ еп(и)с(ко)пѣх 8 лѣт, и преставис(я).

А от сѣх мѣсть пошьли архиеп(и)с(ко)пи в Новѣгородѣ.

В лѣт(о) 6673. Поставлен архиеп(и)с(ко)пѣ Илия, и быс(ть) въ архи-еп(и)с(ко)пѣх 21 лѣто и умре.

В лѣт(о) 6695. Поставленъ архиеп(и)с(ко)пѣ Гаврил, и жил лѣт 6, и умре.

В лѣт(о) 6701. Поставлен архиеп(и)с(ко)пѣ Мартирии Рушанин, и жил 6 лѣт, и умре на озере на Серегѣрѣ, ѣдучи в Володимерь.

В лѣт(о) 6707. Възведенъ на сѣни, на архиепис(ко)пию Митрофан, а поставлен лѣта 709, и жил 11 лѣт, и заточен быс(ть) в Торопецъ новгород-ци.

В лѣт(о) 6719. Поставленъ Антонии, // и бѣ въ архиеп(и)с(ко)пѣх 8 лѣт. л. 120 об.

В лѣт(о) 6728. Приведен быс(ть) опят(ь) архиеп(и)с(ко)пѣ Митрофан из Торопца на сѣни, и быс(ть) 3 лѣта и 4 м(е)с(я)ци, и преставис(я). **И тог(о) же дни** введоша на сѣни чрънца Арсениа с Хутыня, и бѣ 2 лѣта.

В лѣт(о) 6733. Опят(ь) прииде архиеп(и)с(ко)пѣ Антонии ис Перемышля и сѣде на своем столѣ, и быс(ть) 3 лѣта, и соиде по своей воли на Хутын(ь). **И тог(о) же году** опят(ь) Арсениа сѣде на архиеп(и)с(ко)пии, и сослаша его новгородци, бьючи, з двора, мало ег(о) до смерти не убили, и он сѣде на Хутыне. **И заоутра** опят(ь) введоша Антония на архиеп(и)с(ко)пию, и седѣ 2 лѣта, и разболѣся зѣло, и онемѣ на Олексиев д(е)нь, и быс(ть) в болести тои 6 лѣт и 7 м(е)с(я)ць и 9 дни, и преставис(я), и положень у с(вя)тыя Софии въ притворѣ.

В лѣт(о) 6738. Поставлен Спиридон от митрополита Кирила, и быс(ть) 20 лѣт, и умре.

В лѣт(о) 6759. Поставлен Далмат тѣм же Кирилом, и быс(ть) 23 лѣта, и умре.

В лѣт(о) 784. Поставлен архиеп(и)с(ко)пѣ Климентъ и быс(ть) 23 лѣта, и умре.

В лѣт(о) 6807. Поставлен архиеп(и)с(ко)пѣ Феоктисть митрополитом Максимом // в Новѣгородѣ Великом, и быс(ть) 8 лѣт, и сѣде, и быс(ть) л. 121 3 лѣта, и преставис(я).

В лѣт(о) 817. Поставлен архиеп(и)с(ко)пѣ Д(а)в(ы)дѣ в Володимери митрополитом Петром, и быс(ть) 17 лѣт, и преставис(я).

В лѣт(о) 6833. Поставлен Моисии архиеп(и)с(ко)пѣ, и быс(ть) въ архиеп(и)с(ко)пех 5 лѣт, а до вл(а)д(ы)чства наречен сѣдѣль на дворѣ 3 лѣта, а поставил его Петръ митрополит на Москвѣ, и постриж(е)ся въ скиму и сѣде съ вл(а)д(ы)чства.

В лѣт(о) 6838. Възведоша на сѣни Григориа Калѣику, попа с(вя)тых Козмы и Дамиана, и постриж(е)ся въ чрънци, и нареч(е)нь быс(ть) Василии, а поставил его Феогность митрополит лѣта 839 в Володимери Волинском. **И тогды же** приѣхали къ митрополиту псковичи съ Арсением чрънцем, хотячи его въ Псков на вл(а)д(ы)чство, митрополит же не постави ег(о), а у Новагорода Пскова не отнял. А Василеи вл(а)д(ы)ка преставис(я), ѣдучи изо Пскова, и бѣ въ архиеп(и)с(ко)пѣи 21 лѣто и 4 м(е)с(я)ци и два дни. Сему архиеп(и)с(ко)пу Феогность митрополит дал ризы кр(е)стѣяты при великом кн(я)зи Семенѣ. А новгородци опят(ь) възведоша Моисея

и какою мѣною ве. туршии епѣиамъ
 а. повороторо ссад. в ростю ссад.
 г. черни то ссад. д. сѣжалъ ссад. е. поло
 ссад. з. рд. ж. мв. ссад. з. м. о. лѣ. ссад.
 и. тв. в. р. ссад. и. в. о. д. н. м. е. р. ссад. i.
 л. в. ч. ссад. л. п. о. з. о. ссад. ш. н. д. р. o. в. a. ссад.
 п. и. п. е. р. e. m. e. ш. o. sсад. д. i. c. a. r. c. k. a. d. e. y. l. o. s.
 ссад. s. i. c. a. t. v. e. r. a. sсад. z. k. o. l. o. m. e. sсад.
 и. п. e. r. m. a. sсад.

а
 в
 г
 д
 Фецелисо повороторода, епѣи.
 влѣ. з. у. ч. е. крѣпился и зъволоди
 миръ. и зътоуцре гласка патриарха,
 оуфотид. перва митрополи пакі
 ево, леина. Фнов дтороу дѣппадо
 и м. л. к. о. р. с. u. d. n. i. n. a. - а. п. o. i. m. y.
 г. r. a. d. o. e. p. e. n. y. и. p. o. p. y. и. d. i. a. k. o. m. y.
 и. k. p. e. n. i. ш. o. в. c. t. o. з. e. m. l. y. o. r. e. c. k. i. o. и. б. y.
 p. a. d. o. c. t. y. в. e. c. t. o. d. d. и. p. i. n. d. e. k. n. o. в. o. d. t. o.
 p. o. d. d. e. p. e. n. i. g. o. m. a. k. i. и. б. y. и. в. c. e. п. i. s. b. m. v.
 л. t. b. t. a. i. и. б. y. и. p. o. n. e. y. t. i. c. i. o. e. t. o. e. f. e. r. b.
 и. ж. e. ж. e. m. y. y. t. a. ш. e. - в. л. t. b. z. f. m. y.
 л. d. i. k. a. ж. и. d. a. t. a. п. o. c. t. a. в. л. e. б. y. и. б. y.
 в. c. e. п. i. s. b. k. r. l. b. t. a. n. d. t. p. e. - в. л. t. b. z.
 f. z. d. п. o. c. t. a. б. л. e. m. b. y. c. t. e. f. a. и. в. o.
 k. i. e. в. c. e. o. y. o. л. o. п. и. d. r. a. v. n. i. ш. a. e. t. o. a.
 б. y. e. t. e. p. i. s. b. и. л. e. b. - в. л. t. b. f. o. z.

Поставленъ бы Феофанъ итѣи. и вонѣ
 поставленъ и сего года. и вѣнчанъ
 Ф. лѣ: - вѣль. ф. пѣ. Поставленъ бы
 пѣа, германъ и престави пакіе
 въ жи. и лѣ: - вѣль. х. а. Постав
 ленъ бы епѣи микита и вѣнчанъ
 гѣ. и престави: - вѣль. х. вѣ. Постав
 ленъ бы епѣи, іоанъ поим, и вѣнчанъ
 к. лѣ. іоанъ ставленъ епѣи: + вѣль. с. х. лѣ
 поставленъ мнѣ фѣи, и жи вѣнчанъ
 кѣ. лѣ. и престави: - вѣль. с. х. вѣ
 Возде девѣ на дворъ Аркадій, а по
 ставленъ на епископство, лѣ та. х. вѣ.
 и вѣнчанъ. и лѣ и престави.
 а вѣнчанъ пошлѣи, фѣи епѣи, вѣнчанъ вторѣ.
 вѣль. с. х. о. Поставленъ фѣи епѣи, іліа.
 и вѣнчанъ въ архіеписѣ. ка. лѣ то. и дѣре:
 вѣль. х. вѣ. Поставленъ фѣи епѣи,
 гаври. и жи, лѣ, с. и дѣре: вѣль. ф. і. лѣ.
 Поставленъ архіеписѣ, мартірій рѣша
 ки. и жи. с. лѣ. и дѣре. на вѣре на се
 рѣбѣ. вѣрѣи о володимѣрь: +
 вѣль. с. ф. с. вѣрѣи на вѣнчанъ
 на архіеписѣ, митро фѣ. а поста
 вленъ та. ф. лѣ. и жи. а. лѣ. и вѣнчанъ
 вѣнчанъ въ вторѣ пѣць по вѣторѣи:
 вѣль. ф. ф. Поставленъ, с. то мѣи.

Т
 С
 Э
 И
 Д
 Т
 А
 В
 Г
 А
 Т

5

и въ архієписъ. и. лѣт. : вѣ. 5. 7. кн.
 прѣведъ въ ѡпд архієписъ ми профа
 и горопца, на съвн и въ, г. лѣт. та.
 и. д. мѣи и преста въ : и по днѣ
 ведоша на съвн, чго мца архієписъ сѣ
 тавнѣ и въ. в. лѣт. та. : вѣ. 5. 7. лг.

3

ѡпд при в. де архієписъ ѡмпоніи и пе
 ремы шлѣ. и сѣдена своѣ сполъ. и въ
 г. лѣт. та. и сои де по своѣ воли на рѣ
 пы. и поже годѣ, ѡпд архієписъ
 де на архієписъ ии. и солаша ето ново
 гороци и ѡчи двора. мало едо сме
 рти недѣли. и ѡсѣиде на рѣ пыне.
 и за оу пра ѡпд ведоша ѡмпоніа
 на архієписъ ии. и сѣдѣ. в. лѣт. та. пра
 вѣолѣ сѣдѣло. и ѡмѣтна ѡлѣзѣ е
 днѣ. и въ вѣоле (сти шон. 5. лѣт. и. 3.
 мѣи. и. д. мѣи и преста въ. и
 положенъ въ сѣтѣ дѣсофіи ѡбпритво
 рѣт. : вѣ. 5. 7. лг. и. поставлѣ (сти ридѣ
 ѡми прополи тѣ кѣрилла. и въ. и. с.
 лѣт. та. : вѣ. 7. лг. поставлѣ дѣ ма.
 тѣ поже кѣрило, и въ. и. с. лѣт. та. и дѣре. :
 вѣ. 7. лг. поставлѣ архієписъ кли
 менъ ѡ и въ. и. с. лѣт. та. и дѣре. :
 вѣ. 5. 7. лг. поставлѣ архієписъ. де
 ѡкпистѣ. митрополи по ма хіто

и

ф

т

л

вновь городъ в велико . и бы . и лтъ . и сго
 иде . и бы . г . лтъ . и преста в и :
 в лтъ . ѿ . 5 . Поста в лѣ архіе п пв . дѣво .
 в володимери . митрополи то и е про .
 и бы . 2 . лтъ . и преста в и : в лтъ . ѿ . 5 . лтъ .
 Поста в лѣ . моу с и архіе п пв . и бы в ѿ
 архіе п пв . 5 . лтъ . а до в лтъ ст в а н а
 р е т е с т в о н а д в о р ѣ . г . лтъ . а ѿ по
 стави е го п е п р в м и про пол и на москв
 в ѿ . и по ст р и с а в б е с и м ѿ . и с в и д е
 с в о л т ь с т в ѡ : в лтъ . ѿ . 5 . лтъ . в ѿ з в е р о
 ша на с в м и г р и г о р і а . к а л ѣ н и к ѡ . по п а
 ст ы . и с о з м ы . и д а м і а н а . и по ст р и с а
 в ѿ ч р н ы ц и . и н а р е н т о б ы в а с и л и н . а по
 стави е го ф е ѿ г н о с т ь м и т р о п о л и . лтъ а
 ѿ . 1 . в о л о д и м е р и д о л и н ѣ с к о . н п о
 г д ы ж е п р і ѣ х а л и . к ѡ м и т р о п о л и т ѡ
 п ѣ с к о в и ч и . с ѡ р с е м і е ч е р н ы ц е х о т ѡ
 ч и ѣ г о в ѡ п і с ѡ н а в л ч ь с т в о . м и т р о
 п о л и ж е н е п о с т а в к е . а н о в а т о р о
 р а п ѣ с к о в а н е ѿ н ѡ . а в а с и л е и в л і с а
 п р е с т а в и г ѡ д ѣ ч и ѣ з о п ѣ с о в а . и б ѣ
 в ѡ а р х і е п і п ы . к а . лтъ . п о . и . ѿ . м ѣ н .
 и д в а д ц и . с е м ѡ а р х і е п і п в . д е ѿ г н о с т ь
 м и т р о п о л и д ѡ р н ѣ к р ѣ п ѣ ч а д ѣ т ы .
 п р и в е л и с о к н з н с e м e ѣ . а н о в о
 т о р о ц и ѿ п а в ѿ з в е р о ш а м оу с е д н а

ѿ

п

д

влѣтѣ волѣта ѿ ѿ. сесе влѣка мой сесѣ
 посылѣ въ црѣ гра. са вб. къ црѣю и ванд
 кан пак ѿ нѣ. и къ па прі архѣ фи
 лофею жаловашѣ нами прополи
 та ѿ насѣ стѣ; црѣ и па прі архѣ.
 по жалованнѣ и далнѣ мѣ грамо тѣ
 съ сла тою печатью. и ризы крѣ тѣ
 чѣ ты. и бѣ на влѣ стѣ. и лѣ
 въ арды ѣ з кѣ пѣ свѣ де. и жи. г. лѣ
 та, и прѣ ставѣ: — Не вѣ ве доша
 на стѣ ни. сѣ. еі. а лѣ зѣ іа трѣ мца клячѣ ни
 ка. на лѣ та, ѿ ѿ. поста внѣ то
 а лѣ зѣ іа ми прополи въ архі епѣ пи. в
 володѣ имѣ ри. и бѣ на влѣ стѣ тѣ. л. лѣ
 бѣ лѣ та. и бѣ. е. мѣ цѣ и свѣ де. и бѣ
 в. лѣ та и прѣ ставѣ: — вѣ лѣ. б. ѿ ѿ
 во зѣ де на стѣ ни, и вѣ и гѣ мѣ хѣ ты
 не кѣ ни. ма іа вѣ. ѿ поста влѣ пѣ
 ми номѣ про поли тѣ. гѣ. ѿ. ѿ бѣ
 на влѣ стѣ. л. лѣ. бѣ. г. и свѣ де
 свѣ лѣ стѣ. сѣ влѣ ка бѣ. г. го ды.
 в пой манѣ и на моск вѣ. и. г. мѣ цѣ и
 г. лѣ. прѣ сѣ влѣ тѣ. ново го роцѣ по
 чали торго ва ти. вѣ ка ми. лѣ бѣ цѣ.
 гро ша ми, литѣ сѣ ки ми, іа рѣ шѣ ти
 мѣ мѣ чѣ сѣ вы ми. а къ ны ѿ ло жѣ шѣ.
 лѣ та. ѿ. цѣ. и бѣ влѣ ка. г. го.

двѣ монеты рѣ и преста виса: —
 1. Новогороци въ свѣдоша на дворѣ са
 мсона трѣмца. лѣта. ч. кѣ. И поста
 вилъ его на сѣ въ фотіи и митрополіи.
 и дасть ѣмъ и мѣ (и мѣ) пресе вѣстѣ
 лѣта. ч. кн. начаша новогороци
 торговати денгами сребрными.
 и бы на вѣстѣ. е. лѣ. и. т. мѣн.
 двѣ. с. лѣ. бездѣмъ и бы. д. рѣи.
 вѣ. с. ул. во свѣдоша на дворѣ покре
 бие. рѣи іа и гдѣ на. и бы. в. лѣта
 на рѣнѣ. а не поставле. и svelаша е
 новогороци. Архисци, не хотѣше
 станика вѣко: — вѣ. с. ул. ѣ меліа
 на трѣмца. въ свѣдоша на дворѣ. и на
 архисель по поставилъ его фотіи
 митрополіи въ архіеппы на москвѣ
 и на рѣнѣ бы и мѣ сѣмъ соуфиміи. и
 бы на вѣстѣ. е. лѣ. и. е. мѣль.
 2. трѣмца на сѣмъ. го. и. в. не. и преста
 виса: — по гомѣ въ свѣдѣна сѣмъ.
 соуфиміи мѣ сѣмъ и торисы. и на рѣ
 мѣ бы. и бы. с. лѣ. и по постав
 вилъ его гдѣ мѣ митрополіи въ мо
 лень сѣмъ. лѣта. ч. м. в. го. и бы въ
 архіеппы. кѣ. лѣта: вѣ. ч. кѣ.
 Поставле архіеппы. іа на. и бы въ

2х
 вѣка . гл . лѣ : - вѣтъ . ѿ . ца . поставлѣ
 бы . деѡфи . ми . прополи . тѡ . фмн . тѡ .
 и . бы . и . лѣ : и . вѣде . ѿ . го . км . з . в . велики
 ма . москвѣ . лѣ . бы . к . де . го . кра . молвѣ . и . по
 саднѣ . годнѣ . да . в . мона . сты . рѣ . поу
 и . прѣ . ставнѣ : - вѣтъ . ѿ . ца . поставлѣ
 бы . терон . тѣ . ми . прополи . тѡ . архіе
 п . п . в . сертій . и . бы . і . мѣ . в . и . ѡ . ставнѣ . за
 не . мощь . и . сѣ . б . х . в . в . сертій . е . в . мона . сты :
 вѣтъ . ѿ . ца . поставлѣ . терон . тѣ . ми .
 прополи . тѡ . архіе . п . п . в . т . е . радій .
 ѿ . ма . при . ч . то . до . с . і . и . Сі . архіе . п . п . в . е . ре
 ѿ . прѣ . в . лѣ . ніе :

е . п . и . архіе . п . и . рост . о . сті . и .
 а . деѡ . доріа . в . деѡ . ма . стѣ . г . деѡ .
 рѣ . а . иларіа . е . деѡ . гно . стѣ . ѿ . деѡ . рѣ .
 з . леѡ . нтій . и . иларіа . ѿ . и . со . іа . і . е . фрѣ .
 ал . не . стѣ . рѣ . в . і . леѡ . г . ладка . д . іа . ѿ .
 е . і . па . хомій . ѿ . с . н . тѣ . ѿ . к . в . ріа .
 и . ни . тро . фа . ѿ . к . в . ріа . і . к . в . ріа . і . е . та
 расей . і . в . и . т . ма . тій . і . ст . симіа . і . е . про
 хорѣ . і . е . ан . то . ней . і . е . іа . і . со . іа . і . е . іа . і . ки
 га . в . ріа . і . е . іа . і . г . ма . тій . л . петрѣ . ла . па
 р . фе . мій . ла . арсе . ній . км . л . г . ма . фій

третимъ. — ^вселе архіеппи: —
 а. архіеппъ феѡртъ. в. архіеппъ григо
 ріи. г. архіеппъ діѡнисиі. д. архіеппъ
 еѡртъ. е. архіеппъ феѡсиі. ж. архіеппъ
 трифо. з. архіеппъ васіа. и. архіеппъ
 іасакиа. ѳ. архіеппъ тму^н ма^нв^нки.

еппи ^вперемластїи.
 а. феѡртъ. в. феѡлтъ. г. никола. д.
 петръ. е. еѡртъ. ж. лазарь. з. силн
 вестръ. и. марко. ѳ. еѡфимїи. а. илїа.
 в. василїи. г. паде. д. симеѡ. е. симеѡ.
 ж. еѡфимїи.

ѳмарко

еппи ^вирастїи.
 а. сергїи. в. кїри. г. митрофа. д.
 кїри. е. финиппа. ж. григорїи. з.
 еѡфимїи. и. деѡдъ. ѳ. іѡск. і. ва
 силн. л. стефа. м. мурай. н. сава.
 о. кїри. п. васн. р. іѡск. с. се
 ргїи. т. феѡгнаств. ѳ. дѡт. з. еѡро
 си. и. деѡси. к. симїа. л. протїа
 си.

л. 121 об. на // вл(а)д(ы)ч(е)ство лѣта 860. Се съ⁷ вл(а)д(ы)ка Моисеи посылал въ Ц(а)рьгр(а)д С(а)ву къ ц(а)рю Ивану Кантакузину и къ патриарху Филофею жаловатис(я) на митрополита о насил(ь)ствѣ. Ц(а)рь ж(е) и патриархъ пожаловали ег(о) и дали ему грамоту съ златою печатію и ризы кр(е)стѣчаты, и быс(ть) на вл(а)д(ы)чѣствѣ 8 лѣт въ другые, и опят(ь) съиде, и жив 3 лѣта, и преставис(я).

И възведоша на сѣни сен(тября) 15 Алексія чрънца ключника. **И** лѣта 6867 постави его Алексіи митрополитъ въ архиеп(и)с(ко)пы в Володимери, и быс(ть) на вл(а)д(ы)чѣствѣ 30 лѣт без лѣта и без 5 м(е)с(я)ць, и съиде, и быс(ть) 2 лѣта, и преставис(я).

В лѣт(о) 6896. Възведен на сѣни Иван игумен Хутынский маиа въ 7, а поставлен Пимином⁸ митрополитом ген(варя) 17, а был на вл(а)д(ы)чѣствѣ 30 лѣт без 3, и съиде съ вл(а)д(ы)чѣства. Сеи вл(а)д(ы)ка был 3 годы в поимании на Москвѣ и 3 м(е)с(я)ци и 3 нед(ели). **При сем** вл(а)д(ы)цѣ новгородци почали торговати бѣлками, лобци, грошами литовскими и артуги немечьскими, а куны отложиша лѣта 6918. **И** быс(ть) вл(а)д(ы)ка 3 го//ды в монастырѣ и преставися. **А** новгородци възведоша на дворъ Самсона чрънца лѣта 6924. **И** постави его на Москвѣ⁹ Фотии митрополитъ, и дасть ему имя Симионъ, при сем вл(а)д(ы)цѣ лѣта **928** начаша новгородци торговати денгами сребрянными, и быс(ть) на вл(а)д(ы)чѣствѣ 5 лѣт и 3 м(е)с(я)ци, а всег(о) 6 лѣт без дву м(е)с(я)ць и без 4 дни.

В лѣт(о) 6930. Възведоша на дворъ по жребием Феодосіа игумена, и быв 2 лѣт(а) нареч(е)нъ, а не поставлен, и съслаша ег(о) новгородци, а речуци: «Не хотим шестника вл(а)д(ы)кою!».

В лѣт(о) 6932. Емелиана чрънца възведоша на дворъ, и на другое лѣто постави его Фотии митрополитъ въ архиеп(и)с(ко)пы на Москвѣ, и наречено быс(ть) имя ему Еуфимии, и быс(ть) на вл(а)д(ы)чѣствѣ 5 лѣт и 5 нед(ели), а чрънцем на сѣнех год и 2 нед(ели), и преставися.

Лѣта 6937.¹⁰ Того ж(е) м(е)с(я)ца възведен на сѣни Еуфимии¹¹ с Лисичьи горкы, и нареч(е)нъ быс(ть), и быс(ть) 6 лѣт, и потом постави его Герасим митрополитъ въ Смоленську лѣта 6942-го, и быс(ть) въ архиеп(и)с(ко)пѣи 24 лѣта.

л. 122 об. **В лѣт(о) 6967.** Поставлен архиеп(и)с(ко)п Иона, и быс(ть) въ // вл(а)д(ы)ках 13 лѣт.

В лѣт(о) 6980. Поставлен быс(ть) Феофил митрополитом Филипом, и быс(ть) 8 лѣт, и сведе его кн(я)зь велики на Москву за нѣкую крамолу, и посади его у Чюда в монастырѣ, ту и преставис(я).

В лѣт(о) 6991. Поставлен быс(ть) Геронтием митрополитом архиеп(и)с(ко)пъ Сергии, и быс(ть) 10 м(е)с(я)ць, и остави за немощь, и съѣха въ Сергие въ монастыр(ь).

В лѣт(о) 6993. Поставлен Геронтием митрополитом архиеп(и)с(ко)пъ Генадии, архимандрит Чюдовский. Сии архиеп(и)с(ко)пъ ересем истребление.¹²

⁷ Так в ркп. ⁸ Испр., в ркп. Пиминном. ⁹ Слог «мо» написан над строкой по-же. ¹⁰ Вписано на правом поле. ¹¹ Испр.; в ркп. Еуфимииимии, последние три буквы зачеркнуты киноварью. ¹² Далее три строки оставлены свободными.

Е. К. РОМОДАНОВСКАЯ

Римские Деяния и историческое повествование Древней Руси*

Сборник Римские Деяния (далее РД) был переведен на Руси с польского языка в начале последней четверти XVII в. Его название является точным переводом латинского *Gesta Romanorum*, под которым сборник был известен в западноевропейских литературах начиная с XIII столетия. Термин *gesta* широко распространен в средневековых исторических сочинениях и обозначает описание прежде всего каких-либо событий, потому что «средневековая история изо всех сил старалась быть событийной»¹ и авторы выбирали соответствующие обозначения для своего труда. «Поэтому самые употребительные слова — существительные, обозначающие деяние. Это *actus, facta, gesta, res gesta*. Слово *actus*, ‘деяния’, всегда требовало уточнения, кто именно действует, но оно всегда имело ограниченное употребление. Чаще встречаются *acta* и *gesta*, которые тоже, как правило, сопровождались именем того или тех, кто их совершал, но они могли также принимать и абсолютное значение, обозначать ‘дела’, ‘поступки’ вообще».² Стоит уточнить, что слово *actus* под ‘действием’ подразумевает ‘подвиг’;³ поэтому, например, сборники рассказов о святых, как правило, называются *Acta sanctorum*, а не *gesta*.

В русском языке термин ‘деяния’ также подразумевает рассказ о событиях, поступках, действиях;⁴ его можно понимать и в значении ‘история’, что подтверждается и текстом самого памятника: «Макробиус, славный деянием писатель»⁵ («списатель деяниям» = историк). Однако заглавия кодекса в рукописях показывают несколько более сложное отношение переписчиков к составляющим его текстам. В русских заглавиях термин ‘история’ появился несомненно под влиянием непосредственно польского

* Работа выполнена в рамках программы фундаментальных исследований ОИФН РАН «История, языки и литературы славянских народов в мировом социокультурном контексте» при финансовой поддержке РГНФ (проект № 03-04-00401а).

¹ Гене Б. История и историческая культура средневекового Запада. М., 2002. С. 25.

² Там же. С. 26.

³ См.: Дворецкий И. Х. Латинско-русский словарь. 3-е изд., испр. М., 1986. С. 22.

⁴ См.: Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка. М., 1958. Т. 1. Стб. 800; Словарь древнерусского языка (XI—XIV вв.). М., 1990. Т. 3. С. 171; Словарь русского языка XI—XVII вв. М., 1977. Вып. 4. С. 241.

⁵ Римские Деяния. СПб., 1878. Вып. 1—2. С. 158 (далее РД).

источника, озаглавленного «*Historye Rzymskie*». Термин ‘деяние’, как видим, здесь отсутствует, и стоит отметить любопытное соединение в переводе польского и латинского заголовка.

В большинстве списков кодекс имеет название «История из Римских Деяний»,⁶ варьирующееся с «История из Римских Дей». ⁷ Встречаются, правда, и отступления. Так, в списке ГИМ (Муз., № 490) кодекс озаглавлен «Деяние римское пространное», что не меняет сути дела: ‘деяние’, ‘деи’ свидетельствуют об историческом повествовании.

Важнее те случаи, когда в заглавии отражается иное понимание жанровой направленности кодекса. Таких списков к настоящему времени я знаю три, и во всех РД связываются с повестями и притчами.

Наиболее прозрачен пример заголовка в сборнике РНБ (Титов, № 1757), где помещена одна «*Повесть из Римских Деяний*»,⁸ в этом случае жанровое определение, скорее всего, относится не к кодексу, а к самой повести о пустынноике и ангеле. Иначе обстоит дело в рукописи ГИМ (Забел., № 60), название которой очень красочно и дает своеобразную характеристику жанру: «Книга зело премудрая *история* и вельми читанию пресладкая, в ней же пространне беседуют *о предражайших притчах, глаголемых Дей Римских*, о них же светло и кратко положение изьясняет сице, в коих же местех сокровенно и мрачно гаданиями изложено, от многих писаний во едино причтено, от настоящих сие совершается, но толкованием яко дверь отверзается». Здесь не только *история* связана с *притчей*, но подчеркнуто именно символическое значение всего повествования («толкованием яко дверь отверзается»). Сходно с Забелинским списком в рукописи РГБ (ф. 256, Рум., № 371) кодекс назван «*Прикладныя дивныя повести к чело-веческаго жития устройению и к душевному пристрою от истории римских деяний*».

О близости вновь переведенных прикладов к жанру притчи мне уже приходилось писать.⁹ Однако надо помнить, что эта форма в глазах средневекового читателя не мешала восприятию текста как *исторического*, поскольку история всегда должна учить человека, подавать ему примеры должного поведения и отвращать от дурных поступков. Для средневекового историка вообще, как пишет Б. Гене, «история была „наставницей жизни“, „*magistra vitae*“... не было ни одного историка, который усомнился бы в том, что история должна указывать путь, по какому следует идти, „*via vitae*“, давать пример для подражания, „*exemplum vitae*“. Нет ни одного историка, который не заявил бы в предисловии о своем намерении привести „хороший пример“, чтобы „подвигнуть к добродетели“ своих читателей, или,

⁶ Например, в рукописях РНБ (Ф. XVII.21, Погод. № 1604, 1713, Q. XV.47, ОЛДП, Q.88); ГИМ (Уваров, № 66, Муз., № 2961); ИРЛИ (оп. 23, № 80); РГБ (ф. 214, оп. 266); БАН (Арх., Д, № 420 и др.).

⁷ См., например, рукописи РНБ (Q. XV.162), РГБ (ф. 299, Тихонр., № 525); в списке РНБ (Титов, № 2136), где читается лишь одна повесть из кодекса, формулировка несколько меняется: «Выписано из книги глаголемыя Дей Римские».

⁸ Библиография древнерусской повести в данном случае ошибочно указывает несколько повестей, см.: Древнерусская повесть / Сост. В. П. Адрианова-Перетц, В. Ф. Покровская. М.; Л., 1940. Вып. 1. С. 173, № 22.

⁹ См.: Ромодановская Е.К. Притча и приклад: Взаимовлияние и эволюция жанров // Проблемы литературных жанров. Томск, 1999. Ч. 1. С. 25—31.

в более общем виде, о намерении писать для того, чтобы читатель „ясно видел, чего ему следует старательно избегать и к чему он должен больше всего стремиться”, „чтобы мудрый человек сумел отринуть зло и выбрать благо”». ¹⁰

Созданный в среде францисканцев, ¹¹ сборник *Gesta Romanorum* передает характерное для них отношение к историческому сочинению. Б. Гене пишет по этому поводу: «Францисканская история была... полной противоположностью книжной истории. Питавшими ее источниками являлись жизненный опыт, свидетельства, которые сегодня составляют удел фольклористов, та живая устная традиция, которая в конечном итоге доносила больше вымысла, чем истинных сведений. Но у францисканцев, страстных и любознательных моралистов-проповедников, не было ни возможности, ни желания подвергать эти источники строгой критике. Они без долгих сомнений принимали любой яркий, впечатляющий пример». ¹² Поэтому *Gesta Romanorum*, являющиеся «в некотором роде естественным завершением францисканской историографии», представляют собой, «несмотря на свое название, всего лишь собрание примеров, где фантастическое и легендарное заглушают в конце концов истинные события и факты». ¹³

Еще на западной почве составитель *Gesta Romanorum* включил в сборник выборки из латинских авторов, легендарные повести и псевдоисторические рассказы; кодекс получил свое название оттого, что действие всех повестей было поставлено в «римскую» обстановку. Однако, как писала В. П. Адрианова-Перетц по поводу его русской версии, сборник «лишь внешне, и то не всегда, прикреплен к истории. Исторический элемент ограничивается несколькими именами римских кесарей, императоров, консулов, средневековых императоров, рыцарей». ¹⁴

Впрочем, некоторые исследователи пытались определить реальный исторический контекст хотя бы отдельных сюжетов из РД. Так, Я. Висковатая в свое время достаточно убедительно датировала прототип Приклада о гордом цесаре Иовениане концом IV в. — временем, когда в среде раннего христианства резкий протест вызывали традиции оказания божественных почестей правящему императору, ¹⁵ — однако датировка прототипа легенды далеко еще не свидетельствует о том, что в основу рассказа был положен реальный исторический факт.

Между тем практически сразу после появления перевода РД русские книжники постарались вписать новый сборник в контекст сочинений по всемирной истории. От последней четверти XVII в. до нас дошло несколько рукописей, где новый кодекс соседствует с уже существовавшими на Руси произведениями. Таких произведений два: во-первых, «Описание вин и причин, которыми к погибели и к разоренью всякие царства приходят...»

¹⁰ Гене Б. История и историческая культура... С. 31.

¹¹ Weiske B. *Gesta Romanorum*. Tübingen, 1992. Bd 2. S. 183—192.

¹² Гене Б. История и историческая культура... С. 66.

¹³ Там же.

¹⁴ История русской литературы. М.; Л., 1948. Т. 2, ч. 2. С. 402.

¹⁵ Висковатая Я. К вопросу о европейских сказаниях о «гордом царе» и их обработке // *Slavia*. 1935. Роѣ. 13, сеѣ. 2—3. S. 349—353.

(«О причинах гибели царств»), включающее подборку примеров из античной истории и сведений, в частности, о римских царях,¹⁶ во-вторых — Хронограф.

Местоположение «Описания вин и причин» по отношению к РД в сборниках различно. В рукописи РНБ, Ф.ХV.21 «Описание вин и причин...» как бы продолжено «Деяниями», которые примыкают к нему (всю рукопись составляют лишь эти два памятника). В сборнике РНБ (Погод., № 1604) «Описание вин и причин...» не просто соседствует с РД, но включено в оглавление кодекса как глава 42.

Вопрос о взаимоотношениях РД и «Описания вин и причин...» должен быть поставлен в задачи будущего исследования. Дело здесь не только в соседстве этих произведений в сборниках. Гораздо важнее то, что в составе «Описания вин и причин...» обнаруживаются тексты из РД. Очень долго к ним относили переписывающуюся в контексте «Описания вин и причин...» «Притчу умильну», соотносимую с «Прикладом о невдячности» из РД, однако исследование показало, что это разные памятники на один сюжет (возможно, разные переводы одного памятника) и соответственно не совпадающие между собой тексты.¹⁷ Но в списке «Описания вин и причин...» по рукописи РНБ (Софийское собр., № 1501), на л. 498 об.—500 об. читается «Приклад о нищетной ризе», входящий во Вторую русскую (по Л.В. Соколовой¹⁸) редакцию РД; его текст очень близок к тексту РД по списку РНБ (Солов., № 242/242).

Не менее интересны попытки соотнести тексты РД и Хронографа. Как и в случае с «Описанием вин и причин...», кодекс прежде всего просто приписывается к Хронографу, о чем свидетельствует рукопись РНБ (Ф.ХVII.21).¹⁹ Здесь РД помещены как *продолжение* Хронографа, с продолжающейся нумерацией глав, а приклад о юноше Папирии соотнесен с соответствующим текстом Хронографа. Правда, надо оговорить, что Хронограф в этой рукописи представляет особую редакцию, использующую как традиционно встречающиеся в переводных хрониках рассказы-ехемпла, так и дополнительные сюжеты-выписки из «Неба Нового», «Великого Зерцала» и других дидактических сборников второй половины XVII в. По-видимому, и РД в данном случае встают в контекст рассказов типа ехемпла, которые, как показал Е. Г. Водолазкин,²⁰ известны уже в самых ранних хрониках.

¹⁶ См.: *Салмина М. А.* «О причинах гибели царств», сочинение начала XVII века // ТОДРЛ. М.; Л., 1954. Т. 10. С. 332—352.

¹⁷ См. подробнее: *Ромодановская Е. К.* Опыт текстологического исследования «Приклада о невдячности человечестей» из «Римских Деяний»: (Международный сюжет «Благодарные звери») // Исторические и литературные памятники «высокой» и «низовой» культуры в России XVI—XX вв. Новосибирск, 2003. С. 229—275.

¹⁸ См.: *Федорова И. В.* XXIV Малышевские чтения // РЛ. 2001. № 2. С. 231—232 (изложение доклада Л. В. Соколовой).

¹⁹ Описание рукописи см.: ПСРЛ. Т. 36, ч. 1. М., 1987. С. 11; *Строев П., Калайдович К.* Второе прибавление к Описанию славяно-русских рукописей, хранящихся в Москве в библиотеке тайного советника, сенатора двора его императорского величества, действительного камергера и кавалера графа Федора Андреевича Толстого. М., 1825. С. 4—6.

²⁰ *Водолазкин Е. Г.* О жанровых особенностях ранней русской хронографии // Литература, культура и фольклор славянских народов: XIII междунар. съезд славистов (Люблина, август 2003): Докл. российской делегации. М., 2002. С. 56—72.

Предпринятые попытки найти какие-либо параллели к сюжетам РД в известных на Руси исторических сочинениях пока не увенчались успехом. Единственное исключение составляет уже упоминавшийся рассказ о юноше Папирии, очень популярный на Руси. Известный по переводу Хроники Мартина Бельского, через нее он вошел в Хронограф редакции 1617 г.,²¹ а также в различные исторические подборки и выписки.²²

Приклад о Папирии из РД пользовался не меньшей популярностью. Помимо кодекса, он встречается в отдельном виде в сборниках — например, рукописи РГБ (Муз., № 5996), РНБ (СПб. Дух. акад., № 304; оба этих списка передают текст Второй редакции РД.²³ Ряд текстов в сборниках несет сюжетные черты как Приклада, так и Хронографа — списки РНБ (Q.XVII.212, Q.XVII.139), БАН (Колобов, № 129 (23.5.14)). Уже в XVII в. Приклад о Папирии был в особой переработке включен наряду с Прикладом, «яко не подобает верити женам», в Беседу отца к сыну о женской злобе.²⁴ Все это несомненно свидетельствует о широком знакомстве с его текстом.

Среди разных версий рассказа о Папирии текст в сборнике F.XVII.21 занимает особое место. Изъятый из продолжающего Хронограф кодекса РД, он помещен на соответствующее место в историческом своде, но переработан по образцу РД, о чем свидетельствует уже его заглавие: «О ипате Попире. Выписано из Деяний Римских. Толкование обычно сей повести» (л. 277). Можно было бы думать, что обычный хронографический рассказ заменен текстом РД, но на самом деле из последнего взято лишь символическое толкование событий, с которого и начинается статья в F.XVII.21. Далее следует краткий хронографический рассказ,²⁵ отличный от РД.

Как видим, составителя данного списка Хронографа в РД интересует в первую очередь не историческая основа повествования, а ее символическое толкование. Следовательно, и здесь в составе сочинения по всемирной истории РД как исторический источник не рассматривается. Если учесть, что перед нами единственный известный в настоящее время пример соединения РД с Хронографом, можно смело утверждать, что на формирование русской историографии XVII столетия РД никакого влияния не оказали.

²¹ Попов А. Обзор хронографов русской редакции. М., 1869. Вып. 2. С. 102.

²² См.: РГБ, ф. 726, собр. Андропова, № 2, л. 407—407 об.; БАН, 26.3.30, л. 2—2 об.

²³ Интересно, что Вторая редакция послужила основой и для особого вида Приклада о невдячности — Сокращенной редакции, единственной, бытовавшей вне кодекса и сохранившейся в том же сборнике РНБ (СПб. Дух. акад. № 304). См.: Ромодановская Е. К. Опыт текстологического исследования... С. 237—238, 260—262.

²⁴ См.: Титова Л. В. «Беседа отца с сыном о женской злобе»: Исследование и публикация текстов. Новосибирск, 1987.

²⁵ Рассказ о Папирии в составе Хронографов представляет довольно много вариантов, которые здесь нет возможности рассматривать.

Текст Хронографа
(по списку ГПНТБ, собр. Тихомирова, № 27)

л. 166

О ИПАТЕ ПОПИРЕ

О летех же убо доволных Римский град бяше под царми. Но понеже беззаконнова сын Таркиев Тарквиниус, еже посрамил целомудренную Калатинову жену Укрусию, тогда убо вси римляне общим советом разорение увещевают державе царской. И уставиша, да избирают на всяко лето консили^а, еже есть советники, потом же елтлини нарекоша ипаты.

И первие прият ипатский сан Брут, Маркиев сын, и Колатин, муж целомудренныя Лукрусии^б, и по них друзии мнози. В них же бе и Попир, ипат римский, иже много брася со Александром, царем Макидонским.

Сей Попир, еще млад бысть, некогда к сенатом на совет за отцем своим прииде, яко же обычай есть детства. И случися им дума земская при нем быти.

л. 166 об.

Егда же паки прииде в дом свой, мати же его нача вопрошати, что сенатове думали. Он же рече ей: «Ничто же».

Она же паки безпрестанно истязаше его. И умыслил сказати ей сице: «Слышал есми у сенатов, что быти у всяково мужа по две жены. А иные говорили, чтобы у всякие жены по два мужа. Да не домолвили о том, а отложили до иного дни. А мне о том не велели никому сказывати».

И мати его, то слышачи, созвала к себе протчих жен и умыслила с ними бити челом сенатом, чтобы им поволи имети по два мужа всякой жене, не жели по две жены мужу.

И идоша жены к сенатом, извещающее глаголы сия. Сенатове же, дивуючись, глаголаху к женам: «Откуда сия глаголы, их же вы возвещаете нам?»

И сенатове женам рекоша по-прежнему быти.

И сенатом от того времени никому детей своих в сонм не водити. А Попиру с того времени со всеми сенатами в думе быти.

^а *Испр., в ркп. кониилий.* ^б *Испр., в ркп. Лукукрсии.*

²⁶ Поскольку никогда не публиковались разные редакции рассказа о Папирии, в Приложении к статье помещаются тексты хронографического рассказа, двух редакций Приклада из РД и особого рассказа из Хронографа F.XVII.21. Рассказ о Папирии был полностью опубликован в составе РД (Римские Деяния. Вып. 1—2. С. 158—161) и среди избранных рассказов из РД, с сокращением «выклада», см.: Памятники литературы Древней Руси: XVII век. М., 1989. Кн. 2. С. 153. Обе публикации представляют текст Первой редакции РД.

**Первая редакция РД
(по списку РНБ, Q.XV.162, л. 42—43 об.)**

**ДРУГИЙ ПРИКЛАД, ЯКО НЕ ПОДОБАЕТ ЖЕНАМ
В ТАЙНЫХ ДЕЛАХ ВЕРИТИ. ГЛАВА 9-Я**

л. 42

Макробий, славный деянием писатель, пишет, что в Риме в некоторое время, как была рада таемна, вшел такожде там^а един юноша, звали именем Папириус, со отцем своим, с сенатором римским. А заказанье было в раде под страценем головы, чтобы та рада ни от кого от сенаторов никому бы не была поведана^б.

А как юноша с той рады до дома пришел, почала его матка пытати, глаголя: «Сыну милый, что то есть таково, что сенаторы заказали поведати под казнию?»

Отвещал ей сын: «Непо//добно тебе ведати того, но сие веждь, что зака- л. 42 об.
зано не поведати никому».

Услышавши то, матка почала приводить юношу уже прошением и уже грозою и битьем, абы тайну поведал. Потом он юноша на упарность матки своей, чтоб ю утешить, а тайны бы не объявить, рекл ей: «Есть рада земная; которая б речь ис тех двух лутчи была — или единому мужу пояти множество жен, или единой жене множество мужей».

Услышавши то, матка, шедши, абие иным женам римским поведала. И тако едина по единой рассказючи, что все жены одного дня уведали.

В другой же день все жены, собравшись великою грамадою, без всякаго мешьканья пришли к сенатором, просячи, что лутчи было, чтобы единой жене дано по два мужа, нежели две жене единому мужу.

Услышавши то, сенаторы убоялися и почали дивитися безстыдию женьскому, и откуду пошел тот див, и от чево тако//во их нестыдливо прошение л. 43
бысть.

Видячи то, он Папириус юноша поведал сенатором ту речь всю, еже он причиною был. Услышавши то, сенаторы похвалили его в том и уставили, чтобы всегда Папириус юноша при сенаторех в раде был.

Потом сенаторы отказали женам в челобитье. Они же ни с чем возвратишася каяждо до дому своего.

ТОЛКОВАНИЕ ОБЫЧНОЙ ТОЙ ПОВЕСТИ

Намилейшая братия, чрез юношу того имама разумети всякого человека чистого живота, который со отцем, сииречь з добрым преложным, входит в раду мудрую, то есть богобоязливых человек, идеже бывает беседа о спасении духовной мудрости, которая не всякому отповедается.

И о всем много иных речей, которых ничто же имат поведано быти.

Матка то есть свет^в сей, который советует человеку оставити благоговейнство и тайну поведати. // И аще не может прелстити человека, тогда л. 43 об.
грозами, сиречь смутки и убожеством, хочет его принудить.

^а *Испр., в ркп. тым.* ^б *Испр., в ркп. поведала.* ^в *Испр., в ркп. совет.*

Сотвори же тогда тако, яко Папириус юноша учинил. Оставь сей свет чрез добровольное убожество и указуй, иже две жены, сиречь различныя грехи телесныя, имат быти подданы под разум.

А разум не имат быти поддан под роскоши, то есть человек чистый может пребывать меж мудрыми и дела добрыя имети, и между святыми людьми пребывать, и живот вечный наследит.

Вторая редакция РД
(по списку РНБ, Солов. № 865/975, л. 54 об.—56 об.)

л. 54 об.

ТОМУ ЖЕ ПОДОБНА

Макробиус, славный деяний писатель, пишет, яко в Риме некогда бысть дума или совет тайной. Вниде тамо юноша именем Папириус за отцем своим сенатором. И о том тайном совете была заповедь: аще кто про то скажет, о чем говорили, повинен будет смерти.

л. 55 Егда же Папириус прииде к матери своей в дом, нача мати его испытывати, глаголя: «Сыну // милый, что есть дело и о чем таковую сенатори заповедь учинили под казнию, еже аще кто скажет?»

Отвеща ей сын: «Неподобно тебе, мати, ведати то, но токмо веждь, яко запрещением запрещено никому же поведати».

Сия же слышав, мати, уже не прошением, но грозою и битием, истязова-ти нача, дабы тайну известил.

Видя юноша упрямство матери своей, умысли, дабы ея утешити, а тайны не объявити, и рече ей: «Есть то советование тайное. Се положиша убо о двоим, кая из них речь лутшая будет: или единому мужю имети множество жен, или единой жене множество мужей».

Услышав сия, мати его, шедши, абие иным женам поведати. И тако, едина друзей рассказуючи, и единого дня вси жены уведали.

л. 55 об.

В другой же день вся римския жены // собрашася великою громадою, безо всякого сумнения приидоша к сенатором, просяще у них, яко лутче то было бы, да дадут единой жене по два мужа, нежели две жены единому мужю.

Слышавши сия, сенаторы ужасошася, начаша дивитися безъстудию женскому, недоумеюшася, откуда произыде таковое^а дивьство и по какой вине толикое безсрамное прошение их бысть. И упросиша у них время, повелеваше им в домы своя итти.

Видя сия, Папириус поведати дело прошения матери и ответу своего, и яко тому их приходу он винен.

Услышавше, сенатори похвалиша его в том. И оттоле всегда ему повелеша приходить в полату в совет. Женам же, от них же просиша, посмеявшись безъстудию их, отказаша.

^а В ркп. ошибочно дважды.

ТОЛК //

л. 56

Братия моя, юношу имама разумети всякого человека, иже имеет чистое житие.

Со отцем в совет мудрых приходит, то есть со отцем духовным, известуя ему своя и совопрошая, и з богобоязными человеки беседа, идеже реченье о спасении и о духовной мудрости, иже не всякому оповедуется, то есть не всякому даны суть ведати тайны царствия божия.

Мати то есть свет сей, иже советует человеку оставити благоговейство и тайну поведати. И аще может человека прелстити, тогда грозами, си есть смущением и молвами житейскими, и убожеством хочет принудити.

Сотвори же яко Папириус: остави свет, се есть восприими добровольное убожество, явленно показуя, яко две жене, сиречь различныя грехи телесныя подданы под твой разум. А разум да не имат подложитися под сладости // плоти.

л. 56 об.

И пребывай, яко и Папириус чистый, с мужы мудрыми, и имей дела помышлений благих и тако живот вечный наследити.

Текст

по списку РНБ, F.XVII.21, л. 277—278 об.

О ИПАТЕ ПОПИРЕ. ВЫПИСАНО ИЗ ДЕЯНИЙ РИМСКИХ.
ТОЛКОВАНИЕ ОБЫЧНО СЕЙ ПОВЕСТИ

л. 277

Возлюбленная братия, через того юношу Попира имама разумети всякого человека чистаго жития, который со отцем, сииреч з добрым прилежанием, входит в^а совет мудрый, сииреч богобоязных человек, идеже бывает о спасении и духовной мудрости, которая не всякому отповедуется. И о всем много и иных речей, которых ничто же имат поведано быти.

Мати, сииреч свет сей, который советует человеку оставити благоговейство и тайну поведати. И аще не может // прелстити человека, тогда грозами, сииреч смутки, и убожеством хочет его принудити.

л. 277 об.

Сотвори ж тогда тако, яко Попириус юноша сотвори. Остави свет сей чрез доброе волное убожество и указу, иже две жены, сииреч различныя грехи телесныя, имут быти подданы под разум. А разум не имат быти поддан под раскош тресть.

Человек чистый может пребывати межи мудрыми и дела добрая имети, и мже святыми людьми пребывати и живот вечный наследит.

В лето тех же убо доволных Римский град бяше под царьми. Но понеже беззаконнова сын Таркиев Тарквиниус, еже посрамил целомудренную Колатинову жену Лукрусию, тогда убо вси римляне общим советом увещевают державе царьской. И оставиша, да избирают на всяко лета консилией, еже есть советники, потом же еллини // нарекоша ипаты. И первые прият ипатский сан Врут, Таркиев сын, и Калатин, муж и целомудренныя Лукрусии, и

л. 278

^а Доб., в ркп. нет.

по них друзии мнози. В них же бе и Попир, ипат^б римский, иже много брася со Александром, царем Макидонским.

Сей Попир, еще млад бысть, некогда к сенатом^в на совет за отцем своим прииде, яко же обычай есть детства^г. И случися им дума земская при нем быти.

Егда же паки прииде в дом свой, мати же его нача вопрошати: «Что сенатове думали?». Он же рече ей: «Ничто же». Она же паки и безпрестанно истязаша его.

И умыслил сказати ей сице: «Слышал есми у сенатов^д, что быти у всякого мужа по две жены. А инья говорили, чтобы у всякия жены по два мужа. Да не домолвили о том, а отложили до инова дни. А мне о том не велели никому сказывати».

л. 278 об. И мати его, то слышачи, // созвала к себе прочих жен и умыслила с ними бити челом сенатом, чтобы им поволили имети по два мужа всякой жене, нежели по две жены мужу. И идоша жены к сенатом, извещающее глаголы сия.

Сенатове же, дивуючися, глаголаху к женам: «Откуда сия глаголы, их же вы возвещаете нам?». Они же реша: «Попир нам рече».

И ипатове женам рекоша по-прежнему быти и сенатом от того времени никому детей своих в сонм не водити.

А Попиру^е с того времени со всеми сенатоми в думе быти.

^б Испр., в ркп. имат. ^в Испр., в ркп. сенятом. ^г Испр., в ркп. детства. ^д Испр., в ркп. сенятов. ^е Испр., в ркп. Попир.

И. А. ЛОБАКОВА

Принципы создания легендарного сказания в творчестве А. Я. Артынова

Не будь Омир — не знал бы Трои мир,
Вот нова Троя — Артынова покроя...
Теперь не будь ево — никто не знал бы ничего!
«За труд, — сказал ум здравый, —
Не требую и не чуждаюсь славы».

*А. Я. Артынов*¹

Севернорусская крестьянская культура XIX в. не может рассматриваться как нечто однородное. Положение крестьян (крепостная зависимость или ее отсутствие), уровень сохранности традиционных форм фольклора, в том числе былинного эпоса, приверженность старой вере (или принятие никоновских реформ), сохранение и развитие традиций средневековой культуры (или возможность приобщения к культуре Нового времени) были различными в разных губерниях и уездах. Формирование вкусов и пристрастий носителей крестьянской культуры определялось к этому времени уже не только исторически сложившимися социокультурными условиями, но и личным выбором и приложенными усилиями отдельного человека.

В Ярославской губернии одним из ярких представителей крестьянской культуры был Александр Яковлевич Артынов (1813—1896). Н. Н. Воронин писал: «Фигура Артынова и его труды заслуживают специального историографического или скорее источниковедческого и историко-литературного изучения (...), так как до сих пор сочинения Артынова, в особенности в глазах местных ростовских и ярославских краеведов, пользуются славой исторического источника, а сам Артынов идеализируется как „крестьянин-краевед“, „патриот“ и „основоположник изучения Ростовского края“».² Разумеется, рассматривать его сочинения как в какой-то мере отразившие не дошедшие до нас исторические источники нет никаких оснований.³ Автори-

¹ Автограф А. Я. Артынова в рукописи (РНБ, собр. Титова, № 1938, л. 1 об.).

² Воронин Н. Н. «Сказание о Руси и о вѣчьем Олзѣ» в рукописи А. Я. Артынова : (К истории литературных подделок начала XIX в.) // Археографический ежегодник за 1974 год. М., 1975. С. 175—198. Там же собраны все биографические сведения о писателе.

³ Ныне только Ю. К. Бегунов в своих предисловиях и комментариях к изданным им сочинениям А. Я. Артынова (см.: Сказания Великого Новгорода, записанные Александром Артыновым. Б. м., 2000; Сказания Ростова Великого, записанные Александром Артыновым. Б. м., 2000) без каких-либо доказательств склонен видеть в них «источник истории». Научная оценка такой интерпретации творчества писателя дана в статье

тетные медиевисты откровенно называли его труды фальсификатами.⁴ Едва ли возможно отрицать связь сочинений А. Я. Артынова с традицией литературных мистификаций.⁵ Вспомним хотя бы ссылки на рукописи, послужившие, по утверждению крестьянского писателя, основой его записей. Так, называя в качестве своего источника сведений за 225 г. «Хлебниковский летописец», сочинитель помещает в качестве сноски внизу рукописного листа следующую ссылку на «древний» текст: «На берегу ручья, впадающего в реку Ухтому, на том месте, где стоит ныне село Назорное (Ильицкой волости) по преданию старины будто бы стоял тут терем волшебницы-княгини Ахирезы Назорихи Муромской. Здесь она с дочерью своей волшебницей Всемилой-Бикань утопали в разврате. Современники терем этот вместо Назорного, как звали его княгини, прозвали „Зазорное место”. В последствии времени на развалинах этого терема насыпан был „Подзорной курган”, на котором князь Семен Дмитрич Приемков Большой построил свой терем. Здесь он на реке Ухтоме построил доселе невиданный корабль, на котором увез княжну Улиту, дочь князя Димитрича Бесчаснаго и женился на ней» (с. 229).⁶ Эта цитата способна дать представление о «древности» источника А. Я. Артынова. Перед нами — топонимическая легенда, объясняющая название села «Назорное», однако легенда эта имеет ряд особенностей. Во-первых, объяснение каждого из вариантов (Назорный терем—Зазорное место—Подзорный курган) выходит за рамки истолкования конкретного названия, что в народной этимологии встречается крайне редко. Во-вторых, впечатляет весь предложенный автором ономастикон, но более всего — именование княгини: Ахиреза Муромская, по прозвищу Назориха. Хотя в крестьянской среде часто называют женщин по социальному статусу мужа (стрельчиха, дьячиха, врачиха) или по его имени/фамилии (Савелиха, Ермолаиха, Вакулиха) с помощью словообразовательной модели *-иха*, но встретить подобное при именовании княгини невозможно: летописные источники, как известно, называют жену князя либо по отцу (Ярославна, Мстиславна), либо по мужу (Андреева княгиня, Володимеря и пр.).⁷ Не удалось

В. А. Кошелева: Народный академик на ниве народознания // Новое литературное обозрение. 2002. № 56. Апр. С. 351—357.

⁴ См.: *Розов Н. Н.* Новые поступления из собрания А. А. Титова // Сборник Государственной Публичной библиотеки им. М. Е. Салтыкова-Щедрина. Л., 1955. Вып. 3. С. 171—186; *Воронин Н. Н.* «Сказание о Руси...». С. 175—198. В статью включена полная библиография сочинений А. Я. Артынова.

⁵ См.: *Смирнов И. П.* О подделках А. И. Сулакадзевым древнерусских памятников: (Место мистификации в истории культуры) // ТОДРЛ. Л., 1979. Т. 34. С. 200—219.

⁶ Все цитаты в тексте статьи приведены по рукописи РНБ, собр. А. А. Титова, № 2200, с указанием страниц. Разумеется, наследие угодичского крестьянина обширно — около 80 книг (общим объемом почти 50 000 листов), но оно представляло собой постоянный процесс самопереписывания и саморедактирования: одни и те же сказания включаются в состав разных сборников. Потому любая его рукопись дает полное представление о творческих принципах автора (на издания Ю. К. Бегунова ссылаться невозможно, поскольку, по признанию составителя, он подверг «литературной стилистической обработке» свой источник). Номера страниц — в тексте статьи.

⁷ Впрочем, и в основном тексте А. Я. Артынова жена князя Ярослава Мудрого Ирина (дочь шведского короля Олафа Ингигерд) названа «княгиней Ингигердой Ярославихой», что свидетельствует о механическом переносе автором крестьянской словообразовательной модели в «оригинальный исторический» текст.

также найти аналога «называнию» княгини (с использованием указанной модели) по месту жительства: Назорный терем — Назориха. Князь Бесчасный⁸ назван по отчеству — Димитрич, но вообще не имеет имени, что также не подтверждается традицией, зафиксированной письменными источниками. Вскользь оброненное А. Я. Артыновым замечание об увезенной с помощью «доселе невиданного корабля» княжне отсылает к известным сказочным сюжетам. Таким образом, можно утверждать, что сгоревший в пожаре «источник» исторических сведений крестьянского сочинителя, о котором никто не упоминал и который никто (кроме А. Я. Артынова) не видел, — Хлебниковский летописец⁹ — мало чем отличается от основного авторского текста и, без сомнения, является результатом творчества самого писателя. «Фальсификации исторических источников — это создание никогда не существовавших документов либо поправки подлинных документов, что связано с целой системой различных приемов и способов. И в том и в другом случае налицо сознательный умысел, рассчитанный на общественное внимание, желание с помощью полностью выдуманных фактов прошлого или искажений реально существующих событий „подправить” историю, дополнить ее не существовавшими деталями».¹⁰ Ярославский сочинитель, стремясь «удревнить» историю родного Ростовского края, написал тома своих сказаний, называя в качестве исторических источников никогда не существовавшие сборники, потому и рассматривался историками как фальсификатор.

История фальсификаций исторических источников насчитывает не одно столетие и не имеет границ.¹¹ На фоне богатой истории русских фальсификатов, подробно проанализированных В. П. Козловым (вставки в Хрущевский список Степенной книги; повествование о ереси Мартина Арменина и Требник митрополита Феогноста в «Соборных деяниях»; «завещания» Петра Великого; подделки А. И. Бардина, А. И. Сулакадзева, Д. И. Минаева и мн. др.), труды А. Я. Артынова могут удивить лишь своим объемом. По точному наблюдению В. П. Козлова, «подделка — это тоже исторический источник, относящийся, однако, не ко времени, о котором в ней рассказывается, а ко времени ее изготовления».¹² Действительно, проведенный анализ творческих приемов А. Я. Артынова позволяет утверждать, что в сказаниях ярославского крестьянина обнаруживается значительное влияние книжной

⁸ Разумеется, он должен был именоваться Бесчастным (т. е. лишенным счастья), что вновь подтверждает влияние на текст А. Я. Артынова фольклорных источников.

⁹ Влияние местных летописцев на творчество Артынова может рассматриваться особо, однако хотелось бы заметить, что в летописцах XVII в. вымысел был одним из элементов повествования, в то время как у нашего сочинителя — основным творческим принципом.

¹⁰ Козлов В. П. Тайны фальсификации: Анализ подделок исторических источников XVIII—XIX веков. 2-е изд. М., 1996. С. 4. Подробно разбирая «Сказание о Руси и о вечем Олзе», исследователь дал краткую характеристику трудам А. Я. Артынова: «...он не только вольно обращался с источниками, но и не останавливался перед весьма неисконной их подделкой» (с. 212). В. П. Козлов предпринял попытку доказать, что автором текста Сказания был не А. И. Сулакадзев, как полагал Н. Н. Воронин, а Д. И. Минаев.

¹¹ О западноевропейских фальсификациях XVIII—XIX вв. см.: Уайтхед Д. Серьезные забавы. М., 1986.

¹² Козлов В. П. Тайны фальсификации. С. 9.

культуры конца XVIII—начала XIX в.,¹³ а именно, «краеведческой» и историкографической (в том числе генеалогической).

Разумеется, название «краеведческая» для литературы данного периода достаточно условно. Она сформировалась под сильным влиянием двух литературных традиций. К первой могут быть отнесены рукописные сборники, в которых читались тексты памятников (как правило, агиографического жанра), посвященные местным святым/святыням,¹⁴ ко второй — произведения в жанре «путешествий» (морских и сухопутных), где основное внимание уделялось подробному описанию чужих земель, их исторических и топонимических легенд, традиций, обрядов, особенностей уклада жизни.¹⁵ В сочинениях А. Я. Артынова ощутима связь с обеими традициями. Сказания его, как правило, повествуют о легендарной истории жизни правителей (или героев) двух великих центров Древней Руси: Новгорода и Ростовской земли. При этом очевидна связь между ними: в свои многочисленные сборники автор включал неизменное ядро, посвященное древнейшему периоду, и варьируемую часть, в которой читались местные легенды. Подобно путешественникам, сочинитель описывает свой край,¹⁶ подробно рассказывая о причинах именовании многих деревень, речек, ручьев, источников, курганов и т. п. Так, например, под 311 г. А. Я. Артынов упомянул Сохатское болото, которое «заключает в себе пространство около 7 верст, лежит от г. Ростова на юг. Оно получило себе имя от великаго волшебника Сохата, сына князя Сары, внука князя Владимира, основателя Ростова. Близ бывшего терема волшебника Сохата стоит ныне Никольский погост» (с. 59, сн. 111). С точки зрения научной этимологии, название болота объясняется устойчивой севернорусской традицией именованья «сохатым» лося. Лоси предпочитают жить близ болот и могут подолгу находиться на зыбкой почве благодаря особенностям строения копыт. Болото, в котором в изобилии водились лоси, вполне могло получить название Сохатского. Однако в «народной» этимологии большинство топонимов связано с именами людей. Чтобы имя человека осталось в памяти потомков, он должен чем-то выделяться среди окружающих: происхождением (князь, потомок князей, царь)

¹³ Круг чтения А. Я. Артынова кратко охарактеризован Н. Н. Ворониным по материалам авторской рукописи 1831—1847 гг.: М. В. Ломоносов, В. А. Жуковской, Н. М. Карамзин, В. Г. Бенедиктов, Ф. Н. Слепушкин, М. Н. Загоскин, Н. Ф. Грамматин, А. С. Пушкин и др. См.: *Воронин Н. Н.* «Сказание о Руси...». С. 176.

¹⁴ Такие сборники могут быть условно разделены на несколько типов. Во-первых, сборники, посвященные конкретной обители и ее святым, например Троице-Сергиевой (в них включались Житие Сергия Радонежского и Житие Никона Радонежского); во-вторых, сборники, посвященные святым какого-либо города и окрестных монастырей: например, Ростова (объединялись в разных сочетаниях жития Леонтия, Авраамия, Ионы, Исидора, Ирнарха Ростовских), или Пскова (Жития Ольги, Всеволода-Гавриила, Никандра и Евфросина Псковских), или Казани (Жития Гурия, Варсонофия и Германа Казанских); в-третьих, сборники, включавшие сказания о местном явлении чудотворных икон/крестов. Однако в сборниках всех типов встречаются объяснения названий реальных мест, обычаев (с которыми, как правило, приходилось бороться святому) или традиций почитания святых.

¹⁵ В настоящей статье не рассматривается вопрос о влиянии жанра хождений на формирование жанра путешествий.

¹⁶ В частности, литература путешествий стала бесспорным источником называния А. Я. Артыновым местных жителей «туземными» (с. 509, например).

или особыми умениями (волшебник, колдун, разбойник и т. п.). Потому у нашего сочинителя появляется внук князя-основателя Ростова волшебник Сохат, по имени которого получило свое название болото. Впрочем, в краеведении до сего времени и объяснения топонимов (часто с опорой на «народную» этимологию) и изложение легенд, с этими названиями связанных, занимают самое значительное место. Но в отличие от большинства краеведов-любителей А. Я. Артынов не столько записывал местные легенды, сколько творил их сам.¹⁷

Однако и в этом его творчество опиралось на традиции историографии XVIII в.

Как правило, ученые, читавшие сочинения А. Я. Артынова, обращали внимание на имена его героев (Силоволь, Вихреслав, Громослав, Туросвет, Трудолоб, Гремисвет, Угода, Премила, Милолика, Звездосвета, Всемила и пр.), подчеркивая их фантастичность, выдуманность.¹⁸ Отметим, однако, что данные Екатериной II имена княгиням языческой Руси в ее «Истории» (Прелеста, Умила и др.), безусловная связь которых с поэтическими именами в литературе XVIII в. очевидна, могли стать для крестьянского писателя своего рода «изящными образцами». Правда, ярославский автор в области ономастики продвинулся значительно дальше государыни: список выдуманных им имен огромен, при этом почти все они совершенно не вписываются в то, что нам известно о языческих именовании. Крайне затруднительно рассматривать в качестве действительно существовавшего имени такое, например, как Громослав. Гром — спутник грозы, в которой, как известно, во все времена (и языческие, и христианские) народ усматривал выражение божественного гнева. Потому возможность соединения понятий «гром» и «слава» в имени человека крайне сомнительна. Равно как Гремисвет (свет не производит каких-либо звуков, тем более — не гремит) или Вихреслав (вихрь — разрушительная сила природы и славы принести не может) не вызывают сомнений в их искусственности¹⁹ и связи с поэтическими именами в литературе (в том числе и «исторической») XVIII в.

Все сказания А. Я. Артынова расположены в строгом хронологическом порядке: «Царевич Росс-Вандал. До Рождества Христова 1793 лето...».²⁰ Конечно, подобные притязания на древность способны и удивить, и позабавить, но важнее то, что в Сказаниях Артынова ощутима ориентация на лето-

¹⁷ Это объясняет, как представляется, и тот факт, что А. Я. Артынов не смог профессионально записать ни одной легенды, сказки или былины. С одной стороны, он находился «внутри» крестьянской культуры, в то время, как наличие дистанции (культурной, национальной, религиозной или социальной) — необходимое условие для записи. С другой стороны, писатели часто привносили в записываемый текст свои коррективы (вспомним, например, сказки братьев Grimm, в которых фольклорная основа заметно «христианизована» авторами).

¹⁸ См.: Воронин Н. Н. «Сказание о Руси...». С. 179; Кошелев В. А. Народный академик... С. 355.

¹⁹ История выбора имени стала предметом исследований Ф. Б. Успенского. В частности, выявлению традиций, связанных с культом рода (т. е. архаических или дохристианских), определявших выбор имени для членов королевских семей Норвегии, Швеции, Дании в XI—XIII вв., посвящена работа: Успенский Ф. Б. Имя и власть: Выбор имени как инструмент династической борьбы в средневековой Скандинавии. М., 2001.

²⁰ «За 700 лет до Троянской войны, воспетой Гомером. Эпоха первых письменных памятников в Египте, Месопотамии, Индии» (см.: Кошелев В. А. Народный академик... С. 351).

писную форму повествования: все они «привязаны» к датам. Вспомним, что и В. Н. Татищев в своей «Истории Российской» использовал эту же форму: сочинение знаменитого историографа составлено в виде летописного свода, но является «уже не летописью, а историческим произведением, только составленным в виде летописи».²¹ Впрочем, и содержание многих его записей большинству историков представляется недостоверным: основная масса «татищевских известий» (сведений, не находящихся подтверждения в известных источниках) отражает его собственные общественно-политические взгляды. При этом, как писал Я. С. Лурье, историограф «никого не собирался обманывать».²² Он подчеркивал: «Конечно, Татищев не был вульгарным фальсификатором источников... В отличие от современных историков, Татищев излагал исторические события в летописной манере и не отделял при этом данные, заимствованные из источников, от собственных гипотез и догадок. Он считал допустимым вложить в уста исторических деятелей речи, которые они могли произносить, защищая свои позиции».²³ Традиция «авторского летописания» В. Н. Татищева повлияла на артыновскую «летопись». Как представляется, в использовании летописной модели повествования А. Я. Артынов следовал данной историографической традиции, хотя в попытках воссоздать историю Руси с XVIII в. до н. э. предшественников у него не было.

Стремление связать родословие правителей Древней Руси с Гераклом, Александром Македонским, Демосфеном, Аларихом, Карлом Великим оказывается в том же ряду явлений культуры, что и возведение собственного рода к прославленным персонажам в русских (и не только русских) родословных сборниках. Семейные легенды (и действительно существовавшие, и созданные к моменту собирания сведений с целью «удревнить» историю рода) столь же определенно указывали на известных реальных и легендарных героев прошлого (от Августа Цезаря до Пруса, от Гаврилы Олексича и Пересвета до мурзы Чета или хана Юсуфа), а нередко и на знатное иноземное происхождение предка (из Скандинавии, Литвы, Золотой Орды, Италии, Византии и др.).²⁴ Напомним, что и сам крестьянин А. Я. Артынов пи-

²¹ *Пештич С. Л.* Русская историография XVIII века. Л., 1961. Ч. 1. С. 261. Там же отмечена связь сочинений историка с традицией историографии XVI—XVII вв. (начиная от Степенной книги до местных «летописных сводов»), где исторические сведения дополнялись баснословными сюжетами и фактами.

²² *Лурье Я. С.* Россия древняя и Россия новая. СПб., 1997. С. 55. В главе «Летописные известия в нарративных источниках XVII—XVIII вв.» ученый дал характеристику существующим взглядам историков на творчество В. Н. Татищева и его источники.

²³ Там же. С. 51.

²⁴ Со стремлением «объединить» несколько знатных линий в одну, как мне кажется, связано наличие двойных имен в сказаниях А. Я. Артынова: Буриной-*Вайдевут* (ориентация на литовское — Кейстут, например) или Всемила-*Бикань* (отсылка к тюркским корням). Хотя в летописных источниках мы встречаемся с наличием у князей двух имен, но пара всегда образована языческим и христианским именами (Ярослав-Георгий, Всеволод-Гавриил, Довмонт-Тимофей и др.). Этому вопросу посвящена специальная работа: *Гиттиус А. А., Успенский Ф. Б.* К вопросу о соотношении языческого и христианского имени — древнерусские антропонимические дублиеты в типологическом освещении // *Славяне и их соседи: (Славянский мир между Римом и Константинополем: Христианство в странах Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы в эпоху раннего Средневековья)*: Тез. XIX конф. М., 2000.

сал, что ведет собственное происхождение от Торопки, уцелевшего при убийстве князя Бориса Владимировича на Альте (1015), получившего при возвращении в родные места прозвище Альтин, а затем с 1615 г. после поимки атамана Заруцкого родовое прозвание якобы поменялось: его предок начал именоваться по отчеству (!) «злодея» Мартыновым (буква М в начале слова была почему-то с течением времени утрачена). Согласимся, что данная родословная легенда не выходит за рамки традиций, отразившихся в известных генеалогических преданиях.

«Галантерейность» стиля А. Я. Артынова уже отмечалась исследователями. Н. Н. Воронин бегло охарактеризовал стиль крестьянского писателя так: «Язык Артынова представляет смесь слащавых оборотов с грубоватой речью крестьянина, порой раешника, ярмарочного балагура, и нарочито книжными учеными пассажами»,²⁵ а его сочинения определил как «фантастические баснословия в духе сентиментально-романтического направления и псевдоисторической лубочной литературы».²⁶ Таким образом, Н. Н. Воронин первым коснулся проблемы «литературности» творчества крестьянского писателя. Именно этот аспект исследования, как представляется, позволяет рассмотреть сочинителя и его наследие как явления культуры.

Каковы же основные принципы создания легендарного сказания в творчестве А. Я. Артынова?

Прежде всего сочинитель активно вводит в свой текст реальные исторические названия (Египет, Афины, Рим, Сигтуна, Ростов), но все они в его сказаниях «хронологически единовременны».

Персонажи артыновских сказаний соотнесены с историческими героями. Так, скифский царь Ахей женат «на юной и прекрасной княжне Артаксии, младшей сестре матери знаменитого афинского оратора Демосфена» (с. 87). Бабка Демосфена по матери, возможно, по происхождению действительно была наполовину скифянкой (Плутарх вскользь отметил существование слухов, будто бы дед афинского оратора, высланный из Афин в Тавриду, женился там на дочери местного грека и скифянки),²⁷ но никаких сведений о ее знатном происхождении нет. Однако для автора невозможность прямых родственных связей Демосфена со скифскими царями менее важна, чем его собственная потребность придать противостоянию скифов и Александра Македонского дополнительный личный оттенок (великий афинянин, прославившийся своими филиппиками — речами против царя Филиппа, отца Александра Македонского, покончивший с собой после завоевания родного города, был племянником главной героини). Потому в артыновском сказании о любви «завоевателя полумира» к вдове скифского царя сопутствуют романтически преувеличенные препятствия, а преодоление их должно возвеличить и самих героев, и их чувство.

Представления XVIII в. о культуре античности заметно повлияли на творчество А. Я. Артынова. Сочинителем были включены в «Предания старины Ростова Великаго» сказания об известных героях древнегреческих мифов; сказания так и называются: «Геркулес Алкид» и «Дедал-царевич».

²⁵ Воронин Н. Н. «Сказание о Руси...». С. 179.

²⁶ Там же.

²⁷ См. осторожное замечание об этом у Плутарха в 4-м разделе главы «Демосфен и Цицерон»: Плутарх. Избранные жизнеописания. М., 1987. Т. 2. С. 498.

Одному из персонажей помогает крылатый конь — Пегас. У скифов, как пишет сочинитель, существовал обычай «увекочивать вид» героев (так, у царицы Артаксии был скульптурный портрет Александра Македонского, по которому его и узнают²⁸). В покоях князя Куяна (VI в.) находится картина «Венера и Марс» (влияние уже древнеримской мифологии). Быт древних князей Руси в сочинениях крестьянского писателя организован по «античному образцу», хотя действие неизменно происходит в «теремах» (от XVIII в. до н. э. до XVIII в. н. э.).

В сказаниях А. Я. Артынова можно увидеть элементы отдельных мифологических сюжетов. Например, в сказании о князе Ширяе и княжне Милоди (под 711 г.) в «свернутом виде» присутствует сюжет о Федре и Ипполите: мачеха главного героя, не добившись любви своего пасынка, обвинила его перед мужем в преследовании ее «непозволительной страстью» и отправила в изгнание.

В большей части произведений сочинителя ощущается влияние фольклора и литературы, проявившееся на разных уровнях: словесных формул, мотивов или сюжетных схем. Круг произведений, оказавших воздействие на творчество А. Я. Артынова, очень широк. Не претендуя на исчерпывающую полноту, попытаемся очертить наиболее существенные направления литературного влияния. Одним из основных источников творчества писателя является фольклор, главным образом волшебные сказки, некоторые былины, легенды о разбойниках. Другим — древнерусская литература: летописание, «Слово о полку Игореве», «Александрия», «Сказание о князьях Владимирских», «Повесть об увозе Соломоновой жены», «Рукописание Магнуща», «Житие Евстафия Плакиды», апокрифы, духовные стихи, переводные рыцарские повести. При этом знакомство нашего сочинителя с подавляющим большинством перечисленных произведений было не прямым, а опосредованным — в пересказе историков и писателей XVIII—XIX вв. Третьим источником творческих фантазий писателя стала литература того же времени, представленная в основном именами Ломоносова, Фонвизина, Жуковского, Грамматина, Карамзина, Пушкина. При этом все эти источники (фольклор, древнерусская литература, литература Нового времени) в произведениях Артынова перемешаны. Сказочный сюжет мог пересказываться «галантным» стилем XVIII в.; мотив игры на гусях для морского царя из былины о Садко включен в сложное повествование о добывании невесты, где среди героев названы Дева Озера (древнеанглийские легенды), великан Волот,²⁹

²⁸ Живописный портрет Александра Македонского, как повествуется в «Александрии», находился в спальне амастридонской царицы Клеопилы Кандакии, которая по этому портрету собиралась узнать царя, часто ходившего послом к государям, земли которых он собирался завоевать. В сказании А. Я. Артынова о царице Артаксии и Александре Македонском имеется ряд параллелей с сюжетом повествования о Клеопиле Кандакии: попавший в плен сын царицы, помощь ему македонского царя, переход от враждебных отношений к союзническим.

²⁹ О. В. Творогов обратил мое внимание на заимствование имени Волот из сообщения о великанах — «вологах» в болгарском переводе Хроники Иоанна Малалы. Этимологическое толкование слова «волот» («велет») удовлетворительного объяснения, по замечанию Фассмера, не имеет. Словарем предлагаются в качестве возможных вариантов два: 1) великан (от латинского «valeo» — я здоров); 2) владетель, государь (от праславянского «walo»). Вероятность связи второго значения этого слова с именем языческого бога Волоса (Велеса)

укрошенный перстнем царя Сезостриса,³⁰ дающим власть над нечистой силой (отголосок легенды о знаменитом кольце царя Соломона—Сулеймана-ибн-Дауда в восточных сказках, которое дарило владельцу власть над джиннами), и т. п. Иными словами, в творчестве А. Я. Артынова произошло эклектическое соединение самых разных источников на всех уровнях. Рассмотрим данное утверждение более подробно на ряде примеров.

Под 100 г. читается сказание о царице Мирославе и ростовском князе Мечиславе. Дочь царя Изатера Мирослава была просватана за «северного властелина» — старого царя Фарнака. Встреча жениха и невесты должна была состояться на берегах Босфора (!), где в это время находилась ростовская дружина со своим князем. Во время купания царица была похищена морским царем, а ее отец пообещал отдать свою дочь тому, кто сможет ее вызволить со дна морского. Однако «были охотники сражаться в чистом поле, а не в море, куда нет ни пути, ни дороги» (с. 77). Влюбленный Мечислав обретает помощника — волшебника по имени Жегуль (в честь которого, разумеется, и были названы Жегулевские горы, как сообщается в другом сказании Артынова): его родная дочь Дельвора тоже оказалась в плену у морского владыки. Для того, чтобы одержать победу над морским повелителем, князю необходим не один волшебный предмет или три (как обычно в сказках), а множество (несколько — чтобы добраться до волшебного хранителя предметов, несколько — для победы над царем, еще один — чтобы выбраться с морского дна). Перечислим несколько предметов из длинного списка: «личина Каинана-кошунника», «веретено Ноемы Прекрасной», «меч Азаила Хитрого», «молот Тезвулкана», «книга Адды Всезнающего». Имена, разумеется, не случайны и, как представляется, содержат намеки на героев разных культур: Ноема Прекрасная — вероятно, Ноэми, героиня валлийских легенд; книга Адды Всезнающего — возможно, сборник саг «Старшая Эдда», который воспринимался как сборник, названный по имени составителя;³¹ Тезвулкан-ковач, по-видимому, — слегка переделанное имя римского бога кузнечного ремесла Вулкана. Функция каждого волшебного предмета в артыновском произведении несколько «затемнена», их предназначение может оказаться неожиданным (в отличие от сказки, где сапоги-скороходы наделяют быстротой передвижения; шапка-невидимка делает героя невидимым и т. д.). В частности, веретено Ноемы надо бросить на пол горницы, когда придет морской царь. «Тогда он завертится, вот тогда-то и можно снять с него буйную голову» (с. 71). Перенасыщенность волшебны-

доказать или опровергнуть вряд ли возможно, но в литературе XIX в. название Волотова поля под Новгородом, как правило, объяснялось именно так.

³⁰ Собирательное имя египетских царей-завоевателей и создателей законов со времен античной литературы, откуда оно попало почти во все свройские. «Царю этого имени приписываются не только завоевание всей Азии, Европы до Фракии, Ассирии, Мидии, Эфиопии, скифов, Бактрии, но и различные законы... Иосиф Флавий видел в нем Сисака (Сусакима) Библии, фиванские авторы отождествляли его с Рамзесом II» (см.: Энциклопедический словарь / Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефрон. СПб., 1900. Т. 29 (полумом 57). С. 314).

³¹ Появление всех этих имен и некоторых мотивов, очевидно, связано с оссиановской темой в русской литературе. В творчестве А. Я. Артынова они возникли как результат его знакомства с поэтическими переложениями Н. Ф. Грамматина. Об «оссиановском направлении» см.: *Левин Ю. Д.* Оссиан в русской литературе. Конец XVIII—первая треть XIX века. Л., 1980.

ми предметами и сказочными мотивами прозы А. Я. Артынова свидетельствует о некоторой механистичности его приемов. Стилистическая обработка сказочных сюжетов сохранила незначительное число фольклорных формул и более говорит о пристрастии автора к литературе конца XVIII—начала XIX в. Спасенная Мечиславом царица ведет себя подобно героиням исторических повестей Н. М. Карамзина. После того как царица поинтересовалась, хочет ли Мирослава стать женой ростовского князя, она «вспыхнула вся, как маков цвет, потупила очи в землю, была несколько времени безмолвна, потом бросилась со слезами на шею своего родителя» (с. 75). В другом сказании А. Я. Артынова отец героя, наставляя сына перед дальней дорогой, к привычным «старых почитай, слабых не обижай, обиженным помогай» добавляет: «А пуще всего защищай слабый женский пол: такому быть богатырю на роду написано» (с. 83). Из богатырей, насколько нам известно по сохранившимся русским былинам, пожалуй, лишь Добрыня Никитич отличался «вежеством» по отношению к женщинам. Наставление отсылает к русским переложениям (в том числе и лубочным) рыцарских романов.

Трансформируется вся привычная образная система. Так, меч-кладенец русских сказок, лишенный каких-либо деталей описания, под пером А. Я. Артынова превращается из символического образа в декоративную деталь: он весь «украшен дивными самоцветными камнями» (с. 157). И если сказочное время остается в переложениях крестьянского писателя неизменным (оно абстрагировано и лишено каких бы то ни было соотношений с исторически-конкретным временем), то пространство представляет собой сложное соединение сказочной беспредельности (по сути своей, Босфор для ростовского князя Мечислава — такое же тридцатое царство) и конкретно-топонимических уточнений (герои действуют в пространстве, где каждое болото, каждый ручей имеют свое объясненное название).

Более всего изменились модели поведения: в сказках их определяет функция персонажа (герой, злодей, помощник и т. п.), а в сказаниях А. Я. Артынова поведение героев соотносено с литературными образцами: sentimentalными (в плане изображения поведения героев и их переживаний) и романтическими (на уровне построения сюжетных коллизий),³² и дополняется реально-бытовым комментарием. Так, князь Вихреслав, спасая царевну Рему, стреляет из лука в чародея Тура, обратившегося в черного ворона (сказочный мотив, отразившийся в эпизоде спасения князем Гвидоном Царевны-Лебеди в сказке А. С. Пушкина), и вытаскивает девушку из болота. «Избавленная князем красавица от болота и волшебника озаботилась прежде всего в реке Устье смыть с себя болотную грязь. И приведя одежду свою в порядок, потом стала благодарить князя за его великодушный поступок» (с. 181—182). Князя Древней Руси в сказаниях А. Я. Артынова ведут себя в соответствии с этикетом поведения XVIII—XIX вв.: «После обычной вежли-

³² Данное замечание о «романтизации» основного конфликта в «древнем историческом источнике» может быть отнесено также к известному фальсификату — «Мемуарам» княжны Серафимы (после пострижения — Марии) Михайловны Одоевской, описывающей в качестве главной причины падения Новгорода Великого несчастную любовь к ней Назария, в гнев оговорившего город перед Иваном III. См. анализ этой фальсификации: *Козлов В. П.* Тайны фальсификации... С. 221—231.

ности князь стал просить сестру свою познакомить ево с княжной Светозарой» (с. 143).

Этот же прием — реально-бытовых дополнений — наблюдается и в сочинениях, ориентированных на литературные произведения. Так, в сказании о князе Фрелафе и княгине Леве обнаруживается сильное влияние перипетий сюжета «Жития Евстафия Плакиды». Несчастливая княгиня, жертва страсти своего мужа-варяга к злой волшебнице Всемиле, была брошена в темницу. При помощи верных слуг ей удалось бежать и добраться до родины. А ее сыновья Пламид и Избор, детьми чудом спасшиеся от смерти, к которой их приговорила злая мачеха (их спасли звери), потеряли друг друга, но став взрослыми, оба выбрали путь воина. Когда братья Левы, князья Любомир и Туросвет, пришли «восстановить справедливость» в пределы варяжской земли, то увидели, как самого Фрелафа, уже давно заключенного в темницу, сын Всемилы поволок на казнь, оскорбляя и унижая обессилевшего князя. Варяга отбили у неистового юноши. «Жестокая пощечина князя Туросвета раздалась по щеке буйнаго юноши, лишила его нескольких зубов и повергла его на землю. Изверженные им с кровию зубы доказывали, что удар был от чистого сердца» (с. 187—188). После натуралистических подробностей описания расправы автор вновь следует сюжетной схеме первоосновы Жития — эллинистической авантюрной повести: происходит узнавание детей и родителей, сцена раскаяния Фрелафа, а затем — описание всеобщего примирения. Таким образом, произведение, испытывавшее на сюжетном уровне влияние агиографического памятника, дополнялось, как и фольклорные тексты, бытовыми и литературными деталями.

Ряд сказаний А. Я. Артынова обнаруживает свою полную зависимость от литературных произведений. Один из наиболее ярких примеров — сказание об Алексее Богдановиче Мусине-Пушкине и княжне Ирине Михайловне Луговской. Непосредственным источником данного сказания является повесть Н. М. Карамзина «Наталья, боярская дочь». Сюжетная схема повторяется в артыновском произведении практически полностью: жизнь героини в доме отца, ее основные занятия, встреча в московской церкви с прекрасным незнакомцем, помощь влюбленным няни, увоз невесты, тихий брак в сельской церкви, история опального семейства мужа героини и его оправдание, мирная жизнь молодых, поиски любимой дочери отцом, сборы на войну против литовцев главного героя, выход героини в поход вместе с мужем под видом его младшего брата, воинский подвиг, переломивший ход сражения, царская милость и награды, встреча героини с отцом, сопровождавшим царя, превращение молодого воина на глазах у свиты в боярскую дочь, прощение отца, счастливая жизнь героев. Очевиден характер проведенных Артыновым переделок. Сочинитель пересказывал свой источник предельно кратко:

Н. М. Карамзин

«...Наталья, по своему обыкновению, пошла однажды к обедне. Помолвившись с усердием, она не нарочно обратила глаза свои к левому крылосу — и что же

А. Я. Артынов

«Там, в церкви в день Покрова пресвятой Богородицы боярошня Ирина встретила с красивым, статным и молодым боярином. Огненный взор его,

увидела? Прекрасный молодой человек, в голубом кафтане с золотыми пуговицами, стоял там, как царь среди всех прочих людей, и блестящий проницательный взор его встретился с ее взором. Наталья в одну секунду вся покраснелась, и сердце ее, затрепетав сильно, сказало ей: „Вот он!..”. Она потушила глаза свои, но ненадолго; снова взглянула на красавца, снова запылала в лице своем и снова затрепетала в своем сердце. Ей казалось, что любезный призрак, который ночью и днем прельщал ее воображение, был не что иное, как образ сего молодого человека...» (с. 50—51).³³

встретившись с ее, показывал в нем такого героя, о каком она часто днем и ночью мечтала» (с. 623).

В повести Н. М. Карамзина разработаны портретные характеристики героев (кожа Натальи, например, белее «итальянского мрамора и кавказского снега», волосы как «темно-кофейный бархат», ресницы «черные и пушистые» и т. п.); в сказании Артынова описаний индивидуальных черт героев нет, лишь кратко сказано, например, что Ирина «имела замечательную красоту лица своего, могущую спорить с первыми красавицами белокаменной Москвы» (с. 621).

Диалоги героев и их внутренняя речь в карамзинской повести занимают значительное место. Эти приемы не только драматизируют повествование (один из фрагментов даже имеет вид произведения драматического жанра³⁴), но и определяют развитие действия. В обработке Артынова диалогов очень мало, а внутренней речи нет вовсе.

Отсутствует в этом произведении Артынова (как, впрочем, и в других) образ автора, столь характерный для прозы Карамзина. В «Наталье, боярской дочери» образ автора многогранен: серьезные рассуждения о прежних временах, «когда русские были русскими»; признание в любви к истории; размышления о вымысле перемежаются полными самоиронии замечаниями. Так, ссылаясь на то, что слышал свою историю «в царстве теней» от бабушки своего дедушки, писатель продолжает: «Только страшусь обезобразить повесть ее; боюсь, чтобы старушка не примчалась на облаке с того света и не наказала меня клюкою своею за худое риторство... Ах, нет! Прости безрассудность мою, великодушная тень, — ты неудобна к такому делу! В самой земной жизни своей была ты смирна и незлобна, как юная овечка; рука твоя не умертвила здесь ни комара, ни мушки, и бабочка всегда покойно отдыхала на носу твоём; итак, возможно ли, чтобы теперь, когда ты плаваешь в море неопisanного блаженства и дышишь чистейшим эфиром неба, возможно ли, чтобы рука твоя поднялась на твоего покорного праправнука? Нет! Ты дозволишь ему беспрепятственно упражняться в похвальном ре-

³³ Текст повести «Наталья, боярская дочь» цит. по: Карамзин Н. М. Бедная Лиза. Повесть. Л., 1970. С. 40—77. (Сер. «Народная библиотека»).

³⁴ Имеется в виду сцена, повествующая о решении Натальи ехать на войну вместе с мужем, выстроенная по законам драматической композиции: «Алексей. Но мне надобно заслужить прежде милость царскую. Теперь есть к тому случай. Наталья. Какой же, мой друг? Алексей. Ехать на войну...» и т. д. (Там же. С. 72—73).

мелсе мараць бумагу, взводіць небыліцы на жывых і мёртвых, испытываць терпение своих читателей...».³⁵

Кроме проведенных сокращений своего источника Артынов сделал некоторые добавления. Все они связаны с вопросами образования и воспитания героини. О князе Михайле Кузьмиче Лутовском, отце Ирины, говорится, что «по службе своей в Москве он имел частые сношения с иностранцами, находящимися на службе при царском дворе. Вследствие чего и дочь его Ирина имела образование не старинное, московских бояр, а современное — иностранное. Она имела у себя много подруг в иностранных семействах, близких знакомых к ея родителю» (с. 621). Представления крестьянского писателя об образованности княжны XVII в. так же неисторичны, как его рассуждения о ее воспитании: «...знаменитая красавица нраву пылкого, имела живую и предприимчивую натуру. Героиня прошлых веков: лихая наездница и смелая охотница» (с. 622).

По утверждению самого сочинителя, в этом произведении он основывался на воспоминаниях своих героев. Как становится понятным из сказания, именно Алексей Богданович и Ирина составили текст, который стал образцом для автора и одним из основных источников его исторических сведений: «Стольник Алексей Богданович Мусин-Пушкин имел обширный ум и любил заниматься отечественной литературой, в чем не мало помогала и супруга его Ирина. Труды их были собирать различные сведения и из различных книг и рукописей о Ростове Великом. В его труды вошли и различные иностранные, библейския и классическия писатели. Для этого и написал он крупное и замечательное сочинение под названием „Книга о великих князьях русских, отколе произыде корень их“, которая славяно-русского народа корень выводит от праотца Иафета, сына Ноева, до великаго князя Рюрика в хронологическом порядке» (с. 625). Как видим, литературные герои — А. Б. и И. М. Мусины-Пушкины, как подчеркивал Артынов, первыми написали историческое сочинение, форма, концепция и основные идеи которого совпадают с авторскими. Таким образом, герои, созданные по литературному образцу (повести «Наталья, боярская дочь» Н. М. Карамзина), сами под пером Артынова становятся авторами исторического сочинения, послужившего образцом для крестьянского писателя.

В сказаниях А. Я. Артынова, как правило, знакомство сочинителя с произведениями литературы проявилось в образной системе (злой колдун-похититель прекрасной княжны Звениславы, подобно Черномору из «Руслана и Людмилы» Пушкина, появился во время свадьбы и так же, как злодей-карлик, мог «лишить свою пленницу лишь свободы»); в цитатах (из «Слова о полку Игореве»: «Тяжело голове без тела, тяжело и телу без головы»); в именах (Царь-Девица, Фрелаф-Фарлаф); в штампах, лексических («удалиться от шума градов», например) или сюжетных (похищение ребенка в младенчестве и поиски его); в воспроизведении мотивов (прекрасная дама награждает победителя венком; испытание героя, и др.); в описаниях (пурпурный сарафан, золотой пояс, лазоревый плат и т. п.). Интересно, что устойчивой может оказаться и ошибка. Так, например, А. Я. Артынов не-

³⁵ Там же. С. 41.

сколько раз повторяет, что невесте «готовили в приданое вено». Но приданое — это накопленное невестой добро и дары от ее рода, в то время как вено — более древний вид отношений родни жениха и невесты, выкуп, который жених и его род давал за невесту. Узнав о слове «вено», крестьянский писатель использовал его, не вполне поняв его значение. Ни в одном историческом источнике подобного смешения семантики быть не могло.

А. Я. Артынов — «любопытная и по-своему интересная личность, во многом характерная для того типа исследователей-самоучек, которые, заблыв однажды недугом познания прошлого, отдают своему увлечению немало сил и энергии, но так и не становятся профессионалами».³⁶ Безусловно, с научной точки зрения в трудах крестьянского писателя мы сталкиваемся с попыткой создать полностью фальсифицированный исторический свод, но простодушие автора, горячность его увлечения «ростовскими древностями» и слабость литературного дарования лишают артыновский фальсификат даже видимости достоверности.

Проведенный анализ принципов создания сочинителем «исторического» текста позволил определить, что он механически соединял сказочные сюжеты и романтические коллизии, фольклорные формулы, просторечные формы и романтические штампы, топонимические легенды и религиозные предания, наделяя свои сказания особой причудливостью, которая, однако, не приводит к разнообразию: происходит постоянное повторение освоенных им схем повествования. Метод А. Я. Артынова позволяет, во-первых, увидеть, как осваивалось носителями крестьянской культуры литературное наследие (от фольклора до современной им литературы); во-вторых, выявить ряд особенностей творчества крестьянского писателя, повлиявших на современное красеведение; в-третьих, определить основные принципы создания легендарных текстов.

Необходимо отметить, что подобные «технические приемы» могут быть обнаружены на материале и других сочинений, авторы которых связаны с традициями мистификаций и фальсификаций. Вполне корректным представляется вывод, что литературная форма любого фальсификата исторического источника ориентирована на современные ему литературные образцы (на уровнях модели поведения героев; системы мотивации; развития сюжета; набора коллизий; стилистического оформления), а содержание соотносимо с основным кругом проблем (исторических, политических, идеологических) своего времени. Некоторые из уже разоблаченных подделок могут вновь привлекать к себе внимание, служа основой «сенсационных открытий» авторам, чьи взгляды находят опору в идеях, продекларированных когда-то создателем подделки.³⁷

³⁶ Козлов В. П. Тайны фальсификации... С. 211.

³⁷ См. об этом подробнее: Что думают ученые о «Велесовой книге»: Сб. статей / Под ред. А. А. Алексева, О. В. Творогова. СПб., 2004.

М. Б. ПЛЮХАНОВА

Культ Божьей Матери Лоретской, его русские параллели и связи

Лорето находится в восточной части центральной Италии в области Марке, недалеко от Анконы и Адриатического побережья. До ближайшего города — Реканати — от Лорето три мили, и в XV в. лоретская церковь подчинялась реканатскому епископу, пока папский престол не взял ее под свое управление. Лорето — это святилище: только так, весьма неловко, можно перевести на русский язык слово «santuario», т. е. поселение, городок, где все организовано вокруг чудотворной святыни и ради поклонения ей и принятия ее чудес.¹ Согласно преданию, в Лорето сохраняется дом Богородицы, ставший церковью уже в Святой Земле. Из Назарета церковь была перенесена ангелами сначала в Далмацию, а потом в Италию, в пустынную местность, густой лес, где она меняла места, пока не встала окончательно просто на дороге.

Культ Божьей Матери Лоретской представляет специальный интерес для историка. Это один из величайших христианских культов Нового времени. С конца XV в. паломничество к Лорето выходит на первый план даже по сравнению с главным в средние века европейским паломничеством к Сантьяго де Компостела. Довольно долго, вплоть до чуда в Лурде, лоретское чудо оставалось едва ли не самым прославленным в Европе. Было бы несоразмерно с масштабами этого явления видеть в нем только продукт местного народного благочестия, как это часто делается и по отношению к чуду Лорето, и в связи с другими великими культурами.² Столь значительные

¹ Порфирий Успенский, посетивший Лорето, определил его как посад: одна улица, ведущая к церкви, все жители живут и кормятся за счет этой церкви (*Порфирий Успенский, еп.* Святыни земли Итальянской : (Из путевых записок 1854 года). М., 1996. С. 124).

² Дж. Кракко в новой монографической работе о культе Лорето приводит библиографию исследований, рассматривающих феномен Лорето в ключе народной религиозности: *Cracco G. Alle origini dei santuari mariani: Il caso di Loreto // Loreto crocevia religioso tra Italia, Europa e Oriente. Brescia, 1997.* При этом подходе святилище Лорето теряет историческую специфику и специфику вообще, растворяясь во множестве случаев сходного народного почитания Богородицы. Подобного рода исследования тяготеют к антропологии и, следовательно, уходят от истории. Не случайно ведущий антрополог Карло Гинзбург выступил как вдохновитель одного из таких коллективных трудов: *Margonari R., Zanca A. Il santuario della Madonna delle Grazie presso Mantova / Con prefazione di C. Ginzburg. Mantova, 1973.* Антропологический подход тяготеет к унификации и к возведению явлений к архетипам. Такой подход в предельно жестком виде представлен в новейшей книге о черных мадоннах: *Cas-sagne-Brouquet S. Vierges noires. Rodez, 2000.* Здесь сведены многочисленные случаи почитания в Европе, и в том числе — в Лорето, статуи темной Мадонны. В глазах исследовательницы они сводимы к аграрным культурам плодородия и богини Кибелы.

культы должны рассматриваться как средоточия и мистического, и вместе с тем исторического культурного опыта. Они имели корни в предшествующих традициях и развивались в процессах сложных взаимодействий с другими подобными явлениями, вовлекались в разные исторические процессы, сами воспринимали черты разных эпох и накладывали на них свой отпечаток. История почитания лоретского чуда почти вся приходится на Новое время, она богата письменными источниками и изобразительным материалом, что позволяет изучать чудо в его историческом измерении. Такой подход, впрочем, почти не привлекает внимания, ибо основные силы исследователей посвящаются уже которое столетие вопросам верифицируемости чуда и достоверности источников.³ Для исторического же исследования культа, как мы его здесь понимаем, важна не критика источников в отношении достоверности, а исследование их меняющегося во времени содержания.

Кратко остановимся на некоторых спорах, среди прочего, и для того, чтобы проиллюстрировать разные типы работы с источниками, касающимися сложнейшего явления — чуда.

И изобразительно, и архитектурно, и по общему духу культ Лорето развивался в сторону триумфального барокко и, вероятно, сам сыграл роль в судьбе барокко. Ангелы, которые, поддерживая церковь со всех сторон, несут ее по воздуху, — это принцип и символ торжественной барочной архитектуры. С другой стороны, для того же барокко характерен процесс активизации буквального смысла символических форм, что на примере культа Лорето видно особенно хорошо. В течение XVI в. утвердился дата празднования Лоретской Божьей Матери 10 декабря и сложилась система обрядовых форм культа.⁴ В XVII в. ставились мистерияльные спектакли. Сохранилось описание празднеств в Реканати 10 декабря 1640 г. с типично барочным представлением, в котором участвовали античные божества, аллегорические персонажи, олицетворения провинций, Мадонна спускалась

³ Беглая история споров о достоверности лоретской легенды и о подлинности дома Богородицы приведена в новой монографии о Лорето: *Scaraffia L. Loreto*. Bologna, 1998. Сар. III. Литература этого вопроса огромна. Скептическое отношение к чуду отмечено уже во второй половине XV в. среди самих католиков. В последние десятилетия появилось множество новых книг о чуде Лорето, с библиографиями, документами и исследованиями, в основном подготовленных хранителями лоретского святилища и его архива — отцами Ф.Гримальди и Г.Сантарелли. Из них ранняя и значительнейшая — *Grimaldi Fl. La Chiesa di Santa Maria di Loreto nei documenti dei secoli XII—XV*. Ancona, 1984. Умножение книг, посвященных лоретскому чуду, было связано с семисотлетием чуда, датированного в некоторых версиях легенды 1290-ми гг. Как и полагается в таких случаях, новые книги, при большой эрудиции авторов, в основных установках — апологетические.

⁴ Существовал обычай в годовщину перенесения дома Богородицы прыгать через костры для защиты от болей в животе, см.: *Santarelli G. Tradizioni e leggende lauretane*. Loreto, 1990. P. 32—33. Ученые соответствующей формации сказали бы, что это указывает на происхождение лоретского культа из языческих идей плодородия, из почитания женского божества, но мы будем настаивать, что прыжки через костер — не исходная форма благочестивого поведения, а следствие эволюции культа, который в XVI в. вернулся на местную народную почву обогащенным связью с образами и идеями культа Непорочного Зачатия Богородицы, к тому времени особенно актуального и связанного с лоретскими датами празднования (8 декабря — праздник Зачатия Богородицы и Непорочного Зачатия; 9—10 декабря — праздник Мадонны Лоретской).

на облаке и произносила речь.⁵ В конце XVII в. Борис Петрович Шереметев, путешествовавший по Италии как по Святой Земле — от реликвии к реликвии, — заехал и в Лорето, где он нашел «и суды, чашечка и блюдечко, из которых сама Пресвятая Богородица и Сын и Бог ее питались, глиняные, — в том доме окно, где было Благовещение, и комег или труба, где Пресвятая Богородица огонь клала и варила ястие».⁶

Шереметев излагает легенду о домике Богоматери с легким оттенком скептицизма. Как видим, за два столетия маленькая церковь, прославленная чудесами, превратилась в настоящую квартиру с домашней утварью. Это связано и с развитием местных обрядов, потребностями народного культа, и с другими более общими историческими процессами. Эпоха контрреформации, барокко, старалась придать вес идеям, образам, символическим формам предшествующих времен за счет большей конкретности, воплощенности. Тем самым символические формы приобретали большую внушительность, но теряли многозначность и поливалентность, присущие менее воплощенным символическим образам и идеям. Чем конкретнее становился культ, тем большие сомнения он вызывал. Ему отводили место в областях исторических странностей веры и суеверия или искали рациональных объяснений его. Эти объяснения — тоже часть исторических изменений культа. Вместе с тем в Лорето продолжались чудеса, и толпы паломников устремлялись туда. В XX в. Мадонна Лоретская была признана покровительницей авиаторов.⁷

На рубеже XIX—XX вв. на первый план вышло позитивистского типа оправдание лоретского чуда, распространенное до некоторой степени и сегодня и хорошо известное в России благодаря епископу Порфирию Успенскому, который дал ему ход в России в описании своего путешествия в Лорето. Перенесение домика Богоматери ангелами предлагалось понимать как исторический эпизод перевоза назаретских камней человеком с фамилией Ангел или как строительство домика кем-либо из семьи Ангелов, впоследствии в памяти народной превратившихся в ангелов. В таких случаях иногда ссылаются на древний документ, содержащийся среди прочих бумаг в досье, названном *Chartularium culisanense*. Документ гласит, что деспот Эпира Никифор Ангел подарил своей дочери на свадьбу ее с сыном неаполитанского короля камни от дома Богоматери (событие датируется 1294 г.).⁸ Интересно, что в наше время эта версия считается наиболее подходящей для истинно благочестивого отношения к чуду как в России, так и в самом Лорето. Позитивистский по существу подход воспринимается как религиоз-

⁵ *Calcagni D.* Memorie storiche della città di Recanati dall'anno 1600 al 1710 (Messina 1711) // *Foschi F.* Racconti storici recanatesi. L'Aquila, 1981. P. 29—54 (описание спектакля см. на с. 44—46).

⁶ Журнал путешествия на остров Мальту боярина Бориса Петровича Шереметева в 1697—1699 годах // Памятники дипломатических сношений Руси с державами иностранных ми. СПб., 1871. С. 1630—1631.

⁷ *Scaraffia L.* Loreto. Cap. VII: «La Madonna degli aviatori».

⁸ *Порфирий Успенский, еп.* Святые земли Итальянской. С. 121—131. Комментарий нового издания в подтверждение правоты этой версии приводит богатый библиографический список современной благочестивой лоретской литературы. Этой версии придерживается главный хранитель лоретской традиции: *Santarelli G.* 1) Loreto nella fede, nella storia e nell'arte. Trimboli, 1988. P. 235—252; 2) Tradizione e leggende Lauretane. P. XVI.

ное отношение к чуду, видимо, в силу его традиционности (в рамках XIX в.) и консерватизма.

Современный медиевист Дж. Кракко подвергает критике группу лоретских источников, в том числе текст на листе, входившем в досье. Кракко указывает, что интересующий нас лист вообще не может рассматриваться как документ. Досье — *Chartularium* — было составлено после 1575 г. и имело определенные тенденции: в нем содержались среди прочего сведения, долженствовавшие доказать аутентичность Плащаницы. Досье погибло во время Второй мировой войны, и лист с известием о камнях сохранился в копии XIX в., неизвестно, насколько точной. Источник этот и в том случае, если он действительно возник во второй половине XVI в., и в том, если он лишь явился воображению ученого-дилетанта в XIX в.,⁹ должен числиться среди материалов, характеризующих эволюцию культа на соответствующих этапах — или XVI, или XIX в. Такого рода акции по подтверждению чуда вполне вероятны и характерны для обоих указанных периодов. Но если, пишет Кракко, известие о камнях подлинное, средневековое, оно должно читаться в своем древнем контексте, т. е. в ряду бесчисленных известий о переносе предметов из Святой Земли на Запад, а не в связи с чудом Лорето.

XX век обогатил подход к чудесам всевозможными орудиями археологии: рентгенологическими, химическими и прочими анализами. Домик Богоматери подвергали различным исследованиям подобного рода, которые подтвердили особенную древность сохранявшихся в мраморном футляре остатков строения. Декларировалось, что камни совершенно такие, как в Святой Земле, в Назарете. В новейшей работе о русских паломниках в Лорето О. А. Белоброва обращает внимание на наблюдение Барского, который писал, что камни как раз совершенно не такие, какие могли быть в Назарете.¹⁰ Десятилетний труд инженера Монелли, в ответ на который камни «согласились» признать себя палестинскими и назаретскими, независимо от того, как оценивать естественнонаучную убедительность его результатов, должен быть оценен прежде всего как благочестивое деяние, вполне соответствующее традиции святилища. Легенда о Божьей Матери Лорето включает рассказы о проверочных паломничествах в Назарет, которые позволяли гражданам области, где расположено Лорето, наилучшим и самым что ни на есть материальным образом убедиться, что хранимое ими сокровище есть истинный дом Богоматери.¹¹

⁹ *Cracco G. Alle origini dei santuari mariani. P. 113—115.*

¹⁰ *Белоброва О. А. Русские посольские и паломнические отклики на святыни Лорето // Книга и литература в культурном контексте: Сб. науч. статей, посвящ. 35-летию начала археографической работы в Сибири. 1965—2000. Новосибирск, 2003. С. 113—114.* Такое же скептическое суждение о домике Богоматери, основанное на знании Палестины, высказал в конце XV в. францисканец Ф. Суриано (*Scaraffia L. Loreto. P. 45*).

¹¹ Труд инженера Монелли, так же как и сопровождающий его отзыв отца Сантарелли, опубликован в периодическом издании, выпускаемом в Лорето, и принадлежит широкому потоку благочестивой литературы, напечатанной в связи с празднованием 700-летия Лоретского чуда: *Santarelli G. Un nuovo rigoroso studio di Nanni Monelli: La Santa Casa a Loreto e a Nasareth // Il Messaggio della Santa Casa. 1992. N 7. P. 205—212*, и другие работы. Библиография по этой теме приведена в современном комментарии к книге Порфирия Успенского (*Порфирий Успенский, еп. Святыни земли Итальянской. С. 129*).

Новейшие исторические исследования рассматривают легенду о чуде Лорето как документ общественных отношений середины XV в., в котором выразилась борьба за сферу влияния в Лорето между властями, светскими и церковными, города Реканати, духовенством Лорето и папским престолом.¹² Легенда о чуде несомненно может читаться под таким углом зрения, но мы здесь не будем им пользоваться.

* * *

Легенда о чуде перенесения домика Богоматери из Назарета в Лорето, которая до сих пор остается основной, создана приблизительно в конце 60-х—начале 70-х гг. XV в. управителем Лорето, ответственным за дела церкви, Пьетро ди Джоржо Таломеи по прозвищу Терамано. Текст Терамано вскоре, возможно, прямо сразу после его создания в начале 1470-х гг., был помещен на стене самой церкви в Лорето как историческое описание чуда, предназначенное для паломников. Текст размножался разными способами — рукописно и печатно, он был тут же переведен на итальянский язык (с очень незначительными отступлениями от оригинальной версии; в частности, «я» Терамано переведено в третье лицо).¹³ В дальнейшем появлялись расширенные версии с добавлением чудес, но текст Терамано оставался ядром лоретской легенды. Тераманов текст перепечатывали даже мелкие реканатские коммерсанты, чтобы продавать паломникам. Но с середины XVI в. дело взяли в свои руки иезуиты и стали сами его репродуцировать. Легенда изложена наивно и просто.

Здесь даю дословный по возможности перевод с итальянского текста, сверенный с латинским:¹⁴

«Церковь блаженной Марии Лоретской была комнатой дома блаженной Девы Марии Матери Господа нашего Иисуса Христа, каковой дом находился в пределах Иерусалимских в Иудее и в галилейском городе, имя которому Назарет. В сказанной комнате была блаженная Дева рождена и там воспитана и позже получила приветствие ангела Гавриила и еще позже в сказанной комнате питала своего сына Иисуса Христа до его двенадцати лет.

Затем после вознесения Господа нашего Иисуса Христа на небо осталась Блаженная Дева Мария на земле с апостолами и другими учениками Христа, которые, видя свершение множества божественных тайн в сказанной комнате, в согласии между собой решили, что сказанная комната будет церковью в честь и память блаженной Девы Марии, что и произошло. Стало

¹² *Cracco G.* Alle origini dei santuari mariani. P. 97—164. *Sensi M.* Frammenti archivistici per la questione lauretana // *Le attuali ricerche archeologiche e storiche sulla Santa Casa di Loreto / Atti del Convegno svoltosi ad Ancona il 2 febbraio 1996.* Ancona, 1996. P. 39—63.

¹³ Описание сохранившихся ранних рукописных списков и печатных изданий лоретской легенды с обзором разных версий ее представлено в работе: *Grimaldi Fl.* Il libro lauretano (secoli XV—XVIII). Loreto, 1994.

¹⁴ *Traslatio miraculosa ecclesie beate Marie Virginis de Loreto.* Оба используемых здесь текста — латинский и итальянский — опубликованы в кн.: *Grimaldi Fl.* La Chiesa di Santa Maria di Loreto... Латинский текст по римскому изданию, вышедшему приблизительно в 1500 г. (P. 155—158); итальянский текст по печатному изданию, осуществленному во Флоренции около 1495 г. (P. 161—168).

быть, апостолы и ученики освятили эту комнату и превратили ее в церковь и в ней служили божественную литургию.

И блаженный Лука Евангелист собственными своими руками сделал один образ в подобие блаженной Девы Марии, который там есть и до сего дня.

Затем сказанная церковь была населена и почитаема с большим благочестием и благоговением тем христианским народом, который был в тех пределах, в которых сказанная церковь оставалась, пока сказанный народ был христианским. Но потом сказанный народ оставил веру Христа и принял веру Магомета, тогда ангелы Господни унесли оттуда именитую церковь и отнесли ее в пределы Славонии (славянской страны. — *М. П.*) и поместили ее в некоей крепости, именуемой Флумен (Фиюме, Риска. — *М. П.*). И там ее меньше почитали, чем полагалось Деве.

Снова ангелы унесли ее и принесли через море в пределы территории Реканати и поместили ее в некий лес, который принадлежал некоей благородной женщине города Реканати, имя которой было Лорета. Отсюда та церковь приняла имя этой женщины, которая была владелицей этого леса и хозяйкой Святой Марии Лоретской. И в то время, в которое эта церковь оставалась в сказанном лесу, из-за больших скоплений людей в ней происходили немалые кражи и бесчисленные злодеяния. Поэтому церковь была взята руками ангелов и отнесена на гору двух братьев, и на горе той теми ангельскими руками была помещена. Каковые братья из-за больших доходов — денег и другого добра — вошли между собой в большие несогласия и ссоры, так что ангелы таким же образом забрали ее с этой горы и отнесли ее и оставили там, где она теперь есть; при множестве знамений, при бесчисленных милостях и чудесах была помещена на той же дороге эта чтимая церковь.

Поэтому весь народ Реканати поспешил смотреть церковь, которая стояла на земле без какого-либо фундамента. Из-за этого народ этот, созерцая такое великое чудо и опасаясь, что сказанная церковь разрушится, окружил сказанную церковь другой стеной, хорошей, толстой и поставленной на прекрасный фундамент, который до сих пор отлично виден.

Однако никто не знал, откуда эта церковь первоначально происходила и откуда прибыла.

Вот каким образом стало известно то, что сказано выше, в лето 1396, ибо Блаженная Дева явилась во сне некому святому мужу, ее почитающему, которому она самолично открыла все вышесказанное. И он сразу все это рассказал некоторым добрым людям этой местности, и они сразу же решили узнать истину об этих делах и на общем совете решили послать 16 благородных и добрых мужей, которым всем пойти к Святому Гробу и потом в те пределы Иерусалима в Иудее и в город галилейский, именуемый Назарет, чтобы исследовать все вышесказанные показания, и так было сделано. Они действительно принесли с собой размеры вышеназванной церкви и там нашли следы фундамента сказанной церкви точно такого размера, как эта. И на одной близко стоящей стене была надпись, врезанная в стену, объясняющая, что церковь эта была там и потом удалась. После чего 16 мужей вернулись в эту провинцию и сообщили, что вышесказанные показания они нашли верными. И с тех пор стало известно, что церковь та была комнатой

Святой Девы Марии. И с тех пор христианский народ возымел и имеет великое благоговение, ибо каждый день блаженная Дева Мария там творила и творит бесконечные чудеса, как показывает опыт.

Там жил один отшельник, называемый брат Павел из леса, который обитал в уединении в лесу, вблизи той церкви, и каждое утро бывал в этой церкви на богослужении и был муж большого воздержания и святой жизни, который уже лет десять тому назад сказал, что в Рождество Марии, каковое 8 сентября, перед рассветом за два часа при ясном воздухе вышел сказанный брат Павел из своего убежища и, идя в сторону церкви, увидел некий свет, спускающийся сверху на сказанную церковь, который в длину был приблизительно 12 пядей, а в ширину — 6 пядей, и когда этот свет был над церковью, он исчез. Потом об этих делах он говорил, что это была Блаженная Дева, которая там явилась в день своего Рождества, и это видел тот святой человек.

То, что служило вере и подтверждало все вышесказанные вещи мне, настоятелю Терамано, управителю описанной церкви, докладывали и сообщали и при разных обстоятельствах говорили двое добрых мужей из указанного города, обитатели посада. Одного звали Павел Ренальдутий, а другого Франциск или Приор, и сказанный Павел сказал мне, что дед его деда видел своими глазами, как ангелы принесли сказанную церковь через море и поместили ее в сказанном лесу, и он с другими лицами много раз посещал сказанную церковь в том знаменитом лесу. И еще сказанный Франциск сообщил мне, что его дед, которому было сто двадцать лет, говорил ему, что много раз посещал сказанную церковь в том лесу. И таким образом тот Франциск мне говорил много раз. Итак, для подтверждения всего сказанного и даже уверенности заявляем, что та именитая церковь была и стояла в сказанном лесу, и сказанный Франциск сообщил многим честным лицам, что дед его деда имел дом при указанной церкви и что в его время она была поднята ангелами и из лесного места перенесена на гору двух братьев и там была поставлена и устроена, как выше было сказано. Богу благодарение».

Легенда Терамано — документ, в котором содержится наиболее раннее указание на чудо с домом Богоматери. Предшествующие источники лишь неясно говорят о чудесах, прославивших Лорето. Церковь Лорето существовала задолго до времени, когда поднялась ее европейская слава, и в ней, по-видимому, издавна совершались чудеса исцеления, что косвенно засвидетельствовано рядом документов, из которых наиболее ранний 1375 г.: в тот год папа Григорий XI, получив сведения о чудесах, даровал церкви индульгенцию.¹⁵

Важный факт для реконструкции корней культа — булла папы Павла II, дарующая индульгенцию церкви св. Марии в Лорето, приблизительно того же времени, что и произведение Терамано. В булле имеется в виду другая,

¹⁵ Сведения, подтверждающие существование культа до XV в., подробно изучались многими историками и в последнее время неоднократно воспроизведены в единой последовательности постоянным исследователем лоретского культа отцом Флориано Гримальди. Самое цитируемое издание: *Grimaldi Fl. La chiesa di Santa Maria di Loreto...* P. 104—106. Здесь опираюсь на новейшую и обширнейшую монографию, вновь с дополнениями печатающую документы в хронологическом порядке: *Grimaldi Fl. Pellegrini e pellegrinaggi a Loreto nei secoli XIV—XVIII. Loreto, 2001. P. 553—554.*

чем у Терамано, версия легенды: о церкви сказано, что она основана чудесным образом (*miraculose fundata*) и что в ней находится образ (*ymago*) Девы, чудесно принесенный тогда хором ангелов; в церкви этой по молению Богоматери Всевышний свершает бесчисленные чудеса.¹⁶

Недавно был найден еще один источник того же раннего времени, история святыни Лорето, составленная Джакомо Риччи по обету после полученного им исцеления. Риччи следует в основном легенде Терамано, перефразируя ее и украшая цветами красноречия, особенно распространяется на тему о зловредных нравах иллирийцев, славян, у которых домик сделал остановку, но подробно описывает икону как написанный на доске образ.¹⁷

И открытие текста Риччи, и новое внимательное прочтение буллы папы Павла II — все это происходит сейчас в Италии при параллельной возрастающей интенсивности исследований, касающихся почитания икон на итальянской земле. Ученые начинают видеть в легенде Лорето легенду об Одигитрии, пришедшей с Востока, и указывают на распространенность такой легенды в Италии.¹⁸

Для прояснения вопроса о содержании культа на том этапе его существования, когда возникла легенда Терамано, важнейшее значение имеет содержащийся у Терамано мотив остановки, которую сделал домик Богоматери на славянском берегу Адриатического моря — в замке Терсатто (Тарсии) около города Фьюме (Риека). Роль славян в становлении культа Лорето до сих пор остается дискуссионной. В ранних источниках характер славянской остановки дома-церкви или вообще не обсуждался (у Терамано), или говорилось, что склавоны-иллирики выказали свое злонаравие, и из-за этого церковь от них улетела (у Риччи). Нынешние историки если и вспоминают о «склавонской» остановке, то незначительно удаляются от такого понимания. Исторические исследования подчеркивают, что славянские эмигранты в землях Анконы вызывали страх и беспокойство, в них видели носителей беспорядка и даже распространителей чумы.¹⁹

Земля Риеки-Фьюме-Тарсии переживала бесконечные исторические бури, была неоднородна и изменчива в конфессиональном и этническом отношении, и потому сложно и, по-видимому, невозможно реконструировать картину пересекающихся религиозных влияний, имевших там место в XV в.²⁰ Современные историки, как хорватские, так и итальянские, как правило, не предполагают возможностей религиозного влияния на итальян-

¹⁶ Оригинал буллы не сохранился. Г. Кракко, критически пересматривая документацию культа, относительно этой буллы полагает, что она не могла быть фальсифицирована, а, скорее, наоборот, оригинал был стратегически потерян, поскольку содержание буллы не соответствовало позже установленной версии лоретанской легенды. См.: *Cracco G. Alle origini dei santuari mariani*. P. 126—127.

¹⁷ *Ricci G. Virginis Mariae Loretae Historia / A cura di G. Santarelli*. 1987. P. 120.

¹⁸ М. Баччи в своей монографии описывает ряд икон Мадонны Константинопольской, почитавшихся в Италии в основном со второй половины XVI в. Активизацию мотива чудесного пути иконы из Константинополя в Рим он объясняет за счет исторических обстоятельств, а в самом мотиве видит «общее место». См.: *Bacci M. Il pennello dell'Evangelista: Storie delle immagini sacre attribuite a san Luca*. Pisa, 1998. P. 292—297 (об иконе Лорето).

¹⁹ *Cracco G. Alle origini dei santuari mariani*. P. 137.

²⁰ Эта территория нынешней Хорватии тогда имела разные названия: Иллирия, Далмация, Славония.

ский культ со стороны Славонии. Еще менее вероятно найти разыскания о присутствии восточно-христианского элемента в «склавоносских» истоках культа Лорето. Говорится обычно о значительном присутствии экономически влиятельных эмигрантов из Славонии в Реканати и области, что могло, по мнению ученых, способствовать созданию и сохранению в легенде идеи «склавоносской» остановки.²¹ Славянская община из тех земель находилась в Лорето со второй половины XV в. Известно ее участие в праздничных процессиях: «склавоносам» поручалось нести изображение дома Богородицы.²² Выяснить достоверно, что было в Риеке-Фьюме-Тарсии до утверждения культа в Лорето, — сложно, потому что сама церковь Богородицы там в исторически обозримое время находилась в сфере влияния культа Лорето и усвоила лоретскую легенду. Однако существенно, что до сих пор во Фьюме-Риеке горячо почитается чудотворная икона Богородицы с младенцем — творение апостола Луки.

В хорватской хронике, созданной при монастыре францисканцев в Тарсии в XVII в., передается история этого святилища так, чтобы соединить историю лоретского чуда с местными обстоятельствами. Хронист — францисканский монах — описывает убранство церкви: на алтаре был крест, а над ним образ Мадонны и святого Иоанна, справа от алтаря — деревянная статуя Мадонны с младенцем, держащим мир в левой руке.²³ Т. е. хронист имеет в виду не раннюю икону, а позднюю статую Мадонны Лорето. Он говорит, однако, что после того, как домик Богородицы улетел, папа римский для компенсации подарил Тарсии икону Богородицы, созданную апостолом Лукой, которая теперь там и почитается.²⁴ Из этого известия, явно предназначенного примирить местную традицию почитания чудотворной иконы с легендой Лорето, можно вывести, что именно восточнохристианский элемент культа Богородицы иконы, усвоенный с участием «склавонос» восточного берега Адриатики, послужил одной из основ Лоретского культа.

Восточный элемент в почитании икон существовал на римской земле тысячелетие — столько, сколько там существовали иконы, принесенные с христианского Востока. Сказать, что в культе Лорето есть восточнохристианский элемент, — это значит сказать нечто слишком общее. Важно отметить, что в случае Лорето восточный элемент присутствовал в культе перенесенной иконы-церкви как актуализированная, нагруженная символическим смыслом тема. Связь с христианским Востоком осознавалась и подчеркивалась, что символически выразилось в мотиве славянской остановки. Она же, эта связь, специально подпитывалась присутствием славянской общины — братства. Славянская община имела миссию поддерживать восточный дух в святилище. Весьма важное свидетельство миссии славян в Лорето — икона последней четверти XV в., заказанная славянской общиной Лорето греческому венецианскому мастеру для славянской капеллы (*Orato-*

²¹ *Kolanovic' J.* Le relazioni tra le due sponde dell'Adriatico // Loreto crocevia religioso tra Italia, Europa e Oriente. Brescia, 1997. P. 165—190. Здесь же содержится литература вопроса.

²² *Ibid.* P. 173.

²³ *Glavinich F.* Historia Tersattana: Raccolta dalle antiche, e moderne historie, annali e tradizioni. Rijeka; Zagreb; Liber, 1989. P. 6.

²⁴ *Ibid.* P. 12—13. Хронист описывает икону: Богородица держит Младенца на правой руке, поддерживая левой.



Рис. 1. Богоматерь с пророками. Икона из «славонской» капеллы, собор Лорето, последняя четверть XV в.

gio degli Schiavoni) в церкви Лорето (рис. 1). Участие в этом деле Венеции — не случайно.²⁵ Венеция в то время принимает на себя роль главной в латинском мире спасительницы и хранительницы византийских традиций и византийских святынь. С 1416 г. Венеция владеет большей частью Далмации. На иконе изображена сидящая Богоматерь с младенцем, которого она придерживает, обнимая обеими руками за плечи. Младенец держит в левой руке свиток, правой — благословляет. Вместо обычного в таких композициях престола или трона Богоматерь восседает прямо на крыльях серафимов. Ноги ее опираются о вершину горы. В верхней же части, на уровне плеч Богоматери лики серафимов не видны, и прямо от плеч ее простираются большие крылья, которые можно истолковать и как крылья скрытых за ее

²⁵ Роль Венеции в истории Лорето в разные периоды была значительна. В решающий для формирования легенды период — в 1469 г. — венецианец Никола Тревизан был выбран епископом Лорето: *Cracco G. Alle origini dei santuari mariani*. P. 125—126. В Венеции была напечатана книга Джироламо Анжелита о чуде Лорето (приблизительно 1531 г.), о ней ниже.

спиной серафимов, и как крылья самой Богоматери — те крылья великого орла, которые, согласно Апокалипсису, даются Жене с младенцем для бегства в пустыню (Апокалипсис, гл. 12). У подножия горы — ветхозаветные пророки, держащие свитки с пророчествами о Богоматери (тексты по-гречески).²⁶ Кроме пророческих текстов представлены и сами символы: гора или камень нерукосечный, Дом Премудрости, купина неопалимая, жезл прозябший. Все это помещено на фоне типично ренессансного итальянского пейзажа, который, по-видимому, и дал основание Н. П. Кондакову, знавшему эту икону, говорить о влиянии на нее умбрийской школы.²⁷

В Италии, как отмечает исследователь, изображение Мадонны с символами из ветхозаветных пророчеств, несомненно восточного происхождения, стало одним из основных исходных в иконографии Непорочного Зачатия Богоматери, т. е. *Immacolata Concezione*. Этот сюжет может перерабатываться в тип богородичного Древа Иессеева с пророками и прочими лицами в ветвях. Кроме таких двух типов третьим и впоследствии основным в иконографии *Immacolata Concezione* становится образ Жены, облеченной в Солнце.²⁸

В восточнохристианском мире этот иконографический тип (за исключением крыльев), называемый «Похвала Богородице», распространяется в основном с XIV в. и в итало-греческом искусстве, и в Сербии, и в Болгарии, и в других странах византийского сообщества.²⁹ Сюжет «Похвалы Богоматери» часто сопровождается клеймами, иллюстрирующими Акафист, к которому такие иконы имеют непосредственное отношение, являясь иконами праздника Похвалы Богородице. Праздник приходится на пятую субботу Великого поста и иначе называется праздником Акафиста. В пророческих текстах на таких иконах содержатся основные ветхозаветные символические образы, предзнаменующие Богоматерь.

В России рассматриваемый иконографический тип вошел в традицию с конца XIV в. Первая известная на Руси такая икона — греческая, из московского Успенского собора, с клеймами Акафиста (рис. 2).³⁰ Эта икона является основополагающей для русской традиции «Похвалы Богоматери». В самой иконе есть некоторая противоречивость: будучи довольно очевидно греческой по исполнению, она вместе с тем содержит надписи на свитках русско-

²⁶ Иллюстрация воспроизводится по публикации в каталоге выставки: *Una Donna vestita da Sole: L'Immacolata Concezione nelle opere dei grandi maestri / A cura di G. Morello, V. Francia, R. Fusco. Roma, 2005. P. 152—153. N 24.*

²⁷ *Кондаков Н. П. Иконография Богоматери : Связи греческой и русской иконописи с итальянской живописью раннего Возрождения // Паломник. 1999 (фототипическое переизд. СПб., 1910). С. 101.*

²⁸ *Francia V. Splendore di bellezza : L'iconografia dell'Immacolata Concezione nella pittura rinascimentale italiana. Città del Vaticano, 2004.* Выводы этого исследования легли в основание выставки, устроенной в Ватикане, и были кратко сформулированы в каталоге выставки: *Una Donna vestita da Sole.*

²⁹ Об этом типе с перечнем памятников и библиографией, в основе которой работы Н. П. Кондакова, см.: *Саликова Э. П. Сложение иконографии «Похвала Богоматери» в русском искусстве XV—XVI веков // Русская художественная культура XV—XVI веков. М., 1998 (Государственный историко-культурный музей-заповедник «Московский Кремль»: Материалы и исследования. Вып. 11). С. 69—80; Шамардина Н. В. Галицкая икона «Похвала Богоматери» // Там же. С. 81—91.*

³⁰ См. о ней: *Саликова Э. П. Сложение иконографии «Похвала Богоматери».*



Рис. 2. Средник иконы «Богоматерь с пророками («Похвала Богоматери») с клеймами Акафиста». Икона московского Успенского собора, конец XIV в.

го происхождения.³¹ Ее большие размеры (198×153) мешают думать, что она была первоначально перенесена из Византии. Пророки держат в руках знамения Богоматери из их пророчеств — лестницу, дверь, домик (Дом Премудрости) — или свитки с пророчествами. Иконографически эта икона настолько близка к лоретской, что позволительно делать вывод об общности истоков обеих икон. Пророки помещены не в клеймах или на полях, как обычно для этой иконографии, а окружают сидящую Богоматерь. Знамения

³¹ Икона многократно публиковалась. М. Заиграйкина, подготавливающая описание ее для каталога византийских древностей Кремля, предоставила мне иллюстрацию и познакомилась с новейшими мнениями об этой иконе, среди прочего с заключением А. А. Турилова, датирующего тексты надписей периодом после 1480 г. Пользуюсь случаем поблагодарить здесь М. Заиграйкину за консультацию.

сосуществуют в едином пространстве с текстами на свитках. Чрезвычайно похожи на обеих иконах изображения Дома Премудрости. Важная параллель — обе иконы подчеркнута греческие, но с признаками негреческого происхождения. Сходны необычно большие размеры обеих икон (лоретская — 172×172). Возможно предположение, что лоретский образ воспроизводит более раннюю икону, которая действительно была греческой и особенно близкой в таком случае к греческой иконе из Успенского собора (без крыльев и без итальянского пейзажа). Возможно даже, что и с Акафистом.

С начала XVI в. стали получать широкое распространение так называемые лоретанские литании — молитвы, состоящие из последовательности молитвенных воззваний к Богородице с употреблением традиционных наименований ее.³² Происхождение литаний неизвестно, они обычно считаются продуктом народного благочестия. Однако некоторое структурное сходство этого текста с Акафистом позволяет предполагать и в этом случае ориентацию лоретского культа на восточнохристианскую традицию.

Греческие иконы «Похвалы Богородице» — и та, которая положила начало соответствующей русской иконографической традиции, и та, которая послужила образцом для рассматриваемой нами лоретской иконы, т. е. была в основе лоретской традиции, — очевидно, не случайно имеют столь сходную форму и столь похожую судьбу. Можно полагать, что в конце XIV в. осуществлялось некое перемещение византийских икон, связанное и с распространением уставных изменений, и с необходимостью призывать на помощь соседние христианские страны. Возможно, что рассматриваемые иконы должны были нести в христианские страны акафистное моление о спасении великого города.³³

³² Привожу часть этого текста по источнику начала XVI в.: «Sancta Maria. ora. Sancta Dei genitrix. ora. Sancta Virgo Virginum. ora. Mater Christi. ora. Mater divinae gratiae. ora. Mater purissima. ora. Mater castissima. ora. Mater inviolata. ora. Mater intemerata. ora. Mater amabilis. ora / Mater admirabilis. ora. Mater Creatoris. ora. Mater Salvatoris. ora. Virgo prudentissima. ora. Virgo veneranda. ora. Virgo praedicanda. ora. Virgo potens. ora. Virgo clemens. ora. Virgo fidelis. ora. Speculum iustitiae. ora. Sedes Sapientiae. ora...» (*Grimaldi Fl. Pellegrini e pellegrinaggi a Loreto... P. 73*). См. о литаниях и их распространении в XVI в.: *Szilas L. Loreto nella letteratura spirituale dei gesuiti // Loreto crocevia religioso tra Italia, Europa e Oriente. P. 270—272.*

³³ В отличие от принятой теперь версии с благодарением и молением от имени «рабов твоих» древний Акафист содержал в начале слова благодарности от имени Константинополя за прошлое спасение и моление о нынешнем избавлении. В русском буквальном переводе: «Побеждающей в битвах Военачальнице надписываю Тебе победные и благодарственные <песни> я, Твой избавившийся от бедствий город, Богородице...» (поис — вместо более позднего славянского «рабы»). Замена в славянской традиции производится, по М. А. Моминой, в период афонской правки книг в XIV в. (*Молина М. А. Вопросы классификации Славянской Триоди // ТОДРЛ. Л., 1983. Т. 37. С. 34*). Но несмотря на замену, на рубеже XIV—XV вв. в русской традиции роль Акафиста как моления о Константинополе укрепляется и в связи с историческими обстоятельствами, и в связи с укреплением значения повести об Акафисте как триодного чтения. Тема старого первого кондака продолжает существовать переходя в стихирную службу «Похвалы Богородице». Как представляющая эту службу, стихира приведена в Четвех Минях митрополита Макария, 10 марта: «В той же день еже о господьсѣи пасцѣ память акафисту. еже есть благодарственный праздник. Стих. И спасши пресвятѣи Богородици Царь град от языкъ поганых. пѣсньми неусыпными благодарствует тебе град твой иже въ пособии, неусыпную воспѣвает заступницу» (Великие Минии Четии митрополита Макария. Успенский список. 1—11 марта / Изд. Э. Вайер. Фрайбург, 1997. С. 201).

Мы слишком привыкли сосредоточивать внимание на дате 1453 г., забывая, что это был только последний момент апокалиптической катастрофы, начавшейся в 1354 г., когда турки взяли первый европейский город Галлиполи, незадолго до того разрушенный землетрясением. С того времени мусульманское нашествие не прекращалось. Взятие Адрианополя в 1362 г., гибель соединенной европейской армии в битве при Никополе в 1496 г., начало осады Константинополя войском Баязета, длившейся до 1401 г. и снятой только потому, что Тамерлан разбил Баязета; гибель Сербского и Болгарского царств. Не случайно в большинстве основных легенд об иконах, которые прославились в XV—XVI вв., содержатся даты, указывающие на конец XIV в. Перенос и чудо Владимирской иконы датируются 1395 г. Единственная дата, указанная в ранней легенде о Лорето, — чудо 1396 г. 1383 г. — дата появления иконы на Тихвине, 1382 г. — дата появления в Ченстохове чудотворной иконы, принесенной из Константинополя с остановкой в Западной Руси.

Во многом описываемая ситуация определяется предчувствием гибели Византии или осознанием ее. Как поворотную для Руси эту ситуацию определил и описал Г. М. Прохоров. Основные работы его посвящены этому периоду, роли и содержанию того потока византийской культуры, который тогда хлынул на Русь.³⁴ Г. М. Прохоров говорит об общности черт западного Возрождения и русского культурного подъема XV в., о Византии XIV в., в данном контексте — об исихастских спорах — как точке пересечения западного и восточного возрождения. Главный составной элемент этой новой ткани — культуры, производной от византийской, по определению Прохорова, — «икона и звучащие перед ней молитвы и гимн».³⁵ Тексты, уставы, святыни, сообщения, которые отправляла Византия, часто выражали скрыто или явно призыв прийти на помощь, надежду на спасение. Молебные каноны патриарха Филофея наиболее ясно формулировали эту скорбь и эти надежды.³⁶ Прохоров выделил фигуру основного посредника между Византией и Русью в деле передачи этих идей, образов и надежд — это митрополит Киприан. В сходных функциях выступал и Дионисий Суздальский.

Русские богослужебные сборники нового Иерусалимского устава с первой половины XV в. содержат канон молебный Игнатия с обращениями к Одигитрии и с акафистными хайретизмами. Сейчас этот канон сохраняется наряду с канонами конкретных икон как общее моление в честь иконы Богоматери. Судя по уставным указаниям в некоторых рукописях, канон Одигитрии мог петься еженедельно по вторникам, но не был жестко закреплен за вторником. Он мог входить и в чин келейного богослужения, и в другие чины. В служебнике Софийского собрания, датированном концом XV в., находим указание на возможность включать молебен Одигитрии во время службы второго часа по воскресеньям.³⁷ Канон Одигитрии сохранял связь с

³⁴ Переиздание основных частей цикла этих работ: Прохоров Г. М. Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. СПб., 2000. Т. 1—2.

³⁵ Прохоров Г. М. К истории литургической поэзии: Гимны и молитвы патриарха Филофея Коккина // ТОДРЛ. Л., 1972. Т. 27. С. 120.

³⁶ Прохоров Г. М. Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. Т. 2. С. 95.

³⁷ РНБ, Софийское собр., № 528, л. 2. Это указание есть в «Сказании глав», л. 2; из текста следует, что Одигитрии служат не всегда, но случаи не оговорены. На л. 68, где подробно расписан порядок службы 2-го часа, ничего об Одигитрии нет.

праздником Акафиста. Чиновник Новгородского Софийского собора начала XVII в., отражающий практику XVI в., свидетельствует о назначении празднования Тихвинской иконе на пятое воскресенье Великого поста вслед за праздником Акафиста.³⁸ Здесь указано, что в пятую неделю поста празднуют в честь Тихвинского образа в Софии и во всех церквах Новгорода с пением канона Одигитрии. Очевидно, имеется в виду канон Игнатия. Известная служба Тихвинской Божьей Матери 26 июня создана еще позже — это произведение XVII в., причем не самого начала его.

Позднее сводное Сказание об иконе Божьей Матери Одигитрии³⁹ сообщает, что канон Игнатия принадлежал празднику Собора Богоматери, праздновавшемуся во Влахернской церкви после Рождества Христова.⁴⁰ Но в русской традиции канон за этим праздником не закрепился. Филарет Гумилевский указывает, что канон Одигитрии Игнатия появляется в богослужебных сборниках Даниила и митрополита Киприана.⁴¹ Киприан перенес на Русь и молитву Одигитрии патриарха Филофея.⁴² Перенос служб означал и перенос икон.

Известно летописное свидетельство о том, что Дионисий Суздальский заказал точные копии (с воспроизведением размера) с Одигитрии Константинопольской, привез их на Русь и разместил в соборах Нижнего Новгорода и Суздаля в 1381 г. Этот факт нужно рассматривать с учетом того, что константинопольским патриархом Дионисию было присвоено право устанавливать в своей архиепископии праздники по образцу константинопольских.⁴³ Говоря о заказе икон, Троицкая летопись отмечает существование в Константинополе вторичной процессии с выносом Одигитрии. Дионисий — активный участник уставных преобразований своего времени, названный Троицкой летописью «церковному чину правитель»,⁴⁴ и иконы он мог везти для лучшего устройства соответствующего праздника, в своих церквах. Иконы по типу Одигитрии на Руси существовали и раньше, так что если Дионисий просто привез иконы, потому что он особенно любил Одигитрию, то это само по себе не стало бы событием в развитии культа Одигитрии на Руси. Возможно, Дионисий участвовал в переформулировании, переакцентировании праздников с выдвиганием иконы Богоматери на новую, более центральную роль.

³⁸ Голубцов А. Чиновник Новгородского Софийского собора // ЧОИДР. 1899. Кн. 2. С. 178. Праздник увязан с приходом Тихвинской иконы в Новгород 15 марта 1617 г., но пока носит общий характер. По-видимому, празднование 26 июня еще не установилось и служба собственно Тихвинской иконе еще не составлена. Вероятно, пелся общий канон Одигитрии Игнатия.

³⁹ Сказание о иконе Божьей Матери Одигитрии. Рукопись Вяземского LXIII. СПб., 1878 (Изд. ОЛДП. Т. 19).

⁴⁰ Этот праздник встречается лишь в одной из древних русских уставных рукописей, другие русские студийские уставы его не включали. См.: Пентковский А. М. Типикон патриарха Алексея Студита в Византии и на Руси. М., 2001. С. 214.

⁴¹ Филарет, архиеп. Исторический обзор песнопевцев и песнопений греческой Церкви. 2-е изд. Чернигов, 1864. С. 337.

⁴² Прохоров Г. М. К истории литургической поэзии. С. 148.

⁴³ Так в грамоте патриарха Нила о возведении Дионисия в сан архиепископа (Памятники древнерусского канонического права // Русская историческая библиотека. 2-е изд. СПб., 1908. Т. 6. Стб. 204).

⁴⁴ Приселков М. Д. Троицкая летопись. М.; Л., 1950. С. 396; известие о заказе копий с Одигитрии см. на с. 422.

Принимаю мнение В. Л. Комаровича и Г. М. Прохорова об изменениях, внесенных в Лаврентьевскую летопись на последнем этапе работы над ней (к которой, возможно, был причастен Дионисий). На этой стадии в летопись были внесены мотивы, укрепляющие тему борьбы с неверными. Производное от статьи в Лаврентьевской летописи и близкое к ней по времени и месту возникновения сказание Спасо-Прилуцкого пролога о празднике Спаса 1 августа — это первый памятник, свидетельствующий о церковном праздновании в честь иконы Богоматери Владимирской, понимаемой как помощница в борьбе с неверными.⁴⁵ С этими обстоятельствами, возможно, связана и судьба краткого рассказа об Одигитрии Константинопольской, который с XV в. фигурирует в летописных и хронографических сводах и со второй половины века примыкает к сводному сказанию о Владимирской иконе. В этом рассказе Одигитрия имеет два основных признака: она написана Лукой и износится каждый вторник «на монастырь чудеса творить».⁴⁶

В этот же период конца XIV в. в русскую традицию вошла и укрепилась в ней праздничная проповедь на Неделю православия, известная как Сказание об иконе Римлянины. В ней содержалась тема временной гибели православия в Константинополе (в период иконоборчества) и обретения святыней-иконой временного приюта в Риме. Этот текст потенциально мог послужить призывом к защите православия и обеспечить восприятие богородичной иконы как посланницы Константинополя. Это анонимная греческая по происхождению проповедь.⁴⁷ Уже в Византии она ассоциировалась с первой неделей Великого поста, праздником Торжества Православия. В славянской традиции она называлась «Сказание известно о чудесах прѣстыа влѣдѣца нѣша, и гѣи прѣсты двѣи и бѣи мѣриа, еже прѣстою и чѣстною, еа иконою. сѣдѣяса. аже римлянин нарицѣтиса обикши».⁴⁸ К. Иванова, работающая над каталогом гомилий в южнославянских сборниках, любезно сообщила мне, что эта проповедь в XIV в. вводится в рукописи еще дореформенного старого состава. Следовательно, она имела самостоятельное значение и вводилась с определенной настойчивостью. Она могла непосредственно повлиять на форму легенды о путешествии иконы там, куда проникали пра-

⁴⁵ Подробно об этом, а также литературу вопроса см.: *Плюханова М.* Сюжеты и символы Московского царства. СПб., 1995. С. 130—144. Здесь я пыталась представить возможную роль Дионисия в процессе формирования праздника 1 августа на базе византийских обрядов этого дня.

⁴⁶ Древнейшая редакция сказания об иконе Владимирской Богоматери / Вступ. ст., publ. В. А. Кучкина, Т. А. Сумниковой // Чудотворная икона в Византии и древней Руси. М., 1996. С. 508.

⁴⁷ Греческий текст этого произведения был опубликован Добшютцем, определен им как *Festpredigt*, праздничная проповедь, и рассмотрен в ряду произведений, развивающих тему чудес от иконы Romaia: *Dobschütz E. v. Christusbilder: Untersuchungen zur christlichen Legende.* Leipzig, 1899. Beilage VI, B; *Dobschütz E. V. Maria Rhomaia: Zwei unbekannte Texte // Byzantinische Zeitschrift.* 1903. Bd 12. S. 173—214.

⁴⁸ *Kulakowski S.* Legenda o obrazie Matki Boskiej Rzymskiej w literaturze staroruskiej. Warszawa, 1926. С. 47; статья того же автора, кратко резюмирующая книгу: *Кулаковский С.* Состав сказания о чудесах иконы Богоматери Римлянины: Сб. статей в честь А. И. Соболевского. Л., 1928. С. 470—475. С. Кулаковский опубликовал текст Сказания по 16 спискам, взяв за основу наиболее ранний, по его мнению, из собрания Троице-Сергиевой лавры, № 167; список датирован Кулаковским концом XIV—началом XV в., в рукописи есть указание на 1398 г.

вославные влияния. В принципе не исключено, что формы прославления богородичной иконы посредством проповеди об иконе Римляnine, получив сильный импульс к распространению от самой Византии, достигли и западного побережья Балканского полуострова. В русских Торжественниках — сборниках чтений триодного цикла, формирующихся в XV—XVI вв., — для недели Православия, т. е. первого воскресенья Великого поста, указано именно это произведение, и только оно.⁴⁹ Таким образом, место, занимаемое им в церковном предании на русской почве, весьма значительно.

Замечательно, что в русскую книжность в конце XIV в. проповедь вошла не в составе синаксарных чтений Триоди, как можно было бы ожидать, а специальным путем, связанным с направлениями деятельности митрополита Киприана и его ближайшего окружения. Наиболее ранние сборники, включающие проповедь, представляют в основном тексты, входившие в круг интересов Киприана.⁵⁰ Сборник № 167 (1673) собрания Троице-Сергиевой лавры — аскетического содержания, здесь находятся произведения Иоанна Лествичника и Аввы Дорофея, Симеона Нового Богослова.⁵¹ Текст проповеди о Римляnine здесь сопровождается датой 1397 г. (л. 475 об.—498), сразу вслед за ней идет Повесть о неседальном — синаксарное чтение на праздник Похвалы Богоматери. И в дальнейшем остается довольно устойчивым сочетание проповеди о Римляnine с Лествицей Иоанна Синайского и/или с повестью об Акафисте.⁵² Например, сборник № 704 (1821) того же собрания (XV в.), сочетающий патерик Скитский, произведения патриарха Филофея (которые вводились в русскую традицию Киприаном)⁵³ и проповедь о Римляnine (л. 322 об.—331) с повестью об Акафисте и соответствующими службами. Возможно, что непосредственно Киприан вводил проповедь о Римляnine в русский церковный обиход. Известно по его переписке со Псковом, что он перестраивал русский праздник Торжества православия по константинопольскому образцу.⁵⁴ А это как раз и предусматривало использование праздничной проповеди о Римляnine.

На этот же период конца XIV—начала XV в. приходятся, согласно преданию, вдохновленные митрополитом Киприаном события перевозки и копирования Владимирской иконы. Киприан организует привоз иконы как торжественное перемещение и Сретение ее, вероятно имея в виду сценарий Сказания об иконе Римляnine (или его имело в виду предание).⁵⁵ Не совсем

⁴⁹ *Черторицкая Т. В.* Торжественник и Златоуст в русской письменности XIV—XVII вв. // Методические рекомендации по описанию славяно-русских рукописных книг. М., 1990. Вып. 3, ч. 2. С. 351. Автором опубликован целый ряд работ по этой теме, однако для наших целей данных этой статьи достаточно.

⁵⁰ О таких сборниках см.: *Прохоров Г. М.* Келейная исихастская литература (Иоанн Лествичник, Авва Дорофей, Симеон Новый Богослов, Григорий Синаит) в библиотеке Троице-Сергиевой лавры с XIV по XVII в. // ТОДРЛ. Л., 1974. Т. 28. С. 317—324.

⁵¹ По описанию Г. М. Прохорова — 1423 г.: Там же. С. 319.

⁵² Например, № 160 собрания Троице-Сергиевой лавры, XVI в.

⁵³ *Прохоров Г. М.* 1) Келейная исихастская литература. С. 321; 2) К истории литургической поэзии. С. 120—149. Сборник рассмотрен на с. 143—145.

⁵⁴ *Прохоров Г. М.* Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. Т. 2. С. 270.

⁵⁵ Вопрос о времени появления версии повести о спасении Москвы от Темир-Аксака Владимирской иконой (с участием Киприана, организующего перенос и встречу иконы) вообще сложный, в последнее же время совершенно запутан, так что мы не будем здесь его затрагивать.

ясно, когда именно, может быть, на рубеже XIV—XV вв., в Москву привозится Смоленская икона, согласно рассказу великокняжеского летописного свода получившая специальную роль в богослужении Благовещенского собора, и при ее отбытии она заменяется другой богородичной иконой, а служба иконе становится ежедневной. Летопись сообщает, что для службы иконы использовался Акафист с икосами.⁵⁶

Таким образом, и эти, и многие другие факты, касающиеся литургического чествования икон в конце XIV, в XV и в начале XVI в., свидетельствуют о важности византийской миссии богородичных икон, являющихся в сопровождении акафистного пения и проповеди об иконе, ищущей защиты и покоя. В свете этих данных греческая икона из Успенского собора и греческая икона, образец лоретской, видятся как выражение этой миссии. Образец иконы, заказанной «склавонами», мог быть перемещен в Италию в конце XIV в., в ряду подарков, посылавшихся из Византии вместе с молением о помощи и, может быть, даже вместе с версией рассказа об иконе Римлянине — о когда-то приплывшей в Рим и спасшейся там византийской святыне. Во всяком случае, сюжетная схема рассказа об иконе Римлянине опознается в рассказе о чуде Лорето.

Крылатость трона Богоматери на лоретской иконе (или крылатость самой сидящей Богоматери) — деталь, демонстрирующая переход от восточнохристианской традиции к лоретскому культу прилетевшей и вставшей на верху горы церкви. Таким образом, чудо Лорето здесь, на этой иконе, символически представлено и символически мотивировано: само использование «греческой манеры» в этой итальянской иконе, греческий язык пророческих текстов — все призвано представлять восточную традицию. Особый элемент — крылья Богоматери, перенесшие ее и поместившие на гору, на фоне холмистого итальянского пейзажа, — несет в себе идею бегства Восточной Церкви на Запад.

Дух Лорето в целом в период первого расцвета, как видим, соответствовал духу и направлению Ферраро-Флорентийского собора с его идеей обнять страдающую Восточную Церковь так, чтобы вместить ее в лоно Римской Церкви. Задачами более широкой и ясной символизации этой идеи, по-видимому, обусловлена замена иконы Домом-Церковью, произошедшая в период создания легенды Терамано. Бегущая икона из традиционных легенд о временах иконоборчества превращается в бегущий Дом после 1453 г., когда Восточная Церковь стала не только страдающей, но и бегущей. Не случайно папский документ, представленный в хорватской хронике Главинича, указывает, что францисканский монастырь (ставший святилищем чудотворной богородичной иконы) в Тарсии-Фьюме был основан в 1453 г., в июле. Как если бы Церковь должна была начать свой бег от погибшего в конце мая 1453 г. Константинополя и как раз успела бы к июлю достичь западной оконечности Балканского полуострова.

Культ Лорето развивался в контакте и взаимодействии с культом Непорочного Зачатия Богоматери, который как раз во второй половине XV в. переживал период подъема. Идеи этого культа тогда особенно занимали Рим

⁵⁶ Московский великокняжеский летописный свод 1479 г. // ПСРЛ. М.; Л., 1949. Т. 25. С. 273—274.

и весь католический мир, это была едва ли не основная религиозная полемика эпохи Ренессанса. Идеи не достигли еще тогда формулировок на догматическом уровне, но основные символы уже выявились. Папа Сикст IV (1471—1484), францисканец, пламенный сторонник *Immacolata Concezione*, ввел церковное празднование Зачатия Девы Марии 8 декабря (следуя таким образом обычаю Восточной Церкви) и заказал новую службу на этот праздник. (Потом это празднование было отменено. Сейчас, после принятия догмата в 1854 г., *Immacolata Concezione* празднуется 8 декабря). Само становление праздника Лоретской Богоматери 10 декабря свидетельствует о внутренней связи этого культа с идеями и образами *Immacolata Concezione*.

Сохранились ранние значки пилигримов Лорето — металлические, миндалевидные, изображающие Богоматерь во весь рост в окружении лучей с Младенцем на руках.⁵⁷ Некоторые ранние римские печатные брошюры с текстом легенды Терамано начала XVI в. имеют на обложке гравюру — изображение Мадонны в рост, с распущенными волосами, окруженной солнечными лучами, под ее ногами луна.⁵⁸ Этот образ принадлежит иконографии *Immacolata Concezione*. Луна под ногами Девы символизирует ее чистоту и незапятнанность первородным грехом; вместе с тем она символизирует победу над мусульманством. *Immacolata* по основной идее, выражавшейся прежде всего через иконографию, — непорочная Дева-Церковь, сходящая с небес в последние дни мира. Вместе с тем — это апокалиптическая Жена, облеченная в солнце (Апокалипсис, гл. 12), что предусмотрено и в комплексе значений *Immacolata Concezione*. Гравюры при тексте Терамано позволяют почувствовать тот апокалиптический дух, который, следовательно, был в лоретском культе, но не ошутим в нем при поверхностном восприятии легенды о чуде Лорето и оказался впоследствии забыт: Церковь-Богоматерь бежит, спасаясь от неверия, по пути делает остановку, но и там застигнута злобой и бежит дальше в пустыню — в Лорето.⁵⁹ Таким образом, остановка лоретской Богоматери-Церкви в Склавонии на пути бегства имеет и апокалиптическую мотивировку — пребывание Жены в пустыне 1260 дней (Апокалипсис 12: 6). По более поздней пространной версии лоретской легенды, книге Джироламо Анжелита, в которой и тема *Immacolata Concezione*, и соответственно апокалиптическое начало более разработаны, появляются даты перемещения летящей церкви. Она прилетела в Склавонию 9 мая 1291 г. и перелетела в Италию в ночь на 10 декабря 1294 г., т. е. находилась в Склавонии около 1300 дней. Сами даты имеют иные, не апокалиптические мотивировки (1291 г. — падение латинского королевства в Святой Земле 10 мая).

Папа Сикст был особенно привержен Божьей Матери Лорето, украшал святилище новыми грандиозными сооружениями. В то время Лорето стало, по определению исследователя, «мистической столицей папства».⁶⁰ В 1507 г.

⁵⁷ *Grimaldi Fl. Pellegrini e pellegrinaggi a Loreto... Illustr. XIV, 1.*

⁵⁸ Шифры коллекции библиотеки Ватикана: *Stampa Ross. 996,3; Capponi v.686,52; Stampa Ross. 7626.*

⁵⁹ Об этом двойном значении луны под ногами Девы см. в статье: *Immacolata Concezione* // *Enciclopedia Cattolica. Firenze, 1951. P. 1651—1663.*

⁶⁰ *Cracco G. Alle origini dei santuari mariani. P. 160.*

знаменитый архитектор Сангалло начал строительство церкви Мадонны Лоретской в Риме. Масштабы лоретского культа возрастали. К 20-м гг. XVI в. возникла необходимость в новом расширенном рассказе о чуде Лорето.

Сама легенда Лорето имела двойную судьбу: она и менялась, модернизировалась, и параллельно сохранялась, воспроизводилась в исходной форме, данной ей Терамано. Шло постоянное приращение все новых чудес. В 1531 г. секретарь реканатской коммуны Джироламо Анжелита повез папе новый доклад — новую версию легенды. Брошюра Анжелиты была напечатана в Венеции в начале 30-х гг. и потом неоднократно перепечатывалась.⁶¹ Анжелита следует канве Терамано, но вносит некоторые существенные изменения. Во-первых, рассказу придана пышность и торжественность, соответствующая новому стилю святилища. Если Терамано упоминал образ, созданный апостолом Лукой, то у Анжелиты уточнено, что апостол Лука своими руками создал деревянную статую — ту, что находится в храме Лорето. У Терамано чудо явления домика не датировано. Есть одна дата — 1396 г., когда Богоматерь явилась в видении и сообщила о происхождении дома. У Анжелиты 9 мая 1291 г. — дата первого чудесного полета ангелов с домом и прилета его в Тарсию. Относительно этой выстраиваются другие даты перемещений, датировки придают плотность и конкретность чудесам. Введена дата прилета домика в Лорето — в ночь на 10 декабря (1294), которая потом станет официальной датой праздника Мадонны Лоретской. Совершенно меняется описание пребывания дома Богоматери в Склавонии. Если у Терамано отмечено недостаточное почитание дома-церкви в Склавонии, то теперь Склавония оказывается местом высшего цветения культа, там — сияние мистического света, там происходит первое обширное видение Богоматери, там благочестивый местный князь Николо Франкопане отправляет паломников в Назарет для проверки аутентичности домика. Отлет домика в Италию мотивирован лишь Божьей волей.

Анжелита во введении к своему сочинению ссылается на сведения, которые он получил из Склавонии от людей, очевидно — монахов того монастыря в Тарсии, который сохранял память о культе. Эти люди были вынуждены бежать в 1509 г. из-за бедствий и разорений, связанных с турецко-венецианской войной. Этому источнику можно, по-видимому, приписать сведения о судьбе культа в Склавонии, а может быть, и даты перелета. Остановка церкви с иконой в Склавонии — неотторжимый и важный компонент лоретской легенды и культа. Ранние источники по Лорето явно не знают, зачем церковь сделала там остановку, но считают необходимым говорить о ней. У Анжелиты описание остановки в Склавонии воспроизводит элементы из описания судьбы церкви в конечном пункте пути — в самом Лорето, по легенде Терамано, — и содержит сведения местного характера: указывает имя князя Тарсии Николая Франкопане. Княжеский итальянский род Франкопане, владевший землями в Склавонии, в разные периоды пользовался большим влиянием в Италии, и вероятно, что легенда Терамано была

⁶¹ [Angelita G.]. *Lauretanae Virginis Historia*. Напечатано без указания года и имени автора. Об этом: *Grimaldi Fl.* Il libro lauretano. P. 24. Текст Angelita, латинский и итальянский, воспроизведен в кн.: *Martorelli P. V.* Teatro storico della Santa Casa Nazarena della B. Vergine Maria. Roma, 1732. Vol. 1. P. 518 (латинский текст), 531 (итальянский).

дополнена по инициативе князей Франкопане. Но частными инициативами князей можно объяснить лишь новую версию — подробное описание остановки, но не саму тему остановки в славянских землях, которая принадлежит к числу базовых элементов в исходной легенде Терамано.

Среди текстов, связанных с культом Лорето, особняком стоит русская повесть о чуде, появившаяся в русской книжности во второй четверти XVI в. Текст этот, драгоценный своей древностью, почти современный высшему расцвету культа, совершенно не вовлечен в исследования и полемики вокруг Лорето. Соотношение его с основными легендами о чуде Лорето никогда не рассматривалось.⁶² Между тем это документ первостепенной важности не только для исследования русских пересечений с западноевропейской культурой, но и для прояснения некоторых особенностей самого культа Лорето и родственных ему (Тихвинского, Ченстоховского, Владимирского) в определенный исторический период, и для прояснения масштабов явления вообще. В последнее время в русских исследованиях проявляется интерес к лоретской теме. Подробно исследованы известия о святилище Лорето, поступавшие в Россию через дипломатов и паломников. Описаны иконы Божьей Матери Лоретской, возникшие в XVII в. и изображавшие статую Мадонны с Младенцем в роскошном долматике — плод контакта с относительно поздними формами западного культа.⁶³ Но до анализа собственно русской повести дело пока не дошло, хотя и проведено уже кодикологическое исследование сборника, в котором содержится ранний список повести о Лорето.⁶⁴

Рассказ о Божьей Матери Лорето в русской традиции имеет обычно заголовок «Повесть о храме Святыя Богородица, в нем же родися от Иоакима и Анны» и кончается сообщением о возвращении русских послов из Рима, принесших «писание» о Лорето. Это сообщение в отличие от остальной части рассказа выделено как летописная статья: «В лето 7036». Затем в большинстве ранних рукописей без особого заголовка, как следующая летописная статья, но с нарушением хронологии — «В лето 6891», — начинается рассказ о чуде Тихвинской иконы.⁶⁵ В основном благодаря подроб-

⁶² Повесть дважды опубликована по двум разным спискам. В обеих публикациях лишь высказывается предположение о том, что русская повесть соответствует тексту Джироламо Анжелита — источнику, в обоих случаях оставшемуся недоступным для публикаторов (*Кирпичников А. И.* Русское сказание о Лоретской Богоматери // ЧОИДР. 1896. Кн. 3. Отд. 2. С. 3—18; *Русский феодальный архив XIV—первой трети XVI века* / Изд. А. И. Плигузова, Г. В. Семенченко и др. М., 1986—1992. Т. 1—5; М., 1987. Т. 3. С. 537—540 (далее РФА).

⁶³ См.: *Белоброва О. А.* Русские посольские и паломнические отклики на святыни Лорето. С. 109—115; *Гукова С. Н.* Икона «Богоматерь Прибавление ума» и лоретская Мадонна // *Искусство христианского мира*. М., 2001. Вып. 5. С. 94—110.

⁶⁴ *Цыпкин Д. О.* Сказание «О Молукитцких островах» и Повесть о Лоретской Богоматери: (Из сборника БАН, Архангельское собр., Д. 193, XVI в.) // *ТОДРЛ*. Л., 1990. Т. 44. С. 378—386.

⁶⁵ Так в случае Тихвинского сказания в редакции Б по классификации В. М. Кириллина, ранней, первой половины XVI в. Соединенное сказание представлено также редакцией Е XVII в. Таким образом, углубленные текстологические исследования сказания о Тихвинской Одигитрии включают обзор списков повести о чуде Лорето (*Кириллин В. М.* 1) Текстологический анализ ранних редакций «Сказания о Тихвинской Одигитрии» // *Литература Древней Руси: Источниковедение*. Л., 1988. С. 129—143; 2) Первоначальные редакции

ному исследованию текстологии тихвинского сказания, осуществленному В. М. Кириллиным, нам доступен довольно полный список ранних рукописей, содержащих повесть о Лорето.

Все известные ранние рукописи с текстом повести о Лорето датируются второй четвертью XVI в. Сборники составлялись преимущественно в среде значительных книжников, таких как Фома Шмоилов, Михаил Медоварцев, занятых в идеологических предприятиях митрополита Даниила, в составлении Никоновской летописи. Вероятно, самый ранний список находится в знаменитом среди палеографов сборнике БАН, Архангельское собр., Д. 193. Здесь отмечен почерк Михаила Медоварцева. Сборник содержит ряд текстов, существенных для государственной идеологии, в том числе «Сказание о князьях Владимирских». Некоторые материалы в нем имеют отношение к работе над Никоновской летописью. Та часть сборника, в которой помещен интересующий нас текст, датируется обычно на основании года, указанного именно в рассказе о Лорето: 1528 г. Это год возвращения из Италии русского посольства.⁶⁶ Исследования этого сборника — едва ли не самый яркий пример высокого уровня современной русской палеографии. На основании многих палеографических признаков в ходе работ и взаимодействия ряда ученых, прежде всего А. А. Амосова и Н. В. Сеницыной,⁶⁷ выявлены разновременные рукописи, образовавшие сборник, сделаны попытки изучить судьбу рукописей прежде их включения в конволют, выявлены почерки разных писцов, установлены мастерские, в которых создавались рукописи. В недавнее время видный палеограф Д. О. Цыпкин специально рассмотрел окружение интересующей нас повести о Лорето в этом сборнике, так называемую рукопись № 3, и в ней в свою очередь выявил разные пласты. В этой рукописи повесть о Лорето находилась в одном пласте с Повестью о взятии Царьграда турками Нестора-Искандера и с отрывком из Истории Иудейской войны Иосифа Флавия, т. е., по Цыпкину, в комплексе текстов анти-турецкой направленности. Предшествует Повести о Лорето Летописец Михаила Медоварцева (л. 447—473), и сама она по почерку близка к школе Медоварцева,⁶⁸ т. е. писалась в Москве, в мастерской монастыря Никола Старого. По реконструкции Цыпкина, повесть о Лорето первоначально соседствовала с кратким переводным рассказом о путешествии Магелла-

«Сказания о Тихвинской Одигитрии» // Книжные центры Древней Руси XI—XVI вв.: Разные аспекты исследования. СПб., 1991. С. 214—217 (здесь с разночтениями по ранним спискам опубликованы тексты редакций А и Б); 3) Литературная судьба «Сказания о Тихвинской Одигитрии» до исхода XVI столетия // Исследования книжных памятников: История. Филология. Источниковедение: Сб. науч. ст. М., 2000. С. 71—108; о лоретском сказании в связи с вопросами текстологии тихвинского сказания упомянуто и в кн.: *Ebbinghaus A. Die altrussischen Marienikonen-Legenden*. Berlin, 1990. S. 174—184.

⁶⁶ БАН, Архангельское собр., Д. 193, на л. 474—477 Сказание о Лорето. Описание сборника: Описание Рукописного отдела Библиотеки Академии наук СССР. М.; Л., 1965. Т. 3, вып. 2. С. 131—133. Основные исследования сборника: *Амосов А. А.* Из истории кодекса сборника Д. 193 Архангельского собрания РО БАН СССР // Рукописные и редкие книги в фондах Библиотеки Академии наук СССР. Л., 1976. С. 34—40; *Цыпкин Д. О.* Сказание «О Молукитцких островах»... С. 378—386.

⁶⁷ *Амосов А. А.* Из истории кодекса сборника Д. 193 Архангельского собрания РО БАН СССР. С. 34—40; *Сеницына Н. В.* Книжный мастер Михаил Медоварцев // Древнерусское искусство: Рукописная книга. М., 1972. С. 313.

⁶⁸ *Цыпкин Д. О.* Сказание «О Молукитцких островах»... С. 382—383.

на — «О Молукитцких островах». Опираясь на тот установленный факт, что рукопись № 3 создавалась в мастерской Медоварцева, сотрудничавшего с Дмитрием Герасимовым, и что рассказ о Магеллане был, вероятнее всего, переведен Герасимовым, Цыпкин выдвигает предположение, что и сказание о Лорето было переведено им же. Судя по описанию Цыпкина версии сказания о Лорето в этом сборнике, она действительно кажется начальной, поскольку в ней есть фраза, отсутствующая в Синодальной рукописи и в издании Кирпичникова: «И прибышя в том месте послы великаго князя чetyре недели» (л. 476).⁶⁹

Сводное сказание о Лорето и о Тихвине находится в знаменитой рукописи Синодального собрания (№ 562), недавно полностью опубликованной под названием «Русский феодальный архив».⁷⁰ Интересующая нас здесь «Повесть о храме Богородицы» принадлежит комплексу позднейших дополнений синодального сборника.⁷¹ Этот сборник считается плодом работы самого митрополита Даниила и его ближайших сотрудников, в частности Фомы Шмоилова, основного писца Сводной Кормчей и списка Оболенского Никоновской летописи.⁷² Издатели РФА в почерке некоторых глосс при тексте сказания о Спасе 1 августа узнают руку Максима Грека.⁷³ В «Повести о храме...» указана дата — июнь 1428 г.

Другие представительные рукописи с повестью о Лорето (в соединении с тихвинской повестью) — это сборник Волоколамского собрания (№ 659), составленный предположительно Фомой Шмоиловым в 30-е гг. XVI в. в митрополичьем скриптории,⁷⁴ или сборник того же времени Волоколамского собрания (№ 577), где среди прочего содержится единственный список пространной версии Летописчика Иосифа Волоцкого.⁷⁵ История лоретского чуда присутствует и в сборнике Волоколамского собрания (№ 414). Этот сборник, в основном содержащий богослужебные тексты, «кануник», принадлежал видному волоколамскому старцу Галактиону, с середины века — игумену монастыря.⁷⁶

⁶⁹ Там же. С. 383.

⁷⁰ РФА. Т. 3. С. 537—542.

⁷¹ ГИМ, Синодальное собр., № 562, л. 427 об.—448: несколько грамот, духовная кн. Дмитрия Ивановича, редакция сказания о происхождении праздника Спаса 1 августа, за ней следует «Молитва, егда подается митрополиту бахрама на руки» (л. 439 об.), за которой идет наша «Повесть о храме...» (л. 439 об.—443). Затем сразу без заголовка, лишь с указанием даты — сказание об иконе Тихвинской Божьей Матери: «В лето 6891, в дни благочестивого великого князя Дмитрия Ивановича...» (л. 443—444 об.), и затем — «Сказание о Козарине и жене его».

⁷² Клосс Б. М. Никоновский свод и русские летописи XVI—XVII вв. М., 1980. С. 1—74.

⁷³ РФА. Т. 3. С. 32—33.

⁷⁴ Сказание находится на л. 425—428 ред. Б, см.: Кириллин В. М. Текстологический анализ ранних редакций «Сказания о Тихвинской Одигитрии». С. 132. О сборнике: Ключевский В. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871. С. 162—163; Дмитриев Л. А. Житийные повести русского Севера как памятники литературы XIII—XVII вв. Л., 1973. С. 171 (Дмитриев, изучая повесть о Благовещенской церкви, отмечает постепенность формирования сборника); Дмитриева Р. П. Волоколамские четьи сборники XVI в. // ТОДРЛ. Л., 1974. Т. 28. С. 215—218.

⁷⁵ Текст сводного сказания на л. 254 об.—257 об. В сборнике есть дата 1538 г. Здесь находятся важные материалы, касающиеся Иосифа Волоцкого, см.: Плигузов А. И. Летописчик Иосифа Санина // Летописи и хроники 1984. М., 1984. С. 174—186.

⁷⁶ Кириллин В. М. Первоначальные редакции «Сказания о Тихвинской Одигитрии». С. 383.

Таким образом, Повесть о Лорето в начальный период своего существования в русской книжности занимает позицию в самых значительных по идейному содержанию и по принадлежности сборниках первой половины XVI в.: она помещается среди актуальнейших документов того времени. Этот текст и соседствующее с ним Сказание о Тихвинской иконе, кажущиеся на нынешний поверхностный взгляд наивными, близкими к народной почве, поставлены книжниками-интеллектуалами того времени на уровень митрополичьих документов и богословских посланий.

В русском рассказе о чуде Лорето сообщается следующее: в Назарете был дом Богоматери, где апостолы устроили церковь и св. Лука написал икону Богоматери. Турки взяли Иерусалим — и церковь и икона невидимой силой перешли во град Тарсию в мае 1291 г. Тамошний князь Николай увидел церковь в окружении света. Затем Богоматерь явилась во сне священнику Георгию и объявила о том, откуда церковь. Уведомленный священником князь Николай послал Георгия с посольством в Назарет измерять место, где была церковь, и мера совпала. В 1295 г. церковь невидимо перешла в Италию и встала близ города Реканати на месте, называемом Лорето. Но там было много разбойников, и она перешла в другое место на горе, принадлежавшей двум братьям. Братья начали ссориться, и церковь опять перешла и встала на большой дороге, где стоит донныне и творит чудеса. Реканатские люди окружают ее стеной, чтобы укрепить, но стена сама собой отступает. Богородица является во сне некоему старцу и объявляет, откуда церковь. Извещенные старцем люди Реканати посылают посольство в Назарет мерить святое место. Мера совпадает. На том месте находят надпись: «Здесь была церковь и неведомо куда отошла». В этой церкви Богородица творит великие чудеса и исцеления. В 1528 г., в июне, вернулось (в Москву) посольство от римского папы, послы видели церковь и принесли сие писание.

Первоначальная легенда Терамано и есть в основном тот текст, что попал на Русь, но с некоторыми отличиями. В русской версии появляются даты и вставка с подробным описанием прилета домика в Склавонию и почестей, которые ему там воздавались князем Николаем Франкопане и народом. В русской версии вставлено описание того, как Лука создавал икону Богоматери. Два из этих отличий — даты и рассказ о Склавонии — находим в версии Анжелиты. Во вставке о Склавонии следование тексту неполное, некоторые подробности воспроизведены, как у Анжелиты, в прямом контакте с его текстом — особенно это касается подробностей о свете, сопровождающем явление Богоматери и домика ее, но многое сокращено и изменено, многого нет вообще, например речей Богоматери, очень пространных у Анжелиты. Интересно, что присутствует момент или непонимания, или специального игнорирования фактов Анжелиты. По Анжелите, человека, которому явилась Богоматерь, звали Александром, он был приором церкви Георгия; по русской версии, его звали Георгием. Нужно ли это для параллели с именем тихвинского визионера, Юрыша, или просто текст плохо понят — неизвестно.

Остановимся на некоторых соответствиях или любопытных несоответствиях между текстом Анжелиты и русской версией. Русский текст, разумеется, ни словом не поминает о статуе. В доме находится икона, и она летит вместе с домом. В русском тексте, как и у Анжелиты, появляется дата пер-

вого перелета дома — май 6799, т. е. 1291 г. Но у Анжелиты в качестве причины перелета указывается взятие султаном Триполи в этом году. Русский источник ограничивается сообщением о переходе к туркам града Иерусалима. В русском источнике место первой остановки на Далматинском побережье названо так: «в область Римскую, в град Тарсию»; это наименование Склавонии Римской областью осуществил Анжелита.⁷⁷

Наличие двух источников у русской версии позволяет поставить вопрос о том, не было ли привезено первое — Тераманово — известие о Лорето раньше, например в 1526 г., когда Дмитрий Герасимов вернулся на Русь после долгого и насыщенного значительными контактами пребывания в Риме при папском престоле. Тогда следующим русским посольством, 1527—1528 гг., при его четырехнедельном пребывании в Лорето были получены материалы Анжелиты, очевидно уже подготовленные к моменту приезда русских послов в Лорето, хотя тогда еще и ненапечатанные. Общение русских дипломатов с Анжелитой как важным в то время лицом в коммуне Реканати неизбежно должно было иметь место (хотя странным образом в лоретских архивах визит русских послов не засвидетельствован, так что составители хроники паломничеств под 1527 г. дают сведения о пребывании русских в Лорето, ссылаясь лишь на сведения из русских источников).⁷⁸

Если и допустимо предположить, что текст Анжелиты был уже готов к 1527 г., когда русские прибыли в Лорето и могли получить его у самого автора, то трудно представить, чтобы они взяли версию Терамано и сделали в ней поправки, изъяв их из текста Анжелиты. Весьма маловероятно, чтобы русские книжники изыали из поздней развернутой и подробной истории чуда нужные им элементы, очистили их от подробностей и вставили их в краткий рассказ Терамано, послуживший отправным пунктом для версии Анжелиты. Естественнее всего было бы допустить существование промежуточной версии рассказа, отраженной в русском переводе. Единственное препятствие для такого допущения — материальное отсутствие такой версии в ряду хорошо сохранившихся и тщательно собранных текстов о Лорето. Однако, опираясь на сообщение Анжелиты о существовании каких-то сведений, полученных им от хранителей святилища в Тарсии, можно предположить, что русским досталась промежуточная версия — переработка сказания Терамано, сделанная в интересах Тарсии и потом использованная Анжелитой. Приняв эту возможность, можно обойтись без натянутых допущений о знакомстве русских послов с работой Анжелиты, в 1527 г. еще не одобренной папским престолом и не опубликованной. То, что такая, промежуточная, тарская версия не сохранилась, можно объяснить, ссылаясь на утверждение того же Анжелиты, что монахи бежали из Тарсии и все там сгорело. Впрочем, не исключено, что такой текст может еще обнаружиться. Встает вопрос: не могла ли существовать эта версия в переводе на церковнославянский язык для славянской общины?

Теперь мы подходим к оставшемуся вопросу о еще одной вставке в русских рукописях легенды о Лорето — единственной, для которой нет аналога

⁷⁷ Martorelli P. V. Teatro storico... Vol. 1. P. 519.

⁷⁸ Grimaldi Fl. Pellegrini e pellegrinaggi a Loreto... P. 650.

ни у Терамано, ни у Анжелиты. Это подробности о том, как Лука написал икону. Текст вставки буквально соответствует славянскому тексту праздничной проповеди об иконе Римлянине. В рассматриваемом фрагменте говорится о создании иконы апостолом евангелистом Лукой, приводятся слова Богоматери, благословляющей икону, восходящие к древней традиции послания восточных патриархов императору Феофилу, вспоминается евангельское восклицание Богоматери в момент Благовещения. В повести о Лорето: «И свѣтый апѣль і евъгѣлистъ лука. емуже похвала въ блговѣстїи хѣвъ. всаку премудрость и наказанїе; и еже живописати самои блгооумнѣ извыкъ. написа на досѣ начертанїе прѣстыа самыа влѣдца нашеа, и прѣснодѣвы мѣриа. изашнѣ видѣнїѣ тоа и образъ съвършенъ оустроивъ приносит прѣвообразному гѣжи и всѣх цѣрци онаже очи възложивши на ту и своего прѣрочества въспоманувъши егоже изгласи зачинающи ба се ннѣ блажать ма вси роди возрадовавшиса и глѣть к тому блгоговѣинѣ вкупѣ и со властїю. блгдѣть моа с то[бо]ю бысь, слово дѣло иконѣ съпрѣбываа вѣчно, чудаса и знаменїа. и тмы чудотворенїи прѣчстои сеи дѣиствующеи цѣркѣви. и иконѣ мѣтре бжїа и образ и глѣсь, и всакъ оумъ превсходѣща блгдѣ. И той образ и ннѣ стоит в тои стѣи цѣркѣви». ⁷⁹

В Сказании об иконе Римлянине:

«Сказанїе извѣстно о чудесех прѣстыа влѣдчца ннѣша, и гѣжи пѣсты дѣвы и бѣы мѣриа, аже римлянины нарицѣтиса обыкши.

«Врем[а] же оубо немало по сих преиде и лука бжтвенн[и] апѣль. емоуж[е] похвала въ блговѣстїи хѣвъ. всаку прѣмудрость и наказанїе и еже живописати само блгооумнѣ извыкъ. написа на досѣ начертанїе прѣстыа самыа влѣдчца наше[а] и прѣснодѣвы мѣриа изашенне видѣнїе тоа, изъоуподобивъ опасное. възрасть среднїа мѣры, малъ имоуши. блгодатное же оно и стое лице, малоокроужїа подлѣгнующе носъ, доброгладостнѣ лежащъ на правѣ. очи с[ѣ]ло добрѣ и чество побагренѣ бжтвѣннѣишею. чернѣ же блгокраснѣ зѣницѣ. и чело свѣтлолѣпно яко пач[е] чернѣ же такожде и брови. оуствнѣ же всенепорочнѣ червленою красотою побагреннѣ. пер[е]сты бгопрїатныхъ рукъ тонкостїю истонченїа, въ оумѣреной долгости. и бгосїательныа главы власы, роусокротостнымъ оукрашены. и образъ свершен оустроивъ приносит первообразному гѣжи и всѣх цѣрци онаже очи възложивши на тоу и своего прѣрочества въспоманувъши егоже изгласи зачати начинающи ба се ннѣ блажать ма вси род[и] възрадовавшиса и глѣть к тому блгоговѣине вкупѣ и съ властїю блгдѣть моа с тою бысь, слово, дѣло иконѣ с'прѣбывая вѣчно, чудеса и знаменїа. и тмы чудотворенїа прѣчстои сеи дѣиствующеи иконѣ мѣтре бжїа и образъ и глѣсь, и всакъ оумъ превсходѣща блгдѣть». ⁸⁰

Можно было бы предположить, что вставка была сделана на Балканском полуострове или даже в Италии, но это означало бы, что там существовал

⁷⁹ Цит. по рукописи Волоколамского собрания: ОР РГБ, ф. 113, № 659, л. 421 об.—422. Для сопоставления принимаю ту степень графической и орфографической подробности, которая задана Кулаковским в издании текста проповеди о Римлянине. Ранние списки русской повести о Лоретском чуде не содержат никаких существенных различий, различаясь лишь выбором графем (за исключением процитированной выше фразы из списка БАН, Архангельское собр., Д. 193).

⁸⁰ *Kulakowski S. Legenda... С. 50.*

славянский текст легенды. Повесть о Лорето так точно следует славянскому переводу текста праздничной проповеди, что невозможно считать вставку об иконе Луки результатом двойного перевода через латинское посредничество. Можно предположить, что вставка была сделана русским переводчиком, но из этого следовало бы, что русский переводчик уже в процессе работы соотнес полученный им текст с богослужебными формами культа богородичной иконы, тогда существовавшими в русской церкви, т. е. принял идею, что Богоматерь—Церковь—икона перенеслась из восточнохристианского мира в римскую область.

Представляется, что рассмотренные выше тексты и темы в их сочетании, взаимотолковании поднимают нас на тот уровень символических значений, на котором осуществлялось формирование идей о третьем Риме. Русская версия повести о чуде бегущей церкви в письменном виде попадает на русскую почву слишком поздно, для того чтобы повлиять на образы «Филофеева цикла». Ее первые списки находятся в непосредственной связи с рассказом о чудесном появлении в Тихвине чудотворной иконы Богоматери, т. е. и история Тихвинской иконы, коррелирующая со Сказанием об иконе Римлянина, весьма близкая к истории лоретского чуда, была уже сложившейся ко времени физического появления лоретской повести в русской книжности.⁸¹ Соединив две истории, русские книжники констатировали факт сходства, возникшего в силу параллельности судеб и общих истоков, или утверждали родство, следствие пересечения, переплетения и полемики между традициями, которые могли иметь место уже в XV в. Не будем предлагать однозначных решений, подчеркнем только одно: русский образ Жены—Церкви—иконы, бегущей в поисках спасения в третий Рим, оставившей первый и второй, складывался в едином религиозном и культурном пространстве с итальянским образом иконы—Дома—Девы—Церкви, бегущей с Востока в римскую область, под руку папы, имел общие с ним истоки и находился с ним в полемике. Полемика могла быть направлена не обязательно непосредственно против лоретских образов, а против духа католической церкви XV—начала XVI в., который яснее всего в символической форме выразился в культе Лорето, но проявлялся в установках Ферраро-Флорентийского собора, в спорах и размышлениях о Непорочном Зачатии Девы Марии, в толкованиях Апокалипсиса и во многом другом. Поэтому, в частности, для текста, по-видимому наиболее раннего в «Филофеевом цикле» — «Об обидах церкви», — важнее тема Ферраро-Флорентийского собора, чем, казалось бы, более актуальная для Руси тема падения Константинополя и византийского наследства:

«Бъжаніе жены в пустыню — от стараго Рима опресночнаго ради служения, понеже весь великий Рим падеся и болит невѣрїем Аполинариевы ереси неисцѣлно, [в] новыи же Рим бѣжа еже есть Константинъ град, но ни тамо покоя обреть соединения их ради с латиною на осмомъ Соборѣ, и оттолѣ константинопольская Церкви разрушися и положися в поправление яко

⁸¹ Подробный анализ сосуществования и взаимодействия на Руси лоретской и тихвинской легенд провожу в другом месте (Материалы конференции по Тихвинской иконе. Петербург—Тихвин, 2001 г.; Материалы конференции «Царский Храм». М. (в печати)). Там же обсуждается вероятность знакомства русских с культом Лорето в XV в.

овощное хранилище. И паки в третии Рим бѣжа, еже есть в новую Русию великую...».⁸²

Интересен факт параллельной эволюции в русской и римской традиции места назначения бегущей святыни. Великая Русия — это пустыня, куда бежит Жена—Богоматерь—Церковь, спасаясь от дракона: «...се есть пустыня, понеже пусти бѣша святыя вѣры и иже божественнии апостоли в них не проповѣдаша, но послѣди на них просвѣтися благодать Божиа спасительная его же познати истиннаго Бога».⁸³ В более зрелых формулах Филофеевых посланий местом назначения бегущей церкви становится Москва, в которой Успенский собор, светящийся паче солнца, воплощает утвердившуюся Церковь. В ранней версии лоретской легенды — у Терамано — церковь попадает в лес — «*silva*». В версии Анжелиты весьма существенны изменения в характеристике приюта — речь уже и в случае славянской остановки идет об «области римской», как переводит русская версия.⁸⁴

Помещенная в круг перечисленных текстов, проповедь об иконе Римлянина раскрывается как источник Филофеевых формул:

Проповедь: «И бе на многы дни пришествие сея пречистыя иконы празднуяи град и именуется яко от единѣхъ всѣх оустъ, римляныни. [...] да оубо носится посредѣ града, и славити прославльшую. в нем же изволи жити егож[е] наслѣдова, егож[е] о тои хвалящас[я] стяжа. в нем же и цръствующи црца нбсы и землю. вещает цръскы праоцмъ своимъ двдмъ и кремь. се покои мои zde вселюся якож[е] изволих его. не к тому лид'дьска. ниж[е] ог иерслмъ зватися, но римляныни паче. за еже и первый и послѣднии римь възлюбити...».⁸⁵

Таким образом, и для текстов «Филофеева цикла», обычно рассматриваемых в политическом ключе, и для рассказов о чуде, толкуемых и как миф, и как полуфольклорные народные легенды, и как плоды интриг вокруг церковной собственности, наиболее органическим оказывается контекст литургический. Проповедь об иконе Римлянина разворачивается на том уровне символической обобщенности, промежуточном между чистым умозрением и конкретностью «чашечки и блюдечка», который вообще свойствен литургическим текстам. На этом уровне, как это ясно доказывается фактом цитирования проповеди, осуществляются русские контакты и взаимодействия с рассказом о Лорето. Есть некоторые основания полагать, как мы пытались показать выше, что такая же степень символичности и такие же контексты были смыслообразующими для самого культа Лорето в тех его формах, в которых он развивался в XV—первой половине XVI в.

⁸² Цитируется по изданию: *Синицына Н. В.* Третий Рим: Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV—XVI вв.). М., 1998. С. 369.

⁸³ Там же.

⁸⁴ РФА. С. 538.

⁸⁵ *Kulakowski S.* *Legenda...* С. 68.

В. П. БУДАРАГИН

Повесть об Иване Семенове, строителе Екатерининского монастыря

Странными оказываются иногда судьбы некоторых памятников древнерусской письменности, даже найденных, казалось бы, недавно и ставших уже известными научной общественности. Есть в том какая-то своя, археографическая, интрига при открытии, обретении самого памятника, а потом вдруг наступает неожиданное забвение, источниковедческое безмолвие. Так получилось с Повестью об Иване Семенове, сохранившейся в единственном списке Мезенского собрания Древлехранилища Пушкинского Дома, но под двумя архивными номерами — № 94 и № 132. Первое упоминание этого памятника пришлось на 1960 г., когда Н. Ф. Дробленкова опубликовала свой отчет о совместной с фольклористами экспедиции на Мезень, состоявшейся в 1958 г.¹ Даже один лист найденного тогда произведения, прокомментированный в тексте отчета как «отрывок из какого-то местного повествования о чуде, бывшем строителю Ивану и священнику Фоме», показался сразу значимым и получил в описании формулировку «Отрывок из Юромского (или Защельского) чуда Екатерины Великомученицы». К сожалению, из отчета Н. Ф. Дробленковой не вполне понятно конкретное место обретения этого рукописного листа, но состоялось оно, очевидно, где-то между Азапольем и Усть-Нерманкой, причем среди книг, выброшенных «с поветей под ноги скоту».

Без археографического отчета в ТОДРЛ осталась поездка на Мезень в 1966 г. А. Х. Горфункеля и В. П. Бударagina. Главным о ней свидетельством стали фотографии ее участников, где на переднем плане «представительствовало» изрядное количество книг, обретенных в д. Защелье, в доме Акулины Ивановны Парыгиной, оставшихся от старушки-зырянки Ольги Петровны, недавно умершей. Участникам экспедиции тогда действительно повезло, что называется, найти «короб». На самом деле это было несколько сундучков и коробок, наполненные рукописными и старопечатными книгами, сохранявшимися А. И. Парыгиной на повети своего относительно небольшого, по северным понятиям, дома в память о «грамотной бабушке», за которой она ухаживала до самой ее кончины. Об одной из привезенных тогда из этого дома рукописей В. И. Малышев отметил в своем обзоре с традиционным названием «Новые поступления в собрание древнерусских

¹ Дробленкова Н. Ф. Поиски рукописей на Мезени // ТОДРЛ. М.; Л., 1960. Т. 16. С. 528—538.

рукописей Пушкинского Дома»: «...повесть об Иване Семенове едва ли когда-нибудь издавалась и, по-видимому, еще неизвестна как следует ученым».² В данном случае речь шла о еще 28 листах, т.е. основном тексте, повести об Иване Семенове, строителе Екатерининского монастыря, один лист которой, как оказалось, был привезен Н. Ф. Дробленковой с Мезени еще в 1958 г. Этот лист получился последним относительно сохранившегося текста повести, но ни начала, ни окончания ее не оказалось и в рукописи, привезенной в 1966 г.

В. И. Малышев был счастлив обретением еще одного памятника местной литературы и, разумеется, сделал все, чтобы обеспечить ему общественную востребованность. Так, вскоре появились подробные пересказы сюжетной канвы повести в изложении М. И. Мильчика³ и более краткое ее воспроизведение в книге Г. П. Гунна.⁴ Но потом все новые и новые рукописи поступали в Дрвелехранилище, о повести как бы слегка забыли, текст ее так и не получил своего издательского воплощения. Неизбежно пришлось обратиться к этому тексту, однако, при написании статьи для «Свода русского фольклора» в первом томе «Былин Мезени», где во вступительной его части предполагалась статья о мезенской рукописной книжности.⁵ Здесь тоже оказался возможен только пересказ с цитированием текста повести, правда, с обозначением ее литературного и жанрового контекста.

Несколько слов о самой рукописи. Переписан текст на бумаге грубой выделки Вологодской мануфактуры Петра Мартьянова (курсивные буквы *ВМ ПМ* с датой 1838 г. — см.: л. 23), форматом в 4°, листы сшиты в одну тетрадь и пронумерованы, из чего следует, что в начале повести утрачен только один лист. Но привезенный Н. Ф. Дробленковой 30-й лист (по пагинации рукописи), корреспондирующий с утраченным, не сохранил концовки текста. Можно предположить, что рукопись имела еще один, переплетный, лист, без нумерации, на котором и завершилось изложение текста повести. В пользу такого предположения свидетельствует постепенное, более уплотненное расположение текста: если на л. 2 (по пагинации рукописи) почерк достаточно крупный, занимающий 17 строк, то на л. 30 этого же повествования количество строк достигает уже 27, т.е. почерк становится заметно мельче, что может свидетельствовать о попытке вместить переписываемый текст в имеющееся листовое (тетрадное) пространство. Почерк рукописи полууставной, в других северных рукописях пока не встретившийся. Текст вписан в трехстороннюю рамку, открытую сверху. На л. 11 (далее отсылки подразумевают архивную пагинацию) имеет место попытка выделить заглавие «Сказания о кресте Господни» подражанием вязи и как бы инициалом Б на две строки, но все это теми же чернилами, которыми переписан весь текст повести.

Позднее происхождение сохранившейся рукописи не говорит еще о датировке самого памятника. Он настолько насыщен местными реалиями

² РЛ. 1967. № 1. С. 195—196.

³ Мильчик М. И. 1) Мезень — память прошлого // Север. 1968. № 1. С. 66—67; 2) По берегам Пинеги и Мезени. Л., 1971. С. 132—136.

⁴ Гунн Г. Две реки — два рассказа. М., 1976. С. 146—147.

⁵ Бударагин В. П. Мезенская рукописная книжность // Свод русского фольклора: Былины: В 25 т. СПб.; М., 2003. Т. 3: Былины Мезени. С. 101—102.

(именами, названиями конкретных архитектурных построек, топографическими «метами»), что единственная упомянутая в тексте дата 1617 г. (л. 11) представляется своего рода ориентиром, позволяющим рассматривать повесть в контексте определенного столетия. Причем документы конца XVII в. подтверждают факт отвода земель Екатерининской пустыни Юромского стана и земельных споров ее причетников с местными крестьянами.⁶ Не противоречит отнесению памятника к литературе XVII в. как упоминание Новгородской митрополии (л. 26 об.), так и отсутствие в тексте упоминаний о существовании холмогорской архиепископии, учрежденной в 1682 г. Об авторе этой повести судить трудно, необходимо лишь отметить замечательно точное знание им местных мезенских реалий, а с другой стороны — известную степень книжной образованности, позволявшей ему вводить в текст повести несомненные грецизмы.

⁶ Путеводитель по архиву Ленинградского отделения Института истории. М.; Л., 1958. С. 63.

Повесть об Иване Семенове

ИРЛИ, Древлехранилище им. В. И. Малышева, Мезенское собр., № 132, л. 1—28 об. Мезенское собр., № 94.

«...Семен же, отец Иванов, по благословиению отца своего Ерофея нача ^{л. 1} любить сына своего Ивана, дядя же ненавидяху его и гневахуса на него. И по мали же времени преставися отец Ивана^а Иванов Семен. Он же, Иван, остана от отца своего еще млад, в 15 лет, а мати его Матрона в раслаблении лежит, не может она руками и ногами^б, ничим двинуться, она болна вельми. И видеша дядя его и не попомнили благословения отца своего Ерофея, что им наказал: не изгоняйте внука своего ни в чем. И позавидяша любви отца его, что отец его, Иванов Семен, вельми у себя // в любви держал его, и начаша над ним, Иваном, великую изгону творити, бе бо в та времена глад хлеба на Мезени. Он же, Иван, имея у себя ремество, рукоделие — древодельство церковное и всякое теконство¹, ходя, скитаяся по многим разным дальным странам, питаюся своими трудами праведными. Рукоделием предпроводив многие годы, домашними своими промысльми промышляше, печаловашеся — и по благословиению матери своея Матроны спряжеся сочетанием законного брака. Супруга же бе ему Параскева, име с нею сына Аггея и четыре до//щери. И по мале времена поставив себе хижинцу ^{л. 1 об.} малу, дворец невелик, меж Защельской и Некрасоконской волостми и прииде в тот новодворец жити. Мати же его бысть богомолна вельми, прилежна к Богу на молитве и пострижися во иноческий чин от некоего мниха, Макарии именем, инока. И наречено имя ея во инокинях Марина. Схимница наипаче прилежне к Богу впод (sic!), тогда наипаче визе (sic!) на молитву себе вдавши. Иоанн же, тружаяся рукоделием своим, ходя по волостем.

^а Испр.; в ркп. Иван. ^б Испр.; в ркп. ногами.

¹ Плотницкое дело (ср.: тектон — плотник, от греч. текτόν).

Случися же ему некогда быти, зри, в Жердской веси, у некоего христолюбива мужа трудитися древоделие^в дворовое, // в ызбе нутро делати, во время великого поста. В некую седмицу, в пяток, попостися того дни, трудяся рукоделием своим, и ввечеру помолился Богу по силе, елико мощно трудно человеку по вере своей, и приклонися, возляже почити. И бысть в нощи той ему во сне видение предивно: возрев он, Иван, и виде храмины двери отверзошася внезапно^г и грядущу девицу возрастом велику, а на главе ея венец светел, аки солнце. А ризы же на ней червлены, наверх той ризы — зеленые ризы просты, в руке своей имея честныя крест Господень, в другой же держит образ. Во храми//не же той восия свет велик, от образа того лучи испущающе. Прииде же и ста посреди^д храмины той. Он же, Иоанн, возбнув от сна своего, вскоре отскочи на ноги свои, убояся вельми. Она же девица рече к нему: «Трудниче мой Иоанне! Не бойся, но поклонися честному кресту и образу святыя Екатерины!» И он же, поклонися честному кресту и образу тому, рече ей: «А ты, госпоже, кто еси? И како ти есть имя твое?» Она же рече к нему: «Аз есмь святая великомученица Христова Екатерина! Повелеваю тебе, трудниче мой Иоанне: во утре, востав от сна своего, поди к некоему христо//любиву мужу, Иоанну именем, у негоже витает^е изограф, вновь священник. И ты вымени^е у него образ святыя великомученицы Христовы Екатерины руко на (sic!) и по указу ему образ святыя Екатерины, которой держит в руке сицев своей». Рече: «Таков образ взыщи у иконописца в возу и вымени. Промены, что он возмет, то и дай ему. И возми тот образ, поди вверх по Мезени и пониже Юромы, где бывало займище деда твоего Ярафея, новинка Усть-Нермонскаго ручья, и тут сороди монастырь: поставь часовню, и потом храм, и нарече имя месту тому // Прилук!» Изрече ее и поиде вон из храмины той.

Он же, Иван, ужасеся вельми о преславном том видении, став пред образом Спасовым, со слезами поклонися, моляся с верою, елико по силе своей. По сем еще возляже на месте своем, помышляше себе про видение, ноць всю без сна пребывая. И пред утром во ину мысль впаде, помышляше себе, каково то видение ввечеру: «В той веси не было никакова иконописца, како мне в сию ноць явися. Таково видение не ложно ли?». То сие помысли в себе, почи мало и, возбнув, слыша глас у окна за стеною, яве // глаголюще истонка сладким гласом: «Трудниче мой Иоанне! Не сомневайся, ими веру, твори, еже в сию ноць рекла тебе: востани, гряди скоро, доколе дондеже иконописец не съехал!» Иоанн же, слышав глас той, вскочив с места своего въскорех, трепетом бысть, от радости слезы испущая, от яко: «Свят Господь Бог наш! И паки поклонимся на месте, идеже стоясте нозе его, якоже се мнози глаголют: кто явит нам благая, знаменася на нас свет лица твоего, Господи^з! Да поет и Соломан премудрый: благословится, рече, вещь, екоже спасение бывает. // Днесь убо церкви является рай имущих посреде себе образ святыя великомученицы Христовы Екатерины. Днесь мученичный образ поклоняем и чудеса святыя великомученицы Екатерины воспроповедуются, иже присно нами споминаются, выну восхваляются и всегда

^в Испр.; в ркп. древоделие. ^г Испр.; в ркп. незапно. ^д Испр.; в ркп. посре. ^е Испр.; в ркп. вымени.

² живет, пребывает. ³ Пс. 4: 7.

празднуют радостно. Яко красны, рече, нозе благоповествующим благая, блажени и очи, видящии сего образа доброту, и устне, лобзующии преблагий сей зовет. Неоскудная бо благодать всем явися, присно текущи всем, и чудесный источник, исцеление истекающе, ни единого никакже отвращающе, благая // благодсти, но и окаляння грехи очищаючи и порочнаго скверным избавляючи. И что возглаголю: кто убо о сем очию своею измыл лице свое».

Помолився Богу и поиде вскоре к тому христолюбцу, идеже иконописец ночует. Вопросив с молитвою, благословение взем, вниде во витальницу. Священник же возжже свещу свою пред образы, нача глаголати свое утреннее правило. И по молитвеннем своем отпущте, назнаменов, огради крестом Иоанна. Иоанн же воспросив у него, священника, променнаго образа святыя Екатерины. Он же, священник, иде, раскры воз свой и раскладывая даже до полувоза. // И видеща много икон, а Екатеринских образов, такова образа, егоже Иоанн в видении виде, а не обретоша. Оскорбе же о сем Иоанн, яко не виде такова образа, и нуди его, священника, еще раскладывати образы. Священник же претя ему с поношением, яко много образов видял, а не единого не выменил, мнев быти себе поругаема от него, не ведая бываемого в тайне намерения его, не хотя паки до дна возу своего со иконами выкладывати. Иоанн же много моля его еще показати ему иконы и поведа ему видение свое, рече: «Послушай мене, отче, // потрудися еще Екатерины ради, не обретох бо ныне такова образа, егоже в видении виде!»

Священник же по прошению его паки нача выкладывати иконы. И близ воза на дни, узре он, Иоанн, под иными иконами — толко польлица видети — образ Екатерины и позна его, якова в видении видел, по всему такова быти. Возрадовася велми, горя сердечною любовию, приим в руце свои той образ святыя Екатерины и рече ему, священнику: «Воистину, отче, той образ мне во сне явися! Возми ты, отче, промены за той образ, елико хочещи!» И положи // пред него денег довольно. Священник же взяв цену свою за образ и подержав в руках своих взятые денги за безценный он бисер «не просту, рече, делу быти, велико вера его». И приложи желание свое х желанию, якоже он златокузнец, иже скова златый крест с приложением серебра своего, и спусти во чпаг* свой только един аспр⁴, а досталные денги отдаде ему, Иоанну, повеле купить на те денги свещу, поставить святому тому образу святыя великомученицы Христовы Екатерины. И взяв той безценный бисер, святыя он образа, руце своей // и лобзлюбвию благослови его, Иоанна, знаменов его по лицу святою тою иконою, рече: «По вере твоей буди тебе!»

Он же, Иоанн, лобзлюбвию приим образ той, поиде от него, радуясь. И потом попостися три дни во время великаго поста и постави свещу свою пред образом явленным святыя великомученицы Екатерины, помолился со многими слезами, прося себе от него о сограждении места того помощи, приим в руку свою секиру, поиде на займище деда своего Ерофея. И прииде на устье³ Нерменскаго ручья, нача сеци подсеку, // темной лес чистити пониже Крестова ручья, что ныне слово Крестовой холм. Высек весь начисто и выжек ту подсеку огнем. И после того лежаше то место

* Испр.; в ркп. чтаг. ³ Испр.; в ркп. усь.

⁴ Мелкая греческая серебряная монета.

осемь лет пусто. А в те годы за долги свои нача тужатися, ходя по Мезени, рукоделием своим.

Иногда случися ему трудитися в Окладниковой слободки, храм рубити во имя святых отец Климента папы Римскаго и Петра Александрецкаго. Работал на углу и, немного не доделал того церковнаго дела, впале в болезнь *л. 8 об.* тятшу zelo. И бысть ему болезни // многия истязание с прещением о соруужении монастыря о Екатерины. Он же, Иоанн, призвал товарища своего, другаго майстера именем Иван же, разочлися между собою наймом, и поиде он, Иван, скорбии немощен еще и(с) слободки вверх по Мезени восвояси. Егда же достиже до реки Пезы, тогда содела плотец мал и, седя на него, поехав чрез Пезу реку, уповая на милость Божию. И в то время Божиим изволением воста быша ветр велий, возмущая волны, и разбися плотец его от тех великих волн и развалися. // И начат он, Иван, на пусти месте, без людей, утопати в воде, отчаявсе живота своего безнадежно, неоткуда не^н чая помощи. И абие во уме своем помолився Богу, взыде на память во имя святыя великомученица Христова Екатерина, нача призывати на избавление свое, рече: «О святая Екатерина! Не погуби мене, грешнаго, но избави мя от горькие сея смерти!» И в той час бысть вскоре: на верх воды вынесло его усть Пезы *л. 9 об.* близ к Мезени реки и понесло его быстроною глубиноречною в лаянии великих волн на Мезень реку. И виде он, Иоанн, яко // приходит ему последний час смертный, паче нача прилежне молитися святей Екатерины: «Согреших, рече, пред тобою, святая Екатерина, не послушав явленнаго тобою повеления!» И Божию милостию, а молитвами святыя Екатерины, обретеса на берегу и прослави Бога и святую великомученицу его Екатерину, радуяся о спасении своем, и паки поиде вверх^н по Мезени.

Не дошед же до подсеки своей за едино поприще преж показаннаго ему места, и отгуду узре: на том месте, где ему прежде в явлении велено монастырь соруужати, что усть Нермонскаго ручья в Прилуке, // се внезапно возсия свет велий, аки солнце, а на той подсеки бразны выораны, аки дороги лежат *л. 10 об.* въдол(ь) по полю. Он же виде, яко подсека его выорана, помышляше себе, сетуя с плачем, с печалью, рече: «Како не был аз в доме своем во все лето, кто без меня распахал новинку мою и выорал?» И паки явися на том месте столп огнен светел, высок до небеси, сияюще паче илектра⁵. Поиде же тамо и, не дошед мало до того места, обозревся, не виде столпа оногo, и свет оны скрися от очию его, яков ему явися. И бысть свет дневный // по обычаю своему, якоже бе лепо, и виде^к на том месте землю, обрастущу мхом и малыми лесы, и вересниками, и лежаще лес наломан, а не орану. И подивися, како та земля преобразися и видение изменися, отиде в дом свой с радостию. Не по мнозе же времени исцелев от болезни и потом начат размышляти, себе рече: «Како мне на пусте месте монастырь соруужати убогу сущу, егда невозможно будет убожества ради церкви соруужати и служителей питати, десятину платити?» И по некоем времени паки начат трудитися *л. 11* рукоделием плотническим, наняся в Юрому на // церковь крест древеной делати.

^н Испр.; в ркп. на. ^й Испр.; в ркп. вех. ^к Испр.; в ркп. виле.

⁵ Особого рода амальгама из золота и серебра (от греч. ἤλεκτρος).

СКАЗАНИЕ О КРЕСТЕ ГОСПОДНИ, КАКО ТОТ КРЕСТ ДЕЛАЛ
СТРОИТЕЛЬ ИВАН СЕМЕНОВ

Бысть в прежних годах, во 125-м, в Юроме на старой церкви архистратига Христова Михаила подгнила яблонь,⁶ и старой железной крест, которой был искони на той церкви поставлен, послонился на сторону нелепо. И того архангельскаго парахии⁷ крестьяне меже собою совет сотворили, что тот старой железной крест с церкви снети, а зделати умыслити новой древенной крест и поставити на церковь. И подрядиша его, екатериньскаго строителя, // строителя-мастера Ивана Семенова, на ту церковь крест древяной л. 11 об. новой зделати. И поредився им он, Иван, того креста делати, отиде в дом свой. И по вечеру, поздо к нощи, на ношь помолися Богу, преклонся почити на одре своем и помышляше себе, како, во утре став, ехати в лес, сещи древо на крест. И бысть ему видений в нощи: ста пред ним муж некий во одежди беле, рече ему, не веля в лес ехати сещи древо: «Есть, рече, древо сечено у Якова Леонтьева подобно креста делати, а гвоздие вели сковати кузнецу Мины Ефрем//ову. А во утре став и иди священнику Афанасию благословитце попоститися едину седмицу, и дела крест с верою. Аще не послушаеши, напрасно постраждеши!» Он, Иоанн, возбнув от сна своего, удивися о том видении своем, и неким днем мимошедшим иде в Юрому исповедать свое видение священнику Афанасию. Священник же благослови его поститися и по неких же днех крест делати. И по благословению священника прииде к Якову оному и поведает ему видение свое о том древе. Он же отдаде ему древо то без цены // с радостью, рече: «Много прежде сего покушах из древа того делати, но не возмогох!» И приим то древо, и иде к Мины кузнецу, такоже исповеда ему видение свое о гвоздех. Кузнец же, се слышах, рад бысть и, сковав гвоздей и(с) своего железа, даст ему без цены. Он же, Иоанн, взяв гвозди, иде в дом свой, попостися едину седмицу, с верою помолився Богу и нача крест делати.

Егда же сверш(и)лся, внесе его в паперть архангела Господня Михаила и постави о стену у западных дверей, поклонився кресту тому от//иде в дом л. 13 свой. И паки во ин день иде в Юрому, на погос(т), и возлесе на храм Архангельской в маковицу рассмотрети, иде же крест, поставив, приделати. И в то время Божии посещением жена ево Параскева в болезни обдержительную впаде. Егда же он, Иоанн, прииде в дом свой, виде жену свою в недуге, вопросив ея, како и от чего ей случися болезнь. Она же вся ему исповеда. Он же, Иоанн, слышав от жены своя таковая, ужасеся, недоумевая в себе и не смеяша того древенаго креста к яблани приделати, ни древенаго // железнаго с церкви сняти. Жена же его Параскева бысть в болезни той два месяца и виде во сне видение, речено бысть ей, что «ты толико время болиши, не ведаеши, откуда получитьи помощи, но помолися честному и животворящему кресту, которой делал муж твой Иоанн, и получиши здравие». Она же возбудися от сна того и поведает мужеву своему Иоанну. Он же, Иоанн, повеле ей положить на ся обещание. И по обещанию своему получи здравие. И по сем начат помышляти о суружении монастыря. л. 13 об.

⁶ Возможно, вариант мезенского *ябулонь?* (Даль) в значении наверхшия покрытия церкви. ⁷ Парохия (*греч.*) — церковный приход.

- л. 14 В некий вечер он, // Иоанн, помолився Богу, елико мощно по силе, положив неколико поклонов по своей вере пред святыми иконами и возляже почитать на ложе своем. И явися ему в нощи той видение во сне: прииде к нему некий человек светлообразен, рече ему: «Почто много во уме своем размышляеши, не веруешь многим явлением о соружении монастыря? Гряди вослед мене, аз ти покажу тайну, силу великую!» И приим его за руку во сне. Он же, Иоанн, ужасеся вельми его. Он же человек рекий ему не бояться, веде его на место // усть Неръменскаго ручья, на Прилуке, показав ему: на том месте стоит церковь предивна вельми, а околom той церкв(и) ограда крепка и врата тверда, над враты же чюдотворный образ. И сеи врата отъверзошася сами, и ин человек вышед из ограде той во образе святительсте. И рече ему пречесиный он человек: «Приими трудника сего Иоанна и вся покажи ему!» Той же святитель приими его, Иоанна, за руку и веде и внутрь оне ограды, и показа ему вся множество храмин, и хижи, и мниси
- л. 15 мнози, и вся, яже суть по чину // манастырскому урежено, якоже и в великих монастырех водится обаче. И потом приведе его к церкви, в паперть, и отверзе церковные двери. «Храм во имя святыя великомученицы Екатерины!» — рече ему. Вниде внутрь и веде его в церковь-ту в ту, в ней же стоят святыя иконы вельми пречюдны и свет неизреченный, аки солнце светло, сияет всуду. И показа ему вся, яже во церкви той, и по сем изведе его до врат оных, предреченных, великих. Иоанн же рече ему: «Кто-яй ты, отче?» Он же рече: «Аз есмъ святой отец Никифор!» // Иоанн же рече ему: «Что суть манастырь сей?» Он же рече: «Манастырь тот искони на том месте Богом поставлен по воли его, а трудник и строитель тому манастырю^н наречешися. Бог ожидает твоих трудов, претит, терпит тебе. Не бойся, сооружай, будет бо милость Божия!» И изведе его вне ограды, глагола оному преждереченному мужу: «Приими строителя сего монастыря, доведи его к домови!» Он же, ять его за руку, отведе и. Иоан же, возб(н)ув от сна своего, ужасеся о видении сем, благодаря Бога, радуяся в себе, веселяся. В то время никомуже
- л. 16 поведав того // предивнаго^м видения.

- Бысть же ему, Иоанну, во ину ноць видение во сне на том месте, усть Нерменскаго ручья, в Прилуки: по край Мезени реки стоящъ образ той, которой прежде явися ему в Жерской веси, святыя великомученицы Христовы Екатерины на камени, вляяся великими волнами в воде, от ветра движима^н, пачежи не и подвижима пребывает. И явися ему, Иоанну, некий муж вельми страшен, власом бел, в ризах святительских, рече ему: «Зри терпение образа сего, дасождение от великих волн тво//его ради неверствия, еже не вериши многим явлениям о соружении храма во имя ея, понеже бо образ сей всегда zde пребывает, а не в твоём дому. Якоже ты много медлиши, и по сем времени отнюдь: тружайся на том месте с верою, сооружай манастырь! Аще не тако сотвориша, напрасно постраждеши!» Иоанн же возбнув от сна своего, недоумеваяся о видении том, и никому же не поведа видения своего. И постави свещу свою пред образом, пред началом явленою // иконою великомученицею Христовы Екатериною, нача молитися со слезами и въздыхая из глубины сердца своего, глаголя: «Согреших аз, окаянный, пре(д) тобою, святая великомученица Христова Екатерина! Не погуби мя, грешнаго, в ко-
- л. 17

^л Испр.; в ркп. нанастырю. ^м Испр.; в ркп. предавнаго. ^н Испр.; в ркп. дважима.

нец!» И по сем начат землю чистити з детми своима на том месте, усть Нерменскаго ручья в Прилуке.

И вычистил новинку, и посеял ржи артафас⁸ един, и родися рож добра, ибо Господь даде благодать и земля наша прозябля плод свой. И потом поведа перворожденному своему сыну Аггею явления, рече: «Помышляю // аз в себе монастырь строити!» Сын же его Аггей зло ропташа на отца своего Ивана, не дасть⁹ ему монастыря сооружати. Таже прилежно полагаше труды свои и разчистил землю многа на том месте, и городою изгородил около навины той. Глагола отцу своему Иоанну: «Поставим мы, отче, двор свой на новины сей и станем жити по-мирскому. А почто нам на том месте монастырь соружити?» И всячески разговаривал отца своего. И по мале времени впаде он Аггей, сын его, в болезнь тяжку зело, бысть же ему близь смерти своей. И // в нощи той виде некий человек во сне: приидоша к нему, Иоанн(у), в храмину два человека: един светел, млад юноша мужеска полу, а другой — девица светлообразна, в руке своей имуща крест. И седши близ зглавия болящаго. Юноша же той рече ко девицы: «Которого взяти: Иоанна ли или Аггея? Млад сей, разговаривав он отца своего Иоанна, не даст ему монастыря соружати!» И во утрени же день, после вечерни, преставися сын его Аггей. л. 17 об.

Иоанн же, яко бысть в печали велицей, купно и в недумении мнозе, и начат мыслею от//лагати о соружении. И великий пятка вечер глубок помоляся Богу, елико по силе своей, со свещи и со слезами, и возляже на одр свой почити, много недоумеаяся и размышляя в себе. И абие бысть в восторзе: виде во сне нашедша к себе мужа некоего странны, млада, добротна, юноша светла, имеюща в руке своей жезл страшен и со гневом к нему глаголюща: «О Иоанне, чего ради мятешся и много медлиша, сумневаяся о соружении монастыря? Или не хотя его строити?» И ят его за руку грозно, понесе его скоро боязнена велми и неведе//дуща, камо грядуща. Юноша же той нессе его и поставив на некоем месте пространне, имуща луга дубравны и сияние, свет неизреченны, аки от солнца. И повеле ему зрети на страну западу, глаголя: «Что, рече, узриши!» Он же возрев тамо и виде на той западной страны отдалеча дым исходящ, темен, кудряв, густ велми. Исходит из одного дироу места чюдно, аки горлом или трубою, скосами и единою стезею дым той столпами идет к восточной стране, аки река течет великая, высоту от земли, яко пять на десять сажен. Возре//в же он, Иоанн, к восточной страны и виде лесы многия велми высоких древ, стояща издалече, а в тех лесех по тому же дымы темныя. Вопросы же Иоанн юношу того, глаголал: «Что суть сия?» Юноша же той рече ему: «Дым есть, иже исходит на западной стране, тамо есть огонь вечный, уготованный от Господа на мучение грешником. А что единым местом идет и стезей дым той в вышписанные леса к восточной стране, аки великая река, то суть дорога им, грешником, ходити в те леса и дрова на подгещение⁹ вечнаго // негасимаго огня (и ходити им в те леса по дрова)». л. 18 об.

Юноша же той приведе его, Иоанна, близ к дыму тому, аки к стены, а в дыму же том слышат многия человеческиа гласы (вопиюща глаголаху) му-

⁸ *Испр.*; в ркп. не асть. ⁹ В ркп. повторено.

⁸ Артавас (*греч.*) — мера сыпучих тел, равная двум четверикам. ⁹ На поддержание, на подтопку.

жеска полу и женска, различно вси вопиюща, глаголаху: «О горе мне, грешному», ин — «увы мне, грешному», ин — «ох мне, грешному», ин — «о тяжко мне, грешному, люте мучиму». И без престани те гласы вопиюща. Он же, Иоанн, ужасеся вельми, глагола: «Что суть сия гласы та, ко тем же стоящи, горко рыдающе?» // Предиреченный же юноша той рече: «То суть множество народа грешных! И носят дрова на мучение себе во огонь вечны, вметають те дрова во огонь и сами в том огни горят, а згореть не могут. А как те дрова згорят, и паки посылають их немилостиво ангели дымом тем в лесы те высокое по дрова и бияють их немилостиво жезлием железным нещадно. И они идуць по дрова, но тамо несть секиры, чем сеци лес той, и они в дыму том лязят на те древа и ломають сучье руками своими. И соберут по ноши // дров, аггели гоняць их во огонь и не дають тамо много медлоти. И стретаю(т)ся друг другу на дороги той: инии з дровами, а инии по дрова идуць, и друг друга в дыму том вреждають на стретах их, топчють, понеже бо аггели гоняць их немилостиво жезлием железным». А за дымом тем слыша гласы радостны народа многа, мужеска полу и женска, там бо радость неизреченная и веселие несказанное. Иоанн же глагола: «Что суть сия тамо веселие велико?» Юноша же той рече: «То суть праведницы веселятся!»

И потом начат той юноша много ему, Иоанну, претити о соруужении монастыря и вверже его в дым той. Он же // паде в дыму том в ниц, начат кашляти от горести дымной. Людие же, в дыму том ходящи со дровами, топчють его вельми ногами своима, валяються на него с ношами дровяными, ему же бысть горко и тяшко зело в нем. Юноша же той, ят его за руку, изведе вон из дыму того, второе паки начат ему то же претити о соруужении монастыря. И паки его вверже в той же дым. И третье по тому же претя ему о соруужении монастыря, и еще вверже его в той же дым. Иоанн же начат в том дыму кашляти и стонати вельми, от горести дымныя задущатися, бысть ему горкий час, аки смертный. «О юноше! — рече. — Не погуби мене, грешн/аго!» Той же преждепомянутый юноша, ят его за руку, изведе вон из дыму того и глагола ему: «Иди в дом свой, пецися о спасении души своея!» Он же, Иоанн, возбнув от сна своего, кашляя вельми, а из гортани у него идяше горек дым, аки смола смрадит. И по сем нача помышляти присно о явлении страшнаго того мучения, на мольбе пребывая день и ноць, имея пост, правило по силе.

И потом начаше ему бывати многия явления о сооружении монастыря: иногда во сне, иногда яве. От них бе едино zde скажем. По некоем времени прииде к нему в видении ноцнем святая великомученица Христова Екатерина // и рече ему грозно: «Доколе не слушаеши мене, о Иоанне? Что еще хочещи от мене видети ново? Утре востав, поди в Юрому и возми у Архангела в паперти крест, которой преж сего ты же делал. И неси той крест, постави на проездую дорогу на дле¹⁰, против новинки своей, усть Нермонскаго ручья, в Прилуке, и ту соружай монастырь во имя мое, Екатерины! Аще ли не послушаеши мене, и потом прииду к тебе и казнь наведу на тя, и сломя твои руки и ноги, и скорой злолютой смерти предам тебе. И детей твоя погублю, и дом ваш разорю, и уже не пощажу тя // и не имаше убежати от руки моя нигдеже!» Иоанн же возбнув от сна своего и в печали вели-

¹⁰ вдоль, около.

дей бысть о соруужении монастыря нищеты ради своя, еще же и поношения соседом своим, злых защельских крестьян. Но Бог не оставляше его до конца.

И по мале времени прииде в Юрому и поведа по ряду своя в тайне^р отцу своему духовному, архангельскому священнику Афанасию, о прежних своих и нынешних явлениях, како были ему явления и видения, и о начальном образе, которой ему явися в Жердской веси, вся по ряду подробно, в правду истинно. Отец же его слышав // сия вся и подивися, и поучав его доволно, наказав от божественных писаний. И по исповедании том взем с престола честный крест и благослови его на том месте тружdatися по силе, елико Бог поможет, и с радостию вся терпети. И по благословению отца своего духовного положи он, Иоанн, на ся обещание крепко сооружати храм. И взяв той преди реченны крест, которой он делал Архангелу на церковь, несе и постави его на прояждую дорогу, что усть Нермонскаго ручья в Прилук, и по вся недели, по вечеру, прихождаше ко кресту тому поклонения ради, иже и доныне стоит на том месте. Таже потом // по благословению вышереченнаго отца своего духовнаго на том месте молитвенный дом устрои и внесе той новоявленный чудотворный образ. И потом постави себе колибу¹¹, малу хижу, и печашеся всячески о устроении церковнем. л. 23 об.

Ненавидяй же добра изъначала роду человеку диавол вложи зависть в сердца ненаказанных человек на святое место сие, еже разорити до конца, дабы имя Божие не славилось. К тому да же бы плевел его прелестинья сети простиралися повсюду, во еже привлеци к себе вся человеки и отлучити от Бога, тшашеся поглатити во дно адово весь мир. Но человеколюбие Божие всяко одолеваше ему, иже // гордым сопротивлялся, смиренным же дает благодать(?), якоже рече пророком Давидом во Псаломстей книзе: *«Вся роги грешных сломлю и вознесется рог праведнаго!»*¹² Бысть убо сиче: в некое время по некоему вражию навождению, якоже умысли злокозненный Сатана, вложи бо зависть в сердца ненаказанных людей, тоею безумным Юромской волости несмысленным человеком, паче же Защельской деревни крестьянами жителей. И начаша в себе глаголати^с: «Егда распространится святое сие место и умножится обитель, и тогда наедут и поселятся монахи // и владети има начнут». Сего ради дячек Моисей Тимофеев сын Удин с товарищам ставився, не со многими людми, межи собою тайной совет сотвориша, как бы им та часовня разорити, а не токмо церковь соруужати, и ис той часовни образы святыя великомученицы Екатерины и вси иконы снести к себе в Юрому. И умысли между собою составом написати челобитную к митрополиту. А в той своей лжесоставной челоибитной написалися поимянно: он сиче да бутто-де и все архангельскаго приходу крестьяни бьют челом святителю о том, будто-де крестьяне, народные люди, не учили приходити // на погост, к церквам Божиим, а приходят-де на пустыню, в часовню к Екатерины: «Идохом всякой к ним, на крылас не идет, и десятины платити тебя, святителю, нечим!» И иные причины многие в ту челобитную написали, чтобы часовню святыя Екатерины разорити до основания и строителя Ивана згонити прочь, да не соруужат монастыря. л. 24 об.

^р *Испр.*; в ркп. тане. ^с *Испр.*; в ркп. благолати.

¹¹ Колиба (*греч.* *κολίβα*) — куша, палатка, шатер. ¹² Ср.: Пс. 146: 6.

И с тою челобитною по совету своему послали съсоветника своего и единомысленика, пачеже и поборателя во всем, вышереченнаго дьячка того архангельскаго Моисея Удина ехать к Колмогорам, бить челом десятником и старостам поповским, давать им и от того дела в почесть великия гостинцы, рекеже добрые дары, пачеже // болшие посулы и немалые поминки. И они, десятильники, ко тем его посулам и по поминкам дали ему, Мосею-дьячку, грамоту крепкую за печатью да за своими и старост поповских руками. А в ней писано: «Велено по той грамоте часовня святяга великомученицы Христовы Екатерины разорити, а образы вси снести в Юрому к Архангелу и поставити те вси иконы в церковь с прочими образы в ряд на тябла. А та часовня Екатерины сожещи огнем, а по строители Иване и по детях его взять[†] крепкие поруки, что ему на том месте впреть монастыря не сору- жати. И будет он, Иван, учинится силен и поруки по себе не даст, ино ево поимать и сковати в // железа, свести его з детми к Кольмогоры, посадити их в черную тюрьму за караул до указа, доколе отписки в Новгород сходит и когда от святителя, митрополита, о том деле указ будет, како он, святитель, укажет».

Моисей же прия указ десятиников, такову грамоту, с радостию и приехал к Мезени, на Ланпажню, и по Мезени вверх ехал, халяся зело гордо, аки древний Голиаф. «Утре, рече, конечно ту часовню разорити, еще же и огнем сожещи, и святяга иконы вон изнести, и строителя Ивана с детми нуждне изгнати!». Но Бог не оставляше его до конца. И се: не доехав до тое часовни яко поприще едино, еже есть у малой речки // Кесломы, скоро замолк. И егда бысть близ тое часовни, той час издуши незапно, незгодною смертию необычне умре и окаянную свою душу зле изверже. И в том часе збыться по пророчеству псаломское слово, глаголющее, якоже рече глаголет Давид: «Изыдет, рече, дух его и возвратится в землю свою. В той день погибнет вся помышления его.¹³ И паки сей человек, иже не положи Бог помошника себе, но упова на множество богатства своего и возможе суетою своєю. Аз же, яко маслина плодовица в дому Божию, не подвижуся во век».¹⁴

И в то время на проводника его, азаполца Ивана Терентьева сына Чехоева, нападе страх // велик и трепет з боязною. И от того ужасу скоро погна к домови его, в Юрому, и декабря в 25 день, в самый празник Рождества Христова, по утру рано приехав он, проводник, на той же лошади в Юрому, привез его, Моисея, к домови мертва. И видяще отец его Тимофей, рекомый Уда, и братие, еще же жена и дети, и сродницы его, и друзи, и вси знаемии лежаща его, Моисея, бездушна, восплакаша по нем горко. Наипаче же составщики, товарищи его и потаковщики, которые с ним затеяли выше, вострепеташа, потому же чающе себе от Бога отмщение въскоре реченное челобитье с собравшеся вкупе. Той же проводник Иван вся по ряду // поведати им и о случающихся ему, Мосею, на пути. Они же, слышаще таковая, паче ужасошася и не дерзнуша к тому приложити, по той грамоте ничтоже чинити. О суета, бо Бог советы их и в ничтоже обрати, и не смели они тое грамоты в мире объявить и в народе прочесть, якоже Псаломник глаголет, вещая в себе сице: абие вси уклонишася вкупе и бездеани быша и прочая.

[†] Испр.; в ркп. вять.

¹³ См.: Пс. 145: 4. ¹⁴ См.: Пс. 51: 9—10.

И паки там убояшася страха, идеже не бе страх, и прочая псалма того таковая¹⁵.

И по мале времени тое Юромской веси священник Афанасей призвав к себе строителя того Ивана и поведа ему вся, яже о таи бывшая, по ряду и сказа ему про ту митрополю грамоту и как у них умысл и завод был, что хотели-де // ту часовню разорити и его, Ивана, з детми с того места нуждею изгнати. Строитель же Иван слышав сия и прослезися, пачеже не придаде в ловитву зубам их. Се же им беседующим, и в то же время прииде к ним муж некий именем Самоил Никитин, рекомый Рошко, азапольской волости житель, и начат им поведати сице: «Бысть, рече, прежде сего времени, не пред малом днии, но яко за клет^у, идущу ми во един от днии летним временем, еже есть июня в 22 день, дорогою мимо место сие, что усть Нермонскаго ручья, в черном лесу, пустым местом, идеже ныне часовня стоит. И се внезапно, аки яве, слышашася на том месте звон велий, яко к церковному пению: исперва в два колокола малые, и потом в другия два большие, и паки в два же и тех двух поболше, таже во един, еже есть в седмый колокол болшой, и то во все вдруг. И бысть // (Мезенское собр., № 94) звон велий, велми изрядный. Аз же слышав сие и ужасеся. И отшед мало, даже до Крестова ручья, паки на том месте слышашася звон велий в седм же колоколов. И паки отшед подале, даже до Плешкова ручья, под щелью, и тамо такоже слышашася звон той. И дошед до Тыльдойскаго ручья, дондеже стало звону того не слышно». Они же слышали сия и почудишася.

Строитель же Иван отселе паче прилежнее, паче велию веру держати ко святей мученицы Екатерины, и прихождаше к той часовни поутру, рано, из Зашельской деревни, прежде церковной службы, по вся недели, еже есть в воскресныя дни, пачеже во владычны Господские праздники, до заутрени или литургии, упражняся на молитву. И тако в те же дни к церковней службе, к заутрени и к литургии, к церквам Божиим в Юрому, на погост, назат отхождаше. И тако тригодичное время провождаше. А когда случатся, для службы вдоваго священника // Фому призываше, и тако Бога всегда прославляше, пачеже в посте пребываше. И некогда случися ему, священнику Фоме, служити у тое часовни во время великаго поста, пятыя недели против четвертка, Канона великаго. И в ту ночь явися ему в видении муж некий во образе святительстем, в руки имея крест, рекий ему: «Добре еси ты, Фома, твориши, еже служиши у часовни святей великомученицы Христовы Екатерины! Обаче труждайся, служи с верою, не бойся крамолы мирской, и не возжелай богаства тленнаго суетнаго мира сего, и пребывай в сей пустыни. Место бо сие будет свято велми!»

И тое же ноци, в он же час, сей священник явление виде в той же храминне, идеже почивали оне, священник Фома со строителем Иваном. Он же, Иван, возбнув от сна своего, и се слышит звон церковный во един болшой колокол на том месте, аки ко утреннему словословию по церковному обычаю, на долг час. И в то время возбуди священника того, Фому. Священник же слышав...^ф

^у Так в ркн.; за 20 лет (?). ^ф Здесь текст обрывается.

¹⁵ См.: Пс. 52: 4, 6.

А. Н. ВЛАСОВ

Поздние Повесть о Стефане Пермском и Сказание о пермских епископах

(Проблемы литературной преемственности)*

Мифологизация образа Стефана Пермского начинается с появления известного житийного произведения, созданного Епифанием Премудрым. В основу некоторых его сюжетных мотивов легли устные предания о святителе. К числу наиболее ранних таких преданий можно отнести известный эпизод из Жития Прокопия Устюжского, в котором описан факт предсказания рождения святителя его будущей матери, отроковице трех лет от роду. Причем наиболее полно это местное предание отразилось в раннем списке Жития Прокопия Устюжского середины XVI в., где в отличие от более поздних редакций этого памятника называются не только имена родителей Стефана, священника Устюжского Успенского собора Симеона и Марии, но и указывается на его принадлежность по материнской линии к роду устюжского кузнеца Ивана Секирина, деда святителя.¹ К подобного рода церковным преданиям можно причислить и известный эпизод из Жития Сергия Радонежского, в котором рассказывается о благословении Сергием Стефана, когда тот проезжал мимо обители святого, не имея возможности с ним встретиться лично.²

В Житии Стефана к такого рода церковным преданиям следует отнести прежде всего эпизоды прения Стефана с волхвом Пам-сотником, рассказ об уничтожении пермской кумирницы — «прокудливой» березы и др. Эти мотивы восходят к архетипическим моделям народного мировоззрения. Однако они уже воспринимаются как литературные факты и события церковной жизни. Ближайшей такой сравнительно-ассоциативной моделью может служить сюжет и тип литературного героя Жития Леонтия, епископа ростовского. Подобно этому ростовскому святому, Стефан Пермский в своей миссионерской деятельности сталкивается с сопротивлением местного языческого народа.

Параллель эта не столько отдаленная литературная аналогия, сколько литературно-агиографический прообраз, возникший в условиях стадийной преемственности литературной традиции Северо-Востока Руси от Ростова Великого. Во всяком случае ощущение этой живой связи можно мотивиро-

* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ грант № 03-04-00296а.

¹ Власов А. Н. Устюжская литература XVI—XVII вв.: Историко-литературный аспект. Сыктывкар, 1995. С. 19—34.

² Прохоров Г. М. Равноапостольный Стефан Пермский и его агиограф Епифаний Премудрый // Святитель Стефан Пермский. СПб., 1995. С. 5.

вать тем, что Епифаний и Стефан имели прямое отношение к ростовской культурной традиции и принадлежали к ростовской книжной школе.³

Ближе к народным версиям повествование о миссионерской деятельности Стефана, положенное в основу поздней Повести, которая известна в двух списках XVIII и XIX вв.⁴ В состав этих рукописей кроме Повести о Стефане Пермском входят Перечень пермских епископов (или Сказание о пермских епископах) с краткими сведениями об их правлении, Повесть об убиении епископа Питирима. Повесть о Стефане содержит ряд эпизодов, извлеченных из Жития Епифания, и два эпизода, не известных по другим письменным источникам: рассказ об ослеплении зырян-язычников и новую версию рассказа о сокрушении святым языческой кумирницы. Эти дополненные эпизоды имеют явно устное происхождение.

В Повести о Стефане и Сказании о пермских епископах дана своеобразная историческая оценка поздними авторами внутренних событий в Пермской епархии. Повесть близка по содержанию к другому местному памятнику — Вычегодско-Вымской летописи.⁵ При этом удивительно переплетается и судьба этих двух произведений в истории книжной культуры местного края.

Как известно, переписанная местным фольклористом П. Дорониным в 30-е гг. XX в. рукопись, в состав которой входили царские грамоты о пермских землях и летопись устьвымской церкви, была утеряна. Из краткого описания, сделанного П. Дорониным не очень профессионально, следует, что ее написал в 1813 г. учащийся вологодской семинарии А. Шергин.⁶ В сборник Шергина вошли копии документов и летописи, которые составитель снял с подлинников, хранившихся в Оквадской церкви и впоследствии отправленных в Вологодский архиерейский дом по требованию Вологодского епископа Евгения (Болховитинова). В утерянном сборнике нашей Повести не значится. Но в Национальном архиве Республики Коми была обнаружена другая рукопись, которая поступила туда на хранение из Коми Областного музея (ныне Национальный музей Республики Коми) под номером 474. Эта рукопись размером в 8-ю долю листа представляет собой отдельную тетрадку на 20 листах, переписанную убористым гражданским почерком начала XIX в. Время создания рукописи, в которую вошла Повесть в списке XIX в., и характер почерка позволяют с определенной долей осторожности предполагать, что ее составил тот же переписчик, который имел отношение к сборнику, обнаруженному П. Дорониным; и он же, очевидно, сделал позднюю переработку Повести со списка XVIII в.⁷ В состав этой ру-

³ Комарович В. Л. Литература Ростова XIII—XIV вв. // История русской литературы. М.; Л., 1946. Т. 2. С. 50—66; *Вздорнов Г. И.* Искусство книги в Древней Руси: Рукописная книга Северо-Восточной Руси XII—начала XV в. М., 1980. С. 22—29.

⁴ РНБ, Q.1.1036, л.1—22; Национальный архив Республики Коми (далее НАРК), № 474, л. 1—20.

⁵ *Флоря Б. Н.* Коми-вымская летопись // Новое о прошлом нашей страны. М., 1967. С. 218—231.

⁶ *Доронин П.* Документы по истории коми // Историко-филологический сборник Коми филиала АН СССР. Сыктывкар, 1958. Вып. 4. С. 256.

⁷ См.: РНБ, Q 1 № 1036. Сборник конца XVIII в. 22 л., 4°. Переплет картонный. Бумага ручная, русская. Филигрань (срезана). Полуустав поздний, киноварь в заголовках. Записи: на переплете этикетка: «№ 851 Устьсысольской общественной библиотеки»; на поле л. 2

кописи включены краткая Повесть о Стефане Пермском и Сказание о пермских епископах, список пермских епископов и небольшой фрагмент на коми языке Откровения Иоанна Богослова (другим почерком).

При сравнительном анализе текстов двух рукописей можно обнаружить, что их содержание практически идентично, но в Повесть о Стефане переписчиком XIX в. были включены несколько переработанных фрагментов из епифаниевского жития: 1) описание Пермской земли, 2) более распространенное повествование о детских годах святителя, 3) сведения о бегстве язычников на р. Обь и Чердынь, 4) сведения о построении церкви Благовещения и монастырской обители Михаила Архангела на Усть-Выми, 5) заключительный эпизод Повести о споре Стефана и Пам-сотника. Однако стилистически эти списки отличаются друг от друга. Прежде всего это касается лексических различий: например, в ранней рукописи мы встречаем выражение «попрана вера», а в списке XIX в. — «помрачнена вера». Отметим, что текст позднего переписчика точнее передает текст оригинала, из которого вносились дополнения в Повесть. Добавим, что текст обоих списков Повести синтаксически членится на предложения, в построении некоторых фраз есть различия.

Обратимся к тексту Повести о Стефане Пермском по списку XVIII в. В самоназвании Повести («Месяца апреля в 26 день, Повесть о рождении, иже во святых отца нашего Стефана, епископа пермского, чудотворца, и о приходе его из Руси в Пермскую страну на Усть-вым, и о устройении места, и о низложении идолопоклонной веры, и о сокрушении кумирницы»⁸) отражено основное содержание текста, в котором обнаруживается ряд прямых совпадений с другими памятниками о пермском епископе. Такую параллель можно провести с Житием Епифания, из которого составитель заимствовал все основные сведения биографического характера до прихода святителя в Пермскую землю. В целом Повесть представляет собой вид краткой редакции Жития.

В связи с этим возникает вопрос о соотношении текста летописной статьи и текста Повести. Событийный ряд в них совпадает, особенно если мы возьмем начальную часть Повести. Однако летописное сказание значительно меньше по объему. Текст Повести распространен за счет детализации и уточнений, риторических вставок, цитирования текстов Священного Писания, в дальнейшем увеличение повествовательного пространства происходит благодаря неоднократному повтору одной и той же сюжетной ситуации, близкой к народной сказочной прозе.

Сравним некоторые фрагменты текста двух списков Повести и летописи.

гражданским почерком дата: «1833 Год Март». Содержит: л. 1 — «Месяца апреля в 26 день, Повесть о рождении, иже во святых отца нашего Стефана, епископа пермского, чудотворца, и о приходе его из Руси в Пермскую страну на Усть-вым, и о устройении места, и о низложении идолопоклонной веры, и о сокрушении кумирницы». Нач.: «Бе святы Стефан родися во граде Устюге...»; л. 14 — «Изявление о начале пермской епископии, иже быша на Усть-выми епископи». Нач.: «Первый на Усть-выми Стефан, епископ Пермский, чудотворец...».

⁸ См.: Приложение к данной статье. Далее текст цитируется с указанием листов в скобках.

Повесть в списке XVIII в.

И вниде в Пермскую землю, яко овца посреди волков. И прииде на место, нарицаемое Усть-Вым. Водворися ту. Зане то бе место ему во всем по обычаю, паче иных тогда бе лесно. Но обаче Божиим изволением и молитвою святого место то устроися велми прекрасно, якоже о том последи изьявися. И помолився Господу Богу, нача обитати при древах. И келлию, и дом молитвенный устрои. Людем бо не бе живущим близу того места, идеже последи святых церкви и епископия устроися, но яко за полприща живяху (л. 2 об.).

Летопись⁹

Лета 6888 прииде Стефан на место, глаголемое Усть-Вымь, и тамо водворися. Зане бысть то место ему во всем по обычаю, паче иных мест тогда бысть лесно. И нача жити. При древес и келию и дом молитвенный устрои себе и людем. Не бысть бо тогда ... близ того места за полпоприща (с. 258).

Повесть XIX в.¹⁰

И прииде на место, глаголемое на Усть-Вымь, и тамо водворися. Зане бысть то место во всем по обычаю, паче иных местах тогда бысть лесно. Но обаче Божиим изволением и молитвою святого место то устроиша велми красно, яко о том после изьявися. И помолився ко Господу Богу, нача жити при древес. И келию и дом молитвенный устрои себе и людем. Не бысть бо тогда живущим близ того места, идеже последи святых церкви, епископия устроися, но яко за польпоприща живущим (НАРК, № 474, л. 4).

Из цитируемого фрагмента видно, что текст летописи стилистически ближе к позднему списку Повести.

Увеличение объема повествования происходило также за счет введения в текст диалогов и прямой речи героев. Например, когда пермяне во главе с Пам-сотником хотели выгнать Стефана.

Повесть XVIII в.

Пам-сотник и с ним мнози идолопоклонницы пермстии паки со берега поидоша на святого Стефана, несяху с собою луки, и стрелы, и дреколие. И на келлию возлестоша, хотяще ю разломати. А инии в стену ударяюще. А инии, луки напрягающе, хотяще святого от места того отгонити, и с ним новокрестившихся людей всех купно смертию притяху и глаголаху: «Да не можете ни един от нас живы избежати». Святой же нимало убояся и не стужи. И рече

Летопись

Пам-сотник же с ним мнози идолопоклонницы пермстии со берега поидоша к Стефану, несяху собою луки, и стрелы, и драколия. И на келию возлестоша, хотяще его разломати. А инии в стену ударяше. А инии, луки напрягающе, хотяще Стефана изгонити, и с ним новопросветившиеся всем купно смертно претяху и глаголаху: «Не можете ни един из вас живы избежати». Стефан нимало убояся и не стужи с таковаго нашествия идолопоклон-

Повесть XIX в.

Пам-сотник же с ним мнози идолопоклонницы пермстии паки со берега поидоша к святому Стефану, несяху собою луки, и стрелы, и драколия. И на келию возлестоша, хотяще его разломати. Один в стену ударяше. А инии луки напрягающе, хотяще святого отца Стефана оного изгонити, и с ним новопросветившихся, всем купно смертию претяху и глаголаху: «Не может ни один от вас живы избежати, ни едина зла сотворити». Святой нимало не

⁹ Текст цитируется по изданию: *Доронин П.* Документы по истории коми. С. 256—273. Далее в скобках указываются страницы.

¹⁰ Текст цитируется по списку: НАРК, № 474. Далее в скобках указываются шифр рукописи и листы.

к новокрещеным пермяном: «О, людие, братия, не печалуйте и не убоитесь, но имеем надежду на Господа Бога, да избавит нас он от всякого зла». И не моги стерпети такового нашествия идолопоклонников и всякого прещения. И паки помолився святей. Все тыи идолопоклонницы во един час ослепоса, кто где бе (л. 5—5 об.).

ников и всякого прещения, паки помолися Богу. И вся идолопоклонницы во един час ослепоса, кто где бысть (с. 259).

убояся и не стужи. Глаголаше к новопросвещеным пермяном: «О, людие, не печалуйте, но мы имеем надежду на Господа Бога, да он нас избавит от всякого зла». Не моги же стерпеть такового нашествия идолопоклонников и всякого прещения. Паки помолился Богу святей Стефан. Всеи ти идолопоклонницы во един час ослепоса, кто где бысть (НАРК, № 474, л. 6—6 об.).

На этом текстовые совпадения Повести с летописным сказанием исчерпываются.

Эпизод столкновения Стефана с Пам-сотником и пермскими людьми в Повести предстает в виде развернутого повествования, по структуре близкого к сказочной прозе (к развернутому сказочному мотиву испытания героя, который к тому же повторяется). Однако этот эпизод строится на известных книжных (библейских) реминисценциях. Первое нападение на Стефана заканчивается ослеплением противников благодаря чудесной помощи герою. Точно так же, как в сказке, святой задает своим противникам первую задачу — очистить от леса место для будущих церковных строений. Идолопоклонники обещают исполнить условие, по молитве святого прозревают и трудятся безропотно целых три дня. После завершения своего труда они захотели получить от святого плату и за это были наказаны во второй раз также ослеплением. Как и в первом случае, Стефан вновь помогает им прозреть и задает новую задачу — сделать насыпь и холм, прорыть рвы для укрепления места. Опять три дня работали идолопоклонники и проголодались. Святой вынес им три хлеба, три сухих рыбы и сосуд с водой, чем насытил более тысячи человек. Обратим внимание на явно евангельскую аналогию. Но пермяне, окончив работу, снова попытались получить со Стефана плату и в третий раз совершили на него нападение, но вновь были наказаны слепотой. Покаявшись, они обещали святому насыпать холм в том месте, где росла их главная кумирница — гигантская береза. Наконец, исполнив обещание, многие язычники поверили в силу христианина Стефана и приняли святое крещение. Пам-сотник же бежал по р. Выми вначале в Княжпогост (об этом не говорится в летописи), а оттуда через волок по р. Оби до Березова. Другие непокорившиеся пермские люди бежали по р. Вычегде через волок в Чердынь и дальше на р. Каму и Вятку.

Так заканчивается этот эпизод, в котором Стефан противостоял попыткам местных жителей расправиться с ним.

Ориентированный на стилистику устной легендарной прозы, этот эпизод тем не менее имеет книжный характер, и мотивированность действий Стефана не лишена элементов литературной обработки в духе демократической литературной традиции XVII в. Заканчивается Повесть вполне харак-

терной для агиографических сказаний концовкой — рассказом о построении церкви в честь Благовещения на рукодельной горе.

Последний эпизод Повести связан с разрушением языческой кумирницы пермян. Он отразился почти во всех источниках о миссионерской деятельности Стефана, в том числе и в Житии. В нем рассказывается о всеобщем поклонении пермян священной березе. Приняв решение «искоренить» кумирницу, Стефан сталкивается с сопротивлением языческих сил. Однако его победа над ними предопределена, так как он действует по воле самого христианского Бога («некогда бо явися ему святому Стефану Господь Бог в нощи и повеле тую кумирницу до конца безбоязно искоренить. А того вместо устроено будет божественная обитель» — л. 11). Перед нами известный мотив построения церкви (или обители) на месте языческих капищ. Далее повествование развивается благодаря троекратному повтору действий, связанных с уничтожением священного дерева. Герой принимается рубить березу трижды. Повествование насыщено демонологическими элементами: образ березы предстает в виде своеобразного мифологического существа, крона ее населена разными животными духами («...от древа же того слышася многие различныя гласи и вопли и пискания мужескими и женскими и младых отрочат, воздушных и нечистых духов и глаголение: „Яко изгоняше нас отсюду, а наше есть древнее житие“» — л. 11 об.). Даже сама береза приобретает черты живого существа («от того древа с крови текше: овогда синя, овогда зелена и всякими виды... Древо же то подсешися, паде с воплем и многим кричанием и вихером, яко и земли потресеся» — л. 12).

Заключительная часть Повести в списке XIX в. представляет собой выписку из Жития («Якоже в житии его являет»), в которой находится разговор Пам-сотника с пермянами. Однако композиционно, согласно замыслу составителя раннего списка Повести, заключительная часть — это напоминание о подвигах Стефана, логически завершающее повествование о нем, только с отсылкой к пространному житийному тексту: «Сице святой и равноапостольный Стефан прииде в Пермскую страну; и водворися на месте, глаголемем на устии Выми реке. И места устроив, и во святое крещение и в богоразумее приведе, и кумирницу низложи. Последи же и епископия устроися. Многа же и на озлобления от неверных и от некрещенных претерпе, якоже в житии его изявится» (л. 13 об.—14).

Таким образом, перед нами оригинальная повесть, в очень сильной степени ориентированная на стилистику устной прозы и сохранившаяся в двух версиях, XVIII и XIX вв. Она составлена на основе раннего текста житийной биографии Стефана Пермского. Повесть имеет определенные параллели с летописным сказанием из Вычегодско-Вымской летописи. Однако мы полагаем, что летописное сказание вторично по отношению к содержанию повести, в частности, потому, что стилистически оно ближе, как было показано выше, к версии Повести XIX в.¹¹ Источниками же основных сюжетных мотивов повести стали устные рассказы о святом, которые, по нашему мнению, и составляют так называемое местное церковное предание. В настоя-

¹¹ Вопрос о составе Вычегодско-Вымской летописи и ее датировке рассмотрен специально. См.: *Власов А. Н.* Миссия русской православной церкви в Пермском крае: (По материалам древнерусской письменности) // История Пермской епархии в памятниках письменности и устной прозы: Исследования и материалы. Сыктывкар, 1996. С. 34—47.

щее время зафиксировано несколько устных преданий со схожими сюжетными ситуациями.¹²

За Повестью о Стефане в списке XVIII в. следует Сказание о пермских епископах («Изявление о начале Пермской епископии, еже быша на Усть-Выми епископи»). Оно начинается с имени Стефана («Первый на Усть-Выми Стефан, епископ пермский, чюдотворец...» — л. 14 об.) с перечислением его просветительских подвигов («еже научив пермян; и обратив ко Христовей; и крестив; и грамоту по пермску языку составил; и святыя книги написав; и волхва Пан-сотника припрев; и монастыри многия и церкви святыя в Пермстей стране устроив в лето 6880 (1372-го)» — л. 14—14 об.) и датой смерти («Преставися же святыи Стефан епископ в лето 6904 (1396-м) месяца априлия в 26 день. Мощи же его лежат в царствующем граде Москве в Спасском монастыре на царстем дворе» — л. 14 об.). Кроме того, составитель в этой же статье указывает, что эти сведения были взяты им из текста Жития («Пространнее же о нем писано в его житии» — л. 14 об.).

В этой же статье говорится о том, что после Стефана на пермскую епископию был поставлен епископ Исаакий, без указания точной даты его правления. Кроме общих сведений («По Стефане епископе на Усть-Выми бысть епископ Исакий» — л. 14 об.) статья дополнена следующей фразой: «А сколько во епископии на Усть-Выми поживе, и како преставися, и где погребен бысть — о том не обретеся нигде» (л. 14 об.).

Статья о следующем епископе Герасиме также не имеет конкретных дат его поставления, периода правления епархией и даты смерти. В летописи же говорится, что он был поставлен в 1418 г., а убит в 1439 г. «в месте зовомый Мыс» (неподалеку от владычного городка) от рук земских подьячих за то, что присоединил к епархии мирские угодья («распря угодийная») и, возможно, не рассчитался с ними при строительстве «ружного» храма («А то нечто суть земляные поделия на владычном горотке на строение храма ружново» — с. 266). В статье же Сказания причина насильственной смерти Герасима не указывается: «Прилучися святому отцу Герасиму, ехавшу путем, на некоем месте, на Усть-Вымском лугу, близ Устьвымска городка, за мало стадии от соборной церкви отстоя, удушен бысть святыи за нечто от своих домочадец. Неповинно кончину восприя святыи месяца генваря 24 день. А в которые годы святыи Герасим на Усть-Выми во епископстве пребы и кончину восприя — о том много трудившися, искахом, и не обретохом» (л. 14 об.—15).

Таким образом, обнаруживаются значительные расхождения текста Сказания и летописи при освещении биографических данных пермских иерархов. Подобные несовпадения подсказывают, что составители Сказания и летописи не соотносили между собой данные источников этих двух памятников, хотя поздние списки их, как можно судить по текстовым совпадениям в Повести о Стефане XIX в. и летописном сказании, явно были скорректированы между собой.

Следующая статья Сказания повествует о епископе Питириме. Здесь также нет точной даты его появления на епископской кафедре и даты смерти, однако повествователь утверждает, что о его кончине ему было рас-

¹² Там же. С. 47—53.

сказано достоверно («О кончине же его некими достоверно обретоша, что восприя кончину от иноверных некрещенных вогуличь-вятчан, умучен святой Питирим епископ, за Христа пострадав, скончася месяца августа в 19-й день» — л. 15). В начале этой статьи рассказывается о самом факте смерти Питирима и о посмертном чуде от его мощей («По убиении же на том месте, идеже святой Питирим умучен бысть, тело его святое лежаше сорок дней ничим вредимо, цело, и никакову тлению прикоснувшись, в августе и в сентябре месяцев хранимо во обрубе. Дондеже о нем писание в царствующий град Москву послася, и паки возвратися» — 15 об.).

Эти сведения существенно расходятся с данными летописей, в которых имя Питирима упоминается в нескольких статьях (за 1444, 1447, 1450, 1451, 1452, 1453, 1455 гг.) в связи с ожесточенной борьбой северян против Дмитрия Шемяки. Эти сведения в Сказании отсутствуют, но более детально там разработан эпизод гибели святого, который имеет заголовок «О кончине святого Питирима». Начинается повествование со слов: «Кончина же отца Питирима епископа сице бе» (л. 16). И далее следует подробный рассказ о насильственной гибели епископа. В нем повествуется, как «вогуличи-вятчане», обманом узнав о месте пребывания епископа, решили устроить на него засаду. Ничего не подозревающий Питирим после воскресной литургии с немногочисленными служителями отправился за городок Усть-Вымь в местечко под названием Вятский Наволок на берегу реки Вычегды. Вогуличи, чтобы незаметно подойти к епископу, применили хитрость — нарубив елей, они под их прикрытием по воде приплыли к месту, где находился епископ. Почувствовав опасность, Питирим совершил молитву и приготовился принять смерть. Вогуличи, достигнув берега, напали на епископа и убили его. Тело Питирима пролежало невредимо сорок шесть дней на одном и том же месте, пока донесение о его смерти не достигло Москвы.

Сосредоточенность повествования только на эпизоде гибели епископа позволяет нам отнести рассказ о Питириме к жанру мученических житий, а весь сборник к типу заупокойных синодиков.¹³

Здесь необходимо обратиться к статье И. Я. Шляпкина, который решительно отказывал в исторической достоверности этому рассказу и считал эпизод о гибели Питирима случайно помещенным в Сказание в результате ошибки позднего компилятора и неумелого его обращения с летописными источниками.¹⁴ Возможно, исследователь прав, указывая на историческую необоснованность появления этого рассказа, но поздний составитель тем не менее обыграл эти летописные данные и создал новое повествование в жанре церковной литературной традиции.

Следующая статья Сказания посвящена епископу Ионе, который был поставлен после Питирима. Запись о нем включает следующую информацию: «По Питириме епископе на Усть-Выми бысть епископ Иона, чудотворец. А в которые годы и колико во епископстве пребыв — о том тружашеся, не обретохом. Но токмо обретохом о преставлении святого, на некоторых хартийцах у неких христороубцев написано ситце...» (л. 19 об.).

¹³ Петухов Е. В. Очерки из литературной истории синодика. СПб., 1895. С. 10—42.

¹⁴ Шляпкин И. Я. Св. Питирим, Епископ Пермский // Прибавления к Вологодским епархиальным ведомостям. 1894. Май. № 9. С. 121—131.

Затем составителем приводятся сведения о пермских чудотворцах с обозначением дат празднования и указываются причины их гибели и то, что во имя чудотворцев была построена церковь, а от мощей их происходили чудеса. Там же сообщается, что они были изображены на одной иконе. В конце этой небольшой статьи составитель сетует на отсутствие сведений о жизни чудотворцев и дает ясную отсылку на источник, в котором он почерпнул немногочисленные данные («Провозвешаем же вам и о иных, еще бывших по оных преждереченных, других епископов на Усть-Выми. По тех еще было пять епископов, а шестый епископ преведен с Усть-Выми на Вологду. Их же имена заупокойный синодик извяляет, и святая церковь поминает» — л. 21).

Таким образом, «заупокойный синодик» явился третьим основным источником для составителя нашего сборника. Именно данный синодик, как нам представляется, оказал решающее влияние на создание отдельных сказаний о смерти пермских епископов.

Здесь же приводится список епископов Великопермских, которые поставлялись после Ионы. Список начинается с Филофея и заканчивается Иоасафом: «По Ионе епископе на Устьвыми бысть Филофей епископ. 7. По Филофее епископе на Устьвыми бысть Никон епископ. 8. По Никоне на Устьвыми бысть Пимен епископ. 9. По епископе Пимене на Устьвыми бысть Алексей епископ. 10. По Алексии епископе на Устьвыме бысть Киприян епископ. 11. По Киприяне епископе на Устьвыми бысть Иоасаф епископ» (л. 21—21 об.). Заканчивается сборник сообщением о переводе епископской кафедры из Усть-Выми в Вологду и переименовании ее в архиепископскую. Здесь же говорится и о причинах, побудивших автора рукописи приступить к собиранию сведений о пермских епископах.

Итак, показав отличия двух текстов Повести и выявив некоторые закономерности этих отличий, мы можем сформулировать проблему датировки Повести, точнее ее архетипа, более раннего источника двух поздних вариантов. Обратимся к документальному материалу. Одним из таких источников является челобитная 1717 г. усть-вымского священника Евтихия к архиерейскому дьяку в Вологду о том, чтобы тот «порадел» за усть-вымских священников и прислал известные ему сведения о пермских чудотворцах Герасиме, Питириме и Ионе, так как «приходящие к чудотворцам богомольцы о том деле осуждают, что мы не ведаем».¹⁵ В этом документе ясно указывается, что никаких письменных свидетельств о пермских святителях в начале XVIII в. не было в распоряжении местных священнослужителей, не имели они и записей о чудесах от гроба святителей.

Очевидно, вологодский архиерейский дьяк не смог выполнить их просьбу. По крайней мере об этом мы узнаем из другого документа за 1745 г. В Грамоте об освидетельствовании мощей пермских епископов фиксируется, что комиссия во главе с игуменом Теплогорской пустыни Устюжской епархии не смогла найти каких-либо письменных свидетельств о жизни и деятельности этих епископов, кроме записи на иконе трех святителей, в ко-

¹⁵ Михайлов Н. Усть-Вымь. Вологда, 1851. С. 84.

торой указывалось время их всероссийской канонизации 1607 г., и небольшой записки о дате смерти епископа Ионы — 1471 г.¹⁶

Сопоставляя все эти данные, а также учитывая время создания ранней рукописи (конец XVIII в.), можно заключить, что Повесть и Сказание о пермских епископах вряд ли могли быть созданы ранее 1745 г., что касается и Сказания о чудесах об исцелениях от мощей святителей.

Привлечем еще один источник, казалось бы, весьма авторитетный и упоминающийся в известной устьвымской (Мисаило-Евтихеевской) летописи. Речь идет об устьвымском Синодике, датируемом концом XVIII в. (60—70-е гг.).¹⁷ Полууставное письмо части этой рукописи совпадает с почерком рукописи, содержащей Повесть и Сказание о пермских епископах XVIII в. По записям на Синодике можно установить время, когда начали составлять эту книгу и в продолжение какого периода в нее регулярно заносились имена умерших. На л. 1 скорописью сделана запись, указывающая, что первые имена для поминовения относятся к 1715 г. («Книга, глаголемая Заупокойный синодик устьвымской Благовещенской церкви и великих святителей Стефана, Герасима, Питирима и Ионы епископов Устьвымских чудотворцев, а написана сия книга в лето 7223 г., а от Христова Рождества 1715, и положена к церкви для написания православных христиан ради вечного поминовения»). По листам 3—18 сделана следующая запись тем же почерком: «Сия книга, глаголемая Заупокойный синодик, написан по обещанию некоего христолюбца и положен в Устьвымскую (?) церковь 1715 году марта в 4 день во славу Христа...». И далее на л. 2 об. читается запись, очевидно более поздняя, почерком, близким к гражданскому. Она свидетельствует о принадлежности книги Благовещенской церкви с указанием даты записи (1767 г., 13 июля) и имени священника Стефана Васильева («Сия книга, глаголемая Синодик устьвымской волости церкви Благовещения Пресвятыя Богородицы, казенная, для записки родителей в вечное поминовение. Подписал тоя же церкви священник Стефан Васильев месяца июля в 13 день лета тысяща семсот шестьдесят седмаго году» и внизу листа латинскими и кириллическими буквами «Podpisał swещennik Stefan Wasilewъ»).

Несколько сбивает с толку последующая запись на л. 122 об., в которой говорится, что книга является казенной и принадлежит Архангельской церкви («Сия книга, глаголемая Синодик Усть-Вымской волости Архангельской церкви, казенная, подписал священник Стефан Васильев своеручно. Сия книга города Яренска Усть-Вымской волости Архангельской церкви. Священник»).

Однако на л. 141 об. вновь встречается запись о ее владельце, сделанная тем же самым почерком («Сия книга, глаголемая Синодик Усть-Вымской волости Благовещенской церкви, казенная, подписал священник Стефан Васильев своеручно»), удостоверяющая ее принадлежность.

И наконец, на последнем листе книги (л. 142 об.) мы находим интересную запись, позволяющую сделать некоторые выводы относительно создания данной рукописи. В этой записи указывается, что книга была сделана по

¹⁶ Нам известен текст черновика этой грамоты, любезно предоставленный А. В. Крутиковым, он хранится в НАРК (ф. 286, оп. 1, д. 58).

¹⁷ НАРК, р. 40. Заупокойный синодик Усть-Вымской Благовещенской церкви. XVIII в., 4°, полуустав и гражданская скоропись. Переплет — картон, обтянутый кожей. 200 л.

заказу Стефана Васильева: «Сия книга Синодик Яренска уезду ведомства коллегии экономии Усть-Вымской волости Благовещенской церкви, казенная. Подписал той церкви заказчик священник Стефан Васильев». На этом же листе кроме многочисленных проб пера мы обнаруживаем дату 4 (мая, июля) 1766 года и малоразборчивую подпись латинскими и кириллическими буквами: «...svaщennik Stefan». На форзаце нижней обложки переплета помещена запись тем же почерком, но явно имеющая для владельца рукописи предназначение памятки: «Тысяща семсот пятьдесят девятого года августа 18 дня Яренского».

Подведем некоторые итоги. Зауспокойный синодик Благовещенской церкви был переписан с более ранних записей, известных по списку усть-вымского Синодика XVIII в., по заказу священника Стефана Васильева дьячком этой же церкви Стефаном Шабалиным. Переписчик скопировал эти записи, составленные в 1715 г., стилизуя манеру письма и типы почерков (полуустав, скоропись). Вероятно, он начал свою работу уже в преклонном возрасте по просьбе будущего священника Благовещенской церкви Стефана Васильева, который перед назначением его в эту церковь был какое-то время священнослужителем Архангельской церкви в Усть-Выми (так можно понимать дату 1759 г. на форзаце). Скорее всего, известный нам Синодик представляет собой книгу, созданную одним переписчиком (переплет картонный в коже, наличие одного типа бумаги XVIII в., единообразие почерка с позднейшими вставками, брошюровка тетради, не имеющей следов реставрации, чистые листы, предназначенные для внесения поздних записей, с соответствующей традиционной разбивкой статей для записей умерших по родам).

Созданная во второй половине XVIII в. рукопись позволяет нам отнестись к подлинности записей, находящихся в ней, с известной долей сомнения, так как редактирование даже такого консервативного по характеру памятника древнерусской письменности, как синодик, заставляет задуматься вообще о достоверности переписанных в XIX в. произведений по истории Пермской епархии. Усть-вымский Синодик представляет собой компиляцию источников из разрозненных записей 1715—1717 гг. и 60-х гг. XVIII в.

Подробный разбор записей в Синодике дает нам основание датировать список Сказания о пермских епископах временем создания усть-вымского Синодика. Подчеркнем идентичность образцов почерка Синодика и Сказания XVIII в. Возможно, что Сказание также было создано Стефаном Шабалиным и Стефаном Васильевым. Не имея других источников Сказания, мы можем предположить, что оно сложилось на основе единственной записи на иконе трех пермских святителей («Лета 7115 году месяца июля в 8 день при великом государе царе и великом князе Василии Ивановиче всея России самодержце и святейшем Ермогене патриарсе Московском и всея России написан бысть сий образ трех святителей Герасима и Питирима и Ионы, епископов Усть-Вымских и Великопермских, чудотворцев, по повелению или по благословению господина архиепископа Иоасафа Вологодтцскаго и Великопермскаго и положен сий образ на гробнице их чудотворцов Герасима и Питирима и Ионы в славу Святыя Троицы, Отца и Сына и Святаго Духа. Аминь»).

Эта запись является заключительной частью Сказания, но в отсылке на источник уже видно редактирование первоначального текста (титулование архиепископа представляет собой словесную этикетную формулу XVIII в.).

Ниже публикуется текст Повести о Стефане и Сказания о пермских епископах по рукописи РНБ, Q. I. 1036.

ПРИЛОЖЕНИЕ

МЕСЯЦА АПРЕЛИЯ В 26 ДЕНЬ, ПОВЕСТЬ О РОЖДЕНИИ, л. 1
ИЖЕ ВО СВЯТЫХ ОТЦА НАШЕГО СТЕФАНА, ЕПИСКОПА ПЕРМСКОГО,
ЧЮДОТВОРЦА, И О ПРИХОДЕ ЕГО ИЗ РУСИ В ПЕРМСКУЮ СТРАНУ
НА УСТЬ-ВЫМ, И О УСТРОЕНИИ МЕСТА, И О НИЗЛОЖЕНИИ
ИДОЛОПОКЛОННОЙ ВЕРЫ, И О СОКРУШЕНИИ КУМИРНИЦЫ

Бе святы Стефан родися во граде Устюге; сын некоего христороубца именем Симеона, единого от клирик соборныя церкви устюжския; матере же — Марии. Поживе же святы измлада богоугодне и во страхе Божии. И научився грамоте, и упражняяся во чтении книг божественная писания. Суетнаго жития и детского игранья уклоняешся. Сему же прииде любви Божия, еже оставити отечество и имения. И отиде, // и пострижесе во иночески л. 1 об.
чин во граде Ростове в монастыри у Григория Богослова близ епископии, яко книги многи ту довольни суще ему на потребу почитания и душеспасительнаго увету ради, при епископе ростовстем Парфении от руки некоего презвитера Максима, игумена суца, саном почтенна. И во иночестве добре живый, и всегда в подвизех церковных пребывая: и во чтении, и в трудах день и ночь. И превзыде житием и добродетелию всех черноризцев.

И тако за многую его добродетель поставлен бысть в диаконы от Арсения, епископа ростовскаго. По сем — в пресвитеры от Герасима, епископа коломенскаго. И изучився, святы, сам пермскому языку. И грамоту сложи, и азбуку незнаему по предложению пермскаго языка, и книги написа. И немало имеи печаль о Пермстей стране: како, и где, и в которых // приделех, и л. 2
промеж какими реками, и како бы достигнути и ту живущия люди от идолопоклонения обратити ко истинней Христовей вере и в богоразумие и во святое крещение привести. Сице же умыслив святы прииде ко преждереченному владыце Герасиму, епископу коломенскому, благословитися от него, еже итти в Пермскую страну проповедати слово Божие. Бяше бо в тые дни на Москве не суцу иному никомуже, митрополиту Алексию убо ко Господу отшедшу. Тем же рече: «Благослови мя, владыко, да иду в Пермскую страну, и люди научити, и привести в богоразумие и во святое крещение. Или сам главу свою положити за Христа, Бога моего, и за святую веру».

Преподобный же епископ Герасим Коломенский, благословив их, вваде ему от мощей святых антиминсов и прочая потребная, яже подобает на освящение святей церкви, святое миро и священное масло. Святы же приим и помолився Господеви, поиде. // И вниде в Пермскую землю, яко овца л. 2 об.
посреди волков. И прииде на место, нарицаемое Усть-Вым. Водворися ту. Зане то бе место ему во всем по обычаю, паче иных тогда бе лесно. Но обаче Божиим изволением и молитвою святаго место то устроися велми прекрас-

но, якоже о том последи изявися. И помолився Господу Богу, нача обитати при древах. И келлию, и дом молитвенный устрои. Людем бо не бе живущим близ у того места, идеже последи святыя церкви и епископия устроися, но яко за пол поприща живяху. Бе же близ того места их, пермян, нечестивая кумирница, к ней же они часто приходяду, мечты деюще, приняюще, кто что хочет, и почитаху е, яко бога. Святый же, видя их приходящих к той кумирнице, оглаголоваше словом Божиим и учаше, и обращая от прелести идольской ко истинной вере. Они же нимало преклоня//хуся. Но вси помышляюще, и реша, яко «сей пришедый старец хочет нас от веры нашае отвратить во свою веру»; крепляхуся. Не бе бо в том месте много людей.

Во един же убо от дней прилучися от тех людей неколиким быти в дубраве на работе далече, для земляного поделия секущим лес. И пребывшим тамо яко и до десяти дней. Которыи же быша древнии и престарелыя идолопоклонницы в домех, оглаголуемыми от святого Стефана, и нача в них вселятися страх Божий. И помалу времени един по единому преклонятися ко святей вере, а от своея помраченныя веры начаша прекланятися. И приходяду в богоразумие. И крестихася во имя Отца и Сына и Святого Духа, яко и до десяти мужей. Егда же тии приидоша из дубравы и познаша, что инии от них обратишася во святую веру и крестихася, чающе е, что оглаголуеми от святого отца. И начаша // о том негодовати и гневатися велми на святого отца. И советоваху, како бы святого от места того отгнать. Ведуще, что обрати святый и всех в богоразумие, «и приведе и не хотевших нас во святое крещение, и будет наша вера вся попрана, и разорится наше древнее житие». А зла святому ничтоже можаху соделати, понеже малоллюдно.

И шедше по реке Вычегде на место, именуема Вишера. И по реке Выме на место, именуема Княжь погост. Ту бо живяху старый Пан-сотник и пермяне. И возвестиша им о себе и о святем Стефане, како прииде и что действует — все порядку. Пан-сотник же собрав много людей, яко и до тысящи и более, и собравшеся, приплывше на устье Выми реки. И стаха на брезе. И начаша о том зле советовати: како бы святого оттуду изгнати, дабы их вера и безбожная кумирница вконец не разо//рена будет. И поиде Пан-сотник и с ним людие пермские к пребывавалишу святого. И начаша зле наступати. Хотяху и келию разбити, и святого отгонити или смерти придати. Несяху с собою всяк дреколие, и луки, и стрелы. Но святый видя их тако ярящихся, а сам нимало от такового их злаго нападения убоися, но силою Божиею запретив им. И абие вси во един час ослепоша и не можаху видити един другаго, кто и где бе. И ничтоже можаху святому зла содеяти. Занеже Господь Бог соблюдаше святого. И начаша они, Пан-сотник и иже с ним пермяне идолопоклонницы, молити святого, дабы Господу Богу молился о их. И дарове, и посулы обещаху ему, и поделие на себе налагающе. И реша ему: «Да не изгоним тебе отсюда». Но святый вся сия дары и посулы ничтоже требуя от них. Но токмо по их прошению даде им поделие: еже // близ того места от келии святого под оною горою на лузе сечи лес и место то очистити. Бе бо на том лузе лес, яко и двум человеком едва обняти. Пан-сотник же и с ним пермский идолопоклонницы сие с радостию обещахуся соделати, и предел такому поделию взявши. Святый же помолився Господеву, и абие вси во един час прозреша. И в радости начаша на том лузе лес сечи. И по три дни толиким множеством людей, пришедших пермян, яко до тысяща и более

мужей секущим, очистища его, якоже годе святому. Вся же сия строя Бог на ползу в предбудущим родом. Восхоте бо Господь Пермскую страну от идолопоклонения привести в богоразумие и во святое крещение. Место же то, юже очистища, и до ныне скоту лаготно есть.

И начаща они пермяне к пути ятися. И в той час на брезе раскаяхуся и глаголаху, яко «много святому безмездно соделахом, сами же утрудилешся», и одеждам // на них таковой работе придравшимся. И начаша о найме сетовать. Зело бо о найме стужища. И поденное некое у Пан-сотника просяще. И гневахуся на Пан-сотника велми. И глаголаху: «Яко ты нас поработил еси новопришедшему сему старцу». А что прежде в казни и во ослеплении святому обещахуся, то все ни во что вмениша. Пан-сотник и с ним мнози идолопоклонницы пермстии паки со берега поидоша на святого Стефана, несяху с собою луки, и стрелы, и дреколие. И на келлию возлестоша, хотяще ю разломати. А инии в стену ударяюще. А инии, луки напрягающе, хотяще святого от места того отгонити, и с ним новокрестившихся людей всех купно смертью притяху и глаголаху: «Да не можете ни един от нас живы избежати». Святой же нимало убоися и не стужи. И рече к новокрещеным пермяном: «О, людие, братия, не печалуйте и не убоитесь, но имеем надежду на Господа Бога да избавит нас он от всякого зла». И не моги стерпети // таковаго нашествия идолопоклонников и всякаго прешения. И паки помолився святой. Все тии идолопоклонницы во един час ослепоша, кто и где бе. И лишивше перваго очима болезноваша. И не ведающе, что деяти. И промежду собою сетующе. И прощения у святого хотяху просити, но не смеяху, зане туне святого прогнавахом. Обаче надеяхуся на безлобие его, паки приступиша и начаша святого молити и прощения просити, дабы Господеви помолится о прозрении их. И глаголаху: «Вемы, что велик и всемогущь Бог проповедуемый тобою, отче святой, и послушает тебе». И дары воздаяти обещавшихся святому. И поделием на ся налагающе, или «что годе, святости твоей, честный отче».

Но святой ничтоже требуя, еже взяти. Точию поделию даде им: еже гору ону, на ней же келия святого, окопати, и осыпати, и на разных местех // рвы содеяти. И устроити ю, якоже годе святому. Они же пермяне с радостию си обещавшихся по заповеди святого соделати. И все абие в един час прозреша.

И начаша гору ту устроить, осыпи деюще, и три рвы ископаша. И устроиша гору ту велми красну, якоже годе святому. По три бо дни работаша, и не бе има, что ясти. И приидоша ко святому, и просиша себе пици. Святой же помыслив, что на толих народ, яко более тысящи, откуда взяти брашно. Понеже не имея много того брашна. Обаче возложь надежду на Господа Бога, елико име, предложи им точию три хлебы, и три рыбы сухия, и пития сосуд. И благословив брашно то, даде има, дабы има было всем до сытости. Они же пермяне приемше брашно то, мысляху, яко и десяти мужем не быти довольным сим малым // брашном. И начаша ясти, и все насытишася до избытка. И в сытости яде тоя работаху три дни, не ослабевающе. Донележе место гору устроиша, о пици же той сами удивляющися. И поидоша на брег ко своим ладеицам, и хотяху ехат каждо восвоися. Вся же сия Богом устроятися хочет.

Зряху бо на ся пермяне, яко одеждам на них придравшимся и мотыки своя притупиша, раскляшася и сетаваху на святого, что безмездно толики

труд вторицею подяша и место святому устроиша. И паки о найме стужиша. Да о сем, еже святого не изыша. И поидоша со берега ко святому, дабы взять им на три дни за работу найм. И яряхуся на святого паче перваго. И глаголаше кождо их: «Да аще найм у святого что хожем возмем, а от места того
л. 7 всяко да изгоним, дабы ему на том месте не быть». // И несяху бо с собою всяк, кто что хошет, якоже и прежде разярившеся паче перваго. И глаголаху с воплем: «Утомил ны еси, и не можем терпети толикаво труда, яко вторицею нас поработил еси. Отдаждь нам за работу и доброхотне отиде отсюду».

И наступиша на святого. И на келлию възлезоша, уже начаша и разломывати келию. А инии в стену ударяху, и луки напрягающе. И всеконечно хотяху святого изгнати. Господь же Бог не оставляше святого в толикой беде быти, но милостивно помогаше святому. И не могоша зла никоего святому содеяти. Святой же не стерпе таковаго их вторицею нахождения. И помолився Господеви. И паки вси идолопоклонницы пермские ослепоша, паче перваго. И не могоша быти в болезни той. И расклявшися, и кричаше, вопияху вси: «Что мы, злии идолопоклонницы пермяне, много досады святому соделахом! // И на велик гнев святого подвигахом! И отсюду не вемы, что соделати. Сами бо чаем, что уже невозможно ко святому приступити и прощения получитьи! Обаче же возложим надежду на прежние его к нам смиренномудрие, дерзнем и приступим ко святому и начнем прощения просити! Но чаем, аще не крестимся, то не¹ имать нас простити! И приступити ко святому со слезами. И прощения просяще, дабы мы вси прозрим. И посулы обещающе святому даяти. И поделие работати, елико что угодно святости твоей, честный отче!»
л. 7 об.

Святой же нача к молению преклонен быти. Но токмо изрече: «Ничтоже мне тебе, о, злии противницы, доколе стужаити мни?» Они же неотступно предстояху и непрестанно кричашу: «Помилуй ны!»

Святой же паки умилися и рече: «Хощете ли устроить гору, еже // есть на друзей стране речки от оныя горы, идеже ваша идолопоклонная кумирница, то прозрите». Они же с радостию обещахася: «Елико угодно святости твоей, честный отче, соделаем и вся устроим». И молитвою святого вси, иже ослепшии, во един час прозреша. И яко никогда же болезноваша.
л. 8

И начаша гору ту устроить, и окопывати, и осыпи делати, якоже годе святому. И приспевшу времени ядению, приидоша ко святому и испросивше пици. Святой же даде им брашна, якоже и прежде. Они же приемше, ядоша, и насытихася. И устроивше гору ону, якоже годе святому. И поидоша.

Егда же приидоша на брег, и един по единому начаша озиратися на ся, и на одежды, и на сечивыя своя, и реша друг ко другу: «Яко много трудихомся пришедшему оному // старцу. Первое — что из домов своих толик путь подяша. Второе — что святому уже угодия соделахом и вся елико ему угодно устроихом. А наш толикий труд ни во что вменися. И всеу мы трудихомся». И вси излиха вопияху: «О, вси мы, несмысленнии пермяне! На то ли мы zde приидохом, что угодная сему старцу соделати? Мы приидохом того старца от места сего изгнати или зле смерти предати, дабы не обратил нашу
л. 8 об.

¹ Курсив в тексте мой. — А. В.

всю страну Пермскую во святое крещение. Что во ослеплении своем нужду прияша!»

И обещахся то все въ забвение и ни во что вмениша! И все тако разярихся, якоже кождо кто хочет соделати. И сами ся в перси своя ударяюще от ярости. И вси во единоголосно кричаще, вопияху: «Паки поидем и немилостивно изгоним святаго или сождем. И всяко смерти предадим».

Вся же сия строя Господь Бог да на // большее прославление святаму и на л. 9 обращение сия пермския страны от идолопоклонения в богоразумие и во святое крещение.

И поидоша пермяне со берега на ону гору к пребыванию святаго отца. Идуще же, завидоша и друг ко другу глаголаху: «Что мы сия угодия соделахом пришелцу сему, и на лузе сем лес очистихом, и соделахом к скотопажити, и горы оны украсихом, якоже годе ему. А по нашему ничтоже содеяся. И всуе мы трудихомся». Идущим же им, болше в ярости распыхахуся. И всеконечно хотяху у святаго келию разбити. И самого изгнати, или сожещи, или всяко смерти предати. Поощряющеся и луки, и стрелы, и всякаго дреколия с собою несяху.

И приидоша. И възидоша наверх келии святаго. А инии в стену ударяюще; а инии соломы и хвастие несяху, хотяху келию и дом молитвенный сожещи, глаголюще с воплем великим, // и гневом, и яростию ко сватаму: л. 9 об. «Да не тако бысть, якоже прежде. Ныне бо да не отидем отсюду, дондеже тебе не изгоним, или не сождем, или не убием».

Святой же о сем нимало убоися, но помолвися Богу паки. Вси абие ослепоша, и умом быху смятени вси, и сами себе не ведуще. И беша в таковой скорби велми дряхли, и уныли, и печални, глаголюще: «Яко туне на святаго по премногу наступихом и такие досады нанесохом, како можем стерпети. Уже бо не имамы отныне инако прощены быти. Вемы, что не можем избежати. Уже бо приближися час воли Божией и святаго отца быти. И како уже приступим всестрастнии». От скорби же и болезни едва изрещи возмогоша. И глаголаху сами себе: «Приступим еще ко сватаму отцу Стефану и помолим его, дабы мы прозрим». Реша же и сия сами к себе: л. 10 «Аще и не восхощет нас // инако простити, обаче уже прииде час, да святое крещение и нам и нехотевшим прияти. Инако же не имамы испросити у святаго прозрения. Воистинну изволение Господа Бога исполнитися хошет на нас».

Паки дерзнуша идолопоклонницы пермстии и злии богопротивницы ко сватаму, и приступивше со слезами, и прощения о всем своем злом дерзновении просяху. И с воплем кричаху: «О, святче Божии! Великий угодниче, святой Стефане! Прости нас и помолися о нас Господу Богу, дабы мы вси прозрим! Не можем бо в таковой болезни нимало пребывати, аще бо и многажды досадихом, уже бо отселе не имамы досадити тебе. И не будем тебе никакого зла чинити». Святой же Стефан нимало вспомянув их всякаго злодеяния, видя бо, что уже преклонены к страху Божию, и не имут инако // прозрети, аще не обратятся в богоразумие и не приступят во святое крещение. И радуясь о сем, яко хошет Бог ему сватаму желасмое исполнити, много бо брався и терпением победив. Тем же рече: «Аще не креститесь во имя Отца и Сына и Святаго Духа и не восхочете познати Святую Троицу, не имате прозрети».

Они же со слезами вопияху: «Воистинну хощем познати святую веру и креститися точию, да прозрим всецели!» Святый же видя их непреложный разум и обет, помолвися Господеви. И паки вси идолопоклонницы пермстии в той час абие ясно очима все цели прозревше. Да не токмо очима, но и сердечною мыслию к Богу прибегоша и возопиша со слезами: «Велик и долготерпелив Господь Бог! И ты, святый отче! Яко великия досады тебе нанесохом, ты же, святче Божий, ни о чем нам стужив, но // вся сладце стерпе Стефане». И мнози, яко и тысяща мужей, в радости креститися во имя Отца и Сына и Святаго Духа. Пан-сотник же и с ним мало людей еще не восхотеша креститися, отидоша.

И иже крестившиися вси, тии начаша ко святому приходити часто, и поучатися, и слышати божественная писания, и взирати на святую службу. И нача стадо Христово умножатися. Святый же велми о сем радостен, яко много брався и победил противников. И не по мнозе времени на ону гору, юже преждевременни идолопоклонницы поделаша, на том месте он, святый Стефан, церковь построив во имя Пресвятыя Богородицы Честнаго Ея Благовещения.

Во един же от дней восхоте святый Стефан идолопоклонную кумирницу искоренити, а вместо тоя кумирницы устроить божественное служение и монастырь возградить. // Бе бо идолопоклонная кумирница при древе, рекоемое береза. Древо же то велико, яко трем человекам едва обняти, бе же велми прокудливо и православным людям на велию пакость. Много бо у того древа всякаго их, идолопоклонников, приношения животных, много зверинных кож. Но святый вся сия ни во что вменив и не едино же от сих взем, но восхоте вся огню предати. Некогда бо явися ему Господь Бог в нощи и повеле тую кумирницу до конца необязненно искоренить, а в то место устроить божественное обитателище. И помолвися святый Господеви, прииде и нача тую кумирницу и оную березу сечь. И в поте трудися секий. От древа же того слышахуся многия и различныя гласы, и вопли, и пискания мужескими и женскими и младых отрочат, воздушных нечистых духов и речения, яко «изгоняеши нас отсюда! Яко: Наше древнее обитателище!» Святый же нимало убоися такового страхования, но с молением секий. От древа же того в сечиве и крови текшей: овогда синя, овогда зелено, и всякими виды. И не возможе святый древо то за величеством пресечь, отыде. Секиру же оставль при том древе воткнуену.

И в другой день паки святый прииде. И обрете древо то все цело стоящо. Секира же при том древе на земли лежит. Святый же удивляся; и мнози с ним люди новокрещении стояще, дивляхуся. И мняху: «От того древа святому каковы пакости не ключилось. Они пермяне идолопоклонницы издавна зело ю почитаху, яко бога, и приношаху, и привешиваху, а никтоже // смеяше оттуду взяти. Но и в помысле сего не дерзаху делати. Или пресечи хотя малую ветвь, или уторгнути. Аще ли кто что от древа того да возмет или отторгнет, и за то великую казнь таковый да воспримет, искрывает бо и изломает нечестивая воздушная сила». Но святый Стефан надеяся на Господа Бога необязненно паки помолвися Господеви, нача сечи, трудяся от утра и до вечера, в поте секии. Вопли же и кричания всем слышахуся от древа того лишше перваго. И человечески кричаху воздушнии нечистии дуси: «Гониши нас отсюда, Стефане! А сие наше есть древнее пребывание и за величеством еще не пресечеса!»

В другую бо нош паки явися Господь Бог, глагола святому: «Дерзай и не бойся! Аз ти повелеваю — изкорени и из//пепели. Аще ли не соделаеши, то велика обида от тоя кумирницы в предбудущим родом верным людем будет». Святый наутрие, востав и помолився Господу Богу, паки нача сечи, якоже и прежде. Егда же приближашеся что уже к падению пресекашися, собра святыи единоверных всех, близу себе сущих: каково будет падение древа того прокудливаго, мня некоего знамения. Древо же то, подсекашися, паде с воплем и многим кричанием и вихром, яко и земли потрястися и водам близу места того восколебашися. Святыи же повеле древо то на части, аки на дрова, сечь, и сам секи. Егда же изсекоша, нача собирати в грамаду и класти долу сухих дров. А поверх того древа насеченное дровие накладе и сухия соломы, зажже, дабы сгорело // сие и с привесами оными. Егда же зажже, тогда всем людем ту сущым повеле с мотыками и лыскари стояти. И заповеда: «Аще ли что из пламени того да проскочит, дабы вметать во огонь». Пламя же велми зияя, и вся сгоре. И тако сконча святыи Стефан безбожную идолопоклонную кумирницу. л. 13 об.

И на том месте святыи восхоте и церковь воздвиже во имя Святыи Архистратигов Михаила и Гавриила и прочих Небесных Сил, да победят мечтательную силу вражю. И монастырь устроив, последи же и другую церковь во имя великаго святителя Николы Чюдотворца поставль во славу Христа Бога Нашего и на похвалу в предбудущим родом.

Сице святыи и равноапостольный Стефан прииде в Пермскую страну и водворися на месте, глаголемем на устии Вы//ми реке. И места устроив, и во святое крещение и в богоразумее приведе, и кумирницу низложи. Последи же и епископия устроися. Многа же ина озлобления от неверных и от некрещенных претерпе, якоже в житии его изявится. л. 14

ИЗЯВЛЕНИЕ О НАЧАЛЕ ПЕРМСКОЙ ЕПИСКОПИИ, ЕЖЕ БЫША НА УСТЬ-ВЫМИ ЕПИСКОПИ

Первый на Усть-Выми Стефан епископ пермский, чюдотворец, еже научив пермян и обратив ко Христовей вере; и крестив и грамоту по пермску языку составив, и святыя книги написав; и // волхва Пан-сотника припрев; и монастыри многия и церкви святыя в Пермстей стране устроив в лето 6880 (1372-го). Преставися же святыи Стефан епископ в лето 6904 (1396-м) месяца априлия в 26 день. Мощи же его лежат в царствующем граде Москве в Спасском монастыре на царstem дворе. Пространнее же о нем писано в его житии. л. 14 об.

По Стефане епископе на Усть-Выми бысть епископ Исакий. А сколко во епископии на Усть-Выми поживе, и како преставися, и где погребен бысть — о том не обретесе нигде.

По Исакии епископе на Усть-Выми бысть епископ Герасим чюдотворец, о его же кончине нецыи совершенно повествуют ситце.

Прилучися святому отцу Герасиму, ехавшу путем, на некоем месте, // на Усть-Вымском лугу, близ Устьвымска городка, за мало стадии от соборной церкви отстоя, удушен бысть святыи за нечто от своих домочадец. Неповинно кончину восприя святыи месяца генваря 24 день. А в которые годы л. 15

святый Герасим на Усть-Выми во епископстве пребы и кончину восприя — о том много трудившись, искахом, и не обретохом. Мощи же святого отца честне положены в его епископию на Усть-Вымь, в церкви лежат; чудеса и много исцеления подают приходящим с верою и до сего дне, во славу Христа Бога Нашего.

По Герасиме епископе на Усть-Выми бысть епископ Питирим чудотворец. О кончине же его некими достоверно обретоша, что восприя кончину от иноверных некрещенных вогуличь-вятчан, умучен // святый Питирим епископ, за Христа пострадав, скончася месяца августа в 19-й день, будучи в шестии святому со своими служители и домочадцы на лузе, зовом Мыс, что промежду двема рекама Вычегдою и Вымью, от Устьвымска городка стоит за едино поприще. По убиении же на том месте, идеже святый Питирим умучен бысть, тело его святое лежаше сорок дней ничим вредимо, цело, и никакову тлению прикоснувшуся, в августе и в сентябре месяцев, хранимо во обрубе, дондеже о нем писание в царствующий град Москву послася и паки возвратися. И положено тело святого отца цело и невредимо с надгробными псалмы и песнями честне, спрятавше в его епископию на Усть-Выми близ телесе отца Герасима, епископа Усть-вымского, чудотворца, по левую // страну мощей святого Герасима лежа. Идеже и до ныне в церкви чудеса и много исцеления подавая с верою приходящим и до сего дне во славу Христа Бога. А в которые годы святый Питирим на Усть-Выми во епископии пребыл и кончину восприя — о том прилежно искахом, но не обретохом.

О КОНЧИНЕ СВЯТОГО ПИТИРИМА

Кончина же отца Питирима епископа сиче бе. В день недельный прилучися некоему от иноверных отите от Устьвымска городка для некоего орудия по реке, зовомой Вычегде, от Устьвымска городка за пять поприщ, именуемо Юром. В тех местех живяху иновернии некрещенные поганцы, рекомии вогуличи-вятчане. И они вогуличи того преждедеченного человека, что от Устьвымска городка, емше, вопросиша о пребывании, что в городке Устьвымском деется. Вопросиша же лукавно и // про самого архиерея тогда бывшаго на Усть-Выми, святого отца Питирима; како пребывает и не хочет ли где для отшествия на сторону куда отити.

Человек же той, не ведая их, поганых, лукаваго злохитрства, поведя им всю истинну, и о святем отце Питириме, яко в сей день неделный по святей литоргии хочет архиерей Усть-вымский приити на место, зовомо Мыс, что промежду двема рекама, глаголемыми Вычегдою и Вымью, на луг со своими служители и домочадцы. Они же погании, иже от Вятки на то пришедшии, сия от христианина слышавше, велми возрадовашася, зане уже долгое время ожидающе такова прилучая. И многажды наступающе, како бы на святого приити, и умучати, и смерти предати. Понеже велми гневахуся на святого отца, что нехотящих их святый еретиков можаше к вере православной и ко святому крещению обращаая. // Но никакоже можаху желание свое исполнити, зане Бог не попусти. Сим же вышереченным искушением поощрившеся тии погании вогуличи-вятчане, хотяше весьма гнев свой неправед-

ный исполнити. И злохитрство умыслиша сице, како бы святого учинити и смерти предати, идеже хошет святой приити.

О, злое злых вагуличь-вятчан злохитрство! Вьскоре от различных мест собрашеса на луг, зовомый ту верными христианами и доньне Вятцкий наволоок, дабы им видимо было святого отца шествие. Совет же сотворше, како бы на святого приити, и при брезе реки Вычегды совещашася. И на другой стране реки насекоша дров, сырых елей со отросли, и напустиша на воду, готовяще. И друг за друга те дрова привязующе, сами же вогуличи хотяще на тех дровах // со отростилем наплыти ко оному месту, идеже святой *л. 17 об.* хошет приити, и времени того часа прилежно ждуше.

Святой же отец Питирим, епископ Усть-вымский, в день той неделный святую службу литургию в церкви соборной соборне совершив, а еже что хошет быти, о том никому не поведает. Пойде со своими служители и домоладцы на место, зовомое Мыс, на луг. И бывшу святому на том лузе мало время, узреша же тии немилосердии вогуличи-вятчане. И в курье вышереченнаго Вяцкого наволока собрашеса на вышепомянутых оных дровах во отроствях, и поплывше вниз по реке Вычегде. Людие же, со святым пришедши, видяще, что необычен лес в сицевое время пловет, о том мятушеса, а истинны не ведуще. Святой же о сем в тайне проразсуждал // и уразуме, *л. 18* что хошет быти. Проуведав свою кончину, восхоте бы добровольне пострадати за Христа Бога и кончину восприяти. И рече ту сущим людям, с ним пришедшим: «Чада моя любезная, время моего отшествия от сего жития приходит, уже бо восхоте Господь Бог мой предати мя немилосердым вогуличам на смерть, и час мой уже приспе. Аз же готов есмь умрети за Господа Бога моего. Вам же, чадам моим, всем оставляю мир и благословение, а сами вскоре отидите от мене, дабы и вас не постигла некая беда, нехотящих вкупе со мною в сий час умрете за Христа Бога. Аз бо не хошу укрытися или бежати, но хошу за Христа Бога и за святую веру православную мучение прияти, и смерть вкусити готов есмь». Людие же тии, иже беша со святым на лузе том, таковая словеса // слышавше, печалны быша, занеже той святой *л. 18 об.* Питирим велми милостив бысть и кроток и со смирением уча и наказуя их. И начаша о том проразумевати, и готовяхуся бежати. Святой же в тоя время токмо Богу моляся.

Егда же приплыша тии жестосердии вогуличи-вятчане того места, идеже святой Питирим, и присташа. И вскоре с тех дров на брег поскакавше, побегоша, дабы скорее яти святого. А людие же, с епископом Питиримом бывшие, токовое с яростию оных безбожных вогуличь на святого бегание видяще, ужасшеса, и побегоша, кои где можаше. Святой же на том месте оста един. Немилосердии же вогуличи-вятчане и жестосердии, како не сжалиша, видеша святого Богу молящася и готовящася добровольне на муки вдатися и смерть восприяти. И // твердо наступивше, и с яростию яша святого, и един по единому начаша бити. И умучиша святого, и смерти придавше *л. 19* неповинно. Потом же сами, яко злии кровопийцы, отидоша с радостию, яко получиша свое желание.

Сице пострада святой Питирим, епископ Усть-вымский, чудотворец, и добровольне за Христа от безбожных вогуличь-вятчан пострада. И кончину восприя, и мзду и венец от подвигоположника святительства, и мучения прием от Владыки Спасителя Господа Нашего Иисуса Христа, месяца авгу-

ста 19 день. Тело же его святое лежаше на том месте, идеже убиен бысть 40 дней во обрубе, хранимо верными, ничимже вредимо или тлению коснуться, но цело и нетленно, дондеже о нем писание известное послася в царствующий град Москву ко благоверному князю и // ко всему освященному собору и паки с Москвы возвратися. И того места честное и святое тело святого отца честне со псалмопением, якоже подобает, взявше, погребоша в его епископию на Усть-Вым в церкви близ телесе святого Герасима епископа, прежде того бывшего, по левую страну, идеже и доньне лежат, творяще различная чудеса и исцеления подавая с верою приходящим и до сего дне.

По Питириме епископе на Усть-Выми бысть епископ Иона, чудотворец. А в которые годы и колико во епископстве пребыв — о том тружашеся, не обретохом. Но токмо обретохом о преставлении святого, на некоторых хартийцах у неких христороубцев написано ситце:

Преставися святой Иона, епископ, Усть-вымский чудотворец, в лето 6979 (1471) году июня в 6 день. И // положено бысть святое тело его на Устьвыми во своей его епископии близ мощей святых в церкви по левую страну Герасима и Питирима, епископов Усть-вымских, чудотворцев; с надгробными псалмопении проводивше честнее, идеже и доньне вси трие вкупе почивают и чудеса творят и исцеления различно подают с верою приходящим и до сего дне во славу Христа Бога нашего. И над их мощами чудотворными по их кончинах вскоре устроена церковь святая во имя их великих святителей Герасима и Питирима и Ионы, епископов Усть-вымских, чудотворцев, и святая икона написана. И по множеству чудес и различному их исцелению начаша мнози люди от различных стран стекатися и молитися в различных скорбех, и исцеления приемлюще. И таковым чудесем // и празнества им святителем по вся лета уставися празновати всенародне: Месяца генваря в 24 день празнуем иже во святых отца нашего Герасима, Усть-вымскаго чудотворца. В той бо день удушен бысть святой Герасим от своих домочадец. Месяца июня в 6 день празнуем преставление иже во святых отца нашего Ионы, епископа Усть-вымскаго, чудотворца; в той бо день преставися святой Иона. Месяца августа в 19 день празнуем убиение святого священномученика Питирима, епископа устьвымскаго, чудотворца; в той бо день убиен бысть святой Питирим от поганых вяцких вогулич.

Обще же всем трем святителям Герасиму и Питириму и Ионе празнуем месяца генваря в 29 день. А в которые годы // святые чудотворцы Герасим, и Питирим, и Иона в епископии на Усть-вымь прибыша — того искахом, и не обретохом, понеже на Усть-выми великия пожары на святые церкви часто быша и многи церковныя потребы, и святые иконы, и книги в пожарех оных погореша. Елико же проуведехом о святых и великих устьвымских чудотворцев, сия вашей любви возвестихом, аще же проуведати вперед желасм.

Провозвешаем же вам и о иных, еще бывших по оных преждедеченных, других епископов на Усть-выми. По тех еще было пять епископов, а шестой епископ преведен с Усть-выми на Вологду, их же имена заупокойных синодик изьявляет и святая церковь поминает.

По Ионе епископе на Усть-выми бысть Филофей епископ. //

7. По Филофее епископе на Усть-выми бысть Никон епископ.

8. По Никоне на Усть-выми бысть Пимен епископ.

9. По епископе Пимене на Усть-выми бысть Алексий епископ.

10. По Алексии епископе на Усть-выме бысть Киприян епископ.

11. По Киприяне епископе на Усть-выми бысть Иоасаф епископ. Сей Иоасаф епископ преведен с Усть-выми, из Пермской епископии, на Вологду и наречен Иоасаф, епископ Вологодцкий и Великопермский. И от того времени епископы и архиепископы начаша быти на Вологде и до сего дне, а в Пермстей стране на Усть-выми последи того епископи не быша. А в которые годы с Усть-выми епископия // на Вологду преведена или откуду л. 22 родом, и где епископи погребены — о том не вемы, проуведати же о том вперед желаем.

О СВЯТЕЙ ИКОНЕ ВЕЛИКИХ СВЯТИТЕЛЕЙ ГЕРАСИМА И ПИТИРИМА И ИОНЫ, ЯЖЕ НА ГРОБНИЦЕ ИХ

Лета 7115 (1607) году месяца июля в 8 день при великом государе царе и великом князе Василии Ивановиче, всея России самодержце, и при святейшем Ермогене, патриарсе Московском и всея России, написан бысть сий образ трех святителей Герасима и Питирима и Ионы, епископов Усть-вымских и Великопермских, чудотворцев, по повелению или по благословению господина архиепископа Иоасафа Вологодцакого и Великопермскаго. И положен сий образ на гробнице их чудотворцов Герасима и Питирима и Ионы в славу Святыя Троицы Отца и Сына и Святаго Духа. Аминь.

An Unnoticed Rus' Embassy to Constantinople in A.D. 1200

The Novgorodian merchant-boyar Dobrinja Jadrejkovič, later to become Archbishop Anthony of Novgorod, described in his pilgrim tale, «A Pilgrim Book», a miracle that he witnessed in the Great Church of Hagia Sophia in Constantinople. He writes that a jewel and pearl encrusted cross taller than two men miraculously rose above the high altar and then miraculously lowered again without the lamps on the ends of the cross being extinguished. In the context of locating this wondrous happening chronologically, he testifies that the event happened «during matins on Sunday, the twenty-first day of the month of May, the feast of the holy emperor Constantine and of Helen, his mother, in the year 6708, while Alexis was emperor, and John was patriarch, on the feast of the Council of the Three Hundred Eighteen Holy Fathers and during the embassy of Tverdjin Ostromirič who came as an embassy from Grand Prince Roman to Emperor Alexios along with Nedan, Dmazhir, Demetrij and Negvar the ambassador».¹

The Byzantine chronological and calendar notices in the text are all consistent. In A.D. 1200 (6708 in the Byzantine reckoning, as the text gives it), the commemoration of Sts. Constantine and Helen, 21 May, fell on the Sunday before Pentecost, that is on the Sunday of the Holy Fathers of the Council of Nicea. And, in fact, Alexios (III Angelos) was emperor and John (X Kamateros) was Patriarch at Constantinople in that year, as the text says.² The crowd in St. Sophia that would have witnessed this miracle would have been large, for the commemoration of Sts. Constantine and Helen was a major holiday in Constantinople, dedicated, as it was, to the memory of the Christian founder of the city. The main celebrations of this holiday were appointed for the Great Church (that is, St. Sophia), at the Church of the Holy Apostles, and at the nearby Church dedicated to Sts. Constantine and Helen at the Cistern of Bonus. The major celebration seems to have normally been held at Holy Apostles, «where their tombs are», and the service normally involved a procession there by the emperor and Senate.³ In May of 1200,

¹ *Kniga Palomnik: Skazanie mest svjatykh vo Caregrade Antonija Archiepiskopa novgorodskogo v 1200 godu* / Ed. Ch. M. Loparev // *Pravoslavnyj Palestinskij Sbornik*. CII.6., 1899. T. 51. P. 13—15.

² See: *Grumel V. La Chronologie*. Paris, 1958. P. 258, 316, 321, 323, 359, 436 (*Traite d'Etudes Byzantines*. T. 1).

³ *Le Typicon de la Grande Eglise* / Ed. J. Mateos. Rome, 1962—1963. T. 1. P. 296—97; *Synaxarion Ecclesiae Constantinopolitanae* / Ed. H. Delehaye. Brussels, 1902. Cols. 697—700; *Propylaeum ad Acta Sanctorum, Novembris: Constantinus VII Poprphyrogenitus. De cerimoniis*. Bonn, 1829. P. 532—535.

however, the emperor was not in the capital; he was campaigning against Vlach rebels in the Balkans,⁴ and it is perhaps his absence that might explain Anthony's attendance at St. Sophia that day rather than at the Church of the Holy Apostles. The fact that in 1200, the holiday of Sts. Constantine and Helen fell on the Sunday of the Fathers of the Council of Nicea, a commemoration of some importance in its own right normally held at St. Sophia,⁵ probably also added a reason for holding the major liturgical ceremonies of the day in the Great Church.

But what is this embassy from «Grand Prince Roman» that Anthony talks about as visiting Constantinople in 1200? Roman Mstislavič (Prince of Vladimir-in-Volynia 1170—1205, Prince of Galič 1199—1205) is (irregularly) accorded the title «Grand Prince» (and even «Autocrat of All Rus'»!) in the Galician Chronicle.⁶ The embassy must be from him. Despite the fact that the names of the emissaries listed by Anthony are known from no other sources, the «Domazhirichi» («sons of Domazhir») that he mentions are known as an important boyar clan in Galicia,⁷ one which might well have supplied personnel for diplomatic missions from the principality.

The embassy is certainly to be connected with the negotiations referred to by the Byzantine historian Nicetas Choniates as happening at about this time. According to Choniates, the Metropolitan of Kiev inspired an alliance of sorts between Byzantium and the «hegemon of Galicia» (that is, Prince Roman Mstislavich of Volynia and, recently, of Galicia) against their common enemies, the Pechenegs (Cumans).⁸ These nomads of the west Pontic steppe were harassing travel on the lower Danube, something important to Galicia's trade. They were also attacking Byzantine territory in support of the Bulgaro-Vlach uprising in the Balkans led by Ivanko. As Choniates notes, the alliance was, thus, in the interests of both parties. In allying with Byzantium, Prince Roman was tightening bonds with the traditional enemy of Hungary, the chief threat to his newly acquired territory; Byzantium, on the other hand, was acquiring a potentially useful counterweight to Hungary. During the reign of Alexius III, the Byzantine Empire and Hungary were in very bad relations, with Hungary apparently backing the Bulgaro-Vlachs in their revolt against Byzantine rule. The Hungarians were likely retaliating for Alexius II's blinding of Emperor Isaac, the Hungarian king's brother-in-law.⁹ The alliance was of some effect. Roman (the «hegemon of Galicia») attacked the Pechenegs soon after 1200, although his reasons for doing so were more likely the alliance forged with the Pechenegs by his enemies in Rus', part-

⁴ *Brand C. M. Byzantium Confronts the West, 1180—1204. Cambridge (Mass.), 1968. P. 122, 131.*

⁵ *Le Typicon... T. 2. P. 130—33.*

⁶ See: *Polnoe Sobranie Russkich Letopisej. SPb., 1908. T. 2. Col. 715 et al. (Hypatian manuscript).*

⁷ *Pašuto V. T. Očerki po istorii galicko-volynskoj Rusi. M., 1950. P. 144, 225; cp.: Pašuto V. T. Vnešnjaja politika Drevnej Rusi. M., 1968. P. 201.*

⁸ *Choniates. Historia. Bonn, 1835. P. 691—692. On the Byzantine context of these negotiations: Brand C. M. Byzantium Confronts the West. P. 132—133 (which, however, confuses Anthony of Novgorod [still a layman at this time] with the metropolitan of Rus').*

⁹ *Ibid. On Hungary's threats to Galicia's place in the state system of Rus'. See: Pašuto V. T. Vnešnjaja politika Drevnej Rusi. P. 176—182, 200—201. Perhaps the threat of Roman's Byzantine alliance was responsible for Hungary's lack of interference when Roman took over the neighboring Galicia in 1199.*

icularly the clan of princes he had driven from Kiev, rather than his ties to Byzantium.¹⁰

There is, however, another topic that Grand Prince Roman's emissaries to Constantinople would have wanted to discuss while in the Byzantine capital, perhaps even in conjunction with the alliance. In 1196 Roman had put away his first wife, Predslava, daughter of the Prince of Kiev, and attempted to force her to take the veil; Roman was apparently arranging a second marriage at about this time.¹¹ An important prince divorcing his wife against her will and remarrying would demand intervention at the highest ecclesiastical level, that is to say, at the Patriarchate in Constantinople. This would be the case no matter whether Roman wished to marry a woman of aristocratic Volynian background, as Pašuto argues, or, even more, a bride related to the Byzantine imperial family, as Fennell suggests, namely, a daughter of the deposed Emperor Isaac Comnenus by his first wife (and thus a step-daughter to the sister of the King of Hungary).¹²

There are, then, at least two important reasons why Prince Roman of Volynia and Galicia might have sent an embassy to Constantinople in the year 1200.

¹⁰ Cp.: *Fennell J.* *The Crisis of Medieval Russia, 1200—1304.* New York; London, 1983. P. 25—27.

¹¹ *Ibid.* P. 24—25.

¹² See: *Pašuto V. T.* *Očerki po istorii galicko-volynskoj Rusi.* P. 194; *Fennell J.* *The Crisis of Medieval Russia.* P. 24—25; *Baumgarten N. de.* *Généalogies et mariages occidentaux des Rurikides russes du Xe au XIIIe siècle.* Rome, 1927. Table V, N 47. (*Orientalia Christiana.* 94). Neither identification is convincing. The fact of a Russian princely marriage with the daughter of an emperor would certainly have good documentation in the sources. On the other hand, a non-princely wife would clearly not have had the standing and authority to act successfully as regent for her orphaned sons after Roman's death as happened after 1205. See: *Hrycak P.* *Halyc'ko-Volyns'ka deržava.* New York, 1958. P. 55—56. Another explanation seems more likely, namely that the person who eventually became Roman's wife was a Byzantine woman related in some way to the imperial court.

И. В. ФЕДОРОВА

«Хождения» русских паломников XII—XVIII вв. в Православном Палестинском сборнике

(К вопросу о принципах издания)

В последнее время все чаще звучат мнения о необходимости подготовки новых изданий восточнославянских «хождений», так как существующие публикации текстов не учитывают достижений современной археографии и текстологии в изучении этого жанра русской средневековой книжности.¹ Однако подготовка новых изданий «хождений» невозможна без «подробного критического разбора предыдущих изданий», объяснений приемов этих изданий, их особенностей и отступлений от принятых правил, как того требует современная текстология.² В предлагаемой статье представлен критический обзор публикаций восточнославянских паломнических «хождений» XII—XVIII вв. на страницах Императорского Православного Палестинского сборника (далее ППС) и анализ принципов этого издания. Выбор Православного Палестинского сборника среди других научных серийных изданий XIX—XX вв. закономерен, так как именно ему принадлежит главенствующая роль в истории изучения и публикации произведений жанра «хождений».

В 1882 г. было создано Императорское Православное Палестинское общество, одним из направлений деятельности которого стало изучение и издание описаний путешествий русских паломников по святым местам Востока.³ За время существования главного печатного органа Палестинского общества — Православного Палестинского сборника (1882—1914) — в нём было опубликовано 15 произведений XII—XVIII вв.⁴ — большая часть из-

¹ См., например: Малетю Е. И. Русские средневековые Хождения: (Издания и публикации) // АЕ за 1999 год. М., 2000. С. 255—267. Актуальность идеи о подготовке новых изданий памятников паломнической литературы может подтвердить и тот факт, что еще в начале 90-х гг. XX в. в рамках издательского проекта ИРЛИ «Духовные искания русского народа» планировались новые издания «хождений», см.: «„Духовные искания русского народа“: (Духовный мир России). Проект». Машинопись, л. 3, раздел V. Этот документ обнаружен нами среди бумаг архива Д. С. Лихачева (РО ИРЛИ, ф. 769).

² Дмитриева Р. П. Проект серии монографических исследований-изданий памятников древнерусской литературы // ТОДРЛ. М.; Л., 1954. Т. 11. С. 494.

³ См.: Устав Императорского Православного Палестинского общества. СПб., 1883.

⁴ «Хождение» игумена Даниила (вып. 3, 9), «Хождение» гостя Василия (вып. 6), «Хождение» Игнатия (вып. 12), «Сказание Епифания мниха о пути к Иерусалиму» (вып. 15), «Хождение» купца Василия Познякава (вып. 18), «Проскинитарий» Арсения Суханова (вып. 21), «Хождение» инока Зосимы (вып. 24), «Хождение» Трифона Коробейникова (вып. 27), «Хождение» Василия Гагары (вып. 33), «Описание путешествия отца Игнатия в Царьград, Афонскую гору, Святую Землю и Египет» (вып. 36), «Повесть и сказание о походе в Иерусалим и во Царьград Троицкого Сергиева монастыря черного

вестных сегодня восточнославянских «хождений». Эти выпуски Палестинского сборника составили своеобразную библиотеку русского паломничества XII—XVIII столетий, а для многих памятников публикация на страницах сборника до сих пор остается единственным научным и авторитетным изданием текста. Издательская программа сборника, очевидно, сложилась уже в первых выпусках, но пути, которыми произведения «приходили» на его страницы были разные.

История издания Хождения Василия Гагары в ППС может быть представлена так: архимандрит Леонид, один из активных членов Палестинского общества и исследователь «древнерусской старины вообще», прислал в сборник сделанную им копию ранее не известного списка Хождения Гагары из собрания МГАМИД (№ 401/853): «Доставленный о. архимандритом Леонидом текст, — пишет С. О. Долгов, — Палестинское Общество постановило проследить по всем известным спискам. В таком виде хождение это и появляется теперь в печати».⁵ Палестинский сборник пользовался заслуженным авторитетом и уважением среди исследователей XIX в., которые, не являясь постоянными сотрудниками этого издания, выражали свою готовность к сотрудничеству с ним.⁶ Так, академик Н. С. Тихонравов в докладе, прочитанном 19 мая 1893 г. на заседании Славянской комиссии Императорского Московского археологического общества, рассказал о найденном им Хождении Варсонофия и выразил желание подготовить публикацию новонайденного памятника именно в Палестинском сборнике. Открытый Н. С. Тихомировым памятник XV в. был опубликован в 45-м выпуске сборника.⁷

Неожиданным для сборника стала публикация на его страницах «Книги Паломник: Сказания мест святых во Цареграде Антония, архиепископа новгородского»,⁸ содержащей описание паломничества в Константинополь, в то время как репертуар сборника составляли «хождения», целью которых были Иерусалим, Палестина, а также Синай, Египет и Афон. Сосредоточен-

диакона Ионы по реклому Маленького» (вып. 42), «Хождение священноинока Варсонофия ко Святому граду Иерусалиму» (вып. 45), «Хождение» архимандрита Агрэфения (вып. 48), «Книга Паломник Антония, архиепископа Новгородского» (вып. 51), «Путешествие иеромонаха Ипполита Вишенского в Иерусалим, на Синай и Афон» (вып. 61). Самостоятельно (т. е. не имеет порядкового номера), но с грифом Палестинского Общества, под редакцией Н. Барсукова издано «Странствование Василия Григоровича-Барского по Святым местам Востока с 1723 по 1747 гг.». Палестинский сборник имел двойной учет нумерации: одна обозначала номер тома и его часть (как правило, «хождения» занимали третью часть тома), вторая, сквозная, — выпуск, впоследствии она возобладала (добавим, что нумерации сборника по выпускам придерживались сами издатели в аносах изданий, опубликованных на обложках сборника). Современная наука использует и ту, и другую нумерацию; в настоящей статье указывается номер выпуска.

⁵ Житие и хождение в Иерусалим и Египет казанца Василия Яковлева Гагары. 1634—1637 гг. / Под ред. С. О. Долгова // ППС. СПб., 1891. Вып. 33. С. 1.

⁶ Однако упрощенная орфография, характерная для критического издания, вызывает нарекания некоторых современных исследователей, ценящих издания Палестинского общества; см. мнение А. Поппэ (Russia Mediaevalis. 1975. Т. 2. S. 166—167).

⁷ Хождение священноинока Варсонофия ко святому граду Иерусалиму в 1456 и 1462 гг. / Под ред. С. О. Долгова // ППС. СПб., 1896. Вып. 45. С. 1.

⁸ Книга Паломник: Сказание мест святых во Цареграде Антония, архиеп. Новгородского в 1200 г. / Под ред. Х. М. Лопарева // ППС. СПб., 1899. Вып. 51.

ность на этом маршруте русского средневекового паломничества Палестинского общества объяснима: уже в самом названии общества — «палестинское» — определен интерес к святыням и паломническим описаниям сиро-палестинского региона. Очевидно, издание «Книги Паломник Антония» в Палестинском сборнике продиктовано его древностью (1200 г.): среди описаний паломничеств в Константинополь, известных русской паломнической литературе, это «старший» памятник.⁹ Возможно, не обошлось здесь и без личной инициативы бессменного сотрудника сборника и члена Палестинского общества Х. М. Лопарева, который и издал «Книгу Паломник Антония» в Палестинском сборнике. В ходе археографических разысканий им были найдены новые списки памятника, на основании которых ученому удалось реконструировать текст Паломника Антония.¹⁰

Среди научных периодических изданий XIX столетия Палестинский сборник выделялся структурой, которую его издатели старательно выдерживали от выпуска к выпуску, что также сделало это издание узнаваемым.

Обязательным для структуры всех выпусков Палестинского сборника было введение, предварявшее публикацию текста произведения, приложения и указатели. Введение составляют историко-литературное и текстологическое исследования памятника; далее обычно помещался обзор списков и, если произведение публиковалось ранее, перечень изданий. Вводные статьи различны по объему и приводимым сведениям и зависели от степени изученности произведения, его содержания, сложности рукописной традиции. Учитывая установку издателей сборника на исчерпывающее освещение рукописной традиции публикуемого произведения, основной акцент во вступительных статьях делался именно на эту сторону исследования, которая открывала возможности для решения сопутствующих вопросов, таких как уточнение (а в некоторых случаях и установление) времени паломничества, личности автора. Так, традиционно временем паломничества игумена Даниила назывались 1113—1115 гг. М. А. Веневитинов пересмотрел эту точку зрения, опираясь на имевшиеся в ряде списков чтения, и пришел к выводу, что паломничество было совершено в 1106—1107 гг. Как показало дальнейшее изучение этого вопроса, М. А. Веневитинов немного ошибся относительно начала странничества Даниила: по мнению Ю. П. Глушаковой, начало путешествия Даниила приходится на 1104 г.¹¹ Еще один пример: архим. Леонид, издавая в 15-м выпуске «Сказание Епифания мниха о пути к Иерусалиму»,¹² предположил, что это паломничество могло состояться в

⁹ Заметим, что «Книга Паломник» в рукописных сборниках нередко соседствует с Хождением игумена Даниила, что, конечно, вряд ли повлияло на публикацию памятника в сборнике, но интересно как факт рукописной традиции двух памятников, изданных в ППС. Об этом см.: *Белоброва О. А.* Антоний (в миру Добрыня Ядрейкович) // *Словарь книжников*. Вып. 1. С. 39.

¹⁰ См.: *Лопарев Х. М.* 1) Новый список Описания Царьграда Антония Новгородского // *Библиограф*. 1888. № 12. С. 380—392; 2) Описание рукописей Имп. ОЛДП. СПб., 1893. Ч. 2. С. 385—388.

¹¹ *Глушакова Ю. П.* О путешествии игумена Даниила в Палестину // *Проблемы общественно-политической истории России и славянских стран* : Сб. статей к 70-летию акад. М. Н. Тихомирова. М., 1963. С. 79—87.

¹² *Сказание Епифания мниха о пути к Иерусалиму* / Под ред. архим. Леонида // ППС. СПб., 1887. Вып. 15.

1415—1417 гг., а читающееся в тексте имя «Епифаний» попытался отождествить с личностью Епифания Премудрого. Им же был установлен факт заимствования значительной части текста Сказания из другого памятника — Хождения архимандрита Агреефия, опубликованного в следующем, 16-м выпуске ППС.¹³ Опираясь на содержание, архим. Леонид датировал Хождение Агреефия 1370-ми гг. (во всех списках нет сообщений о присутствии турок в Св. Земле, упоминание митрополита Германа и епископа Марка II и указание на владения армянского духовенства в Палестине). После исследования памятника архим. Леонидом в науке закрепилось наименование автора этого Хождения Агреефием, до этого имя паломника прочитывалось как Григентий, Греефений и Парфений. Как видим, архим. Леонид, публикуя Хождение Агреефия в Палестинском сборнике, сделал немало важных для истории произведения наблюдений и выводов,¹⁴ которые, добавим, выдержали испытание временем.¹⁵

Каждый выпуск Палестинского сборника имел именные указатели, словари, археологические и топографические комментарии к тексту. Их наличие в сборнике подчеркивало высокий научный статус издания и стало настолько привычным для читателей, что, когда Х. М. Лопарев издал Хождение Василия Познякава без топографических комментариев, критика сразу отметила это как существенный недостаток 18-го выпуска.¹⁶ Как и выбор списка для издания, количество приложений, их содержание определялись особенностями памятника и его интерпретацией издателем. В ряде случаев приложения являлись своего рода дополнениями и комментариями к издаваемому памятнику. Так, в приложении к изданию Хождения Василия Гагары приведен греческий текст и русский перевод грамоты александрийского патриарха Герасима, переданной им в 1636 г. царю Михаилу Федоровичу с Василием Гагарой, который во время своего паломничества посетил Египет.¹⁷ Как приложение к Хождению игумена Даниила М. А. Веневитинов издал «Путешествие в Святую Землю Зевульфа», специально переведенное для этого на русский язык. Зевульф почти одновременно с Даниилом посетил Палестину и, на взгляд М. А. Веневитинова, его описание было интересно в издании как параллель к тексту русского паломника, а также некоторыми фактическими дополнениями к нему. Сам М. А. Веневитинов писал и о появляющейся возможности при такой подаче материала провести «сравнение относительно двух дошедших до нас памятников палестинской паломнической литературы, из которых один — Даниил — писал под православным влиянием, другой — Зевульф — под влиянием запада».¹⁸ Такой типологический анализ М. А. Веневитинов предлагал сделать

¹³ Хождение архимандрита Агреефия обители пресвятыя Богородицы около 1370 г. / Под ред. архим. Леонида // ППС. СПб., 1896. Вып. 48.

¹⁴ *Горожанский Я. И.* Хождение архимандрита Греефия во Святую землю // Русский филологический вестник. Варшава, 1884. № 4. С. 251—312.

¹⁵ См.: *Белоброва О. А.* Агреефений // Словарь книжников. Вып. 2, ч. 1. С. 7—8.

¹⁶ См. рецензию А. Н. Веселовского на 18-й выпуск Палестинского сборника (*Веселовский А. Н.* [Рец. на:] «Хождение купца Василия Познякава по святым местам Востока» / Под ред. Х. М. Лопарева. СПб., 1887 // ЖМНП. 1888. № 2. Критика и библиография. С. 504—509).

¹⁷ ППС. Вып. 33. С. 79—90.

¹⁸ ППС. СПб., 1885. Вып. 9. С. 262—291.

читателю, так как проблема типологии восточнославянских и западных паломников, как и проблемы поэтики жанра «хождения», на страницах Палестинского сборника чаще всего не анализировались, хотя и затрагивались.¹⁹

Представление Палестинского сборника как научного серийного издания будет не полным, если не сказать об иллюстрациях, сопровождавших почти каждый его выпуск. Помещение изобразительного материала (гравюры, планы, карты) в Палестинском сборнике носило не декоративный характер, а имело научное значение. Выбор иллюстративного материала диктовало публикуемое произведение, при этом издатели стремились, чтобы время паломничества и время создания рисунков или карт были хронологически близки друг к другу, так достигалось единство словесного описания и графического изображения. Поэтому издание «Ксеноса» иеродиакона Зосимы сопровождаются снимки первых печатных изображений Святой Земли 1483 г., почти современные паломничеству самого Зосимы.²⁰ Этот же выпуск сборника воспроизводит карту Сирии, Палестины, Синая и Египта — стран, которые входили в паломнический маршрут Зосимы; имеет эта карта и самостоятельную научную ценность, так как передает представление западных современников русского паломника XV в. об этих странах. Стоит добавить, что изданию карты предшествовала кропотливая работа М. Н. Крашенинникова над прочтением более трехсот надписей, находящихся на карте, и их переводом на русский язык.²¹ Привлечение в качестве иллюстраций к тексту русских паломников гравюр западных авторов способствовало тому, что описания русских паломников «встраивались» в контекст европейского паломничества, знакомило с его традицией, но была тому и другая причина: отсутствие восточнославянских лицевых списков хождений. Среди рукописей, содержащих паломнические описания, в XIX в. была известна только одна лицевая рукопись с Хождением игумена Даниила — собр. Хлудова, № 249 (ГИМ). Впервые в цвете миниатюры этой рукописи воспроизведены в 3-м и 9-м выпусках Палестинского сборника.²²

Единообразие структуры Палестинского сборника, безусловно, важный признак серийного издания, но научный авторитет, который сохранился у сборника и в наши дни, обеспечили ему принципы публикации текста, определившиеся уже в первых выпусках. Непременным условием издания «хождения» в Палестинском сборнике стало предварительное исследование литературной истории памятника, предполагающее разыскание списков, их

¹⁹ Попытка типологического исследования этих текстов была предложена В. В. Даниловым: *Данилов В. В.* К характеристике «Хождения» игумена Даниила // ТОДРЛ. М.; Л., 1954. Т. 10. С. 104—105.

²⁰ См.: ППС. СПб., 1889. Вып. 24. С. IX—X.

²¹ Воспроизведение карты см.: Там же. С. XIII—XXVI, 16.

²² Миниатюры в издании воспроизведены на наклейках между страницами текста, тогда как в рукописи они помещены в самом тексте, функцию подписи к ним выполняют названия глав, что стоило учесть издателям. Подробнее об этом см.: *Белоброва О. А.* Об иллюстрациях к «Хождению» игумена Даниила // «Хождение» игумена Даниила в Святую Землю в начале XII в. СПб., 2007. С. 399—407. Характеристику Хлудовского списка и первое воспроизведение миниатюр см.: *Веневишинов М. А.* Лицевой список Хождения игумена Даниила паломника. СПб., 1881 (ПДП. Т. 14).

изучение и классификацию и, как результат, выбор лучшего²³ списка, по которому публиковалось произведение и подводились разночтения.

Жестких критериев для установления списка, положенного в основу издания, не было. При выборе списка учитывалась специфика литературной истории произведения. В случае с *Хождением игумена Даниила* лучшим был назван древнейший список 1496 г. (в настоящее время — РНБ, ОСРК, Q.XVII.88). Этот список содержит полный текст памятника и, по оценке его издателя М. А. Веневитинова, лучше других передает текст Первой редакции.²⁴ При издании *Хождения Трифона Коробейникова*, сохранившегося в большом количестве списков XVII—XVIII вв. и не отличающегося разнообразием текста в пределах самой распространенной полной редакции,²⁵ лучшим был признан «наиболее типичный для литературной истории произведения» список Q.XVII.44 (РНБ).²⁶ Сложности возникли с выбором основного списка при издании *Хождения Василия Познякова* — памятника XVI в., сохранившегося в трех дефектных списках XVII в.: в одном списке нет начала, в другом — конца, в третьем — ни того, ни другого.²⁷ Это, а также текстуальные особенности списков (каждый имеет чтения, отсутствующие в других списках), заставили Х. М. Лопарева — издателя *Хождения* — отказаться от деления списков на редакции. Поэтому, выбирая список для публикации, Х. М. Лопарев учитывал полноту и сохранность текста в рукописи, которые обеспечили бы читателю представление о содержании произведения.²⁸ Этим требованиям соответствовал список, названный издателем *Московским* из собрания ОИДР, № 214 (ныне РГБ). Хотя последующие исследователи считали, что не этот, а два других списка — *Архивный* (в настоящее время РГАДА, собр. МГАМИД, № 145) и *Копенгагенский* (Копенгагенская Королевская библиотека, № 553-с) — имеют чтения более близкие к протографу.²⁹ Долгое время текст *Хождения Василия Познякова* был известен и цитировался в научных исследованиях именно по изданию Палестинского общества и лишь недавно памятник был опубликован заново, по

²³ Список, положенный в основу публикации произведения в Палестинском сборнике, здесь и далее мы называем «лучшим» вслед за издателями ППС.

²⁴ Оценку М. А. Веневитинова и принцип публикации текста Первой редакции *Хождения* (по списку Q.XVII.88 с восстановлением пропущенных фрагментов по списку XV—XVI вв. РГБ, собр. Румянцева, № 335) разделяют и современные издатели текста. См.: *Хождение игумена Даниила* / Подгот. текста, пер., коммент. Г. М. Прохорова // ПЛДР. М., 1978. Вып. 2. С. 24—115, 627—645; БЛДР. СПб., 1997. Т. 4: XII век. С. 26—117, 584—598.

²⁵ Здесь и далее использована классификация списков *Хождения Трифона Коробейникова* Х. М. Лопарева — основного исследователя памятника и его издателя в Палестинском сборнике (см.: ППС. СПб., 1889. Вып. 27. С. XXXV—XXXVII).

²⁶ Однако, как показывает изучение списков памятника, список Q.XVII.44 может считаться «типичным» только для одного из вариантов полной редакции, но никак не для всей редакции. Очевидно, именно этим следует объяснить несогласие М. В. Рубцова и В. В. Буша с выбором Х. М. Лопарева списка для издания, см.: *Буш В. В.* К вопросу о «*Хождении Трифона Коробейникова*» // Сборник статей в честь А. И. Соболевского. Л., 1928. С. 154—156; *Рубцов М. В.* К вопросу о «*Хождении*» Трифона Коробейникова в Св. Землю в 1582 году // ЖМНП. 1901. № 4. С. 359—388.

²⁷ ППС. СПб., 1887. Вып. 18. С. XI.

²⁸ Там же.

²⁹ См.: *Голубцова М. А.* К вопросу об источниках древнерусских хождений во Св. Землю: «Поклоненье св. града Иерусалима» 1531 г. М., 1911. С. 40.

Копенгагенскому списку,³⁰ хотя и в этом издании не обошлось без участия *Московского* списка: по нему, как единственно полному, в *Копенгагенском* списке восстановлены отсутствующие фрагменты текста. Таким образом, и новое издание *Хождения Василия Позняка* не отменяет необходимости реконструкции литературной истории этого произведения.

В ряде случаев от выбора лучшего списка издатели Палестинского сборника отказывались. Так поступил С. О. Долгов, публикуя *Хождение Ионы Маленького* (1649—1652).³¹ Это произведение к моменту публикации в сборнике было известно в 4 списках: местонахождение двух списков издателю установить не удалось, но два списка были в его руках — это список из собр. ОИДР, № 202 (РГБ) и собр. Погодина, № 1539 (РНБ). Погодинский список передает *Хождение Ионы Маленького* в более полном виде: в нем читается имя паломника и окончание произведения, содержащее рассказ о схождении Святого огня на Гроб Господень и описание обратного пути паломника, отсутствующие в списке из собрания ОИДР; в основной части списки текстуально схожи. Оба списка в науке известны давно: по списку ОИДР *Хождение* опубликовал М. Коркунов в 1836 г.,³² а в 1882 г. в «Памятниках древней письменности» по Погодинскому списку *Хождение* издал архимандрит Леонид.³³ Но, готовя *Хождение Ионы Маленького* для Палестинского сборника, С. О. Долгов нашел, что предыдущие издатели передали рукописные источники неточно, поэтому он решил воспроизвести текст каждого списка *Хождения* самостоятельно.³⁴ Однако в случае с *Хождением Ионы Маленького* причин отказываться от традиционной практики издания произведения по одному списку, подводя разночтения по другим, не было, так как оба списка передают текст одной редакции произведения. Оправданность именно такого подхода к изданию произведения подтверждает публикация *Хождения инок Зосимы Х. М. Лопаревым* в 24-м выпуске сборника. Это произведение, как и *Хождение Ионы Маленького*, было известно в 4 списках, но доступными издателю оказались два. Для издания Х. М. Лопарев выбрал «старший» список из собрания Толстова, а разночтения привел по Уваровскому списку (ГИМ, собр. Уварова, № 541/1812).³⁵

Примеры публикации памятников, известных в одной редакции, к тому же представленной в немногочисленных (1—3) списках, в издательской практике Палестинского сборника немногочисленны. Помимо названных произведений, это еще «*Хождение*» гостя Василия 1465—1466 гг. (вып. 6),³⁶

³⁰ *Хождение на Восток гостя Василия Позняка с товарищи* / Подгот. текста, пер., коммент. О. А. Белобровой // БЛДР. Т. 10: XVI век. СПб., 2000. С. 48—93, 569.

³¹ Повесть и сказание о походе в Иерусалим и во Царьград Троицкого Сергиева монастыря черного диакона Ионы по реклому Маленького. 1649—1659 гг. / Под ред. С. О. Долгова // ППС. СПб., 1895. Вып. 42.

³² Путешествие к святым местам, совершенное в XVII столетии иеродиаконом Троицкой лавры. М., 1836.

³³ *Хождение в Иерусалим и Царьград черного диакона Троице-Сергиева монастыря Ионы, по прозвищу Маленького. 1648—1652 гг.* СПб., 1882 (ПДП. Т. 35).

³⁴ ППС. Вып. 42. С. VIII—IX.

³⁵ *Хождение инок Зосимы. 1419—1422 гг.* / Под ред. Х. М. Лопарева // ППС. Вып. 24.

³⁶ Хотя список *Хождения гостя Василия* (Синод. собр., № 420) ранее упоминался П. М. Строевым и отдельные его фрагменты цитировались А. Н. Муравьевым, впервые памятник издан в 6-м выпуске ППС архим. Леонидом: *Хождение гостя Василья* / Под ред. архим. Леонида // ППС. СПб., 1884. Вып. 6.

«Хождения» Варсонофия 1456 и 1461—1462 гг. (вып. 45), «Хождение архимандрита Агрения» (вып. 48), «Перегринация» Ипполита Вишенского (вып. 61), «Описание путешествия отца Игнатия в Царьград, Афонскую гору, Святую Землю и Египет 1766—1776 гг.» (вып. 36). Так, «Описание путешествия отца Игнатия» впервые опубликовано В. Н. Хитрово в 36-м выпуске сборника по списку, подаренному Палестинскому обществу преподавателем Тульской духовной семинарии Н. Троицким. При подготовке произведения к изданию В. Н. Хитрово узнал о существовании второго списка Путешествия в собрании Саровской пустыни, но ознакомиться с ним *de visu* издателю не удалось.³⁷ Стоит заметить, что и в наши дни об этом списке ничего не известно, так как после публикации Путешествия отца Игнатия в Палестинском сборнике этот памятник не привлекал внимания исследователей и не изучался.

Среди «хождений», опубликованных в Палестинском сборнике, есть памятники, сохранившиеся в большом количестве списков и представленные несколькими редакциями. Как решался вопрос о публикации в сборнике памятников, имеющих несколько редакций?

В подавляющем большинстве случаев редакции изданы в сборнике сводом: к тексту памятника, воспроизведенному по списку одной из редакций, подведены разночтения по выбранным исследователем спискам других редакций. Очевидно, по замыслу издателей такой способ публикации должен был показать читателю движение текста памятника. Несмотря на кажущуюся рациональность такого подхода, он не оправдывает себя, так как по примечаниям оказывается трудно реконструировать текст списка, использованного при подведении разночтений, и, следовательно, проследить особенности редакций. Трудности такого рода возникают при работе с изданиями памятников, сохранившихся в большом количестве списков и имеющих сложную рукописную традицию.³⁸ Для примера обратимся к 3-му и 9-му выпускам Палестинского сборника с Хождением игумена Даниила. Это произведение было и остается классическим для жанра «хождения», поэтому символично было именно им открыть проект Православного Палестинского общества по изданию «хождений» восточнославянских паломников.³⁹ Были для такого решения и другие причины. К моменту издания Хождения Даниила в Палестинском сборнике этот памятник был изучен лучше других произведений жанра: были собраны и классифицированы списки, рассмотрен «конвой», на основании которого была интерпретирована рецепция произведения читателями XV—XVII вв., уточнено время паломничества. Публикация Хождения игумена Даниила в ППС была поручена исследователю произведения М. А. Веневитинову.

³⁷ Описание путешествия отца Игнатия в Царьград, Афонскую гору, Святую Землю и Египет 1766—1776 гг. / Под ред. В. Н. Хитрово // ППС. СПб., 1891. Вып. 36.

³⁸ См., к примеру, неудавшуюся попытку А. Н. Веселовского восстановить по разночтениям фрагмент текста Хождения Василия Познякова по списку собр. МГАМИД (ф. 181, № 145): *Веселовский А. Н.* «Хождение купца Василия Познякова по святым местам Востока». С. 508—509.

³⁹ Об этом писал и в обзоре первых выпусков ППС Л. Н. Майков: *Майков Л. Н.* Старинные русские паломники в издании Православного Палестинского общества // ЖМНП. 1884. № 7. С. 106.

Как следует из вступительной статьи к изданию, перед М. А. Веневитиновым Палестинское общество поставило задачу «сохранить особенности редакций, в которых дошло до нас Данилово хождение, и не пропустить подробностей, дополняющих или объясняющих основной текст».⁴⁰ Выделенные М. А. Веневитиновым 4 редакции и группа сокращенных списков публиковались сводом; для примечаний к основному списку были подобраны варианты по спискам XV—XVI вв. Воспроизведение редакций Хождения сводом расходилось с личной установкой М. А. Веневитинова, который еще в статье 1877 г. писал о желании «видеть в ... издании лучшие образцы каждой из указанных (...) редакций, изданные не сводом, а параллельно и снабженные необходимыми вариантами из списков своих фамилий (курсив мой. — И. Ф.)».⁴¹ Такой подход был методически верным, так как учитывал, что редакция произведения отличается от других не только присущими ей текстуальными особенностями, но и разночтениями, которые обнаруживаются у списков внутри редакции и важны для характеристики ее текста. Очевидно, у редколлегии Палестинского сборника эта концепция поддержки не нашла. И хотя в общем издании Хождения Даниила в Палестинском сборнике получило высокую оценку,⁴² В. П. Адрианова-Перетц подвергла издание критике: «...несмотря на значительно большее количество списков, привлеченных к данному изданию, оно не дает ни понятия о редакциях хождения, так как варианты выбираются случайно, ни точного воспроизведения основного текста, орфография которого часто не соблюдается».⁴³ Как видим, претензии В. П. Адриановой-Перетц — к передаче орфографии и к примечаниям. В этой оценке работы М. А. Веневитинова отсутствуют конкретные примеры, но именно В. П. Адрианова-Перетц в XX в. продолжила изучение литературной истории Хождения Даниила, следовательно, для такого высказывания у исследовательницы были веские причины. Выборочное сравнение издания Палестинского сборника с рукописью Q.XVII.88, по которой опубликовано М. А. Веневитиновым Хождение, обнаружило погрешности издания в передаче рукописного источника, но они касаются орфографии и поэтому искажают впечатление лишь о языке списка, но никак не изменяют содержание памятника.

Основная претензия В. П. Адриановой-Перетц относится к примечаниям, содержащим разночтения к тексту основного списка. Действительно, если не знать данной М. А. Веневитиновым характеристики редакций, то по примечаниям достаточно трудно проследить их особенности, так как они фиксируют не все значимые для характеристики этих списков особенности текста. Так, в главе «О Иерусалимъ о Лавръ» примечания отмечают пропуск фразы в списке ГИМ, Синод. собр. № 951 «и по всѣмъ тѣмъ мѣстомъ поводи мя» в предложении «и по всѣмъ тѣмъ мѣстомъ поводи мя, и потрудися со мною любве ради» — речь идет о проводнике русского игумена, сопровождавшем его во время паломничества. Эта фраза пропущена и в спис-

⁴⁰ ППС. СПб., 1883. Вып. 3. С. XI.

⁴¹ Веневитинов М. А. Хождение игумена Даниила в Святую землю в начале XII ст.: Исследование // ЛЗАК 1876—1877 гг. СПб., 1884. С. 98.

⁴² Достаточно вспомнить отзыв на издание Л. Н. Майкова. См.: ЖМНП. 1884. № 7. С. 106—110.

⁴³ Об этом см. в рецензии В. П. Адриановой-Перетц: ЖМНП. 1915. № 5. С. 179—180.

ке РНБ Кир.-Бел. собр. № 9/1086, хотя примечания об этом умалчивают. Безусловно, в примечаниях трудно отразить все особенности списков, тем более списков сокращенных, и, очевидно, пропуски, подобные вышеуказанному, обусловлены установкой М. А. Веневитинова: вносить в примечания разночтения «преимущественно лексического значения»,⁴⁴ что исказило представление о тексте некоторых списков.

Посмотрим с этой точки зрения на представленные в примечаниях списки Хождения XVI в.: РНБ, F.IV.238, РНБ, Софийское собр., № 1409 и РГБ, собр. Ундольского (ф. 310), № 709. Они, как и основной список, передают текст Первой редакции Хождения Даниила. Но по примечаниям читатель не узнает, что в этих списках в результате механической перестановки листов, произошедшей, очевидно, еще в тексте их общего протографа,⁴⁵ оказался нарушен ход повествования, поэтому конец главы «О пещере, идеже предан бысть Христос» соединен с главой «О лавре святого Савы» и всеми последующими за ней главами, включая большую часть главы «О свѣте небеснемь». Перестановка глав привела к тому, что Хождение в этих списках оканчивается не традиционным рассказом о схождении Благодатного огня на Гроб Господень в Великую Субботу, а главой «О лавре святого Савы». Очевидно, что именно такого рода недочеты публикации Хождения Даниила в Палестинском сборнике и вызвали недовольство В. П. Адриановой-Петц.

Как и Хождение игумена Даниила, в Палестинском сборнике сводом изданы редакции еще двух памятников — Хождения Трифона Коробейникова⁴⁶ и Хождения Игнатия Смольнянина.⁴⁷

В случаях, когда редакции настолько различались текстуально, что не было возможности фиксировать их расхождения в примечаниях, они в ППС публиковались самостоятельно. Так издано Хождение Василия Гагары. Издатель этого Хождения С. О. Долгов 8 списков памятника разделил на две редакции: первую, которую считал авторской, и вторую, созданную на основе первой, текст которой исследователь находил более упорядоченным, сглаженным, избавленным от авторской исповеди и «слишком наивных рассказов, не идущих к благочестивому повествованию о святых местах».⁴⁸

Особым случаем в издательской практике Палестинского сборника стала публикация «Проскинитария» Арсения Суханова. Описание Арсения Суханова — одно из самых пространных среди сочинений восточнославянских паломников: в полном объеме (три части) в рукописях памятник занимает более 300 листов в 4°. С. А. Белокуров, изучая списки, разделил их на две редакции: подробную и сокращенную. Подробная, по его данным, сохранилась в одном, к тому же неисправном списке (РНБ, собр. ПДА, № 317), остальные списки передают текст сокращенной редакции. Обе ре-

⁴⁴ ППС. СПб., 1883. Вып. 3. С. XIII.

⁴⁵ См. стемму взаимоотношения списков у К. Зеemann: *Игумен Даниил. Хождение. Abt Daniil. Wallfahrtsbericht. Nachdruck der Ausgabe von Venevitinov 1883/85. Mit einer Einleitung und bibliographischen Hinweisen von K. D. Seemann. München, 1970. S. XXXVIII (Slavische propyläen. Bd 36).*

⁴⁶ ППС. СПб., 1888. Вып. 27.

⁴⁷ ППС. СПб., 1887. Вып. 12.

⁴⁸ ППС. Вып. 33. С. VI—VII.

дакции этот исследователь считал авторскими. Первая, подробная, предназначалась патриарху Иосифу, при котором Арсений отправился в путешествие. Сокращенная редакция появилась после возвращения Арсения Суханова в Москву и создавалась уже в 1653 г. для патриарха Никона, поэтому в ней опущены отрицательные отзывы о грехах и их обрядах, для времени Никона ставшие не актуальными.⁴⁹ В ППС текст «Проскинитария» опубликовал Н. И. Ивановский, у которого уже был опыт издания этого памятника: «Проскинитарий» Арсения Суханова был им издан в 1870 г. в приложении к «Православному собеседнику».⁵⁰ В Палестинском сборнике Н. И. Ивановский опубликовал сокращенную редакцию «Проскинитария» по двум спискам из Синодального собрания: № 574 и № 575. Эти списки уникальны, так как частично написаны и отредактированы самим Арсением Сухановым и, таким образом, изданный в ППС текст должен отражать ранний, «авторский», период рукописной традиции памятника, отличаясь этим от издания 1870 г., где за основу Н. И. Ивановским принята рукопись XIX в., сверенная со списком Синод. 574.⁵¹ Тем не менее издание «Проскинитария» Арсения Суханова в Палестинском сборнике трудно назвать удачным. Причина тому — методически неверный подход к источнику.

Дело в том, что в издании ППС тексты списков Синод. 574 и 575 не разграничены между собой, отсутствуют какие-либо палеографические и текстологические комментарии и примечания, поэтому создается впечатление, что оба списка с точностью до буквы повторяют друг друга, хотя это далеко не так. Несмотря на то что списки были созданы в одно время,⁵² список Синод. 575 в сравнении с Синод. 574 содержит древнейшие первоначальные чтения (на что указал еще А. С. Белокуров),⁵³ которые по изданию Н. И. Ивановского проследить невозможно. К тому же редакторская правка текста Арсения Суханова,⁵⁴ определившая приоритет двух Синодальных списков среди других указанных в издании 25 рукописей, нуждается в соответствующих палеографических примечаниях и исследовательских комментариях, чего Н. И. Ивановский не сделал. Эти недочеты сказались на качестве издания и его научной ценности и делают актуальным современное изучение литературной истории памятника и подготовку на основе этого нового критического издания «Проскинитария» Арсения Суханова. Тем более что литературная история Проскинитария даже в пределах самой распространенной в русской книжности сокращенной редакции не так проста, как может показаться на первый взгляд.

⁴⁹ *Каган М. Д.* Арсений (в миру Антон Суханов) // *Словарь книжников*. Вып. 3, ч. 1. С. 102.

⁵⁰ «Проскинитарий»: Хождение строителя старца Арсения Суханова в 7157 году во Иерусалим и в прочия Святыя места, для описания Святых мест и греческих церковных чинов / Изд. Н. И. Ивановским // *Православный собеседник*. Казань, 1870. Кн. 2, 3; 1871. Кн. 1 (Приложения).

⁵¹ ППС. СПб., 1889. Вып. 21. С. XI.

⁵² Филигранные бумаги списков тождественны, см.: *Описание рукописей Синодального собрания (не вошедших в описание А. В. Горского и К. И. Невоструева)* / Сост. Т. Н. Протасьева. М., 1973. Ч. 2. С. 54—56 (№ 913—914).

⁵³ *Белокуров А. С.* Арсений Суханов. М., 1891. Ч. 1. С. СXXXVIII.

⁵⁴ В текст Арсением Сухановым внесен перевод греческих слов в специально для этого оставленные переписчиком пробелы, масштаб Иерусалимского храма и др.

Еще А. С. Белокуров во время своих научных штудий обратил внимание на то, что полных, трехчастных, списков Проскинитария не так уж и много: в рукописной традиции памятника немало списков, которые содержат отдельные части произведения: либо первую, либо вторую, либо первые две части вместе; третья часть, как правило, переписывалась самостоятельно.⁵⁵ Такому «расчленению» памятника способствовала его трехчастная структура, в которой каждая часть самостоятельна по содержанию и композиции. Особой популярностью у переписчиков пользовалась вторая глава — «О граде Иерусалиме», наиболее традиционная для жанра «хождения». Среди списков встречаются и такие, в которых описание Арсения Суханова дополнено сведениями из рассказов других паломников. Один из них — Синод. 529 (ГИМ) — учтен в «Перечне списков» ППС и назван здесь «сокращенным» из-за пропусков текста. Данный список Проскинитария дополнен текстом русского перевода греческого «Проскинитария» Арсения Каллуди, переведенного Евфимием Чудовским по венецианскому изданию 1679 г. Эти дополнения рукой Евфимия Чудовского вписаны в виде глосс в Синод. 529, но Н. И. Ивановским они не отмечены. Между тем последующие переписчики, обращаясь к списку Синод. 529, воспринимали глоссы как часть «Проскинитария» Арсения Суханова и, переписывая текст, вносили их в Проскинитарий (см. список РНБ, собр. Титова, № 2608).⁵⁶

При желании недочеты издания «Проскинитария» Арсения Суханова Н. И. Ивановским можно объяснить пространством содержанием произведения. Но публикация созданного Ивановским компилированного текста Проскинитария на основе Синодальных списков 574 и 575 не может быть объяснена даже их текстуальной схожестью. Очевидно, что Н. И. Ивановскому следовало издать текст памятника по одному из списков, подведя к нему разночтения по другому списку. В таком виде издание Проскинитария могло бы заменить «старшие» списки памятника, чего, увы, нельзя сказать о существующей публикации: чтобы «увидеть» текст каждого списка — Синод. 574 и 575 — нужно обращаться к рукописям. В связи с этим издание Н. И. Ивановского нельзя признать критическим изданием «Проскинитария» Арсения Суханова.

Несмотря на стремление издателей выдерживать единообразие принципов издания и структуры Палестинского сборника, каждый его выпуск самобытен, и это, конечно, заслуга таких ученых, как В. Н. Хитрово, архимандрит Леонид, Х. М. Лопарев, С. О. Долгов, которые умели видеть уникальность материала и донести ее до читателя.⁵⁷ Даже технические особенности издания определялись спецификой литературной истории конкретного памятника. Посмотрим на 27-й выпуск Палестинского сборника, отличающийся от других оригинальностью подачи текста.

⁵⁵ См.: Описание рукописей Синодального собрания (не вошедших в описание А. В. Горского и К. И. Невоструева). Ч. 2. С. 54—56 (№ 913—914, 916). Н. И. Ивановский такие списки называет либо «неполными» (ППС. Вып. 21. С. XV), либо «малым проскинитарием» (Там же. С. XVIII).

⁵⁶ Подробнее об этом см.: Федорова И. В. О сборнике путешествий из собрания ГИМ (Синод. 529) // ТОДРЛ. СПб., 2003. Т. 53. С. 252—262.

⁵⁷ Издание «хождений» большинства русских паломников в сборнике увидело свет благодаря усилиям трех известных исследователей: архимандрита Леонида, Х. М. Лопарева, С. О. Долгова.

При подготовке этого выпуска возник вопрос о принципах передачи произведения, текстуально зависимого от более раннего памятника. Готовя к публикации в 27-м выпуске *Хождение Трифона Коробейникова*, Х. М. Лопарев увлекся мыслью И. Е. Забелина о том, что *Хождение Коробейникова* есть переделка более раннего по времени *Хождения Василия Познякава*. А потому пришел к выводу, что вначале нужно издать *Хождение Василия Познякава* и только потом *Хождение Коробейникова*. В 18-м выпуске сборника Х. М. Лопарев опубликовал *Хождение Василия Познякава* и рассказал о подготовке к публикации *Хождения Коробейникова*.⁵⁸ На издание 18-го выпуска откликнулся рецензией А. Н. Веселовский, который рекомендовал Х. М. Лопареву в готовящемся издании *Хождения Коробейникова* найти способ совместно опубликовать текст обоих памятников. По словам А. Н. Веселовского, «это послужило бы к более точному определению их взаимных отношений, несомненно, ясных для занимающегося рукописями того и другого *Хождения*, но не всегда понятных читателю».⁵⁹ Х. М. Лопарев последовал совету рецензента и достаточно сложный с технической точки зрения вопрос решил следующим образом: *Хождение Коробейникова* в Палестинском сборнике было напечатано обычным шрифтом, а мелким в нем было выделено то, «что составляло неотъемлемую принадлежность *Познякава*».⁶⁰ Предложенный Х. М. Лопаревым опыт развернутого источниковедческого анализа текста (так, очевидно, следует трактовать издание *Хождения Трифона Коробейникова* в ППС) интересен, но, на наш взгляд, преждевремен. И главная проблема здесь не столько в сходстве двух памятников и нерешенности вопроса об объеме заимствования и характере переделки,⁶¹ сколько в необходимости решать эти вопросы после реконструкции рукописной истории каждого произведения в отдельности. О необходимости именно такого изучения памятников говорил М. А. Веневитинов, вот почему он отрицал возможность появления в конце XIX в. «хорошего, согласного со всеми приемами науки, издания Даниила паломника». Причина тому в «сложности обнаружения и изучения всех списков произведения и установлении протографа памятника — необходимое условие для научного издания *Хождения*».⁶² С *Хождениями Познякава* и *Коробейникова* в конце XIX в. была аналогичная ситуация: литературная история *Хождения Коробейникова*, как она представлена в ППС, не может считаться восстановленной. Этот памятник, сохранившийся в большом количестве рукописных копий XVII—XVIII вв., не исчерпывается рукописями, учтенными в 27-м выпуске ППС: уже после исследования Х. М. Лопарева В. Буш обнаружил новые списки, чтения которых, по мнению этого ученого, точнее отражают

⁵⁸ ППС. Вып. 18. С. 1. Подробнее об истории издания см.: Федорова И. В. Из истории издания «*Хождения Трифона Коробейникова*» Императорским Православным Палестинским обществом // ППС. М., 2005. Вып. 102. С. 143—149.

⁵⁹ Рецензию см.: ЖМНП. 1888. № 2. С. 504—509.

⁶⁰ ППС. СПб., 1889. Вып. 27. С. XXXVII.

⁶¹ Напомню, что М. В. Рубцов уже после выхода в свет 27-го выпуска с *Хождением Коробейникова* не удовлетворился приведенными в нем доводами Х. М. Лопарева и предложил рассматривать уже *Хождение Трифона Коробейникова* основой для создания *Хождения Познякава* (*Рубцов М. В. К вопросу о «Хождении» Трифона Коробейникова* в Св. Землю в 1582 году. С. 381—388).

⁶² ЛЗАК. С. 42—43.

архетип произведения, чем опубликованный в ППС список. К тому же М. А. Голубцова в 1911 г. установила, что Хождение Василия Познякава создано под влиянием греческого проскинитария «Поклонение св. граду Иерусалиму». ⁶³ А потому некоторые фрагменты текста Хождения Коробейникова, отмеченные Х. М. Лопаревым как заимствованные из Хождения Познякава, в свою очередь в Хождении Познякава заимствованы из «Поклонения св. граду Иерусалиму».

Отмеченные недочеты не отменяют ценности 27-го выпуска сборника, напротив, учтенные Лопаревым 200 списков Хождения Коробейникова составляют половину всех известных сегодня списков памятника, ⁶⁴ а их классификация, предложенная исследователем, стала прочной основой для современного изучения литературной истории произведения. К тому же в 27-м выпуске опубликованы сразу три памятника, связанные с посольствами 1582, 1594 гг.: «Хождение купца Трифона Коробейникова по Святым местам Востока» (оно же Хождение Трифона Коробейникова), «Хождение дьяка Трифона Коробейникова» («Статейный список»), «Отчет Трифона Коробейникова в розданной царской милостыне», которые позволяют наглядно проследить реализацию одной темы разными по жанру текстами: хождением, статейным списком, отчетом.

* * *

Таким образом, благодаря деятельности сотрудников Императорского Православного Палестинского общества на сегодняшний день опубликовано не только большинство восточнославянских «хождений» XII—XVIII вв., но и введены в научный оборот Хождение Варсонофия, Хождение гостя Василия, Путешествие отца Игнатия. Ценность и основное отличие Палестинского сборника от других изданий, в которых также публиковались описания паломников («Чтения в Обществе истории и древностей российских», «Памятники древней письменности» и др.), в том, что Палестинский сборник был единственным научным серийным изданием, специализировавшимся на публикации произведений одного жанра — «хождений».

Научный авторитет Палестинскому сборнику, как представляется, обеспечили именно принципы издания: в основу было положено изучение рукописной традиции произведения. Однако именно в этой установке Н. И. Прокофьев усмотрел главный недостаток концепции Палестинского сборника: «...значение этих сборников в изучении древнерусских хождений хотя и велико, но, в сущности, сводится к текстологическим и к историко-религиозным разысканиям». ⁶⁵ Не пытаясь абсолютизировать текстологический метод изучения произведения, мы тем не менее не можем согласиться с высказанным мнением, ведь не будь текстологических разысканий издателей Палестинского сборника, публикация текстов осуществлялась бы по случайным спискам. Более того, литературную историю произведения

⁶³ Голубцова М. А. К вопросу об источниках древнерусских хождений. С. 38—50.

⁶⁴ Немецким славистом К. Зеemannом перечень списков Хождения Коробейникова доведен уже до 400 (Seemann K.-D. Die altrussische Wallfahrtsliteratur. S. 451—456).

⁶⁵ Прокофьев Н. И. «Хождения» как жанр в древнерусской литературе // Вопросы русской литературы. М., 1968 (Учен. зап. МГПИ им. В. И. Ленина. № 288). С. 4.

необходимо учитывать и современным исследователям «хождений», делающим свои выводы на основании текстов, опубликованных в сборнике. Между тем в некоторых случаях наблюдается ложное восприятие опубликованного на страницах Палестинско сборника текста как текста протографа памятника, который изучается с точки зрения жанровой природы, проводится его типологический и источниковедческий анализ. Именно так А. А. Опарина — современная исследовательница Хождения Трифона Коробейникова — воспринимает, судя по ее работам, список Q.XVII.44, делая выводы о характере переделки Хождения Познякова в Хождение Коробейникова. Рассуждая о методах работы автора Хождения Коробейникова, исследовательница обращает внимание на «стилистические интерполяции» в тексте Хождения Коробейникова в сравнении с Хождением Познякова. К примеру, интерполяцию она видит во фразе «Санчак же по грамоте повеле у трапезы верх зделати»,⁶⁶ так как в Хождении Познякова отсутствует чтение «по грамоте». Но если обратиться к изданию Хождения Коробейникова в 27-м выпуске ППС, по которому А. А. Опарина цитирует произведение, то в примечаниях Х. М. Лопарев показал, что и в других списках⁶⁷ Хождения Коробейникова этого чтения, как и в Хождении Познякова, нет.⁶⁸ Еще пример. В описании горы Фавор, как оно читается в Хождении Коробейникова по списку Q.XVII.44, А. А. Опарина видит пропуск «географо-топографического» фрагмента текста Хождения Познякова со слов «Тамо же есть гора Фаворская...» до фразы «и на том месте церковь стоит Преображение Христа Бога нашего».⁶⁹ Открываем Хождение Познякова, опубликованное в 18-м выпуске ППС, и видим, что этот фрагмент «пропущен» не только Хождением Коробейникова, но и Копенгагенским, и Архивным списками Хождения Познякова.⁷⁰ А именно эти списки, по наблюдениям М. А. Голубцовой,⁷¹ ближе к протографу Хождения Познякова, чем Московский (ОИДР, № 214), опубликованный в ППС. Следовательно, это чтение — особенность текста списка ОИДР, № 214. Ограничимся приведенными примерами. Их достаточно, чтобы убедиться: до того времени, пока не будет восстановлена рукописная традиция Хождений Познякова и Коробейникова, любые попытки решать вопрос об их текстуальных взаимоотношениях будут сводиться к сопоставлению текста изданных списков (ОИДР, № 214 и Q.XVII.44), а это искажает истинную картину взаимоотношения двух произведений. В связи с этим обратим внимание еще и на смешение понятий «произведение» и «редакция», также связанное с Хождениями Познякова и Коробейникова. Известно, что Х. М. Лопарев, проведя сопостав-

⁶⁶ Опарина А. А. Сравнительно-текстологический анализ сочинений Древней Руси: Опыт исследования памятника конца XVI столетия «Хождения купца Трифона Коробейникова по святым местам Востока»: Учеб. пособие к спецкурсу. Киров, 1998. С. 60.

⁶⁷ Это списки, по которым Х. М. Лопаревым подведены разночтения к опубликованному тексту Хождения: Архивный (РГАДА, собр. МГАМИД, № 401; РНБ, Q.XVII.76; ГИМ, собр. Уварова, № 149) и Лопаревский (современное местонахождение списка не установлено).

⁶⁸ ППС. Вып. 27. С. 33, примеч. 4.

⁶⁹ Опарина А. А. Сравнительно-текстологический анализ сочинений Древней Руси. С. 66.

⁷⁰ ППС. Вып. 18. С. 59, примеч. 5.

⁷¹ Голубцова М. А. К вопросу об источниках древнерусских хождений. С. 40.

ление текстов между собой, подчеркивал текстологическую зависимость от Хождения Познякова книги Коробейникова тем, что назвал последнюю редакцией описания Познякова. Это определение некоторыми исследователями было принято буквально и спровоцировало цитирование текста Хождения Познякова по изданию Хождения Коробейникова в 27-м выпуске ППС,⁷² что грубо нарушает основополагающие принципы текстологии,⁷³ а также искажает картину восприятия памятников читателями и книжниками XVII—XVIII столетий, различавшими эти произведения.

Как видим, публикация в Палестинском сборнике восточнославянских «хождений» и сегодня играет важную роль в изучении истории русской паломнической литературы, но не отменяет современного исследования произведений и подготовку нового критического издания текстов, тем более что сами издатели Палестинского сборника свой труд не воспринимали как окончательный этап в изучении издаваемого памятника.⁷⁴ Главные недочеты издателей «хождений» в сборнике — это публикация редакций сводом и погрешности в передаче орфографии публикуемого списка. Эти недочеты свидетельствуют о методологических и издательских поисках сотрудников Палестинского общества, подчеркивают сложность решаемых ими проблем. Их опыт и допущенные ошибки, как и требования современной науки к изданиям средневековых памятников,⁷⁵ должны быть учтены при подготовке новых изданий паломнических «хождений» XII—XVII вв.

В основе современных критических изданий восточнославянских «хождений» должна оставаться предварительная работа по сбору списков, их систематизации, по изучению рукописной традиции памятника, новое изда-

⁷² См.: Лескинен М. В. Образ Иерусалима в описаниях христианских паломников XVI в. // Славянский альманах. 2001. М., 2002. С. 344, примеч. 15—17 к с. 336 и др. М. В. Лескинен так объясняет принцип цитирования: «Сохранилось три списка рукописи Василия Познякова, авторство которого было установлено И. Забелиным только в 1884 г. Мы, однако, пользуемся текстом Трифона Коробейникова, поскольку именно в этой редакции описание было чрезвычайно популярным и многократно переписывалось (курсив мой. — И. Ф.)» (Там же. С. 343, примеч. 7).

⁷³ «С текстологической точки зрения произведением следует называть текст, объединенный единым замыслом (как по содержанию, так и по форме) и изменяющийся как единое целое. Я подчеркиваю последнее (изменение как единого целого) как наиболее важное для текстолога, позволяющее считать, что текстовое целое осознавалось как особое произведение в прошлом» (Лихачев Д. С. Текстология: На материале русской литературы X—XVII веков. Л., 1983. С. 130). Вспомним здесь и о принципе воспроизведения текста редакций произведений и их цитирования: каждая из редакций памятника издается отдельно и ее текст цитируется по списку редакции, а не по списку более ранней или позднейшей редакции, так как редакции являются «результатом сознательной целенаправленной деятельности древних книжников, знаменуют собой этапы в развитии текста» (Там же. С. 138—139).

⁷⁴ Об этом, к примеру, писал Х. М. Лопарев, издавая «Книгу Паломник» Антония: «...в будущем издании Антониевой книги необходимо будет, как кажется, положить в основу список Яцимирского и подвести к нему варианты из списка Савваитовского. При таком издании большинство известных вариантов из списков Имп. Публичной библиотеки и Московского Исторического музея отпадет само собой» (ППС. Вып. 51. С. СXXXIV).

⁷⁵ Системное обоснование эти принципы получили в трудах Д. С. Лихачева, статье Р. П. Дмитриевой. Для публикации произведения, сохранившегося только в одном списке, актуально будет принять во внимание принципы, сформулированные при публикации текстов в «Библиотеке литературы Древней Руси» (БЛДР. СПб., 1997. Т. 1: XI—XII века. С. 476—479).

ние текста должно стать результатом этой работы. Учитывая опыт Палестинского общества, необходимо отказаться от не оправдавшей себя практики публикации редакций сводом,⁷⁶ особенно это касается таких произведений, как Хождение игумена Даниила и Хождение Трифона Коробейникова, количество известных рукописных списков которых выросло в 2—3 раза в сравнении с XIX в. Издание каждой редакции этих произведений самостоятельно позволит наглядно проследить изменения текста, а зачастую и его формы, что не всегда удавалось показать издателям ППС. Это видно на примере таких «частичных» списков Хождения Коробейникова, как космографические, хронографические и летописные. Эта группа текстов была выделена еще Х. М. Лопаревым и учтена в «Перечне списков» в 27-м выпуске.⁷⁷ Однако само издание представления о них практически не дает: эти тексты различны по своему объему и по характеру изменений, обусловленных принципами работы с текстом редакторов-составителей таких пространственных компиляций, как Космография и Хронограф. Отразить особенности этого вида текстов, передать читателю целостное впечатление о них в примечаниях объективно сложно. Как показывают наши наблюдения, для Космографии из текста Хождения Коробейникова заимствовался не целостный фрагмент полного текста памятника, а выбирались только необходимые редактору-составителю сведения, которые соединялись им в текст небольшого объема. Таким же образом работал редактор и с текстом Хождения игумена Даниила. В литературной истории этого памятника известны сокращенные списки, впервые систематизированные и охарактеризованные М. А. Веневитиновым,⁷⁸ но о включении фрагментов текста Хождения Даниила в такую грандиозную компиляцию, каковой является Космография, исследователь ничего не говорит. Нам такие списки встречались (см., например, Космографию по списку РНБ, Сол. 9/1468, л. 191—191 об.); очевидно, что их также следует учитывать при издании Хождения XII в.; необходимо принять во внимание и украинский перевод Хождения XVII в., обнаруженный В. П. Адриановой-Перетц.⁷⁹

⁷⁶ «Каждая из редакций памятника издается отдельно. Смешение редакций, составление сводного текста недопустимо» (Дмитриева Р. П. Проект серии... С. 494).

⁷⁷ Такие списки Хождения Лопаревым выделены в третью группу: ППС. Вып. 27. С. XXXVI—XXXVII, XXXIX—LXX.

⁷⁸ ЛЗАК. С. 93—94.

⁷⁹ См.: Адрианова-Перетц В. П. Из истории русско-украинских литературных связей в XVII веке : (Украинские переводы «Хождения» игумена Даниила и «Сказания Афродитиана») // Исследования и материалы по древнерусской литературе. М., 1961. С. 245—299. Опыт работы В. П. Адриановой-Перетц по подготовке в 40-х гг. XX в. нового издания Хождения Даниила заслуживает особого внимания. Исследовательница планировала не только издать Первую и Вторую редакции памятника, но и воспроизвести его сокращенный текст по списку РНБ (Кир.-Бел. собр., № 9/1086), украинский перевод по тексту, найденному в сборнике Лукьянова, и текст Хождения Даниила Корсунского. Последний текст долгое время считался поздней переделкой описания Даниила и только благодаря работе В. П. Адриановой-Перетц было доказано, что это самостоятельное произведение, в основу которого положен текст хронологически раннего Хождения. Этому изданию не суждено было увидеть свет, но, к счастью, сохранилась рукопись работы исследовательницы, см.: Адрианова-Перетц В. П. Хождение Даниила. Л., 1948. Л. 17 (машинопись). (Архив РАН, ф. 150 (Институт русской литературы), оп. 1, № 6). Подробнее об этом: Федорова И. В. Из литературной истории «Хожения» игумена Даниила в Святую Землю в начале XII в. // «Хожение» игумена Даниила / Отв. ред. Г. М. Прохоров. СПб., 2007. С. 397—398.

В новых изданиях «хождений» стоит, вероятно, использовать опыт комментированного издания произведения, предложенный С. П. Розановым при публикации «Перегринации Ипполита Вишенского» (вып. 61).⁸⁰ В этом издании текст Перегринации, который сохранился лишь в одном списке,⁸¹ издатель снабдил пространным приложением, в котором к Перегринации Вишенского приведены текстуальные параллели и комментарии уточняющего и дополняющего характера из описаний христианских реликвий восточнославянскими паломниками, начиная с игумена Даниила до современников Ипполита Вишенского — паломников петровского времени.⁸² Благодаря этому исследователь показал Ипполита Вишенского как «первого представителя новой фазы в развитии русской паломнической литературы».

Многие произведения русских паломников, изданные в Палестинском сборнике, нуждаются в новых изданиях еще и потому, что существующие републикации их текстов не всегда учитывают новые списки произведений и новые данные в изучении их литературной истории. Стоило бы также издать произведения, не публиковавшиеся в сборнике, такие как Хождение Иоанна Лукьянова, анонимное «Слово о некоем старце», переводные памятники XVII в. — «Проскинитарий» Арсения Каллуди, «Путешествие Николая Радзивилла» и др., которые пополнили репертуар русской паломнической литературы в XVII в. и стали частью ее истории.

⁸⁰ Путешествие иеромонаха Ипполита Вишенского в Иерусалим, на Синай и Афон (1701—1709 гг.) / Под ред. С. П. Розанова // ППС. СПб., 1914. Вып. 61.

⁸¹ Нами не учитывается здесь рукописная копия А. Ф. Бычкова, сделанная с рукописи из собрания Погодина для архимандрита Леонида, по которой памятник был опубликован в ЧОИДР (Путешествие Ипполита Вишенского / Под ред. архим. Леонида, примеч. О. М. Бодянского // ЧОИДР. М., 1876. Кн. 4).

⁸² ППС. Вып. 61. С. 121—168.

А. В. ПИГИН

Повесть об основании Лебяжьей пустыни — малоизвестное произведение каргопольской книжности XVIII века*

Изучению локальных традиций в севернорусской книжности придается в современной науке большое значение. В настоящее время мы имеем достаточно полное представление о книжности таких древнерусских и старообрядческих историко-культурных зон Русского Севера, как Великий Устюг и Сольвычегодск, Поморье, Усть-Цильма, Пинежье и др.¹ Завершена Вологодская археографическая программа, благодаря которой исследователи получили информацию о богатейшей книжной культуре Вологды и ее окружи.² Много сделано для изучения монастырских книжных центров Русского Севера.³ Исследователи севернорусской книжности склоняются к тому, что «весь Русский Север можно представить в виде отдельных культурных очагов со свойственной им некоторой культурной автономией».⁴

Большой интерес для изучения представляет книжно-рукописная традиция Каргопольского края. Расположенный у истоков реки Онеги, недалеко от озера Лаче, Каргополь — один из древнейших на Русском Севере городов (его возникновение относится к XII в.). В XII или XIII в. на озере Лаче находился в ссылке древнерусский писатель Даниил Заточник. В XVI—XVII вв. территория Каргопольского уезда простиралась от озера Лаче с прилегающими к нему землями до Белого моря по течению реки Онеги. Позднее, в XVIII—XX вв. административные границы Каргопольского края неоднократно менялись, что было связано в основном с уменьшением его

* Работа выполнена при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда, проект № 01-04-49003 а/С.

¹ См., например: *Власов А. Н.* Устюжская литература XVI—XVII вв.: Историко-литературный аспект. Сыктывкар, 1995; *Юхименко Е. М.* Выговская старообрядческая пустынь: Духовная жизнь и литература. М., 2002. Т. 1—2; *Мальшев В. И.* Усть-Цилемские рукописные сборники XVI—XX вв. Сыктывкар, 1960; Пинежская книжно-рукописная традиция XVI—начала XX в.: Опыт исследования. Источники. Т. 1: *Савельева Н. В.* Очерк истории формирования пинежской книжно-рукописной традиции. Описание рукописных источников. СПб., 2003.

² См.: *Амосов А. А.* «Вологодская программа»: Итоги и перспективы // Охрана и использование документальных памятников истории и культуры. Вологда, 1984. С. 39—49.

³ См., например: *Кукушкина М. В.* Монастырские библиотеки Русского Севера: Очерки по истории книжной культуры XVI—XVII вв. Л., 1977; Книжные центры Древней Руси: Севернорусские монастыри. СПб., 2001; Книжные центры Древней Руси: Соловецкий монастырь. СПб., 2001; Книжные центры Древней Руси: Книжники и рукописи Соловецкого монастыря. СПб., 2004.

⁴ *Власов А. Н.* Устюжская литература XVI—XVII вв. С. 8.

территории.⁵ Духовная культура края, как и повсеместно на Руси, формировалась в древнерусский период под влиянием монастырей. В XV—XVII вв. на территории Каргополя возникли Челмогорский, Спасо-Преображенский (Строкина пустынь близ Каргополя), Ошевенский, Кенский, Кожеозерский, Юрьегорский, Хергозерский Макарьевский и другие монастыри. В XVIII—XX вв. в Каргопольском крае находились также старообрядческие поселения: в 1710 г. в 82 верстах к северо-востоку от Каргополя старообрядцами Выговского монастыря был основан Чаженгский скит, а в XIX в. в Каргополье укоренились старообрядцы-странники.

Исследователями XIX—XX вв. накоплен богатый материал по истории каргопольской книжности. Следует прежде всего отметить работы каргопольского краеведа К. А. Докучаева-Баскова (1849—1916), посвященные истории каргопольских монастырей и некоторых памятников монастырской письменности.⁶ Начато изучение таких литературных произведений о каргопольских святых и монастырях, как жития Александра Ошевенского (а также повесть о нем и похвальные слова в его честь), Кирилла Челмогорского, Диодора Юрьегорского, Сказание о Макарьевской Хергозерской пустыни.⁷ Усилиями петербургских археографов в БАН собрано крупное Каргопольское собрание рукописей, ряд рукописей каргопольского происхождения хранится также в составе Основного собрания БАН.⁸ Значителен интерес к духовной культуре каргопольских старообрядцев-странников.⁹ Вместе с тем каргопольская книжность не становилась еще предметом монографического изучения, большинство рукописных памятников Каргополя не имеет научного издания с привлечением всех сохранившихся списков.

⁵ См.: *Крехалева Н. И.* Административно-территориальное деление Каргопольского уезда в XVI—XX вв. // Каргополь: Историческое и культурное наследие. Каргополь, 1996. С. 77—87.

⁶ См.: Каргопольский край : Природа. История. Экономика. Культура: Библиографический указатель. Каргополь, 1991. Вып. 1. С. 25—27.

⁷ См.: *Одинец Е. В.* Житие Александра Ошевенского в рукописной традиции: (Предварительные итоги изучения) // Православие в Карелии. Петрозаводск, 2003. С. 262—270 (в издании в заглавии ошибка: «редакции» вместо «традиции»); *Пигин А. В.* Святой Александр Ошевенский в старообрядческой письменности: (Чудо о некоем муже Еутропии) // Музей и краеведение на Европейском Севере : Материалы междунар. науч.-практической конф., 8—11 октября 2001 г. Петрозаводск, 2001. С. 41—48; *Юхименко Е. М.* Выговские похвальные слова Александру Ошевенскому // Святые и святые северорусских земель. Каргополь, 2002. С. 25—33; *Мороз А. Б.* Спор историка и художника: (Литературная история Жития Кирилла Челмогорского) // Христианство и Север. М., 2002. С. 29—37; *Голоскова Н. А.* Житие Диодора Юрьегорского в обработке И. С. Мяндина // Источники по истории народной культуры Севера. Сыктывкар, 1991. С. 18—25; *Пигин А. В.* Материалы к истории Макарьевской Хергозерской пустыни в Каргопольском уезде // Кенозерские чтения: Материалы Первой всерос. науч. конф. «Кенозерские чтения». Архангельск, 2004. С. 264—276. О составителе сказания о чудесах Кирилла Челмогорского Иоанне писал и Г. М. Прохоров (см.: *Прохоров Г. М.* Иоанн // Словарь книжников. Вып. 3, ч. 2. С. 59).

⁸ См.: *Амосов А. А.* Археографическое обследование Каргополя : Итоги и перспективы // Вопросы собирания, учета, хранения и использования документальных памятников истории и культуры. Ч. 2: Памятники старинной письменности. М., 1982. С. 52—60. В 1990-е гг. небольшая коллекция каргопольских рукописей была собрана и автором этих строк (см.: *Пигин А. В.* Новая коллекция Древлехранилища Пушкинского Дома // ТОДРЛ. СПб., 2003. Т. 54. С. 668—683).

⁹ См., например: *Бубнов Н. Ю.* Духовное наследие каргопольских странников // Христианство и Север. М., 2002. С. 133—143.

Настоящая статья посвящена малоизвестному памятнику каргопольской книжности XVIII в., имеющему в рукописях следующее заглавие: «Повѣсть о начале Лебяжьей пустыни, что в Каргополскомъ уездѣ промежду волостми Лекшморецкой и Тихменской, близъ Лебяжья озера, на болшей почтовой дороге» (далее Повесть).

В Повести излагается начальная история (1680—1710-е гг.) небольшой Лебяжьей пустыни, находившейся в Каргопольском уезде в 6 верстах от западного берега озера Лаче. В историко-церковной литературе о Лебяжьей пустыни приводятся самые краткие сведения. В «Истории российской иерархии» Амвросия (Орнатского) указано местонахождение пустыни и описано ее церковное здание: «В ней церковь одна во имя Сретения с приделом преподобного Саввы Вишерского двухэтажная, вверху св. апостолов Петра и Павла с трапезою деревянною ветхою». ¹⁰ Е. В. Барсов сообщил также, что «памятником этой пустыни служит крест, стоящий теперь в Тихменской часовне. Из двух грамот, относящихся к этой пустыни, видно, что здесь жили монахи и были настоятели». ¹¹ Пустынь просуществовала около 80 лет, а затем в 1764 г. была упразднена. ¹² Именно о таких небольших пустынях, не сыгравших заметной роли в истории России и своего края, пишет современный исследователь: «История почти не сохранила сведений о малых монастырях, затерявшихся в глубинных уголках Севера. По-видимому, их было несколько десятков. Некоторые из них, просуществовав век-полтора, исчезали почти бесследно, оставив после себя в исторических источниках лишь одно-два упоминания. {...} Эти малые монастыри были наиболее близки крестьянству». ¹³ Действительно, большинство малых монастырей не имело своих историографов, а потому память о них почти не сохранилась. Ценность Повести заключается в том, что это одно из немногих дошедших до нас произведений о создании маленьких севернорусских обителей. Неизвестный каргопольский книжник XVIII в. подробно описал здесь историю возникновения пустыни, строительства в ней церкви, назвал имена ее создателей и благодетелей.

Повесть известна сейчас в 3 списках второй половины XVIII—начала XIX в., каждый из которых представляет собой отдельную рукопись: 1) ГИМ, собр. Барсова, № 943, 4°, 16 л., полуустав и скоропись, вторая половина XVIII в.; 2) ГИМ, собр. Барсова, № 944, 4°, 13 л., скоропись, начало XIX в. Записи: «Повесть о начале Лебяжьей пустыни, 1804 года» (л. 1), «Тихменскаго погоста заштатнаго диакона Петра Масловскаго» (л. 1—3), «Писано 1804 года, августа 15 дня» (л. 13 об.); 3) Архив СПбИИ РАН, кол. 115, № 896, 4°, 12 л., скоропись, начало XIX в. (белая дата «1808»). Существенных разночтений списки не имеют, но список из архива СПбИИ РАН сохранил менее половины текста (с начала и до слов: «И пристроиша к ча-

¹⁰ Амвросий (Орнатский). История российской иерархии. М., 1813. Ч. 5. С. 10.

¹¹ Барсов Е. В. Алфавитный указатель монастырей и пустынь, упраздненных и существующих в Олонецкой епархии, с их настоятелями // Памятная книжка Олонецкой губернии на 1867 год. Петрозаводск, 1867. Ч. 3. С. 15.

¹² См.: Зверинский В. В. Материалы для историко-топографического исследования о православных монастырях в Российской империи. СПб., 1892. Т. 2. С. 196 (№ 904).

¹³ Камкин А. В. Православная церковь на Севере России: Очерки истории до 1917 года. Вологда, 1992. С. 63.

совнѣ малую тѣплую трапезу и к ней келарскую для творения пищи себѣ и... людемъ»).

Единственное известное нам упоминание Повести в научной литературе содержится в монографии С. А. Семячко, посвященной «Повести о Тверском Отроче монастыре». Анализируя жанровые особенности русских повестей об основании монастырей, С. А. Семячко привлекает и Повесть, на которую она ссылается по двум вышеуказанным «барсовским» спискам и характеризует ее как произведение с «большим количеством действующих лиц и обилием разного рода видений и знамений».¹⁴ В 2004 г. в последнем томе «Словаря книжников и книжности Древней Руси» была опубликована моя статья о Повести,¹⁵ в которой ее содержание излагается по изданному мною за год до этого списку из архива СПбИИ РАН.¹⁶ К сожалению, «барсовские» списки в то время не были мне известны, и потому Повесть оказалась представлена в этих публикациях по неполному, как выяснилось, списку. Изучение «барсовских» списков, содержащих полный текст Повести, заставило вновь обратиться к этому произведению.

Согласно Повести, Лебяжья пустынь была основана крестьянином деревни Заполье Тихменской волости (ныне село Тихманьга)¹⁷ Каргопольского уезда Исидором Васильевым Пискуновым и пастухом той же волости Иоанном Казбалой. Летом 1682 г., заблудившись в лесу близ Лебяжьего озера, Исидор оказался возле «великого древа» сосны, под которым услышал колокольный звон; «гласъ челоувѣчь» повелел ему «здѣ жити». Ранее свидетелем подобных же чудес на этом месте был пастух Иоанн. Исидор и Иоанн поставили рядом с сосной крест и задумали построить здесь часовню. В видении Исидору явился новгородский святой Савва Вишерский, повелел назвать часовню в свою честь и принести для нее из Савво-Вишерского монастыря свой образ. В Повести описано путешествие Исидора в этот монастырь, упомянуты Вознесенская церковь, рака Саввы Вишерского и вырезанный на ней образ святого («по челоувѣческому его и возрасту устроенъ и украшенъ златомъ, и серебромъ, и покровами драгими»). Рассказ Исидора о чудесном явлении ему Саввы Вишерского был записан монахами

¹⁴ Семячко С. А. Повесть о Тверском Отроче монастыре: Исследование и тексты. СПб., 1994. С. 21—22.

¹⁵ Пигин А. В. Повесть о основании Лебяжьей пустыни // Словарь книжников. Вып. 3, ч. 4. С. 523—524.

¹⁶ Пигин А. В. К изучению литературы и книжности Каргополя: (Повести о чудотворной иконе святых Николая, Варвары и Параскевы и о создании Лебяжьей пустыни) // Локальные традиции в народной культуре Русского Севера: (Материалы IV междунар. науч. конф. «Рябининские чтения-2003»). Петрозаводск, 2003. С. 362—367.

¹⁷ Село Тихманьга находится примерно в 7 км к югу от бывшей Лебяжьей пустыни, деревня Заполье расположена в северной части села. В 1990-е гг. этот район обследовался фольклорно-этнографическими экспедициями Российского государственного гуманитарного университета (Москва) под руководством А. Б. Мороза и Е. Е. Левкиевской (см. некоторые материалы экспедиций: Левкиевская Е. Е., Плотникова А. А. Этнолингвистическое описание севернорусского села Тихманьги // Восточнославянский этнолингвистический сборник: Исследования и материалы. М., 2001. С. 259—299; Левкиевская Е. Е. Демонология севернорусского села Тихманьги // Там же. С. 432—477). Как сообщил А. Б. Мороз, никаких материалов, связанных с Лебяжьей пустыней, экспедициями собрано не было. Упоминаемая в заглавии и в тексте Повести Лекшморецкая волость находилась в 10 км к северу от Лебяжьей пустыни (ныне куст деревень, д. Осташевская и др.).

Саввина монастыря «ради памяти». 20 сентября 1683 (или 1684) г. Исидор и Иоанн построили рядом с сосной часовню в честь Саввы Вишерского и поставили в ней принесенную из Саввина монастыря икону святого. Праздник в честь Саввы Вишерского был установлен 26 сентября, в день памяти Иоанна Богослова. Позднее в Лебяжью пустынь пришел иеромонах Каллиник (вероятно, это тот же священник, который в 1676 г. управлял находившейся неподалеку Кенской Пахомиевой пустынью¹⁸), который постриг Исидора и Иоанна в монахи. Исидор получил в монашестве имя Иосифа, а Иоанн — Ионы. Каллиник привел с собой еще несколько монахов, «и бысть ихъ семь братовъ, и вси въкупъ начаша жити и труждатися». Далее в Повести рассказывается о неудачных попытках монахов Лебяжьей пустыни получить у новгородского митрополита Евфимия (1695—1696) благословение на строительство в пустыни церкви. Иеромонах Каллиник, придя в Новгород, умер, а Иосиф встретился в Новгороде со строителем Пахомиева Кенского монастыря Филаретом, который, узнав о цели приезда Иосифа в Новгород, стал Иосифу «грозити, к тому же и из Великаго Новаграда его вонь высылает». Иосиф вынужден был уйти из Новгорода ни с чем.

Рассказ о конфликте монаха Лебяжьей пустыни Иосифа со строителем Кенского монастыря Филаретом представляет определенный исторический интерес. В отличие от Лебяжьей пустыни каргопольский Пахомиев Кенский монастырь не удостоился описания своей истории; не было написано и житие его основателя преподобного Пахомия Кенского (вторая половина XV—начало XVI в.).¹⁹ Между тем значение этого монастыря в истории духовной жизни на Русском Севере весьма велико. Достаточно сказать, что постриженником Кенского монастыря, учеником Пахомия Кенского был святой Антоний Сийский. Известны жалованные грамоты монастырю XVI—XVII вв., в монастырь делались вклады, в XVII—XVIII вв. здесь существовала библиотека.²⁰ Любое упоминание Кенского монастыря в исторических документах и литературных сочинениях небезынтересно для истории края. Филарет являлся настоятелем Кенского монастыря в 1681—1698 гг.²¹ Как пишет исследователь истории этого монастыря К. А. Докучаев-Басков, Филарет — «это единственный из всех известных нам, весьма

¹⁸ См.: Барсов Е. В. Алфавитный указатель монастырей и пустынь... С. 15. Некий Каллиник (Калинник) являлся в 1658—1662 гг. игуменом Антониево-Сийского монастыря (см.: Строев П. Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской церкви. СПб., 1877. Стб. 822). В Житии Феодосия Сийского сообщается, что из Антониево-Сийского монастыря Каллиник ушел в каргопольский Ошевенский монастырь (см.: Рыжова Е. А. Литературное творчество книжников Антониево-Сийского монастыря XVI—XVIII вв. // Книжные центры Древней Руси: Севернорусские монастыри. С. 257). Весьма вероятно, что во всех трех случаях перед нами одно лицо.

¹⁹ В рукописях известно сочинение 1742 г. «Извещение вкратце о преподобнем отце нашем Пахомии Кенском, каргопольском чудотворце, в кая лета бе», но в нем почти нет сведений о жизни святого, основное содержание памятника составляет повествование о его посмертных чудесах (см.: Докучаев-Басков К. А. Кенский монастырь, Пахомьева пустынь // Христианское чтение. 1887. № 7/8. С. 254—255).

²⁰ См.: Докучаев-Басков К. А. Кенский монастырь, Пахомьева пустынь. № 7/8. С. 254—298; № 9/10. С. 477—517; Макаров Н. А. Пахомьева Спасо-Преображенская Кенская мужская пустынь // Святые и святыни севернорусских земель. Каргополь, 2002. С. 156—161.

²¹ См.: Строев П. Списки иерархов... Стб. 1004.

немногочисленных настоятелей Пахомьевой пустыни, как по своему продолжительному управлению обителью, так и по своей неустанной заботливости о приобретении новых угодий, рыбных ловель, земель для монастыря, которых у обители и так было много».²² Филарет был, несомненно, весьма энергичным человеком и рачительным хозяином. Судя по царским грамотам монастырю 1680—1690-х гг., Филарет неоднократно обращался к высшим властям с челобитными о передаче земель и озер в монастырское владение и об уменьшении оброков с Кенской пустыни.²³ Эти прошения имели успех, и в конце XVII в. монастырь получил в оброчное содержание земли и рыболовные тони на реке Кене, на Кенозере, в Почезерской волости и т.д. Вероятно, не случайно и то, что именно при Филарете стала быстро пополняться монастырская библиотека: некоторые известные сегодня книги из Кенского монастыря были даны туда вкладом в 1680—1690-е гг. (одна книга была пожалована патриархом Иоакимом).²⁴ Властным и уверенным в себе человеком изображается Филарет и в Повести: он пользуется, судя по всему, расположением новгородского митрополита Евфимия (Иосиф видит его «всегда входяща ко архиерею Божию»), изгоняет Иосифа из Новгорода, наводит на монахов Лебяжьей пустыни «страх и боязнь», «понеже онъ строитель велми хвалился пустыню Лебяжью разорити». Причина такого гнева Филарета на монахов Лебяжьей пустыни в Повести не разъясняется. Заботясь о благополучии своего монастыря, Филарет мог опасаться, что появление по соседству новой обители отвлечет от Кенского монастыря внимание церковных и светских властей. Впрочем, могла быть и другая причина. Если верно наше предположение, что игумен Кенского монастыря Каллиник, управлявший этим монастырем в 1676 г., и персонаж Повести с тем же именем — одно лицо, то, вероятно, Повесть донесла глухие отголоски какого-то конфликта между Каллиником и новым настоятелем Филаретом. По-видимому, монахи, которых привел в Лебяжью пустынь Каллиник, ушли с ним из Кенского монастыря. В этом случае становится понятным желание Филарета не просто «разорити» Лебяжью пустынь, но и «старцовъ к себѣ в монастырь взяти». Так или иначе, в Повести приводятся весьма любопытные для характеристики нравов русского духовенства XVII в. свидетельства.

Иеромонаху Каллинику и иноку Иосифу не суждено было получить благословение на церковное строительство. Заслуга возведения в Лебяжьей пустыни церковью принадлежит, согласно Повести, жителю Каргополя Ивану Андреевичу Попову. Обладая немалыми денежными средствами и будучи человеком благочестивым, И. А. Попов решил построить в Лебяжьей

²² Докуцаев-Басков К. А. Кенский монастырь, Пахомьева пустынь. С. 278—279.

²³ См.: Царские грамоты Кенскому монастырю // Олонецкий сборник : Материалы для истории, географии, статистики и этнографии Олонецкого края. Петрозаводск, 1902. Вып. 4. С. 44—48 (опубликованы грамоты 1687, 1691 и 1697 гг.); ГААО, ф. 792 (Спасо-Преображенский каргопольский монастырь), оп. 1, д. 50 (грамота 1682 г.).

²⁴ См.: Корпус записей на старопечатных книгах. Вып. 1: Записи на книгах кириллического шрифта, напечатанных в Москве в XVI—XVII вв. СПб., 1992. С. 119 (№ 568), 136 (№ 664), 145—146 (№ 718 — упоминается строитель Филарет), 152 (№ 756); Коллекция рукописных и печатных книг кирилловского шрифта Карельского государственного краеведческого музея : Каталог / Сост. Н. М. Панова. Петрозаводск, 1997. С. 59 (№ 208).

пустыни церкви, чтобы Бог дал «от болѣзни облегчение и здравие» его отцу. Именно он получил благословение на строительство и на освящение церквей, и на его деньги они были возведены. И. А. Попов — человек известный в истории Каргопольского края. Его имя неоднократно упоминается в каргопольских документах первой половины XVIII в. в связи с различными делами религиозного благочестия. В 1703 г. в Каргополе «радением» И. А. Попова по благословию новгородского митрополита был реставрирован древний архиерейский посох. И. А. Попов был вкладчиком Челмогорской пустыни под Каргополем и Анзерского скита. Во Вкладной книге Анзерского скита о нем приводится такая запись: «Каргополскаго города купец некий и приказный судейский бурмистр, именован Иоанн сын Андреев по прослытию Попов, муж зело боголюбив и нищелюбив бяше и добродетелей своих и страннолюбия ради многими знаем и хвалим...». ²⁵ Здесь же сообщается, что он передал в Анзерский скит «списанные им предивные чюдеса и достоверныя повести преподобнаго отца Елеазара, иже в различныя времена бывшия от него». ²⁶ На его средства в первой четверти XVIII в. возводился двухэтажный пятиглавый собор Спасо-Преображенского монастыря (Строкиной пустыни) близ Каргополя. ²⁷ Сохранилась книга «Маргарит» (М., 1698) с вкладной записью о приобретении ее И. А. Поповым в Москве в 1704 г. и о передаче в каргопольскую церковь Воскресения Христова для поминовения его родителей. ²⁸ В эту «летопись» благочестивых дел И. А. Попова Повесть добавляет, таким образом, еще один важный факт, связанный с обустройством Лебязьей пустыни.

Деревянная церковь Сретения с ее приделом Саввы Вишерского была построена, согласно Повести, в 1697 г. Сретенская церковь была освящена 17 сентября 1698 г. ²⁹ игуменом Спасо-Преображенского каргопольского монастыря Сергием, ³⁰ а церковь Саввы Вишерского — несколько позднее, «по прошествии времени». В Повести упоминаются две благословенные грамоты, одна из которых — на строительство церквей — была дана патриархом Московским и всея Руси Адрианом (1690—1700), а другая — на освя-

²⁵ Преподобный Елеазар, основатель Свято-Троицкого Анзерского скита / Изд. подгот. С. К. Севастьяновой. СПб., 2001. С. 266.

²⁶ Там же.

²⁷ См.: Галкин А. К. Монастыри Каргополя — родины св. митрополита Вениамина // Наследие монастырской культуры: Ремесло, художество, искусство. СПб., 1998. Вып. 3. С. 21—22.

²⁸ См.: Корпус записей.. С. 172 (№ 870). Кстати, из текста Повести становится ясно, почему для поминовения родителей И. А. Попов передал книгу в Воскресенскую церковь: отец И. А. Попова, Андрей Евсегниев Попов, «погребень бысть на посаде у церкви Воскресения Христова». Согласно Повести, отец И. А. Попова умер через два года после освящения церквей, 21 октября (т.е. 21.10.1700 г.).

²⁹ В Повести приводится дата от сотворения мира — 17 сентября 7206 г. Несмотря на то, что указан сентябрь, в данном случае нужно вычесть 5508, а не 5509 лет. Иначе окажется, что церковь была освящена ранее получения грамоты на ее освящение (грамота датируется февралем 7206 г., см. ниже). Автор жил в XVIII в., когда было принято январское летоисчисление от Рождества Христова, но при этом все даты он указывает от сотворения мира. Трудно сказать, насколько последовательно автор различал сентябрьский и январский счет.

³⁰ Сергей был игуменом Спасо-Преображенского монастыря в 1687—1699 гг. (см.: Строев П. Списки иерархов... Стб. 994).

щение церквей — новгородским митрополитом Иовом (1697—1716). Местонахождение подлинников этих грамот мне неизвестно, но в архиве Е. В. Барсова отложились их копии XIX в. Поскольку эти грамоты очень важны для понимания исторических реалий Повести и были, несомненно, хорошо известны ее автору (одна грамота почти дословно цитируется в Повести), привожу их текст.

Грамота патриарха Адриана на строительство церквей, март 1697 г.

«Подлинная на свиткъ. Божию милостию великий господинъ святѣйший кирь Адрианъ, архиепископъ московский и всеа России и всѣхъ северныхъ странъ патриархъ. В нынешнемъ 205-мъ (1697) году, марта въ 9 день билъ челомъ намъ, святѣйшему патриарху, каргополецъ, посацкой человекъ Иванъ Андрѣевъ сынъ Поповъ. А в челобитной ево написано: в Каргополском уѣзде на волоку промежъ волостями Тихменгою и Лекшмою в Лѣбязье пустынь построена из давнихъ лѣтъ часовня во имя преподобнаго отца Савы, вишерского чудотворца. И нынѣ, де, онъ обѣщался на томъ часовенномъ мѣсте построить вновь церковь во имя Срѣтения Господня да въ предѣле преподобнаго отца Савы, вишерского чудотворца, деревянные. И намъ, святѣйшему патриарху, пожаловать бы его, благословить, велѣть о томъ церковномъ строении дать ему нашу, святѣйшаго патриарха, благословенную грамоту. И азъ, великий господинъ святѣйший кирь Адрианъ, Божию милостию архиепископъ московский и всеа Росии и всѣхъ сѣверныхъ странъ патриархъ, каргопольца, посацкого человекъ Ивана Андрѣева сына Попова пожаловалъ, благословилъ, велѣлъ ему на церковное строение лѣсъ готовить и в томъ лѣсу в Каргопольскомъ уѣзде промежъ волостями Тихменгою и Лекшмою в Лебязье пустынь построить церковь во имя Срѣтения Господня да в предѣле преподобнаго отца Савы, вишерского чудотворца, деревянные. А верхъ на той церкви здѣлать по чину противъ прочихъ деревянныхъ церквей, а не шатровой, и олтарь круглой. А в церкви во олтарной стенѣ царские двери были бы посреди, а по правую ихъ сторону — южныя, а по левую — сѣверныя. А подле царскихъ дверей по правую сторону между южныхъ в началѣ поставить образъ Всемилоствиваго Спаса, а подле Спасова образа поставить образъ настоящаго того святаго храма, а по лѣвую сторону царскихъ дверей межъ сѣверныхъ поставить образъ Пречистыя Богородицы и иныя образы по чину. А какъ та церковь построена и ко освящению изготовлена будетъ, и о освящении той церкви, и о антиминосѣ, и кому святить впредь бить челомъ в Великий Новгородъ митрополиту, кто будетъ. Писанъ на Москвѣ лѣта 7205, марта въ день».³¹

³¹ ОПИ ГИМ, ф. 450 (собр. Е. В. Барсова), № 701, л. 12— 12 об. (Сборник документов по истории церквей и монастырей олонечких. Указы подлинные и в копиях XIX в.).

Грамота новгородского митрополита Иова на освящение церквей, февраль 1698 г.

«Подлинная на свиткѣ. Божию милостию великий господинъ преосвященный Иовъ, митрополитъ Великого Новаграда и Великих Лукъ. В нынешнемъ 206 (1698) году, февраля въ 7 день биль челомъ намъ, преосвященному митрополиту, города Каргополя посадкой человѣкъ Иванъ Андрѣевъ сынъ Поповъ. А в челобитъе своемъ написалъ: въ прошломъ въ 205 году по благословению великаго господина святѣйшаго киръ Адриана, архиепископа Московскаго и всеа Росии и всѣхъ сѣверныхъ странъ патриарха, и по грамоте велѣно, де, ему, Ивану, в Каргопольскомъ уѣздѣ на волоку промежъ волостми Тихменскою и *Лекшмою*³² въ Лебяжей пустынѣ построить церковь во имя Срѣтения Господня, а в пределѣ преподобнаго отца Савы, вишерскаго чудотворца, деревянные. А о храмосвятнѣй, де, грамоте велено ему бить челомъ намъ, преосвященному митрополиту. А нынѣ, де, тѣ церкви построены совсѣмъ и ко освящению готовы. И мы, преосвященный митрополитъ, вышеписаннаго челобитъя слушавъ, указали, что у церкви буде верхи не шатровые, иконы написаны и ко освящению совсемъ изготовлены, освятить попу съ диакономъ по чину и по новонапечатанному Требнику, какъ объ освящении церквей напечатано. А на освящение тѣхъ церквей антиминсы изъ Софѣйскіе изъ нашия казны мы, преосвященный митрополитъ, выдать велѣли. Писанъ в Великомъ Новѣградѣ лѣта 7206 года, февраля въ день».³³

Основная часть Повести заканчивается рассказом о том, что после смерти своего отца (т. е. после 21 октября 1700 г.) И. А. Попов продолжил обустройство пустыни: он построил деревянную колокольню с 4 медными колоколами, к церкви Сретения пристроил второй этаж — церковь во имя апостолов Петра, Павла, Иоанна Богослова и Андрея Первозванного, обеспечил содержание церковного причта «для повсядневнаго служения» в этих церквях. Автор Повести сообщает, что в Лебяжей пустыни «и до сего дни поплъ с причетники благодаря Бога живут бѣзотходно». Повесть была написана, вероятно, до упразднения пустыни в 1764 г.: в противном случае автор, столь скрупулезно фиксирующий все связанные с пустыней исторические события, отметил бы этот факт.

Итак, Повесть является весьма ценным источником по изучению истории и духовной культуры Каргопольского края, малых монастырей Русского Севера. Сохраняя в своем произведении многие «общие места» агиографической литературы (явления святого, видения, чудеса), автор обнаруживает явное тяготение к документальному, фактографическому повествованию. Он очень точен в изложении исторических событий и их датировке, упоминает множество исторических лиц — от высших церковных иерархов до каргопольских священников и простых крестьян. Хорошая ориентация автора в реалиях каргопольской церковной жизни рубежа XVII—XVIII вв. не оставляет сомнений в том, что и сам он является представителем этой среды. Владельческая запись в одном из списков Повести о

³² Слова «и Лекшмою» (или «и Лекшморецкою») в рукописи пропущены, восстановлены в соответствии с грамотой 1697 г.

³³ ОПИ ГИМ, ф. 450 (собр. Е. В. Барсова, № 701, л. 11).

принадлежности рукописи дьякону Тихменского погоста (см. выше) служит доказательством того, что это произведение читалось и в селах, расположенных в непосредственной близости от пустыни. Повесть — единственный источник, свидетельствующий о почитании Саввы Вишерского в Каргопольском крае. В завершающих Повесть дополнительных рассказах описываются посмертные чудеса этого святого — исцеления в Лебяжьей пустыни местных жителей от различных болезней. Повесть может быть сопоставлена с Житием Ефрема Перекомского, согласно которому Савва Вишерский благословил св. Ефрема на создание Верендского Никольского монастыря.³⁴ Наконец, Повесть представляет немалый интерес и с этнографической точки зрения — дает материал для изучения народных культов, «народного православия» на Севере (почитание священных деревьев).³⁵ Наряду с другими местными произведениями «краеведческого» характера XVI—XVIII вв. Повесть позволяет говорить о существовании особой региональной каргопольской литературной традиции, которая нуждается в дальнейшем исследовании.

Повесть публикуется по наиболее раннему списку — ГИМ, собр. Барсова, № 943.

³⁴ См.: Федотова М. А. О Житии Саввы Вишерского // ТОДРЛ. СПб., 2001. Т. 52. С. 554—557.

³⁵ Почитание священных деревьев и рощ на Русском Севере выражалось, в частности, в том, что эти деревья нельзя было рубить, срывать с них ветви и т. д. Человека, совершившего такое святотатство, обязательно, по народным верованиям, ждет наказание, болезнь или смерть (см.: Агапкина Т. А., Топорков А. Л. Материалы по славянскому язычеству: (Древнерусские свидетельства о почитании деревьев) // Литература Древней Руси: Источниковедение. Л., 1988. С. 230). В Повести упоминается сосна, под которой Исидор и многие местные жители слышат колокольный звон. Дерево в конце концов срубают, но пень оставляют под алтарем церкви. Гибель монаха Иосифа (Исидора), раздавленного «древом бѣрезовым», может быть осмыслена в свете народных верований как наказание за «посечение» «святой» сосны (хотя непосредственно в тексте Повести этот мотив не эксплицирован). Различные формы почитания «святых» деревьев и рощ до сих пор сохраняются на Севере, в том числе и в Каргопольском крае (см.: Панченко А. А. Исследования в области народного православия: Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб., 1998; Шатковская Е., Козыкин А., Критский Ю. и др. Кенозерский национальный парк. Архангельск, 2004. С. 44—45, 135).

ПРИЛОЖЕНИЕ

ПОВѢСТЬ О НАЧАЛЕ ЛЕБЯЖЬЕЙ ПУСТЫНИ, ЧТО В КАРГОПОЛСКОМЪ УЕЗДѢ ПРОМѢЖДУ ВОЛОСТМИ ЛЕКШМОРЕЦКОЙ И ТИХМЕНСКОЙ^а, БЛИЗЪ ЛЕБЯЖЬЯ ОЗЕРКА, НА БОЛШЕЙ ПОЧТОВОЙ ДОРОГЕ

В лѣто от создания мира 7190 года Божиим изволениемъ и его праведными судьбами учинися тако. Нѣкто житель Чаранской округи уезда Хотѣновской волости житель именемъ Исидоръ Васильевъ сынъ Пискуновъ и ради жителства преселися ис той своей Хотеновской волости в Каргополской

^а Испр., в ркп. Тихмеской.

уездъ, Тихменскую волость, в деревну Заполье. И в лѣтнее время изыде ис той деревни некая ради своєю нужды в лѣсъ по болшей^б дороге к Лекшморечкой волости на реку на Легоденецъ. И абие в том лѣсу заблудился и ходилъ многое время, не вѣдая, камо изыти вонъ. И во многое размышление прииде, и великим страхом объять бывъ, и голодом томимъ, // понеже зашелъ *л. 1 об* в лѣсъ великой ельник и блато велми водяно и топучие. И в недоумении^в многом бывъ, и нача молитися Богу со всеусердиемъ и креститися.

И внезапно слышит гласъ колокольной, яко звонять. И поиде на гласъ звона, и прииде на мѣсто мало сухое, и виде стоящее древо велие, именуемо сосна. Под темъ древомъ и абие звонъ, прежде слышавшия, преста и не слышим бысть. И видѣ в близости того мѣста озеро малое, и не знающе ево, како именуется. И бысть^г свѣты велиии на мѣсте томъ. Ужасея велми, и прекрестися крестомъ, и слышит гласъ человекъ, к нему же глаголющъ: «Исидоре, не бойся. Подобаеть тебѣ здѣ жити». Онъ же и обзревся семо и овамо вокругъ себя и не виде никогоже. И аки бывъ во ужасе и в боязни великой, и нача молитву Иисусову творити и креститися. И паки вторицею гласъ глаголющъ слышит, повелѣвающъ ему на мѣсте томъ поставити честный крестъ на поклонение православнымъ христианомъ. И в томъ часе // слышит *л. 2* гласъ трубы пасущаго скоть, коровъ стадо. Изыде на гласъ той на болшую дорогу, и обрадовася велми, и благодаря Бога.

И прииде в домъ свой и повѣда жителемъ тоя деревни и протчимъ тоя Тихменския волости людемъ, како в лесе заблудился и блудилъ день и ночь, и какъ доиде на мѣсто, идѣже оное великое древо сосна стоитъ, и како озерко увиде и звонъ колокольной много слышалъ, также и свѣтъ на мѣсте томъ великой виде, к тому же и гласъ глаголющъ к нему дважды, повелевающъ ему на томъ мѣсте крестъ поставить. Жители же тоя деревни и другихъ деревень слышавше от него, Исидора, сия. И многия сами тое волости жители, которыя для своихъ домовыхъ потребъ в лѣтнее время к Легоденцу и к вышеписанному мѣсту, к великой сосне и к озерку ходили, и по многия времена на мѣсте томъ, идеже оная великая сосна стоит, видели свѣтъ велий, а иногда многия свѣщи горящия и гласы поющыя и звоны, яко в колоколы звонять во многия. И егда на мѣсто близ сосны приидут, тогда свѣтъ явльшися отидет и свѣщи // и звоны и пѣние престанет и не слышится *л. 2 об* никому. И мнози тоя Тихменския волости жители о вышеписанномъ видении на мѣсте томъ другъ другу повѣдающе, и дивляхуся зело.

Исидоръ же, слышавъ от многихъ жителей о мѣсте томъ, к тому же и самъ вѣдель явственно, уязвися сердыць велми и нача мыслити в себѣ, како бы на мѣсте томъ крестъ поставить. И нача призывати к себѣ от тихменскихъ^д жителей, кто бы с нимъ шелъ на мѣсто то и указаль поставить крестъ Господень. Но никтоже ему в томъ послушникъ бысть, а самъ Исидоръ — человекъ на то дѣло не умѣюще, к тому и имѣниемъ скуденъ велми. И по времени поиде паки на мѣсто, прежде виденное имъ, для осмотра и помышляше в себѣ, како бы ему на томъ мѣсте крестъ поставить. И не дошедъ того мѣста, снидесе тоя же Тихменския волости с коровымъ пастухомъ именованъ Иоанномъ, по прозванію Казбала. И другъ з другомъ поклонилися и начаша

^б Испр., в ркп. полшей. ^в Испр., в ркп. едоумении. ^г Испр., в ркп. быть. ^д Испр., в ркп. тихменскихъ.

промѣж собою бѣседовати и совоспрашати. Исидор же сказал пастуху

л. 3 Иоанну все вышеписанное в мѣсте том // вся подробну.

Иоанн же, слышавъ от Сидора, велми обрадовался и рече Исидору: «Азь, брате, скажу тебѣ, яже на мѣсте виденное тобою. Какъ учаль скоть коровъ пасти, и егда прииду к мѣсту сему и к сушице, и вижду сосну сию великую, и у нея иногда вижу издалеца свѣтъ великой, а иногда на мѣсте томъ свѣщи многия горять, а иногда слышу звонъ колоколней, а иногда слышу дьяковъ поющихъ. И какъ ближе приду, все потаится. И то по вся лѣта вижу и слышу почасту, какъ и пасти скоть стали. И всегда хотехъ на мѣсте томъ святой крестъ поставити, и того до сего времени не здѣлалось.

Нынѣ же, брате Исидоре, идемъ на мѣсто, показанное намъ, и поставимъ^с святой крестъ. И я призову кого из волости граматного подписать». И оба о томъ возрадовалися. И наутро оба вкупѣ на то мѣсто шли и крестъ, каков имъ Богъ помогъ, поставили* близъ великой сосны. // И по поставлении креста начаша они Исидоръ и пастухъ Иоаннъ на то мѣсто на поклонение честнаго креста приходити и молитися. И потомъ начаша мыслити обще они Исидоръ да Иоаннъ, какъ бы имъ Богъ помогъ часовню поставити и которо-го святаго имя нареци. И в томъ промежду ими бысть несогласие великое, к тому у обоихъ в ымѣнии скудость большая обдержашеся. И по времени нѣкоемъ паки оба приидоста на мѣсто оное, и нарицаху имя овъ того святаго, а другий инаго святаго. И в томъ несогласие велми другъ друга не слушали. И посем положиша на святаго Бога всю свою мысль, и помолилися, и седоста.

И абие Исидоръ во ужасе бывъ, аки воздрема, и видит к себѣ пришедша святолѣпна старца и глаголюща: «Исидоре, добре мыслете построить часовню. Но нареци ю коего святаго именемъ не вѣдаете. Нынѣ же будете в любви и совѣте промежду собою и часовню стройте, и азь вамъ способствую.

л. 4 А нарицание учините во имя преподобнаго // Саввы Вишерскаго, иже в Новѣгородѣ есть Вишерской монастырь на Вишере рѣке, от Нова же города за семь версть отстоять. Ты, чадо Исидоре, восприими труды, иди тамо во обитель мою, и спреси у настоятеля образъ мой, и возвратися семо, и азь буду с тобою». И сия изрече, невидим бысть.

Онъ же Исидоръ видение свое повѣда пастуху Иоанну и сказа ему вся вышеписанныя глаголы. Иоаннъ же сия от Сидора слышавъ и ни во чтоже положи, понеже таковаго чудотворца Саввы имени никогдаже не слыхалъ, гдѣ есть. И тако отидоша от мѣста того, ничтоже не строиша, восвоися, и повѣда жителемъ кождо во своей деревни. И вси слышаху, дивляхуся, что таковаго чудотворца Саввы и про монастырь его не слыхали и не знаютъ. Исидоръ же, имѣя во умѣ своемъ всегда, и не смѣя ослышатися явльшагося святаго старца, и никомуже о семъ сказа, поиде ис Тихменской волости в свою Хотѣновскую волость. И прииде в домъ к сестре своей и сказа ей все видение свое вышеписанное порядку, и о мѣсте томъ, и о строении часовни,

л. 4 об. и о явлении // преподобнаго отца нашего Саввы, како повелѣ часовню во имя свое поставити и по образъ свой сходить Великий Новѣгородъ в свой его монастырь на Вишеру. Сестра же его и прочии родственники его, слышавши от Сидора, велми дивишася о шествии его, в Велики Новѣгородъ в

^с Испр., в ркп. поставь. * Испр., в ркп. постали.

Савин монастырь итьти не повелевають. Онъ же начат умомъ своимъ мястися о долнемъ пути своем и расмышляя, како одному такой далней путь итьти и кому приити и спросить кого, понеже прежде сего в Великомъ Новѣгородѣ не бываль. И тако итьти не восхоте в Велики Новгородъ, заутра же хотѣ итти паки в Тихменскую волость.

И в той ноци нападе на него болезнь великая, яко не мощи ему ни двигнутися с мѣста, ниже проглаголати что можа. Заутра же воставше сестра его и прочии дому того, и видѣша Исидора болна зело, и недоумѣваху, что ему такая болѣзнь наиде. Онъ же Исидоръ прииде во умъ свой, нача молитися Господеви Богу и преподобнаго отца // Савву чудотворца на помощь призываетъ. И абие видит к себѣ пришедша того святаго старца, якоже и прежде видалъ в явлении о часовенномъ строении и о шествии в Великий Новгородъ въ ево монастырь по образъ ево святой сходить повелевающъ. И того святаго старца видит пришедша и в руце своей имуща жезлъ, и глаголюща: «Исидоре, почто усомнѣваешися и хощеши возвратитися в жилище вспячь? Аще ли нынѣ не пойдеши в Великий Новгородъ в монастырь мой на Вишеру по образъ, и за послушание твое имать тя бити велми». И здынувъ жезлъ, хотя ударити ево. Исидоръ же убоявся велми и возопив гласомъ великимъ: «Иду, иду, святче Божий, не бий мене». И абие содругнувся, от болѣзни в себѣ не позна, и прекрестився крестомъ святым, и, востав, повѣда видение сестре своей и прочимъ с нею.

И вземъ мало хлѣба собою, и простився сestroю и со прочими, и поиде в путь свой, радуясь и благодаря Бога и преподобнаго отца нашего Савву чудотворца в молитвахъ в помощь призывая. И Божию благодатию // хранимъ, доиде до Великаго Новаграда и нача спрашивати, гдѣ есть монастырь Саввы Вишерскаго. Людие же, Великаго Новаграда жителие, видѣша ево, Исидора, странна пришелца, вопрошаху его, откуда есть и что пришествие его в монастырь преподобнаго Саввы, Вишерскаго чудотворца. Онъ же сказа имъ все подробну. И, слышавше, прославиша Бога и чудотворца Савву, и указаша ему путь в монастырь на Вишеру, и сказаша, яко семь версть до монастыря.

Онъ же помощию Божию и молитвами чудотворца преподобнаго отца Саввы прииде в монастырь во время божественнаго пѣннѣя. И вниде в церковь Вознесения Господня, и помолися, и виде образъ на ковчеге лежащъ преподобнаго отца нашего Саввы. Образъ его по человѣческому его и возрасту устроень и украшенъ златомъ, и серебромъ, и покровами драгими, и, зря сие, удивляшеся. Иноцы же видевшѣ страннаго человѣка, и вопросиша его, откуда есть. Онъ же имъ сказалъ вся вышеписанное, како явление было преподобнаго о строении часовни и о прочемъ о всемъ порядку, какъ // выше сего писано, и о себѣ, и о хождении своемъ к нимъ в монастырь ради святаго образа преподобнаго отца нашего Саввы, како ему повеле итьти. Иноцы же, слышавше от Сидора, удивишася велми и прославиша Бога. И шедше к настоятелю своему, повѣдаша о пришедшемъ человѣцѣ, и что от него слышаша, вся сказаша. Настоятель же слышавъ и поиде ис келии своя в церковь Вознесения Господня. И увидя пришлого человѣка, и призва его к себѣ, и благослови, и вопроси о всемъ порядку. И прослави Бога, и повеле звонити во вся колокол и молебень соборной пѣти Господеви Богу и чудотворцу преподобному отцу нашему Савве. И по молебномъ пѣннѣи взявши ево,

Исидора, хлѣба ясти и после даша ему опочинути. И заутра такоже вопрошиша его о всемъ подробну, и написаша ради памяти. Онъ Исидоръ пребывъ недѣлю в монастыре. Настоятель же благослови его образом преподобнаго отца нашего Саввы чудотворца, и написание жития его и службы, по чему пѣти, ему, Исидору, даша, и отпустиша его съз благословениемъ. // Онъ же Исидоръ поиде восвоiasi, радуясь.

л. 6 об.

И прииде в домъ к сестре своей, и сказа ей вся путная своя шествия в добромъ здравии, и показа имъ образъ и жития написанная преподобнаго отца нашего Саввы чудотворца. И оттуду прииде в Тихменскую волость къ другу своему пастуху Иоанну, и возрадовася оба вкупе. И потомъ о приходе ево, Исидоровъ, услышаша все тоя Тихменския волости жители, и начаша приходити ради видения образа святаго и преподобнаго отца нашего Саввы чудотворца, и приносяще сие, молящесе, отхождаху.

И по молебномъ времени они Исидоръ да пастухъ Иоаннъ взяша собою образъ преподобнаго и потребная себѣ пищи и идоша на прежде показанное мѣсто, что гдѣ сосна болшая стоит на суше. И ту близъ сосны поставиша святыи образъ чудотворца Саввы. И опочинуша мало, и, воставше, помолилися Богу и чудотворца преподобнаго отца нашего Савву в помощь призвали, начаша лѣсъ сеши и строити анбарецъ // четьрестенны. И помощью Бо-

л. 7

жиею вскоре поставили часовню и в ней поставили образъ преподобнаго отца нашего Саввы Вишерскаго чудотворца, в лѣто 7192 году, сентября мѣсяца въ 20 число. И егда поставиша часовну, и шедше они Исидоръ в Тихменскую волость, и зряху людие, и на обновление мѣста помолитися³ всемилостивому Спасу и чудотворному образу преподобнаго отца нашего Саввы поклонитися зваху православныхъ христианъ. И уставиша день праздновати сентября въ 26 день на память святаго и славнаго апостола и евангелиста Иоанна Богослова. И тако же Иоаннъ пастухъ шель в Лекшморецку волость и в другие волости и звалъ православныхъ христианъ на обновление мѣста и часовни и помолитце всемилостивому Спасу и образу преподобнаго отца нашего Савве поклонитися. И из околнихъ волостей людие пришли на праздникъ в Лекшморецкую⁴ волость на память преподобнаго и богоноснаго отца нашего Сергия чудотворца, сентября въ 25 день. А ис той волости на другой день // по званию онехъ Исидора да Иоанна начаша людие ходитъ к новопостроеной часовне 26 день сентября мѣсяца в Лебяжью пустыню — и тако назваша имя мѣсту тому. И тако в годъ единости собирахуся на мѣсто в Лебяжью пустыню праздновати преподобному отцу Саввѣ Вишерскому. И ходиша людие по вся годы, доколѣ святая церковь не построена на томъ мѣсте.

л. 7 об.

И по некоемъ времени от некоего пришедшаго к нимъ в Лебяжью пустыню жити иеромонаха Калиника Исидоръ облекся во святыи иноческий образъ, и нареченно имя ему Иосивъ. Также и пастухъ Иоаннъ пострижесе во иноческий же образъ, и нареченно бысть Иона. И начаша оба вкупе у часовни на мѣсте томъ жити и питатися подаваниемъ, православныхъ христианъ милостинею. И по некоемъ времени паки второй наконъ иеромонахъ Калиникъ прииде на мѣсто в Лебяжью пустыню жити, и с нимъ приидоша и инии монахи. И бысть ихъ седмь братьовъ, и вси въкупѣ начаша жити и

³ Испр., в ркп. помолилися. ⁴ Испр., в ркп. Лекморецкую.

труждатися заедино и около // часовни и лѣсъ сечи и келии себѣ строить. л. 8
И построиша к часовне малую теплую трапезу и к ней келарьскую келию для творения пищи себѣ и приходящымъ людемъ. И тако жиша монахи вкупе немалое время. И по некоемъ времени по совѣту монаховъ иеромонахъ Калиникъ поиде Великий Новгородъ преосвященному Евфимию митрополиту бити челомъ о создании церкви. И егда доиде в Великий Новѣгород, и вниде в Антониевъ монастырь, и ту обита жити, и преставися. А по немъ друзии монахи ис той Лебязьей пустыни разыдошася, аможе кто восхоте.

Такожде и монахъ Иосифъ восхотѣ изыти вонъ ис той своей Лебязьей пустыни во инъ монастырь. И в то время наиде на него болѣзнь тязкая зѣло, и уразумѣ себѣ за ослушание прежнее наказание, егда еще не бысть инокъ. И нача молитися Господеви Богу и преподобному отцу нашему Саввѣ чудотворцу, и обѣщание полагает уже до смерти своя вонъ не изыти, но всяческии тѣрпѣти и жити. И тако вскоре от болѣзни свободися // во здравие. л. 8 об.
И нача мыслити, како бы хоша малою церковь во имя преподобнаго отца нашего Саввы построити. И о семъ нача молитися Господу Богу и Пресвятѣй его Богоматери Пречистой Богородице и преподобнаго отца Савву чудотворца в помощь призывая. И нача о семъ доносити православнымъ христианомъ. И ходиша ово в Каргополь в посадъ и в околнѣя волости и просити на церковное строение, кто чемъ порадѣтъ. И помощию Божию елико собралъ и, темъ денгамъ нанявъ иконописца, писалъ святыя иконы: образъ Стретенія Господня да другий — преподобнаго отца Саввы чудотворца. А иннии люди, благочестивии христиане, обѣщаша дати, егда Богъ воздвигнет церковь, книгами и ризами, иными потребами. И ктому понуждаху ево, монаха Иосифа, дабы сходилъ в Великий Новѣгородъ и просилъ бы о создании церкви благословенія у преосвященнаго митрополита. Старецъ Иосифъ обѣщася итѣти и просить у нихъ в той в путь себѣ милости и споможения, и ти дадоша ему, кто что по изволению своему.

И тако поиде в путь // свой в Великий Новѣгородъ бити челомъ. И егда л. 9
прииде в Чаранскую округу, в Хотеновскую волость к сестре своей в домъ, и нача усумневатися о скудости своей и о далнемъ пути своего шествія в Новгородъ. А прежде бывшее себѣ, егда еще не бысть инокъ, наказание забылъ, такожде и в пути помощь и в прошеніи получение забылъ же и восхотѣ возвратитися в пустыню свою. И в томъ часу наиде на него болѣзнь велми тязкая, и в той болѣзни пребысть многое время. И паки прииде ему во умъ, и позна свое согрѣшение и обѣщание свое еже о церковномъ строеніи, такожде и прежднюю от Бога милость и от преподобнаго помощь во всемъ бывшую себѣ спомнилъ. И нача со многими слезами молитися Господеви Богу и каются грѣховъ своихъ, такожде и Пресвятѣй Богородице и преподобному отцу Савве чудотворцу моляся и прощения просит и обѣщася ктому не творити тако. И посемъ видит пришедша к себѣ преподобнаго отца нашего Савву, якоже и прежде видель, тем же образомъ, имѣюща в руке своей два дубца, и глаголюща к нему: «Старче, что усомневаешися // и не хочещи итѣти в Великий Новѣгородъ преосвященному митрополиту бити л. 9 об.
челом и просити благословенія о зданіи церкви? Или за ослушание не помниши прежнаго наказания, тебе бывшаго? Нынѣ же азъ тя накажу, да не забудещи обѣщанія своего, ниже вспять, не получив просимаго, возвратишася». И нача ево дубцы бити. Он же старецъ Иосифъ от страха и от биения

того нача вопити гласомъ велми и молитися: «О преподобне отче Савво, помилуй мя. Уже ктому ни в какомъ обѣщании своемъ к тебѣ не солгу, и нынѣ в Великий Новѣгородъ иду, и прошение мое къ преосвященному митрополиту донесу». И тако сестра же его и прочіе, видяще мятушася старца, и начаста о немъ плакати и звати его именовемъ. Онъ же старецъ в себѣ пришедь и прекрестися, и болѣзнь от него отиде, и бысть здравъ. И, воставъ, сказалъ вся виденная и преподобнаго отца Саввы явление и наказание себѣ. И в той день воставъ старецъ Иосифъ и простився со всеми, поиде в путь свой в Великий Новѣгородъ.

И прииде в Новгородъ в лѣто 7203 году, декабря въ день, и явися преосвященному Евфимию митрополиту, // и приять от него благословение, и вопрошенъ бысть ими, преосвященномъ митрополитомъ, откуда естъ. Онъ же старецъ Иосифъ сказалъ преосвященному митрополиту вся порядку бывшая. И слышавъ от старца преосвященный митрополитъ, ктому и видя старца смирена и убога, и ризы у старца ветхи все, и клубукъ ветхъ же, и повеле преосвященный митрополит дати старцу клубукъ и ризу новыя и повеле жити у себѣ во дворе до отпуску. И живяше ту время немалое, а отпуску себѣ получитьи не можаше, день от дне отлагаемо. И тая же зимы приехалъ ис Каргополя в Великий Новѣгород к преосвященному митрополиту Кенского монастыря строитель иеромонахъ Филаретъ некия ради своя нужды. И увидялъ монаха Иосифа, в дому архиерескомъ живуща, и вопроси его, какъ ту в домѣ архиерескомъ обитаеть и за какую нуждею. И монахъ Иосифъ вся ему порядкомъ сказалъ: и како его преосвященный митрополитъ благословилъ и повелелъ жити у себѣ в архиерескомъ дому и далъ ему клубукъ и рясу новую. Строитель слышавъ // от старца и начат ему претити, и впредь о здании святыя церкви бити челомъ не велить, и всячески начат ему, старцу, грозити, к тому же и из Великаго Новаграда его вонъ высылаетъ: «Аще ли не послушаеши, то доложу на тя архиерею Божию, и будетъ тебѣ плохо». К сему же в то время архиерей Божий заболѣлъ немощию великою. Старецъ Иосифъ слышавъ от строителя жестокая словеса и убоявся велми, видя его, строителя, всегда входяща ко архиерею Божию. Из двора архиерейского той вышелъ бѣзъ благословения, с боязнию, поиде из Великаго Новаграда домовъ тощъ и ничего не получилъ.

И прииде въ пустыню в Лебяжью, и повѣда братии своей иноком, и оне прочем христороубцем и раделцем^к, како его строитель Филаретъ застрашалъ и бити челомъ заказалъ, из Новагорода выслалъ. Они же, слышавши, велми въ скорби и печали бывше. К сему они монахи сказаша, како ихъ каргополской закащикъ духовныхъ дѣлъ истязалъ и жити имъ бѣзъ благословения архиереского не велѣлъ, и всякая пустынное строение раззорилъ, и ихъ, л. 11 монахов, вонъ выгналъ, «аще не бы // заступили посадские люди до твоего приходу». От сего времени и начаша в Лебяжѣе пустыни жити со страхомъ и боязнию, ово боящеся духовныхъ дѣлъ закащика, ово ожидающе же и боящеся из Новагорода приезде Кенского монастыря строителя иеромонаха Филарета, понеже онъ строитель велми хвалился пустыню Лебяжью раззорити, а старцовъ к себѣ в монастырь взяти. И обоихъ, закащика и строителя, суетной совѣтъ Богъ разрушил. И иноцы, Иосифъ з братисю, живучи в той

^к Испр., в ркп. раделце.

Лебяжьей пустыни, от страха и боязни что было трудами нажито, два котла мѣдныхъ и железной всякой для постройки снасти, ухитили для бѣрежения в лѣсъ по древное корение, а иное инуде. Ненавидяй же добра врагъ наустил злыхъ челоуѣкъ, и вся ихъ сохраненая и положенная по древами в чаще лесной имения, и менныя котлы, и железныя снасти, покрали все до конца у нихъ. Монаси по времени о семь познали и велми оскорбишася, но обаче положиша упование на Господа Бога. И начаша жити, аще и обнажени от всего, но до скончания своего в той пустыни жиша и при состроенной // в той пустыни церкви погребѣны быша. Монахъ же Иосифъ жилъ до зачатия на часовенномъ мѣсте церкви и скончася, якоже ниже о смерти его речеся. л. 11 об.

В Каргополе на посаде посадцкой житель Андрей Евсегиныевъ сынъ Поповъ Божию волею заскорбѣлъ. Наиде на него болезнь параличная, еже есты польглавы зарумятели, и окомъ правымъ ничего ни увидялъ, и языкомъ говорить сталъ гугниво: что и говорит, едва разумѣти мочно. И рукою правою дѣлать, и ногою владеть, и ходитъ ничего о себѣ не можетъ. И в такой в болезни то пребысть три года. И въ лѣто 7205 года сынъ ево Иванъ Андреевъ, видя отца своего в таковой болезни пребывающа, ни глаголати, ни ходити могуща, нача отцу своему говорити, чтобы благословилъ его в той Лебяжьей пустыни церкви построити во имя Стретенія Господня да в предѣле преподобнаго отца нашего Саввы Вишерскаго чудотворца и чтобы далъ Богъ ему от болѣзни облегчение и здравие. Онъ же, слышавъ, велми обрадовался, и благословилъ сына своего, и велѣлъ святую церковь в Лебяжьей пустыни строить. Сынъ же // его Иванъ призвалъ к себѣ из Лебяжьей пустыни монаха Иосифа и сказалъ ему, что отецъ его благословилъ церковь строити у нихъ в Лебяжьей пустыни, и обрадовался зело. И онъ же нача старцу говорити, чтобы сходилъ в Велики Новгородъ и просилъ благословенной из дому архиерейскаго грамоты, понеже преосвященный митрополитъ Евфимий преставися. Старецъ же, аще и радъ велми о строении святаго церкви, а в Новгородъ итти отрицашеся и не хотяше. Иоанъ же положи упование свое на всемилостиваго Бога и на чудотворца^а преподобнаго отца нашего Савву, и тако отпусти старца во своя ево пустыню, и повелѣлъ по волостемъ сие повѣдати. л. 12

И сего же года будочи онъ Иоанъ Андреевъ в царствующемъ граде Москвѣ за торговымъ своимъ промысломъ и о церковномъ строении би челомъ и благословения просилъ у великаго господина киръ святѣйшаго Анриана, патриарха московскаго и всея России. И получилъ благословенную грамоту, что в Лебяжьей пустыни церкви строить, а, какъ построены будутъ, о освящении и о анытимисахъ бити челомъ велѣно въ Великомъ Новгородѣ митрополиту, кто будетъ — и тому свидѣлствуютъ благословенныя грамоты. // И, приехавъ с Москвы, онъ Иванъ Андреевъ и в Лебяжьей пустыни былъ, л. 12 об. нанявъ плотниковъ строить святаго церкви во имя Стретенія Господня да в предѣле преподобнаго отца нашего Саввы Вишерскаго чудотворца, нача строити на часовенномъ мѣсте. А сосну оную великую древо посекоша и пень подъ олтаремъ оставиша прямо престола.

И егда построиша церкви до мосту, и в полудни старецъ Иосифъ виде видение. Таково бысть: бывшу ему во ужасѣ, и видить около церкви Стретенія Господня множества народа, в рукахъ имущи хлѣбы многа. И видитъ по-

^а Испр., в ркп. чюдотворца.

строены церкви прекрасныя и великия, также полаты построены красныя многыя и велики велми. Старець же начатъ и вопрошати виденная народъ же ту стоящъ: «Кому сия полаты красныя построены?» Людие же отвѣща-ша: «Строителю старцу Иосифу». Онъ же рече: «И кто есть строитель Иосифъ?» Они же рекоша: «Ты старецъ Иосифъ». И паки вопроси старецъ: «А хлѣбы, что у васъ в рукахъ, кому даны будутъ?» Они же рекоша: «Понеже на мѣсто сие // на праздникъ Стретения Господня и чудотворца преподобнаго отца Саввы будутъ для моления многыя люди сходитися и симъ хлѣбомъ питатися». И старецъ Иосифъ, от видения в себѣ пришед, нача повѣдати прилучившемуся ту иеромонаху Афанасию и церковнымъ плотникомъ. И обрадовася от видения старецъ Иосифъ и, воставъ, возьмъ топоръ свой, и поиде в лесъ, и нача древо бѣрезовое сещи. И егда пресече, и паде древо на старца Иосифа, и убило ево до смерти, главу его роздавило аки дску, и тако в виденныя полаты вниде. Иеромонахъ Афанасий с плотниками и погребѣ его.

По смерти же старца Иосифа Божиюю помощию святыя церкви построиша со всякимъ украшениемъ^м. И освящены быша по благословению пресвященнаго Иова, митрополита Великаго Новаграда и Великихъ Лукъ, вначале церковь во имя Стретения Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, в лѣто 7206-го году, месяца сентября въ 17 день, Спаского каргополского монастыря игуменомъ Сергиемъ со многими посадскими, и уездными, и попами, и дияконами. И народа // людей посадскихъ и из волостей было многое множество. И торжествовахъ вси вкупѣ, и благодаряще Бога, разыдошася каждо восвоися. По прошествии времени паки освятиша и предѣльную церковь во имя преподобнаго отца нашего Саввы, вишерскаго чудотворца. А у освящения былъ ис Каргополя благовещенской и николаевской попъ Афанасей Иоанновъ со многими посадскими иереи и дияконами, и народа людей было множество. И уставися празноватися праздникъ в Лебяжьи пустыни Покрову Пресвятыя Богородицѣ и преподобному отцу нашему Савве чудотворцу октоврия въ 1 день. И в то число на праздникъ множество людей и на конехъ приезждаху, и пѣшихъ прихождаху, и жены и з малыми детми приходяще, и по обѣщанию своему молебны совершающе Пресвятѣй Богородице и чудотворцу преподобному отцу нашему Савве. И тако благодаряще Бога, в дома своя с радостію отхождаху.

А строитель церкви, Иоанновъ отецъ, Андрей Евсегниевъ от болѣзни свободися, нача глаголати, и рукою и ногою владеть, и ходить, и дѣлати, и жилъ два годы по освящении святыхъ церквей. И при смерти пострижеся во иноческій // образъ и в схиму, и нареченъ бысть именемъ Антоній. И преставися вѣчный покой месяца октоврия^н в 21 день, и погребенъ бысть на посаде у церкви Воскресения Христова. Понеже сынъ ево Иоаннъ Андреевъ в то время у пострижения, и у преставления, и у погребения не былъ, а былъ за торговымъ своимъ промысломъ в далнемъ расстоянии. И егда минуло времени много, приехавъ в домъ свой и плакався по отце своемъ много, поминая его потомъ. И по смерти отца своего в той же и Лебяжьи пустыни у святыхъ церквей построилъ четыре колокола мѣдныхъ и колоколню рубленную высокую, на не же колоколы обѣсил для звоновъ. Потомъ же устроилъ, чтобы во святыхъ церквахъ для повсядневнаго служения бѣзодходно былъ попъ с

^м Испр., в ркп. украшение. ^н Испр., в ркп. октоврия.

причетники. И даде имъ для препитания годовую ругу хлѣбомъ и денгами, и для пашни землю под хлѣбъ сеянна, и сенных покосовъ из оброчной своеи земли часть, и дворъ ему, попу, построил. И от того времени, какъ церкви построил, и до сего дни погъ с причетники благодаря Бога живутъ бѣзодходно. Потомъ же на техъ святыхъ церквахъ верху Стретения // Господня и чюдотворца преподобнаго Саввы по благословению великаго господина преосвященнаго Иова, митрополита Великаго Новаграда и Великих Лукъ, а по прошению ево онъ же Иоаннъ Андреевъ построилъ церковь во имя святыхъ славныхъ первоверховныхъ апостоль Петра и Павла, Иоанна Богослова и Андрея Первозваннаго, и украси ю велми. И святиль ту церковь каргополскаго Спасова монастыря архимантрит Иоакимъ со многими попами и дьяконы. И от народа людей множество многое было и камендан каргополский с посадскими людми. И потомъ, благодаряще Бога и святыхъ апостоль, разыдошася восвоися.

л. 14 об.

ПОВѢСТЬ О ВИДЕНИИ ВО СВЯТЫЯ ЦЕРКВИ ГОРЯЩИХЪ СВѢЧЬ И ПОЮЩИХЪ ГЛАСЕХЪ ВО ЦЕРКВИ

По освящении же в Лебязьи пустыни святыхъ церковей Стретения Господня и чюдотворца Саввы в лѣто 7210 году прииде в Лебязью пустыню жити Двинскаго Холмогорскаго уезда, Люцкаго посаду житель Гаврило Ильинъ з женою своею и з детми по обѣщанию своему. И в ней потрудився, поставлень бысть у святыхъ церковей сторожомъ для хранения церковной казны, // книгъ и ризъ, протчеего. И в нѣкое время в осеньюю ночь во церкви Стретения Господня и преподобнаго Саввы чюдотворца во окнахъ свѣтъ явися, яко свѣщи горятъ, и гласы поющихъ. И ужасеся велми, глаголя домашнимъ, что «У насъ не спрошевши ключа церковнаго, какъ и кто в церкви зашли?» И вземъ ключъ церковной, и созва жену свою собою, и иде к церкви. И егда вниде в трапезу, и нача отмыкати и двери церковныя, и отворилъ, тогда свѣщи церковныя угасли и поющихъ гласы предсташа. Онъ Гавриило убоявся велми, и вшедь в церковь, и помолился, и паки с молитвою замкнувъ двери церковныя. И пришедь в домъ свой, и повѣда Тихменской волости крестьяномъ, приходящимъ^о в Лебязью пустыню к нимъ. У нихъ, слышавше, дивляхуся многия. И крестьяне в ту пустыню прихождаху ово поутру, яко к заутренему пѣнью звонят и поют слышаху, ово ко святѣй литургии, тако же и к вечернему пѣнью мнози прихождаху. Егда же приидут к церкви, и тогда звону и поющихъ гласы не слысахуся. И тогда вопрошаху жителя Гаврила: «Кто у васъ во святой церкви былъ // и пѣлъ?» Онъ же отвѣща, яко «Никтоже в сихъ числахъ у насъ былъ». И в то время настоящаго попа с причетники еще не было, и все о семъ дивляхуся и славляху Бога.

л. 15

л. 15 об.

Паки бысть в лѣто 213 года. Каргополець, посадской житель Иван Ивановъ сынъ Литусовъ з женою своею приехал в Лебязью пустыню и во святую церковь Стретения Господня и ко образу преподобнаго Саввы чюдотворца и помолися. И призва Лекшморецкой волости попа Иоанна Максимова и пѣлъ благодарной молебень ко Господу Богу и Пресвятѣй Богородице

^о Испр., в ркп. придящимся.

и чюдотворцу преподобному отцу Савве. И сказаль, что жена ево явлении-емь преподобнаго отца нашего Саввы чюдотворца исцеле от трясавечныя болѣзни, а в болѣзни той лютой была болше двух лѣтъ. И тако благодаряще Бога и чюдотворца Савву, отиде в домъ свой, радуяся.

По времени же томъ паки с тѣм же попомъ Иоанномъ Максимовымъ приехал каргополецъ, посадской житель Илья Афанасьевъ з братомъ, з детьми своими в Лебяжью пустыню. И во святыхъ церквахъ Стретения Господня и преподобнаго отца Саввы чюдотворца молебное пѣние совершилъ. И ска-
л. 16 зал, что явлениемъ преподобнаго чюдотворца // Саввы от лютыя студеныя трасавочныя болезни все свободишася, исцеление прияша. И возвратишася в домъ свой, радуящеся и славяще Бога и чюдотворца Савву.

Паки бысть в лѣто 7206 году. Прииде в Лебяжью пустыню помолитися в церковь Стретения Господня и преподобнаго отца нашего Саввы чюдотворца Лекиморецкой^п волости, Орловы^р стороны крестьянинъ Терентей Макаровъ же и с нимъ сынъ Самсонъ единороденъ. И пѣвши молебное пѣние Господеви Богу и чюдотворцу преподобному отцу нашему Савве. И по отпѣнии молебна повѣда, яко сынъ его в болѣзни былъ великой велми и лежал аки мертвъ и бѣзгласен по дни и нощи и вси отчаяшася о жити его и плакаху о немъ зело. И во утрия дни Теренти отступи от одра сына своего нѣкия ради нужды во ину храмину дому своего, и воспомяну имя преподобнаго отца Саввы чюдотворца, яже в Лебяжьи, и рече со слезами: «О преподобный отче Савво! Помилуй мя, в печали моей сущаго, и востави от болезни сына моего во здравие. Да и азъ с нимъ иду во святую твою церковь, что в Лебяжьи пустыни, и совершу молебное пѣние, и образу твоему поклонюся». Оле, милосердие Божие! В томъ часу нача болни очима зрѣти, потом
л. 16 об. же // и проглагола, и востах от одра своего здоровъ. Стоящихъ близъ одра болящаго ужасошася и нача звати: «Господи, помилуй!» Теренти же услыша гласть и чаяше сына своего умерша, скоро вниде во храмину и виде сына своего сидяща и глаголюща. И нача от радости плакати, и повѣда обѣщание всемъ, якоже выше речеся. И потомъ прииде в Лебяжью пустыню и обѣщание свое во святѣй церкви исполни.

^п Испр., в ркп. Лекморесцкой. ^р Испр. по списку ГИМ, собр. Барсова, № 944, в ркп. Оровы.

А. ДЖУРОВА

**За украсата на Бачковския ръкопис от XI в.,
съдържащ Хомилии и Епистолии на Василий Велики
(ЦИАИ (ЕНАИ) 803 и НБКМ 95)**

Както е добре познато, част от ръкописната колекция на един от най-известните манастири на Балканите — Патриаршеския и митрополитски манастир на пресветата Богородица Петрицонитиса в Бачково е в Църковния историко-археологически институт в София (ЦИАИ или ЕНАИ — The Ecclesiastical Historical and Archival Institute).¹ От над двестата гръцки ръкописи, които се намират в Църковния институт, за първи път издадени от колегата Д. Гетов през 1997 г., 96 се свързват с Бачково, от които 6 са пергаментни, а останалите хартиени.² Техният хронологически диапазон обхваща над хиляда години (от 950 г. до XIX век включително). Сред тях особен интерес представлява ръкописът, включен под N 803, според каталога, правен на ръка още от Иван Гошев и под N 1 (Ва 1) — в каталога на Апостолос Захарос. Със същия номер той фигурира и в Чек-листа на Д. Гетов. Ръкописът е може би най-ценният от Бачковската колекция, тъй като е свързан пряко с основаването на манастира през 1083 г. в района на Източните Родопи, близо до Пловдив от византийския военначалник и велик доместик на Запада Григорий Бакуриани, заедно със сина му Апасий, грузинци по произход. При създаването на манастира, неговите основатели го обдаряват и с имущество и книги, като Григорий Бакуриани прави и Типика на манастира. Всъщност именно този Типик и още 30 ръкописа са съставлявали първоначалното ядро на най-ранната манастирска библиотека.³ В глава 33 от Типика на манастира в Бачково се споменава за донесени ръкописи с литургическо съдържание, след като се отбелязва за ръкопис съдържащ Беседи на Василий Велики с нравствено съдържание. Точното развързване на текста на този ръкопис бе направено в 1999 г. от колегата Д. Гетов, който изказа предположението, че този кодекс (ЦИАИ (ЕНАИ) 803 (Ва 1)) е единственият оце-

¹ *Гошев Ив.* Нови данни за историята и археологията на Бачковския манастир // *Годишник на Софийския университет. Богословски факултет.* 1930—1931. Т. 8. С. 341—390; *Olivier J. M.* Repertoire des Bibliothèques et des catalogues des manuscrits grecs de Marcel Richard. Turnhout, 1995. N 2239—2242.

² *Zaharos A. N.* Συνοπτικός κατάλογος χειρογράφων μονῆς Πετριτσωνίτσας (Βακovo) Φιλίππουπόλεως, Βόλος, 1996 (ил. 4 — възпроизвежда загубения лист 1 от ЦИАИ 803); *Getov D. A* Checklist of the Greek Manuscript Collection at the Ecclesiastical Historical and Archival Institute of the Patriarchate of Bulgaria. Sofia, 1997. N 803—905.

³ *Gautier P.* Le Typikon du sébaste Grégoire Pakourianos // *Rev. des Etudes Byzantines.* 1984. Т. 42. P. 5—145.

лял от трите тома, донесени през 1083 г. от Бакуриани в Бачково.⁴ В същата публикация колегата Гетов направи още едно ценно откритие, идентифицирайки Cod. gr. 95 от Народната библиотека «Кирил и Методий» в София, датиран в Описа на М. Стоянов от XIII в., с част от липсващите листи в Cod. 803 от ЦИАИ.⁵ Всъщност чрез статията си в Byzantion колегата Гетов, освен пълното разкриване на съдържанието на двата фрагмента, затвърди и изказаните преди него преположения от Ив. Гошев (в 1930 г.) и М. Бибииков (1980) за датировката на ръкописа от XI в.⁶

Давам накратко тази история на двете ръкописни единици от Църковния институт в София и Народната библиотека (Cod. 803 и Cod. gr. 95), за да обърна внимание на още една страна на този ръкопис, не по-малко ценна от неговото съдържание, а именно — кодикологичните му параметри и по-специално украсата, за която би могла да се каже, че е повлияна от «стила блю», според Ж. Льороа и К. Вайцман.⁷ На този стил особено внимание отделя в задълбочена студия наскоро напусналата ни колежка и близка приятелка Л. Перия, която систематизира в 1997 г. известните ѝ в този стил ръкописи, без разбира се да включва споменатите две ръкописни единици, за които правим това кратко съобщение.⁸

С риск да повтора част от кодикологичните параметри, дадени вече от Д. Гетов, но с оглед целите на това съобщение, давам по-долу необходимите данни.

Хомилиите и Епистолиите на Василий Велики — ЦИАИ (ЕНАИ) 803 съдържат 110 л. пергамент, 390×290 мм (280×80). Текстът е писан в две колони, по 30 реда в колона; система на линиране N 1, а типът е К 20С2. Тетрадите са кватернион. Възстановяването на количеството на тетрадите е трудно, тъй като ръкописът не е запазен цялостно — има липси и е в насипно състояние. На всичките листа е нанесена номерация с арабски цифри (на места и в горно и в долно поле), която се разминава често (виж л. 44 горе и л. 46 долу, до него 94, както и на два пъти пак долу е нанесено отделно и с римски цифри — XLVI). От 99 до 111 обр. последователно е поставен син мастилен печат «Ставропигиален манастир Св. Богородица» в с. Бачково, докато в останалата част на ръкописа се среща в по-големи интервали.

На л. 1, в горното и странично поле са нанесени последователно N 24, 803, 18, 10 и датировки XI в. (1050 г.), 990 г., X в., ЦИАИ N 803, с. 60. Този лист в момента вече не съществува в ръкописа. Той е възпроизведен в споменатия каталог на А. Захарос от 1996 г., но без на него да личат тези сведе-

⁴ *Getov D.* Codex Serdicensis Graecus ENAI 803 — A Codex Pacurianeus? // *Byzantion: Rev. Intern. des Etudes Byzantines*. 1999. T. 69. P. 60—64.

⁵ *Стоянов М.* Опис на гръцките ръкописи от Народната библиотека «Кирил и Методий» в София. София, 1973. С. 91—92, ил. 17.

⁶ *Гошев Ив.* Нови данни... С. 343—348; *Zaharos A. N.* Συνοπτικός... Σ. 15; *Бибииков М. В.* О греческих рукописях Бачковского монастыря в собраниях Софии и Пловдива // *Византийский временник*. 1980. T. 41. С. 256—257.

⁷ *Leroy J.* Les manuscrits grecs en minuscule des IX^e—X^e siècles de la Marcienne // *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik*. 1978. Bd S. 25—48; *Weitzmann K.* Die Byzantinische Buchmalerei des 9. und 10. Jahrhunderts. Berlin, 1935. S 15—32.

⁸ *Perria L.* Manoscritti miniati in «stile blue» nei secoli X—XI // *Rev. di Studi bizantini e neoellenici*. Roma, 1987. T. 24 (34). P. 85—124, с указаната там подробна библиография по въпроса.

ния, които са запазени по микрофилма, съхраняван в Център «Иван Дуйчев» и правен през 1989 г.

Ръкописът е изписан с перлшрифт, според определението на Х. Хунгер, с лек наклон надясно, на места с удължения на вертикалните части на буквите и удължения в страничното поле.

Пергаментът, от който е изработен ръкописът, не е еднакъв по качество — варира от тънки листи с цвят на слонова кост до плътен с жълт отенък. Тъмната и светла страна са ясно изразени. Използвани са непълни листи, а на места са оставени и дупките от крачетата на животното. На л. 56 обр. е направен опит, чрез залепване на тънък слой пергамент, да се прикрие грубото закърпване на пергаментата, както и да се запълни до него дупката от крачето на животното с тънък пергамент.

Прободите за вертикалните и хоризонтални линии са далеч от текстовото поле. Тези, които са били за хоризонталните линии в повечето случаи за изрязани.

Графичното членение на текста е постигнато, освен чрез малки заставки, концовки, инициали, графични знаци в полето, но и чрез заглавното, тип унциално писмо. На л. 1 то е тип псевдо-куфическо (виж л. 1), подобно на това от Cod. Sinait. 207 и Paris. gr. 660.⁹ Буквите в него са оцветени в синьо и обточени с червено (кармин). Пространствата между източените във височина букви са украсени с двоеточия, а крайните ъгли са оформени чрез лилеевидни мотиви или сърцевидни (тип бръшлян). Рубриците са изписани с киновар тип александрийски унциал. Самото членение в рамките на текстовия блок се постига чрез изнасяне на заглавната буква встрани от текстовия блок. Тя е с цвета на мастилото и е без увеличаване на размера чрез двойно контурираните заглавни букви, оцветени в синьо; чрез сините инициали, частите на които са разнообразни с точки и възли, стигащи до четири реда от текста и обточени с кармин. На л. 36 инициалът включва мотива на кръста. Заставките са тип лъкатушни, прекъсвани на места с точки, кръстове и завършващи с лилеевидни мотиви. Те също са изпълнени в синьо и са обточени с карминен цвят. Концовките са от същия тип. За подчертаване на важни места в текста се използват графични знаци от типа разположени по вертикалата една под друга лъкатушни линии.

В полетата, като маргинални знаци се появяват лигатури — $\omega\rho\alpha\iota\omicron\nu$ и — $\sigma\tau\mu\epsilon\iota\omega\sigma\omicron\nu \omega\rho\alpha\iota\omicron\nu$. Подобни маргинални знаци са често срещани в ръкописите със същото съдържание и тук е достатъчно да споменем Ottob. gr. 80 или Cod. A. 245 inf. от библиотека Амброзиана в Милано.¹⁰

Прави впечатление усета за спазване на модела при изработването на мизанпажа на листа. Цялостното оформяне на ръкописа насочва към Константинопол, а самата изработка на украсата бележи края на «стила блю», при който украсата е все още под влияние на *Laubsägestil*. Съвсем естествено, имайки предвид, че стилът «блю» произхожда от него, според К. Вай-

⁹ *Džurova A.* La miniatura bizantina: I manoscritti miniati e la loro diffusione. Milano, 2001. P. 166, il. 143; *Weitzmann K., Galavaris G.* The Illuminated Greek Manuscripts // The Monastery of Sainte Catherine at Mount Sinai. Vol. 1: From the Ninth to the Twelfth Century. Princeton, 1990. II. 395.

¹⁰ *Agati M.-L.* La Minuscola «bouletée» // *Littera Antiqua.* Città del Vaticano, 1992. Vol. 9. 1. P. 108—109, fig. 16.

цман и Л. Перия. В нашия случай в ЦИАИ 803 и фрагмента от НБКМ Cod. gr. 95, той предлага една по-свободна интерпретация на графичните и листовидни мотиви, изявяващи се предимно чрез контраста на графичния рисунок върху пергаментата и очертаването му със синия и карминен цвят.

Въпреки тази в най-общи линии маркирана декорация и двата фрагмента предлагат разнообразие в модификациите на привидно еднаквата украса. Например, на л. 60 обр. в ЦИАИ 803, край на първата колона (*In sanctos quadraginta martyres Sebastenses* — *Patrologia graeca*, vol. 31, 505—525) завършва с различни листовидни мотиви (плътно листо в ляво и сърцевиден мотив вдясно), изпълнени с цвета на мастилото, с една смела и свободна рисунка. В началото на втората колона с малка заставка и инициал в синьото започва (л. 67) *In Barlaam martyrem* (*Patrologia graeca*, vol. 31, 484?).¹¹

В ръкописа писачът и калиграфът са едно и също лице, което води до създаването на стройна и изящна система между текста и неговата графична оформеност. Т. е. степенуването с оглед текстовата йерархия на различните елементи спомагащи за ясното му членение (виж л. 36 обр. — играта с типа писмо, различното мастило и цвят в оформянето на края на V-та и началото на VI-та Хомилия) или л. 94, където е поместено началото на Епистола CCLX — *Optimo episcopo*, или л. 89 — началото на *Contra Sabellianos et Arium et Anomocos* (*Patrologia graeca*, vol. 31-600). Изредените по-горе привидно еднакви заставки и по тип сходни инициали не създават обаче усещането за повторемост в мотивите и поради свободната интерпретация, с която се използват всеки път отделните елементи в зависимост от мястото и конфигурацията на инициала. Виж подобните примери и на листи 7 обр., 56 и т. н.

За изкуството на заставките и инициалите, издържани в традициите на късния «стил блю», в повечето случаи, завършващи със сърцевидни мотиви, допринася особено употребата на карминеният цвят, с който се подчертава контура. Така този вариант на *Laubsägestil* носи свои особености далеч от ефекта на позитива-негатива, както това е характерно за ръкописите като Cod. Ath. 56; Paris. gr. 63, 75; Urb. gr. 15, 21; Vat. gr. 64, 73, 2615; Patmos 35, 43, 44; Cod. D. gr. 216 и др.¹²

По кодикологичните параметри — размери на листа и колоните на текста, типа и системата на линиране, нашите два фрагмента от Василий Велики — ЦИАИ 803 и НБКМ 95 са сходни с изредените 33 ръкописа от Л. Перия (виж ръкописите, изброени в нейната статия на стр. 86—91). Макар че ако трябва да прецизираме параметрите им те се приближават по формат към групата от 10 ръкописа, между които е Vat. gr. 1654 (39×30, нашият е 39×28); по типа система към Par. gr. 516, 669, 814; по писмо към Perlschiff, класически с лек наклон надясно; по съдържание — литургичен ръкопис, както по-голяма част, където се използва този тип украса.¹³ В украсеното заглавно писмо, както споменахме вече, с влиянието на псевдокуфическите мотиви (виж л. 1 от ЦИАИ (ЕНАИ) 803), нашият ръкопис стои

¹¹ За съдържанието на ръкописа се опирам изцяло на публикацията на колежата Д. Гетов.

¹² *Marava-Chatzinicolaou A., Toufexi-Paschou Ch.* Catalogue of the Illuminated Byzantine Manuscripts of the National Library of Greece. Vol. 1: Manuscripts of New Testament Texts 10th—12th Century. Athens, 1978. Fig. 1—10.

¹³ *Perria L.* Manoscritti miniati... P. 118—120.

изолирано от останалите, нещо което можем да посочим за самата декорация, която остава предимно в рамките на най-семплия растителен вариант с лилиевидни завършеци, без употреба на плетеницата например, както я виждаме в останалите ръкописи. Т.е. при нашия ръкопис е налице развитие на украсата, под влияние на цветния византийски стил, наречен още *Blütenblattstil*. Характерно за украсата на ЕНАИ 803 и Cod. gr. 95 е също, че лъкатушните заставки не се включват вече в геометрични форми, както това е характерно за класическия *Laubsägestil* (Vat. gr. 1629, 534, 812, 814, 557, 550 и др.). Като имаме предвид, че двете ръкописни единици са дошли до нас също фрагментарно, не би трябвало да изключим възможността за наличието на големи заставки тип портик или *bandeaux* в други части на ръкописа, тъй като в действителност заглавното писмо на сегашния лист 1, с което започва началото на I-ва Хомилия от ЕНАИ 803, предполага тяхното наличие, но едновременно с това остава открит въпросът, защо именно тук текстът започва със заглавно писмо, а не със заставка.

Двата фрагмента на Василий Велики, ЦИАИ 803 и НБКМ 95, със своята изящна и семпла украса, поставят още веднъж въпроса и за обтекаемата терминология, която използваме все още при определяне на украсата в гръцките ръкописи и конкретно в нашия случай. Става въпрос за това дали можем да я отнесем с всичките уговорки към края на «стил блю», показващ изместването му от цветния византийски стил или става въпрос за излизането от него. Ако разглежданите фрагменти бяха изпълнени някъде в периферията на Византия, като че ли щеше да е по-лесно да оправдаем отнасянето им към края на *Laubsägestil*. Но тук става въпрос за константинополски ръкопис, изпълнен вероятно в средата на XI в. или малко след това, който показва, че въпреки доминацията на *Blütenblattstil* в ръкописната продукция на столичните ателиета (тук примерът със Студийския манастир е най-показателен) продължават да се използват и мотиви от другата тенденция в украсата на литургичните книги и по-специално тези на Василий Велики и Йоан Златоуст, а именно поддържането в тях на елементи от украсата и на двата стила — *Laubsägestil* и цветния византийски стил.

Би трябвало да отбележим още един факт от украсата на ЕНАИ 803 и НБКМ 95. Тънките лъкатушни заставки с лилиевидни завършеци (бихме могли също да ги определим и като тип сърцевидни листа) не сме срещали досега точно в тази разработка в останалите, познати ни от тази група от 30 ръкописа, които цитира Л. Перия. Не ни е познат точен паралел и от подобните ръкописи от Москва и Санкт Петербург от този стил, за които направи доклад Елина Добрина на конференцията по палеография в Драма, септември-октомври 2003 г. Това не означава, разбира се, че трябва да приемем нашия ръкопис, от който засега е известна съвсем малка част (както отбелязахме 110 л. от Църковния институт и 6 листа от Народната библиотека в София) за precedent, защото тук е достатъчно да споменем Vat. gr. 462 (ГИМ, Cod. gr. 98; Атина Ath. Cr. 2651 от X в.) или философските ръкописи като Paris. gr. 1853 от X в., Paris. gr. 1397 от XI в. или Esc. Σ.Π.10.¹⁴ Възможно е в него да е имало заставки от класическия *Laubsägestil*. Това, което на този предварителен етап, на който се намираме в момента, можем само да

¹⁴ Ibid. P. 85—124.

дадем за паралел е Vat. gr. 1594, писан с булете. При него малките заставки и концовки завършват с подобни лилиевидни мотиви, същите които се използват и за завършването на реда, или подчертаването на заглавията в двата фрагмента от София.¹⁵ Що се отнася до инициалите, те са по-универсални, т. е. и привеждането на примери би могло да е достатъчно широко, тъй като са разпространени през X—XI вв. В нашия случай обаче прави впечатление оцветяването им със синьо и обточването с кармин, което можем да отнесем като особеност на стила на писача, който според нас е бил и калиграф на този ръкопис.¹⁶

¹⁵ *Perria Z. Manoscritti miniati...* P. 85—124; виж също: *Aletta A. Un nuovo codice del copista Nicola (sec. X inizio) l'Athen. B. N 2651 // Bolletino della Greca di Grottaferrata. Nuova ser. 2002—2003. Vol. 56/57. P. 63—76.*

¹⁶ За ЦИАИ 803 и НБКМ 95 виж също: *Джурова А. Някои бележки за украсата на гръцките ръкописи от X—XIII век в Народната библиотека и в Църковно-исторически и архивен институт в София // Библиотеката — минало и настояще: Юбилеен сборник, посв. на 125-годишната на Народната библиотека «Свв. Кирил и Методий». София, 2005. P. 339—357.*

Т. В. РОЖДЕСТВЕНСКАЯ

«О, тому умети грамоте!..»

(надписи с именем «*Путила*» в Георгиевском соборе
новгородского Юрьева монастыря)*

Не вызывает сомнения тот факт, что бытовая письменная коммуникация в Древней Руси уже с первых десятилетий распространения письменной культуры стала явлением повседневности.¹ Увеличивающийся с каждым годом фонд берестяных грамот красноречиво свидетельствует об этом. Как справедливо замечает А. А. Гиппиус, «сообщение фактов, за редкими исключениями, не было для авторов берестяных писем самоцелью; оно осуществлялось лишь постольку, поскольку было необходимо для выполнения соответствующих речевых установок: просьбы, распоряжения, упрека, угрозы, самооправдания и т. д. Об отраженной грамотой жизненной ситуации мы судим поэтому чаще всего на основании косвенных указаний, содержащихся в этих ненарративных элементах текста».² В отличие от берестяных грамот, всегда имеющих конкретного адресата или адресатов, надписи-граффити, делавшиеся на стенах храмов прихожанами или клиром и тоже относящиеся в целом к повседневной приходской практике, обращены к Богу или святым, к «вечности». Тем не менее и среди общего фонда таких надписей имеется несколько, адресованных не только к потенциальному читателю (что, конечно, отличает их от берестяных писем), но и к конкретным персонажам, обладающим общим для них и автора фоновым знанием. При этом важной коммуникативной составляющей таких надписей является их эмоциональная нагруженность. Таковы несколько надписей из киевского Софийского собора, изданные С. А. Высоцким, но заново прочитанные и прокомментированные А. А. Зализняком: № 210 первой половины XIII в.; № 303 и № 304 второй половины XII в.—первой трети XIII в.; № 175 XIII в.³ В первой из них речь идет о краже ковша. Автор сообщает, что некий Кузьма оказался вором, а его, Кузьмы, собственный ковш находится у Симона. «Вся эта инвектива, — замечает А. А. Зализняк, — по-видимому,

* Статья подготовлена в рамках проекта РФФИ (№ 04-06-80180).

¹ *Медынцева А. А.* Грамотность в Древней Руси: По памятникам эпиграфики X—первой половины XIII века. М., 2000; *Рождественская Т. В.* (рец.) // *Russian Linguistics*. 2002. N 26. С. 395—405.

² *Гиппиус А. А.* К прагматике и коммуникативной организации берестяных грамот // *Янин В. Л., Зализняк А. А., Гиппиус А. А.* Новгородские грамоты на бересте: (Из раскопок 1997—2000 гг.). М., 2004. Т. 11. С. 183.

³ *Зализняк А. А.* К изучению древнерусских надписей // Там же. С. 249—253.

носит, по крайней мере отчасти, шуточный, иронический характер».⁴ Остальные 3 надписи начинаются с обращения «О Господи», выступающего здесь, скорее, в роли междометия.⁵ Несмотря на то что каждая из упоминаемых надписей вызвана к жизни конкретной, подчас нестандартной житейской ситуацией и имеет в виду вполне реального адресата, в конечном счете у всех них, написанных в храме, имеется общий, главный читатель. Поэтому, располагая текст на стене храма и обращаясь «urbi et orbi», авторы таких надписей тем не менее надеются на покаяние и прощение.

Один из текстов подобного нестандартного содержания, который и стал предметом нашего внимания, был обнаружен в 1980-е гг. в Георгиевском соборе Юрьева монастыря в Новгороде.

Каменный Георгиевский собор был заложен, согласно летописным известиям, князем Всеволодом-Гавриилом Мстиславичем и игуменом Кирияком в 1119 г.⁶ Новгородская третья летопись называет и имя мастера: «... а мастеръ трудился Петръ».⁷ Строительство собора завершилось, как предполагают, в начале 20-х гг. XII в., а в XIX—XX вв. собор неоднократно подвергался ремонту. В 1933—1936 гг. в нем проводились реставрационные работы и параллельно с ними археологические исследования М. К. Каргера.⁸ В 1970—1980-е гг. в результате исследований остатков древней живописи (Г. С. Батхель, В. Д. Сарабьянов) в лестничной башне собора были вскрыты участки древней штукатурки, на многих из которых обнаружены рисунки и надписи-граффити.⁹ Большинство из них датируется XII—XIII вв. и представляет собой обычные для настенных надписей формулы «имярек писал» и «Господи, помози рабу своему имярек»: **Фока ѱалъ грѣшенъ тать погребѣнъи; Саватиа ѱ грѣшенъ пачь всѣхъ чльвѣко; Кирикъ ѱль грѣшенъи; Моисее ѱ поповце; Фодось пьсало...** и т. п.¹⁰ При выходе на площадку, ведущую на хоры, расположена надпись первой трети XII в. «летописного» характера. В ней говорится о посещении собора на Федоров день князем Мстиславом: **коназь бѣлѣ на Фѣд(о)рово днь Мьстисласво.**¹¹ Речь идет, по-видимому, о князе Мстиславе Владимировиче, сыне Владимира Мономаха. В 1987 г. на стене башни был также обнаружен фрагмент кириллической надписи того же времени с именами Созонта и Сергия, в последней строке которой имеются три глаголические буквы.¹² Еще одна надпись, палеографически датирующаяся

⁴ Там же. С. 249.

⁵ Там же. С. 250.

⁶ Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.; Л., 1950. С. 21: «Въ лѣто 6627. Заложѣ Кюрьякъ игумень и князь Всѣволодь церковь камяну манастырь святаго Георгия Новѣгородѣ». См. также с. 205.

⁷ ПСРЛ. СПб., 1841. Т. 3. С. 214.

⁸ *Раппопорт П. А.* Русская архитектура X—XIII вв.: Каталог памятников. Л., 1982. С. 73.

⁹ *Рождественская Т. В.* Древнерусские надписи на стенах храмов: Новые источники XI—XV вв. СПб., 1992. С. 48—72.

¹⁰ Там же.

¹¹ Там же. С. 59 — 62.

¹² Там же. С. 52—53; *Рождественская Т. В.* Надписи с глаголическими буквами из Георгиевского собора Юрьева монастыря в Новгороде // *Slavia Orthodoxa. Език и култура: Сб. в чест на проф. дфн Румяна Павлова.* София, 2003. С. 338—345.



Рис. 1. Надпись № 1. Общий вид.

XIII в., читается на стене верхней площадки башни с сохранившимися в световых проемах фрагментами росписей. Она процарапана по нижнему контуру фрескового слоя, на уровне человеческого роста: **҃и помози равоу своему снови... богат(о)моу гр(ѣ)хы стипаничоу убогы коунами** (Господи, помоги рабу своему Снови(ду), богат(о)му грехы Степаничу. Убог кунами). Преобразуя повторяющуюся в надписях покаянную формулу «богатый грехами, убогий добрыми делами»¹³ и прибегая к приемам языковой игры, некто Сновид Степанич жалуется на бедность, сообщая, что он лишен денег («убог кунами»)¹⁴.

Рассмотрим одну из надписей, расположенную на поверхности круглого лестничного столба (рис. 1, надпись № 1). Она состоит из 5 строк и сохранилась почти полностью, за исключением небольших выбоин в стене, из-за которых утрачены элементы некоторых букв, в том числе конечные буквы второй и четвертой строк. Воспроизводим текст без словоделения:

**тѣти(ж?)ивоє
поу...иладъак...
кри...еотомоуоу
метикрамот...
акривоубоудуци**

Как справа, так и слева от надписи на стене нет никаких следов других букв. В надписи буквы четкие, в последней строке они больше, чем в других. Строки идут с легким наклоном вверх вправо, что вполне объяснимо местонахождением писавшего — на ступеньках каменной лестницы.

¹³ См., например, надпись № 24 из киевского Софийского собора «Михаль оубогы а грѣх(ы) богатыи ѿль ҃и помози емъ» (Зализняк А. А. К изучению древнерусских надписей. С. 281—282).

¹⁴ Рождественская Т. В. Древнерусские надписи. С. 69—71. Исправляем предложенное в этой публикации чтение «Енови...» на «Снови...».

Палеография. В первой строке крышка *т*, отросток спинки *ь* и верхняя часть пятой в этом ряду буквы, поврежденной выбоиной, украшены треугольничками. *Т* с перекадиной с такими треугольными отростками на концах использована во всей надписи. Форма пятой буквы вообще нестандартна — нижняя ее часть «паукообразна», с загибающимися внутрь, как бы сломанными ножками, напоминающими нижнюю часть буквы *д*. Однако отсутствует формообразующая в *д* нижняя горизонтальная основа. Поэтому склоняемся к тому, что так написана буква *жс*.

Буквы первой строки выцарапаны с особой тщательностью, насколько это было возможно по округлой стене башни, и несут на себе печать декоративности. Четвертую букву можно интерпретировать двояко — либо как *и* с «соскочившей» вниз (из-за неровной поверхности стены) перекадиной, либо как *ы* с *ь* в качестве первого элемента, поскольку левая часть деформированной перекадины создает впечатление слабо прочерченного кузова *ь*. В этом случае *ты* — местоимение и начало первой фразы представляет собой обращение к кому-то автора: *ть ты* (вот ты). Однако более надежным представляется первый вариант, как с точки зрения палеографии (*ы* с *ь* получает широкое распространение в русской письменности со второй половины XIV в.), так и потому, что начало текста с местоимением *ть* и частицей *ти* вполне закономерно для древнерусского синтаксиса. Третья буква второй строки выбита, но восстанавливается по смыслу — это, скорее всего, *т*: начальное слово этой строки — *Поутила*. Интересна форма буквы *к*, в которой правая и левая части не соединены, а в четвертой строке в слове *кратот(б)* правая часть представлена в виде дуги. Подобные ИС-образные начертания *к* отмечены в берестяных грамотах начиная с 20-х гг. XIII в.¹⁵ *Р* — с узкой овальной незамкнутой головкой, *м* — с горизонтальными «плечиками» и опущенной закругленной серединой. Элементы диграфа *оу* равновелики, *у* имеет длинный отросток справа, *ц* — с коротким хвостом и широкой, почти квадратной основной частью целиком уместается в строке, буквы *а*, *д* — с горизонтальными покрытиями, что также находит соответствия в палеографии берестяных грамот, в основном середины—второй половины XIII в.¹⁶ Верхняя часть буквы *в* больше нижней (особенно в первой строке), петли соприкасаются друг с другом.

В конце второй строки частично сохранилась буква *к*, после нее на поврежденном месте, скорее всего, была буква *ъ* (*дьлькъ*). В начале второй строки после *и* на месте выбоины восстанавливается *в* и по еле различным фрагментам петель, и по аналогии со словом *криве*, прекрасно видимом в последней, пятой строке. В конце четвертой строки после *т* видны следы еще одной буквы. Поверхность стены повреждена, но при разных режимах освещения на сканировке видна верхняя часть мачты и правая часть коромысла буквы *б*. Последнее слово в этой строке — *кратотб*. По совокупности палеографических характеристик можно датировать эту надпись в пределах середины—второй половины XIII в.

¹⁵ Зализняк А. А. Палеография берестяных грамот и их внестратиграфическое датирование // Янин В. Л., Зализняк А. А. Новгородские грамоты на бересте. Из раскопок 1990—1996 годов. М., 2000. Т. 10. С. 172—173, табл. 12.

¹⁶ Зализняк А. А. Палеография берестяных грамот... С. 190—191, табл. 22; с. 200—201, табл. 28.

Орфография. Конечная буква первой строки — *e*, первая строка читается *тъ ти живоѡе*. Если считать слово «живое» полной формой именительного падежа прилагательного мужского рода, то здесь *e = u*. Такие написания в окончаниях прилагательных известны в грамоте XII в. из Звенигорода Галицкого и в берестяных грамотах более позднего времени.¹⁷ Но возможно и иное словоделение, предложенное А. А. Гиппиусом: *живо e*, где *живо* — краткое прил. *жив* (*ъ = o*), а *e* — *естъ* (3-е л. Praes.) или *еси* (2-е л. Praes.)¹⁸ «жив есть» или «жив еси». В инфинитиве «оумети» *e = ѓ*, при сохранении исконной *ѓ* в слове «кратотъ». Форма несклоняемого причастия презенса *боудоуци*¹⁹ отражает цоканье. Примечательна редкая форма *кратотѓ* с начальным *к*. В древнерусских текстах такая форма встречается в однокоренных «кратотикия» и «крататикъ». Форма «кратотикія» документирована единичным примером в Житии Феодора Студита: «и абие приѣмъ кратотикию. ею же съвѣдати Елинъскыи іазыкъ».²⁰ Слово «крататикъ» представлено в болгарской надписи XIII в. из округа Варны, вырезанной на каменном блоке «азъ хинать крататикъ...»,²¹ где форма *к* абсолютно сходна с формой в георгиевской надписи: левая часть в виде полуовала не смыкается с правой и выглядит как сочетание *IC*. Как показывает надпись № 1, написание слов с основой *грамат-/грамот-* с начальным *к* было, по-видимому, факкультативным не только в южнославянской эпиграфике (ср., например, надпись-граффити в церкви скального монастыря в с. Иваново, Болгария: «азъ Иво граматикъ писа сиіа слова...», XIV в.)²² и в письменности в целом, но и в древнерусских текстах. Палеографическая датировка надписи серединой—второй половиной XIII в. может быть поддержана и орфографией (*e = ѓ* в «оумети») и грамматикой (нарушение согласования причастия в роде: «кривоу боудоуци»).

В результате предлагаем следующее чтение:²³

тъ ти (ж)иво е поу(т)ила дѣжк(ъ) кри(в)е о томоу оумети кратот(ъ) а кривоу боудоуци

Перевод: Вот ведь жив (или: ты жив) Путила, дѣж кривой! О, он владеет грамотой, (даже) будучи калекой (кривым)!

Текст состоит из двух фраз. Конструкция *тъ/то ти* в начальной позиции (вот ведь, вот же) с частицей *ти* в усилительном значении известна

¹⁷ Там же. С. 291—292: в род. пад. ед. ч. жен. рода $\bar{\text{W}}$ Говеновое; с. 54: примеры только в имени собств. «Ортимие» (первая половина XIV в., № 325), Сѣргиѓ (конец XIV в., № 131), где конечный *ѓ = e*.

¹⁸ Формы 3-го л. ед. ч. Praes. *e* от глагола быти зафиксированы берестяными грамотами 705, 709, 815, 936 (конец XII—первая половина XIII в.) (*Зализняк А. А. Древненовгородский диалект*. 2-е изд., перераб. с учетом материала находок 1995—2003 гг. М., 2004. С. 422, 479, 455, 408).

¹⁹ Такие несклоняемые причастия, изменяющиеся лишь по родам и числам, А. А. Зализняк называет «согласуемые причастия» (*Зализняк А. А. Древненовгородский диалект*. С. 134).

²⁰ *Срезневский И. И.* Материалы для Словаря древнерусского языка. СПб., 1893. Т. 1. Стб. 584.

²¹ *Popkonstantinov K., Kronsteiner O.* Старобългарски надписи *Altbulgarische Inschriften*. 2 // *Die Slawischen Sprachen*. Wien, 1997. Bd 52. С. 91—92.

²² Там же. С. 67—68.

²³ В круглых скобках обозначаются буквы как сохранившиеся фрагментарно, так и восстанавливающиеся по смыслу.

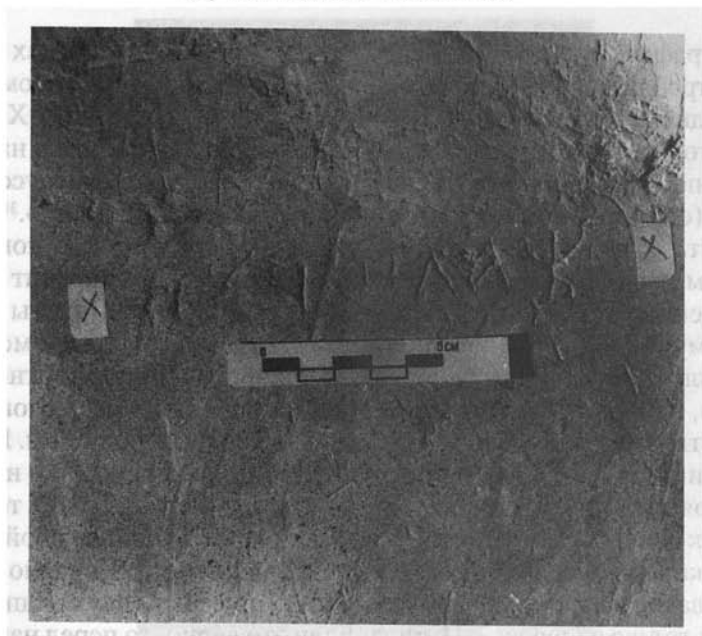


Рис. 2. Надпись № 2. «Путила писал».

в берестяных грамотах XI—XIII вв.²⁴ Вся фраза — констатация того факта, что искалеченный дьяк Путила жив. Вторая фраза, начинающаяся с эмфатического «О!», представляет собой инфинитивную конструкцию с дат. пад.: «О, ему умети грамоте...», осложненную несклоняемым и несогласованным в роде причастием «будуци». Главное предложение здесь соединено с постпозитивной причастной конструкцией при помощи сочинительного союза *a*, данная функция которого засвидетельствована в берестяных грамотах раннего периода.²⁵ Эта фраза, таким образом, предстает в виде сложноподчиненного предложения, включающего конструкцию «дательный самостоятельный», синтаксическая позиция которой как бы перевернута относительно основного предложения. В сочетании с «О!» эта конструкция приобретает особую выразительность. Если же рассматривать первую фразу как обращение к дьяку Путиле (если считать *e* формой не 3-го, а 2-го лица), то во второй фразе происходит смена адресата. Теперь автор, дав оценку Путиле, обращается к другим — к своим потенциальным читателям, вовлеченным в ситуативный контекст.

Личное имя *Путила*, а также имена от основы *Пут-* (Путята, Путьша) хорошо документируются древнерусскими источниками, в том числе берестяными грамотами (с вариантом *Путиль*).²⁶ В той же лестничной башне на арке свода, при выходе на лестничную площадку, ведущую на хоры, есть еще одна надпись с именем *Путила*: ПѸтила Ѩть (Путила писал)²⁷ с красивой лигатурой Ѩ и Ѣ (рис. 2, надпись № 2). Автор использовал Ѹ, которая в

²⁴ Зализняк А. А. Древненовгородский диалект. С. 196—197.

²⁵ Там же. С. 191, 193.

²⁶ Там же. С. 789.

²⁷ Рождественская Т. В. Древнерусские надписи. С. 63.

надписях-граффити встречается редко.²⁸ В берестяных грамотах эта буква, хотя и употребляется в ранний период для передачи *y*, в основном после согласных, однако начинает активно использоваться с середины XIII в.,²⁹ несмотря на то, что, по наблюдению М. Г. Гальченко, «лигатура *Ѹ* на протяжении XIII—первой половины XIV в. почти исчезает из древнерусской письменности (она изредка встречается лишь на конце строк)».³⁰ Видимо, Путила, оставивший свой автограф, проявил определенную консервативность письменных навыков. Общий облик букв не противоречит датировке этой надписи в пределах XIII в. Таким образом, автограф Путилы можно отнести к тому же времени, что и надпись № 1. Может быть, именно этого дьяка Путилу и имел в виду автор, особо подчеркнув его грамотность? Действительно, использование Путилой изысканной лигатуры в слове «писал» свидетельствует о его хорошем знакомстве с книжным письмом. По сравнению с другими буквами надписи эта лигатура прочерчена четко и уверенно. Путила проявил особую старательность, вполне объяснимую в том случае, если он, как говорится в надписи № 1, был «крив». Оставив свой автограф, Путила показал на деле владение культурой письма. Конечно, было бы весьма соблазнительно предположить, что персонажем двух надписей является один и тот же человек — Путила. Если это верно, то перед нами замечательный «диалог» двух текстов. Впрочем, это не более, чем предположение.

Итак, из надписи мы узнаем, что дьяк Путила, названный своим мирским именем, был «крив». Как же понимать эту характеристику? В древнерусском языке слова с корнем *крив-* имеют широкий спектр значений — от «непрямой, искривленный»: «бѣше же злооуст(ъ). кривъ же тѣломъ. красивъ ризами» (Прол. Юр. XIV);³¹ «оть кривои ели в прямъ на трубу въ Шалурику въ Унои порогъ» (1391),³² — до связанных с представлениями об ошибочности, несправедливости, греховности, неправедности, неверности, об отклонении от правого (справедливого) пути, направления и т. п.: «не ходѣше поутем кривым, но правым» (Хронограф 1494); «ни права, ни крива не оубивайте» (Поучение Владимира Мономаха); «да аще кѣто ѿ Руси или ѿ Грекъ створи криво, да правлѣть то» (Договор Игоря 945 г.).³³ «Криво» (неаккуратно, плохо, с ошибками, неровно, некрасиво по отношению к написанному), «кривъ, кривыи» (дурной, грешный) постоянно встречаются в записях писцов рукописей в составе покаянных формул: «избѣрано из мнѡгъ книгъ кнѡж(ихъ) иде же криво братиѣ исправивъше чѣтѣте» (Изб.

²⁸ См. трижды после согласных в надписи № 68 из киевского Софийского собора, которую С. А. Высоцкий датирует XIV в. (*Высоцкий С. А. Древнерусские надписи Софии Киевской XI—XIV вв.* Киев, 1966. Вып. 1. С. 105, LXIII, LXIV).

²⁹ Янин В. Л., Зализняк А. А. Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 1997—1983 гг.). М., 1986. С. 99.

³⁰ Гальченко М. Г. Второе южнославянское влияние в древнерусской книжности: (Графико-орфографические признаки второго южнославянского влияния и хронология их появления в древнерусских рукописях конца XIV—первой половины XV в.) // Гальченко М. Г. Книжная культура. Книгописание. Надписи на иконах Древней Руси: Избранные работы. М.; СПб., 2001. С. 346—347 (Тр. Центрального музея древнерусской культуры и искусства имени Андрея Рублева. Т. 1).

³¹ Словарь древнерусского языка (XI—XIV вв.). М., 1991. Т. 4. С. 296.

³² Срезневский И. И. Материалы... Т. 1. Стб. 1321.

³³ Там же. Стб. 1321—1322.



Рис. 3. Изображение ладьи и крестов.

1076 г.); «Путата пьсаль. да че криво да исправите а не кльните» (Мин. Пут. XI в.); «ачи где боудеть поматено. или криво написано... то. в(с)е га исправаче чтить. а не клинить» (Апостол 1309—1312).³⁴

Однако в контексте надписи «кривизна» дьяка Путилы связана, скорее всего, не с его моральным обликом или недостойным поступком, а с его физическим недостатком, ведь автор подчеркивает, что Путила жив! По-видимому, речь идет об увечье, которое дьяк получил в результате каких-то событий, возможно грозивших ему гибелью, — несчастного случая, драки, сурового физического наказания. В современном просторечии и диалектной речи «кривой» — это «хромой» или «безногий», а также «слепой на один глаз», «безрукий» или просто «согбенный», «скрюченный». ³⁵ Поскольку увечье Путилы явно препятствовало полноценному чтению или письму, допускаю, что он или потерял глаз, или повредил руку и, очевидно, правую. Однако не исключено, что все было и не так драматично. Путила мог быть калекой от рождения или «окриветь», «согнуться» к старости вследствие заболевания позвоночника. А замечание о том, что Путила жив, несмотря на

³⁴ Словарь древнерусского языка (XI—XIV вв.). Т. 4. С. 295—296.

³⁵ «Кривой — 1. Хромой (Великолук., Опоч., Пск., Смол., Калуж., Ряз.) // Словарь русских народных говоров. Вып. 15: Кортусы—Куделюшки. Л., 1979; «храмба называю кр'ивым» (гдовск.), «кр'ивбј называл'и кол'и хромала жншына» (гдовск.); а также «слепой на один глаз», «без руки или ноги» (Картотека Псковского областного словаря с историческими данными (Межкафедральный словарный кабинет им. Б. А. Ларина, филол. ф-т СПбГУ)). См. также в Словаре В. И. Даля: «одноглазый, слепой на один глаз; хромой, колченогий» (*Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. СПб.; М., 1881. Т. 2. С. 196*).

немошь, может свидетельствовать и о его весьма почтенном возрасте. При этом, «будучи криву», он не потерял способности к «грамоте», что и вызвало неподдельное удивление и даже восхищение (а, может быть, напротив, — досаду?) автора этой эмоциональной надписи.

Итак, автор надписи удивлен не столько тем, что искалеченный дьяк Путила в принципе владеет грамотой — для автора в этом нет ничего необычного, а тем, что, плохо видя или плохо владея рукой, он продолжает не только читать, но, по-видимому, и писать, т. е. не утратил свои письменные навыки.

Укорененность грамотности и письменной культуры в монашеской среде новгородского Юрьева монастыря и его прихожан засвидетельствована многими граффити на стенах башни Георгиевского собора — не только надписями, в том числе автографами, но и рисунками, воспроизводящими элементы книжных орнаментов, фигур фантастических птиц (павлинов?), человеческих лиц, многочисленных крестов, парусных ладей (рис. 3).³⁶ Калека дьяк Путила — один из многих, владевших этим ценным в духовной среде ремеслом и не утратившим его в житейских драматических обстоятельствах. Вот эта стойкость духа и поразила безымянного автора надписи.

Надписи-граффити XIII в. с именем Путилы на стене новгородского Георгиевского собора лишней раз напоминают об определяющей роли в истории русской средневековой культуры грамоты, письменного слова, мастерства «книжных списателей».³⁷

³⁶ *Рождественская Т. В.* 1) Древнерусские надписи. С. 71—72; 2) Рисунки-граффити на стенах древнерусских храмов // Рисунки писателей: Сб. научных статей: По материалам конф. «Рисунки петербургских писателей». СПб., 2000. С. 413, рис. 10; с. 415, рис. 11.

³⁷ В июле 2007 г., когда статья уже находилась в печати, мы обсуждали текст этой надписи с А. А. Гиппиусом и А. А. Зализняком. А. А. Гиппиус предложил читать 5-ю букву первой строки не как ж, а как д, переделанную из т, что было проверено нами *in situ*. Видимо, под влиянием предыдущих двух букв т автор по инерции начал снова писать эту букву, о чем свидетельствует горизонтальная крышка с двумя треугольниками на концах. Но затем он дополнил ее справа и слева таким образом, чтобы нижняя часть была действительно сходна с д. Соответственно первая часть надписи может читаться иначе, чем предложено нами: «Вот ведь диво — Путила дьяк кривой!», а надпись в целом, по мнению А. А. Гиппиуса, поддержанному А. А. Зализняком, следует рассматривать как обращение Путилы к самому себе.

О. А. БЕЛОБРОВА

О судьбе московских реликвий с именем патриарха константинопольского Филофея

Среди средневековых реликвий, почитавшихся в Московском государстве, по крайней мере две издавна связаны с именем патриарха константинопольского Филофея, занимавшего патриарший престол дважды: в 1354—1355 гг. и в 1364—1376 гг.¹

Речь идет, во-первых, о так называемой Филофеевской ставроотеке (т. е. о хранилище для креста) из Оружейной палаты Московского Кремля, которая, по преданию, была привезена митрополитом Алексеем в 1354 г. от патриарха Филофея в Москву, где она стала достоянием великокняжеского двора и привлекалась при венчании на княжеский престол и на царство.² Упоминание этой серебряной позолоченной ставроотеки, называемой то «крест честный животворящий патраршь Филофеевский», то «икона Филофеевская», то «крест животворящее древо в раце цареградской», находим в духовных грамотах великих князей московских.³ В настоящее время эта ставроотека (с опустевшим гнездом для креста) работы византийских мастеров XII в. хранится в Музеях Кремля; она известна по изданиям сокровищ Оружейной палаты.⁴

Во-вторых, имеется в виду крест из ризницы Троице-Сергиевой лавры, присланный, согласно известиям Жития Сергия Радонежского, от патриарха Филофея вместе с грамотой о введении в монастыре общежительного устава и с «поминками» (схимой и парамандом, т. е. нагрудным или наплечным платом).⁵ Напомним, что ни в монастыре, ни где-либо еще не сохрани-

¹ История Византии: В 3 т. М., 1967. Т. 3. С. 388.

² *Weltmann A.* Le trésor de Moscou. М., 1861. Р. 20; Описание Московской Оружейной палаты. М., 1884. I. С. 5—7; *Барсов Е. В.* Древнерусские памятники священного венчания царей на царство в связи с греческими их оригиналами, с историческим очерком чинов царского венчания // ЧОИДР. 1883. Кн. 1. С. XXVIII; *Базилевич К. В.* Имущество московских князей в XIV—XVI вв. // Тр. ГИМ. М., 1926. Вып. 3. С. 14, 16.

³ Духовные и договорные грамоты великих и удельных князей XIV—XVI вв. / Подгот. к печати Л. В. Черепнин. М.; Л., 1950. С. 57, 59—61, 193, 197, 362.

⁴ *Писарская Л. В.* Памятники византийского искусства V—XV веков в Государственной Оружейной палате. Л., 1966. С. 16. Табл. XII—XIII; *Банк А. В.* Византийское искусство в собраниях Советского Союза. Л.; М., 1966. С. 312. Табл. № 195.

⁵ Вот как сообщается об этом в Житии Сергия Радонежского: «О съставлении общаго жития: По сих же въ единъ от дний приидоша грекы от Коньстянтиния града, от патриарха послани къ святому. Поклонишася ему, глаголюще: „Вселеньскый патриархъ Коньстянтиния града киръ Филофейъ благословляет тя“. Такжеже от патриарха и поминки вдаша ему: крестъ, и парамантъ, и схиму, по сем и писания посланаа вдаша ему...». Цит. по изд.: БЛДР.

лись ни грамота (ее текст приводится только в Житии Сергия), ни привозная схема, ни подобный параманд. Что касается креста, то долгое время им считался крест на престольный, золотой, с гравировкой, драгоценными камнями, дробницами и надписью на обороте: «Сий святыи крест прислал святейший патриарх Цариграда Кир Филофей, вселенский учитель, свое благословение к преподобному игумену троецкому Сергию чудотворцу в дни благочестиваго и великаго князя Дмитрия Ивановича всея Русия и святейшаго Алексия чудотворца, митрополита киевского и всея Русия, на благословение самодержцу государю всея Руси, великому князю и его благоверным князем и всем православным христианом».⁶ Ниже читается: «Делал Андрейко Петров сын Малово».⁷ Именно этот крест назван в рукописных монастырских Описях 1641 и 1735 гг.⁸ (более ранние описи не сохранились).

Принадлежность этого ювелирного изделия руке московского мастера Андрея Малова, XVII в., была установлена только в процессе работы Комиссии по охране памятников искусства и старины Троице-Сергиевой лавры (1918—1920), когда внутри на престольного креста Ю. А. Олсуфьевым с коллегами — Ф. Я. Мишуковым, П. А. Флоренским и А. Н. Свириным — был обнаружен в деревянном гнезде золотой крестик-мощевик⁹ с гравиро-

Т. 6: XIV—середина XV века. СПб., 1999. С. 354 и 561. Отметим, что в ряде списков Жития Сергия вместо «писания» читается «грамоту патриаршу» (например, в списке РГБ, ф. 304, № 746, л. 234); этот список опубликован Б. М. Клоссом, см.: *Клосс Б. М. Избранные труды*. М., 1998. Т. 1. С. 362).

⁶ Здесь и далее надписи переданы в современной орфографии.

⁷ Надпись опубликована с некоторыми разночтениями в изданиях: *Леонид, архим.* Надписи Троицкой Сергиевой лавры. СПб., 1882. С. 133—134; *Голубинский Е. Е.* Преподобный Сергей Радонежский и созданная им Троицкая лавра. 2-е изд., испр. и доп. М., 1909. С. 255; *Олсуфьев Ю. А.* Опись крестов Троицкой Сергиевой лавры до XIX века и наиболее типичных XIX века. Сергиев, 1921. С. 2—3 и 64—66. Воспроизведение этого на престольного креста известно в литографиях 1843—1844 гг. Их упоминание находим в статье: *Зарицкая О. И.* Литографская мастерская Троице-Сергиевой лавры и ее значение для творческой деятельности монастыря в XIX в. // Троице-Сергиева лавра в истории, культуре и духовной жизни России: Материалы междунар. конф. 29 сентября—1 октября 1998 г. М., 2000. С. 414 (крест остроумно назван здесь «ковчегом для золотого креста»). Ср. издание лаврской литографии: Рисунки одежд и утварей, принадлежащих Сергию Радонежскому и преемнику его Никону, а также изображение древних икон, панагий и других вещей, хранящихся в Троице-Сергиевой лавре. 1845. Табл. 5, 6. См. цветное воспроизведение этого креста в старообрядческом издании: *Изборник народной газеты*. М., 1906. Кн. 1, февр. С. 15, а также в кн.: *Балдин В. И., Манушина Т. Н.* Троице-Сергиева лавра: Архитектурный ансамбль и художественные коллекции древнерусского искусства XIV—XVII вв. М., 1996. Ил. 433.

⁸ В рукописной Описи Троице-Сергиева монастыря 1641 г. (Сергиево-Посадский музей, инв. № 289) на л. 83 об. читается: «Крест воздвизальной животворящее древо, обложен золотом, чеканен; а во главе у креста Живоначальная Троица, да Распятие Господне, да образ Пречистые Богородицы, да Иван Богослов, да чудотворца Сергия, навожен чернью; около низано жемчугомъ; да у него же по местом тринадцать каменей: шесть яхонтов лазоревых, четыре лалы, два изумруда, да тумпаз на закрепках; двенадцать зерен гурмышских; назади подписано, что прислал цареградский патриарх Филофей». В рукописной Описи монастыря 1735 г. (Сергиево-Посадский музей, инв. № 46) на л. 83 об. читается тот же самый текст.

⁹ Первое упоминание в печати о древнем наперсном золотом кресте от патриарха Филофея, который был «вложен в половине XVII века в золотой восьмиконечный крест с чеканкой и чернью, с камнями и обнизкой из жемчуга, а делал Андрей Петров сын Малово»,

ванным изображением распятого Христа и с надписью на обороте о частице животворящего древа — креста Господня — и о частицах мощей избранных святых, преимущественно греческих. Эту надпись с некоторыми разночтениями публиковали: Ю. А. Олсуфьев (1921), А. С. Орлов (1952), О. А. Белоброва (1958), Т. В. Николаева (1960 и 1971 гг.).¹⁰ О датировке креста по эпиграфическим признакам высказывалась М. В. Щепкина — отнесла его надпись к началу XV в. Того же мнения придерживалась Т. В. Николаева (1960 и 1971). К концу XIV в. эту надпись на кресте отнесли В. Г. Гейман, Е. Э. Гранстрем, Г. М. Прохоров, А. А. Турилов и В. А. Кучкин.¹¹

Соображения о причастности патриарха Филофея к золотому наперсно-му кресту-мощевнику в связи с упоминанием в его надписи частиц мощей «новых мучеников литовских» (фактическая канонизация которых произошла при патриархе Филофее) были высказаны мной в названной выше статье в 1958 г.¹² С тех пор появились новые исследования, например монография Г. М. Прохорова (с датировкой посольства от патриарха Филофея в Москву не ранее 1376 г.), статьи В. А. Кучкина (с уточнением времени приезда в Москву посланников патриарха в 1377 г.) и наконец книга и статья Д. Баронаса с убедительным определением времени канонизации виленских мучеников (1374).¹³ Все это способствовало подтверждению неслучайности сочетания в реликвии частиц мощей греческих святых (почита-

см. в очерке: *Мишуков Ф.* Утварь Троицкой лавры // Троице-Сергиева лавра. Сергиев, 1919. С. 109.

¹⁰ *Олсуфьев Ю.* Опись крестов Троице-Сергиевой лавры до XIX С. 2—3; *Орлов А. С.* Библиография русских надписей XI—XV вв. М., 1952. С. 117; *Белоброва О. А.* Посольство константинопольского патриарха Филофея к Сергию Радонежскому // Сообщения Загорского гос. историко-художественного музея-заповедника. Загорск, 1958. Вып. 2. С. 12—18; *Николаева Т. В.* 1) Произведения мелкой пластики XIII—XVII веков в собрании Загорского музея: Каталог. Загорск, 1960. С. 126—127; 2) Произведения русского прикладного искусства с надписями XV—первой четверти XVI в. М., 1971. С. 32—33. № 2. Наиболее четкое воспроизведение надписи на обороте золотого креста-мощевника конца XIV в. отметим в изд.: *Baronas D. Trys Vilniaus kankiniai: Gyvenimas ir istoria: (Istorinė studija ir sąltriniai).* Vilnius, 2000, tab. XV. (Fontes ecclesiastici historiae Lithuaniae; 2).

¹¹ Мнения М. В. Щепкиной, В. Г. Геймана и Е. Э. Гранстрем были высказаны устно в конце 1950-х гг. Соображения Г. М. Прохорова приведены в его монографии: *Прохоров Г. М.* Повесть о Митяе: Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. Л., 1978. С. 43—44, примеч. 17. Заключение А. А. Турилова сообщил В. А. Кучкин. См.: *Кучкин В. А.* 1) Сергей Радонежский // Вопросы истории. 1992. № 10. С. 91, примеч. 30; 2) Сергей Радонежский и «Филофеевский крест» // Древнерусское искусство: Сергей Радонежский и художественная культура Москвы XIV—XV вв. СПб., 1998. С. 16—22.

¹² При подготовке этой статьи в 1956 г. были получены ценные консультации со стороны болгарского византиниста И. С. Дуйчева, например, указание на греческий текст похвалы новым мученикам, пострадавшим в Вильне, составленной современником патриарха Филофея Михаилом Вальсамоном. О публикации этого текста (1903) сообщал еще в 1904 г. А. И. Пападопуло-Керамевс (Византийский временник. СПб., 1904. Т. 11. С. 302—304). В. Н. Лазарев, отметивший ремесленный уровень креста, увидел в нем (по фотографии) русскую работу, далекую от стилистических аналогий «среди произведений византийского мастерства» (устное сообщение).

¹³ *Прохоров Г. М.* Повесть о Митяе. С. 48—49; *Кучкин В. А.* Сергей Радонежский и «Филофеевский крест». С. 19; *Baronas D. Trys Vilniaus kankiniai.* P. 115—128, 372—374; *Баронас Д.* По поводу литературной истории Мучения трех виленских мучеников // *Krakowsko-wilenskie studia slawistyczne.* Krakow, 2001. Т. 3. P. 73—98.

шихся в Константинополе) и «новых мучеников литовских» — сочетания, характерного для церковной политики константинопольского патриархата последней трети XIV в.

Как же сложилась судьба наперсного креста, доставленного в Троицкий монастырь и врученного Сергию Радонежскому в 1377 г. греками Георгием Пердикой и Иоанном Докианом по поручению патриарха константинопольского Филофея? Заметим, что этот крест — нательный, рассчитанный на ношение на груди, а не на сохранение в ризнице или в казне. Нам неизвестно, носил ли его игумен Сергей или хранил у себя в келье. Но вот о том, как стали его хранить позднее, можно высказать некоторые соображения. Судить об этом позволяют наблюдения Т. В. Николаевой, заметившей еще в 1959—1960 гг. совпадение в перечне частиц мощей, названных на золотом крестике-мощевике (конец XIV или начало XV в.) и на серебряной позолоченной иконе-мощевике (начало XVI в.), прямоугольной формы, с гравированным распятием. Эта икона происходит также из собрания ризницы Троице-Сергиева монастыря.¹⁴ Совпадение нельзя признать полным, так как в иконе-мощевике пропущено имя св. Евдокии. Из надписи на обороте следует, что в икону-мощевик были вложены две реликвии (с частицами мощей и частицами животворящего древа), а именно «крещик» и «плащанка»; поэтому частиц мощей названо больше. Т. В. Николаева отождествила «крещик» с наперсным золотым крестом-мощевиком конца XIV в., и это отождествление представляется вполне убедительным, тем более что среди частиц мощей святых названа и «риза Сергия чу(до)творьца». Повторение перечня имен святых (хотя и с пропуском Евдокии) позволило даже уточнить чтение имени Иова праведного, никем ранее не разобранным на наперсном крестике. Стало быть, этот крестик хранили как мелкий, притом ценный предмет в серебряной иконе большего формата, украшенной сходным изображением распятия. Это было, таким образом, мерой, обеспечивавшей сохранность реликвии, притом достаточно уважительной мерой, поскольку хранение осуществлялось в монастырской ризнице. Неизвестно, как долго находился крестик от патриарха Филофея внутри серебряной иконы начала XVI в. и почему этот крестик не назван Филофеевским. Однако добавление в надписи к мощам святых частицы «ризы Сергия» указывает, на мой взгляд, на связь крестика с троицким игуменом (Т. В. Николаева сочла в свое время наличие этой частицы признаком места изготовления серебряной иконы начала XVI в.). Знаки особого уважения к сохранности реликвии очевидны. Остается неизвестным, по чьей инициативе в XVII в. крестик поместили в новый почетный футляр, теперь уже золотой крест, и снабдили не менее почетной надписью, с упоминанием патриарха Филофея. Можно выразить сожаление о том, что Т. В. Николаева, установившая способ хранения наперсного крестика в XVI в., не заметила, что в XVII в. был применен тот же способ, только новая оправа — золотой напестольный крест — отличалась богатством, даже роскошью, и была снабжена торжественной надписью, сообщающей о присылке игумену Сергию креста от патриарха Филофея, цитированной выше. К сожалению, Т. В. Николаева не оценила эту акцию,

¹⁴ Николаева Т. В. Произведения мелкой пластики XIII—XIV веков... С. 266—268, № 121.

усмотрев в ней лишь историческую фальсификацию и незаслуженно упрекнув монахов в подлоге. Увлеченная генеалогическими изысканиями ради определения вкладчиков ковчега-мощевика 1410 г., исследовательница в труде 1971 г. приписала ковчегу суздальское происхождение, равно как и золотому наперсному кресту, и решительно вывела это произведение из круга русско-византийских памятников конца XIV—начала XV в.¹⁵ Недавно в статье 1998 г. В. А. Кучкин опроверг утверждавшуюся Т. В. Николаевой идентичность начертания надписей на обоих предметах, ею сопоставленных.

Таким образом, наперсный золотой крестик с древнерусской резной надписью конца XIV (или начала XV) в., где бы и кем бы он ни был подписан, остается подлинной реалией — крестом от патриарха Филофея, который монастырские власти заботливо сберегали более 500 лет; последние же почти девять десятилетий этот крест по-прежнему занимает достойное место среди почитаемых реликвий в ризнице Троице-Сергиевой лавры.

Если же мы обратимся к судьбе другой московской реликвии, связанной с именем патриарха Филофея, а именно — к судьбе ставротеки Оружейной палаты, то окажется, что историческая память о ее дарителе в кругах светской власти была значительно короче. На протяжении первой половины XV столетия, как было показано выше, ставротека из Византии именовалась Филофеевской, что было отражено в официальной документации — в грамотах великих князей. Позднее византийская реликвия стала безымянной, отмечалось лишь ее цареградское происхождение. Немаловажными при этом были изменения в обрядах венчания на престол. В результате имя патриарха Филофея было возвращено ставротеке, потерявшей функциональное употребление, историками XIX и XX вв., занимавшимися изучением коллекций Оружейной палаты.

Чем же объяснить длительное время сохранения памяти о дарителе креста-мощевика в Троице-Сергиевом монастыре и весьма короткое — не более 50—60 лет — в хранилище символов светской власти? Представляется, что имя патриарха Филофея для московского великокняжеского двора было хотя и авторитетным, но все же преходящим, поскольку удержалось в памяти не более чем двух поколений.

Что касается значения имени того же патриарха в церковной среде¹⁶ и в особенности в Троице-Сергиевом монастыре, то, вероятно, патриарха Филофея не забывали, поскольку он оказался причастным к биографии Сергия Радонежского, и это нашло отражение в агиографической традиции. Напомним, что сюжет вручения греками креста от патриарха Филофея изображен в миниатюре лицевого Жития Сергия Радонежского XVI в., хранившегося также в ризнице Троице-Сергиева монастыря (РГБ, ф. 304/III, № 21).¹⁷

¹⁵ Николаева Т. В. Произведения русского прикладного искусства... С. 13.

¹⁶ О нем может свидетельствовать, например, известие Новгородской I летописи о присылке из Царьграда архиепископу новгородскому Моисею от византийского императора Иоанна Кантакузина и патриарха Филофея под 1354 г. крещатых риз (Новгородская I летопись старшего и младшего изводов. М.; Л., 1950. С. 364 и 374).

¹⁷ Воспроизведение миниатюры к этому сюжету см. в кн.: Сообщения Загорского гос. историко-художественного музея-заповедника. Вып. 2. Вклейка к с. 4.

Патриарха Филофея знали здесь как богослова, полемиста, гимнографа, автора литературных и публицистических сочинений. Переводы его гимнов и молитв были известны в Москве, в Троице-Сергиевом монастыре и в других книжных центрах Древней Руси. Значительный вклад в изучение литературного наследия патриарха Филофея сделан Г. М. Прохоровым, посвятившим этому автору целый ряд работ и публикаций.¹⁸

¹⁸ Прохоров Г. М. 1) Исихазм и общественная жизнь в Восточной Европе в XIV в. // ТОДРЛ. Л., 1968. Т. 23. С. 86—108; 2) К истории литургической поэзии: Гимны и молитвы патриарха Филофея Коккина // ТОДРЛ. Л., 1972. Т. 27. С. 120—149; 3) Филофей Коккин о пленении и освобождении гераклеотов // ТОДРЛ. Л., 1979. Т. 33. С. 253—260; 4) Литературно-общественное движение в византийско-славянском мире в XIV веке // Чтения по древнерусской литературе. Ереван, 1980. С. 108—124; и др.

В. ЛЕПАХИН

Византийские иконописцы в древнерусском искусстве и литературе

Византийское церковное искусство, как известно, оказало на древнерусскую иконопись глубочайшее влияние. Каким образом это происходило? Во-первых, для росписи новых храмов на Русь нередко приезжали греческие мастера. Во-вторых, с самого начала они набирали себе русских учеников, о чем имеется свидетельство, например в Киево-Печерском патерике. В-третьих, в течение многих столетий греки, а также русские паломники и купцы привозили на Русь написанные в Византии иконы. В данной статье делается попытка представить некоторых известных нам по разным источникам греческих иконописцев от начала древнерусского иконописания до Феофана Грека.

Впервые иконописец упоминается по имени в 993 г. — всего через пять лет после крещения Руси. В XIX в. в Благовещенском монастыре Нижнего Новгорода находилась икона Корсунской Божией Матери.¹ На лицевой стороне иконы были надписи: верхняя — на старославянском языке, вторая — на греческом, нижняя — на греческом, но славянскими буквами. Надпись гласила: «Образ писан в лето 6501 (993) Симеоном иеромонахом» (по-гречески: «Εἰκὼν στορηθήσα ἐν ἔτη ζφα ὕλο Συμεὼν ἱερομονάχου»).² Кто был этот иеромонах Симеон? Митрополит Макарий (Булгаков) считает, что икона была принесена из Греции (греческая надпись по своему характеру древнее славянских), и мастер был греком. Игумен Андроник сообщает, что икона была написана в Киеве иеромонахом Симеоном, не уточняя национальности иконописца.³ И действительно, несмотря на то что одна надпись сделана на греческом языке, из нее не следует, что мастер был греком. Вместе с тем икона Корсунской Божией Матери была широко известна в Киевской Руси, поскольку, согласно преданию, князь Владимир после своего крещения принес из Корсуни пять икон, и среди них — Корсунскую. Возможно, иеромонах Симеон сделал список принесенного великим князем образа.

В 1175 г. — через пять лет после чуда, явленного от иконы Божией Матери Знамение (1170), — новгородский священноинок Христофор Семенов,

¹ Благовещенский монастырь в Нижнем Новгороде был основан в 1370 г., и икона была перенесена туда свт. Алексием, митрополитом Московским.

² См.: Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. М., 1995. Кн. 2. С. 46, 435, 747.

³ Там же. С. 747.

грек по происхождению, написал список чудотворной иконы. Об этом свидетельствует сохранившаяся надпись на серебряном окладе. Таким образом, благодаря окладу имя иконописца, которому новгородский архиепископ Григорий и князь Владимирский и Новгородский Всеволод Большое Гнездо доверили сделать список чудотворной иконы, осталось в веках.⁴ В XIX в. икона находилась в Петербурге в Храме Знамения Божией Матери на Невском проспекте.

В Новгороде же в 1338 г., т. е. за несколько десятилетий до Феофана Грека, работал еще один византийский мастер: Входа-Иерусалимский храм расписал «гречинъ Исаѣа съ дрѹгы». Храм был построен по заказу новгородского архиепископа Василия «на томъ мѣстѣ, гдѣ теремець».⁵

В 1344 г., уже в Москве, по заказу князя Семена Ивановича расписали церковь Архангела Михаила русские иконники, «въ нѹхъ же бѣ старейшины и начальники Захарѣе, Денисей, Іуснѣѡ, Николае и протчїи дрѹжина нѹхъ». Перед этим сообщается, что тогда же церковь Богородицы расписывали греческие митрополичы мастера, которые закончили работу за одно лето. Но русские иконописцы из-за больших размеров собора за лето не смогли расписать и половины храма.⁶

Следующий, 1345 г., сохранил в Никоновской летописи еще несколько имен. В том году в Москве расписывали церковь Спаса: «...а мастера, старѣйшины и начальницы выша рѹстїи родомъ, а гречестїи оҹченицы: Гойтанъ и Семень и Иванъ и протчїе нѹхъ оҹченицы и дрѹжина». Троицкая летопись уточняет: «...а мастеръ старейшина іконьникѡмъ Гойтанъ». Интересно имя, вернее, прозвище главы иконописцев: гойтан или гайтан — это шнурок, на котором носят нательный крест.

* * *

Теперь обратимся к тем мастерам, о которых имеются не только сухие летописные свидетельства, но и целые произведения. О греческих иконописцах — конечно, не первых на Руси, но первых, упоминаемых в древнерусской литературе, — повествует Киево-Печерский патерик. Это была целая дружина иконников, которые расписали Успенскую церковь Киево-Печерского монастыря. Греческим иконописцам посвящено Слово четвертое Патерика: «**У** пришествїи писцевъ церковныхъ ко игѹменѹ Никонѹ ѿ Царяграда».⁷

⁴ См.: Сказания о чудотворных иконах Богоматери и Ея милостях роду человеческому. Коломна, 1993. С. 747—748.

⁵ Это тот архиепископ Василий Калика, который управлял Новгородской епархией с 1331 по 1352 г. и сам был иконописцем. По преданию, он написал несколько икон: образ Благовещения для Благовещенского храма на Городище, образ Бориса и Глеба для Борисоглебского храма новгородского кремля, иконы Козьмы и Дамнана и Параскевы Пятницы. Архиепископ Василий стал вторым после митрополита Петра Московского архиереем-иконописцем.

⁶ *Приселков М. Д.* Троицкая летопись: Реконструкция текста. М.; Л., 1950. С. 366—367. Роспись эта не сохранилась, поскольку храм был сломан в 1505 г.

⁷ Киево-Печерский патерик // ПЛДР. М., 1980. Вып. 2. С. 413—623. События, описанные в нем, относятся к концу X—началу XII в., а две окончательные дошедшие до нас редакции (арсениевская и кассиановская) датируются началом и серединой XV в.

По свидетельству Патерика, через десять лет после возведения византийскими зодчими Печерской церкви (об этом повествует Слово второе «*В пришествіи мастерѡвъ церковныхъ въ Царѡграда къ Антонію и Феодосію*») греческим иконописцам во Влахернском храме Константинополя явились два старца и подрядили их расписать церковь в Киеве. Старцы заплатили мастерам вперед. Когда греки еще только подплывали к Киеву, они увидели на берегу храм, поразивший их своими размерами, — «*церковь белнка велми*». Они хотели отказаться расписывать ее и вернуть взятое авансом золото. Но когда мастера все же прибыли в монастырь и назвали игумену Никону подрядивших их старцев по именам, выяснилось, что они имеют в виду основателей обители — преподобных Антония и Феодосия, которые умерли десять лет назад. Преемник прп. Феодосия игумен Никон сообщил это иконописцам, но они не хотели верить и привели греческих и кавказских купцов, которые в Константинополе также видели старцев и были свидетелями подряда. Все недоумения были разрешены, когда приезжие попросили показать им иконы прп. Антония и Феодосия. Увидев иконные лики святых, мастера и купцы узнали подрядивших их старцев и поклонились им, говоря: «*Сїи еста воистиннѡ, и вѣрѡемъ, акѡ жива еста и по смерти, и можетѡ помогати, и спасати, и застѡпати прибѣгающіхъ къ нима*».⁸

Здесь кажется интересным сам факт использования иконы для узнавания лица, изображенного на ней. В Деяниях VII Вселенского собора рассказывается, что византийскому царю Константину Великому в бытность его язычником явились во сне свв. апостолы Петр и Павел. Они повелели ему прекратить преследование христиан и вернуть из изгнания папу Сильвестра. Когда папа Сильвестр был доставлен в столицу империи, царь рассказал ему свой сон. И, как говорится в Деяниях, «первым вопросом императора было: нет ли какого-либо изображения этих апостолов, чтобы по живописи он мог узнать, что это те именно лица, которых он видел в откровении. Тогда святой Сильвестр послал диакона и велел ему принести икону апостолов. Взглянув на нее, император начинает говорить громко, что это те именно, которых он видел...».⁹

Икона — не портрет, который стремится прежде всего к внешнему сходству и старается передать индивидуальные черты человека. Икона представляет тип, а не индивидуальность, дает обобщенный образ святого, а не анатомически верное его изображение. Святой пребывает в Царстве Небесном. Согласно апостолу Павлу, святые имеют новое тело — «небесное», «духовное» (1 Кор. 15: 40, 44), ведь плоть и кровь Царства Божия не наследуют (1 Кор. 15: 50). Вот это *тело духовное* и призвана изобразить икона. В лике святого должны быть выражены прежде всего соборные черты, присущие святым вообще, чтобы при первом взгляде на икону человек видел, что это образ *святого*. И мастер, придавая лику подвижника характерные индивидуальные черты, должен соблюдать меру, чтобы не превратить икону в портрет, чтобы внешнее сходство с изображенным не стало самоцелью. Как правило, первые иконы святых, написанные некоторое время

⁸ Киево-Печерский патерик. С. 426.

⁹ Деяния Вселенских соборов. Казань, 1891. Т. 7. С. 66—67.

спустя после их смерти, несут в себе больше портретного сходства с изображенным, чем иконы поздние. И это происходит не потому, что одни иконописцы еще застали святого в живых, а другие его не видели. Скорее потому, что необходимо какое-то время после кончины святого, чтобы приглушились индивидуальные, личностные черты и выявились черты соборные, типические, иконичные. Первые иконы прп. Антония и Феодосия, видимо, имели заметное внешнее сходство со святыми и могли быть использованы в качестве портрета,¹⁰ ведь со времени кончины преподобных прошло всего десять лет.

Второй эпизод, связанный с иконописцами в том же «Слове о пришествии...», относится ко времени их плавания по Днепру. Намерение отказаться от росписи Печерской церкви, как уже говорилось, у них возникло еще на реке. Иконописцы решили вернуться в Константинополь, но ладья сама шла вперед против течения, и за ночь они проделали путь, который другие совершали за три дня. На другую ночь им явилась наместная икона Пресвятой Богородицы (та, что была дана зодчим в напутствие самой Богоматерью за десять лет до этих событий) и сказала им: «Человѣци, что все мететеса, не покоряюцеса воли Сына Моего и Моей; и аще Мене преслѣшаетеса и вѣжати въсхощете, вса вы въземше и съ ладѣю поставлю въ церкви Моей. И се да оувѣстѣ, акъ ѿтѣдѣ не изыдете, но тѣ въ монастыри Моемъ встроишиа и животъ свой скончаете...».¹¹ Иконописцы не вразумились; и на третью ночь они изо всех сил гребли вниз по течению, однако ладья упорно шла вверх к Киеву. Только тогда мастера смирились и пришли к игумену.

Чудотворная икона, явившаяся иконописцам, не первая в Киевской Руси. В столице древнерусского государства славилась икона Богородицы Пирогощей, которой после бегства из плена поехал поклониться князь Игорь в «Слове о полку Игореве», а в Вышгороде — дар цареградского патриарха Луки Хризверга — икона Божией Матери Умиление, позже получившая наименование Владимирской. Большая часть чудотворных богородичных икон — это изображения Богородицы с Младенцем. Обычно это Одигитрия (например, Смоленская), Умиление (Владимирская) или Знамение (Новгородская). Реже встречаются чудотворные образы Богоматери без Младенца (например, Боголюбская).¹² Здесь же мы видим явление чудотворной иконы праздника. Согласно календарю, Церковь чествует как чудотворные иконы трех богородичных праздников: Рождества Богородицы (Глинская, Лукиановская и Сямская иконы), Благовещения (Киевская, Устюжская и Московская иконы) и Успения (Киево-Печерская, Псково-Печерская и Пюхтицкая иконы). Уникальность описанного в «Слове о прише-

¹⁰ Впечатление портретности остается также, например, от широко известного лика прп. Сергия Радонежского, вышитого на его покрове спустя всего несколько лет после его кончины (см.: *Ильин М. А.* Загорск. Л., 1971. С. 48, 49). Но на более поздних иконах при отсутствии подписи только опытный искусствовед может различить лики прп. Сергия и некоторых его учеников или «собеседников», например, прп. Димитрия Прилуцкого или прп. Кирилла Белозерского.

¹¹ Киево-Печерский патерик. С. 426.

¹² Интересно, что на чудотворной иконе Всех Скорбящих Радость Богородица может изображаться и с Младенцем, и без Него.

ствии...» явления чудотворного образа состоит в том, что это первая чудотворная *праздничная* икона и это первая чудотворная икона *Успения Богоматери* в Древней Руси.

Самое удивительное чудо, связанное с греческими иконописцами, происходит во время росписей храма. Когда византийские мастера украшали алтарь мозаикой, икона Пресвятой Богородицы изобразилась сама и просияла нестерпимым светом, так что мастера упали ниц. Это красивое повествование о явлении образа Богородицы имеет древний прототип. Первое сказание о самоизобразившейся иконе описывает события I в. в Лидде. Апостолы Петр и Иоанн после проповеди христианства основали там общину и построили храм. Когда они прибыли в Иерусалим, то попросили Богородицу пойти с ними в Лидду, поддержать новоустроенную общину и благословить храм. Богородица обещала им быть там. Вернувшись в Лидду, они увидели в храме на столпе нерукотворное изображение Богоматери.¹³ Изображение Богородицы в Лидде было фреской. В издании Печерского патерика 1903 г., которое представляет собой переложение или, скорее, пересказ этого произведения, говорится, что киевская явленная икона представляла собой фреску. Но в оригинальном тексте мы читаем, что мастера украшали алтарь *мусией*, т. е. мозаикой,¹⁴ а значит, в отличие от Лиддской Киевская икона была мозаичной.¹⁵ Весь алтарь этого храма украшен мозаикой, фресок там не было.¹⁶

Автор Патерика сообщает, что «внезапѣ просвѣтисѣ шобразъ Владычица нашеѣ Богородица и Приснодѣвы Марїа паче солнца, и не могуще зрѣти, падоша ниць оужасни». А через некоторое время еще раз: «пакы свѣтъ паче солнца оубѣ тѣхъ, изимаа зраки челоувѣческыя».¹⁷ Очевидно, что автор отсылает читателя к событию Преображения Господня, которое описывается в трех Евангелиях. Апостол Матфей пишет: «И просияло лице Его, как солнце, одежды же Его сделались белыми как свет» (Мф. 17: 2). В XIV в. в спорах о природе явленного Христом света на горе Фавор церковь приняла учение свт. Григория Паламы о Божественном происхождении этого света, о его нетварной природе. Фаворский свет был тем самым светом, который воссиял в начале сотворения мира, в первый день, до того как в четвертый день Бог сотворил свет физический — солнце, луну и звезды (Быт. 1: 3, 14). Сказание Патерика, без сомнения, хочет засвиде-

¹³ Далее сказание переносит нас в IV в. Император Юлиан Отступник послал в Лидду своего родственника с приказом срубить со столпа чудотворный образ. Но сколько каменотесы ни старались, краски еще глубже впитывались внутрь столпа. Позже в VIII в. константинопольский патриарх Герман заказал с чудотворной иконы список на доске, который также прославился многими чудотворениями (см.: Сказания о чудотворных иконах Богоматери... С. 196—199).

¹⁴ Киево-Печерский патерик. С. 588.

¹⁵ В Патерике имеется такая деталь: греческие и кавказские купцы, прибывшие с иконописцами, привезли с собой мозаику на продажу. Когда же они увидели икону преподобных Антония и Феодосия и поняли, что стали свидетелями чуда, то принесли мозаику в дар монастырю. Возможно, автор сказания, епископ Владимирский и Суздальский Симон, имеет в виду изображение иконы из этой подаренной мозаики, ведь именно ею украсили алтарь (см.: Киево-Печерский патерик. С. 426).

¹⁶ См.: Софія Київська : Державний архітектурно-історичний заповідник. Київ, 1971. С. 14—28.

¹⁷ Киево-Печерский патерик. С. 588.

тельствовать, что нетварный Божественный свет может излучать сама Божия Матерь через Свою чудотворную икону, что является довольно смелым утверждением с богословско-догматической точки зрения, тем более что оно сделано задолго до начала исихастских споров в Византии, хотя уже в Акафисте Пресвятой Богородице (VII в.) читаем: «**Радѣиса, Свѣтъ неизреченнѣ родившаа**».¹⁸ Ослепительный свет, увиденный присутствовавшими, — это возвеличение Богоматери, которая в рождестве своего Сына исполнилась Божественного света и с того времени наравне с Ним может излучать принятый Ею в себя Божественный свет. Это также и подтверждение чудотворности образа, и возвеличение иконы, способной стать окном, через которое льется в мир из Царства Небесного нетварный свет.

С явлением чудотворной самоизобразившейся иконы связано освящение росписей и икон храма. Подняв глаза, мастера (среди них находился тогда в качестве ученика прп. Алипий Печерский) увидели, как из уст явленной иконы Богоматери вылетел белоснежный голубь, воспарил вверх в подкупольное пространство к образу Христа Спасителя и скрылся за ним. И когда они смотрели вверх, голубь выпорхнул из уст Спасителя и, летая по храму, стал садиться на изображения святых — кому на голову, кому на руку. Затем он скрылся за наместной иконой Богородицы, явившейся на Днепре иконописцам. Присутствующие стали искать голубя за завесой возле наместной иконы, но он вылетел опять из уст новоявленной мозаичной иконы и влетел в уста Спасителя. И тут икона еще раз просияла неизреченным светом.

Вначале присутствующие не понимают, *кто* этот голубь, и даже пытаются его поймать как случайно залетевшую с улицы птицу. Но скоро всем становится ясно, что это Святой Дух, который освятил каждое изображение и храм в целом. По православным представлениям, Иисус Христос, Богородица, святые не просто изображаются на иконе, но реально присутствуют на ней, они слышат молитвы и по вере человека всегда готовы оказать ему помощь. Почитание, которое человек воздает образу, это не почитание дерева и красок, что было бы идолопоклонством, а мысленное воззрение на Первообраз. Но кто обеспечивает реальное присутствие святого на иконе, кто возносит почитание образа к Первообразу? Ответ на этот вопрос находим у свт. Василия Великого. Он пишет: «Невозможно иначе видеть образ Бога невидимого как только в озарении Духа. И кто устремляет взор на образ, тому нельзя отлучить свет от образа... При озарении только Духа, собственно и надлежащим образом, видим сияние славы Божией, а посредством Образа возводимся к той славе, которой Он есть Образ и равнообразная печать».¹⁹ Сказание о явлении иконы, об излучении ею неизреченного света и о Святом Духе в виде голубя, освятившем иконы, мозаики и фрески, является как бы иллюстрацией приведенных слов свт. Василия. В иконопочитании Первообраз и образ, Святой Дух и Свет действуют в гармонии и единстве. Явление в храме Святого Духа в виде голубя и предваряется, и завершается явлением ослепительного чудесного света.

¹⁸ Акафистник. М., 1992—1993. Т. 1. С. 42.

¹⁹ Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийския. М., 1845. Т. 3. С. 330—331.

Итак, голубь вылетает из уст иконы Богородицы, тем самым Божия Мать становится одним из источников, низводящих в мир не только фаворский свет, но и Святого Духа.²⁰ Далее голубь поднимается вверх к образу Спасителя. Очевидно, имеется в виду фреска Спаса Вседержителя в куполе храма. Там он исчезает, но вылетает опять не из-за образа, а из уст Спасителя и только тогда освящает изображения святых на иконах и стенах храма. Святой Дух связывает в некое духовное единство Богородицу, рожденного Ею Спасителя и святых, благоугодивших Ему своей христианской жизнью. Затем голубь снова исчезает, но уже за известным нам наместным образом Успения Богородицы в иконостасе, тем самым выделяя его из других икон храма и как наместный, и как чудотворный, который привел зодчих, а позже иконописцев в Киев для строительства и росписи храма. Когда приставили лестницу, чтобы поймать голубя, то он опять вылетел из уст, но не наместной иконы, а новоявленного мозаичного образа. Тем самым он невидимо соединил два богородичных образа — алтарный и наместный. После этого присутствующие понимают, что это не обычный голубь, ведь он таинственным образом преодолевает пространство, легко уходит за границы видимого мира и вновь появляется в любом месте. Наконец, голубь летит опять вверх и скрывается, через уста подкупольного образа Спасителя (так он проделывает путь от уст новоявленного образа Богородицы до уст Спасителя). Святой Дух, оставляя на земле знаки своего невидимого присутствия, возносится к месту своего предвечного пребывания во Святой Троице.

Греческие иконописцы по окончании работ остались в монастыре и упокоились на месте своих трудов, как им предсказала это Богородица. Мощи их почивают нетленными в Антониевых пещерах.

* * *

Теперь перенесемся в Новгород. В конце XII—начале XIII в. там работал мастер по прозвищу Гречин. Благодаря книге Б. А. Колчина, А. С. Хорошева и В. Л. Янина «Усадьба новгородского художника XII в.» о нем можно рассказать немало. Проще всего это сделать по порядку, как в упомянутой книге. В 1973 г. в Новгороде археологи заложили новый раскоп, названный Троицким. На его территории нашли усадьбу, условно обозначенную буквой А. Она вызвала интерес исследователей по многим причинам. Назову из них только две. Во-первых, там нашли несколько берестяных грамот с перечислением мужских и женских имен, это были записки-поминания о здравии и упокоении.²¹ Ученые сделали вывод, что усадьба, вероятно, при-

²⁰ Это также выглядит довольно смело с богословской точки зрения, но следует иметь в виду, что в Благовещении Святой Дух снизошел на Пресвятую Деву (Мф. 1: 20; Лк. 1: 35).

²¹ В книге приводится таблица с именами, значащимися в грамотах. По ней можно говорить о самых популярных именах в Новгороде той поры. Итак, мужские имена: Иоанн встречается 7 раз, Георгий — 5, Прокопий — 4, Федор — 3. Женские имена: Мария упоминается 9 раз, Анастасия, София и Христина — по 4 раза, Анна, Феврония и Марфа — по 3. Остальные мужские и женские имена встречаются по 1—2 раза. Всего же в таблице — 56 имен: 20 женских и 36 мужских (см.: Колчин Б. А., Хорошев А. С., Янин В. Л. Усадьба новгородского художника XII в. М., 1981. С. 55—56; подсчеты произведены мной. — В. Л.).

надлежала священнику. Во-вторых, на том же месте открыли иконописную мастерскую. В разной степени сохранности были найдены небольшие иконные доски,²² один почти целый оклад иконы свт. Николая и фрагменты других окладов, остатки краски (только охры было найдено 10 ведер),²³ более тысячи кусочков янтаря, необходимого для варки олифы, золотая, серебряная и бронзовая фольга для окладов, тигли, керамическая и стеклянная посуда. Не вызывало сомнений, что усадьба принадлежала священнику и иконописцу.

Далее можно было попытаться установить имя владельца усадьбы. Сделать это авторам помогли берестяные грамоты. Грамота 502, найденная на территории усадьбы, адресована Олисею Гречину (*къ Олисьеву ко Гречиному*). По ней видно, что адресат имел отношение и к судопроизводству того времени, т. е. был не только священником, но и членом «смесного» суда (княжеского и посадского). В 1977 г. на усадьбе были найдены еще три грамоты, адресованные Гречину. Грамота 603 опять связана с судопроизводством, а две другие с иконописанием. В грамоте 549 говорится: «*Поклананіе ѿ попа къ Гречиному. Напиши ми шестокрїленна ан(ь)г(ε)ла :в: на довоу ікоунокоу на верхоу денсжоу. И цюлюю тл. А Богъ за мѣздоу или ладивьса*».²⁴ Очевидно, это был заказ иконописцу на изображения шестикрылых серафимов и, вероятнее всего, для иконостаса того храма, где служил священник. Грамота 558 содержит еще одну просьбу: «*ѿ попа ѿ Минь ко Гречиному. А буди семо ко Петровоу дени съ ікоунами са тримо*».²⁵ Можно было бы подумать, что тот же священник пишет тому же мастеру и просит принести иконы к празднику Петра и Павла 29 июня, однако, судя по характеру начертания букв, письма принадлежат, по-видимому, разным священникам,²⁶ и это естественно, поскольку у Олисея, можно полагать, было немало заказчиков.

²² Всего было найдено 15 досок от 6 до 19 см по высоте; две из них еловые, остальные из сосны. На некоторых сохранились остатки красной краски и позолоты. Большая часть — прямоугольной формы, а пять досок имеют полукруглое завершение с небольшими плечиками (см.: Там же. С. 116—120).

²³ Авторы книги говорят о богатой палитре новгородского иконописца: «Широко применялись природные земляные краски (охра, зеленая земля и т. п.); краски, приготовленные из природных минералов (гематита, реальгара, аурипигмента и др.); неорганические краски, полученные искусственным путем (киноварь, белила, сурик, ярь медянка)» (Там же. С. 128).

²⁴ Слова «ангел» и «Бог» написаны под титулами. Перевод: «Поклон от попа к Гречину. Напиши для меня двух шестокрылых ангелов на двух иконках: сверху Деисуса. Приветствую тебя. А относительно платы — порукой Бог или же договоримся» (БЛДР. СПб., 1997. Т. 4. С. 526, 527).

²⁵ Перевод: «От попа Мины к Гречину. Будь здесь к Петрову дню с тремя иконами» (*Колчин Б. А., Хорошев А. С., Янин В. Л.* Усадьба новгородского художника XII в. С. 143). Через 20 лет после выхода указанной книги в БЛДР дается такое чтение: «От попа от Минь ко Гречину. А буди семо ко Петрову дени съ иконами семо», при этом в примечании поясняется, что слово «семо» по ошибке повторяется два раза (БЛДР. Т. 4. С. 526, 527, 684). Это, конечно, неверно; последнее слово читается не «семо», а «са тримо».

²⁶ В книге предполагается, что обе грамоты написаны одним заказчиком (*Колчин Б. А., Хорошев А. С., Янин В. Л.* Усадьба новгородского художника XII в. С. 143).

А	гр	ІС	ХС	Ѳ	За
н	н			Є	Ха
а	г			Д	рн
	о			о	н
	р			с	
	н			н	

Интерес представляет грамота 553 (см. рисунок), на которой в столбик записаны имена (Анна,²⁷ Григорий, Федосий и Захария), а вверху в середине значится «Иисус Христос» под титлами. Авторы книги пришли к выводу, что это запись иконной композиции.²⁸ О деталях иконографии предполагаемого образа можно только догадываться. Вероятно, в центре должно было быть поясное (или в полный рост) изображение Спасителя, а на полях — четверо названных святых. Но, скорее всего, Спаситель должен был быть вписан в полукруг вверху, а четверо святых предстоять с поднятыми в молитве руками. Такую композицию мы видим на обороте известной новгородской иконы XII в. Знамение Божией Матери. На ней апостол Петр и мученица Наталия в молитвенных позах предстоят Спасителю, а на полях изображены вмц. Екатерина, мц. Евдоксия, свт. Климент и свт. Николай.²⁹ Позже на иконах такого типа в полукруге писали изображение Божией Матери Знамение, а под ним — наиболее почитаемых в Новгороде святых.

Надо также сказать, что крестильное имя мастера Олисей (Елисей) кроме берестяных грамот того времени встречается также в надписях-граффити, процарапанных на хорах и в лестничной башне Софийского собора в Новгороде, однако А. А. Медынцева относит их к более раннему периоду — середине XI в.³⁰

Итак, имя владельца усадьбы было установлено, и появилась идея поискать Олисея Гречина в среде знатных новгородцев и духовенства, ведь площадь его усадьбы около 2000 м². Ученые обратили внимание на одно сообщение Первой Новгородской летописи. В 1193 г. после смерти архиеписко-

²⁷ Авторы книги прочитали женское имя как «Анна». В оригинале же мы видим «Яна» (через малый юс). В связи с этим нельзя ли предположить, что это греческое произношение имени «Иоанна», ведь мужское имя Иоанн греки в то время произносили как Янис. Тогда это имя одной из св. жен-мироносиц, а написание ее имени есть еще одно свидетельство греческого происхождения мастера.

²⁸ Колчин Б. А., Хорошев А. С., Янин В. Л. Усадьба новгородского художника XII в. С. 145.

²⁹ См.: Новгородская икона XII — XVII веков. Л., 1981. Табл. 6, 7. С. 283.

³⁰ Медынцева А. А. Древнерусские надписи Новгородского Софийского собора. М., 1978. С. 50—52.

па Григория-Гавриила на его пост было выдвинуто три кандидата, и одного из них звали Гречином.³¹ При этом летописец не назвал крестильного имени кандидата, а значит, это был известнейший в Новгороде человек, и все знали, о ком идет речь. Его авторы «Усадьбы новгородского художника XII в.» и отождествляют с владельцем усадьбы, конечно, не без оговорок.

Через три года, в 1196 г., «грцынь Петровиць»³² расписал в Новгороде церковь Пресвятой Богородицы, как сообщает та же летопись. Это был храм Положения пояса и ризы Богоматери, который, к сожалению, не сохранился. Маловероятно, чтобы в Новгороде в то время жил еще один иконописец-грек высокого класса, полагают авторы книги, а потому Петровича также можно отождествить с Олисеем и получить полное имя мастера — Олисей Петрович Гречин.

Именован Гречином, как пишут исследователи, не обязательно означает его греческое происхождение. Имя Гречин встречается и среди русских. Но на греческое происхождение мастера указывают некоторые детали. Например, на территории усадьбы была обнаружена грамота 552 с надписью по-гречески «Меркурию Стратилату». Кроме того, если некоторые грамоты, найденные в раскопе, считать автографами Олисея (например, помянники, которые он мог писать под диктовку прихожан, или запись иконной композиции), то в начертании некоторых слов и отдельных букв можно различить греческие элементы. Вместе с тем авторы книги резонно замечают, что вполне возможно, Олисей был русским и просто владел греческим языком и приемами его письма.³³

Еще раз Гречин упоминается в летописи под 1226 г. Игумен Георгиевского монастыря серьезно заболел; новгородцы предложили ему самому назначить преемника, и Савватий выбрал священника церкви равноапостольных Константина и Елены³⁴ — Гречина (крестильное имя опять не названо), которого постригли, а через неделю поставили в игумены (не упомянуто также и новое монашеское имя). Три года спустя, в 1229 г., опять состоялись выборы архиепископа, и снова было три кандидата, и один из них — Гречин.³⁵ Как думают авторы книги, речь во всех случаях идет об одном человеке — Олисее Гречине.

Наконец, в 1231 г. летопись сообщает, что в начале того года сместили игумена Георгиевского монастыря Савву; новгородцы же во главе с недавно избранным архиепископом Спиридоном пригласили на его место игумена Арсения из Хутынского монастыря. После этого Савва разболелся и умер в том же году. Авторы предполагают, что монашеское имя Олисея Гречина было Савва и речь идет о нем, поскольку сохранилась Триодь

³¹ Поскольку у всех трех кандидатов было много сторонников, то бросали жребий, и архиепископом стал один из соперников Гречина.

³² Авторы отмечают, что новгородское летописание называет трех «Гречинов», кроме Петровича упоминаются Исайя Гречин (1348) и Феофан Грек (1378).

³³ Колчин Б. А., Хорошев А. С., Янин В. Л. Усадьба новгородского художника XII в. С. 147.

³⁴ До этого, как полагают ученые, Олисей служил в храме Василия Парийского, находившемся недалеко от его дома. В 1209 г. усадьба Олисея Гречина была уничтожена пожаром, поэтому можно предположить, что он переехал в другой район города, получив приход Константина и Елены (Там же. С. 150—151).

³⁵ На этот раз выбор пал на Спиридона.

1226 г., в которой сделана приписка: «**Азъ попинъ грѣшнынъ Сава, а мнръскы Гръцинь, написахъ книги сѣа**». ³⁶ Но этого мало. Далее исследователи высказывают предположения относительно атрибуции некоторых икон. Вполне вероятно, что, по их мнению, Гречину принадлежит знаменитая икона Нерукотворного Спаса с Поклонением Кресту на обороте, которая в настоящее время находится в Успенском соборе Московского Кремля. ³⁷ В. Н. Лазарев и Г. И. Вздорнов доказали, что она была храмовой иконой церкви Нерукотворного Образа и заказана именно в связи со строительством нового храма в 1191 г. Доводы в пользу авторства Олисея таковы: его усадьба находилась недалеко от нового храма, а время строительства и украшения храма совпадает с годами его плодотворной работы в качестве иконописца.

Вместе с тем, как известно, Гречин писал не только иконы, но и фрески, поэтому возникает естественное желание найти его работы в новгородских церквях. Самый знаменитый храм того времени — «**свѣтагѡ Преврѣженїа на Городищи**», известный как храм Спаса на Нередице, ³⁸ он расписан в 1199 г. По разным оценкам исследователей, в храме работало от трех (В. Н. Лазарев) до десяти (В. К. Мясоедов) мастеров. Конечно, туда собрали всех лучших новгородских мастеров, а потому и творческие следы Олисея Гречина, полагают Б. А. Колчин, А. С. Хорошев и В. Л. Янин, надо искать там. В алтаре храма изображен Деисис, и все в нем соответствует канону, но в медальоне Богородицы вписано не привычное «Матерь Божия» в сокращении под титлами, а «**агїа марфа**». Дискуссия по этому поводу длится десятилетия. Что это? Простая ошибка или безграмотность иконописца? Вряд ли такое возможно в алтаре знаменитейшего храма. Попытка таким образом передать имя Мария? Но уж слишком заметна разница между двумя именами. Желание угодить ктитору храма? Если новгородского князя Ярослава Владимировича в крещении звали Иоанном и изображение Иоанна Предтечи посвящено ему, то имя его супруги должно быть Марфа, однако в позднейших документах она именуется Еленой. ³⁹ И тут на первый план выступают берестяные грамоты, найденные на усадьбе Олисея Гречина, автографы ее владельца. В грамоте 545 три раза встречается имя Марфа в форме «**маро-ѡу**», при этом в одном случае первые четыре буквы стоят под титлом и после них точка, отделяющая две последние буквы, — «**ма̀ро-ѡу**». Исследователи считают, что здесь имеется в виду имя Матери Божией: «**мар**» под титлом значит Матерь, «**о**» заменило «**ъ**», чтобы сделать последний слог открытым, а две последние буквы означают «**Божия**» по-гречески. ⁴⁰ В приме-

³⁶ Колчин Б. А., Хорошев А. С., Янин В. Л. Усадьба новгородского художника XII в. С. 149.

³⁷ См.: Новгородская икона XII—XVII веков. Табл. 10, 11. С. 284—285.

³⁸ Храм разрушен в 1941 г., восстановлен в 1956—1958 гг. Росписи Спаса на Нередице известны по сделанным до войны копиям, фотографиям, калькам.

³⁹ Авторы книги установили, что крестильное имя Ярослава Владимировича было не Иоанн. Кроме того, они полагают, что каменному нередицкому храму предшествовал деревянный, и тогда ктитором храма мог быть один из пяти князей Иоаннов, которые княжили в Новгороде в XII в. (см.: Колчин Б. А., Хорошев А. С., Янин В. Л. Усадьба новгородского художника XII в. С. 160).

⁴⁰ Тогда это слово в поминальных записках значит не Марфа, а Мария в форме обращения к Богородице, полагают авторы.

чании авторы книги приводят интересное сообщение Ф. И. Буслаева, который в одном иконописном подлиннике нашел такое разъяснение для мастеров: сокращение «*μρ* *Ϡ*» означает Матерь Божия по-гречески, а не «*μαρ* *Ϡ*», как думают некоторые.⁴¹ Таким образом, необычное сокращение имени Богородицы на фреске (Святая Матерь Божия) можно возвести к берестяной грамоте с усадьбы Олисея и тем самым подтвердить его участие в росписях Спаса на Нередице.⁴² Кроме того, в храме на западной грани юго-западного столпа находилось изображение пророка Елисея в медальоне, тезоименитого покровителя иконописца.

Авторы «Усадьбы новгородского художника XII в.» предлагают отождествить Олисея Гречина с мастером, условно названным искусствоведами «вторым».⁴³ Хотя надпись в медальоне принадлежит ему, но изображение Богородицы — другому стенописцу. Надо полагать, что Олисей Гречин не мог работать рядовым мастером, скорее всего, он был руководителем росписей, и тогда он не только сам писал фигуры святых, но и прописывал изображения других мастеров, чтобы привести их в определенное стилистическое единство. Он же исправил и некоторые надписи, в том числе и в медальоне с изображением Богородицы в деисисной композиции, которая принадлежит «первому» мастеру. Художественную манеру этого стенописца — предполагаемого Олисея Гречина — М. И. Артамонов характеризует следующим образом: «Фигуры имеют стройные пропорции, небольшие круглые головы с широкими скуластыми лицами. Маленькие узкие широко расставленные глаза с низкими бровями, тонкий с овальным утолщением на конце нос, полные губы и продолговатые уши с одним или с двумя выступами внутри определяют особый тип лица, свойственный изображениям этого стиля. Характерны также небольшие руки, тщательно вырисованные с обозначением мускулов. Преобладающее изобразительное значение рисунка, тщательно и точно исполненного тонким красным контуром, усиленным затем темно-синей краской, и орнаментальный характер наложения светов тонкими белильными мазками, описывающими скулы, щеки и другие части ликов, обуславливают плоскостность изображений».⁴⁴ Этому мастеру принадлежат некоторые росписи в алтаре: Христос на горнем месте, Иоанн Предтеча в Деисисе, сщмч. Петр Александрийский, мученик в медальоне, первый ряд святителей до окна, второй ряд святителей, включая

⁴¹ См.: Колчин Б. А., Хорошев А. С., Янин В. Л. Усадьба новгородского художника XII в. С. 166—167, примеч. 26; Буслаев Ф. О литературе : Исследования. Статьи. М., 1990. С. 59. Совершенно неправдоподобным было бы предположение, что Олисей Гречин отсылка к числу тех мастеров, которые не знали, что значит сокращение имени Матери Божией, не говоря уже о том, что упомянутый подлинник был адресован иконописцам XVII в.

⁴² Этот вывод можно считать еще одним указанием на греческое происхождение Олисея, поскольку греческое слово *μήτηρ* (Матерь) в дорийском диалекте пишется через «а» как *μάτηρ*, что ближе к русскому произношению. Другое дело, что сокращение «*μαρ*» вместо «*μρ*» под титулом в любом случае остается непривычным и редчайшим, если не единственным случаем.

⁴³ Слово «второй» я заключаю в кавычки, поскольку, например В. Н. Лазарев, приписывая этому мастеру те же фрески, называет его «третьим» (см.: Лазарев В. Н. Древнерусские мозаики и фрески XI—XV вв. М., 1973. С. 243).

⁴⁴ Цит. по: Колчин Б. А., Хорошев А. С., Янин В. Л. Усадьба новгородского художника XII в. С. 165.

свт. Иоанна Златоуста, св. евангелист Иоанн в северо-восточном парусе, апостолы Павел, Иоанн, Лука, Иаков, Симон в купольном Вознесении Господнем.⁴⁵

Таким образом, авторы книги считают одним и тем же лицом Гречина, Гречина Петровича, Олисея Гречина, Савву Гречина и «второго» мастера росписей храма Спаса на Нередице.⁴⁶ Конечно, эта гипотеза изложена в осторожной форме, вместе с тем пафос Б. А. Колчина, А. С. Хорошева и прежде всего В. Л. Янина состоит в том, чтобы вернуть имя безымянным мастерам, а анонимные фрески и иконы атрибутировать конкретным художникам.

До сих пор, пытаясь восстановить облик новгородского иконописца, я опирался на книгу Б. А. Колчина, А. С. Хорошева и В. Л. Янина, которую неоднократно цитировал. Теперь можно еще раз присмотреться к фигуре Олисея Гречина, обобщить известные данные и уточнить некоторые детали.

Итак, Гречин довольно богатый человек, у него большая по тем временам усадьба с разными постройками.

Он священник, а значит, должен быть женатым человеком. Когда он женился — неизвестно, но в 1193 г. он стал одним из кандидатов на новгородскую кафедру. Отсюда надо сделать два предположения: или в то время он еще не был женат, но тогда маловероятно, чтобы мирянина сразу выдвинули в архиепископы, или же он был священником, и жена его либо умерла, либо в случае его избрания соглашалась уйти в монастырь.

Он иконописец. Об этом свидетельствует мастерская на территории усадьбы, две грамоты с просьбой написать и принести иконы, а также запись заказанной иконной композиции. В 1196 г. он расписывает новгородский храм и упоминается как Гречин Петрович, а значит, его отца звали Петром. Имя Петр, кстати, в грамотах-поминаниях встречается всего один раз.

В 1199 г. он осуществляет общее руководство росписями храма Спаса на Нередице, оставив на изображении Богородицы в Деисисе свой «автограф», схожий с записью на берестяной грамоте.

В 1226 г. его избирают игуменом самого крупного и авторитетного монастыря под Новгородом — Юрьевского. Между постригом и поставлением в игумены прошло всего шесть дней. В летописи его опять упоминают как Гречина, «зѣло боащася Бога», но без крестильного имени. Можно предположить, что жена его к тому времени умерла и для пострижения не было препятствий.

В 1229 г., через 36 лет (!), он опять выдвигается в новгородские архиепископы. Среди его соперников епископ Владимиро-Волынский Иоасаф и иеродиакон (чърньць дьаконъ) Спиридон, который и стал новгородским владыкой. Если два Гречина, с интервалом в 36 лет бывшие кандидатами в архиепископы, — одно и то же лицо, то надо предположить, что в 1193 г.

⁴⁵ См.: Янин В. Л. К проблеме авторства нередицких фресок // Памятники культуры. Новые открытия. Л., 1988. С. 178—183.

⁴⁶ В Словаре под редакцией И. А. Кочеткова он значится под именем Гречина Олисея Петровича, а также Гречина Петровича, Саввы Гречина и просто Гречина (см.: Словарь русских иконописцев XI—XVII веков. М., 2003. С. 158—159).

этому Гречину было как минимум около 35 лет,⁴⁷ а в 1229 г. — за семьдесят. В первом случае возраст слишком мал для новгородского архиепископа, во втором — слишком велик. Здесь надо также отметить, что Гречин на протяжении многих лет стремился занять высокий пост в церковной иерархии, и отчасти это ему удалось (игумен крупнейшего монастыря).

В сообщении о смещении Саввы Гречина имеются интересные детали. Летопись под 1231 г. прямо говорит о том, что архиепископ и весь Новгород призвали игумена Арсения, «а **СавѸ** лишиша, посадиша и (его. — *В. Л.*) въ келій...». После этого Савва проболел шесть недель и умер. Нельзя ли здесь предположить, что архиепископ Спиридон отправил на покой своего недавнего соперника на выборах архиепископа. К тому же новый владыка был иеродиаконом того монастыря, где игуменствовал Савва Гречин, и из подчиненных ему служителей он сразу стал первым лицом в новгородской священноиерархии.

Если отождествить перечисленных Гречинов и свести их к одному лицу, то получится следующая картина. Он — иконописец, имевший много заказов, написавший знаменитую новгородскую икону Спаса Нерукотворного, он — стенописец и один из главных творцов ансамбля росписей храма Спаса на Нередице; он — авторитетный член новгородского «смесного» суда; он — известный священник двух храмов, а затем игумен крупнейшего новгородского монастыря; он — двукратный кандидат в новгородские архиепископы; он — писец, оставивший собственноручно переписанную Триодь. Наконец, он восемь раз упоминается в берестяных грамотах и летописях под разными именами: **Грьцинъ** (в летописных записях о поставлении в игумены и о втором избрании архиепископа, в грамотах 549, 558), **Грецинъ** (в грамоте 603), **Олисей Грцинъ** (в грамоте 502), **Грцинъ Петровицъ** (летописная запись о росписи храма Положения пояса и ризы Богородицы), **Савва Грьцинъ** (в Триоди). Кажется неправдоподобным, что это один и тот же человек. Возможно, со временем придется признать, что за образом Олисея Петровича Гречина стоят по меньшей мере две личности.

* * *

Перейдем к самому известному на Руси мастеру-греку. Наиболее подробные сведения об иконнике Феофане Гречине дошли до нас благодаря его современнику Епифанию Премудрому. Творчество Епифания свидетельствует о его высокой образованности,⁴⁸ о хорошем знании им не только русской, но и византийской агиографии. Некоторые исследователи предполагают, что Епифаний мог бывать в Константинополе, на Афоне и в Иерусалиме.⁴⁹ Писатель был не только прекрасным стилистом, одним из ярчайших представителей стиля «плетения словес», но и иконописцем или, что веро-

⁴⁷ Согласно 14 правилу VI Вселенского собора, до достижения 30-летнего возраста рукополагать в пресвитеры не рекомендовалось (см.: Книга правил святых Апостол, святых Соборов Вселенских и поместных и святых Отец. Монреаль, 1971. Т. 1. С. 129).

⁴⁸ Епифаний знал греческий язык: причем не только читал, но и говорил на нем. Об учености писателя свидетельствует, например, такой факт: в его «Слове о житии и учении Стефана Пермского» встречается 340 цитат из разных книг (см.: Словарь книжников. Вып. 2, ч. 1. С. 212).

⁴⁹ Там же. С. 211.

ятнее, миниатюристом; во всяком случае, сам Епифаний называет себя в Послании, написанном в 1415 г. и адресованном архимандриту тверского Спасо-Афанасиевского монастыря Кириллу, изографом.⁵⁰ Главная ценность этого Послания состоит в том, что Епифаний рассказывает Кириллу о Феофане Греке, с которым он был хорошо знаком, не раз наблюдал за его работой в храмах при росписях, копировал его миниатюры для Евангелия. Из этого Послания можно почерпнуть сведения о личности Феофана Грека, его мастерстве, его манере работать, о храмах, расписанных им, об эстетических взглядах той эпохи.

Что прежде всего отмечает Епифаний в Феофане? Для автора Послания Феофан прежде всего преславный *мудрец* и зело искусный *философ*.⁵¹ Это достоинство он ставит на первое место, а позже уточняет, что все, кто беседовал с Феофаном, дивились и его разуму, и его притчам-иносказаниям, и искусному изложению мыслей, т. е. Феофан был не только мудр, но и красноречив, впрочем, как и автор Послания, который по достоинству оценил этот дар Феофана. Именно философствующий Феофан сильно поразил воображение Епифания, вероятно, потому что в среде русских иконописцев у него не было знакомых «мудрецов» и «философов».

Только на второе место Епифаний ставит Феофана как художника. При этом здесь опять встречается необычная черта в привычном для нас образе Феофана как автора настенных росписей. Нельзя не заметить, что сначала Епифаний говорит о Феофане как *авторе миниатюр* («книги изограф нарочитый»)⁵² и лишь потом о Феофане-иконописце и Феофане — авторе стенописей. Тем самым Епифаний-изограф свидетельствует о своем особом интересе к миниатюре.

Далее Епифаний рассказывает о географии творчества художника. Благодаря ему мы хотя бы немного узнаем о византийском периоде творчества стенописца: Константинополь, Халкидон, Галата, Кафа. Итак, как видим, Феофан работал в столице Византии (Галата — район Константинополя), в знаменитом Халкидоне, где состоялся IV Вселенский собор, в Кафе, нынешней Феодосии, которая в те времена была генуэзской колонией в Крыму. Вероятно, после Кафы и через Кафу Феофан попал в Новгород Великий.

А в каких городах работал Феофан на Руси? Епифаний называет два Новгорода — Великий и Нижний — и Москву.⁵³ В Новгороде Феофан рас-

⁵⁰ Епифаний познакомился с Кириллом в 1408 г. в Твери, куда он бежал со своими книгами из Москвы от нашествия хана Едигея.

⁵¹ Кстати, философ Феофана называет даже летопись (при сообщении о росписи церкви Рождества Богородицы).

⁵² Феофану Греку атрибутируют оформление Евангелия боярина Федора Андреевича Кошки (орнамент, заставки, буквицы), в котором проявились некоторые черты его творчества, характерные для его икон и росписей (см.: *Лазарев В.* Феофан Грек и его школа. М., 1961. Ср.: *Алпатов М.* Феофан Грек. М., 1979. С. 117). Французский ученый Андре Грабар пытался атрибутировать Феофану миниатюру Ангела (символа евангелиста Матфея) из Евангелия боярина Богдана Хитрово (*Грабар А. Н.* Несколько заметок об искусстве Феофана Грека // ТОДРЛ. М.; Л., 1966. Т. 22. С. 83—90). Это мнение не нашло поддержки, и большинство ученых считают Ангела работой прп. Андрея Рублева.

⁵³ О работах Феофана Грека в Великом Новгороде см.: *Алпатов М.* Феофан Грек. С. 21—108. О работе в Москве см.: Там же. С. 109—182. В настоящее время с разной степенью вероятности предполагается, что Феофан работал также в Серпухове, Коломне и Переяславле-Залесском, о чем Епифаний не упомянул.

писал знаменитый собор Спаса Преображения на Ильине улице. Третья Новгородская летопись сообщает: «Того же лѣта (6886, или 1378. — В. Л.) подписаша церковь Господа нашего Исуса Христа, на Ильинѣ оулицы, повеленіемъ благороднаго и боголюбиваго воарина Василья Даниловича, со оуличаны Ильины оулицы, а подписывалъ мастеръ Греченинъ Феофанъ, при великомъ князѣ Дмитріи Ивановичѣ и при Архіепископѣ Алеѣи Великаго Новаграда и Пскова».⁵⁴ Этот собор упоминается в известном «Слове о знамении святой Богородицы в год 6677». Именно из этого храма (в то время он был еще деревянный) в 1169 г. свт. Иоанн, архиепископ Новгородский, перенес на крепостную стену чудотворную икону Богоматери Знамение, которая чудесным образом спасла город от осаждавших.⁵⁵ Написанная Феофаном через двести лет (1378) фреска Божией Матери Знамение сохранилась.⁵⁶ По своей композиции она отличается от чудотворной новгородской иконы Знамение⁵⁷ тем, что фигура Богоматери с Младенцем вписана в ромб, который в свою очередь заключен в квадрат; так образуется восьмиконечная звезда, символизирующая «день восьмой», т. е. вечность.⁵⁸

В Москве, как сообщает Епифаний, Феофан расписал три храма. Обычно в комментариях говорится, что Епифаний имеет в виду Благовещенский собор,⁵⁹ Архангельский собор⁶⁰ и церковь Рождества Богородицы с приделом св. Лазаря в Московском Кремле.⁶¹ Здесь нельзя не обратить внимание на местонахождение третьей церкви. Присмотримся еще раз к оригиналу. Епифаний пишет: «Но на Москве три церкви подписаны: Благовещения Святыя Богородицы, Михайло Святый, одну же на Москве». Москву Епифаний упоминает два раза, причем второе упоминание как бы противопо-

⁵⁴ ПСРЛ. СПб., 1841. Т. 3. С. 231.

⁵⁵ См.: БЛДР. СПб., 1999. Т. 6. С. 444—449.

⁵⁶ См.: Алпатов М. Феофан Грек. С. 61, 67, 68.

⁵⁷ Икона также сохранилась: это выносная икона середины XII в. (до 1170 г.). На обратной стороне изображены апостол Петр с мученицей Наталией (см.: Новгородская икона XII—XVII веков. С. 6—7, 283—284).

⁵⁸ Восьмиконечную звезду, вписанную в нимб, можно встретить на некоторых поздних иконах Бога Отца и Софии Премудрости Божией.

⁵⁹ Собор, как известно, расписан Феофаном, Прохором с Городца и прп. Андреем Рублевым. Летопись сообщает: «Тое же весны почаша подпнсывати церковь каменную св. Благовещеніа на княза великаго дворѣ не тѣ, иже нынѣ стоятъ, а мастера вахѣ Феофанъ иконникъ Гречинъ, да Прохоръ старецъ съ Городца, да чернецъ Андрей Рублевъ, да того же лѣта и кончаша ю» (Приселков М. Троицкая летопись. С. 449). Фрески, к сожалению, утеряны, поскольку собор был перестроен, но иконы всех трех мастеров сохранились (см.: Маясова Н. А. К истории иконостаса Благовещенского собора Московского Кремля // Культура Древней Руси. М., 1966. С. 152—157).

⁶⁰ Расписан Феофаном с учениками в 1399 г. Летопись коротко сообщает: «Подписывали церковь каменну на Москвѣ св. Миханла, а мастеръ баше Феофанъ иконникъ Гречинъ со оучениками своими» (Приселков М. Троицкая летопись. С. 450). Фрески также не сохранились.

⁶¹ См.: БЛДР. Т. 6. С. 568. В летописи под записью 1395 г. говорится: «Начата вистъ подпнсывати новаа церковь каменнаа на Москвѣ Рождество св. Богородицы, а мастера вахѣ Феофанъ иконникъ Гречинъ философъ, да Семень Черный и оученици нхѣ» (Приселков М. Троицкая летопись. С. 445). Мы процитировали все три упоминания о Феофане Греке по реконструированной Троицкой летописи, но о нем сообщают также Софийская и Воскресенская летописи.

ставляется (одну же на Москве) первому. Этот текст, скорее, можно понять так, что первые две церкви находились в Кремле (и в этом нет сомнения), а третья стояла вне стен Кремля, «на Москве». Нельзя ли в связи с этим предположить, что у Епифания речь идет о каком-то другом храме Рождества Богородицы. Летопись сообщает лишь о росписи в 1395 г. Феофаном, Семенов Черным с учениками церкви Рождества Богородицы. Кстати, она была расписана на четыре года раньше, чем Архангельский собор (1399) и на десять лет ранее, чем Благовещенский (1405).

А какие сюжеты в своем Послании выделяет Епифаний? Прежде всего он говорит обо всем, связанном с зодчеством и «палатным письмом». До Феофана Грека на русских фресках и иконах палатное письмо было условно. Мастер писал не детальный вид конкретного города, который давал бы представление о его архитектурных особенностях, а просто — град. На древних иконах чаще всего невозможно отличить один город от другого, например, Иерусалим от Константинополя. И это естественно, закономерно и правильно, это одно из требований иконографического канона. Иконописец изображает не конкретное дерево или куст так, чтобы можно было определить его породу, а просто дерево, просто куст как род или вид растения. Так же он изображает не лицо, не индивидуальность, а лик, в котором индивидуальные черты просветлены и возвышены соборными чертами святости, в котором просвечивает единый и общий для всех Образ Божий, по которому Бог сотворил человека. И палатное письмо давало типы, а не конкретную архитектуру. Палатное письмо — это земное отражение небесного зодчества, архитектуры Небесного Иерусалима. Именно Горний Иерусалим был архетипом, первообразом для палатного письма. Иконографический канон заботился здесь также о поддержании молитвенного состояния в предстоящих. На иконе не должно быть ничего отвлекающего от молитвы, что вызывало бы желание разглядывать икону, а реалистические детали бесспорно отвлекали бы внимание. Перед иконой человек молитвенно возносится умом к Первообразу Христу и небесным первообразам, а не разглядывает земные образы. И вдруг появляется Феофан. Что нового он принес с собой в области изображения архитектуры? Во-первых, вместо символического палатного письма он предлагает условно «реалистическое», с узнаваемыми городскими пейзажами. На фресках Феофана уже можно отличить Константинополь от Москвы, в них заметно усилен познавательный элемент, его фрески интересно разглядывать, они «приглашают» к эстетическому восхищению. Молитва невольно отодвигается на второй план, ведь прежде чем помолиться, надо сначала все хорошенько разглядеть. Фрески его стремятся быть верными оригиналу в буквальном смысле. Символическое палатное письмо, образ Небесного Иерусалима подменяется более или менее реалистичным архитектурным пейзажем, в котором главным становится указание не на *небесный архетип*, первообраз, а на *земной прототип*.⁶²

Характерно также замечание относительно интереса, который русские иконописцы проявили к рисунку Софии Константинопольской, сделанному

⁶² Конечно, и земной прототип (Иерусалим, Константинополь, Киев или Москва) архитектурно создавался как земная икона Небесного Иерусалима, но феофановский реализм палатного письма восходит к небесному архетипу уже не прямо, а опосредованно — через красоту земного зодчества.

Феофаном. Конечно, это был интерес прежде всего познавательный. Вероятно, не многим из иконописцев довелось побывать в Константинополе и своими глазами увидеть самый большой и красивый православный храм в мире; знали же о нем по описаниям паломников много. Вместе с тем этот интерес свидетельствует и о заразительности древней теории искусства как мимезиса, как подражания. Иконописцы уже тоже, вероятно, не совсем понимали, что на иконе храму Святой Софии не обязательно быть в деталях похожим на свой прототип. Наконец, здесь сыграла свою роль и заразительность феофановского искусства.

Интересно, что Епифаний отмечает только палатное письмо: в Архангельском соборе на стене Феофан написал детально и очень красочно город (Епифаний не уточняет, какой именно); у князя Владимира Андреевича⁶³ на стене написал «саму Москву»; расписал он и терем великого князя⁶⁴ совсем невиданной и необычной росписью; наконец, для Епифания «на книжном листе» он написал храм Софии Константинопольской. Все, отмеченное Епифанием, относится, как видим, к палатному письму.

На что еще обращает внимание Епифаний? Из множества икон и фресок, написанных Феофаном, он выделяет лишь два изображения: «Древо Иессеево» и «Апокалипсис» в Благовещенском соборе Кремля, причем Епифаний не уточняет, в какой технике они были созданы — фрески или иконы. Оба сюжета имеют сложную композицию и не столько символичны, сколько аллегоричны. На первой фреске (маловероятно, чтобы это были иконы) изображается лежащим отец царя Давида Иессей. Из его чрева вырастает дерево. Ствол его обозначает родословие Иисуса Христа, а ветви — родственные ответвления. Апокалипсис писали обычно на западной стене храма. Сохранилось также несколько икон разных периодов с изображением Апокалипсиса.

Сразу же после упоминания этих двух сложных сюжетов Епифаний рассказывает о том, что Феофан не пользовался образцами. Это поражало всех. Конечно, надо иметь в виду, что Феофан приехал на Русь уже зрелым художником с большим опытом, за его плечами стояли росписи во многих городах Византийской империи, в том числе и в столице (более сорока церквей расписал,⁶⁵ — уточняет Епифаний). Вероятно, в своих росписях Феофан многое повторял из того, что уже писал, но русским это казалось экспромтом и было в новинку. Вместе с тем ранее Феофан бесспорно не раз писал с натуры; во всяком случае, он смог без предварительного рисунка написать на стене вид Москвы.

⁶³ Князь Владимир Андреевич Серпуховский, двоюродный брат св. благоверного князя Дмитрия Донского. Участвовал или руководил многими военными походами великого князя. Ум. в 1410 г.

⁶⁴ Имеется в виду сын Дмитрия Донского — Василий I (1371—1425), присоединивший к великому княжеству Московскому Нижний Новгород, где также работал Феофан.

⁶⁵ М. Алпатов ставит эту цифру под сомнение, видя в ней усеченные «сорок сороков» (см.: Алпатов М. Феофан Грек. С. 115). Однако работоспособность Феофана, его готовность трудиться с учениками, помощниками и известными мастерами (Прохор с Городца, Семен Черный, прп. Андрей Рублев) заставляет, скорее, поверить Епифанию и отвести от него обвинение в преувеличении. Епифаний говорит, что Феофан «своею рукою» подписал все сорок церквей, но это вовсе не значит, что один, практически все мастера-стенописцы работали с учениками.

Можно быть благодарным Епифанию и за ироничное замечание относительно «*нецинухъ нашихъ*», т. е. русских иконников, которые не столько пишут, сколько водят глазами туда-сюда: от образца на свою икону и обратно.⁶⁶ Отмечу только, что Епифаний говорит лишь о некоторых, а не обо всех иконописцах, которые не могли работать без подлинников, без образцов. Но даже если бы речь шла и о большинстве, то надо было бы видеть в этом проявление страха Божия и ответственности за то, что ты пишешь. Ведь VII Вселенский собор отдал иконописцам только исполнение святых изображений, тогда как их содержание и композицию оставил за святыми отцами, за соборным разумом церкви, а не за индивидуальным желанием каждого мастера.

Другая особенность работы Феофана состояла в том, что, работая без предварительного эскиза и набросков, он мог вместе с тем разговаривать с приходящими. Ему не мешало, если кто-нибудь наблюдал за его работой, вступал в разговоры и философские споры с ним. Епифаний даже функционально разделяет великого мастера на несколько автономных «частей»: *руками* Феофан писал, *ногами* неустанно стоял (конечно, и ходил, но, скорее всего, не садился отдыхать, пока не закончит работу), *языком* разговаривал с приходящими, *умом* (умными очами) вперялся в высокое и умопостигаемое, а *чувственными очами* созерцал разумную красоту.

Феофан Грек — глубоко своеобразный и самобытный иконописец. И это художник нового типа. Он вносит в лики драматизм, психологизм и даже экспрессионизм. Это, может быть, первый и единственный экспрессионист в русской православной иконописи. Он пишет святого, который находится еще только на пути к святости, который живет в борьбе со страстями: он еще не преодолел искушения, но полон решимости выстоять. В святых Феофана есть многое от древних египетских монахов, аскетические писания которых полны рассказов об этой жестокой и неумолимой борьбе с плотью, с искушениями, с нападениями многочисленных бесов.⁶⁷

Итак, каковы же особенности Послания Епифания и соответственно характерные черты образа Феофана, предстающего перед читателем из письма?

Иконописец для писателя прежде всего мудрец и философ.

Феофан отличался универсализмом: он был стенописцем, иконописцем, миниатюристом и прекрасным знаменщиком — сам работал без прорисей, но для других мог их легко и быстро изготовить.

Великий мастер внес реалистическую новизну в палатное письмо, он мог писать изображения храмов и целых городов по памяти или с натуры, так что их можно было сразу узнать.

Феофан писал без образцов не только простые сюжеты, но и такие сложнейшие, как Древо Иессеево или Апокалипсис.

⁶⁶ Отметим выразительность, с которой Епифаний говорит о таких иконописцах: они работают, «*очима мещѣсе семо и овамо*» (БЛДР. Т. 6. С. 440).

⁶⁷ В этом смысле прп. Андрей Рублев является полной противоположностью византийскому мастеру. Возможно, святые прп. Андрея также прошли через эту невероятную духовную борьбу против лукавого, но они не только выстояли — они преображены и обожены настолько, что в ликах не видно никаких следов этой былой борьбы. Но так и должно быть. Обожение стирает с лика святого все наносное и проявляет в нем чистейший и незамутненный образ Божий.

Греческий иконописец работал для самых знаменитых людей того времени и был лично знаком с великими князьями Дмитрием Донским и его сыном Василием I, с героем Куликовской битвы Владимиром Андреевичем Храбрым, с митрополитом Киприаном, с известнейшим писателем Епифанием Премудрым, работал с лучшими иконописцами того времени Прохором с Городца, Симеоном Черным, прп. Андреем Рублевым; возможно, он посетил и Троицкую лавру, а значит, застал прп. Сергия Радонежского, скончавшегося в 1391 г.

Зададимся и таким вопросом: а о чем Епифаний не сказал, о каких особенностях творчества Феофана он не счел нужным упомянуть? Прежде всего бросается в глаза, что он ничего не говорит о знаменитых феофановских *ликах* святых. Конечно, Послание Епифания — это ответ определенному человеку на конкретно поставленный вопрос относительно изображения Софии Константинопольской в Евангелии. Сам Епифаний был, скорее всего, миниатюристом, а феофановская экспрессия ликов просто невозможна и неуместна в миниатюрах, украшающих Евангелие. И все же главную особенность феофановских фресок Епифаний обошел молчанием.

И еще одно, что не может не остановить внимание: Епифаний ни разу не упоминает других иконописцев, хотя знает, конечно, что на Москве во всех упомянутых трех храмах Феофан работал с известными русскими мастерами, а с Андреем Рублевым они вместе расписывали Благовещенский собор в 1405 г., т. е. за десять лет до написания Послания. Но и это легко объясняется тем, что письмо является ответом на конкретный вопрос. И Епифаний отметил в нем только то, что интересовало адресата и самого автора письма. Нельзя не пожалеть, что Епифаний не сказал ни о возрасте Феофана, ни о годе и месте его кончины, ни о месте, где он похоронен.

* * *

А сохранилось ли какое-нибудь конкретное свидетельство мудрости Феофана Грека? В «Слове о житии и о преставлении великаго князя Дмитрия Ивановича, царя Русьскаго», написанном, вероятно, также Епифанием,⁶⁸ имеется фрагмент, который многие исследователи долгое время считали неудобопонятным, содержащим сложные философские рассуждения и при издании памятника или совсем пропускали его, или публиковали в сокращении. В 1985 г. Г. М. Прохорову удалось выделить этот фрагмент из текста и доказать, что это самостоятельное произведение — письмо, которое случайно оказалось в данной части памятника. При изъятии фрагмента из текста «Слово о житии...» обретает связность и смысл.⁶⁹ Приведем это небольшое письмо целиком:

⁶⁸ См.: *Адрианова-Перец В. П.* Слово о житии и о преставлении великаго князя Дмитрия Ивановича, царя Русьскаго // ТОДРЛ. М.; Л., 1947. Т. 5. С. 73—96; *Соловьев А. В.* Епифаний Премудрый как автор «Слова о житии и преставлении великаго князя Дмитрия Ивановича, царя русьскаго» // ТОДРЛ. М.; Л., 1961. Т. 17. С. 85—106.

⁶⁹ См.: *Прохоров Г. М.* 1) Непонятый текст и письмо к заказчику в «Слове о житии и о преставлении великаго князя Дмитрия Ивановича, царя Рускаго» // ГОДРЛ. Л., 1985. Т. 40. С. 229—247; 2) Памятники переводной и русской литературы XIV—XV вв. Л., 1987. С. 88—98, 106—110.

«Преподобство твое попросило у нашего художества слово. И мы попадаем к Святому Духу, благодати прося — слова во отвержение уст наших, которое не вредит душе, но скорее веселит. Если даст Святой Дух говорить, как мы хотим, это дело не моего умения, но твоей молитвы.

Знаем ведь ясно: наша жизнь суетна — и мысли, и слова, и дела, — не только левые, но и мнимые правые, за исключением по правильному рассуждению правого. „Бог ведь любовь есть”, как мы усвоили из Божественных Писаний, из чего следует, что правое — любовь.

Если случится, досаду от возлюбленного нами, любящему нас, претерпите: если любим любящих нас, по Господнему слову, то ведь мытари и грешники то же творят, заимообразно действуя. Мы же не корыстной любовью любим тебя, но истинной. Но жизнь моя строптива, не дает мне беседовать с тобою, как хочется.

Уподобился я семени тому евангельскому, которое пало в терние и было заглушено, и не смогло плода принести, но лишь сколько ты слышал, столько.

С Господом будь здоров». ⁷⁰

После того как Г. М. Прохоров выделил этот фрагмент из «Слова о житии...», он назвал его «письмом к заказчику», т. е. предположил, что кто-то сделал заказ Епифанию написать житие Дмитрия Донского. Но какое отношение имеет это письмо к Феофану Греку? Вполне возможно — самое прямое. В Погодинском Апостоле (РНБ, собр. М. П. Погодина, № 27) имеется надписание, в котором указаны автор и адресат этого письма: «**Послание мужа мудра къ преподобному мужю, именѣмъ Феофанъ, а емуже посла, именѣтсѧ Прохоросъ**». Две детали этого заголовка натолкнули Г. М. Прохорова на мысль отождествить автора письма с иконописцем Феофаном Греком, а получателя с не менее знаменитым иконником той эпохи — старцем Прохором с Городца. Соображения исследователя можно суммировать следующим образом: во-первых, автор «Слова о житии...» и автор письма — не одно и то же лицо; во-вторых, автор письма Феофан именуется мудрым, а именно так называют Феофана Грека источники того времени; в-третьих, автор называет себя «нашим художеством», что указывает на его профессию; в-четвертых, имя адресата имеет греческую форму — Прохорос (а не Прохор); в-пятых, Феофан и Прохор в 1405 г. вместе расписывали Благовещенский собор, т. е. были хорошо знакомы; в-шестых, рукопись Погодинского Апостола датируется концом XIV в. — временем активной работы Феофана на Руси; в-седьмых, эта гипотеза косвенно подтверждает, что именно Епифаний может быть автором «Слова о житии...». ⁷¹

Со своей стороны, я сделал предположение относительно того, как письмо оказалось в рукописи произведения (если, конечно, его автором является Епифаний). Известно, с каким пиететом Епифаний *Премудрый* относился к Феофану *Мудрому*. ⁷² Можно не сомневаться, что при удобном слу-

⁷⁰ Прохоров Г. М. Памятники переводной и русской литературы XIV—XV вв. С. 89—90. Ср.: Слово о житии и о преставлении великаго князя Дмитрия Ивановича, царя Рускаго // БЛДР. Т. 6. С. 222, 223.

⁷¹ См. подробно комментарии Г. М. Прохорова к данному письму: БЛДР. Т. 6. С. 549.

⁷² Здесь можно напоминать, что позже и великого Дионисия современники наименовали «Мудрым».

чае он старался приобрести произведения Феофана: рисунки, миниатюры, иконы и, вероятно, записки, письма. Епифаний мог знать о письме Феофана Прохору, он мог попросить его у Прохора или же унаследовать его после кончины иконописца, поскольку, как можно полагать, Прохор скончался ранее Епифания.⁷³ Вполне приемлемо и другое предположение. Неизвестно, знал ли Феофан русский язык, скорее всего, он его выучил, уже работая на Руси. Но не мог ли Феофан написать (или продиктовать) это письмо по-гречески, а Епифаний перевести на русский, точнее, изложить на русском языке,⁷⁴ а затем оставить себе копию? Здесь свое слово должен сказать анализ текста: имеются ли в нем следы перевода или же он представляет собой древнерусский оригинал. Но тогда надо подивиться знанию русского языка, которое показал Феофан.⁷⁵ В любом случае письмо Феофана находилось у Епифания и хранилось в рукописи «Слова о житьи...». Переписчик, узнав почерк Епифания, решил вставить его в эту рукопись по своему разумению, тем самым разорвав текст.⁷⁶

Теперь обратимся к содержанию и композиции произведения. Г. М. Прохоров отметил удивительную стройность письма, назвав его «изящной словесной миниатюрой», и разделил Послание на семь частей, заключающих в себе восхождение и нисхождение: 1) о заказе «слова», 2) о суетности жизни, 3) о своей любви (*это первые три ступеньки восхождения*), 4) о Божественной Любви (*это вершина маленькой лестницы*), 5) опять о своей любви, 6) о «строптивости» жизни, 7) о выполнении просьбы (*три ступеньки нисхождения*). Г. М. Прохоров обратил внимание также на исключительное богатство мыслей, заключенных в письме, несмотря на его небольшой объем.

Относительно содержания письма можно сделать несколько наблюдений. Феофан называет Прохора «преподобным». Здесь необходимо уточнить, что в Древней Руси — преимущественно в обращениях — так называли просто уважаемых, почитаемых лиц в монашеском и иерейском сане, что зафиксировано многими словарями. Прохор же был не только известным мастером, но монахом и старцем, можно даже предположить, — иеромонахом. Это обращение в качестве официального сохранилось и поныне: «ваше преподобие» и «ваше высокопреподобие» (по отношению к настоятелям, игуменам, архимандритам).

Прежде чем сказать свое «слово», Феофан испрашивает помощи Святого Духа. Но ведь именно Святой Дух является покровителем иконописцев.

⁷³ Епифаний умер в 1420 г., а Прохор вместе с Феофаном упоминается последний раз в 1405 г.

⁷⁴ В композиции письма Г. М. Прохоров находит некоторые общие черты с Посланием Епифания Премудрого к Кириллу Тверскому, а в наборе затронутых тем — со вступлением к житию свт. Стефана Пермского, также принадлежащему перу Епифания (см.: Прохоров Г. М. Памятники переводной и русской литературы XIV—XV вв. С. 95, 97).

⁷⁵ Если датировать письмо концом XIV в., то получится, что Феофан к тому времени прожил на Руси около 15—20 лет. Приехал же он, как говорилось, из Феодосии, где жило много русских купцов, и еще там он мог усвоить начатки русской речи. Во всяком случае его приезд на Русь — и именно в торговый Новгород — не мог быть случайным и неподготовленным.

⁷⁶ См.: Прохоров Г. М. Памятники переводной и русской литературы XIV—XV вв. С. 97—98.

Об этом напоминают иконописцам все книги: истинную икону творит не человек, не мастер, но Святой Дух. На известной псковской иконе апостола Луки, пишущего образ Богоматери, за его плечом изображается Премудрость Божия с восьмиконечным нимбом; она как бы водит рукой евангелиста и «первоизографа».

В письме есть скрытые цитаты из свт. Григория Паламы. Как установил Г. М. Прохоров, отрывок «аще дасть ми слово подобно въ отвержение усть моихъ» мог быть позаимствован из «Беседования» свт. Григория Паламы «с хионы и турки», которое незадолго до того было переведено с греческого.⁷⁷

В письме несколько раз подчеркивается смирение автора. С одной стороны, это этикетная формула, но с другой — примета времени. Феофан утверждает: если он и напишет что-то полезное, то не благодаря своим способностям, а по молитвам адресата — Прохора.

Суетность жизни, подчеркнутая автором, — также общее место в словесности того времени и в христианской литературе в целом. Но у Феофана эта тема стоит на своем месте, поскольку далее речь идет о том, что единственно не суетно.

Разделение на правое и левое в христианской литературе имеет библейские корни. Первое, что вспоминает читатель, — Страшный Суд, на котором праведники и грешники будут разделены именно по этому принципу. Но в православной аскетике «правое» (у Феофана «мнимое правое»⁷⁸) — это также искушение чрезмерной духовной ревностью и непосильными подвигами, взятыми на себя подвижником самовольно, а «левое» — искушение грехом.

Главная тема письма — любовь. Автор напоминает адресату, что высшая добродетель — любовь. Вместе с тем он как бы кается в том, что в нем такой любви нет. Можно подумать, что адресат много раз просил Феофана написать ему хоть что-нибудь в память их знакомства и дружбы, но Феофан всегда откладывал, а потом и совсем забывал о «долге любви». Теперь наконец-то он пишет письмо, но и оно — очень краткое.

Далее следуют слова, которые, на мой взгляд, проливают свет на отношения Феофана и Прохора. Возьму на себя смелость предположить, что между автором письма и адресатом произошло какое-то недоразумение. Вероятно, его причиной стал Феофан. Поэтому он не только напоминает о бескорыстной Божественной любви, но и призывает Прохора терпеть поношения от всех: и от любящих нас, и от любимых нами, а также уверяет в своей истинной любви к нему.

Единственное, что мешает Феофану показать свою любовь в полной мере, — это его «строптивая» жизнь. Эпитет «строптивый» здесь не может не вызвать особый интерес исследователя. В греческом языке на этом месте могло бы стоять *σκολιός*, что значит «кривой, извилистый»; *δύσβατος*, т. е. «неудобопроходимый», или же *ἀκάθεκτος* — «необузданный», «неукротимый», «строптивый», «упрямый», «непокорный». Как можно понять по контексту, «строптивное житие» — это жизнь, связанная с частыми переездами, с новыми заказами, с работами в разных городах и храмах. Автор

⁷⁷ См.: Там же. С. 95, примеч. 21.

⁷⁸ Ему противопоставлено «правое» по правильному рассуждению, т. е. истинно правое.

письма очень загружен, но, конечно, хотел бы лично увидеться с Прохором. Намек на это адресат мог вычитать у апостола Иоанна, которого Феофан цитирует. Во втором Послании апостол пишет: «Многое имею писать тебе, но не хочу на бумаге чернилами; а надеюсь придти к вам и говорить устами к устам, чтобы радость ваша была полна» (2 Ин. 1:12). Третье Послание повторяет это выражение: «Многое имел я писать; но не хочу писать к тебе чернилами и тростью, а надеюсь скоро увидеть тебя и поговорить устами к устам» (3 Ин. 1:13—14). Очевидно, Феофан посылает короткое письмо с надеждой на скорую встречу с Прохором и разговор «устами к устам», а также просит не воспринимать краткость послания как свидетельство нелюбви, поскольку и для этого краткого письма он с трудом нашел время.

Феофан уподобляет себя семени, упавшему в терние и заглушенному сорняками, а потому и не принесшему плода. Эти слова являются свидетельством смирения Феофана. Но что конкретно он имеет в виду? Сам Спаситель так толкует значение этого места притчи о сеятеле: «А посеянное в тернии означает того, кто слышит слово, но забота века сего и обольщение богатства заглушает слово, и оно бывает бесплодно» (Мф. 13:22).⁷⁹ По контексту можно понять, что Феофан говорит не о богатстве, а о «заботах века сего», т. е. опять о многочисленных заказах на роспись храмов, теремов, на оформление рукописей.

Бросается в глаза, что Феофан в этом кратком письме показал прекрасное знание Священного Писания: он цитирует или свободно перелагает, как установил Г. М. Прохоров, Евангелие: Мф. 5: 46; Лк. 6: 32—34; Лк. 8: 7; Ин. 14: 9—10 и Послания апостолов: Еф. 6: 19; 1 Ин. 4: 8. Г. М. Прохоров справедливо называет автора письма «настоящим словесных дел художником». Как «философ» он, вероятно, находился в переписке со многими известными людьми своего времени, среди которых были Прохор и Епифаний. Если это письмо действительно принадлежит Феофану Греку, то оно является бесспорным подтверждением мудрости великого византийского и русского иконописца, а если оно написано на русском языке, то — и свидетельством прекрасного знания русского языка.⁸⁰

Отмечу также, что в Послании Епифания к Кириллу есть несколько строк, которые также непосредственно принадлежат Феофану, но в пересказе Епифания. В ответ на просьбу премудрого агиографа сделать рисунок Феофан ответил: «**Не мощно естъ того ни тебѣ оубѣчити, ни мнѣ написати, но обаче доукки твоеа ради мало нечто аки ѿ части вписѣю ти, и то же не такъ ѿ части, но такъ ѿ соты части, аки ѿ многа мало, да ѿ сегъ маловиднагъ изобразеннагъ пишемагъ нами и прочаа большаа имаши навѣцати и разѣметти**». Возможно ли данный фрагмент считать

⁷⁹ Для сравнения приведу соответствующие стихи в других Евангелиях: «Посеянное в тернии означает слышащих слово, но в которых заботы века сего, обольщение богатством и другие пожелания, входя в них, заглушают слово, и оно бывает без плода» (Мк. 4: 18—19); «А упавшее в терние, это те, которые слушают слово, но, отходя, заботами, богатством и наслаждениями житейскими подавляются, и не приносят плода» (Лк. 8: 14).

⁸⁰ Все изложенное выглядит довольно убедительно, однако выводы опытейшего ученого Г. М. Прохорова заметно осторожнее. Все же не хотелось бы получить упрек в том, что здесь желаемое выдается за действительное: эти заметки нацелены на поиск новых доводов в пользу гипотезы или, скорее, открытия Г. М. Прохорова. Воля других исследователей — возразить или найти опровержения.

принадлежащим Феофану? Учитывая любовь Епифания к иконописцу, — можно. Скорее всего, он очень бережно передал слова Феофана. И все же нельзя не обратить внимание на то, что в этом фрагменте, как и во всем Послании, явно слышен голос Епифания. Этот небольшой отрывок косвенно свидетельствует также о знании Феофаном латыни, поскольку его «**Ū многа мало**» является, вероятно, переводом известного выражения *pars pro toto*, т. е. часть вместо целого. Феофан рисует «сотую» часть Святой Софии, но так, что по ней можно получить представление обо всем храме.⁸¹

Что можно сказать в заключение о греческих иконописцах? Даже по этим немногим и отрывочным данным, приведенным в статье, можно отметить, что византийским мастерам поручали расписывать самые знаменитые храмы Древней Руси в крупнейших городах того времени; греческие мастера расписывали храмы, писали иконы и миниатюры; они набирали себе учеников из русских и иногда работали смешанными дружинами, в которых русские проходили хорошую школу; существовали также и чисто греческие дружины; иконописцы-греки активно участвовали не только в художественной жизни Руси, но и в церковных и отчасти политических событиях; среди иконописцев-греков были зажиточные, даже богатые люди, они могли наравне с русскими делать общественную, политическую, церковную «карьеру»; к греческим мастерам относились на Руси с любовью, уважением и почтением; они пользовались бесспорным авторитетом, особенно в вопросах иконографии; византийские мастера оказали не просто глубокое, но определяющее влияние на русское церковное искусство.

⁸¹ В одной из статей Г. М. Прохорова на эту тему выдвигается еще одна гипотеза. Дело в том, что Послание Феофана в «Слове о житьи...» заключено в контекст другого фрагмента, который также легко вычлняется из текста «Слова о житьи...», а выделенное и процитированное выше Послание Феофана в свою очередь разрывает этот большой фрагмент. Отсюда Г. М. Прохоров делает предположение, что Послание можно рассматривать как фрагмент во фрагменте. Этот большой по сравнению с «Посланием» фрагмент указывает на греческое происхождение его автора. Г. М. Прохоров оставляет вопрос открытым: либо начало большого фрагмента в Погодинском Апостоле не принадлежит Феофану, и тогда Послание имеет тот вид, в котором оно приведено выше, либо к Феофану восходит как предшествующий Посланию текст, так и следующий за ним. Однако в этом случае разрывающее большой фрагмент Послание, считает Г. М. Прохоров, вряд ли может принадлежать Феофану Греку (см.: Прохоров Г. М. «Посторонние статьи» (в том числе Послание мудрого Феофана) в Погодинском № 27 Апостоле и «Слово о житьи и о преставлении Дмитрия Донского» // ТОДРЛ. СПб., 1996. Т. 49. С. 64). Мы считаем это предположение отдельной проблемой и здесь ее не касаемся.

Н. Э. ЮФЕРЕВА

Полисемия жестов в новгородской миниатюре XVII века

Рассуждая о древнерусской книжной миниатюре, Д. С. Лихачев очень точно назвал жест главным повествовательным приемом миниатюриста. «Руки в миниатюре, — писал он, — играют первостепенную роль. Их положения символичны».¹ При всем кажущемся разнообразии жестов, имеющих в арсенале художественных средств древнерусского миниатюриста, их круг вполне ограничен. Попытка выделить, формализовать и классифицировать жесты была предпринята в статье О. Ю. Клаутовой.² В связи с постановочным характером этой статьи в ней нет систематического разбора конкретных памятников; примеры выбраны довольно спонтанно и не всегда, на мой взгляд, являются достаточно репрезентативными. Однако сама идея рассмотрения и сопоставления устойчивых жестов в литературных и изобразительных памятниках Древней Руси представляется весьма плодотворной.

Наиболее тесное взаимодействие литературы и изобразительного искусства прослеживается прежде всего в лицевых рукописях, где повествовательные циклы миниатюр последовательно иллюстрируют весь текст. При этом «произнесение слов изображается обычно с помощью соответствующих жестов», — писал Д. С. Лихачев.³ Исследуя Лицевой летописный свод Ивана Грозного, А. А. Амосов, приняв во внимание то, что «жесты и положения фигур формализованы», предлагает «составить своего рода „азбуку жестов“, используемых в миниатюре».⁴

В настоящей статье сделана попытка выявить возможные значения основных жестов, используемых новгородским миниатюристом первой половины XVII в. Для исследования взят лицевой житийный сборник, находящийся в Древлехранилище Пушкинского Дома, в собрании Каликина, № 35.⁵ Рукопись содержит Житие Варлаама Хутынского в Пахомиевской

¹ Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы. М., 1979. С. 47.

² Клаутова О. Ю. Жест в древнерусской литературе и иконописи XI—XIII вв.: К постановке вопроса // ТОДРЛ. СПб., 1993. Т. 46. С. 256—269.

³ Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы. С. 47.

⁴ Амосов А. А. Лицевой летописный свод Ивана Грозного: Комплексное кодикологическое исследование. М., 1998. С. 232.

⁵ Впервые к этому сборнику обратилась и дала ему подробное описание Л. Д. Лихачева в своей статье «Миниатюристы — читатели новгородских литературных произведений» (ТОДРЛ. М.; Л., 1966. Т. 22. С. 335—341).

редакции 1460 г., Житие Антония Римлянина и Житие Михаила Клопского в Тучковской редакции. Проиллюстрированы только Житие Варлаама Хутынского (38 миниатюр) и Житие Михаила Клопского (17 миниатюр); в тексте Жития Антония Римлянина оставлены пустые места для миниатюр, которые так и не были выполнены.

Из Жития Варлаама Хутынского для исследования привлекаются 9 миниатюр (они иллюстрируют текст от рождения до преставления святого), а из Жития Михаила Клопского — 17 миниатюр (с момента появления Михаила Клопского в Новгородском Клопском монастыре до его преставления).

Как отмечала в своей статье О. Ю. Клаутова, «для выделения жестов, запечатленных в литературном или живописном памятнике, нет никакого определенного метода. Они просто „вычитываются“ из произведения и „задаются списком“, после чего классифицируются и подразделяются на группы».⁶ В новгородском сборнике можно выделить пять основных поз или жестов, которые варьируются миниатюристом в зависимости от содержания иллюстрируемого им текста. Условно назовем их:

- 1) поза предстояния — 20 случаев;
- 2) жест благословения — 16;
- 3) коленопреклонение — 5;
- 4) поза внимания — 5;
- 5) жест указания — 1 случай.

Для того чтобы установить сферу значений и применения этих «графических формул» миниатюриста, проследим, какие именно ситуации, какие литературные формулировки обычно иллюстрируются с помощью тех или иных поз и жестов персонажей.

Составление «азбуки жестов» предполагает приведение материала в более или менее стройные схемы, таблицы, но в реальности это оказывается невозможным. К такому выводу приходит и А. А. Амосов на основании изучения миниатюр Лицевого летописного свода. Он пишет, что «попытка полной „раскладки“ миниатюры на отдельные элементы изобразительного языка методически неоправданна: допустимо лишь обозначение элементов, которые в зависимости от контекста могут сохранять множественный смысл».⁷ Именно такой «множественный смысл», вернее, круг смыслов и значений, который относится к тому или иному жесту или позе персонажа, попытаемся выявить на материале новгородского лицевого сборника XVII в.

Самая распространенная и многофункциональная поза в древнерусских миниатюрах — это поза, условно обозначенная нами как «поза предстояния». Она соответствует той позе, в которой пишутся святые на иконах деисусного чина: фигура представлена вполборота, с согнутыми в локтях и протянутыми вперед руками (в деисусном чине — по направлению к Христу). Древнерусские миниатюристы передавали этой позой самые различные ситуации и оттенки во взаимоотношениях персонажей. Рассмотрим

⁶ Клаутова О. Ю. Жест в древнерусской литературе... С. 257.

⁷ Амосов А. А. Лицевой летописный свод... С. 271.

рим, какие значения в нее вкладывал иллюстратор новгородского житийного сборника.

Обратимся, например, к миниатюре на л. 316, которая является иллюстрацией к житийному рассказу о том, как в Клопский монастырь пришел князь Константин и, увидев в трапезной читающего преподобного Михаила, узнал в нем своего родственника. «Тогда князь рече ко игумену: „Въдый буди, яко сей старец сродьствия соузом нам приплетається”. Слышав же игумен и братия, болми начаша чтити блаженного Михаила...».⁸ Иллюстрируя этот отрывок, миниатюрист должен передать *беседу персонажей* друг с другом. В позе предстояния он изображает здесь игумена. При чем позы персонажей графически различаются в зависимости от степени их участия в беседе, т. е. от того, говорит ли человек или слушает своего собеседника. Если игумен, слушающий князя, находится в позе предстояния, то князь представлен с более активным жестом, а именно — со слегка выставленной вперед рукой. Таким образом, поза предстояния в данной миниатюре используется для изображения слушающего, воспринимающего некую информацию персонажа. Пример аналогичного значения позы предстояния можно видеть и на миниатюре на л. 324. Она иллюстрирует эпизод пророчества Михаила Клопского игумену Феодосию. На миниатюре игумен, слушающий пророчество о себе, изображен в позе предстояния.

Сама графика одной и той же позы может варьироваться в зависимости от контекста, передавая нюансы взаимоотношений персонажей. Так, миниатюра на л. 337 об. иллюстрирует следующий эпизод из Жития Михаила Клопского: «Изшедшу нъкогда святому ис кълии, и видъ вельможу нъкоего Иоанна именовем.., во обитель пришедша, и срете его, глаголя: „Откуда грядеши, чадо, и что вина пришествия твоего?” Он же рече: „Приидох прияти благословение от твоея святыни”. И моли его, глаголя: „Молися, святче Божий, яко хошет князь великий итти воевати Великого Нова града...”» (л. 338). Преподобный Михаил на это велит не противиться великому князю и изрекает пророчество о Новгороде. В данном примере оба собеседника, как видно из текста, одинаково участвуют в беседе: вельможа просит молитв о Новгороде, а Михаил Клопский отвечает ему поучением и пророчеством. Глядя на миниатюру, можно понять, что вельможа обращается к святому с некоей просьбой, мольбой: об этом говорит несколько склоненная фигура вельможи Иоанна.

В нижней части миниатюры на л. 68 об. иллюстрируется эпизод, в котором Варлаам Хутынский, проезжая по Великому мосту, встречает там осужденного. Новгородцы собираются сбросить последнего в Волхов: «Сродницы же его (осужденного. — Н. Ю.) со множеством народа падоша пред ним со многими слезами, плачуще и молящесе преподобному, чтобы благословил народ и отпросил осужденного сродника их от лютыя смерти» (л. 70). В позе предстояния соответственно изображены сродники осужденного. Таким образом, поза предстояния здесь передает именно *просьбу, мольбу*. Это второе значение позы предстояния.

⁸ ИРЛИ, Древлехранилище им. В. И. Малышева, собр. Ф. А. Каликина, № 35, л. 317. Далее будет указываться только лист данной рукописи.

На л. 317 об. миниатюрист иллюстрирует текст «о изведении кладезя молитвами святаго» Михаила Клопского во время засухи: «...Игумен же повелъ блаженному помолитися. Он же, преклонь колѣни, начат молитися. И внезапно потрясся мѣсто, и изыде вода выспрь, яко трубою. Видѣвъ же сия игумен, и прослави Бога, прославляющаго святыя своя» (л. 318 об.). Игумен с братией изображены здесь в позе предстояния. Их поза может означать просьбу к преподобному Михаилу помолитися, а также — передавать тот момент, когда они наблюдают уже свершившееся чудо. Вероятно, можно даже говорить о некотором соединении двух функций позы предстояния: с одной стороны — слушания и восприятия, с другой — просьбы, мольбы. Своеобразный универсальный характер этой позы позволяет в таком случае объединить в одном изображении различающиеся по времени и по содержанию действия одних и тех же персонажей.

Кроме двух указанных выше значений в рассматриваемой лицевой рукописи поза предстояния имеет и еще одно значение: в ней может изображаться человек, *принимающий благословение*. Первая же миниатюра рукописи (на л. 61 об., верхняя часть иллюстрации) дважды изображает автора Жития Варлаама Хутынского, получающего от новгородского архиепископа Евфимия благословение написать это житие: в позе предстояния и коленопреклоненным. Нередко сам святой — Варлаам Хутынский или Михаил Клопский — благословляет пришедших к нему людей, которым миниатюрист придает позу предстояния. Типичными в этом отношении миниатюрами можно назвать миниатюры на листах 68 об., 71 об., 322 и др.

После позы предстояния жест благословения — самый часто встречающийся в новгородской рукописи. Благословляющий персонаж стоит или сидит с поднятой кверху правой рукой с двуперстным сложением. На первый взгляд этот жест в отличие от позы предстояния — ясный и однозначный. Но в действительности он оказывается семантически гораздо более наполненным, возможно, самым богатым по содержанию жестом в контексте миниатюр рассматриваемой рукописи. При этом в литературном тексте житий о благословении прямо говорится лишь в единичных случаях. Например, в рассказе (его иллюстрирует миниатюра на л. 71 об.) о том, как приехавший в Хутынский монастырь князь «пришел во един от дний посѣтити святаго (Варлаама. — *Н. Ю.*). Якоже прииде в монастырь, святой же обычнаго благословения сподобив его...» (л. 71 об.—72) и т. д. Другой случай упоминания благословения в тексте жития — это описание болезни и преставления Михаила Клопского: «Повелъ святой призвати братию, и начат у всѣх прощения просити, и сам тоже всѣм прощение подаваше и благословение» (л. 340). На л. 339 миниатюрист изображает преподобного Михаила, благословляющего братию монастыря.

В остальных случаях для жеста благословения (а их в новгородском сборнике, напомним, не менее шестнадцати), когда благословение никак не упоминается в тексте, миниатюрист предлагает целый спектр различных значений. Варлаам Хутынский встречается благословением князя (миниатюра на л. 71 об.) и крестьянина (миниатюра на л. 73 об.) Так же и Михаил Клопский благословляет посетивших его князей (миниатюры на л. 322 и 334). Отсюда можно сделать вывод, что миниатюрист использует жест бла-

гословения как знак традиционного *приветствия* святым приходящих к нему людей.⁹

Миниатюра на л. 77 иллюстрирует несколько иную ситуацию: приезд Варлаама Хутынского к новгородскому архиепископу Антонию. Изображая их встречу, миниатюрист представляет архиепископа благословляющим святого. Аналогичным образом на л. 336 об. передается сцена встречи Михаила Клопского с архиепископом Евфимием в Николо-Вяжищском монастыре. Преподобный Михаил изрекает ему пророчество о рождении в Москве великого князя Иоанна и о присоединении Новгорода к Москве. Слушающий это пророчество архиепископ изображен с благословляющим жестом. Возможно, здесь имеет смысл говорить о некоторой «этикетности» такого рода изображений: во многих древнерусских миниатюрах, и в частности в миниатюрах рассматриваемой рукописи, архиереи чаще всего представлены именно с жестом благословения.

В этом отношении особенно привлекает к себе миниатюра на л. 328 об. Она иллюстрирует сцену из жития Михаила Клопского, в которой из-за «нестроеный» в Новгороде возведенному на архиерейский престол Евфимию «не совершившуся саном архиерейства три лѣта» (л. 329), и он, приехав в Клопский монастырь, «начат молити святаго Михаила, глаголя: „Моли, отче, о мнѣ Бога, да восприиму рукоположение от святѣйшаго митрополита...”» (л. 329 об.). Приняв, по молитвам святого, архиерейский сан, Евфимий «паки ко обители приходит и святому поклоняется, и благодарствие тому приносит...» (л. 330). При анализе миниатюры к этому тексту возникают два вопроса. Во-первых, почему Михаил Клопский изображен здесь произносящим пророчество о скором рукоположении Евфимия в епископы (юродствуя, он возлагает на свою голову убрус), а Евфимий, который на тот момент еще не был рукоположен, изображен уже епископом, приехавшим благодарить святого за молитвы, когда пророчество уже сбылось? А во-вторых, кто тот монах, которого миниатюрист «поставил» между Михаилом Клопским и Евфимием и о котором ни разу не упоминается в тексте? Что касается первого вопроса, то здесь можно отметить прием объединения в одном изображении двух разновременных событий. С аналогичной ситуацией мы уже встречались в миниатюре, иллюстрирующей чудесное изведение источника Михаилом Клопским. Здесь имеет место тот прием древнерусского миниатюриста, который Д. С. Лихачев в «Поэтике древнерусской литературы» называет «повествовательной емкостью».

Ответ на второй вопрос — о загадочном монахе, изображенном миниатюристом между Михаилом Клопским и архиепископом Евфимием, — возможно, связан с указанной выше «этикетностью», в соответствии с которой архиепископ должен изображаться благословляющим. Однако ведь не Ми-

⁹ А. П. Голубцов пишет: «...изображения Христа и святых, которые принято называть благословляющими, не имеют такого значения в действительности и ведут свое начало от античных изображений, представляющих ораторов и философов. Древние любили сопровождать слова свои жестами; языческие ораторы и философы прежде, чем держать какие-либо речи или излагать свое учение, прибегали обыкновенно к самым разнообразным телодвижениям, как бы *приветствуя* (курсив мой. — Н. Ю.) тем своих слушателей или возбуждая в них внимание» (*Голубцов А. П. Из чтений по церковной археологии и литургике*. СПб., 1995. С. 248).

хаил приходит к архиепископу Евфимию, а тот — к Михаилу: сначала он просит у святого молитв о себе, а затем, исполнив его повеление, приходит благодарить за молитвы. По аналогии с другими миниатюрами, когда за молитвенной помощью к святому приходит не архиерей, а, например, князь благословляющим должен быть преподобный Михаил. Поэтому перед миниатюристом, вероятно, стояла задача, с одной стороны — нарисовать архиерея с традиционным для него жестом благословения, а с другой стороны — не нарушить смысловой взаимосвязи персонажей и избежать ситуации, в которой Михаил благословлял архиепископа Евфимия. Возможно, именно для этого мастер и вводит в композицию фигуру простого монаха, принимающего архиерейское благословение.

Еще одну интересную ситуацию с жестом благословения можно отметить на миниатюре на л. 327 об. Она иллюстрирует следующий текст: «Иерею некоему, именем Никифору, случися от наваждения дияволя украсти панагию. Святый же рече ему, яко: „Бесноватия имаша, понеже на святая дерзнул еси”. И от того часа возбесни поп. Панагию же сказа святый во угле единыя пещи, и обретоша ю по повелению святаго» (л. 327 об.). В миниатюре к этому тексту обращает на себя внимание то обстоятельство, что Михаил Клопский, о котором нигде в тексте не говорится, был ли он иеромонахом, или простым иноком, изображен благословляющим иерея. Изображение священника, принимающего благословение от монаха, может показаться странным, противоречащим принятым в церковной иерархии взаимоотношениям. Но здесь, на мой взгляд, возможно то объяснение, что в данном случае миниатюрист отразил некую иную — духовную, нравственную — иерархию: он изобразил не монаха и священника, а святого и обличаемого грешника. Такая система и форма взаимоотношений персонажей выстраивается миниатюристом посредством традиционных поз и жестов.

Михаил Клопский представлен благословляющим также на миниатюре на л. 322. Она иллюстрирует эпизод, когда в ответ на просьбу о молитве Михаил Клопский обращается к князю Константину со словами: «Не скорби, княже, но имѣй вѣру ко Пресвятѣй Троицѣ и воздвигни храм каменен Живоначальнѣй Троицѣ...» (л. 322 об.). В контексте этой миниатюры жест благословения может рассматриваться в непосредственном его значении: как *благословение* на строительство храма, и одновременно как изображение *духовного наставления* святого: «...имей вѣру ко Пресвятѣй Троицѣ...».

Несколько эпизодов, в которых говорится об обличении святым того или иного человека, иллюстрированы миниатюристом сходным образом. Например, сцена обличения Михаилом Клопским пришедшего к нему князя Юрия: «...ты же в Руси велики брани межеусобныя воздвиги и врагом радость сотвори». Далее в тексте говорится, как князь трижды «не послушав святаго., и межеусобную брань воздвизает» (л. 322 об.), и вскоре «жития конец прият, по пророчеству святаго» (л. 336). На миниатюре (л. 334) изображена лишь одна сцена в монастыре: святой Михаил благословляет князя Юрия.

В другой миниатюре к Житию Михаила Клопского (на л. 326) святой представлен благословляющим двух вельмож, Елевферия и Иоанна, не поделивших свои угодья: «И уразумѣв же святый духом лукавство Елевфе-

риево, и глагола ему: „Чадо, отверзи от себе насилуемая, и сам припади со слезами к необидимому Судии... Аще ли не сотвориши сице, яже заповѣдах ти, вѣдый буди, днешь будеши нем, ни двигнутися могий, ни очима възрѣти...”» (л. 326 об.).

Примером из Жития Варлаама Хутынского может служить миниатюра на л. 72 об., иллюстрирующая эпизод, как монастырские рыболовы утаили от святого самую большую пойманную ими рыбу, принеся ему всех остальных рыб: «Святый же, разумѣв украденную от них рыбу, тѣм же и жезлом ударяя тихо, на прочая рыбы показуя» (л. 73), стал обличать рыболовов. На миниатюре сцена обличения передана следующим образом: преподобный Варлаам сидит с посохом в некоем помещении, перед ним лежат сети с мелкой рыбой. Интересно, что над сетями изображена большая рыба, отсутствие которой и прозревает святой. Именно на нее как будто и направлен жест благословения преподобного Варлаама.

Исходя из приведенных примеров, можно сделать вывод, что в контексте данной лицевой рукописи жест благословения иногда возможно интерпретировать не просто как приветствие, но и как жест *обличения*. Напомним, что с примерами такой возможной интерпретации жеста благословения мы уже также встречались, когда рассматривали сюжет об обличении Михаилом Клопским иерея Никифора, укравшего панагию.

В некоторых из описанных миниатюр просматривается и еще одно значение жеста благословения. Святые представлены благословляющими в следующих ситуациях: Варлаам Хутынский — когда он прозревает небесный венец у невинно осужденного (л. 68 об.), рождение сына у князя (л. 71 об.), украденную рыболовами рыбу (л. 72 об.); Михаил Клопский — «уразумѣв... духом лукавство Евлевфериево» (л. 326), прозрев кражу панагии попом (л. 327 об.), судьбу князя Юрия (л. 334). Т. е. с жестом благословения святой изображается в момент произнесения им пророчества. К этому можно добавить, что в иконах пророческого чина русского иконостаса встречаются изображения пророков с двуперстным сложением правых рук — жестом, который в миниатюрах мы трактуем как жест благословения.¹⁰

Иногда жест благословения в рассматриваемой рукописи можно интерпретировать как знак *утешения*. Так, например, Варлаам Хутынский утешает отца, у которого умер сын-отрок: «Святый же Варлаам рече к нему: „Вскую, человеце, рыдаеши...”» (л. 74). На миниатюре (л. 73 об.) преподобный благословляет склонившегося перед ним мирянина с умершим отроком на руках. В другом случае Михаил Клопский поучает князя Константина: «Не скорби, княже, но имѣй вѣру ко Пресвятѣй Троицѣ...» (л. 322 об.). На миниатюре святой также благословляет князя.

Несколько иначе жест благословения может быть интерпретирован еще в двух миниатюрах рукописи. В первом случае — это назначение и благословение Варлаамом Хутынским своего преемника. Умирая, святой «призвав братию, рече им...: „Наставник же будет вам в мое мѣсто сверстник

¹⁰ См., например, икону пророков царя Соломона и Иезекииля начала XVI в. из собрания Эрмитажа: *Косцова А. С.* Древнерусская живопись в собрании Эрмитажа: Иконопись, книжная миниатюра и орнаментика XII—начало XVII века. СПб., 1992. С. 109 (в каталоге № 30).

мой Антоний» (л. 76). Миниатюрист изображает (л. 75 об.) преподобного Варлаама, сидящего на ложе и благословляющего склонившегося перед ним инока (Антония). Чуть поодаль помещены другие монахи в позе предстояния. Во втором случае — это «изведение кладезя молитвами святаго» Михаила Клопского. Преподобный Михаил представлен на миниатюре (л. 317 об.) коленопреклоненным и благословляющим источник, бьющий из земли: «И внезапно потрясеса мѣсто, и изыде вода выспрь, яко трубою» (л. 318 об.). Упомянутая поза коленопреклонения — это традиционно молитвенная поза. В частности, именно так она трактуется в последней миниатюре, что подтверждается и непосредственно иллюстрируемым текстом: «Он же, преклонь колѣни, начат молитися» (л. 318 об.).

По смыслу аналогично молитве и такое значение позы коленопреклонения, как *мольба*, *просьба*. Коленопреклоненно просят Варлаама Хутынского о заступничестве родственники невинно осужденного: «...падоша пред ним со многими слезами, плачуще и молящся преподобному» (л. 70). Иллюстратор представляет коленопреклоненного перед святым мирянина, а чуть далее — других мирян в позе предстояния (л. 68 об.). Подобный пример можно привести и из Жития Михаила Клопского. Придя к преподобному Михаилу, князь Юрий «начат ко святому глаголати: „Отче, моли Бога о мнѣ, яко да восприиму царствия скипетры...”» (л. 335). Хотя в тексте и нет указания на коленопреклонение, миниатюрист изображает князя перед благословляющим его преподобным Михаилом дважды: в позе предстояния и коленопреклоненным. Последнее как бы подчеркивает усиленную мольбу, просьбу о молитвенной помощи к святому.

В позе предстояния и коленопреклоненным изображен в верхней части первой миниатюры (л. 61 об.) Пахомий, когда он получает от архиепископа Евфимия благословение написать Житие Варлаама Хутынского. Сама поза коленопреклонения выражает *смирение*, *самоумаление*, даже на физическом уровне: человек, стоящий на коленях, становится гораздо меньше стоящего человека. Возможно, этот мотив самоумаления, который присутствует в коленопреклонении автора Жития, является своеобразной изобразительной параллелью самоуничижительным авторским формулам, столь распространенным в русской агиографии: «Тѣмже святых сих по достоинству похвалити не мощно, но нѣчто мало, еже противо наша силы принесем хваление, не яко они таковая требующе...» (л. 62 об.—63).

И еще одно значение коленопреклонения представлено на миниатюре из Жития Варлаама Хутынского (л. 72 об.). Это уже упоминавшийся эпизод об утаенной большой рыбе, который заканчивается тем, что монастырские рыболовы «познавшѣ согрѣшение свое, и тако вскорѣ и ту сокровенную рыбу принесше, и прощения прошаху...» (л. 73). Обоих раскаявшихся рыболовов иллюстратор показывает коленопреклоненными перед Варлаамом Хутынским. Таким образом, коленопреклонение передает здесь прежде всего *раскаяние* и, в какой-то мере, — самоумаление, о котором шла речь и в предыдущем примере.

Особого рассмотрения требует поза, которую условно мы назвали *позой внимания*. Графически она близка к позе предстояния, с той лишь разницей, что здесь не обе руки персонажа, согнутые в локтях, обращены вперед,

а только одна, чаще всего — правая. Вторая же рука при этой позе поднесена (или прижата) к груди. В древнерусских иконах¹¹ и особенно в книжной миниатюре поза внимания — довольно распространенная, хотя в рассматриваемой рукописи она встречается не очень часто.

Так, например, на миниатюре, иллюстрирующей вторжение в обитель вооруженных разбойников (л. 320 об.), в позе внимания изображен игумен Клопского монастыря Феодосий. «Блаженный же Михаил повелъ всѣх позвати на трапезу» (л. 321), где в итоге и вызывает бегство разбойников и даже — покаяние двух из них. На миниатюре же представлено лишь начало этого эпизода: приглашение разбойников к трапезе. Справа стоят разбойники с обнаженными мечами, в центре — преподобный Михаил в динамичной позе: он стоит в позе предстояния, обратив руки в сторону игумена с братией (или — в сторону трапезной?), а голову повернул к разбойникам. Таким образом передается его активное участие в происходящих событиях. Выше уже отмечалось, что при передаче беседы персонажей друг с другом миниатюрист может графически выделить говорящего и слушающего собеседника или собеседников. Игумен с братией в данном случае — пассивная, внимающая сторона, и они представлены в позе внимания. Т. е. значение этой позы — внимание к словам собеседника, *восприятие, принятие* чего-либо.

В иллюстрации к эпизоду из Жития Михаила Клопского «О умножении потребных в монастыре» (л. 319) игумен Феодосий также изображен в позе внимания. Когда братья начала роптать на то, что в голодное время всем приходящим слишком щедро раздается монастырское жито, «блаженный же (Михаил. — Н. Ю.) взял игумена и братию и иде к житницам» (л. 320). Житницы оказались полными зерна, и, «видѣвше же сия игумен и братия, удивишася, и прославиша Бога...» (л. 320). Позой внимания здесь передается видение, внимание к чуду, удивление ему и прославление за него Бога.

Прославление Бога — это молитва. Вторым значением рассматриваемой позы как раз и является *молитва*. В позе внимания, например, изображен Михаил Клопский, молящийся пред иконой Святой Троицы об исцелении больного (миниатюра на л. 330 об.). Как молитвенная эта поза может трактоваться и в другом случае, когда Варлаам Хутынский «разумѣв... еже к Богу свое отхождение» (л. 76). Миниатюрист представляет святого внимающим откровению Божию о своей собственной приближающейся смерти: на миниатюре преподобный Варлаам в позе внимания обращен к небу, с которого его благословляет десница Господня (л. 75 об.).¹²

Как принятие благодати, Божественного откровения можно трактовать также и случаи использования миниатюристом позы внимания для изображения *пророчествования* святого. Это объясняет, например, некоторое несоответствие, которое мы встречаем в миниатюре к Житию Михаила Клопского на л. 324. Здесь Михаил, обращающийся со словом к игумену, изобра-

¹¹ Смирнова Э. С. «Богоматерь с Младенцем на престоле, с Архангелом и преподобным Сергием Радонежским» — икона первой трети XV в. : Истоки и смысл иконографии // Русское подвигничество. М., 1996. С. 124—135.

¹² Ср.: «Знак бытия верхнего мира — сегменты неба, в которых показан Творец, — появляются в миниатюрах время от времени, когда семантика текста диктует необходимость обозначения высшей воли» (см.: Амосов А. А. Лицевой летописный свод... С. 255).

жен в позе внимания, т. е. как пассивный собеседник, а игумен Феодосий — в позе предстояния, хотя он является лишь слушающей стороной. «Михаил же глагола ко игумену Феодосию: „Въдыи буди, яко возведен будеши на архиерейский престол, и ту два лѣта поживеши, святительскаго же сану не сподобишися”. И бысть тако по проречению святаго...» (л. 324 об.). Т. е. Михаил Клопский не просто обращается к игумену, но изрекает пророчество, поэтому можно сказать, что в этой беседе участвуют не двое, а трое: игумен Феодосий, слушающий Михаила Клопского, преподобный Михаил и Бог, откровению Которого внимает святой. Возможно, поэтому новгородский миниатюрист и использует здесь именно позу внимания, подчеркивая тем самым незримое Божественное участие в этой беседе. Сделанное предположение можно подтвердить и другим примером. Так, в позе внимания Михаил Клопский изображается (л. 328 об.) и тогда, когда он, «духом же пророческим вещаше, глаголя» пришедшему к нему Евфимию, будущему новгородскому архиепископу: «Смоленска града достигнеши и тамо архиерейства сан совершен примеши...» (л. 329 об.). Можно сказать, что миниатюрист объединяет здесь два других значения жеста внимания, таких как слушание собеседника и молитва. Ведь произнесение пророчества есть прежде всего слышание гласа Божьего и одновременно — молитвенное предстояние.

Иконографические аналогии жесту внимания в иконописи мы можем встретить, например, в изображении апостолов в таких сюжетах, как Вознесение Господне или Сошествие Святого Духа. Смысл позы внимания на этих иконах в целом соответствует вышеуказанному: в первом случае апостолы внимают чуду — Вознесению Иисуса Христа, а во втором — они принимают благодать Святого Духа в день Пятидесятницы.

И наконец, такой выразительный и ясный жест как жест указания (выпрямленный указательный палец) обычно использовался древнерусскими миниатюристами для передачи наиболее активной позиции собеседника. Например, в исторических лицевых рукописях с жестом указания часто изображались князья, цари и другие правители. Этот жест мог означать получение, повеление или приказ. Однако новгородский мастер использовал его всего один раз, причем в самом его прямом значении: как указание персонажа на что-либо. Михаил Клопский в уже приводившемся примере (миниатюра на л. 319), указывает игумену и братии на житницы, полные зерна.

Изложим также некоторые рассуждения по поводу других простых графических приемов, которые использовал новгородский миниатюрист XVII в. в своем творчестве, но которые нельзя отнести к разряду поз или жестов. К таковым принадлежит, например, такой постоянный в иконописи атрибут, как нимб. Нимб, по словам Л. А. Успенского, есть «внешнее выражение святости, свидетельство о свете».¹³ В Энциклопедическом словаре Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона о нимбе в христианской иконографии говорится, что он «сделался с древнейших времен принадлежностью изображений ипостасей Пресвятой Троицы, ангелов, Богоматери и святых...».¹⁴ В книжной миниатюре среди прочих персонажей нимбом выделяются так-

¹³ Успенский Л. А. Богословие иконы Православной Церкви. Б/м, 1989. Репринтное издание: Париж, 1937. С. 139.

¹⁴ Брокгауз Ф. А., Ефрон И. А. Энциклопедический словарь. СПб., 1897. Т. 22. С. 137.

же святые, канонизированные Церковью. Однако в миниатюрах рассматриваемой рукописи встречаются и другие случаи изображения нимба.¹⁵

Например, с нимбом представлена мать преподобного Варлаама Хутынского в сцене его рождения (л. 64 об.). Предание не сохранило даже имени матери, но в самом тексте Жития о родителях святого сказано: «Но едино свѣм, яко обои благочестиви бяху» (л. 64—64 об.). Здесь, вероятно, имеет место одна и та же агиографическая традиция, действующая как в литературном тексте, так и в иконописном изображении (миниатюре): в житиях родители святого, как правило, представлены благочестивыми людьми, «добрым корнем», из которого произрастает угодник Божий. Кроме того, необходимо указать и на иконографию сцены рождения святого в целом. Она явно восходит к иконам Рождества Богородицы, где с нимбами пишутся святые праведные Иоаким и Анна. Поэтому в данном случае новгородский миниатюрист следует одновременно и указанию в тексте жития на благочестие матери, и иконографической модели, берущей начало от иконы Рождества Богородицы.

На миниатюрах рукописи с нимбами представлены также новгородские архиепископы: Евфимий (миниатюры на л. 61 об. и 336 об.), Антоний (л. 77), Макарий (л. 110) и др. (л. 69 об., л. 87 об.). Это явление имеет свою традицию в иконописи, и в частности в иллюстрировании древнерусских книг, где архиереев и князей или царей иногда изображали с нимбами. Такая традиция особым образом раскрывается именно в новгородском памятнике. По подсчетам Г. Федотова, «новгородские святители составляют треть общерусских и 2/3 общего числа новгородских епископов (тридцать один), если закончить их ряд в начале XVI в. последним канонизированным — Серапионом».¹⁶ Напомним, что, по преданию, в 1439 г. новгородский архиепископ Евфимий установил 4 октября память всем князьям и епископам, погребенным в Софийском соборе. Как пишет Г. Федотов, «это установление ежегодной памяти и было суммарной канонизацией новгородских владык»,¹⁷ причем «массовая канонизация новгородских владык, — отмечает далее исследователь, — была произведена по отрицательному признаку — по методу исключения»,¹⁸ т. е. посредством исключения имен тех архиереев, которые оставили по себе недобрую память. Этим же принципом воспользовался и новгородский миниатюрист в XVII в.: с нимбами он последовательно изобразил всех новгородских владык, кроме одного — архиепископа Евфимия Первого (миниатюра на л. 328), о котором в тексте Жития Михаила Клопского сказано, что он обирал Клопский монастырь «овогда насильством среброимания, иногда монастырских коней отъятием». Михаил Клопский обличает его: «„Сиде ли повелѣвают

¹⁵ Об изображении в древнерусской книжной миниатюре персонажей, не являющихся канонизированными святыми, с нимбами, см. также в статьях: *Белоброва О. А.* О некоторых изображениях Епифания Премудрого и их литературных источниках // ТОДРЛ. М.; Л., 1966. Т. 22. С. 93; *Грибов Ю. А.* Образ Ивана Грозного в трактовке посадских художников последней четверти XVII века // Народное искусство России: Традиция и стиль. Тр. ГИМ. М., 1995. Вып. 86. С. 13—28; и др.

¹⁶ *Федотов Г.* Святые Древней Руси. М., 1990. С. 127.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Там же. С. 128.

священная правила пастырю стадо расхищати? Вѣси ли, кому собираешши?» И вкупѣ с словом святаго разболѣся архиепископ. И мало пожив, преставися, по пророчеству святаго» (л. 328). Миниатюра к этому тексту располагается рядом с миниатюрой на л. 328 об., изображающей другого архиепископа — Евфимия Второго, который представлен с нимбом, как и прочие новгородские владыки. В связи с этим особенно примечательно, что у обличаемого архиерея — Евфимия Первого — не случайно нет нимба. Отсутствие у него нимба воспринимается здесь как определенный знак, имеющий оценочный характер и способствующий наиболее адекватному переводу литературного текста в изображение. В данном случае отсутствие нимба указывает не просто на отсутствие святости, но на греховность персонажа.

Более универсальным знаком несвятости или греховности человека часто служит такой графический прием, как профильное изображение лица персонажа. Л. А. Успенский в книге «Богословие иконы Православной Церкви» отмечает, что «святых почти никогда не изображают в профиль... Профиль в какой-то мере прерывает непосредственное общение; он уже начало отсутствия. Поэтому... в профиль изображаются обычно только люди, не достигшие святости, как например, волхвы или пастухи в иконе Рождества Христова».¹⁹ Этот иконописный прием отмечался и другими исследователями древнерусского искусства. Можно еще добавить, что в профиль нередко изображаются грешники. Их мы можем видеть на иконах и фресках, представляющих Страшный Суд, а также в лицевых синодиках и сборниках нравоучительного содержания — на миниатюрах, сопровождающих тексты о муках грешников в аду. Кроме того, в древнерусской иконописной традиции в профиль практически всегда изображаются бесы.

Изображением в профиль как знаком отрицательной характеристики персонажа иногда пользовался и новгородский миниатюрист. Например, на миниатюре на л. 326, рассказывающей о вторжении в Клопский монастырь вооруженных разбойников, лицо одного из них представлено в профиль. И это вряд ли случайность, ибо профильных изображений в данной рукописи — единицы. Среди них особенно интересно использование иллюстратором профильного изображения в миниатюре, передающей эпизод из Жития Михаила Клопского о двух вельможах, Иоанне и Елевферии, спорящих о разделе землевладений. Облеченный в неправде и упорствующий в грехе Елевферий заболевает и умирает. Иллюстрируя весь этот эпизод, миниатюрист представляет только беседу преподобного Михаила с двумя вельможами, пришедшими к нему в Клопский монастырь. При этом лицо одного из них он рисует в профиль. Имена вельмож не надписаны, но можно с известной долей вероятности судить о том, что изображенный в профиль человек — это именно совершивший грех и не покаявшийся в нем Елевферий. Здесь мы снова сталкиваемся с тем, что простой графический прием помогает миниатюристу наиболее адекватно и лаконично передать литературный текст жития, его духовное и нравоучительное содержание.

Итак, древнерусский миниатюрист пользовался особым знаковым языком, который в некоторых случаях помогал ему прояснить литературный

¹⁹ Успенский Л. А. Богословие иконы... С. 149.

текст, интерпретировать его, расставить определенные смысловые акценты. При этом немногочисленность элементов такого языка, с одной стороны, и большая событийная и смысловая насыщенность миниатюр, с другой — приводила к неизбежной полисемии этих элементов. Позы, жесты, ракурсы и другие графические приемы раскрывают свой смысл и значение именно в тесной взаимосвязи с литературной основой иллюстрируемого события. Вероятно, здесь можно говорить об определенном принципе взаимодействия текста и миниатюры в древнерусской лицевой рукописи: текст поясняет миниатюру, а миниатюра поясняет текст. В этой взаимосвязи, на границе двух видов искусств, и рождается тот новый текст (в широком, семиотическом²⁰ значении этого слова), который и воспринимает непосредственный читатель лицевой рукописи.

²⁰ Текст — это «любая семантически организованная последовательность знаков» (Успенский Б. А. Семиотика искусства. М., 1995. С. 13).

А. Г. БОБРОВ

Чин мироварения в автографе Ефросина Белозерского

Среди рукописных сборников Софийского собрания РНБ находится кодекс, содержащий текст Чина мироварения, переписанный в 1500 г. знаменитым кирилло-белозерским книжником и писателем второй половины XV в. Ефросином (РНБ, Софийское собр., № 1462, л. 98—112). На л. 98 запись почерком Ефросина: «В лѣт(о) ЗѢ [1500 г.] фев(раля) Ѣ [8] в суб(оту) почато писати» (рис. 1, 2).

Кирилло-Белозерский монастырь был одним из самых выдающихся книжных центров Древней Руси. Основу библиотеки обители составили книги ее создателя — Кирилла Белозерского. Г. М. Прохоров, детально изучивший эти рукописи, четверть века назад отметил, что они «служили образцом» для последующих поколений монахов, и «уже сейчас можно сказать, что „энциклопедические” сборники в восьмую долю листа четье-справочного характера, создававшиеся в Кирилло-Белозерском монастыре во второй половине XV в., являются прямыми „потомками” сборников Кирилла».¹ Позже исследователь пришел к определенному выводу, что «именно сборникам Кирилла, скромным по оформлению, но необыкновенным по разнообразию и богатству содержания, и формой, и „энциклопедичностью” состава подражают прославленные сборники книгописца второй половины XV в. Ефросина».²

Ефросин Белозерский как переписчик сборников стал известен исследователям древнерусской письменности еще в XIX в.,³ но на его литературную и культурно-просветительную деятельность пристальное внимание было обращено не так давно — это сделал в статье 1961 г. Я. С. Лурье.⁴ В последующие годы появились работы того же и других авторов, посвященные тем или иным аспектам книгописного и литературного творчества

¹ Прохоров Г. М. Книги Кирилла Белозерского // ТОДРЛ. Л., 1981. Т. 36. С. 56.

² Прохоров Г. М. Предисловие: Что представляет собой сборник Кирилла Белозерского РНБ, Кирилло-Белозерское собрание, № XII // Энциклопедия русского игумена XIV—XV вв. СПб., 2003. С. 6.

³ Интересно, что еще в 1876 г. Н. Баталин, говоря о рукописи Кир.-Бел. 11/1088, заметил: «Сборник принадлежит перу Кирилло-Белозерского игумена (так! — А. Б.) Евфросина, от которого осталось еще 6 сборников (курсив мой. — А. Б.), писанных им на севере» (Баталин Н. Сказание об Индийском царстве. Воронеж, 1876. С. 1).

⁴ Лурье Я. С. Литературная и культурно-просветительная деятельность Ефросина в конце XV в. // ТОДРЛ. М.; Л., 1961. Т. 17. С. 130—168.

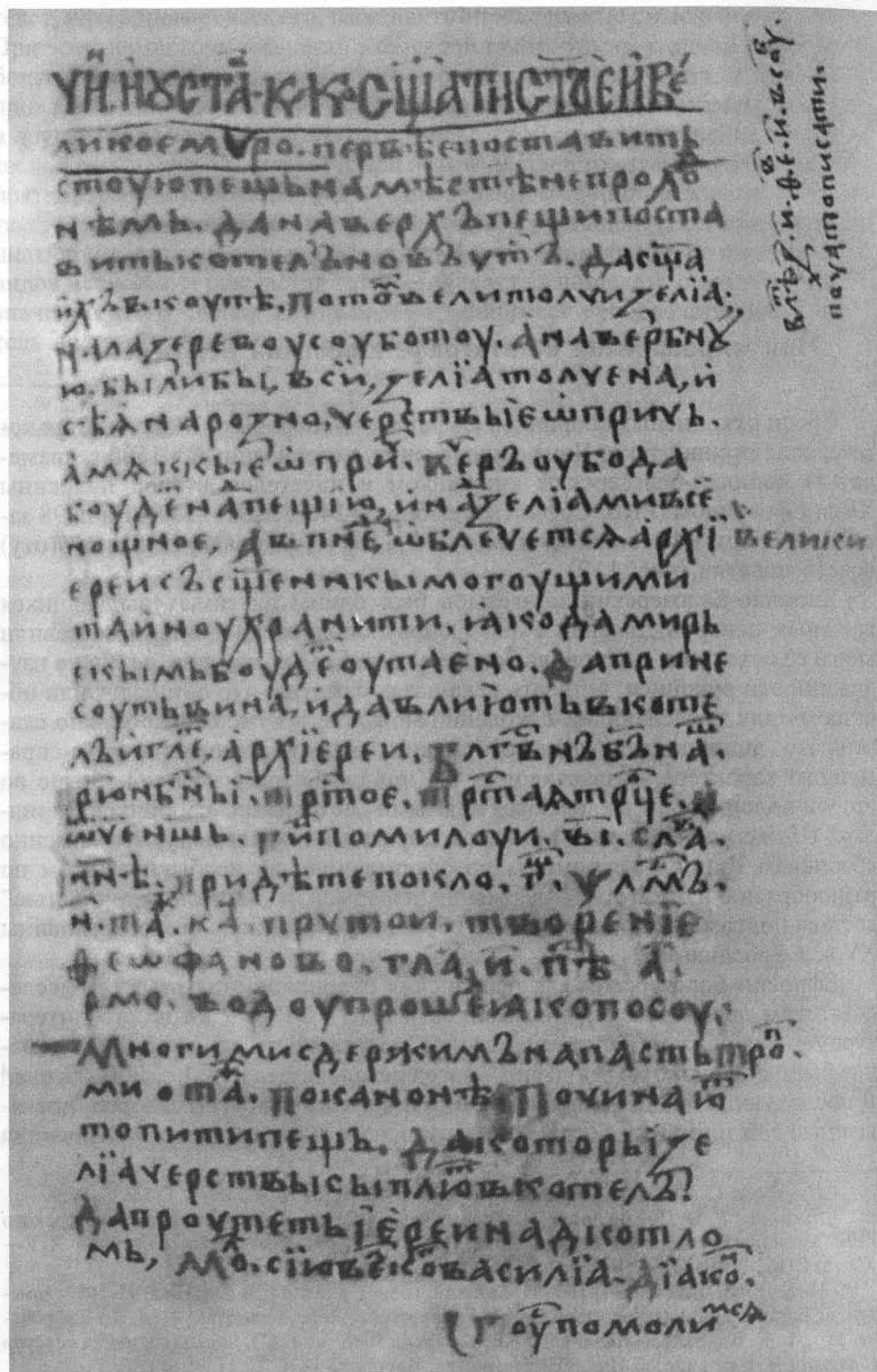


Рис. 1. Автограф Ефросина Белозерского (Соф., л. 98).

прапаша да емь, и ои семань ба
 тноу лѣла лъ еси, прѣати ште
 беш ещеніе, дако мирона глѣшу
 моли мѣ, а не же мирой глѣа
 шш ес да и ма еди нороно моути
 снѣ оухъ оубо уншем оу, и мѣ же са
 у еси кы миръ оу сцѣ а ет сѣ, елико
 шидимъ и елико не шидимъ.
 въ зугла, тры бо по ослѣ ма еси
 прослашенъ, и тѣ бѣ славоу снѣ
 ла емъ шци ои снѣ оу и стѣ моу оухъ
 ннѣ ви прѣно. ^{снѣла} тѣ, оу тѣ оу рѣ е
 шѣ рш а ет сѣ, прѣто, стѣ а дѣ тѣ
 стѣ ое миротъ со оудѣ оу храни мнѣ
 и да сѣ мѣ архіерѣ и пѣ у а тѣ бѣ
 ето, а хѣ лѣ а бѣ, бѣ днѣ в сѣ а нѣ о
 лнѣ мнѣ елико оу глѣа оу а ет сѣ
 хѣ лѣ а мѣ, грѣу ескы, и роу ескы,
 и мирна, тѣ, и ма емоу и грѣ ескы
 и роу ескы, ^{а ет сѣ} а нѣ а мѣ, а роу ескы
 бѣ блѣ лѣ а дѣ а нѣ, к и нѣ а мѣ о нѣ, а
 роу ескы, кѣ рнѣ цѣ а е аріо фѣ лѣ а нѣ,
 а роу ескы, гѣ оу днѣ ескы, ма ет сѣ
 кѣ а рнѣ а нѣ, а роу ескы, сѣ рѣ шнѣ
 мошкѣ а тнѣ, родѣ стѣ оу глѣ а нѣ,
 а роу ескы, лѣ а фнѣ а шѣ а дѣ, сѣ и рѣ тѣ
 цѣ вѣ тнѣ а нѣ, ма ет сѣ кѣ а рнѣ а дѣ а,
 а нѣ фѣ а сѣ, а роу ескы, мошкѣ а тнѣ
 гѣ оу сѣ рѣ шнѣ а дѣ тѣ, пѣ и роу фнѣ а нѣ
 тѣ, и ма емоу, и роу ескы, и грѣ

Рис. 2. Автограф Ефросина Белозерского (Соф., л. 111 об.—112).

ськы. хипуицарь. а рауоскы, непра
 носкореніе. и пери. а раускы,
 персць. мьскоусь. то и ерє ськы,
 и раускы. а царь, хдѣсераосте
 рь, полѣвугаю тращадлистѣ
 оумедластѣ и кероулашатѣ.
 какъ грошь, и натоа тращыка
 реніе и мѣти, полна мѣд. и ре
 шнь блго оуханнаго, мирнавои
 чѣб. к асїа. а раускы, дивїиме
 аз. е сѣхъ равно, а бегошдма
 гами ут оисе не можеши уиши
 ти. или много, или мало. а хе
 лїавы, были, вса исполнены,
 каи сеотладомь. л. гришєно
 кзу глаїа. е. шѣдрѣвнма е. ма
 сла оуислау. или много или мало.

Ама
 Руина Пра
 отцевъ.

списанїе. в го вїца. тѣрца монета.
 Перодиндрѣ. мѣ. лѣ. чѣ. и оумре. в. сѣдѣго.
 сндрѣ. мѣ. лѣ. чѣ. ої. гоумре. в. сѣдѣ. ої. оу
 арамовѣ. мѣ. чѣ. лѣ. гоумре. а. и. и. и. пра
 амѣдрѣ. мѣ. лѣ. чѣ. и. гоумре. в. ма. ма.
 лѣ. и. лѣ. тѣ. в. е. и оумре. прне.
 оумре. лѣ. в. лѣ. мѣ. чѣ. и. гоумре. в.
 в. е. нѣ. мѣ. лѣ. тѣ. в. о. ра. и. о. с. х. и. тѣ. в. и.
 ма. ф. с. л. с. н. е. н. о. х. о. в. мѣ. лѣ. чѣ. х. д. и.
 лѣ. мѣ. мѣ. лѣ. в. н. д. гоумре. в. н. о. и.
 мѣ. лѣ. чѣ. с. с. и. ч. о. у. в. н. а. б. е. и. т. т. e. m. e. s.
 о. и. с. и. с. н. d. н. o. a. d. m. i. l. i. o. x. o. гоумре. в. i.
 к. а. и. n. a. n. d. e. n. d. e. i. m. o. v. m. i. l. i. o. t. d. гоумре.

Рис. 2 (продолжение).

Ефросина.⁵ Особо следует отметить детальное и снабженное исчерпывающими указателями описание сборников Ефросина, выполненное М. Д. Каган, Н. В. Понырko и М. В. Рождественской.⁶

До настоящего времени было известно девять дошедших до нас рукописей, содержащих автографы Ефросина Белозерского:

- 1) РНБ, Кирилло-Белозерское собр., № 6/1083 (далее КБ 6);⁷
- 2) РНБ, Кирилло-Белозерское собр., № 9/1086 (далее КБ 9);⁸
- 3) РНБ, Кирилло-Белозерское собр., № 11/1088 (далее КБ 11);⁹
- 4) РНБ, Кирилло-Белозерское собр., № 22/1099 (далее КБ 22);¹⁰
- 5) РНБ, собр. М. П. Погодина, № 1554 (далее Пог. 1554);¹¹

⁵ Основные биографические сведения и обзор работ о творчестве Ефросина см.: Каган М. Д., Лурье Я. С. Ефросин // *Словарь книжников*. Вып. 2, ч. 1. С. 227—236; Кустерев С. Н. Ефросин Белозерский в отечественной историографии // *Очерки феодальной России*. М., 1997. [Вып. 1]. С. 65—79. Из работ последующего времени следует назвать: Кустерев С. Н. 1) *Круг знакомств Ефросина Белозерского* // *Очерки феодальной России*. М., 1998. Вып. 2. С. 61—87; 2) *Ефросиновский извод славяно-русской редакции византийского Земледельческого закона* // *Русь и южные славяне: Сб. статей к 100-летию со дня рождения В. А. Мошина*. СПб., 1998. С. 295—304; *Шубаев М. А.* 1) *К вопросу о бумаге Толстовского списка Софийской I летописи и сборников Ефросина* // *Опыты по источниковедению: Древнерусская книжность: Археография, палеография, кодикология*. СПб., 1999. С. 200—205; 2) *О новом автографе монаха Кирилло-Белозерского монастыря Ефросина* // *Опыты по источниковедению: Древнерусская книжность*. С. 208—222; 3) *Списки Софийской I летописи Младшей редакции и Кирилло-Белозерский монастырь* // *Очерки феодальной России*. М., 2002. Вып. 6. С. 102—118; 4) «Задонщина», «Слово о полку Игореве» и Кирилло-Белозерский монастырь // *Очерки феодальной России*. М., 2003. Вып. 7. С. 29—57; *Roman-chuk R.* 1) *Efrosin of Kirillov and the Paschal-Pentecost Cycle of Kirill of Turov* // *Slavica Bergensia*. Bergen, 2000. Vol. 2. P. 148—174; 2) *An Unpublished Florilegium of Efrosin of Kirillov and the Supplication of Daniel the Exile* // *International Journal of Slavic Linguistics and Poetics*. 2002—2003. Vol. 44—45. P. 1—19 (in print); *Бобров А. Г.* 1) *Попытка одного отождествления: (Князь Иван Дмитриевич = инок Ефросин)* // *Псков в российской и европейской истории: (К 1100-летию первого летописного упоминания)*. М., 2003. Т. 2. С. 270—278; 2) *Проблема подлинности «Слова о полку Игореве» и Ефросин Белозерский* // *Acta Slavica Iaponica*. Sapporo, 2005. Т. 22. P. 238—298; 3) *Ефросин Белозерский как историограф* // *ТОДРЛ*. СПб., 2006. Т. 57. С. 134—144; 4) *Ранний период биографии князя Ивана Дмитриевича, священноинока Ефросина Белозерского: (Опыт реконструкции)* // *Книжные центры Древней Руси: Кирилло-Белозерский монастырь* (в печати).

⁶ Каган М. Д., Понырko Н. В., *Рождественская М. В.* Описание сборников XV в. книгописца Ефросина // *ТОДРЛ*. Л., 1980. Т. 35. С. 3—300.

⁷ Там же. С. 144—172 (описание выполнено Н. В. Понырko). Ефросину принадлежит текст на л. 2—2 об., 15—18, 59—170, 176, 179—249, 285—299, 308 об.—317 об., 337—350 об., 397 об.—398, 403—406 об.

⁸ Там же. С. 105—144 (описание выполнено М. Д. Каган). Ефросину принадлежит текст на л. 1—237, 254—276 об., 283—289 об., 300—300 об., 301 об., 307, 308—308 об., 309—473, 517—528 об., 564—569.

⁹ Там же. С. 172—196 (описание выполнено Н. В. Понырko). Ефросину принадлежит текст на л. 20—387 об., 391—502 об.

¹⁰ Там же. С. 7—105 (описание выполнено М. Д. Каган). Ефросину принадлежит текст на л. 1—46 об., 88—198 об., 201—274 об., 283—321 об., 323 об.—324, 327—344, 346—370 об., 372—372 об., 380—443 об., 475—476 об., 501—514.

¹¹ Ефросину принадлежит текст на л. 13—19 об. Эти семь листов из рукописи РНБ (Кирилло-Белозерское собр., № 22/1099) были вырваны П. М. Строевым и включены в данную конволютную рукопись. Отождествление двух фрагментов принадлежит Р. П. Дмитриевой (см.: *Дмитриева Р. П.* Взаимоотношение списков «Задонщины» и текст «Слова о полку Игореве» // «Слово о полку Игореве» и памятники Куликовского цикла: К вопросу о времени написания «Слова». М.; Л., 1966. С. 251, сн. 78).

- 6) РНБ, Кирилло-Белозерское собр., № 53/1130 (далее КБ 53);¹²
 7) РНБ, Кирилло-Белозерское собр., № 67/192 (далее КБ 67);¹³
 8) ГИМ, собр. Уварова, № 338 (894)(365) (далее Ув. 338);¹⁴
 9) РГАДА, ф. 281 (Грамоты коллегии экономии), № 8/12841 (далее Грамота).¹⁵

Кроме того, в каталоге библиотеки Кирилло-Белозерского монастыря, выполненном в конце XV в., достаточно подробно описаны еще три «ефросиновских» рукописи, не дошедшие до нашего времени: 1) «Сборник Ефросиновский большой»;¹⁶ 2) «Средней Сборник Ефросинов»;¹⁷ 3) «Меньшей Сборник Ефросинов». ¹⁸ Как установил недавно М. А. Шибаев, перу Ефросина принадлежат также пометы на полях некоторых кирилло-белозерских рукописных книг XV в.¹⁹

¹² *Каган М. Д., Поньрко Н. В., Рождественская М. В.* Описание сборников... С. 196—215 (описание выполнено М. В. Рождественской). Ефросину, по мнению исследовательницы, принадлежит текст только на л. 130—155 об., 274—280 об., 300—317; однако М. А. Шибаев полагает, что рукой Ефросина переписаны л. 130—155 об., 194 об.—317 (*Шибаев М. А.* Списки Софийской I летописи Младшей редакции... С. 106).

¹³ Ефросину принадлежит часть текста на л. 1 об. (выписка из «Наказания о покаянии» Ефрема Сирина). См.: *Шибаев М. А.* О новом автографе монаха Кирилло-Белозерского монастыря Ефросина. С. 208—222.

¹⁴ *Каган М. Д., Поньрко Н. В., Рождественская М. В.* Описание сборников... С. 215—241 (описание выполнено Н. В. Поньрко). Ефросину принадлежит весь текст рукописи (л. 1—638 об.).

¹⁵ Данная Ивана Владимировича Кулудара (Ирежского) Троице-Сергиеву монастырю на вотчины в Угличском уезде. Атрибуция почерка грамоты Ефросину Белозерскому принадлежит Я. С. Лурье: *Лурье Я. С.* Ефросин — составитель сборников и Ефросин — игумен и писец // ТОДРЛ. Л., 1988. Т. 41. С. 347—356. См.: Акты социально-экономической истории Северо-Восточной Руси конца XIV—начала XVI в. М., 1952. Т. 1. С. 163, № 229. Ефросину принадлежит весь текст грамоты, возможно, кроме последних слов: «А подписалъ Кулударъ своею рукою».

¹⁶ Содержание: Слова и поучения отцов церкви (славянские сочинения: Слова Климента «Словенского» и Григория Цамблака); Памяти, Жития и чудеса святых (славянские сочинения: Житие Игнатия Ростовского, Чудо Варлаама Хутынского о умершем отроке Григории); апокрифы: «Житие Богородицы», Первоевангелие Иакова; Палея Историческая и др. (*Никольский Н. К.* Описание рукописей Кирилло-Белозерского монастыря, составленное в конце XV в. СПб., 1897 (ОЛДП, № 113). С. 17—29).

¹⁷ В конце «чернового описания» сделана помета: «В лѣто 6983 [1472] мѣсяца декабръ». Содержание: Слово Григория Цамблака, Житие Дмитрия Солунского, апокриф «Деяния апостола Фомы в Индѣе» и др. (Там же. С. 70—83).

¹⁸ Содержание: Слова и поучения отцов церкви (славянские сочинения: Слова Кирилла Туровского, Григория Цамблака, Иоанна «Болгарьскаго», Кирилла Философа), Памяти, Жития и чудеса святых (славянское сочинение: Житие Леонтия Ростовского), апокриф «Пренесение нерукотворного образа»; «Слово о Законе и Благодати» митрополита Илариона; отрывки из летописи («Володимера Киевскаго как крестися», нач.: «В лѣто 6000 четверсотное девять...») и Речь Философа, нач.: «В лѣто шесть тыщное чety...»); Похвала мученикам Борису и Глебу (нач.: «Родъ праведныхъ благословится, рече пророк...») и др. (Там же. С. 57—70).

¹⁹ В находящейся в печати статье М. А. Шибаева (*Шибаев М. А.* Новые данные о книгописной деятельности Ефросина Белозерского // Книжные центры Древней Руси: Кирилло-Белозерский монастырь) учтены еще пять вновь обнаруженных автографов Ефросина, представляющих собой его записи и пометы на полях рукописных книг, хранившихся в библиотеке Кирилло-Белозерского монастыря. Таким образом, общее число выявленных Ефросиновых автографов теперь, включая сборник Софийского собр., № 1462, достигло пятнадцати.

Выявление новых, доселе неизвестных автографов Ефросина возможно на основании идентификации его почерка в рукописях. Манера письма у этого кирилло-белозерского книжника весьма индивидуальная и узнаваемая, поэтому, например Н. К. Никольскому, удалось определить почерк Ефросина в сборнике КБ 22, не имеющем писцовых записей с указанием его имени.²⁰ Некоторые особенности манеры письма Ефросина (острое, угловатое начертание ряда букв, употребление «ь» вместо «ъ» и др.) отмечались еще в XIX в. архимандритом Варлаамом, но впервые вопрос о специфических особенностях его почерка был детально рассмотрен Я. С. Лурье при попытке отождествления священноинока Ефросина — переписчика рукописных книг и игумена Ефросина — писца Грамоты. «Для почерка грамоты, — писал исследователь, — как и для сборников Ефросина, характерно написание букв З, Р, У с длинными концами, далеко уходящими за пределы строки... С длинными концами пишется Д, что в сборниках Ефросина также встречается. Хвостик в букве З не только далеко спускается за строку, но, кроме того, закруглен и откинут. Неоднократно обнаруживается в грамоте характерное А с длинной правой чертой, иногда спускающейся под строку...; головка ее бывает иногда остроугольной..., чаще угол несколько закруглен, но не до конца... Р в большинстве случаев имеет угловатую головку; О также обычно угловатое, состоит из прямых, не округленных черт... Буква Е иногда вытянута (например, в подписи «Ефросин»), иногда обычного размера. Выносное Т (как и строчное) имеет опущенные крылья». Далее исследователь говорит о сходстве «черт правописания» грамоты и сборников Ефросина: «йотированный А пишется обычно в начале слова..., а А в середине, в нескольких случаях... писец (Грамоты. — А. Б.) употребляет „Б” вместо „Ъ”».²¹

Боле подробно Я. С. Лурье пишет о «некоторых различиях» анализируемых вариантов почерка, но либо все же находит сходные с Грамотой написания в сборниках Ефросина, либо объясняет разницу «именно тем, что перед нами — грамота».²²

Свои палеографические наблюдения, свидетельствующие в пользу тождества почерков Грамоты и сборников Ефросина, Я. С. Лурье подкрепляет таблицей, основанной на выполненных им самим прорисях (в левом столбце приводятся начертания букв из Грамоты, а в правом — из рукописных сборников) (табл. 1).

Аналогичную проблему, связанную с идентификацией почерков, в своем исследовании «О новом автографе монаха Кирилло-Белозерского монастыря Ефросина» решал и М. А. Шибаев. Используя возможности современной цифровой фотографии, он привел сравнительные таблицы почерка Ефросина из ранее известных автографов книгописца — КБ 9 и КБ 22, а также из обнаруженного им в рукописи КБ 67 нового автографа книжника.²³ При помощи увеличения изображений и взглядывания в мельчайшие детали

²⁰ Никольский Н. К. Описание рукописей Кирилло-Белозерского монастыря... С. 8 (примеч. к № 107).

²¹ Лурье Я. С. Ефросин — составитель сборников и Ефросин — игумен и писец. С. 352.

²² Там же. С. 354.

²³ Шибаев М. А. О новом автографе монаха Кирилло-Белозерского монастыря Ефросина. С. 216—218, табл. 7, 8, 9.

Таблица 1

Сходное написание букв в грамоте Ефросина-Кулударя
и в сборниках Ефросина (по Я. С. Лурье)

А	А	а	А	а	а
Б		Б	Б		Б
В	В	В	В	В	В
Г	Г		Г	Г	
Д	Д		Д	Д	
Е	Е		Е	Е	
Ж			Ж	Ж	
З	З	З	З	З	З
И	И		И	И	
К	К		К	К	
Л	Л		Л	Л	
М	М		М	М	
Н	Н		Н	Н	
О	О		О	О	
П	П		П	П	
Р	Р	Р	Р	Р	Р

Таблица 1 (продолжение)

с	с			с	с		
ш	ш			ш	ш		
у	у	у	у	у	у	у	у
ч	ч	ч		ч	ч	ч	
у	у			у	у		
ш	ш			ш	ш		
ц				ц			
ь	ь	ь		ь	ь	ь	
ь	ь			ь	ь		
ѣ	ѣ			ѣ	ѣ		
ю	ю			ю	ю		
ѡ				ѡ			
ѡ	ѡ			ѡ	ѡ		
ѡ	ѡ			ѡ	ѡ		

начертаний исследователь установил специфичные для почерка Ефросина Белозерского написания 16 букв: А, Б, В, Г, Д, Ж, С, З, К, О, Т, Х, Ч, Ъ, Ь, Ю.²⁴

Имея в руках такой подготовленный «инструмент», мы теперь можем определять почерк Ефросина не интуитивно или предположительно (Я. С. Лурье, несмотря на проведенное им детальное сличение начертаний, так и не сделал в своей статье однозначного вывода о тождестве почерков Грамоты и сборников), а достаточно уверенно и надежно.

Новый ранее неизвестный автограф Ефросина Белозерского был обнаружен мной среди рукописных книг Софийского собрания РНБ, в сборнике № 1462 (далее Соф.), на л. 98—112. Предлагаемые ниже сопоставительные

²⁴ Там же. С. 219—221.

материалы позволяют убедиться, что выделенные М. А. Шибаетым характерные признаки начертаний букв Ефросина Белозерского в полной мере присутствуют и в анализируемой рукописи (характеристика особенностей почерка по М. А. Шибаету дается в кавычках; в левых столбцах расположены отмеченные исследователем характерные начертания Ефросина, а в правых — примеры начертания букв в рукописи Соф., л. 98—112) (табл. 2).

Таблица 2

**Характерные начертания букв в сборниках Ефросина (по М. А. Шибаету)
и в рукописи Соф., л. 98—112**



А: «Предварительный штрих в месте примыкания верхней полукруглой линии к правой диагонали» (*отмечено стрелкой*). Эта черта, свойственная также написанию буквы Д, является весьма характерной для почерка Ефросина Белозерского.



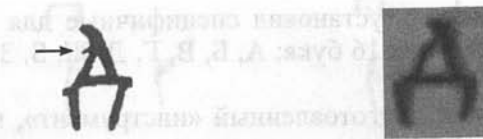
Б: «С длинным верхним горизонтальным элементом буквы» (*отмечено стрелкой*).



В: «Сегмент нижней полукруглости Ефросин иногда не доводит до соединения с диагональной линией» (*отмечено стрелкой*).



Г: «Две жирные вертикальные линии соединяются тонкой горизонтальной».

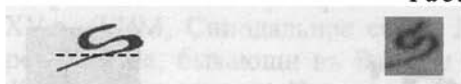


Д: «Предварительный штрих в начале диагонали, образующей один из катетов треугольного элемента буквы» (*отмечено стрелкой*). Эта особенность по сравнению с другими выражена в рукописи Соф. в наименьшей степени, но также присутствует.

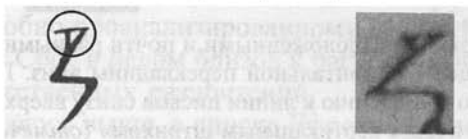


Ж: «Левый вертикальный росчерк, проведенный сверху вниз, часто почти сливается с левой нижней диагональной линией буквы» (*отмечено стрелкой*).

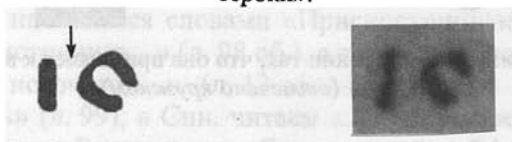
Таблица 2 (продолжение)



S: «С длинным конечным росчерком, уходящим под строку».



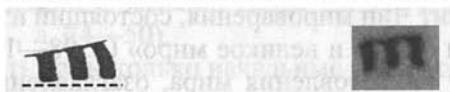
З: «Небольшая „головка” в виде треугольника (отмечено кружком. — А. Б.) и большой „хвост”, часто принимающий уродливые формы и налезаящий на буквы нижней строки».



К: Правая полукруглая часть буквы, напоминающая по написанию букву с, имеет «сильный отрыв от левой вертикальной линии» (отмечено стрелкой).



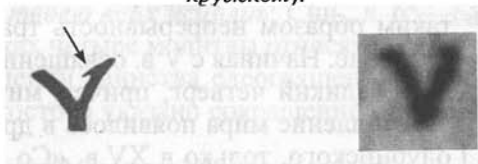
О: «Характерна почти прямая линия, являющаяся правой полуокружностью буквы».



Т: «Верхний горизонтальный элемент буквы также имеет наклон по отношению к линии письма».



Х: «Точка пересечения двух диагональных линий... сильно смещена вверх» (отмечено кружком).



Ч: «С глубоким расщепом и маленькой ножкой. При написании правой линии буквы характерен такой же предварительный штрих, как у А и Д» (отмечено стрелкой).



Ъ: «С выгнутым „хвостиком”, который пишется одним движением вместе со „спиной” буквы, и они образуют почти замкнутый круг... Основание буквы образует почти равносторонний треугольник» (отмечено кружком).

Таблица 2 (продолжение)



Ѣ: «Отличается симметрично расположенными и почти равными по длине штрихами, идущими от обоих концов горизонтальной перекладки вниз. Горизонтальная перекладка имеет наклон по отношению к линии письма снизу вверх и начинается до точки пересечения с левым вертикальным штрихом» (отмечено стрелкой).



Ю: «Написание соединительной линии так, что она примыкает к верхней части окружности» (отмечено кружком).

Таким образом, на основании сопоставления начертаний букв в рукописи Соф. (л. 98—112) с выделенными М. А. Шибаевым специфическими особенностями почерка Ефросина мы приходим к заключению, что перед нами безусловно еще один автограф этого кирилло-белозерского книжника.

Обратимся к содержанию той части рукописи, которая была переписана Ефросином Белозерским. Она, как уже отмечалось выше, занимает л. 98—112 и содержит Чин мироварения, состоящий из двух частей: «Чин и устав, како свящати святое и великое миро» (л. 98—111 об.) и примыкающий к нему рецепт приготовления мира, озаглавленный в рукописи так: «А се имена зелиям греческы и рускы» (л. 111 об.—112).

В автографе Ефросина до нас дошло описание одного из наиболее сокровенных чинопоследований христианской церкви — мироварения (мироосвящения). Здесь говорится о действиях и молитвах, совершаемых для призвания на землю, «в миро сие», Святого Духа. Этот обряд, как прямо отмечено в тексте Ефросина, являлся тайным («облечется архиереи съ священники, могущими таину хранить, яко да мирьскымъ будет утаено» — Соф., л. 98; схожий текст и в другом списке — см. ниже). По церковной традиции в новое приготовленное священное вещество обязательно выливаются остатки прежнего,²⁵ таким образом непрерывность традиции сохраняется даже на молекулярном уровне. Начиная с V в. освящение мира «совершается в восточной церкви в великий четверг, причем миро освящать может только епископ».²⁶ Приготовление мира появилось в древнерусской традиции, по мнению Е. Голубинского, только в XV в. «Со всею вероятностию должно думать, — пишет исследователь, — что эта традиция восходит ко времени митрополита Феодосия, когда миро начали готовить сами» (раньше его получали в готовом виде из Константинополя).²⁷

²⁵ Никольский К. Пособие к изучению Устава богослужения Православной церкви. 6-е изд., испр. и доп. СПб., 1900. С. 614.

²⁶ Полный православный богословский энциклопедический словарь. СПб., б/г. Т. 2. С. 1609.

²⁷ Голубинский Е. История русской церкви. М., 1911. Т. 2 (втор. пол. тома). С. 519.

Старший список краткого Чина мироварения находится в пергаменном Требнике начала XV в. (ГИМ, Синодальное собр., № 675, л. 15 об.—18: «Молитва о сотворении мира, бываючи въ Великы четверьг»).²⁸ Распространенный текст Чина мироварения («Чин и устав») известен по списку конца XV—начала XVI в. (ГИМ, Синодальное собр., № 693, л. 1—92; далее — Син.), подробно проанализированному Е. Голубинским.²⁹ Текст Ефросина в рукописи Соф. в целом близок к распространенному списку Син., но имеет ряд существенных разночтений.

Как уже отмечалось выше, в списке Ефросина говорится, что архиерей освящает мир со «**священныи, могущими таину хранити, яко да мирьскимъ будет утаено**» (л. 98), а в Син. сказано: «*а попь и дьяконъ были бы вѣрны, таинство бы нигдѣ не повѣдано*» (л. 1 об.);³⁰ молитва Василия Великого у Ефросина начинается словами «Присносущии, кипящии и живыпросвѣтителныи источникъ...» (л. 98 об.), а в Син.: «Присносущии и живыи просвѣтителныи источникъ...» (л. 12 об.—13); вместо «...в руку свою содержиши **тварь**» (л. 99), в Син. читаем «...в руку свою содержиши *вся конца*» (л. 15). Канон Богородице, обозначенный у Ефросина только начальными словами («Воду прошед, яко посуху» — л. 98), в Син. приведен полностью (л. 2—12 об.); то же самое относится к чтением из Апостола (Соф., л. 101 об. и Син., л. 23 об.—25 об.) и Евангелия (Соф., л. 101 об. и Син., л. 26—28), Канону «честному Предтече» (Соф., л. 102 об.; Син., л. 31 об.—44). После Канона читается, как отметил Е. Голубинский,³¹ молитва при водоосвящении с заменой слова «вода» словом «муро» (Соф., л. 102 об.—104; Син., л. 44—50).

Далее в Соф. опять даны только начальные слова чтений из Апостола и Евангелия (л. 104 об.; «те же, которые читаются при освящении Божоявленской воды»³²), а также Канона, глас 4-й (л. 105 об., но только у Ефросина указано: «**Творение Арсениево**»), в Син. же тексты приводятся полностью (л. 51—52 об.; л. 55—68). Вместо текста Канона Ефросин сделал характерную для его рукописей отсылку: «**Писан в Масленикы. Где масло глаголеть, и ты глаголи миро, памятуи**» (л. 105 об.). В результате приспособления текста в Син. получилось немыслимое с точки зрения церковной традиции указание на использование мира вместо масла при исцелении больных (например, «*еже муромъ священнымъ помазание приносимъ больнымъ, ихже силою твоею всѣх исцѣбли*»: Син., л. 65—65 об.). Находящиеся далее в обоих списках четыре молитвы относятся к числу тех, «которые читаются при совершении таинства елеосвящения».³³ После молитв в Соф. вновь чтение из Апостола указано сокращенно (л. 108), а в Син. приведено

²⁸ Описание рукописей Московской Синодальной библиотеки. М., 1869. Отд. 3, ч. 1. С. 129; см. также: 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 год. М., 1965. С. 213.

²⁹ Голубинский Е. История русской церкви. Т. 2 (втор. пол. тома). С. 520—522.

³⁰ Здесь и далее при цитировании Чина мироварения по списку Соф. отличный от Син. текст выделяется жирным шрифтом, а при цитировании по списку Син. — отличный от Соф. — курсивом.

³¹ Голубинский Е. История русской церкви. Т. 2 (втор. пол. тома). С. 521.

³² Там же.

³³ Там же. С. 521—522.

полностью (л. 77 об.—78 об.), но во втором случае оно дополнено таким сомнительным с церковно-канонической точки зрения текстом: «...болить ли кто, да призоветъ попы церковныа, и да молитву творять надъ нимъ, и помазавше его муром о имени Господни, и молитва вѣры спасетъ болящаго, и въздвигнетъ его Господь, аще и грѣхы будетъ сътвориль, остаются ему. Исповѣдайте другъ другу съгрѣшения и молитися другъ за друга, да исцѣлѣете: много можетъ молитва праведнаго споспѣшествуема» (л. 78 об.—79; ср. там же: «...помянувшие сами себе другъ другу», л. 83—83 об.). Далее освящается «оловяникъ» для мира, и архиерей произносит над ним три молитвы (в конце первой из них в обоих списках замечено: «Также и на всѣхъ молитвахъ, егда приидетъ „освати и вселися“, или „благослови“, или ино что, всѣхъ тѣхъ приложи в мирю» — Соф., л. 109; ср.: Син., л. 85). По окончании третьей молитвы говорится о том, что в Великий Четверг «паки оболочатъ архиерея съ всѣми священники святыя София» (Соф., л. 110; ср.: Син., л. 88 об.), и переносят мирю в алтарь, где ставят сначала слева от святой трапезы, «и да влиють в него старого мира колико будетъ, и да починаютъ литургию Великого Василя (Син. — нет). Да егда приидетъ херувимская пѣснь (Син. — «да егда придетъ перенось»), тогда (Син. — нет) подоимуть и мирю, и да несутъ послѣди всѣхъ священниковъ. Да егда принесутъ въ святыи (Син. — нет) олтарь, поставятъ в правѣ наверхъ святыя (Син. — нет) трапезы...» (Соф., л. 110; ср.: Син., л. 89—89 об.).

С этого места тексты списков полного Чина мироварения существенно расходятся. Если в Син. далее сразу говорится: «...потомъ поставять в судохранилищу святыя Софея, да самъ архиереи запечатаетъ его» (Син., л. 89 об.), то в Соф. сначала следует текст двух молитв над мирю (нач. «Господи милости и отче просвѣщения, от негоже всяко даание благо...» и «Тебѣ Богу, всѣхъ цареви, выю сердца благодаряще преклонихом...», л. 110—111 об.). Именно эти две молитвы находятся в пергаменном Требнике начала XV в. (ГИМ, Синодальное собр., № 675, л. 15 об.—18), откуда, вероятно, они и были заимствованы в Соф. После произнесения этих молитв и по совершении литургии также «ставять святое мирю в сосудохранилищу, и да самъ архиереи печатлѣетъ его» (Соф., л. 111 об.).

Завершается текст обоих полных списков «Чина и Устава» рецептом приготовления мира, предваряемого фразой: «А зеля бы были вся исполнены, колико глаголахом», в котором указано 15 компонентов, необходимых для мироварения в равной пропорции, с указанием греческого и русского наименования (Соф., л. 111 об.; ср.: Син., 89 об.—90; см. об этом тексте подробнее ниже).³⁴

Трудно сказать, какой из двух списков полного Чина мироварения следует считать первичным. Оба имеют как самостоятельные дополнения, так и сокращения; вероятнее всего, они восходят к общему протографу. Текст Син. во всяком случае не может восходить к Соф., поскольку при замене слова «вода» словом «мурю» в молитве при водоосвящении (Соф., л. 102 об.—104; Син., л. 44—50) следы первоначального назначения молит-

³⁴ В описании рукописи Соф. Д. И. Абрамовича не отмечено наличие данного текста (Абрамович Д. И. Описание рукописей Санкт-Петербургской Духовной академии : Софийская библиотека. СПб., 1910. Вып. 3: Сборники. С. 259—263).

вы у Ефросина устраниены более последовательно (в Син.: «...и даи же *ei* благодать избавление и благословение Йорданово, и сътвори ю источник нетлѣниа...») (л. 47), а у Ефросина — «...и даи же благодать избавление и благословение Йорданово, и сътвори **божественое се миро** источник нетлѣниа...») (л. 103 об.); в Син.: «...приемлюще *и от неа и пиюще ю*» (л. 47 об.), а у Ефросина: «...приемлюще **того вѣроу и мажущеса имь**» (л. 103 об.)). Невозможно предположить, чтобы создатель списка Син., если он был знаком с ефросиновским текстом, вместо «мира» ошибочно стал бы говорить о «воде», а это значит, что Син. отражает более ранний этап истории текста Чина мироварения, чем Соф.

Хотя миро в первую очередь используется при крещении, а также при освящении храмов и антиминсов (миропомазание на царство, как показал Б. А. Успенский, впервые было совершено на Руси только в 1584 г.³⁵), не исключено, что на рубеже XV и XVI вв. тема «мироварения» могла приобрести особое значение в связи с борьбой против еретиков, поскольку миро могло использоваться и при возвращении в лоно церкви раскаявшихся вольнодумцев. Согласно каноническим правилам было установлено, что прием на покаяние еретиков совершается тремя «чинами»: первый собственно для «еретиков» — перекрещивание, второй для «раскольников» — миропомазание и третий для «подцерковников» — покаяние.³⁶ Например, еще в Рязанской Кормчей 1284 г. говорилось о том, что некоторых еретиков надо заново крестить, а некоторых — мазать миром («которыя еретики подобають крестити, которыя же токмо мвромь помазати»).³⁷ Во всяком случае оба старших списка полного «Устава и чина» относятся ко времени борьбы с новгородскими еретиками (ефросиновский — к 1500 г., а Син. — к рубежу XV и XVI вв.³⁸), а само освящение мира описано как происходящее в Софийском соборе, скорее всего в Новгородском, — именно там, где борьбу с ересью «жидовствующих» вел архиепископ Геннадий.

Закрывающий Чин мироварения рецепт составления мира, озаглавленный в списках «А се имена зелиамъ греческы и рускы», отличается от принятого ныне в церковной традиции³⁹ и содержит наряду с вином и маслом

³⁵ Успенский Б. А. Царь и патриарх. Харизма власти в России: (Византийская модель и ее русское переосмысление). М., 1998. С. 14.

³⁶ См. подробнее: Плигузов А. И. Poleмика в русской церкви первой трети XVI столетия. М., 2002. С. 70.

³⁷ Кормчая Рязанская 1284 г. (РНБ, Ф.п.1.1, л. 316) (цит. по изд.: Словарь древнерусского языка (XI—XIV вв.). М., 2002. Т. 5. С. 114).

³⁸ Важной знак в рукописи Син. — Виноград (типа Лихачев. Водн. зн. № 3702 (1493—1494 г.)).

³⁹ При составлении мира в более позднее время использовались некоторые компоненты «перечня Ефросина». Так, например, в 1631 г. из Аптекарского приказа было затребовано «къ мирному составлению по 8 фунтовъ дивиего меду, пепряного корня» (Акты исторические, собранные и изданные Археографической комиссией. СПб., 1841—1842. Т. 3. С. 472—473). В разные времена состав мира менялся, поскольку «определенного числа веществ благовоных, входящих в состав мира, как в Греческой, так и в Росийской Церкви не было назначено, и оно не всегда бывало одно и то же» (Никольский К. Пособие к изучению Устава богослужения Православной церкви. С. 612). В 1726 г. в России в него входило 27 веществ (Миро // Христианство: Энциклопедический словарь. М., 1995. Т. 2. С. 114), а в XIX в. — 31 составная часть (Полный православный богословский энциклопедический словарь. Т. 2. С. 1609).

15 растительных компонентов: «Змирна», «Абарь»,⁴⁰ «Ливань, а русскы бѣлыи ладань», «Кинамомонь, а русскы корица», «Кариофалонь, а русскы гвоздики», «Маскокариодонь, а русскы орѣшки мошкатны», «Родостогмань, а русскы ляфна вода, сииречь цвѣтная», «Маскоридию анфось, а русскы мошкатного орѣшка цвѣтъ», «Пирофронь», «Зинзиверь, а русскы пепряное корение», «Ипери, а русскы перецъ», «Мьскусь», трава «Асарь», «Иреонь благоуханнаго, мирновой цвѣтъ», «Касиа, а русскы дивии медь» (Соф., л. 111 об.—112; Син., л. 90—92; см. издание текста в Приложении).

Этот текст — двуязычный перечень необходимых для сотворения мира компонентов, — скорее всего, датируется временем, близким к появлению анализируемых списков. Он не получил распространения в рукописной традиции и известен только по двум спискам. В пользу предположения о появлении его в эпоху Ефросина свидетельствуют особенности лексики памятника. Многие из упомянутых в нем наименований растительных компонентов, необходимых для приготовления мира, либо являются гапаксами (вообще не зафиксированы в памятниках древнерусской письменности), либо их наиболее раннее зафиксированное употребление относится к более позднему времени, чем рубеж XV и XVI вв. — время создания списков Ефросина и Син.

Для датировки сложения текста рецепта приготовления мира, как представляется, имеет особое значение совпадение целого ряда компонентов священного вещества с описанием богатств Индии у Афанасия Никитина. Упомянутые в рецепте приготовления мира «перець», «зинзиверь», [«мошкатного орѣшка» и «мирновой»] «цвѣтъ», «мошкат», «корица», «гвоздики» и «пепряное корение» соответствуют упомянутым русским путешественником товарам из города «Келекот»: «А родится в нем **перець**, да **зеньзебил**, да **цвѣтъ**, да **мошкат**, да **каланфурь** (калафурь), да **корица**, да **гвоздники**, да **пряное коренье...**».⁴¹ В перечень необходимых для приготовления мира компонентов вошли все пряности из этого списка, кроме одной — «каланфура»,⁴² но, возможно, ее упоминание продублировано словом «корица».⁴³ Некоторые пряности упоминаются и в других фрагментах текста Хождения Афанасия Никитина: о «перце» говорится как о дешевом товаре («перець да краска, то (и) дешево»⁴⁴); путешественник отмечает, что «в Лекоте же родится **перець**, да **мошкат**, да **гвоздники**, да **фуфал**, да **цвѣтъ**».⁴⁵

Как видно из сопоставления текстов, рецепт приготовления мира в списках Соф. и Син. почти наполовину состоит из пряностей, происходящих из

⁴⁰ В Соф. добавлено над строкой киноварью, рукой писца.

⁴¹ Хождение за три моря Афанасия Никитина / Изд. подгот. Я. С. Лурье, Л. С. Семенов. Л., 1986. С. 11, 25.

⁴² Согласно авторам Словаря русского языка XI—XVII вв., «каланфур» — это «камфарное дерево», но пример приведен только из Афанасия Никитина (Словарь русского языка XI—XVII вв. М., 1980. Вып. 7. С. 33).

⁴³ Так полагают авторы комментария к изданию в серии «Литературные памятники»: «Каланфур — корица (циннамон), возможно, здесь слово корица, следующее за ним, является переводом» // Хождение за три моря Афанасия Никитина. С. 164 (Комментарии / Сост. Л. С. Семенов при участии А. Д. Желтякова и Я. С. Лурье).

⁴⁴ Там же. С. 8, 21.

⁴⁵ Там же. С. 11, 12. 25.



Рис. 3. *Asarum europaeum* L. (копытень европейский): «Асарь, здѣсе ростеть, подь лѣзгою трава, листь у нея плоскъ и кругловать как грошь» (Соф., л. 112).

Индии.⁴⁶ Интересно, что автор рецепта приготовления мира соединил две пряности в одну: вместо «да зеньзебил, ... да пряное коренье» у него читаем: «Зинзиверь, а русскы пепряное корение». Думается, перед нами вторичное чтение Чина мироварения по сравнению с Хождением. Вообще представляется маловероятным, чтобы Афанасий Никитин позаимствовал перечень пряностей из Чина мироварения, поскольку он не имел с собой книг и описывал реальные товары, которые продавались в Индии. Если считать текст рецепта составления мира первичным по отношению к сочинению Афанасия Никитина, то получается, что путешественник специально искал в Индии компоненты для мироварения, но он об этом ничего не говорит, и, кроме того, этот обряд, как отмечалось выше, «мирьскимь» не должен быть известен. Признавая вторичность текста рецепта приготовления мира по отношению к Хождению Афанасия Никитина, мы соответственно приходим к предположению о его создании в последней четверти XV в.

Особый интерес в тексте рецепта приготовления мира вызывает фраза «Асарь, здѣсе ростеть, подь лѣзгою трава, листь у нея плоскъ и кругловать как грошь. Ино тоя травы корение имати полна месяца». Речь здесь идет о лекарственном растении *Asarum europaeum* L. (копытень европейский), распространенном в европейской части России и в Сибири (рис. 3). Это «многолетняя трава с ползучим корневищем и ползучими побегами», растущая «на листовном перегное под кустами *орешника* (курсив мой. — А. Б.) и других растений».⁴⁷ Слово «лѣзга» является диалектизмом, распростра-

⁴⁶ Там же. С. 164.

⁴⁷ Рытов М. Б. Русские лекарственные растения. Пг., 1918. Т. 1: Дикорастущие и возделываемые лекарственные растения. С. 22.

ненным в Вологодской и Архангельской областях (со значением «грязь»),⁴⁸ а также в западнорусских районах (со значением «лещина, орешник»).⁴⁹ Второе значение кажется предпочтительным, поскольку подкреплено сравнением с монетой западного происхождения — «грошем» (ср. в летописи под 1410 г.: «Сего же лѣта начаша новгородци торговати бѣлками, лобци и гроши Литовьскими (курсив мой. — А. Б.) и аргути Немецкими, а куны отложиша...»),⁵⁰ а также реальными условиями произрастания копытня «под кустами орешника». Автора рецепта приготовления мира корни этого растения заинтересовали, видимо, благодаря сходству их запаха с некоторыми пряностями: «В старой медицине употреблялся ... корень копытня (*radix asari*), заключающий в себе летучее камфорообразное вещество — азарин... От азарина все растение имеет запах, подобный перцу или валериане».⁵¹

Завершается рецепт составления мира фразой «Всѣхъ равно, а безо одного ничтоже не можеша чинити, или много, или мало. А зелиа бы были вся исполнены, колико глаголахомъ: 30 гривенокъ зелиа, 5 вѣдръ вина, 5 масла, по числу, или много, или мало» (Соф., л. 112). Смысл слов «или много, или мало» не вполне понятен, но, скорее всего, речь идет о том, что нарушение пропорции сделает миро недейственным, в равной степени как и нарушение общего набора компонентов (слова «ничтоже не можеша чинити» в таком случае относятся не только к запрету на составление мира «безо одного» из компонентов, но и к запрету класть их больше или меньше указанного — «или много, или мало»). Такое объяснение первого случая употребления анализируемого выражения позволяет предположить во втором случае пропуск подразумеваемого ограничения «ничтоже не можеша чинити». В этом случае смысл последней фразы состоит в том, что нарушение не только равной пропорции всех 15 зелий, но и соотношения «30 гривенокъ зелиа, 5 вѣдръ вина, 5 [вѣдръ] масла» приведет к тому, что чего-то окажется или слишком много, или слишком мало для действенности сотворяемого мира.

По всей видимости, рецепт составления мира был создан на Руси в последней четверти XV в. книжником, знакомым с сочинением Афанасия Никитина и с западнорусскими говорами.

Состав сборника Соф. весьма примечателен. Этот сборник смешанного содержания на 200 листах является конволютом, созданным не ранее 30-х гг. XVI в. из тетрадей, написанных разными почерками конца XV—первой трети XVI в., поэтому для нашей темы его изучение может дать сведения о бытовании ефросиновского списка Чина мироварения в рукописной традиции последующих десятилетий. Хотя рукопись Соф. была дважды по-статейно описана,⁵² она, несомненно, заслуживает максимально подробного кодикологического и историко-литературного исследования, которое оста-

⁴⁸ Словарь русских народных говоров. Л., 1980. Вып. 16. С. 338.

⁴⁹ Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. 2-е изд., испр. СПб.; М., 1881. Т. 2. С. 287; Словарь русских народных говоров. Л., 1981. Вып. 17. С. 282.

⁵⁰ ПСРЛ. Л., 1925. Т. 4, вып. 2. С. 410.

⁵¹ Рытов М. Б. Русские лекарственные растения. Т. 1. С. 22.

⁵² Абрамович Д. И. Софийская библиотека. Вып. 3. С. 259—263; [Загребин В. М., Розов Н. Н.]. Опись фонда № 728 (Библиотека Новгородского Софийского собора). Л., 1987 (машинопись, хранится в ОР РНБ). Ч. 5. С. 944.

ется делом будущего. Отметим лишь, что в Соф. помимо установленного нами автографа Ефросина встречаются еще по крайней мере два весьма примечательных почерка (всего их около десяти). Один из них принадлежит знаменитому кирилло-белозерскому книгописцу Гурию Тушину (л. 142—142 об., рис. 4), а другой почерк (л. 12—26 об.; 82—97 об., рис. 5) пока не удастся атрибутировать тому или иному древнерусскому книжнику, но состав переписанных им сочинений свидетельствует о его неординарной эрудиции и широком круге интересов.⁵³

Наконец, следует сказать о том, каким образом и в составе какой коллекции рукопись Соф. обрела свое нынешнее место хранения в Российской Национальной библиотеке в Санкт-Петербурге.

Книжное собрание Новгородского Софийского собора было перевезено из Новгорода в Санкт-Петербургскую Духовную академию зимой 1859 г. в составе 1570 рукописей и 585 старопечатных книг.⁵⁴ Но и Софийская библиотека в Великом Новгороде не является местом первоначального хранения интересующего нас кодекса: согласно записям на первых листах рукописи Соф., она ранее принадлежала библиотеке Кирилло-Белозерского монастыря (л. 1: «Книга на новгородскихъ еретиковъ Кирилова монастыря»; на л. 2—4 скрепа: «Книга (Кирилова) м(о)н(а)ст(ы)ря»).

Как известно, Софийское собрание в значительной степени отражает состав монастырских и церковных книжных собраний Новгородской епархии. Формирование этой коллекции в ее современном составе произошло благодаря трудам митрополита Новгородского и Санкт-Петербургского Гавриила (Петрова) (род. 18 мая 1730 г., умер 26 января 1801 г.). Как отмечал В. Шереметевский, «в век варварского отношения к памятникам старины Гавриил заботился о сохранении их в своих епархиях: он собрал с Новгородской епархии в Софийский собор для лучшей сохранности древние рукописи и книги».⁵⁵

Находившийся в XVIII в. на территории Новгородской епархии Кирилло-Белозерский монастырь также прислал митрополиту Гавриилу часть своего книжного собрания. Как писал Н. Н. Розов, «среди книг, поступивших в Софийскую библиотеку из монастырей Новгородской епархии, особое место занимают книги Кирилло-Белозерской библиотеки. Их свыше 70, и в подавляющем большинстве своем они были написаны в самом монастыре, имевшем собственную рукописную традицию — очень древнюю, современную основанию монастыря. Поэтому книги из Кирилло-Белозерского монастыря следует рассматривать особо, как часть этой, а не Софийской

⁵³ Как указал А. И. Плигузов, этим же почерком написаны рукописи РГБ, Музейное собр., № 3271, л. 1—65, 1490-х гг. и ГИМ, Синодальное собр., № 561, 1500-х гг. (Плигузов А. Текст-кентавр о сибирских самосдах. М.; Ньютонавилл, 1993. С. 116—117). Сборник РГБ, Музейное собр., № 3271 уже привлекал внимание исследователей: Седельников А. Д. Рассказ 1490 г. об инквизиции // Труды Комиссии по древнерусской литературе Академии наук. Л., 1932. Т. 1. С. 33—57; Кудрявцев И. М. Сборник последней четвери XV—начала XVI в. из Музейного собр.: Материалы к исследованию // Записки Отдела рукописей [ГБЛ]. М., 1962. Вып. 25. С. 220—288 (наиболее интересной первой части рукописи на л. 1—65 посвящены с. 233—280).

⁵⁴ Абрамович Д. И. Софийская библиотека. СПб., 1905. Вып. 1. С. VIII—IX.

⁵⁵ Шереметевский В. Гавриил // Русский биографический словарь. М., 1914. Вып.: Гаг — Гербель. С. 46.

прѣвъ гл҃а р
 повелѣннѣ того шрѣшнѣ при вѣсти къ себѣ
 брѣдѣщѣ жѣ то мѣ, рече прѣпѣннѣ покло
 ни гл҃а вѣхъ свою і҃ради. сѣ же покло ни
 вѣтл҃а вѣхъ свою и даше, і҃вѣсѣтѣ то мѣ
 ѡкроптѣ. сѣ да щѣ жѣ то мѣ, шнѣ при
 текѣ къ прѣпѣннѣ, і҃а зѣкомѣ свой
 носѣ его лѣзѣше. Засѣдѣ мѣ бо
 днѣи моли сѣ то горади. і҃вѣзлѣжѣ
 рѣцѣ нѣ гл҃а, вѣн ма гл҃а да шего і҃с
 хѣ, і҃зѣднѣ шнѣго мѣннѣ стѣи да шѣ, и
 нѣднѣ вѣтѣ вѣднѣ мѣ стѣ. сѣ
 пнѣ вѣ жѣ то гѣ вѣ сѣ по вѣржѣ и нѣ
 зѣмлю, і҃нѣ зѣдѣ нѣ зѣнѣго. и гнѣю бл҃го да
 тнѣю зѣра вѣ вѣн чл҃кѣтѣ. и вѣзѣ вѣр
 тнѣ сѣ вѣдомѣтѣ свои бл҃го да рѣтѣ
 гл҃а шѣ жѣ стѣи къ вѣщнѣи мѣтѣ. нѣ
 сѣ шнѣ шѣнѣ силѣи вѣ рѣтнѣ; нѣо чл҃ко лю
 бнѣо сѣ сѣ вѣтѣ лѣтнѣ. вѣзѣмшѣ гѣо вѣлѣ
 знѣи нѣ да шѣ нѣ сѣ, і҃а за носѣ вѣ шѣго. ради
 нѣнѣ зрѣчѣннѣи нѣго мѣтнѣ, ѣ жѣ кѣ вѣнѣ
 грѣшнѣи рабѣи мѣ свой. то гѣо вѣ вѣ зѣ
 прѣстѣннѣи сѣ лѣ вѣи бл҃го да рнѣи мѣ брѣ
 тнѣе.

Тлѣщѣ жѣ сѣ то мѣ хѣ

Рис. 4. Автограф Гурия Тушина (Соф., л. 142).

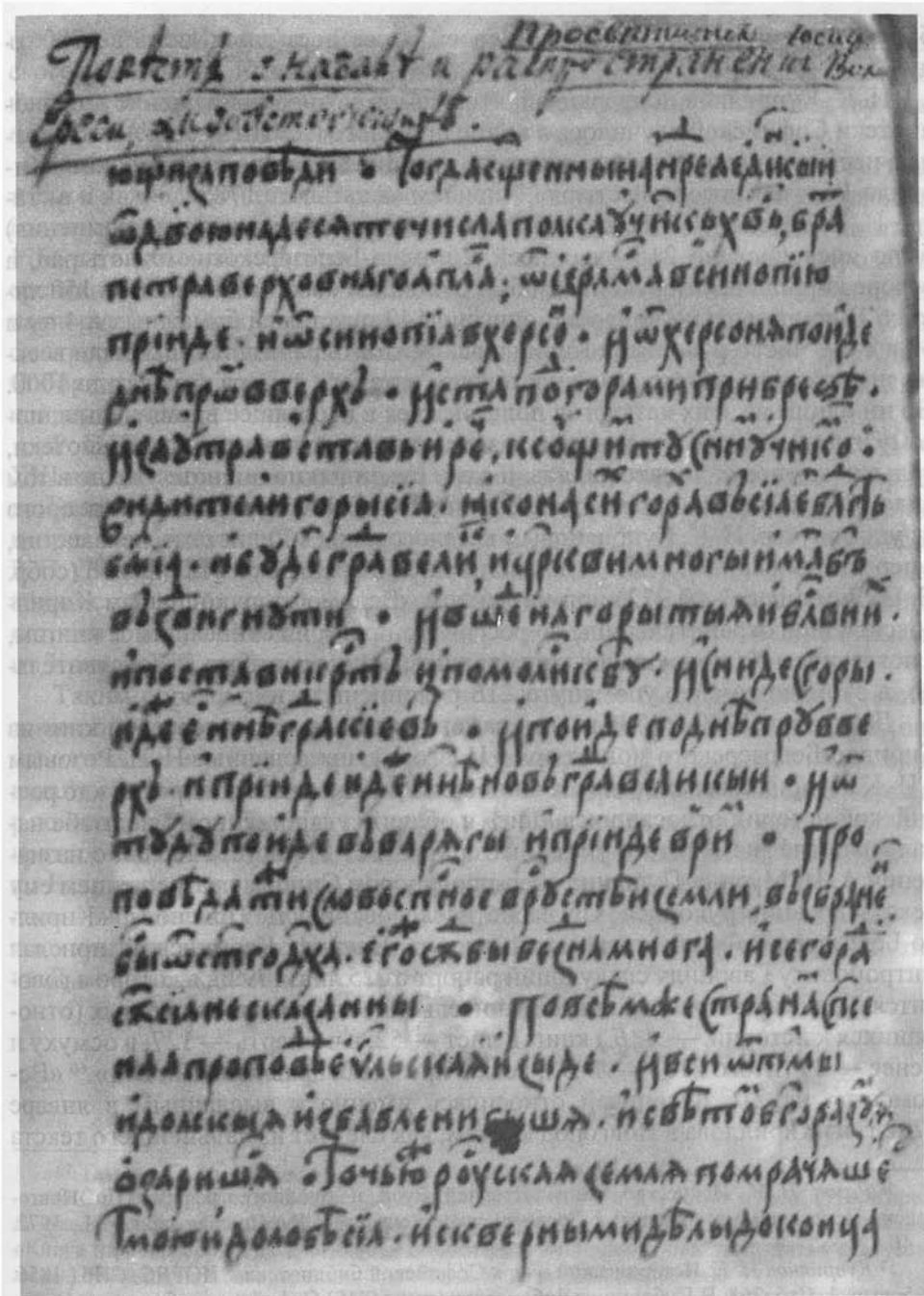


Рис. 5. Почерк книжника, переписавшего рукописи: Соф., л. 12—26 об., 82—87 об.; РГБ Музейное собр., № 3271, л. 1—65, 1490-х гг. и ГИМ, Синодальное собр., № 561, 1500-х гг. (Соф., л. 12).

библиотеки, куда они в основной своей массе поступили лишь в 1780 году».⁵⁶

И. К. Куприянов подчеркивал, что «самое важное приращение для библиотеки Софийской случилось в конце прошлого (XVIII. — А. Б.) века, когда в нее поступила значительная часть рукописей и старопечатных книг Кирилло-Белозерского монастыря»,⁵⁷ причем «в каталоге 1785 г.» (как и в статье Н. Н. Розова — 1780 г., эти даты вызывают определенные сомнения) было «перечислено 216 рукописей Кирилло-Белозерского монастыря», а вскоре кирилловским рукописям был составлен «особый каталог на 150 листах. В нем довольно подробно описано 149 рукописей бумажных в 4-ку и 39 в 8-ку. Число рукописей Кирилловской книгохранильницы было весьма значительно, потому что в настоящем каталоге нумера доходят до 1000. Но ни одним из этих каталогов пользоваться в настоящее время нельзя, потому что множество рукописей в разное время уже утрачено из библиотеки, ярлыки на многих уничтожились, и сами рукописи по полноте уже не в том виде, каковыми были при составлении описи».⁵⁸ Местонахождение второго из упомянутых И. К. Куприяновым каталогов, «на 150 листах», неизвестно, а первый сохранился в копии до наших дней и хранится в РГБ (ф. 256 (собр. Н. П. Румянцева), № 222) под названием «Ведомость рукописным Кирилловской книгохранильницы до российской истории относящимся книгам, с показанием №, под коими в книгохранильнице состоят».⁵⁹ Действительно, в этом документе упомянуто 216 рукописных книг.

Датировки 1780 и 1785 гг. как самого каталога, так и передачи книг из Кирилло-Белозерского монастыря в Новгород, приведенные Н. Н. Розовым и И. К. Куприяновым, являются ошибочными. Активное собирание «до российской истории относящихся книг» в общегосударственном масштабе началось после знаменитого указа Екатерины II от 11 августа 1791 г. о назначении А. И. Мусина-Пушкина обер-прокурором Синода с разрешением ему искать древние рукописи. Согласно исследованию Д. Поленова; «Кирилло-Белозерского монастыря архимандрит Иакинф Карпинский прислал митрополиту Гавриилу следующий рапорт от 25 янв. 1792», в котором говорится: «...в Кирилловской книгохранильнице много нашел таковых (относящихся к истории. — А. Б.) книг: в лист — 52, в четверть — 127, в осмуху и менее — 37 (итого 216! — А. Б.); всех с прежде отправленными 243».⁶⁰ «Ведомость» на 216 рукописей относилась именно к высланным в январе 1792 г. из Кириллова в Новгород книгам, как следует из дальнейшего текста

⁵⁶ Розов Н. Н. Искусство книги Древней Руси и библиогеография: (По Новгородско-Псковским материалам) // Древнерусское искусство: Рукописная книга. М., 1972. С. 40.

⁵⁷ Куприянов И. К. Исторический очерк Софийской библиотеки // ИОРЯС. СПб., 1856. Т. 5, вып. 1. Стб. 368. В Публичную библиотеку (ныне РНБ) Софийское собрание поступило после революции вместе с другими коллекциями Духовной академии.

⁵⁸ Там же. Стб. 370.

⁵⁹ См. описание: Востоков А. Описание русских и словенских рукописей Румянцевского музеума. М., 1842. С. 279—280. В. П. Козлов отметил, что указанные копии реестров были сделаны библиотекарем новгородского Софийского собора протоиереем З. Скородумовым в 1816 г. для Н. П. Румянцева (Козлов В. П. Новые материалы о рукописях, присланных в конце XVIII в. в Синод // АЕ за 1979 г. М., 1981. С. 92, примеч. 41).

⁶⁰ Поленов Д. О летописях, изданных от Св. Синода. СПб., 1864. С. 25.

архимандрита Иакинфа: «Все вышеписанные манускрипты, чрез семинарского расходчика Казанской церкви, дьякона Иоанна Григорьева, на двух нанятых подводах отправлены. О чем Вашему высокопреосвященству благопочтеннейше репортую».⁶¹

Имеющийся на рукописи Соф. старый номер (964) соответствует не только «передаточной» «Ведомости» 1792 г., но и «Описи Кириллова Белозерского монастыря имеющимся въ библиотеке и в церквяхъ книгам» 1766 г., в которой под этим номером числится «Книга на новгородских еретиковъ, переплетена в затылокъ, застешки ременные».⁶² Упоминается наша рукопись, как справедливо заметили современные издатели, и в Описи строений и имущества Кирилло-Белозерского монастыря 1601 г.: «Книга Сборник Васьяновский Строева, а в ней писано о ноугородских еретикех, в полдесть, ветх».⁶³

Р. П. Дмитриева, исследуя состав монастырских библиотек в XV—XVI вв., установила, что из числа рукописей этих веков, взятых из Кирилло-Белозерского монастыря, в Софийском собрании сохранилось 65 книг, и привела основные сведения о каждой из них.⁶⁴ Среди этих рукописей Р. П. Дмитриева упоминает и интересующий нас сборник Соф. как включающий статьи, лишенные «церковно-богословского содержания», а именно: «отрывки из лечебника, статья о количестве церквей в Новгороде, отрывки из Хронографа и Лунника».⁶⁵

Таким образом, судьба рукописи Соф. может быть прослежена достаточно определенно: происходя из Кирилло-Белозерского монастыря, она находилась в его книжном собрании до января 1792 г., когда ее на подводе вместе с другими рукописями привезли в Новгород к епархиальному архиерею митрополиту Гавриилу Петрову. Из Новгорода если не она сама, то ее краткое описание было доставлено в Синод, но в любом случае в Кирилло-Белозерский монастырь она уже не вернулась. До 1859 г. книга находилась в библиотеке Новгородского Софийского собора, а последние без малого полтора века она хранится в Санкт-Петербурге — сначала в библиотеке Духовной академии, а с 1919 г. — в РНБ.

⁶¹ Там же. С. 26.

⁶² См.: РНБ, Кирилло-Белозерское собр., № 106/1342, л. 81; копия описи: РНБ, Кирилло-Белозерское собр., № 107/1343, л. 71. Именованье рукописи в Описи под названием «Книга на новгородских еретиковъ» объясняется наличием в ней этой статьи и записью на л. 1 («Книга на новгородскихъ еретиковъ Кирилова монастыря»).

⁶³ Опись строений и имущества Кирилло-Белозерского монастыря 1601 года / Сост. З. В. Дмитриева, М. Н. Шаромазов. СПб., 1998. С. 133. Комментируя текст Описи 1601 г., издатели с той или иной степенью уверенности отождествляют 50 сохранившихся до наших дней кодексов Софийского собрания РНБ с рукописными книгами, хранящимися в Кирилло-Белозерском монастыре и упомянутыми в тексте данной Описи.

⁶⁴ Дмитриева Р. П. Светская литература в составе монастырских библиотек XV и XVI вв. (Кирилло-Белозерского, Волоколамского монастырей и Троице-Сергиевой лавры) // ТОДРЛ. Л., 1968. Т. 23. С. 148—156.

⁶⁵ Там же. С. 155.

Рецепт приготовления мира

Основной список: РНБ, Соф. 1462, л. 111 об.—112 (автограф Ефросина).

Разночтения: ГИМ, Син. 693, л. 90 — 92.

А СЕ ИМЕНА ЗЕЛИАМЪ¹ ГРЕЧЕСКЫ² И РУССКЫ³

[1] Змирна⁴, то имя ему и⁵ греч(е)скы², и русскы³.

[2] Абарь⁶.

[3] Ливанъ, а русскы³ бѣлыи ладанъ.

[4] Кинамомонь, а русскыи³ корица.

[5] Кариофалонъ, а русскыи³ гвоздики.

[6] Маскокаридонъ⁷, а русскыи³ орѣшки мошкатныи⁸.

[7] Родостогманъ, а русскыи³ ляфна⁹ вода, ¹⁰-сииреч(ь) цвѣтная¹⁰.

[8] Маскокаридио¹¹ анфосъ¹², а русскыи¹³ мошкатного¹⁴ орѣшка цвѣтъ.

[9] Пирофронъ, то имя ему и ¹⁵-русскыи, и греч(е)//скыи¹⁵.

л. 112

[10] Зинзиверь¹⁶, а русскыи³ пепряное корение¹⁷.

[11] Ипери, а русскыи³ перецъ.

[12] Мьскусь¹⁸, то¹⁹ и греческыи²⁰, и русскыи³.

[13] Асарь²¹, здѣсе ростеть²², под лѣзгоу²³ трава, листь у ²⁴-нея плоскъ и кругловать какъ грошъ²⁴. Ино тоя травы корение²⁵ имати полна²⁶ м(е)с(я)ца²⁷.

[14] Иреонъ²⁸ благоуханнаго, мирновой²⁹ цвѣтъ³⁰.

[15] Касиа³¹, а русскыи³ дивии медь.

Всѣхъ³² равно³³, а безо³⁴ одного³⁵ ничтоже³⁶ не можеши³⁷ чинити³⁸, или много, или мало. А зелиа³⁹ ⁴⁰-бы были⁴⁰ вся исполнены⁴¹, колико гла(гола)хомъ⁴²: 30 гривенокъ зелиа³⁹, ⁵⁴³ вѣдръ⁴⁴ вина, 5 масла, по числу, или много, или мало.

¹ Син. зельемъ. ² Син. грѣцкы. ³ Син. рускы. ⁴ Син. змирно. ⁵ Син. нет. ⁶ В Соф. 1462 написано почерком писца киноварью над строкой. В Син. Абарь, то имя ему и гречкы, и рускы. ⁷ Син. Маскокаридонъ. ⁸ Син. м'скатныи. ⁹ Син. голяфная. ¹⁰⁻¹⁰ Син. нет. ¹¹ Син. Москокаридиу. ¹² Син. анфосъ. ¹³ Син. рускыи. ¹⁴ Син. м'скатного. ¹⁵⁻¹⁵ Син. гречкы и рускы. ¹⁶ Син. Зинъзиверь. ¹⁷ Син. коренье. ¹⁸ Син. Мьскусь. ¹⁹ Син. доб. имя ему. ²⁰ Син. грѣцкы. ²¹ Син. Асарь, и. ²² Син. росте. ²³ Син. лѣзгой. ²⁴⁻²⁴ Син. неи плоскъ какъ грош. ²⁵ Син. коренее, а. ²⁶ Син. польна. ²⁷ Син. нет. ²⁸ Син. Иреонъ. ²⁹ Син. Змирновой. ³⁰ Син. цвѣтъ. ³¹ Син. Касия. ³² Син. Всѣх. ³³ Син. ровно. ³⁴ Син. безъ. ³⁵ Син. одного. ³⁶ Син. ничто. ³⁷ Син. можшь. ³⁸ Син. чинить. ³⁹ Син. зелья. ⁴⁰⁻⁴⁰ Син. были бы. ⁴¹ Син. исполонъ. ⁴² Син. глаголахомъ. ⁴³ Син. 10. ⁴⁴ Син. ведерь.

О. В. ПАНЧЕНКО

Из археографических разысканий в области
соловецкой книжности.
III. Новый список Слова Даниила Заточника*

Все, кто видел секторские капустники конца 1980—1990-х гг., хорошо помнят Г. М. Прохорова в роли Даниила Заточника, обращавшегося с шутливым посланием к тогдашнему юбиляру — Д. С. Лихачеву:

Мой господине, княже мой ученый!
В своем моленье я не буду нов,
На Лаче-озере сижу я заточенный,
Понеже нет еще в державе Соловков... и т. д.¹

Сейчас, когда мы празднуем юбилей самого Гелиана Михайловича, этот некогда созданный им образ Даниила Заточника подсказал мне тему статьи для настоящего тома.

* * *

При изучении келейных собраний соловецких книжников XVII в. в одном из сборников, происходящих из библиотеки Анзерского скита, мной был обнаружен неизвестный ранее список «Слова Даниила Заточника».² Учитывая, что число списков этого памятника весьма невелико³ и совсем

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ, проект № 07-04-00272а.

¹ Текст этого шутливого «моления» Даниила Заточника (исполнявшегося на мотив песни «Товарищ Сталин, вы большой ученый...») воспроизведен в кн.: Дмитрий Лихачев и его эпоха: Воспоминания. Эссе. Документы. Фотографии / Сост. Е. Г. Водолазкин. СПб., 2002. С. 136. Здесь же помещена и фотография Г. М. Прохорова в роли Даниила Заточника (С. 141).

² РНБ, Соловецкое собр., Анз. № 77/1443, л. 381—391.

³ В настоящее время опубликовано 10 списков «Слова», 2 списка «Моления Даниила Заточника» и 7 списков их переделок. См.: Зарубин Н. Н. «Слово Даниила Заточника» по редакциям XII—XIII вв. и их переделкам. Л., 1932; Мальшев В. И. Новый список Слова Даниила Заточника // ТОДРЛ. М.; Л., 1948. Т. 6. С. 193—200; Тихомиров М. Н. «Написание» Даниила Заточника // ТОДРЛ. М.; Л., 1954. Т. 10. С. 269—279; Покровская В. Ф. Неизвестный список «Слова» Даниила Заточника // Там же. С. 280—289; Перетц В. Н. Новый список «Слова» Даниила Заточника // ТОДРЛ. М.; Л., 1956. Т. 12. С. 362—378. Фототипическое воспроизведение всех изданных списков собрано в кн.: Das Gesuch Daniils. (Slavische Propyläen. Bd 123. Texte in Neu- und Nachdrucken). München, 1972.

недостаточно, чтобы сделать окончательные выводы о взаимоотношении двух его основных редакций («Моления» и «Слова»),⁴ введение в научный оборот нового списка, надеюсь, вызовет определенный интерес у исследователей литературной истории этого произведения.⁵

Публикуя текст новонайденного списка, выполним его текстологический анализ и постараемся определить его место в рукописной традиции «Слова». Начнем же с рассмотрения содержания сборника, в составе которого сохранился новонайденный список, и с рассказа о владельце этого сборника старце Давыде Крестьянинове.

1. Соловецкий старец Давыд, в миру Даниил Крестьянинов, — владелец сборника со «Словом Даниила Заточника»

Старец Давыд Крестьянинов был родом из Москвы, из сословия «детей боярских». Крестильное имя его было Даниил, отца его звали Иаковом, а мать — Ксенией.⁶ В Соловецкий монастырь он пришел, по-видимому, в начале 1640-х гг.⁷ Приходу его в монастырь предшествовали какие-то траги-

⁴ Критическое издание «Моления» и «Слова» Даниила Заточника было выполнено итальянскими учеными М. Колуччи и А. Данти: *Daniil Zatočnik. Slovo e Molenie* / Ed. critica a cura di M. Colucci e A. Danti // *Studia historica et philologica*. Firenze, 1977. Vol. 4 (далее — *Daniil Zatočnik. Slovo e Molenie*). Укажем и другие наиболее важные работы, посвященные критике текста этого памятника: *Бессонов П. А.* Несколько замечаний по поводу напечатанного в «Русской Беседе» Слова Даниила Заточника // *Москвитянин*. 1856. Т. 2. № 7. С. 319—351; № 8. С. 389—416; *Шлякин И. А.* Слово Даниила Заточника (по всем известным спискам). СПб., 1889; *Ляценок А. И.* 1) О Молении Даниила Заточника // *Jahresbericht der Reformierten Kirchenschule für 1895—1896*. SPb., 1896. S. 3—46; 2) Из комментария к «Молению» Даниила Заточника // *Историко-литературный сборник*. Посвящается В. И. Срезневскому. Л., 1924. С. 412—420; *Гуссов В. М.* К вопросу о редакциях Моления Даниила Заточника // *Летопись Ист.-филол. общ. при Новорос. ун-те*. Одесса, 1899. Т. 8. С. 1—34; *Истрин В. М.* Был ли Даниил Заточник действительно заточен? // Там же. Одесса, 1902. Т. 10. С. 55—74; *Миндалев П.* Моление Даниила Заточника и связанные с ним памятники. Казань, 1914; *Зарубин Н. Н.* «Слово Даниила Заточника» по редакциям XII—XIII вв.; *Соколова Л. В.* К характеристике «Слова Даниила Заточника»: (Реконструкция и интерпретация первоначального текста) // *ТОДРЛ*. СПб., 1993. Т. 46. С. 229—255.

⁵ Автор настоящей статьи разделяет мнение, высказанное Ф. И. Буслаевым, А. И. Ляценок, В. М. Гуссовым, В. М. Истриным, В. Н. Перетцем, А. С. Орловым и Н. К. Гудзием, о том, что древнейшей редакцией изучаемого памятника является «Моление Даниила Заточника» (созданное в 20—30-е гг. XIII в.), а «Слово» является редакцией более поздней. Текстологические аргументы предполагаются привести в отдельной статье.

⁶ Имена ближайших родственников старца Давыда Крестьянинова были реконструированы мной по 4 поминальным спискам, составленным старцем Давыдом в разное время. Первый из них был записан в «подстенный» синодик Соловецкого монастыря в 1640-е гг.: «Род инока Давыда Москвитина: Иакова, Ксении, Тимофея, иноки Анны, Иванна, Марии, младенцев: Феодоры, Леонтия, Марфы, Парасковии» (ГМИР, кол. 3, оп. 1, д. 392, л. 126), второй — в середине 1650-х гг.: «Род старца Давыда Ияковлева сына Крестьянинова: инока Давыда, Марии, младенца Феодоры, младенца Леонтия, младенца Марфы, убиенного Тимофья, убиенные Агафии» (там же, л. 137). Еще 2 поминальных списка, составленных им в конце 1650-х гг., сохранились в составе сборника Анз. № 77/1443 (тексты их приведены ниже).

⁷ Первое упоминание о старце Давыде Крестьянинове датировано во Вкладной книге Анзерского скита под 1642 г.: «...150-го [1642] году Анзерского скита монах Давыд Кре-

ческие события в его личной жизни, связанные со смертью его жены (Марии) и 3 детей (Феодоры, Леонтия и Марфы), умерших в младенчестве. Эти обстоятельства судьбы Даниила Крестьянинова чем-то напоминают судьбу другого его современника — Никиты Минина, будущего патриарха Никона, который так же, после смерти детей, ушел из Москвы в Анзерский скит к старцу Елеазару.

В середине 1620-х гг., еще до прихода в монастырь, Даниил Крестьянинов приобрел небольшой рукописный сборник, включавший 3 сочинения, связанные с его крестильным именем: службу и житие Даниила Столпника (являвшегося, по-видимому, его тезоименитым святым) и «Слово Даниила Заточника». Помимо них сборник включал еще несколько служб «избранным» святым: Иоанну Богослову, князю Всеволоду-Гавриилу и Евфросину Псковским, Евфросинии и Евфимию Суздальским.⁸

Тогда же, во второй половине 1620-х гг., Даниил Крестьянинов сделал крупный вклад в казну Соловецкого монастыря, вручив строителю его московской службы деньги и ценности на сумму, равную 50 р. (обеспечившую запись его имени в литийный синодик на вечное поминовение). Запись об этом сохранилась во Вкладной книге Соловецкого монастыря: «135 [1627] году с Москвы сын боярской Данило Яковлев сынъ Крестьяниновъ дал вкладу: образ чудотворцовы, обложенъ серебромъ басмленнымъ, золочень, за полтретья рубли, да воску полтретия пуда за пол 9 рубли, да двое лошадеи за 16 рублевъ, да денегъ 23 рубли, и всего вкладу его 50 рублевъ, и вкладная дана на Москвѣ».⁹

После принятия Давыдом Крестьяниновым монашества его духовным наставником стал соборный старец Иосиф Бородка, чье имя старец Давыд сам указал на одном из листов принадлежавшего ему Стихираря («...помянути инока учителя моего инока преподобнаго отца нашего соборнаго старца Иосифа...»)¹⁰ Судя по наличию в келейном собрании инока Давыда упомянутого Стихираря, можно думать, что одним из его основных послушаний в Соловецком монастыре было исполнение обязанностей клиросанина.

Крестьянинов дал вкладу в церковь Божию три иконы штилистовыя окладныя, иже полагаются на нолях: образ Пресвятыя Живоначалныя Троицы, образ святителя Филиппа митрополита московского чудотворца, венцы и цаты у обоих святых икон чиканныя и с камением; третия икона — соловецких чудотворцов, венец и цаты резныя, у всех трех икон поля и края басменныя...» (РНБ, Соловецкое собр., Анз. № 2/1370, л. 60). Правда, следует принимать во внимание, что процитированная здесь «Вкладная книга Анзерского скита» была составлена иноком Макарием лишь в 1710 г. на основе сохранившихся записей на иконах, книгах и предметах церковной утвари из Анзерской пустыни.

⁸ РНБ, Соловецкое собр., Анз. № 77/1433.

⁹ Архив СПбИИ РАН, кол. 2, №152, л. 176.

¹⁰ См.: Сол., № 690/774, запись на подклейке задней крышки переплета. Имя «чернеца Иосифа» упоминается в числе соборных старцев в целом ряде соловецких документов 1637—1651 гг. (РГАДА, ф. 1201, оп. 1, № 236, л. 1; № 238, л. 2, 30 об.; № 239, л. 38 об.—39; № 40, л. 2; № 451, л. 9 об.; № 43, л. 55; № 244, л. 88; № 252, л. 2—12; Архив СПбИИ РАН, кол. 2, № 140, л. 2—8). Известно, в частности, что в 1643—1644 гг. соборный старец Иосиф занимал пост хранителя крепостной казны (РГАДА, ф. 1201, оп. 1, д. 454). Умер он, согласно записи в «подстенном синодике» Соловецкого монастыря, осенью 1652 г. (см.: ГМИР, колл. 3, оп. 1, № 392, л. 10).

В 1645—1648 гг. старец Давыд Крестьянинов был приказным старцем монастырских усюлий в Понгоме и в Нюхче, а в 1651 г. был назначен строителем московской службы.¹¹ Находясь в Москве, он исполнял различные поручения, связанные с защитой хозяйственных интересов Соловецкого монастыря: занимался уплатой налогов в государеву казну, отстаивал его интересы в центральных приказах, поддерживал тесные связи с савновниками и боярами в надежде на их покровительство Соловецкой обители.¹²

В 1653 г. его сменил на этом посту новый строитель московской службы старец Афанасий.¹³ Передав ему все дела, старец Давыд возвратился на Соловки.¹⁴

Последние годы его жизни прошли, вероятнее всего, в Анзерском скиту. В пользу этого предположения свидетельствует несколько фактов. «Монахом Анзерской пустыни» называет старца Давыда известный анзерский инок Макарий во «Вкладной книге Анзерского скита» (1710), воссозданной им в на основе записей на иконах, книгах и церковной утвари: «...150-го [1642] году Анзерского скита монах Давыд Крестьянинов дал вкладу в цер-

¹¹ Упоминания о его службе в Понгоме и Нюхче встречаются в приходо-расходных книгах казначеев денежной казны старца Саввы Старкова 1644—1645 гг. (РГАДА, ф. 1201, оп. 1, № 242, л. 37 об.) и старца Гурия Путимца 1646—1648 гг.: «155-го [1647] июля въ 29 день <...> да нюхоцкому приказнику старцу Давыду дано в соляной промысль денегъ 10 рублей» (Там же, № 244, л. 63—63 об.). Свидетельства о его службе в Москве сохранились во Вкладной книге Соловецкого монастыря. «160-го [1652] году писал с Москвы в монастырь старецъ Давыд, что де боярина князя Алексѣя Михайловича Лвова челоувѣкъ Григорей Иванов сынъ Логинов дал въ монастырь вкладомъ 50 золотыхъ ценою за 50 рублевъ, а принял у него тѣ золотые он, старецъ Давыдъ»; «161 [1653] году маяя въ 5 день писал с Москвы строитель старецъ Давыд Крестьянинов: дал де вкладомъ на Москвѣ дворянин Ларион Антонов сынъ Слотин 100 рублев денег, и тѣ денги принял у него он, строитель»; «того же 161-го [1653] году онъ же строитель старецъ Давыд писал с Москвы в монастырь, что дал де вкладом в монастырь святни архимарит Успенского монастыря Иоаким по сыне своем духовном по сибирском казацком десятнике по Елисеѣ Юрьеве по прозвищу Бузе в помин 50 рублев денег, а принял тѣ складные денги на Москвѣ он строитель Давыд» (Архив СПбИИ, колл. 2, № 152, л. 134 об.—135).

¹² В 1652 г., во время пребывания Давыда Крестьянинова на посту строителя московской службы, в Марчугах на Москве-реке была основана Зосимо-Савватиевская пустынь. Устроителем ее был протопоп Стефан Вонифатьев, духовник царя Алексея Михайловича. По-видимому, тогда же строитель московской службы Давыд Крестьянинов был назначен и первым строителем марчуговской (см.: *Досифей, архим.* Топографическое, историческое и статистическое описание ставропигиального Соловецкого монастыря. М., 1836. Ч. 3, отд. 2. С. 86).

¹³ См. «Приходо-расходную книгу езды в Москву нареченного архимандрита Никонора в 1653 г.» (РГАДА, ф. 1201, оп. 1, № 255), в одной из статей которой отмечено: «Да у *старого строителя* старца Давыда взял сто рублев денегъ» (л. 6 об.).

¹⁴ См. «Подорожную грамоту царя Алексея Михайловича на проезд из Москвы в Соловецкий монастырь, данную в августе 1653 г. соловецким старцам Дионисию, Афанасию, Давыду и дьякону Илариону со слугами» (оригинал: ГИКМЗ «МК», инв. № Рук.-548; копия: Сол., № 19/1478, с. 124, № 63). Согласно записи в приходо-расходной книге казначея старца Лаврентия за 1648—1655 гг., по прибытии на Соловки «декабря въ 13 день [1653 г.] дал московской службы строитель старецъ Давыдъ денегъ 79 рублевъ 20 алтынъ, что осталось у него от московской службы за росходомъ» (РГАДА, ф. 1201, оп. 1, № 51, л. 98 об.).

ковь Божию три иконы штилистовыя окладныя, иже полагаются на нолях...». ¹⁵

Обращает на себя внимание и тот факт, что ни в одном из соловецких документов 1650-х гг., созданных после возвращения старца Давыда из московской службы, его имя ни разу не упоминается в числе соборных старцев, хотя по своему статусу бывший строитель московской службы непременно должен был занимать почетное место соборного старца. Наиболее вероятным объяснением этого обстоятельства может служить уже высказанное предположение о том, что старец Давыд перешел на жительство в Анзерский скит.

Наконец, еще одним косвенным подтверждением пребывания старца Давыда Крестьянинова в Анзерском скиту является то, что принадлежавший ему сборник житий и служб «избранным» святым (Сол., Анз. № 77/1443) оказался после его кончины в библиотеке Анзерского скита. ¹⁶ В этом сборнике, который старец Давыд хранил при себе до конца жизни, помещен и его личный помянник, составленный, по-видимому, незадолго до его смерти — в конце 1650-х гг. В его помяннике записаны имена многих соловецких старцев, с которыми он, очевидно, был особенно близок при жизни: Елеазара Анзерского, Никодима Типикариса, Никиты Котельникова, священноиноков Кириака и Гермогена, иноков Авраамия, Иоакима, Иосифа, Тита, Митрофана, Спиридона, Захария, Галактиона, Иова, Ирнарха. ¹⁷

Умер старец Давыд, согласно записи в «подстенном» синодике Соловецкого монастыря, в 1660 г. ¹⁸

В настоящее время в Соловецком собрании РНБ сохранилось 3 книги, принадлежавшие старцу Давыду Крестьянинову.

Сол., № 565/584. Святы. 16°. XVI в. (80—90-е гг.). 386 л. Филиграни (л. 13—386): «кувшинчик» одноручный под розеткой (нескольких разновидностей): а) с литерами IV на тулове — типа: Лихачев, № 4067 (1588 г.); б) с литерами В/GG на тулове (в альбомах не найден); в) с литерами .../BO на тулове (в альбомах не найден). Рукопись была дополнена и заново переплетена в 20-е гг. XVII в. (филиграни на л. 1—12: «виноград» — типа: Гераклитов, № 3 (1625 г.)), тогда же были добавлены «Тропари и кондаки древних святых и новых, иже не писаны в Святцах в ряду» (л. 2—6 об., 11 об.—12 об.) и «Тропари и кондаки общие святым» (л. 6 об.—11). На л. 1 сохранились 2 записи, сделанные почерком старца Давыда Крестьянинова: «Сию книгу продал и денги взял Пафнутью крылошенину», ниже: «чернецъ Давыдъ подпи[сал] своею рукою» (рис. 1). ¹⁹

¹⁵ РНБ, Соловецкое собр., Анз. № 2/1370, л. 60.

¹⁶ Эта книга упоминается во всех описях библиотеки Анзерской пустыни, начиная с первой, составленной по приказу соловецкого архимандрита Макария в 1676 г.: «...книга Служба Иоанну Богослову, в ней же Житие Даниила Столпника, в четверть...» (РНБ, собр. Погодина, № 1911, л. 176).

¹⁷ Сол., Анз. 77/1443, л. 380—380 а.

¹⁸ ГМИР, кол. 3, оп. 1, д. 392, л. 12 об.

¹⁹ См.: Описание рукописей Соловецкого монастыря, находящихся в библиотеке Казанской Духовной академии. Казань, 1898. Ч. 3. С. 359—360.

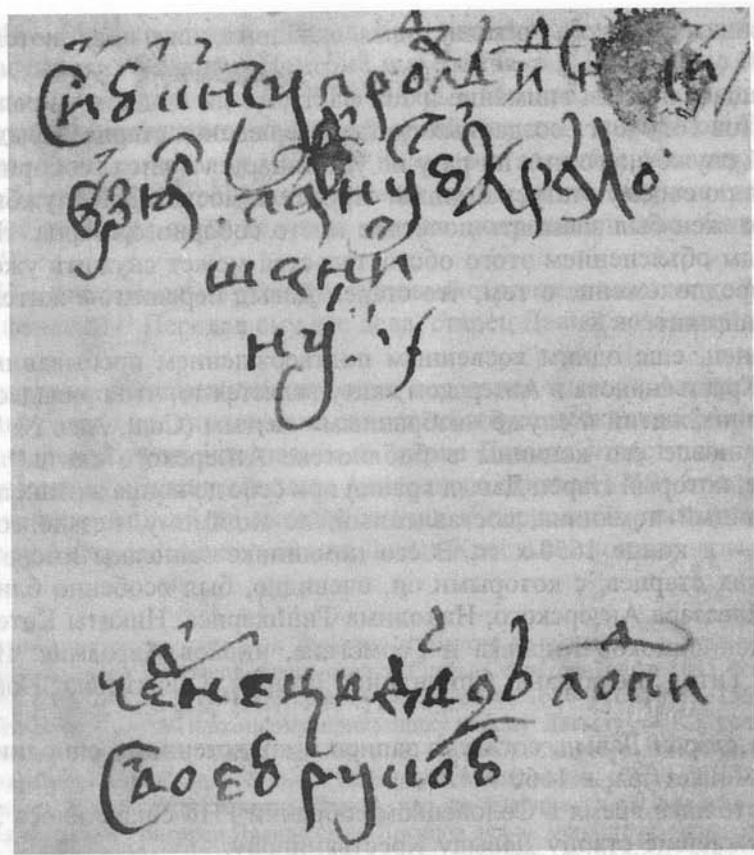


Рис. 1. Святцы (Сол., № 565/584, л. 1).
Автограф старца Давыда Крестьянинова.

Сол., № 690/774. Праздники знаменныя. 8°. XVII в. (40-е гг.). 170 л. Фигуры: орел двуглавый с рожком на груди, справа и слева от рожка литеры «D» и «B», контрамарка «ID» — типа: Гераклитов, № 132 (1644 г.). В рукописи сохранились 2 записи, сделанные почерком Давыда Крестьянинова: 1) на л. 170 об.: «Стихараль Соловецкого монастыря черница Давыда Крестьянинова»; 2) на подклейке нижней крышки переплета: «...пом[я]нути инока учителя моего инока преподобнаго отца нашего соборнаго старца Иосифа, Якова, Ксении, иноки Пелагеи, Марьи, иноки Анны и их сродниковъ, сам будешь помяновень во царствии небеснемъ». На л. 1 сохранилась еще одна запись, сделанная другим почерком: «Макария Резваго дачи, Праздники» (рис. 2).²⁰

²⁰ Старец Макарий Резвый жил в Соловецком монастыре с 1585 по 1630 г. Его имя встречается в приходо-расходных книгах казначеев старца Венедикта 1585—1586 гг. (РГАДА, ф. 1201, оп. 1, № 3, л. 26 об.), старца Феоктиста 1593—1596 гг. (Там же, № 213, л. 48), Вассиана Напольского 1602—1608 гг. (Там же, № 214, л. 57 об.), Протасия Языкова 1626—1632 гг. (Там же, № 227, л. 266). Певческая книга, принадлежавшая старцу Макарию Резвому, очевидно, была передана после его кончины (в 1630 г.) в книгохранительную казну Соловецкого монастыря и впоследствии приобретена из казны старцем Давыдом Крестьяниновым.

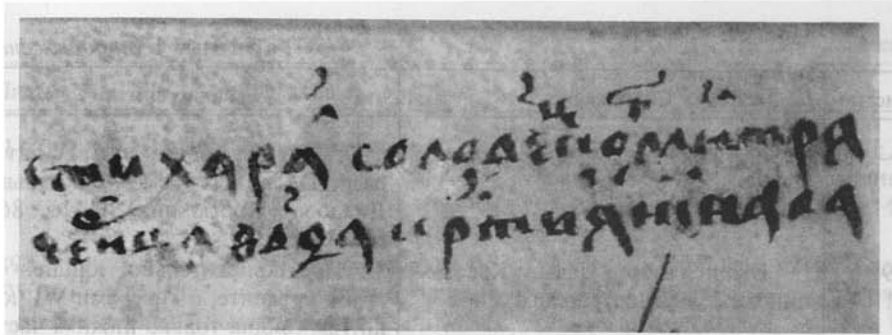


Рис. 2. Праздники знаменные (Сол., № 690/774, л. 170 об.).
Владельческая запись старца Давыда Крестьянинова.

Анз. № 77/1443. Сборник житий и служб. 8°. XVII в. (20-е гг.). В рукописи сохранился целый ряд записей и выписок из прочитанных книг, сделанных почерком Давыда Крестьянинова. К рассмотрению содержания этого сборника мы теперь и переходим.

2. Сборник житий и служб избранным святым, включающий «Слово Даниила Заточника»

Итак, как уже было сказано, сборник, включающий «Слово Даниила Заточника», происходит из библиотеки Анзерского скита (Сол., Анз. № 77/1443). Он представляет собой рукописный кодекс, 8°, на 398 л., написанный полууставом и скорописью нескольких почерков. Время создания его относится, по-видимому, к середине 20-х гг. XVII в. (табл. 1).²¹ В состав

Таблица 1

Содержание сборника и анализ его филигранных

Листы	Содержание	Филигранны
I—II	Выписки старца Давыда Крестьянинова «о церковном пении и о колокольном звонении», о молитве и о смирении	«Кувшинчик» двуручный с литерами LOB на тулове — сходный: Гераклитов, № 876 (1626 г.)
1—26	Служба апостолу Иоанну Богослову (на л. 26 молитва Иоанну Богослову, написанная рукой Давыда Крестьянинова)	«Лилия» в гербовом щите, с литерами WI под щитом — сходный: Гераклитов, № 968 (1622 г.)
27—61	Служба князю Всеволоду-Гавриилу Псковскому	«Кувшинчик» одноручный с литерами P/AV на тулове — сходный: Дианова, Костюхина, I, № 688 (1617 г.)

²¹ Датировка сборника (середина 1620-х гг.) основывается на анализе филигранных всех его частей, включая и припереплетные листы (табл. 1). При установлении даты создания сборника учитывалось также то, что одна из записей, сделанная его владельцем после приобретения книги, датирована 4 июля 1630 г. (см. запись о небесном знаменнии на л. 396 об.—397).

Таблица 1 (продолжение)

Листы	Содержание	Филиграни
62—98	Служба преп. Евфросину Псковскому	«Лев» в гербовом щите, с литерами IM под гербом — сходный: Дианова, Костюхина, I, № 864 (1623 г.)
99—101 об.	Выписи старца Давыда Крестьянинова о днях сотворения мира	Предположительно, «лилия» в гербовом щите, с литерами WI под щитом (видна только нижняя часть литер)
102—127	Служба преп. Евфросинии Суздальской	«Лилия» в гербовом щите, с литерами FR/P под щитом (в альбомах не найден)
128—129 (вклеен)	Тропарь преп. Евфилию Суздальскому	«Кувшинчик» одноручный под полумесяцем (нижняя часть обрезана)
129—173	Служба преп. Евфилию Суздальскому	1) «Лилия» в гербовом щите, с литерами FR/P под щитом (в альбомах не найден); 2) «Кувшинчик» одноручный под полумесяцем (нижняя часть обрезана)
174—174 об.	Выписка старца Давыда Крестьянинова о страстях (сластолюбии, тщеславии и сребролюбии)	«Кувшинчик» одноручный под полумесяцем (нижняя часть обрезана)
176—199	Служба преп. Даниилу Столпнику	«Кувшинчик» одноручный под полумесяцем с литерами RTO на тулове — типа: Дианова. Кувшин, № 242 (1632 г.)
200—202	Тропари и кондаки Софии Премудрости Божией и Усекновению главы Иоанна Предтечи (написаны почерком Давыда Крестьянинова)	«Кувшинчик» одноручный с литерами P/AV на тулове — сходный: Дианова, Костюхина, I, № 688 (1617 г.)
203—379	Житие Даниила Столпника ²²	1) «Кувшинчик» одноручный с литерами P/AV на тулове — сходный: Дианова, Костюхина, I, № 688 (1617 г.); 2) «Лилия» в гербовом щите, с литерами WI под щитом — сходный: Гераклитов, № 968 (1622 г.); 3) «Лев» в гербовом щите, с литерами IM под гербом — сходный: Дианова, Костюхина, I, № 864 (1623 г.)
380—380а	Помяник старца Давыда Крестьянинова (запись 1650-х гг.)	«Лилия» в гербовом щите, с литерами WI под щитом — сходный: Гераклитов, № 968 (1622 г.)

²² В тексте «Жития Даниила Столпника» сохранились следы позднейшей редакторской правки, сделанной рукой Давыда Крестьянинова (см. л. 254 об., 255, 277—278, 280 об., 309—309 об., 310, 312, 313, 319, 334, 349—352 и др.).

Таблица 1 (продолжение)

Листы	Содержание	Филигранны
381—391	Слово Даниила Заточника	«Кувшинчик» одноручный с литерами P/AV на тулове — сходный: Дианова, Костюхина, I, № 688 (1617 г.)
392—395 об.	«Слово о латынех, что ради отвержены соборныя апостольския церкви и когда отпадоша от четырех патриархъ»	«Лев» в гербовом щите, с литерами IM под гербом — сходный: Дианова, Костюхина, I, № 864 (1623 г.)
396—398	Записи старца Давыда Крестьянинова о небесном знамении 1630 г. и имена из его личного помянника	«Кувшинчик» одноручный под полумесяцем (нижняя часть обрешана)

сборника входят службы «избранным» святым: апостолу Иоанну Богослову, князю Всеволоду-Гавриилу и Евфросину Псковскому, княгине Евфросинии Суздальской и Евфимию Суздальскому, Даниилу Столпнику (с житием), — а также 2 дополнения: «Слово Даниила Заточника» и «Слово о латынех, что ради отвержены соборныя апостольския церкви». ²³ Переплет сборника находится в хорошем состоянии: корешок цел, сохранились две медные застёжки. В среднике изображено «дерево перидексий» с сидящими на нем голубями и расположенными под ним львом и единорогом (рис. 3). ²⁴ Средники с такой композицией характерны для переплетов изданий московского Печатного двора XVII в., что, вероятно, свидетельствует о том, что и эта книга была написана и переплетена в Москве. ²⁵ На корешке переплета сохранилась наклейка библиотеки Анзерского скита: «Служба Иоанну Богослову и прочим святымъ. № 77-й».

На чистых листах в начале и в конце сборника, а также между отдельными его частями, сохранился целый ряд записей, сделанных Давыдом Кре-

²³ Оба последних произведения — «Слово Даниила Заточника» и «Слово о латынех» — написаны скорописью одним и тем же почерком (л. 381—395).

²⁴ Благодарю Д. О. Цыпкина за цифровое воспроизведение средника рукописи Сол., Анз. № 77/1443. Сходное изображение средника (той же композиции и размера) было опубликовано С. А. Клепиковым в альбоме украшений переплетов московского Печатного двора и Троице-Сергиевой лавры первой половины XVII в. (см.: Клепиков С. А. Орнаментальные украшения переплетов конца XV—первой половины XVII в. в рукописях библиотеки Троице-Сергиева монастыря. Приложения: Альбом орнаментальных украшений переплетов рукописей собрания // Записки Отдела рукописей ГБЛ. М., 1960. С. 435. Табл. III-14. № 115).

²⁵ Согласно исследованию В. В. Калугина, средник «дерево перидексий и сидящие на нем голуби» пользовался особой популярностью у переплетчиков московского Печатного двора; его сюжет служил аллегорической иллюстрацией к евангельской притче о горчичном зерне, «которое, хотя меньше всех семян, но, когда вырастает, бывает больше всех злаков и становится деревом, так что прилетают птицы небесные и укрываются в ветвях его» (Мф. 13: 31—32; Мк. 4: 30—32). Нередко в композицию средника «дерево перидексий» включались изображения льва и единорога, являвшиеся символами московского Печатного двора (см.: Калугин В. В. Символика сюжетного средника: (По материалам изданий XVI—XVII вв. московского Печатного двора) // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 2: XVI—начало XVIII в. М., 1989. С. 29).



Рис. 3. Сол., Анз. 77/1443. Сборник старца Давыда Крестьянинова. Средник «дерево перидексий» с львом и единорогом (5.8×8.8 см).

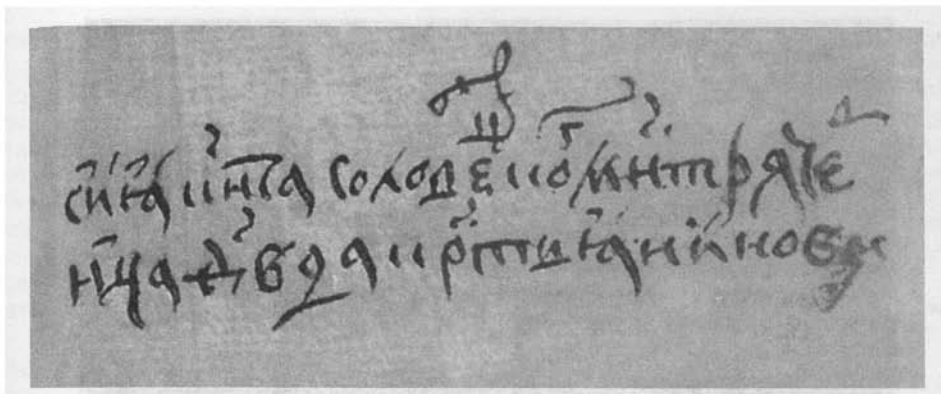


Рис. 4. Владельческая запись старца Давыда Крестьянинова
(Сол., Анз. 77/1443, л. 396).

стьяниновым: владельческих, поминальных, его рассказ о небесном знаменнии 1630 г. и выписки из прочитанных книг. Приведем эти записи.

I. Владельческие.

1. «Сия книга Соловецкого монастыря чернца Давыда Крестьянинова» (л. II об.; эта же запись повторена на л. 396) (рис. 4).

2. «Книга Канунник / Соловецкого монастыря / чернца / Давыда / Кресть / янинова / подписал / своею / рукою / лѣта 7167 [1659] году / апреля / на память / святого / великого / мученика / стратотерпца / Христова / Георгия / подписал / своею / рукою» (скрепа на л. 11, 16, 21, 24, 27, 33, 42, 53, 61, 77, 85, 104, 115, 121, 129, 144, 184, 218, 243, 267, 283).

II. Поминальные.

«А кто сие родители помянет, самъ помяновень будетъ во царствии небѣснѣмъ во вѣки, аминь. Род Соловецкаго монастыря чернца Давыда Крестьянинова, пожаловати помянути за упокои: Василия, Мелетия, Клементия, Феодора, Иякова, Григория, инока Авраамия, священноинока Кирьяка, Феофилакта, инока Елеазара, Леонтия убиеннаго, инока Иакима, инока Иосифа, инока Никодима, инока Никиты, инока Тита, инока Митрофана, инока Спиридона, священноинока Ермогена, инока Захария убиеннаго, инока Галактиона, Ксѣнии, иноки Пелагии, Евдокѣи 2-жды, Матфея, Лукьяна, Феодосии младенца, Алексѣя младенца, Иакова, Ариста, инока Пахома, инока Иова, Алексѣя, Иванна, священноинока Тарасия, Марии, Феодоры-младенца, Леонтия-младенца, Марфы-младенца, Евдокѣи, Лукѣрии, инока Иова, Анании, Василия, Парфения, инока Иринарха 2-жды, Иванна, Неонилы, Стефана, Гавриила, Никифора, Никиты, Михаила, Ильи, иноки Анны, иноки Пелагеи» (л. 380—380-а) (рис. 5).

«Помянути пожаловати <нрзб.> инока Давыда, Иванна, Симиона, Пахома, Петра, Пимина и ихъ сродниковъ, Анна, Ирина, Домники» (л. 398).

III. Выписки на переплетных листах.

«О церковномъ пѣнии и о колокольномъ звонении. От церковнаго пѣния и от жалобнаго звонения бываетъ челоувѣку сердце сокрушено, а от сокрушенна сердца бываютъ слѣзы теплы, а от слезъ бываетъ отдание грѣховъ и райское наслаждение» (л. I).

«Святаго Максима. Рѣче святыи Максимъ: „Аще кто рукодѣлие творит или почитая святая книги, подобенъ есть имущему царя, а молитву творяи разумно, подобенъ есть беседующему съ царем, а с плачемъ кто молится прилѣжно, подобенъ есть держащему нозе царевы, просятъ от него милости”» (л. I).

«Синклитикия²⁶ рѣче: „Невозможно есть кораблю без гвоздиза соделану быти, такоже и челоувѣку невозможно без смирения спастися”» (л. I об.).

²⁶ Испр., в ркп. Синтиклитикия.

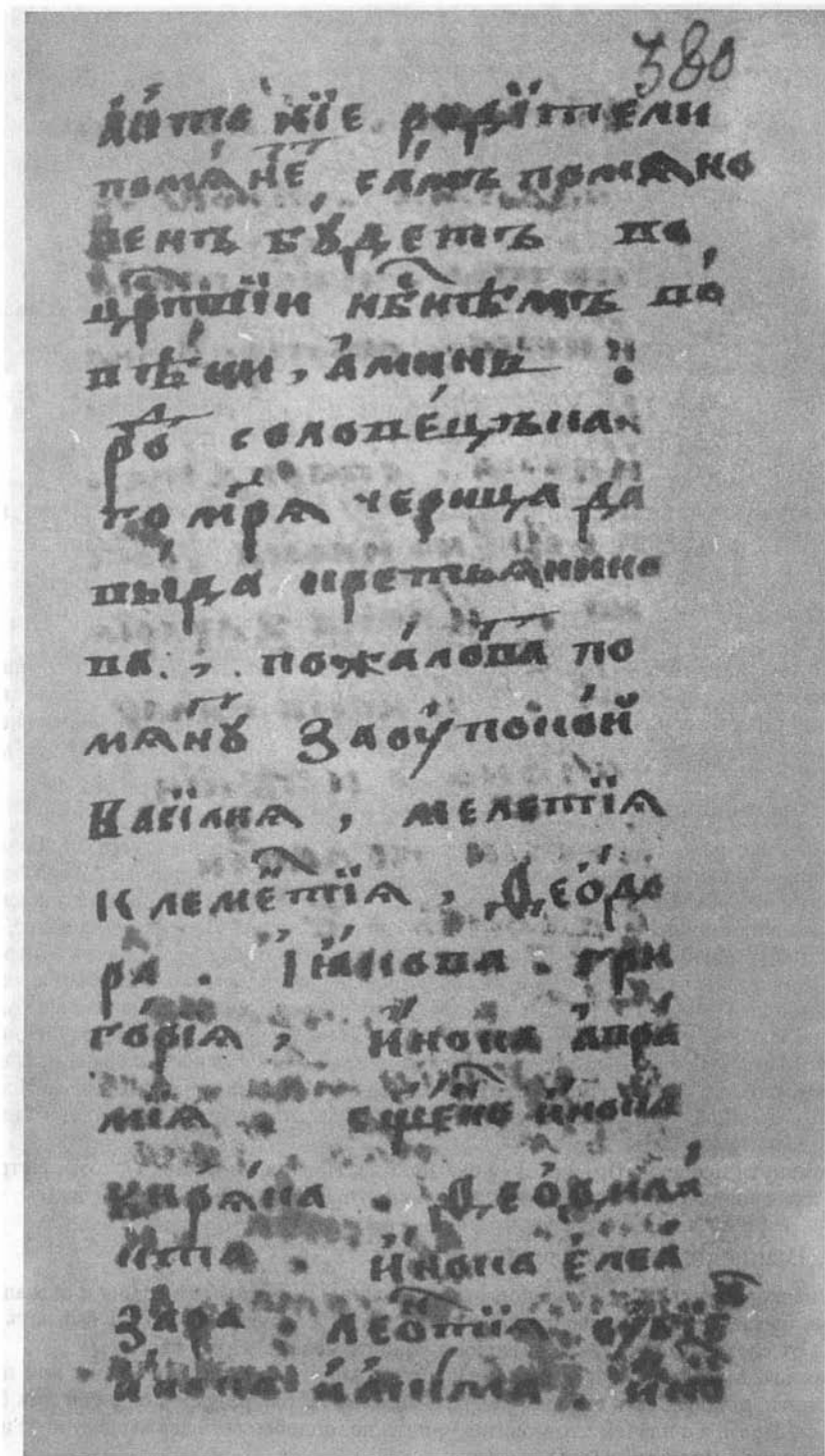


Рис. 5. Личный помянник старца Давыда Крестьянинова в его келейном сборнике (Сол., Анз. 77/1443, л. 380).

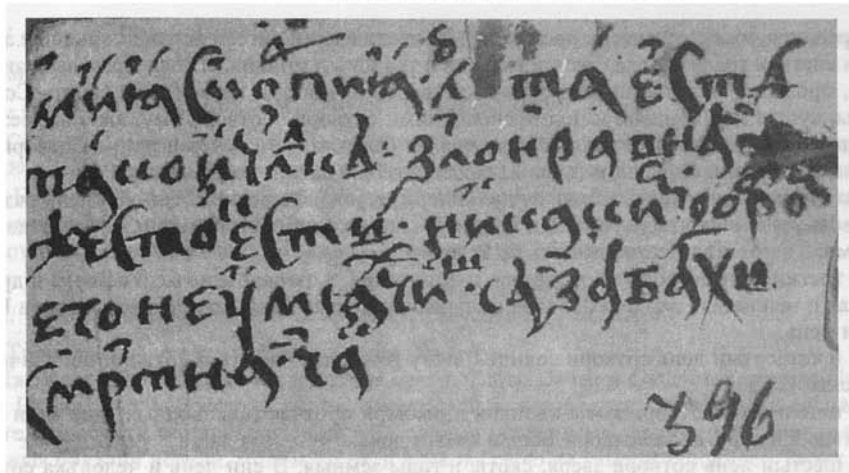


Рис. 6. «Змия — скорпия люта есть, тако и человек злонравный — жестокъ есть, никаким добром его не умахчишь, сыи забыхъ смертный час» (Сол., Анз. 77/1443, л. 396).
Запись сделана рукой Давыда Крестьянинова.



Рис. 7. «Лутче скудная со Христом, неже многая без Христа» (Сол., Анз. 77/1443, л. 396). Запись сделана почерком Давыда Крестьянинова.

«Аще инок отидет от обещания своего, и Василей Великий написал: „Увы, кому ты уподоблю? Токмо Иуде предателю, отлучившуся от Христа и апостольскаго лика”» (запись на нижнем переплетном листе).

«Змия — скорпия люта есть, тако и человек злонравный — жестокъ есть, никаким добром его не умахчишь, сыи забыхъ смертный час» (л. 396) (рис. 6).

«Лутче скудная со Христом, неже многая без Христа» (л. 396) (рис. 7).

IV. Выписки из прочитанных книг.

1. Из Сказания Епифания Кипрского о шести днях творения.²⁷

[Без начала]. «...Господь Богъ до седмаго дня. В первыи день сотвори Господь небеса горня и землю и воды, от них же стихии есть: лед и снег, мраз и роса. Сотвори духи, служа-

²⁷ Выписки из Сказания Епифания Кипрского о шести днях творения (из его книги «О весах и мерах» — PG. Т. 43. Col. 276—277) почти дословно совпадают с текстом того же Сказания в Никифоровском сборнике БАН (45.11.16, л. 188 об.—189), опубликованном О. В. Твороговым в книге «Древнерусские хронографы» (Л., 1975. С. 135). Другой перевод текста Сказания Епифания Кипрского о шести днях творения читается в статье 1110 г. «Повести временных лет» (см.: БЛДР. СПб., 1997. Т. 1. С. 296), а также в Вводной части «Летописца Еллинского и Римского» 2-й редакции («Сказание святаго Епифания, яко изначала сътвори Богъ дѣль 22 6-ю день»), см.: Летописец Еллинский и Римский. Т. 1: Текст. СПб., 1999. С. 3—4. Благодарю Е. Г. Водолазкина, указавшего мне на ряд возможных источников выписок о шести днях творения, сделанных Давыдом Крестьяниновым.

щая пред ним, иже суть ангели пред лицом и ангели славы, ангели ветри дыхающе и ангели буря и снега, и града и льда, ангели гласовъ и градовъ и молния, ангели мразовы и зимы, и есъни, пролѣтїя и жатве, и всехъ духовъ и тварей, сущих на небеси и на земли. Сотвори бездны, сущая под землею, и под преисподними сотвори. Сотвори тму, яже над бездною вод, бывших древлѣ верху землею, // из нея же бысть мрак и вечер и ночь. Сотвори свѣтъ дню же и утрѣнии. Сия седмъ дѣла вѣликая сотвори Богъ в первыи день.

Во вторыи же день — твердь сушую посрѣде, посреде воды. В сеи убо день раздѣлишася воды, и пол их възды горѣ над твердию, а пол их оста под твердию, посрѣди на лица земнемъ. Точию дѣло сотвори Богъ во 2 день.

В третии день сотвори моря и рѣки, и источники, и езера; съяна же и семена, и дресеца плодная и неплодная же; и неплодная, и лужная и прочая. Сия четыре дѣла сотвори Богъ в третии день.

И в четвертыи день сотвори солнце и луну и звѣзды. Сия дѣла сотвори Богъ в четвертыи день.

В пятыи день сотвори киты вѣликаия и рыбы, и протчая гады водныя, еще же и птица пернатая. Сия три дѣла сотвори Богъ в пятыи день.

В шестыи день сотвори зверя, скоты и гады земныя. В сии день и человекъ сотвори. Сия четыре дѣла сотвори Богъ в шестыи день.

Бывают же вся 22 дѣла, яже быша в шести днех. Сии день изгнан бысть и Адам из рая, якоже глаголетъ святый Иоан Златоустъ в толковании Матфеевы главы, о еже колико // дель сотвори Богъ в шести днех.

Во вторыи²⁸ день сотвори Богъ свет и тму; сирѣчь день и ночь. Во вторыи день сотвори небо и землю; небо же, глаголю, сирѣчь твердь; небо же невидимое в начатце бысть сотворено въ первыи день. В третии день сотвори моря, источники и рѣки и, спроста рещи, все водное естество. В четвертыи день сотвори солнце, луну и звѣзды, облаки же и дождная пролития. В сии день видевъ иже <нрзб.> денница, нынѣ же омраченныи, на небо взятъя помыслом и рѣче в себѣ: „Поставлю престоль мои на облацех небесных // и буду подобенъ Вышнему“, — свержен бысть повелѣнием Божиим от чина ангельскаго, и бысть вмѣста мрачен и ангельские красоты лишен. Глаголющих же: за еже не восхотѣ поклонити-ся Богом созданному человекъ, за сие свержен бысть, — и блядущих таковая. Человекъ бо в шестыи день создан бысть, сопротивныи же отпаде в четвертыи день. В пятыи же день сотвори Богъ садовия и вся животная: четвероногая же, и гады, и зверя. В шестыи день созда человекъ, персть взем от земля, душу же от себѣ вдохну, якоже писано есть: „Дуну бо, речена, духъ животень — и бысть Адам в душу живу“. И не существо Божие душа наша, но творительныя Его силы есть.

И щитаемая Богом сотвореная дѣла в шести же // днех бываютъ 22, нарицаемая сиче: 1) свѣтъ и тма, 2) небо, 3) земля, 4) воды, 5) рыбы, 6) гады,²⁹ 7) огонь, 8) свет, 9) дожди, 10-е) море, 11) облацы, 12) солнце, 13) луна, 14) звѣзды, 15) ангели, 16) садовия, 17) былия, 18) птицы пернатая, 19) горы и холми, 20) пресмыкаемая, 21) сланы, 22) человекъ. Сия 22 дѣла сотвори Богъ в шестих днех. Сего ради 22 слова имут живове.

Обновльние кругом, за колико лѣтъ обновляются: луна — 19, солнце — 28, морѣ — 60, звезды — 50, небо — 100, воды — 7, земля — 9, вѣтръ — 4, высокос — 4, индиктъ — 15, епакта — 19» (л. 99—101 об.).

2. О трех страстях: сластолюбии, тщеславии и сребролюбии.

«„Три убо некто ноши в зѣмли сотвори, оживѣ до конца, а иже три часы побѣдивыи не умърет“. Прочее толкование: „три часы“ — три образы рѣче, глаголю же: сласть, тщеславие же и сребролюбие, иже побѣдивыи вкупѣ, вся побѣди. „Сребролюбие“ есть идолом поклонение, // невѣрствию тщи, немощем извѣтница, старости волхвъ, гладу провозвѣстник, бѣздождию воспоминатель. Сребролюбець есть евангельский ругатель и самовольный преступник, „стяжавый любовь, разточивы имѣние“, — глаголяи же во обою быти себѣ прелести» (л. 174—174 об.).

²⁸ Так в ркп.

²⁹ Доб. на полях и зверя.

V. Записи молитв, тропарей и кондаков святым и церковным праздникам.

1. «Молитва ко святому Иоанну Богослову».

«Святые Иоанне Богослове, наперснике Христов, девственны сосуде, девственная похвало³⁰ святая перкви, медоточны языкче, громогласная духовная уста, возгремевый нам Сына Божия вочеловчения, Асииское утверждение, Ефеская похвало, церковны свѣтиличе, надежда моя и прибѣжище, услыши молитву мою, вонми моление мое, не остави мене от твоея помощи, ниже...» (л. 26) — далее текст обрывается.

2. Тропари и кондаки Софии Премудрости Божией.³¹

«Тропарь Софѣ Премудрости Божии. Глас 1.

Иже вся твари Содѣтелю, Вышнии Царю, Слово Отчее и Сила огнезрочная Премудрости Божия, иже на престолѣ свѣтозарном сеяди божественныя своея славы, воспѣваемы от ангел, просвѣти сердца верующих в Тя своими чудесными зарями, и душевныя наша и телсныя болѣзны исцели, молим Ти ся, и церковь свою на камени заповѣди Твоих утверди, и царя нашего и великого князя *имярек* многолѣтна устрои, и на враги победу и одолѣние даруй, едине Человѣколюбче.

Кондак. Глас 8.

Притецем, правовѣрнии людие, и видим чудотворную икону Премудрости Божия, сия бо сияет свѣтозарно чудными зарями // в пречестном сем храмѣ, веселия исполняя сердца приходящихъ с вѣрою, и болѣзны душевныя и телсныя нам исцѣляя. Мы же, взирающе на огнезрочное тоя воображение, поклоняемъся глаголюще: Спаси рабы своя, Содѣтелю, от напастныхъ обстоянии, молитвами Пречистыя Матерь.

Тропарь.

Велия неизреченныя Премудрости Божия сила, Софѣи преимѣнитая, пречестныи храмѣ, огнезрочныи престолѣ Христа Бога нашего, в Тя бо вселися неизрѣченно Слово Божие и плоть бысть, невидимыи явися и неприкосновенныи ис Тебе изыде и со человекѣи поживе, врага уловляя и человекѣи от клятвы свобожая. Молим Ти ся, Владычице, отяхченыхъ

³⁰ В ркп. это слово зачеркнуто.

³¹ Записанные старцем Давыдом Крестьяниновым 2 тропаря и кондака в честь Софии Премудрости Божией отражают 2 традиции интерпретации образа Святой Софии: 1) как символического изображения Сына Божия и 2) как аллегорического изображения Божией Матери. Традиция, представленная в первом из тропарей, основывается на толковании новгородской иконы Софии Премудрости Божией как «Слова Отчего» и «Силы огнезрочной», Творца «вся твари». (Сходное толкование встречается в сочинениях Зиновия Отенского и братьев Лихудов). Традиция, представленная во втором тропаре, опиралась на толкование Святой Софии как аллегорического изображения Богоматери — одушевленного «храма», в который «вселилось неизрѣченно Слово Божие и плоть бысть», а также на церковную практику приурочивания празднования Святой Софии ко дню Успения Божией Матери. Этой теме посвящен целый ряд исследований, укажем только некоторые из них: *Филимонов Г. Д.* Очерки русской христианской иконографии: София Премудрость Божия // Вестн. Об-ва древнерусского искусства за 1874—1876 гг. М., 1876. С. 1—20; *Арсений (Иващенко), еп.* Филофея, патриарха Константинопольского XIV века: Три речи к епископу Игнатию с объяснением изречения Притчи «Премудрость созда себе дом»: Греческий текст и русский перевод. Новгород, 1898; *Никольский А.* София Премудрость Божия: (Новгородская редакция иконы и служба Св. Софии) // Вестн. археологии и истории, издаваемый Императорским археологическим институтом. СПб., 1906. Вып. 17. С. 92—102; *Флоренский П. А.* Столп и утверждение истины. М., 1914. С. 319—392; *Флоровский Г. В.* О почитании Софии Премудрости Божии в Византии и на Руси // Труды V съезда Русских академических организаций за границей. София, 1932. Ч. 1. С. 485—500 (перепечатано в журн.: Альфа и Омега. 1995. № 4. С. 145—161); *Снасский Ф.* Русское литургическое творчество. Париж, 1951. С. 254—273; *Meyendorff J.* 1) L'icône de la Sagesse Divine // Cahiers archéologiques. 1959. № 10. P. 259—277; 2) Wisdom-Sophia: Contrasting Approaches to a Complex Theme // *Dumbarton Oaks Papers.* 1987. Vol. 41. P. 391—401; *Брюсова В. Г.* София Премудрость Божия в древнерусской литературе и искусстве. М., 2006.

нас во гресехъ лютыхъ помиловати и спасти душа наша. // Человѣколюбивая и милосердая Царице, призри на люди твоя, и умилосердися, заступи от напасти и скорбеи лютыхъ праводѣрная люди твоя, и невѣдимы нас сохрани, имя Твое пресвятое боголѣпно славящихъ.

Кондак. Глас 4.

Притецемъ, православнии людие, и видимъ чудотворную икону Премудрости Пречистые Богоматери, сия бо свѣтолучно сияеть въ пречестнемъ храмѣ своемъ, сердца веселитъ приходящихъ съ верою и взирающихъ со страхомъ и благоговениемъ на пречестную сию икону, помышляющихъ въ сердцяхъ нашихъ, яко воистинну Мати Божия есть. На упование бо вернымъ во//бражение огнезрачное Ея зрим и поклоняемъся, яко истинному Ея пренепорочному дѣвству в Рождестве и по Рождестве, и паки молимъ убо и припадающе лобызамъ пречестную ону икону Пречистыя Богоматеръ, и велегласно вопиемъ: „О милосердая Владычице, спаси рабы своя от нападания диваго³² и от находящия иноплеменича³³ и от межюособныя брани, яко Ты еси всехъ благихъ подателница и покровителница, притекающимъ к Тебе с вѣрою“. И по семъ 3 поклоны по земли» (л. 200—201 об.).

3. Тропарь и кондак на Усекновение главы Иоанна Предтечи.

«Предотечево славное усекновение — смотрение бысть некое божественное, да и сущимъ во аде Спасово проповестъ пришествие. Да рыдаеть убо Иродия, незаконное убивство испросивши, не законъ бо Божии, ни живыи вѣкъ возлюби, но лѣстныи и врѣменныи.

Кондак. Ирод Предтечи незаконновавъ жене главу твою отдасть, еиже поклоняющася веселимся, Иродия же плачется и рыдаеть, Иродия плясавшая» (л. 202).

VI. Запись о небесномъ знамении, бывшемъ в 1630 г.

«138-го [1630] году июля въ 4 день, на память иже во святыхъ отца нашего Андрѣя архиепископа Крицкаго, в среду о полудне от страны западныя взошла туча велми черна и страшна, а другая от восточныя страны взошла тое величествомъ четарми частями болшиа, та туча велми бела; и какъ они Божиимъ повелениемъ сошлись вместе, и громъ бысть велми страшень и ужасен, и хляби небѣсныя отверзлись, и от нихъ хлябинъ столпъ былъ до земли, и изъ небесъ в Каму реку пала крыло велико, а лучъ от него сияетъ, аки что от солнца упало, противъ храму Похвалы Пресвятыя Богородицы; и тотъ храмъ весь огня небѣснаго видя пылающа изъ оконъ, а огонь синъ; а в той церкви и в пределахъ ея оклады розстопилися медныя и серебряныя» (л. 396 об.—397).

Что касается списка «Слова Даниила Заточника», дошедшего в составе этого сборника (л. 381—391), то читательскихъ пометъ Давыда Крестьянинова в немъ не обнаруживается. На поляхъ рукописи несколько разъ встречается помета «зри», сделанная темъ же почеркомъ, которымъ написанъ весь список. Очевидно, писецъ рукописи отмечалъ для памяти те места «Слова», которые вызывали у него наибольший душевный откликъ. Большинство изъ нихъ относится къ темѣ «богатства и бедности», еще одно — къ темѣ «злыхъ жен». Приведемъ эти места:

1. «...Яко же бо Соломонъ рече:
„ни богатства, ни убожества не даждь ми, Господи“.
Аще буду, рече, богатъ, то гордость восприиму,
аще ли буду убогъ, то помышлю на разбои и на татбу...»
(л. 382 об.)
2. «...Зане, господине, богатъ мужъ вездѣ знаемъ есть,
и на чюжей странѣ друзи имѣтъ,
а убогии и во своихъ невидимъ ходит...»
(л. 383)
3. «...Не имѣи себѣ двора близъ царева дому
и не держи села близъ княжа села,

³² В ркп. диволя.

³³ В ркп. инопленича.

тиун бо его — аки огонь, третицею накладен,
а дворовые его люди — аки искры...»

(л. 385 об.)

4. «...Не лишаи хлѣба ниша мудра,
ни богата безумна несмыслена не вознеси до облака...»

(л. 386)

5. «...Аще которыи муж смотрит на красоту жены своея
и на еѣ ласковая словеса и лъстивая,
а дѣл ея не испытует,
то даи ему Богъ трясею болѣти»

(л. 388 об.)

3. Место Анзерского списка в рукописной традиции «Слова»

Постараемся определить место нового списка в кругу родственных ему списков «Слова». ³⁴ До настоящего времени их было известно десять: Академический (А), ³⁵ Кирилло-Белозерский (КБ), ³⁶ Копенгагенский (К), ³⁷ Архангельский (А₂), ³⁸ Соловецкий (С), ³⁹ а также списки из собраний П. М. Маль-

³⁴ Археографический обзор известных ранее списков «Слова Даниила Заточника» дан в монографии Н. Н. Зарубина (*Зарубин Н. Н.* «Слова Даниила Заточника»... С. IV—VII) и в книге М. Колуччи и А. Данти (*Daniil Zatočnik. Slovo e Molenie*. P. 12—23).

³⁵ РНБ, собр. Кирилло-Белозерского м-ря, № 43/1120. Список начала XVII в., из Кирилло-Белозерского монастыря. Название «Академический» было дано ему И. А. Шляпкиным по месту хранения этого собрания в Санкт-Петербургской Духовной академии. Был издан И. А. Шляпкиным (*Шляпкин И. А.* «Слова Даниила Заточника»... С. 3—31); переиздан П. Миндалевым, Н. Н. Зарубиным и Л. В. Соколовой (см.: *Миндалев П.* Моление Даниила Заточника... С. 89—119; *Зарубин Н. Н.* «Слова Даниила Заточника»... С. IV—V, 4—35; *Соколова Л. В.* К характеристике «Слова Даниила Заточника». С. 248—255). По этому списку текст «Слова» был напечатан в ПЛДР (XII век. С. 389—399) и БЛДР (Т. 4. С. 268—283).

³⁶ РНБ, собр. Кирилло-Белозерского м-ря, № 1357. Список середины XVII в. Был обнаружен М. Н. Тихомировым в 1953 г. в Кирилловском музее-заповеднике (см.: *Тихомиров М. Н.* «Написание» Даниила Заточника // ТОДРЛ. М.; Л., 1954. Т. 10. С. 269—279). Текст его содержит другой вид редакции «Слова», отличный от читающегося в Академическом списке. В самом этом списке или в его протографе были сделаны значительные сокращения, появившиеся, судя по заглавию («От книги глаголемые Пчелы»), при включении его в сборник «Пчела».

³⁷ Копенгагенская Королевская библиотека, № 553. Список XVII в. Был опубликован И. И. Срезневским (*Срезневский И. И.* Копенгагенский список старого русского письма // ИОРЯС. 1862. Т. 10, вып. 3. Стб. 263—272); переиздан И. А. Шляпкиным и Н. Н. Зарубиным (см.: *Шляпкин И. А.* «Слова Даниила Заточника»... С. 2—28, 83—84; *Зарубин Н. Н.* «Слова Даниила Заточника»... С. VI—VII, 4—34). Подробное описание рукописи выполнено И. И. Срезневским (см.: *Срезневский И. И.* Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках // ИОРЯС. 1875. Т. 12. № LXI. Стб. 353—357).

³⁸ БАН, Архангельское собр., № 1014. Список середины XVII в., из Архангельского Красногорского монастыря. Текст его был издан В. Ф. Покровской (см.: *Покровская В. Ф.* Неизвестный список «Слова» Даниила Заточника // ТОДРЛ. М.; Л., 1954. Т. 10. С. 280—289). В заключительных строках текста сделано небольшое прибавление о том, что послание Даниила было запечатано им в воск и пущено в Белое озеро, затем было проглочено рыбой и доставлено князю, который, прочитав моление Даниила, велел его освободить. Это же прибавление читается в списке из собр. Ф. А. Толстого.

³⁹ ИРЛИ, Карельское собр., № 2. Рукопись 30-х гг. XVII в. Список неполный (обрывается словами: «Но послушайте, жены, слова Павла апостола, глаголюща...»). Был обнару-

цева (М),⁴⁰ Ф. А. Толстого (Т),⁴¹ Н. К. Никольского (Н),⁴² Е. В. Барсова (Б)⁴³ и Основного собрания рукописей Публичной библиотеки (П).⁴⁴

Последнее по времени исследование двух редакций памятника — «Моления» и «Слова» — было выполнено итальянскими учеными М. Колуччи и

жен В. И. Малышевым в г. Беломорске (село Сорочкое) — бывшей вотчине Соловецкого монастыря. Пометы и приписки в этой рукописи и хозяйственные записи на переплетных листах свидетельствуют о связи рукописи с Соловецким монастырем (см.: *Малышев В. И.* Новый список Слова Даниила Заточника // ТОДРЛ. М.; Л., 1948. Т. 6. С. 193). Поэтому в настоящей статье этому списку присвоено название «Соловецкий» (С). В других научных исследованиях этот список называют иначе. В книге М. Колуччи и А. Данти он обозначен латинскими литерами «Кf», которые, по мнению итальянских ученых, содержат в себе отсылку на место хранения этого списка — в Институте истории, языка и литературы Карело-Финской базы Академии наук (в г. Петрозаводске). При этом им осталось неизвестно, что в 1954 г. этот список был перевезен в Ленинград — в Институт русской литературы (Пушкинский Дом). В другой книге (Лексика и фразеология «Моления» Даниила Заточника. Л., 1981) список, найденный В. И. Малышевым, обозначен буквой «М» — по имени его первооткрывателя. Но в этом случае возникает омонимия с обозначением другого списка — из собрания П. М. Мальцева, за которым также закреплено обозначение литерой «М». Поэтому мы обозначаем список, найденный В. И. Малышевым, буквой «С» («Соловецкий»).

⁴⁰ См.: *Перетц В. Н.* Новый список «Слова» Даниила Заточника // ТОДРЛ. М.; Л., 1956. Т. 12. С. 362—378. В. Н. Перетц относил дату создания этой рукописи к середине XVI в. Ранее она принадлежала собранию саратовского купца-старообрядца П. М. Мальцева (№ 233/229), переданному в библиотеку Саратовского университета, а оттуда — в Центральный государственный литературный архив. Впоследствии собрание древних рукописей ЦГАЛИ было передано в Центральный государственный архив древних актов, где образовало отдельный фонд — ф. 187 (см.: *Пушкарёв Л. Н.* 1) Обзор коллекции рукописных книг собрания ЦГАЛИ в ЦГАДА: Слова, проповеди и поучения // ТОДРЛ. Л., 1971. Т. 26. С. 329—337; 2) Рукописные сборники нравственно-поучительного характера собрания ЦГАЛИ в ЦГАДА // ТОДРЛ. Л., 1980. Т. 35. С. 397—416). Но обнаружить в ЦГАДА сборник из собрания П. М. Мальцева, включающий древнейший список «Слова», нам не удалось.

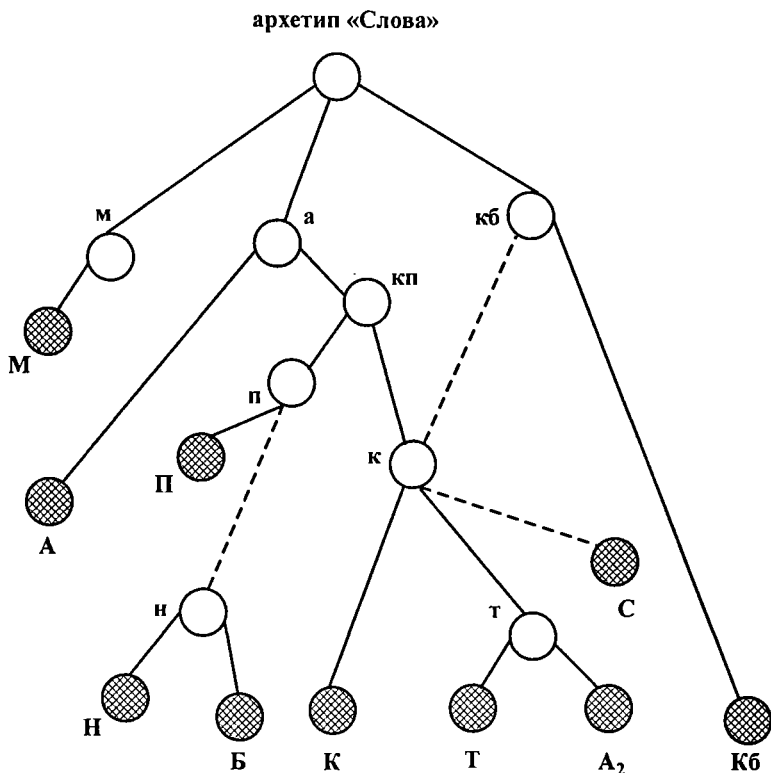
⁴¹ РНБ, ОСПК, О. I. № 65. Список первой половины XVII в. Принадлежал собранию Ф. А. Толстого: Отд. III, № 73 (см.: *Строев П.* обстоятельное описание славяно-русских рукописей гр. Ф. А. Толстова. М., 1825. С. 605—607). Текст этого списка впервые был издан Н. М. Карамзиным (с сокращениями) в «Прибавлениях» к «Истории государства Российского» (2-е изд. СПб., 1819. Т. 8. С. 150—155). Текст в полном виде был опубликован К. Ф. Калайдовичем (см.: *Калайдович К. Ф.* Памятники российской словесности XII века. М., 1821. С. 229—240); переиздан И. А. Шляпкиным и Н. Н. Зарубиным (*Шляпкин И. А.* «Слово Даниила Заточника»... С. 2—30; *Зарубин Н. Н.* «Слово Даниила Заточника»... С. 4—34). По этому же списку текст «Слова» был издан в «Сказаниях русского народа» И. П. Сахаровым (1841. Т. 1, ч. 4. С. 657—662) и в «Исторической хрестоматии» Ф. И. Буслаевым (М., 1861. С. 625—632). В нем, как и в списке из Красногорского монастыря, добавлен эпизод с рыбой, проглотившей послание Даниила и доставившей его князю.

⁴² БАН, собр. Н. К. Никольского, № 32. Список первой половины XVII в., был издан Н. Н. Зарубиным (см.: *Зарубин Н. Н.* «Слово Даниила Заточника»... С. V—VI, 4—36). Отличительной особенностью этого списка является вставка о соблазнении женой Пентефрея («Петраша») Иосифа Прекрасного.

⁴³ ГИМ, собр. Е. В. Барсова, № 1775. Список неполный (содержит примерно половину текста «Слова»); по тексту близок к списку из собр. Н. К. Никольского. Датируется второй половиной XVII в. Был издан Н. Н. Зарубиным (см.: *Зарубин Н. Н.* «Слово Даниила Заточника»... С. VII, 4—21).

⁴⁴ РНБ, ОСПК, О. XVII. № 14. Рукопись второй пол. XVI в. Список неполный, в конце его утрачены 3 листа. Издан Н. Н. Зарубиным. (*Зарубин Н. Н.* «Слово Даниила Заточника»... С. 113—119).

А. Данти в 1977 г.⁴⁵ Проанализировав разночтения 10 списков «Слова», они установили, что в 7 списках представлен текст одной из ветвей традиции (группа АПНБКТА₂), а в двух других — списках М и Кб — сохранились две другие самостоятельные ветви и, наконец, еще в одном списке — С — читается контаминированный текст. Взаимоотношение всех списков «Слова» итальянские исследователи представили с помощью следующей стеммы.⁴⁶



Стемма списков «Слова Даниила Заточника», составленная М. Колуччи и А. Данти.

Примечание. Заштрихованными кружками на стемме отмечены сохранившиеся списки «Слова» (они обозначены заглавными буквами). Белыми кружками отмечены протографы каждой из групп списков (обозначенные строчными буквами): а — протограф группы АПНБКТА₂, кп — группы ПНБКТА₂, п — группы ПНБ, к — группы КТА₂, н — группы НБ, т — группы ТА₂. Строчными буквами обозначены также архетипы двух периферийных ветвей — м и кб, представленных одиночными списками М и Кб.

Кратко охарактеризуем основные ветви рукописной традиции «Слова», выделенные на стемме М. Колуччи и А. Данти.

⁴⁵ Daniil Zatočnik. Slovo e Molenie. P. 53—97. Критическому исследованию этого памятника были посвящены также монографии И. А. Шляпкина, П. Миндалева и Н. Н. Зарубина.

⁴⁶ Ibid. P. 97. Стемма М. Колуччи и А. Данти приведена мной в вид, более привычный для отечественных исследований. Напомним, что в книге итальянских ученых список С обозначен латинскими буквами Kf — по месту его первоначального хранения в Карельском филиале научной базы Академии наук.

Первая из них (на стемме — слева вверху) представлена списком из собрания Мальцева (М) — древнейшим из всех списков «Слова», время создания которого В. Н. Перетц относил к середине XVI в.⁴⁷ Отличительным признаком первого вида являются многочисленные украинизмы, отражающие следы бытования этого памятника в украинской среде.⁴⁸ Как установили М. Колуччи и А. Данти, некоторые из чтений списка М являются первоначальными, совпадая при этом с чтениями редакции «Моления».⁴⁹ Данное обстоятельство побуждает нас относиться к этому списку с особым вниманием, учитывая, что первоначальные чтения нередко сохраняются именно в периферийных списках.⁵⁰

Приведем несколько общих чтений списка М с двумя сохранившимися списками «Моления» (УЧ),⁵¹ а также разночтения по другим спискам (табл. 2).

Таблица 2

Строфа и строка	Общие чтения списка М и «Моления»	Разночтения других списков «Слова»
IV, 5	Глаголет, господине, Писание святое М; Глаголет бо святое Писание <i>Моление</i> (УЧ)	Глаголет бо в Писании АПБ, КСА ₂ ; Глаголет бо Писание КБТ (нет святое)
IX, 4	Доб. всѣ бо притѣкают к тебѣ аки ик затишу М; вси бо притекают к тебѣ ... аки къ заступнику благу (вар.: теплому) <i>Моление</i> (УЧ)	Нет АПНБ, КСТА ₂
X, 5	мнози бо мимоходящей посѣкають е М; вси мимоходящей секуть е <i>Моление</i> (УЧ)	Нет мимоходящей АПНБ, Кб, КСТА ₂
X, 7	Доб. яко плотом тврьдым М; аки оградом тврьдымъ <i>Моление</i> (УЧ)	Нет: АПНБ, КСТА ₂
XXIII, 1	Но подстав, княже, сосуд сръдечный под потоп языка капля моего М; постави сосуд сърдечный под поток языка моего <i>Моление</i> (УЧ)	сосуд скудельничъ АС; сосуды скудельнича ПНК; сосуды скудельничи ТА ₂

⁴⁷ Перетц В. Н. Новый список «Слова» Даниила Заточника. С. 362.

⁴⁸ Укажем некоторые из лексических и фонетических поновлений, внесенных в этот вид текста украинскими переписчиками: «брехати» (вместо «лягти»), «панове» (вместо «бояре»), «шипшина», «иньшим», «усим», «навчиш», «вродилися» и т. п. (Там же. С. 364—369).

⁴⁹ Daniil Zatočnik. Slovo e Molenie. P. 57—67.

⁵⁰ Чтения списка М приобретают особо важное значение в тех случаях, когда, не совпадая с чтениями основной группы списков АПНБКТА₂, они подтверждаются чтениями списка Кб, относящегося к другой периферийной ветви. В этом случае совпадение чтений двух независимых ветвей традиции говорит в пользу их древнего происхождения.

⁵¹ Примеры взяты из книги М. Колуччи и А. Данти (см.: Там же. P. 64. Tav. 1). Списки редакции «Моления» обозначаются буквами: У — из собр. В. Ундольского (РГБ, ф. 310, № 195, второй половины XVI в.) и Ч — из библиотеки Чудова монастыря (ГИМ, собр. Чудова м-ря, № 53/355, первой половины XVII в.). См.: Зарубин Н. Н. «Слово Даниила Заточника»... С. IX—XI, 54—73.

Вторая (центральная) ветвь стеммы объединяет 7 списков XVII в. — А, П, Н, Б, К, Т, А₂, — восходящих через ряд промежуточных списков к архетипу второго вида — а.⁵² Лучшим списком этого вида, по мнению исследователей, является Академический (А) — самый старший из списков своей группы и наиболее близкий к ее архетипу (время его создания относится к началу XVII в.).⁵³ Остальные 6 списков центральной ветви образуют группу ПНБКА₂ (с общим для них протографом кп). Эта группа делится в свою очередь на две ветви: левую (группа ПНБ)⁵⁴ и правую (КА₂).⁵⁵ Две пары списков внутри каждой из этих ветвей образуют еще две самостоятельные подгруппы: НБ — в левой ветви и ТА₂ — в правой.⁵⁶ Общие чтения, свойственные спискам каждой из названных групп, были установлены и проанализированы в блестящем исследовании М. Колуччи и А. Данти.

Третья ветвь традиции представлена единственным списком Кб. Текст этой ветви содержит самостоятельный вид редакции «Слова», целый ряд чтений которого отличается от чтений других ветвей. Некоторые из них совпадают с чтениями редакции «Моления» — преимущественно по списку из собрания Ундольского (табл. 3).⁵⁷

Таблица 3

Строфа и строка	Общие чтения списка Кб и «Моления»	Разночтения других списков «Слова»
II, 3	увѣтливая уста аки рѣчная быстрина Кб; и увѣтлива уста яко струя рѣчныя быстрины Моление (У)	быстрость М, АПНБКА ₂
II, 5	и разбих злѣ, аки древяныя младенцы о камень Кб, А, Моление (У)	древняя ПНБТ, Моление (Ч), древниа М, древнии К, древленая А ₂
IX, 7	а убогъ и во своем градѣ ненавидимъ есть Кб; а убогъ муж и въ своем градѣ невидимо (вар.: невѣдомъ) ходит Моление (УЧ)	и во своих М, ПНБ, С, ТА ₂ ; и во своеи А (нет градѣ)
X, 3	яко овцу от волковъ Кб; яко овца от волка Моление (У)	яко овцу от усть лвовъ АПНБ, (лвовыхъ М, КСТА ₂)
XX, 2	напающе не токмо человекѣки, но и скоты Кб; не токмо скоты напают, но и человекѣки Моление (УЧ)	напающе не токмо человекѣки, но и звѣри А (но и вся звѣри ПНБ; но и скоты и вся звѣри КСТА ₂)

⁵² Daniil Zatočnik. Slovo e Molenie. P. 76—77.

⁵³ Впервые это мнение было высказано в исследовании Н. Н. Зарубина: «По полноте, исправности текста и отсутствию позднейших вставок лучшим списком следует признать список в рукописи Кирилло-Белозерского монастыря, бывшей СПб. Духовной академии, ныне находящейся в Государственной Публичной библиотеке...» (см.: Зарубин Н. Н. «Слово Даниила Заточника»... С. IV—V). К такому же выводу пришли и итальянские исследователи М. Колуччи и А. Данти (см.: Daniil Zatočnik. Slovo e Molenie. P. 77—80 (tav. 7—8)).

⁵⁴ Daniil Zatočnik. Slovo e Molenie. P. 83—84 (tav. 16—17). Группа ПНБ была выделена и в исследовании Н. Н. Зарубина (см.: Зарубин Н. Н. «Слово Даниила Заточника»... С. 113—114). Основным отличительным признаком этой группы является включение в текст вставки об Иосифе Прекрасном.

⁵⁵ Daniil Zatočnik. Slovo e Molenie. P. 86—87 (tav. 16—17).

⁵⁶ Ibid. P. 85—86, 88—89 (tav. 15, 18). Одним из основных отличительных признаков подгруппы ТА₂ служит включение упомянутой выше легенды о рыбе, проглотившей послание Даниила и доставившей его князю.

⁵⁷ Ibid. P. 67—76 (tav. 4).

По-видимому, один из списков ветви **кб** был включен в сборник «Пчела» (о чем свидетельствует заглавие списка **Кб**),⁵⁸ причем объем текста при этом был сокращен.

По мнению М. Колуччи и А. Данти, архетип ветви **кб** или один из близких к нему списков, не претерпевший сокращений, был использован при создании протографа группы **КТА₂** (обозначенного на стемме строчной буквой **к**). Как было установлено итальянскими исследователями, составитель протографа **к** сверял переписываемый им текст сразу по двум источникам. Основным источником для него служил протограф **кп**, а дополнительным — протограф **кб**.⁵⁹

Наличием двух источников протографа группы **КТА₂** итальянские ученые объясняют, например, следующее контаминированное чтение, встречающееся во всех списках этой группы (и примыкающего к ней списка **С**): «напающе не токмо человекѣки, но и **скоты** и **вся звѣри**» (**XX**, 2). Это чтение возникло в результате слияния (*conflatio*) чтений двух его источников: «скоты» (из **кб**) и «вся звѣри» (из **кп**).⁶⁰ Более детально вопрос о влиянии списка **кб** на группу **КТА₂** мы рассмотрим ниже, в связи с исследованием Анзерского списка (который также принадлежит к этой группе).

Особый, контаминированный, вид редакции «Слова» представлен списком **С**. Составитель этого списка (или, точнее, его протографа — **с**, который на стемме М. Колуччи и А. Данти не указан) был в прямом смысле «собирателем разночтений». Как отмечают М. Колуччи и А. Данти, некоторые из чтений списка **С** сближают его с группой **ПНБ**, другие тяготеют к группе **КТА₂**, третьи обнаруживают его родство со списком **М**; наконец, еще несколько чтений связывают его с редакцией «Переделки Слова». ⁶¹ По-видимому, в протографе списка **С** были соединены чтения из нескольких источников. Основным среди них, по мнению итальянских исследователей, был протограф группы **КТА₂**, с которой список **С** связывают общие ошибки, пропуски и добавления. Перечислим наиболее показательные из них, сопоставив их с разночтениями других списков (табл. 4).

Таблица 4

Строфа и строка	Общие чтения списка С и группы КТА₂	Разночтения других списков
VI, 9	а мне на нем же плачь горкии <i>КС (нет съдя)</i>	а мне на нем сѣдя плачь горкии <i>АПБ, ТА₂</i> а мне сидячи на нем плачь горкии <i>М</i>
VII, 5	погнетающе руку <i>КТА₂, С (пропущено со мною)</i>	погнетающе руку (<i>вар.</i> : руки <i>М</i>) со мною А, М
XI, 4	всякъ бо человекѣкъ хитръ и мудръ о чюжеи бѣдѣ <i>КА₂С (Т — до правки)</i>	хитрит и мудрит <i>АПНБ, Т (после правки)</i>

⁵⁸ «От книги глаголемые Пчелы».

⁵⁹ *Daniil Zatočnik. Slovo e Molenie*. P. 89—91 (tav. 19).

⁶⁰ *Ibid.* P. 90.

⁶¹ *Ibid.* P. 80, 94—97 (tav. 21—23). Текст редакции «Переделки Слова» опубликован в кн.: Зарубин Н. Н. «Слово Даниила Заточника»... С. 37—48.

Таблица 4 (продолжение)

Строфа и строка	Общие чтения списка С и группы КТА ₂	Разночтения других списков
XII, 1	Птицы бо радуются весне, а младенцы матерем (вар.: матери К) КС	Птица бо (вар.: убо М) радуется веснѣ, а младенець матери АПНБ, М, Кб, ТА ₂
XX, 2	напаяючи не токмо челоуѣки, но и скоты и вся звѣри КТА ₂ , С	скоты Кб, звѣри А, вся звѣри ПНБ
XX, 3	А князь скупъ, аки рѣка в берегах каменных С (вар.: тѣкущи в каменных берегах К; великъ брегъ имущъ каменны Т)	А князь скупъ, аки рѣка въ брезѣх (вар.: без берегов Кб, ПНБ), доб.: а брезии камены А, ПНБ, Кб
XX, 6	А боярин скуп, аки кладезь солон доб. при пути КС	А бояринъ скупъ, аки кладязь солон (вар.: слан А, сладок А ₂) АПНБ, ТА ₂
XXIII, 3	слатчаиши меду КТА ₂ , С	слажше меду А, паче меду М, ПН
XXIV, 3	Очи бо мудрых желают благых, а безумного в дому пир К; Очи бо мудрых желают о благих, а у безумных в дому всегда пир С	Очи бо мудрых желают благых, а безумнаго дому пира А, М, Н (дому пировнаго ТА ₂)

Как установили М. Колуччи и А. Данти, одним из дополнительных источников протографа списка С был список, близкий к списку М, о влиянии которого на протограф С свидетельствует целый ряд общих ошибок этих списков, подтверждающих их генетическое родство. Среди последних встречается даже один украинизм («коли свиния учнет белку **брехати**, тогда безумный уму научится» — XXV, 10). Приведем некоторые из общих чтений списков С и М, сопоставив их с разночтениями других списков (табл. 5).

Таблица 5

Строфа и строка	Общие чтения списков С и М	Разночтения других списков
I, 5	уста моя М, С	гадания моя А, Кб, ПНБ, КА ₂ ; гадание мое Т
VII, 1	друзи же мои и ближние М, С (нет мои)	друзи же мои и ближние доб. мои А, Кб, ПНБ, КТ
X, 2	аки птенца М, С, А	аки птица ПНБ; аки птицу КбКТА ₂
XXV, 10	иметь брехати на белку М; учнет белку брехати С	учнет (вар.: иметь А, почнет ТА ₂) на белку лаяти АПН, КТА ₂
XXVI, 3	премудрости глаголюща М (вар.: премудро глаголюща С)	мудрость (вар.: мудрости Н) глаголюща АПН, КТА ₂
XXVI, 7	тобѣ не скорбѣл М; тебе не скорбѣл С	к тобѣ не скорбѣл А, не скорбѣл ПН, КТА ₂
XXXI, 4	засада от спасения М, С, А	засада спасению ПН, КТА ₂
XXXI, 5	зрит на красоту жены своея М, С	смотрит ПНК, иметь смотри-ти ТА ₂

Еще одним дополнительным источником, с которым сверял текст составитель протографа С, был список, близкий к протографу группы НБ. Влияние его проявилось в одной общей ошибке этих списков («велблуд» вместо «вол бур»), а также в целом ряде контаминированных чтений списка С, в которых объединены чтения группы КТА₂ с группой НБ.

Строфа и строка	Общие чтения списков С и Н	Разночтения других списков
XXX, 2	То лѣпши ми велблуд ввести в дом свои, и ниже зла жена поняти Н; То лучше ми велблуды в дом свои, нежели зла жена учти С	вол бур А, М, П, К; вол ТА ₂

Сверяя переписываемый текст сразу по нескольким источникам, составитель протографа С старался согласовать их между собой. Не зная, какое из чтений выбрать, он иногда объединял их, сливая разночтения из разных ветвей (к, н и м).⁶² Встретив, например, в своем основном источнике (к) чтение: «ни безумному драгая словеса», а в двух дополнительных (н и м): «ни безумному мудрая словеса», он объединил их в одно слитное чтение: «ни безумному мудрость и драгие словеса» (XXV, 6). Приведем примеры других контаминированных чтений списка С (табл. 6).

Таблица 6

Строфа и строка	Контаминированные чтения списка С	Разночтения других списков
VIII, 1	Не во лжу бо ми глаголет Рас- тислав князь С	Не лгал бо ми Ростислав (Яро- слав) князь АП, М, КТА ₂ ; и глаго- лал бо ми Рстиислав князь НБ
XIX, 1	Гусли возтруются персты С	Гусли бо струяют персты НБ; Гусли бо страются персты АП (вар.: строят К, строятся Кб, ТА ₂)
XXV, 6	мудрость и драгие словеса С	мудрая словеса М, Н, ТА ₂ ; дра- гая словеса АПК
XXV, 10	учнет белку брехати С	иметь брехати на белку М; уч- нет (вар.: иметь А, почнет ТА ₂) на белку лаяти АПН, КТА ₂
XXVIII, 8	Ни в работах работа иже под женами в повозницах С	Не работавъ работитъ, иже под жоньками воз возит К; Не робота в работах под жонка- ми повоз возити АН (повозу возити М; подвоз возити П; воз возити Т; возити А ₂)

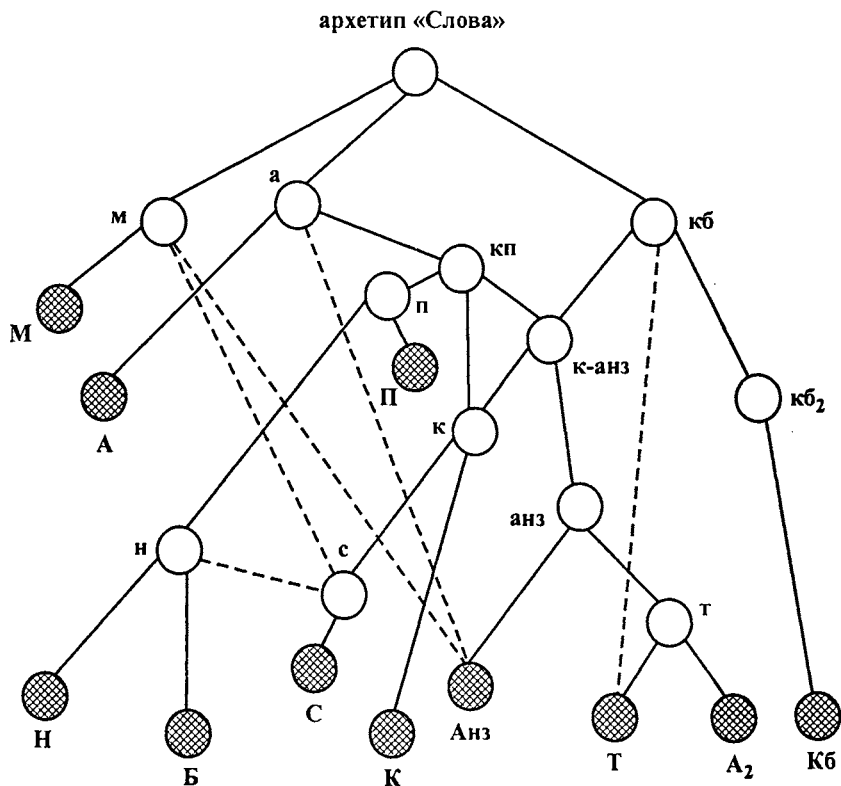
⁶² По мнению М. Колуччи и А. Данти, в двух случаях (VI, 9—10) составитель списка С использовал чтения из редакции «Переделки Слова». Ср.: «Кому веселое езеро, а мне на нем же плач горкий» (список С); «Кому веселие, а мнѣ плач горкий» (Переделка Слова); «Кому есть Новгород, а мнѣ и углы отпали и огнили» (список С); «Кому новые хоромы, а у мене углы отгнили и отпадали» (Переделка Слова). См.: Daniil Zatočnik. Slovo e Molenie. P. 134. По нашему мнению, зависимость здесь обратная и, скорее всего, именно протограф списка С повлиял на редакцию «Переделки Слова».

Следуя концепции М. Колуччи и А. Данти, постараемся определить, какое место среди ранее известных списков «Слова» занимает вновь найденный Анзерский список.

Как показывает его сопоставление с другими списками, новонайденный список стоит ближе всего к спискам подгруппы TA_2 (Толстовскому и Архангельскому), с которыми его объединяет целый ряд общих чтений (пропусков, дополнений и значимых ошибок). Это дает основание отнести указанные списки к одной группе — $АнзTA_2$ и говорить об их общем протографе — **анз**.

Ближайшим «родственником» группы $АнзTA_2$ является список К (вместе с примыкающим к нему списком С); вместе они образуют семью $КАнзTA_2(С)$ с ее общим протографом **к-анз**. Последний в свою очередь восходит сразу к двум источникам — **кп** и **кб** (принадлежащим к разным ветвям традиции). Первый из них относится к центральной ветви, берущей начало от списка **а**; второй принадлежит к периферийной ветви **кб**.

Результаты исследования позволили нам дополнить стемму М. Колуччи и А. Данти и внести в нее некоторые уточнения.



Новый вариант стеммы списков «Слова Даниила Заточника»
(с учетом Анзерского списка)

Примечание. По сравнению со старым вариантом стеммы Колуччи и Данти в ее новом варианте сделаны следующие добавления: 1) указан неизвестный ранее список **Анз** и его основной протограф **анз**; 2) показана зависимость протографа подгруппы t (TA_2) от протографа **анз**; 3) показана зависимость протографа **анз** и протографа **к** от их общего источ-

ника — **к-анз**; 4) обозначена соотнесенность протографа **к-анз** с двумя источниками — **кп** и **кб**;⁶³ 5) показаны два источника протографа **к** — протографы ветвей **кп** и **к-анз**; 6) показана связь списка Анз с двумя его дополнительными источниками — **а** и **м**; 7) указан протограф списка **С** и показана его соотнесенность с тремя источниками: основным — **к** и двумя дополнительными — **н** и **м**; 8) показана связь списка **Т** с его дополнительным источником **кб** (по которому делалась сверка текста);⁶⁴ 9) указан протограф списка **Кб** — **кб₂** (текст которого был сокращен при включении в книгу «Пчела»), отличающийся от архетипа этой ветви — **кб**.

Остановимся более подробно на связи Анзерского списка с другими списками «Слова». Представим их в виде таблиц общих чтений списков, входящих вместе с ним в одну группу — АнзТА₂, принадлежащих к одной семье — КАНзТА₂ и относящихся к одной с ним ветви (или, точнее, к пересечению двух ветвей — **кп** и **кб**, из которого и произошел протограф **к-анз**).

Начнем свой обзор с анализа общих чтений группы АнзТА₂ — их общих пропусков, дополнений и значимых ошибок, сопоставив их с разночтениями других списков (табл. 7).

Таблица 7

Строфа и строка	Общие чтения группы АнзТА ₂	Разночтения других списков
I, 1	Вострубим, братие , яко в златокованную трубу АнзТА ₂	<i>Нет братие М, АПНБ, Кб, С</i>
VII, 1	Друзи же мои (<i>пропущено</i> и ближнии мои) и тии (<i>нет</i> и тии Анз) отвергшеся мене АнзА ₂ , Т (<i>до правки</i>)	Друзи же мои и ближнии мои и тии М, АПБ, Кб, КС, Т (<i>после правки</i>) (<i>нет</i> мои М)
XII, 1—2	Птица бо радуется веснѣ, а младенец матери, доб. тако и аз радуюся, княже господине, твоя милости АнзТА ₂ , С	<i>Нет</i> тако и аз радуюся, княже господине, твоя милости М, АПНБК, Кб
XVI, 3-4	Доб. Яко же рече Соломон: «слава царю во многих языцех», тако и тебѣ, княже, слава и побѣда велика во многих людех АнзТА ₂	<i>Нет</i> АПНБ, КС, Кб
XVII, 1	Яко же рече Свѣтослав князь, сынъ Игорев АнзТА ₂	Яко же рече Святослав князь, сын Ольжин М, АПН; Ольгин К, Б; Ольгичь С
XVIII, 2	такo и за добрым князем или воеводою воевати Анз; тако и за добрым князем воеводити А ₂ , Т (<i>до правки</i>)	такo и за добрым князем воевати АПНБК, Т (<i>после правки</i>); тако и добрым воеводам и князем С

⁶³ Таким образом, в новом варианте стеммы протограф **к-анз** занял то место, которое в ее прежнем варианте занимал протограф **к**.

⁶⁴ В списке Т была сделана правка по какому-то списку, близкому к **кб**. Например, было дописано выражение: «*Боже, Боже мои, въскую мя еси оставил*» (1, 2) или исправлено чтение: «*Тако же и князь: не сам впадает в вещь*» (XXVII, 3) на другое, совпадающее с Кб: «*Тако же и князь: не сам впадает во многие в вещи злыя*». Подробнее см. в кн.: Daniil Zatočnik. Slovo e Molenie. P. 91 (tav. 20).

Таблица 7 (продолжение)

Строфа и строка	Общие чтения группы АнзТА ₂	Разночтения других списков
XIX, 5	Зане князь щедръ отецъ есть <i>доб. вѣм АнзТА₂</i>	<i>Нет вѣм АПНБ, КС</i>
XXI, 4	тиун бо его — аки огонь, трети- цею накладен <i>АнзА₂</i>	трепетицею <i>АПН, Т, С, трипе- чию Б</i>
XXII, 2	ни богата <i>доб. безумна</i> несмы- лена не вознеси до облака <i>АнзТА₂</i>	<i>Нет безумна АПН, Кб, КС</i>
XXII, 7	<i>Пропущено</i> во мнѣ <i>АнзТА₂</i>	юнь возрастъ имѣю, но стар смысль (<i>вар.</i> : смыслом) во мнѣ <i>М, АПН, Кб, КС</i>
XXIV, 3	Очи бо мудрых желаютъ благих, а безумнаго — дому пировнаго <i>АнзТА₂</i>	дому пира <i>М, АН; в дому пир КС; думу П</i>
XXVII, 5	и малаго стола лишен будет <i>АнзТ; и малаго лишен будет стола А₂</i>	и малаго лишен будет <i>КбК; меньшего лишен будет АПН</i>
XXX, 2	То лѣпше (<i>вар.</i> : лучши <i>Анз</i>) бѣ вол въвести в дом свои <i>АнзТА₂</i>	вол бур <i>М, АП, К; велблуд НС</i>
XXXI, 1	Что есть жена зла? — Гостинни- ца неусыпная <i>Анз (вар.: неусыпае- мая ТА₂)</i>	неуповаема <i>М, АПН; уповае- мая К, умывания С</i>

Среди общих чтений группы АнзТА₂ наиболее существенными являются следующие: вставка обращения к «братии» в I строфе («Вострубим, *братие*, яко в златокованную трубу»);⁶⁵ распространение афоризма «Птица бо радуется веснѣ, а младенец матери» в XII строфе (добавлено: «*такo и аз радуюся, княже господине, твоя милости*»); амплификация текста (со ссылкой на цитату из Притчей Соломоновых) в XVI строфе; замена имени «*Ольжин*» на «*Игореv*» (XVII, 1); замена более трудного чтения (*lectio difficilior*) более легким (*lectio facilior*): «*трепетицею*» — на «*третицею*» (XXI, 4); добавление значимых слов: «или воеводою» (XVIII, 2), «*безумна*» (XXII, 2), «и малаго стола лишен будет» (XXVII, 5); пропуск слов: «и ближнии мои» (VII, 1), «вол бур» (XXX, 2) и т. д.

Приведенный перечень дает достаточно свидетельств, подтверждающих общее происхождение всех трех списков и принадлежность их к одной группе (АнзТА₂). В то же время следует отметить, что Толстовский и Архангельский списки имеют и ряд других общих чтений, присущих только этим двум спискам и противопоставляющих их Анзерскому. Перечень их дан в книге М. Колуччи и А. Данти.⁶⁶

Рассмотрим теперь общие чтения, объединяющие списки К, Анз, Т и А₂ в одну семью (табл. 8).

⁶⁵ Источником этой вставки послужил, по-видимому, текст редакции «Моления», который также начинается с обращения к «братии»: «*Вострубим (доб. убо Ч), братие, аки в златокованную трубу...*» (УЧ). См.: Зарубин Н. Н. «Слово Даниила Заточника»... С. 53.

⁶⁶ См.: Daniil Zatočnik. Slovo e Molenie. P. 88—89 (tav. 18).

Строфа и строка	Общие чтения группы КАНзТА ₂	Разночтения других списков
I, 1	Вострубим ... яко в златокованную трубу КАНзА ₂	Вострубим, яко в златокованные трубы АПНБ, М, Кб, С
VII, 5	погнетающе руку КАНзТА ₂ , С (пропущено со мною)	погнетающе руку (вар.: руки М) со мною А, М
IX, 1	одержим есмь нищетою КАНзТА ₂	одержим аз нищетою Кб; одержим нищетою АПНБ, М, С
XIII, 3	с(ъ)тыи истачают медвени устнѣ твои К; усты медвени и[стачают] устнѣ твои Анз	соты МС; мед А, сладость Кб; сты П; с(в)тии НБ (нет медвени)
XVI, 10	златом людей не добыти КАНзА ₂ , Т (до правки)	мужей АН, М; мужа ПБ, С
XX, 2	аки река <...> напаяющи не токмо чловѣки, но и скоты и вся звѣри КАНзТА ₂ , С	скоты Кб; звѣри А; вся звѣри ПНБ
XX, 5	А боярин щедрь — аки кладязь сладок (доб. при пути К) (пропущено напаяеть мимоходящих КАНзТА ₂)	А боярин щедрь — аки кладязь сладок при пути, доб. напаяеть мимоходящих АПНБ, С
XXIII, 5	сладка словеса твоя КАНзТА ₂	сладка суть словеса твоя АПН, М, С
XXVIII, 8	воз возити КАНзТ, возити А ₂	повозь возити АПН, М; в повозницах С

Проведем краткий анализ наиболее значимых чтений группы КАНзТА₂. Одно из них читается уже в первой строке: «Вострубим ... яко в златокованную трубу» (I, 1). В других списках «Слова» это место сохраняет форму множественного числа: «яко в златокованные трубы». Появление в списках группы КАНзТА₂ формы единственного числа, несомненно, относится к разряду поновлений, сделанных в протографе к-анз под влиянием редакции «Моления»: «Вострубим, (доб.: убо Ч) братие, яко в златокованную трубу» (УЧ).⁶⁷

Еще одно общее чтение группы КАНзТА₂ связано с добавлением глагола-связки «есмь» (в форме первого лица) в начале IX строфы: «Тѣмъ же вопию к тебѣ, одержим есмь нищетою» (IX, 1). Прибавление это, по-видимому, объясняется влиянием на протограф к-анз его основного источника кб, в котором в этом же месте добавлено слово, акцентирующее внимание на форме первого лица: «одержим аз нищетою».

Большой интерес вызывает еще одно чтение, сохранившееся только в двух списках — К и Анз: «сътыи источають медвени устнѣ твои» и «усты медвени и[стачают] устнѣ твои» (XIII, 3).⁶⁸ По-видимому, оба этих варианта отражают одно и то же чтение, возникшее в протографе группы к-анз. Постараемся восстановить его. Но прежде реконструируем первоначальное

⁶⁷ Этот пример свидетельствует о том, что при составлении протографа к-анз был использован и один из списков редакции «Моления».

⁶⁸ В списках Т и А₂ это место пропущено.

чтение этого места, представляющее собой цитату из «Песни Песней» (4, 11): «*сътъ* истачают устнѣ твои». По-видимому, к составителю протографа **к-анз** это место дошло уже в измененном виде, причем по крайней мере в двух вариантах: «*с(ь)ты* истачаютъ устнѣ твои»⁶⁹ и «*мед* истачаютъ устнѣ твои». Очевидно, он объединил оба чтения, создав одно компилятивное: «*с(ь)ты медвени* истачают устнѣ твои». Это чтение и дошло до нас (в несколько испорченном виде) в Копенгагенском и Анзерском списках.⁷⁰

Наконец, еще одно чтение группы **КАнзТА₂** — «*скоты и вся звѣри*» (XX, 2) — также является результатом слияния в протографе **к-анз** чтений двух его источников: **кб** («*скоты*») и **кп** («*вся звѣри*»).

Рассмотрим теперь общие чтения Анзерского списка со списками ветвей **кп** и **кб**, из пересечения которых и возник протограф **к-анз**. Начнем с анализа общих чтений группы **КАнзТА₂** со списками группы **ПНБ**, которые принадлежат к ветви **кп** (табл. 9).

Таблица 9

Строфа и строка	Общие чтения списков группы КАнзТА₂ и ветви кп ⁷¹	Разночтения других списков
I, 2	и начнем бити в сребреныя органы взвитие мудрости своея <i>П, Анз</i> (вар.: возвитие А, возвидѣ К)	въ извѣстие <i>М</i> ; возвестия НБ ; во извatie <i>С</i> ; и возопием Кб ; и возвѣмъ ТА₂
IX, 7	а убогии и во своих невидим ходит <i>Б, Анз</i> (вар.: невидимо Н, ТА₂ ; видимо П ; не вѣдѣ К)	незнаем М ; ненавидим А, Кб, С
XX, 2	вся звѣри ПНБ , скоты и вся звѣри КАнзТА₂, С	скоты Кб ; звѣри А
XXIV, 5	драгая словеса <i>АП, КАнз</i>	мудрая словеса <i>М, Н, ТА₂</i> ; мудрость и драгие словеса <i>С</i>
XXV, 10	коли свиния учнет на бѣлку лаяти <i>ПН, КАнз, С</i> (вар.: почнет ТА₂)	иметь А, М
XXVI, 7	толико бых не скорбѣл <i>ПН, КАнзТА₂</i> (пропущено к тобѣ)	толико бых к тобѣ не скорбѣл <i>А</i> (вар.: тобѣ М, тебе С)
XXVII, 4	высока стола додумает Н, КАнз (вар.: додумаетца ТА₂, дума есть П)	добудет А; С, доидет Кб

⁶⁹ Это чтение сохранилось в списках **М** и **С**: «*соты* истачают устнѣ твои» (XIII, 3).

⁷⁰ Причиной испорченного чтения в Анзерском списке послужило, вероятно, то, что в его протографе **анз** в слове «*сты*» отсутствовал паерок. Именно такое написание слова «*сты*» (без паерка) сохранилось, например, в списке **П**, причем сверху был ошибочно поставлен знак титлы. Составитель протографа Анзерского списка, очевидно, не разобрал чтения: «*сты медвени* истачают устнѣ твои» — и заменил слово «*сты*» на «*усты*». Возможно, при этом он вспомнил близкое место из редакции «Моления»: «Соломон рече: „устове медвени — словеса добрая“» (см.: Зарубин Н. Н. «Слово Даниила Заточника»... С. 64). Так из контаминации двух чтений в протографе **анз** могло получиться новое: «*кусты медвени* истачают устнѣ твои».

⁷¹ В списках **П** и **Б**, принадлежащих к ветви **кп**, текст сохранился не полностью. В списке **П** утрачены строфы XXXIII—XXXVI; а в списке **Б** — строфы XXII—XXXVII.

Таблица 9 (продолжение)

Строфа и строка	Общие чтения списков группы КАНзТА ₂ и ветви кп ⁷¹	Разночтения других списков
XXIX, 1	Дивие дива, иже кто поиметь жену злообразну (<i>далее пропущена строка</i> : прибытка ради. Некогда же видѣх жену злообразну) ⁷² ПН, Анз	Дивнѣи дива, иже кто поймае ^т жену злообразну прибытка дѣля (<i>вар.</i> : ради КСТА ₂). Видѣх жену злообразну А, М, КСТА ₂
XXXI, 4	засада спасению ПН, КАНзТА ₂	засада от спасения А, М, С
XXXV, 6	умре доб. зла жена Н, КАНзТА ₂	Нет зла А, М
XXXV, 7	он же по смерти (доб.: ея АнзТА ₂) нача дѣти своя продавати Н, КАНзТА ₂	по матерных днех А; по 5-и днех М
XXXV, 8	чему дѣти доб. свои продаешь Н, К, чему продаеши дѣти своя Анз	чему дѣти продаешь А; чему продаеши дѣти М, ТА ₂
XXXVI, 3	Но бых аки пчела, падая по различным цвѣтом Н, КАНзТА ₂	розным М, А, красным Кб

Из примеров, приведенных в табл. 9, наиболее примечательным является первый: «и начнем бити в сребренныя органы *взвитие* мудрости своея» (I, 2). Слово «*взвитие*», помимо Анзерского, встречается еще только в двух списках — в А («*возвитие*») и П («*възвитие*»). Е. М. Иссерлин описывает значение этого слова как «парение, вознесение» и считает данное чтение первоначальным.⁷³ Впрочем, в редакции «Моления» по Чудовскому списку (так же как и в древнейшем списке редакции «Слова» — М) это место читается иначе: «*въ извѣстие*». Однако независимо от того, является ли слово «*взвитие*» первоначальным чтением или нет, можно предположить, что оно было заимствовано в протограф **к-анз** (и далее — в Анзерский список) из протографа ветви **кп**. Основанием для нашего предположения служит то, что данное чтение сохранилось в списках А и П, которые стоят ближе всего к протографу ветви **кп**.

Остальные чтения протографа **кп**, унаследованные списками группы КАНзТА₂, являются несомненно вторичными чтениями. Большинство из них представляют собой синонимические варианты более архаичных чтений: «*невидим*» — «*незнаем*» (IX, 7), «*драгая словеса*» — «*мудрая словеса*» (XXIV, 5), «*учнет*» — «*иметь*» (XXV, 10), «*додумает*» — «*доидет*» (XXVII, 4), «*по смерти*» — «*по матерных днех*» (XXXV, 7), «*различным*» — «*розным*» (XXXVI, 3) и т. д. Есть среди них несколько пропусков (от одного слова до целой строки): «*к тобѣ не скорбѣл*» (XXVI, 7), «Дивие дива, иже кто поиметь жену злообразну *прибытка ради*. Некогда же видѣх

⁷² Гаплография (пропуск 2-й строки) в протографе ветви **кп** и в производном от него протографе группы **к-анз** объясняется ее одинаковым окончанием (гомеотелевтоном) с предыдущей строкой. Вероятно, в дальнейшем при создании протографов списка К и группы ТА₂ этот пропуск был восстановлен.

⁷³ Иссерлин Е. М. Наблюдения над лексическими параллелями в списках «Моления» Даниила Заточника // Вопросы теории и истории языка: Сб. статей, посвященный памяти Б. А. Ларина. Л., 1969. С. 49. Сходное толкование содержится и в книге «Лексика и фразеология Моления Даниила Заточника» (Л., 1981), где это слово объясняется как «взлет, воспарение» (с. 36).

жену злообразну» (XXIX, 1) — и добавлений: «зла жена» (XXXV, 6), «дѣти свои» (XXXV, 8). Есть также одно слитное чтение: «скоты и вся звѣри», представляющее собой контаминацию с протографом группы **кб** (XX, 2).

Следует отметить, что протограф ветви **кп** послужил источником не только протографа группы **КАнзТА₂**, но и протографа списка **К**, принадлежащего к этой группе. Иначе говоря, составитель протографа списка **К** сверял свой текст сразу по двум источникам (**к-анз** и **кп**), причем многие из чтений **к-анз** были вытеснены в нем чтениями **кп**. Об этом свидетельствуют примеры, представленные в табл. 10.

Таблица 10

Строфа и строка	Общие чтения списка К и группы ПНБ	Чтения других списков группы КАнзТА₂ и остальных списков
II, 3	и увѣтлива уста аки реченная быстрость ПНБ , К	велерѣчивая Анз ; рѣчьнная Т (испр. из рьченная); рѣчная А₂ , А , М , С
III, 1	Не боюся (вар.: не убоюся Б), господине, похуления (повеления К) твоего на мя ПНБ , КС	Но боюся АнзТА₂ , А , М , Кб
V, 4-5	зане огражен есмь страхом грозы твоея, яко плодом твердым К , А (вар.: подом П ; подолом Б)	оплотом АнзТА₂ , Кб ; плотом М
XI, 9	Молеве, княже, ризы казнят Н (казит Б ; казят С) Мысливыи же, княже, казнят ризы К	изъѣдают ТА₂ (в Анз текст утрачен); ѣдят А ; изядает Кб
XIV, 6	а мене помяни, под едином платном лежаща НБ , К (вар.: платне(м) П)	платом АнзТА₂ , А , М , Кб , С
XV, 4	ни чашею бо моря расчерпати КС , АПНБ , Т	исчерпати АнзА₂ , М , Кб ; расчерпати Т
XXX, 6	в богатстве гордость воспримаеть ПК (вар.: воспримет Н)	гордость принимает Анз , С (вар.: приемлет А ; принимают М), гордится ТА₂
XXXI, 8	то дай ему Богъ трясовицею больти ПН , К	трясею АнзТА₂ , А , С

Возвратимся теперь к протографу семьи **КАнзТА₂** и рассмотрим его связи с протографом ветви **кб**, послужившим его вторым основным источником (наряду с протографом ветви **кп**). Выделим наиболее показательные из общих чтений группы **КАнзТА₂** и списка **Кб**: пропуски, дополнения и общие ошибки (табл. 11).⁷⁴

⁷⁴ В Анзерском списке чаще всего используется обращение «Княже мой господине». Этим, в частности, выражается его зависимость от протографа **кб**, а через него — от редакции «Моления». Но если в списке **Кб** используется формула «княже мой, господине мой», то в **Анз** используются формулы более краткие: «княже мой господине» и «княже господине». Сходное наблюдение было высказано Н. Н. Ворониным по поводу взаимоотношения редакций «Слова» и «Моления»: «Если в „Слове“ полная формула „Княже мой, господине“ редка (она применена всего 6 раз) и чаще автор запросто вставляет в свою речь простое обращение „княже“, то в „Молении“ полная формула обращения повторена 22 раза» (Воронин Н. Н. Даниил Заточник // Древнерусская литература и ее связи с Новым временем. М., 1967. С. 91—92).

Таблица 11

Строфа и строка	Общие чтения группы КАНзТА ₂ и ветви кб	Разночтения других списков
II, 1	Сердце бо смысленаго укрепляется в телеси его мудростию Кб, КАНзТА ₂ (<i>пропущено</i> красотою)	красотою и мудростию АПНБ, М, С
V, 3	всѣми обидим есмь Кб, КАНзТА ₂ , С	всѣмь АПБ, усим М
VII, 8	очима бо плачют со мною Кб, КАНзТА ₂ , С	плачются АПНБ, М
XI, 1 ⁷⁵	Яко же бо олово гинет, часто (<i>доб. на огни Кб</i>) разваряемо Кб, КТА ₂	разливаемо АПНБ, С
XIX, 4	такo и град нашъ <i>доб.</i> крепится твоею державою Кб, КАНзТА ₂	<i>Нет</i> крепится АПНБ, М, С
XX, 2	но и скоты Кб; но и скоты и вся звѣри КАНзТА ₂ С	звѣри А; вся звѣри ПНБ
XXVII, 1	Княже мои господине (<i>доб. мой КбК</i>), не море топит корабли, но вѣтри Кб, КАНзТА ₂	<i>Нет</i> княже мои АПН, С
XXVII, 5	и малого (<i>доб. стола АнзТА₂</i>) лишен будет Кб, КАНзТА ₂	меншего лишен будет АПН
XXXVII, 2	Да не буду аки мѣх утел, роня богатство (<i>пропущено</i> в руци) неимущим (<i>вар.: убогим ТА₂</i>) Кб, КАНзТА ₂	<i>Доб.</i> в руци неимущим АП, М; в руцѣ нищих Н

Следует отметить, что некоторые из чтений, заимствованные составителем протографа **к-анз** из ветви **кб**, сохранились не во всех списках группы КАНзТА₂. Некоторые из них отсутствуют, например, в списке К, откуда они были выгеснены (еще в его протографе **к**) чтениями другого источника — **кп**. По той же причине — из-за сверки с другими источниками — некоторые из чтений протографа **к-анз** не сохранились и в других списках группы: Анз, Т и А₂ (табл. 12).

Таблица 12

Строфа и строка	Чтения протографа к-анз, производные от ветви кб (сохранившиеся не во всех списках группы)	Разночтения других списков
V, 4—5	зане огражен есмь страхом грозы твоея, яко оплотом твердым Кб, АнзТА ₂	плодом А, К; подом П; подолом Б; плотом М; плот С
IX, 8	Богатыи возглаголет — вси умолкнул Кб, Анз	молчат КС, АПНБ, М; возмалчат ТА ₂
XI, 9 ⁷⁶	Моль ризы изъядает Кб; Молеве ризы изъѣдают ТА ₂	казнят К, Н; казит Б; казят С; ѣдят А
XV, 4	ни чашею бо моря исчерпати Кб, АнзА ₂	расчерпати КС, Т, АПНБ

⁷⁵ В Анз текст утрачен.⁷⁶ В Анз текст утрачен.

Таблица 12 (продолжение)

Строфа и строка	Чтения протографа к-анз, производные от ветви кб (сохранившиеся не во всех списках группы)	Разночтения других списков
XXII, 3	Нишь бо мудрь, аки злато в калне <i>сосуде</i> <i>ТА₂</i> (в камъне <i>сосуде</i> <i>Кб</i> , в <i>сосуде</i> <i>К</i>)	в кални <i>судни</i> <i>Анз</i> , <i>АПН</i> , <i>С</i>
XXII, 5	(Доб. княже <i>КБАНз</i>) господине мои, не зри внешняя моя, но <i>зри</i> внутренняя <i>КБАНзТ</i> , <i>С</i> (в <i>А₂</i> текст утрачен)	<i>возри</i> <i>К</i> , <i>АП</i> , <i>М</i>
XXII, 6	Аз бо одеянием есмь <i>скуден</i> , но разумом обилен <i>Кб</i> , <i>АнзТА₂</i>	<i>оскуден</i> <i>КС</i> , <i>АПН</i>
XXV, 2	не съи бо на бороздах жита, ни мудрости на сердце <i>безумному</i> <i>Кб</i> , <i>К</i>	<i>безумных</i> <i>АПН</i> , <i>М</i> , <i>АнзТА₂</i> , <i>С</i>
XXXVII, 4	а сами себя насытити не могут <i>Кб</i> , <i>КТА₂</i>	а сами себя насытити не могут <i>доб. жита</i> <i>Анз</i> , <i>АПН</i> , <i>М</i>

Как показывают приведенные примеры, составитель Анзерского списка сверял текст своего основного протографа *анз* по двум дополнительным источникам (один из них был близок к протографу ветви *а*, а другой принадлежал к ветви *м*).

Например, по списку, близкому к протографу *а*, он исправил следующее чтение (общее для группы *КТА₂*): «Нишь бо мудрь, аки злато в калне *сосуде*», — которое заменил чтением, характерным для списков ветви *а*: «Нишь бо мудрь — аки злато в кални *судни*» (XXII, 3).

Таким же образом он поступил и в другом случае, когда встретился с разночтением «*древняя*//*древяныя*» в известной реминисценции из Псалтыри: «и разбих злѣ, аки *древняя* младенцы о камень» (II, 5). Первое из них — «*древняя*» — читалось, по-видимому, в протографе списка *Анз* (оно сохранилось в остальных списках группы *КТА₂*), а второе — «*древяныя*» — в его дополнительном источнике *а*. Столкнувшись с необходимостью выбора, составитель Анзерского списка выбрал более трудное чтение (*lectio difficilior*) из своего дополнительного источника, отказавшись от более легкого (*lectio facilior*), читавшегося в его основном протографе *анз*.⁷⁷

То, что одним из источников Анзерского списка был список, близкий к протографу *а*, подтверждает еще одно контаминированное чтение: «*слажше паче* меду» (XXIII, 3). Получилось оно из слияния чтений двух его дополнительных источников: «*слажше* меду» (из протографа *а*) и «*паче* меду» — из ветви *м* (табл. 13).⁷⁸

⁷⁷ Чтение «*древяныя* младенцы» восходит к протографам двух ветвей «Слова» (*а* и *кб*), а также к редакции «Моления» по списку Ундольского. Чтение «*древния* младенца» представлено в третьей ветви редакции «Слова» (*м*) и в Чудовском списке редакции «Моления».

⁷⁸ В протографе *анз* в этом месте, вероятнее всего, было представлено то же чтение, что и в остальных списках группы *КАнзТА₂*, — «*слатчайшии* меду».

Таблица 13

Строфа и строка	Влияние на Анзерский список протографа ветви а	Чтения других списков группы КАНзТА ₂ (и остальных списков)
II, 5	и разбих злѣ, аки древянныя младенцы о камень <i>Анз, А, Кб</i>	древнии К; древняя Т, ПНБ; древленая А₂; древния М
XXII, 3	Нищѣ убо мудръ — аки злато в кални судни <i>Анз, АПН, С</i>	в сосуде К; в калне сосуде ТА₂; в камѣни сосуде Кб
XXIII, 3	да накаплѹт слажше паче меду словеса усть моих <i>Анз; слажше меду А; паче меду М, ПН</i>	слатчайши меду КТА₂, С

О том, что другим дополнительным источником Анзерского списка был список, принадлежащий к ветви м, свидетельствует следующее характерное заимствование, сделанное, по-видимому, из того же источника: «Жена Далида предать мужа своего Самсона силнаго иноплеменником» (XXXIV, 7). Указанное место почти дословно совпадает с чтением списка М и в то же время существенно отличается от чтений всей остальной рукописной традиции (табл. 14).

Таблица 14

Строфа и строка	Влияние на Анзерский список протографа ветви м	Чтения других списков группы КАНзТА ₂ (и остальных списков)
I, 5	Да разверзу в притчах уста моя <i>Анз, М, С</i>	гадания моя КА₂, А, ПНБ, Кб; гадание мое Т
XXIII, 1	Но подстави сосуды <i>Анз, М, А₂, С</i>	поставиша К; постави Т, АПН
XXIV, 4	Лучше (<i>вар.</i> : лѣпше) слышати прѣння мудрых <i>Анз, М, Н, С</i>	прѣння умных ТА₂, Кб, АП; брань умных К
XXXIV, 7	жена Далида предать мужа своего Самсона силнаго иноплеменником <i>Анз</i> ⁷⁹ ; жена Сампсона силнаго остригши, иноплеменником продасть М	жены ради Данила (<i>вар.</i>: Иону Н) пророка в ровь ввергоша, и лви ему нози лизаху КТА₂, АН
XXXV, 6	нѣ у коего доб. мужа умре зла жена <i>Анз, М, Н</i>	Нет мужа КТА₂, А

Вполне вероятно, что при составлении Анзерского списка были использованы и какие-то другие дополнительные источники. Косвенно об этом свидетельствует, например, еще одно контаминированное чтение: «тако и за добрым князем или воеводою воевати» (XVIII, 2), включающее дополнение о «воеводе», источник которого остается неизвестен.⁸⁰

⁷⁹ Влияние на Анз его основного протографа **анз** проявилось, вероятно, в прибавлении имени «Далида» (по аналогии с «Данила» в **анз**).

⁸⁰ Составитель протографа подгруппы ТА₂ сократил это чтение: «тако и за добрым князем воеводити». В этом проявилась свойственная ему черта — нелюбовь к контаминированным чтениям. Подобным образом он поступил и с другим составным чтением, встретившимся ему в его дополнительном протографе **кб**: «тако и многия добрыя полки без до-

* * *

Чтобы сделать картину более ясной, укажем индивидуальные чтения Анзерского списка, противопоставляющие его остальным спискам традиции. Пожалуй, наиболее яркое из *lectiones singulares* этого списка содержится уже в его заглавии: в указании на имя *адресата* послания — которым в Анзерском списке назван «великий князь Василий Иванович». ⁸¹

**Анзерский список
«Слова»**

Слово Данила, заточенаго на Белоозеро, и написа от туги сердца своего к великому князю Василию Ивановичю

Другие списки «Слова»

Слово Данила Заточеника, еже (иже *П*) написа своему князю Ярославу Володимеровичю *АП*

Слово Даниила Заточника, еже написа сыну своему Ярославу Володимеровичю *НБ*

Слово Даниила Заточника, еже восписа ко своему государю ко князю Ярославу Володимеровичю *К*

Слово Данила Заточника, како писа к князю Ярославу Владимировичю *М*

От книги глаголемыя Пчелы написание Данила Заточеника к своему великому князю Ярославу Владимировичю *Кб*

Слово Даниила Заточника, еже написа своему князю Ярославу *С*

Слово о Даниле Заточникѣ *Т_А2*

**«Моление Данила
Заточника»**

Данила Заточеника моление к своему князю Ярославу Всеволодовичю *У*

Послание Данила Заточенаго к великому князю Ярославу Всеволодовичю *Ч*

Не вызывает сомнения, что имя «великого князя Василия Ивановича» является в Анзерском списке чисто условным *литературным именем*, но это не освобождает нас от необходимости соотнести его (хотя бы и условно) с определенным историческим лицом. По-видимому, в данном случае речь может идти только об одном историческом лице — великом князе Василии III, самодержавно правившем Московским государством с 1505 по 1533 г. ⁸² Вероятнее всего, составитель Анзерского списка, обнаружив, что

браго князя» (XVIII, 5), — в котором он также сократил один из эпитетов: «так и добрыя полки без добраго князя».

⁸¹ Напомним, что в большинстве других списков «Слова» адресатом назван князь Ярослав Владимирович (княживший в Новгороде в 1182—1199 гг.), а в редакции «Моления» — князь Ярослав Всеволодович (княживший в Переяславле в 1213—1238 гг.).

⁸² С этим же именем в летописях встречается еще один «великий князь Василий Иванович» — великий князь Рязанский, княживший в 1464—1483 гг. Восьмилетним мальчиком он был передан своим отцом на попечение великого князя Московского Василия Темного и взят на воспитание в Москву. В 1464 г. он женился на дочери Василия Темного Анне. Княжение его в Рязани прошло тихо и незаметно (см.: *Экземплярский А. В. Великие и удельные князья Северной Руси в татарский период, с 1238 по 1505 г.* СПб., 1889—1891.

в разных доступных ему источниках адресат послания именуется по-разному («князь Ярослав Владимирович» — в «Слове», «князь Владимир» — в «Первой переделке Моления», см. об этом ниже), «модернизировал» заглавие, максимально приблизив адресата к своей эпохе. Действительно, великий князь Василий III был последним из русских правителей, который именовался титулом «великий князь». Его сын Иван Васильевич назывался уже «царем и великим князем».

Обратим внимание на текстуальную близость заглавия Анзерского списка с начальными строками «Первой переделки Моления»,⁸³ с которой у Анзерского списка, по-видимому, был общий источник.

Анзерский список Слова

Слово Данила, заточенаго на Белозеро, и написа от туги сердца своего к великому князю Василию Ивановичю

«Первая переделка Моления»
(по списку из собр. Соловецкого м-ря,
№ 913/1023)

Слово Данила Заточеника. Азь, Данило, съдыше заточен на Белѣ озерѣ, списах от туги сердца своего и начах глаголати премудростию Соломонею князю своему Владимиру⁸⁴

Отметим, что в «Первой переделке Моления» адресат послания назван просто «князем Владимиром». Иначе говоря, здесь он представлен не как конкретное историческое лицо (каким был, например, переяславский князь Ярослав Всеволодович в «Молении»), а скорее как некий обобщенный образ правителя, конкретно-исторические черты которого стерты. Указанная неопределенность имени адресата в протографе Анзерского списка, вероятнее всего, и побудила его составителя избавиться от такой неопределенности и дать адресату послания более конкретное (и исторически более близкое) имя — «великого князя Василия Ивановича».

Перейдем к рассмотрению других *lectiones singulares* Анзерского списка, большинство из которых является или синонимическими заменами отдельных слов (15 чтений), или добавлениями (26 чтений), или пропусками (8 чтений).⁸⁵ Индивидуальные чтения Анзерского списка собраны нами в табл. 15.

Т. 1. С. 184, 191; Т. 2. С. 599—601). Фигура этого князя не оставила заметного следа в русской истории, поэтому представляется маловероятным, чтобы составитель Анзерского списка имел в виду рязанского князя.

⁸³ О «Первой переделке Моления» см.: *Порфирьев И. Я.* Переделка Слова Данила Заточника в соловецком сборнике XVI—XVII в. // ПС. 1882. Июнь. С. 223—234; *Зарубин Н. Н.* «Слово Данила Заточника»... С. XI—XIII, 75—98.

⁸⁴ См.: *Зарубин Н. Н.* «Слово Данила Заточника»... С. 77. О заточении Данила на Белое озеро упоминается и в одном из списков редакции «Слова» — Толстовском: «Сии слова азь, Даниль, писахъ в заточение на Белѣ озерѣ...» (Там же. С. 34). Но лексические совпадения свидетельствуют о большей близости начальных строк Анзерского списка и «Первой переделки Моления».

⁸⁵ Исключением на общем фоне выглядит распространение текста двумя небольшими фрагментами в разделе «о злых женах» (XXXIV, 8—15 и XXXV, 1—4).

Таблица 15

Строфа и строка	Индивидуальные чтения Анзерского списка	Разночтения других списков
II, 2	язык мой — трость книжника	Бысть язык мой трость книж-
II, 3	скорописца (<i>пропущено</i> Бысть)	ника скорописца
IV, 5	велерѣчивая быстрость	аки рѣчная быстрость
IV, 7	Пишет бо в Писании	Глаголет бо в Писании
V, 1	не лишен будеши Царства Не-	да не лишен будеши Царства
V, 2	беснаго (<i>пропущено</i> да)	Небеснаго
VI, 10	яко трава, растущия на засте-	аки трава блещанна , расту-
VII, 2	нии (<i>пропущено</i> блещанна)	щия на застѣнии
VIII, 7	ни солнце сияет, ни дождь	ни солнце сияет, ни дождь
IX, 3	дождит	идет
X, 11	кому тои есть Новград	кому ти есть Новград
XI, 11	лутче ми, <i>доб. рече</i> , смерть	лѣпше бы ми смерть
XII, 5—6	Аще буду, <i>доб. рече</i> , богат	Аще ли буду богат
XIII, 3	да восплачюся рыдая (<i>пропу-</i>	да не восплачюся рыдая
XIV, 1—2	<i>щено</i> не)	
XV, 8	Князь кого аще в печали при-	Аще кто в печали человѣка
XVI, 8	зрит	призрит
XVII, 5	Сироты и вдовицы от велможъ	Сироты и вдовицы от велможъ
XVIII, 3	<i>доб. и от насилникъ</i> погружаемы,	погружаемы
XIX, 3	<i>доб. а тобою, господине, свобо-</i>	
XX, 3	жаемы	
XXI, 3	усты медвени	соты медвени
XXII, 3	Но аще <i>доб. яси</i> и веселишися	Но егда веселишися многими
XXIII, 3	<i>доб. с велможями твоими</i> многи-	брашны, а мене помяни, сух хлѣб
XXIV, 3	ми брашны, а мене помяни <i>доб.</i>	ядуща
XXV, 3	единого, в темне сядяща мѣсте,	
XXVI, 3	сух хлѣб ядуша	
XXVII, 3	под едином платом лежаща	под едином платом лежаща
XXVIII, 3	<i>доб. на голѣ</i> земли	
XXIX, 3	не удержит воды, точию рыбы	не удержит воды, точию еди-
XXX, 3	(<i>пропущено</i> едины)	ны рыбы
XXXI, 3	не множеством злата <i>доб. и</i>	не множеством злата
XXXII, 3	сребра	
XXXIII, 3	<i>Доб. Они же рѣша:</i> якоже	Якоже Богъ повелит
XXXIV, 3	Господь повелит	
XXXV, 3	<i>Доб. Моисей же пророкъ рече</i>	<i>Нет</i>
XXXVI, 3	Дивья бо за буявым кони пас-	Дивиа за буяном (<i>вар.: боя-</i>
XXXVII, 3	ти	ном) кони паствити
XXXVIII, 3	такo и за добрым князем <i>доб.</i>	такo и за добрым князем вое-
XXXIX, 3	или воеводою воевати	вати (<i>вар.: воеводити ТА₂</i>)
XL, 3	такo и многия полки без добра	такo и многия полки без добра
XLI, 3	князя <i>доб. и воеводы</i>	князя
XLII, 3	аки рѣка з береги	аки рѣка в брезѣх (<i>вар.: без</i>
XLIII, 3	а береги <i>доб. круты</i> и камен-	берегов)
XLIV, 3	ны, нелзѣ ту ни коня поити	а береги каменны, нелзѣ пити
XLV, 3		ни коня напоити

Таблица 15 (продолжение)

Строфа и строка	Индивидуальные чтения Анзерского списка	Разночтения других списков
XXI, 1	<i>Доб.</i> А простым людем глаголю	<i>Нет</i>
XXI, 2	не имѣи себѣ двора близ царева дому	не имѣи себѣ двора близ царева двора
XXI, 5	а дворовые его люди — аки искры	и рядовичи его — аки искры
XXI, 8	и изжения портъ	и сождения (<i>вар.</i> : ожжения, жжения) портъ
XXII, 3	Нищъ убо мудръ	Нищъ бо мудръ
XXII, 4	аки паволочитое возглавие	аки паволочитое зголовие (<i>вар.</i> : изголовие)
XXII, 9	внѣду мыслию паря	бых мыслию паря
XXIII, 1	Но подстави, <i>доб.</i> господине, сосуды скуделнич	Но постави сосуд(ы) скуделнич(а)
XXIV, 1	Мужа бо мудра послеша <i>доб.</i> на посолство — мало ему кажи	Мужа бо мудра посылай и мало ему кажи
XXIV, 5	Даи бо, <i>доб.</i> рече, премудру вину	Даи бо премудру вину
XXV, 1	<i>Доб.</i> А простая рѣчь	<i>Нет</i>
XXV, 4	Как в утел сосуд лити	Как в утел мѣх лити
XXVII, 4	З добрым бо думцею думает князь, <i>доб.</i> и он висока стола додумает	З добрым бо думцею думает князь — висока стола добудет (<i>вар.</i> : додумает)
XXVII, 5	а не с смысленым думцею думает, и он и малаго стола лишен будет	а с лихим думцею думает, и меньшего (<i>вар.</i> : малаго стола) лишен будет
XXIX, 5	да не болшую печаль примеша	зане болшую печаль примеша
XXX, 2	То лучши бѣ вол вѣвести в дом свои	То лѣпше ми вол бур вести в дом свои
XXX, 5	<i>Доб.</i> Не вѣсть бо обычая любви хранити	<i>Нет</i>
XXX, 7	а во убожествѣ всѣх укаряет	а во убожествѣ иных (всѣх) осушает
XXXI, 1	кунница бесовская	купница (<i>вар.</i> : кошунница) бѣсовская
XXXII, 3	<i>Доб.</i> а иже егда глаголеша ко мнѣ	егда глаголеша ко мнѣ
XXXII, 4	<i>Доб.</i> и тогда поничю на землю	и поничю на землю
XXXII, 6	Крестъ есть глава церкви, а муж — <i>доб.</i> глава женѣ своеи	Крестъ есть глава церкви, а муж — женѣ своеи
XXXIII, 2	а зла жена — лютая печаль <i>доб.</i> мужу своему и истощание дому	а зла жена — лютая печаль, истощание дому
XXXIII, 3	а зла жена дом мужа своего истощит	а зла жена дом мужа своего теряетъ
XXXIII, 6	Лучши есть камень долоти, нежели зла учити (<i>пропущено</i> жена)	Лѣпше есть камень долоти, нежели зла жена учити

Таблица 15 (продолжение)

Строфа и строка	Индивидуальные чтения Анзерского списка	Разночтения других списков
XXXIII, 8 XXXIV, 2	Зла бо жена ни учения требует И что змѣя лютѣиши по земли ползящих	Зла бо жена ни учения слушаеть И что змии лютѣи в ползующих по земли
XXXIV, 4	Нѣсть бо <i>доб.</i> злобы на земли боле злобы женски	Нѣсть на земли болѣ женской злобы
XXXIV, 6	Жены ради Иосиф Прекрасныи в темницы затворен (<i>пропущено</i> бысть)	Жены ради Иосиф Прекрасныи в темницы затворенъ бысть
XXXIV, 8—15	<i>Доб.</i> Жены ради в Трои всѣм языком падение велие бысть. Жены ради премудрыи царь Соломон идолом поклонися. Жена великаго пророка Илью убити восхотѣ. И жена Ироду повелѣ Предтечину главу отсеци. И великаго светилника Иоанна Златоуста царица с престола согна. И ина множайша в Ветхом и Новем Законе и доньне многая злая творятся в мире, и погибают их ради мнози.	<i>Нет</i>
XXXV, 1—4	<i>Доб.</i> Пишет нѣгде нѣкто, яко не обрѣте дьявол в звѣрех, ни в скотех, ни в гадах, кѣм прелстити Адама; но в змию преобразися и прелсти Евву.	<i>Нет</i>
XXXV, 5 XXXVI, 1	<i>Доб.</i> Индеже глаголет И паки возвратимся на предняя словеса	<i>Нет</i> Еще возвратимся на предняя словеса
XXXVI, 3	Но аки пчела (<i>пропущено</i> бых)	Но бых аки пчела
XXXVI, 7	да не повинен ему будеши	да не подобен ему будеши
XXXVII, 3	Да не уподоблюся жерновом, яко тѣми люди многи насыщают	Да не уподоблюся жорновом, яко тии многи люди насыщают
XXXVII, 6	яко же бо птица, частящи словеса своя	яко же бо птица, частяще пѣсни своя

Как видим из примеров, приведенных в табл. 15, наиболее значимые из *lectiones singulares* Анзерского списка связаны с добавлением двух фрагментов, в которых собраны библейские и исторические аналогии на тему «злой жены». Если в других списках «Слова Даниила Заточника», как правило, представлено только по 3 примера из библейской истории: об Адаме, Иосифе Прекрасном и пророке Данииле (XXXIV, 5—7),⁸⁶ то в Анзерском

⁸⁶ «Женою сперва прадед наш Адам из рая изгнан бысть; жены ради Иосиф Прекрасный в темницы затворен бысть; жены ради Данила пророка в ров ввергоша, и лви ему нози лизаху» (XXXIV, 5—7).

списке исторические аналогии распространены еще 6 примерами. В них упоминаются сюжеты о Елене Прекрасной, виновнице Троянской войны; о прельщении хананейскими женами царя Соломона; о преследовании Иезавелью пророка Илии; о мести Иродиады Иоанну Предтече и об изгнании Иоанна Златоуста царицей Евдоксией (XXXIV, 8—15). А в заключение повторяется архетипический мотив о прельщении дьяволом праматери Евы (XXXV, 1—4).

* * *

Эти и другие наблюдения, полученные путем сопоставления нового списка «Слова Даниила Заточника» с ранее известными списками, позволяют сделать следующие выводы.

Новонайденный Анзерский список «Слова» (анзерский по месту хранения, но московский по происхождению) стоит ближе всего к Толстовскому и Архангельскому спискам и образует вместе с ними одну группу — АнзТА₂. Целый ряд общих чтений объединяет их с Копенгагенским списком, вместе с которым они составляют группу КАНзТА₂. Исследование взаимоотношения списков, входящих в группу КАНзТА₂, с другими списками «Слова» показало, что при создании протографа этой группы было использовано два основных источника, принадлежащих к различным ветвям традиции: центральной (кп) и одной из периферийных (кб). Вследствие этого во всех списках группы КАНзТА₂ представлены чтения обеих ветвей.

Составителем Анзерского списка были использованы для сверки с его основным протографом анз и несколько дополнительных источников. Два из них относятся к ветвям а и м, чтения которых вытеснили в Анзерском списке ряд конкурирующих чтений его основного протографа анз.

Таким образом, в Анзерском списке были «собраны» чтения всех трех ветвей редакции «Слова» — а, м и кб, — что еще раз говорит о сложной литературной истории этого памятника, принадлежащего к «открытой» текстологической традиции.⁸⁷

Следует отметить, что два или более источников были использованы при создании не только Анзерского списка, но и других списков, входящих в одну с ним группу: Толстовского, Архангельского, Копенгагенского и примыкающего к ним Соловецкого. Об этом свидетельствует то, что среди *lectiones singulares* каждого из этих списков обнаруживаются контаминированные чтения, объединяющие разночтения различных источников. По-видимому, все названные списки группы КАНзТА₂ были созданы в каком-то книжном центре (вероятнее всего, в Москве), где имелась возможность использовать для сверки еще один или несколько списков.

Об отношении к «Слову Даниила Заточника» в Соловецком монастыре можно сказать следующее. Ни Анзерский, ни Соловецкий списки «Слова» не имели на Соловках рукописной традиции. Не сохранилось копий и с соловецкого списка «Первой переделки Моления» (датирующегося концом

⁸⁷ О понятиях «замкнутой» и «открытой» традиций («*tradizione chiusa*» e «*tradizione aperta*») см.: *Pasquali G. Storia della tradizione e critica del testo*. 2 ed. Firenze, 1952.

XVI в.).⁸⁸ Сборники, включавшие сочинение Даниила Заточника, попадали в монастырскую библиотеку вместе с келейными собраниями соловецких иноков, но с них не делали копий. По-видимому, это говорит о том, что соловецкая братия не проявляла большого интереса ни к «мирской мудрости», ни к «мирским притчам».

ПРИЛОЖЕНИЕ

Готовя текст к публикации, мы заново разделили его на стихи, используя «изоколический принцип» членения, предложенный Р. Пиккио и испытанный его учениками М. Колуччи и А. Данти.⁸⁹ Одновременно мы выполнили и новое деление текста на строфы, отличающееся от ранее существовавших вариантов.⁹⁰

Текст «Слова Даниила Заточника» публикуется по списку: РНБ, Соловецкое собр., Анз. № 77/1443, л. 381—391 (рис. 8). Индивидуальные чтения Анзерского списка выделяются в тексте жирным шрифтом. Разночтения других списков Слова, совпадающие с чтениями Анзерского списка или противопоставленные им, указываются выборочно в сносках.⁹¹

⁸⁸ Сборник, включающий список «Первой переделки Моления» (РНБ, Соловецкое собр., № 913/1023), принадлежал Борису Ваге, «во иноцех Боголепу» (л. III), вложившему его в Соловецкий монастырь.

⁸⁹ *Picchio R.* The Isocolic Principle in Old Russian Prose // *Slavic Poetics: Essays in Honor of Kiril Taranovsky.* The Hague; Paris, 1973. P. 299—331; *Colucchi M.* Le strutture prosodiche delle «Slovo Daniila Zatočnika» // *Ricerche Slavistiche.* 1973—1974. T. 20—21. P. 83—124; *Daniil Zatočnik. Slovo e Molenie.* С. 197—243. В соответствии с принципом изоколизма каждый период делится на ритмически упорядоченные смысловые отрезки — колоны — таким образом, что число ударений в смежных колонах совпадает (3, 3, 3, 3...) или чередуется (3, 4, 3, 4...). Наш вариант членения текста «Слова» отличается от варианта, предложенного М. Колуччи и А. Данти.

⁹⁰ Большинство строф в подготовленной нами публикации включает два (реже — один или три) периода, связанных между собой логическими и синтаксическими связями. Общее количество строф — 37. Приведем для сравнения количество строф и параграфов, на которые делят «Слово» другие исследователи: П. Миндалев — 78 параграфов, Н. Н. Зарубин — 48 параграфов, М. Колуччи и А. Данти — 16 разделов, Л. В. Соколова — 29 строф.

⁹¹ Приведем обозначения всех списков «Слова», указанных в разночтениях: А — Академический, Кб — Кирилло-Белозерский, К — Копенгагенский, Г — из собр. Ф. А. Толстого, А₂ — Архангельский, С — Соловецкий, П — из собр. ОСРК Публичной библиотеки, Н — из собр. Н. К. Никольского, Б — из собр. Е. В. Барсова, М — из собр. П. М. Мальцева. Списки редакции «Моления» обозначаются буквами Ч — Чудовский и У — из собр. В. Ундольского.

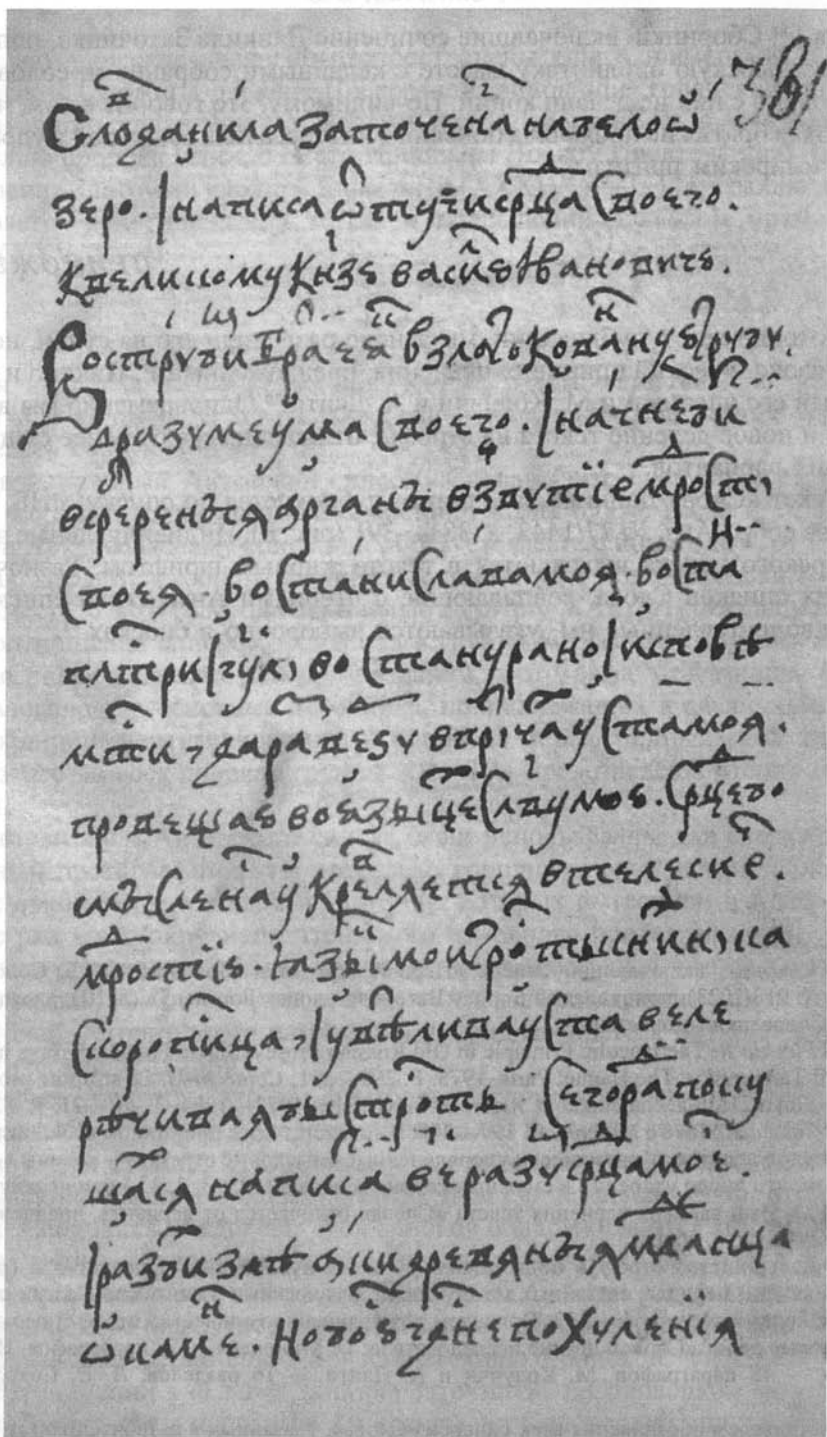


Рис. 8. «Слово Даниила Заточника» в сборнике старца Давыда Крестьянинова (Сол., Анз. № 77/1443, л. 381).

¹СЛОВО ДАНИЛА, ЗАТОЧЕНАГО НА БЕЛООЗЕРО,¹ ²И НАПИСА²
³ОТ ТУГИ СЕРДЦА СВОЕГО³ ⁴К ВЕЛИКОМУ КНЯЗЮ⁴
⁵ВАСИЛИЮ ИВАНОВИЧЮ^{5,6}

л. 381

I

Вострубим, братие⁷, яко в ⁸златокованную трубу⁸, в разуме⁹ ума своего, и начнем бити в сребренья органы взвятие¹⁰ мудрости своея.¹¹
 «Востани слава моя, востани ¹²псалтыри и гусли¹²;
 востану рано и исповѣм ти ся».
 Да «разверзу в притчах уста¹³ моя»,
 «провещаю во языцех славу» мою.

II

Сердце бо смысленаго укрепляется в телеси его ¹⁴мудростию,
 «¹⁵язык мой — трость книжника скорописца»,
 и увѣтлива уста велерѣчивая¹⁶ быстрость.
 Сего ради покушахся написати ¹⁷весь разум¹⁷ сердца моего
 и разбих злѣ, аки деревянья¹⁸ «младенца о камень».

III

Но боюся,¹⁹ господине, похуления²⁰ // твоего на мя.
 Аз бо есмь аки оная смоковница проклятая:
 не имѣю «плода покаяния».

л. 381 об.

¹⁻¹ Слово Дани(и)ла Заточ(е)ника МАПНБКС; Слово о Даниле Заточникѣ ТА₂; От книги глаголемыя Пчелы написание Данила Заточеника Кб.

²⁻² како писа М; еже написа АНБС; иже написа П; еже восписа К.

³⁻³ Так же в редакции Первой переделки Моления.

⁴⁻⁴ к князю М; своему князю АПС; к своему великому князю Кб; ко своему государю ко князю К; сыну своему НБ.

⁵⁻⁵ Ярославу Володимировичю АПНБК; Ярославу Владимировичю М, Кб; Ярославу С.

⁶ Доб. Господи, глава 126 М; Отче благослови П; Господи, благослови отче Б; вельми полезно Кб.

⁷ Так же в ТА₂; в др. списках нет.

⁸⁻⁸ Так же в КА₂; в др. списках златокованные трубы.

⁹ Так же в Кб; в др. списках разумъ.

¹⁰ Так же в АП; въ извѣстие М; возвестия НБ; во извятие С; и возопием Кб; возвидѣ К; и возвѣмъ ТА₂.

¹¹ Доб. Боже мои, Боже мои, въскую мя еси оставил КбТ.

¹²⁻¹² Так же в ПБ; в др. списках в псалтыри и в гуслах.

¹³ Так же в МС; в др. списках гадания.

¹⁴ Так же в КбКТА₂; в др. списках доб. красотою и.

¹⁵ В др. списках доб. Бысть.

¹⁶ В др. списках аки рѣчная МАСА₂Т (в Т переправлено из рѣченная); аки реченная ПНБК.

¹⁷⁻¹⁷ В др. списках всяк съуз.

¹⁸ Так же в АКб, в др. списках древняя.

¹⁹ Так же в МАКБТА₂; Не боюся ПНКС; не убоюся Б.

²⁰ Так же в АПНБСТА₂; похваления МКб; повеления К.

Имѣю бо сердце аки лице без очию,
и бысть умъ мой «яко нощный вран на нырищи»:
забдѣх — и рассыпая живот мой, аки Ханаонский царь, буестию,
и покры мя нищета, аки Черное море фараона.

IV

Се же бѣ написах, бежа от лица художества моего,
аки Агарь рабыни — от Сары госпожа своя.
Но вѣдех²¹, княже²² господине, твое добросердие к себѣ,
и притекох ко обычной твоей любви.

Пишет²³ бо ²⁴-в Писании²⁴:
«просящему у тебе даи, толкущему отверзи,
²⁵не лишен будещи царства небеснаго».

Писано бо есть: «возверзи на Господа печаль свою,
и Тои тя пре//питает в вѣки».

л. 382

V

Аз бо есмь, княже господине, яко трава²⁶, растуция на застении,
на нюже «ни солнце сияет, ни дождь **ДОЖДИТ**²⁷».
Тако и аз, ²⁸княже господине мой²⁸, всѣми²⁹ обидим есмь,
зане огражен есмь страхом грозы твоея,
яко оплотом³⁰ твердым.

VI

Но не возри на мя, княже³¹ господине мой³², яко волкъ на агня,
но возри на мя, яко³³ мати на младенца.

Возри, господине³⁴, на птица небесныя,
яко тии ни орют, ни сѣют, но уповают на милость Божию;
так и ты³⁵, господине,
— желаем милости твоея.

²¹ В др. списках видих.

²² Так же в списках МТ₂; в др. списках нет.

²³ В др. списках Глаголет.

²⁴⁻²⁴ Писание святое М.

²⁵ В др. списках доб. да.

²⁶ В др. списках доб. блещанна.

²⁷ В др. списках идет.

²⁸⁻²⁸ Так же в Т₂; в др. списках нет.

²⁹ Так же в КбКСТА₂; в др. списках всѣмь.

³⁰ Так же в списках КбТА₂; плодом АК; подом П; подолом В.

³¹ Так же в Т₂; в др. списках нет.

³² Так же в Кб; в др. списках нет.

³³ В др. списках аки.

³⁴ Так же в Т₂; в др. списках нет.

³⁵ В др. списках мы.

Зане, господине, кому Боголюбиво,³⁶ а мнѣ горе лютое;
 кому Бело озеро, а мнѣ чернѣ смолы;
 кому Лача озеро, а мнѣ, на нем седя, плачь горкии;
 кому **тои**³⁷ есть Новград, а мнѣ и углы отпадали³⁸, //
 зане³⁹ процвете часть моя.

л. 382 об.

VII

Друзи же мои⁴⁰ ⁴¹отвергшеся мене,
 зане не поставих пред ними трапезы
 многоразличных брашен.

Мнози бо дружатся со мною,
 «погнетающе руку⁴² в солило»,
 а при напасти — аки врази обретаются,
 и паки помагающе подразити нозе мои.

Очима бо плачуют⁴³ со мною,
 а сердцем смеют ми ся.
 Темь же не ими другу вѣры,
 ни надеися на брата.

VIII

⁴⁴Не лгал бо ми⁴⁴ Ростислав князь:
 «лутче⁴⁵ ми, **рече**⁴⁶, смерть, неже Курское княжение».
 Также и мужеви:
 лутши⁴⁷ смерть, неже продолжен живот в нищетѣ.

Яко же бо Соломон рече:
 «ни богатства, ни убожества не даждь ми, Господи».
 «Аще⁴⁸ буду, **рече**⁴⁹, // богат, то⁵⁰ гордость восприиму,
 аще ли буду убог, то⁵¹ помышлю на разбои и на татбу»,
 а жены на блуд⁵².

л. 383

³⁶ Так же в АС; боголюбивое М, П; боголюбивая Б; благо любиво К; любовь Т; любиво А₂.

³⁷ В др. списках ти.

³⁸ Так же в Б; в др. списках опадали.

³⁹ Так же в ВС; в др. списках доб. не.

⁴⁰ Так же в Т (до правки) и А₂; в др. списках доб. и ближнии мои.

⁴¹ В др. списках доб. и тии.

⁴² Так же в КСТА₂; в др. списках доб. со мною.

⁴³ Так же в КБКСТА₂; в др. списках плачуются.

⁴⁴⁻⁴⁴ Так же в МАПКТА₂; И глаголат бо ми НЕ; Не во лжу бо ми глаголет С.

⁴⁵ Так же в ПС; в др. списках лѣпше бы.

⁴⁶ Нет в др. списках.

⁴⁷ Так же в ПС; в др. списках лѣпше.

⁴⁸ В др. списках доб. ли.

⁴⁹ Нет в др. списках.

⁵⁰ Нет в др. списках.

⁵¹ Нет в др. списках.

⁵² Так же в С; в др. списках блядню.

IX

Тѣмъ же вопию к тебѣ, одержим есмь⁵³ нищетою:
 Помилуй мя, сыне великаго царя⁵⁴ Владимира,
 да ⁵⁵восплачюся рыдая, якоже⁵⁶ Адам рая⁵⁷;
 пусти тучю на землю художества моего.

Зане, господине, богат муж вездѣ знаемъ есть,
⁵⁸и на чюжеи странѣ друзеи имѣет,⁵⁸
 а убогии и во своих невидим⁵⁹ ходит.
 Богатыи возглаголет — вси умолкнут⁶⁰,
 а слово его до облак вознесут;
 а убогии возглаголетъ — вси нань кликнут.
 Ихъже бо ризы свѣтлы, тѣх и ⁶¹рѣчи честны⁶¹.

X—XI⁶²

...⁶³Князь кого⁶³ аще⁶⁴ в печали⁶⁵ призрит,
 то⁶⁶ аки студеною водою* напоит // в зноинныи день.

⁵³ Так же в КТА₂; в др. списках нет.

⁵⁴ Так же в МАНБТА₂; князя ПКБКС.

⁵⁵ В др. списках доб. не.

⁵⁶ В др. списках аки.

⁵⁷ лишен рая А₂, С.

⁵⁸⁻⁵⁸ Нет ПНБ.

⁵⁹ Так же в Б; невидимо НТА₂; ненавидим АКБС; незнаем М.

⁶⁰ Так же в Кб; молчат МАПНБКС; возмалчат ТА₂.

⁶¹⁻⁶¹ В др. списках речь честна.

⁶² В Анз отсутствует текст 2 строф: X и большей части XI строфы (от нее сохранились лишь 2 последние строчки). Приводим утраченный текст по списку Т:

X

Княже мой, господине мой! Избави мя от нищеты сея,
 яко серну от тенета, яко птицу от кляпцы,
 яко утя от ногтеи носимаго ястреба, яко овцу от усть лвовыхъ.
 Аз бо есмь, княже господине, яко древо при пути:
 мнози посъкають его и на огонь вмещуть;
 тако же и азъ всѣми обидимъ есмь,
 зане огражен есмь страхомъ грозы твояе.

XI

Яко же бо олово гинеть, часто разваряемо,
 тако и человекъ, приемля многия бѣды.
 Никто же можетъ соли зобати, ни в печали смыслити;
 всякъ бо человекъ хитръ и мудръ о чюжеи бѣдѣ,
 а о своени не можетъ смыслити.
 Злато искушается огнемъ, а человекъ напастыми;
 пшеница бо, много мучима, чистъ хлѣбъ подаеть,
 а в печали обрѣтаеть человекъ умъ совершенъ.
 Молеве ризы изъѣдають, а человекъа печаль;
 печалну мужу засышуть кости.

⁶³⁻⁶³ Нет в др. списках.

⁶⁴ В др. списках доб. кто.

⁶⁵ В др. списках доб. человекъа.

⁶⁶ Так же в КБС; в др. списках нет.

* Слово водою доб. на нижнем поле.

XII

Птица бо радуется веснѣ, а младенец матери,
 67-тако и аз радуюся, княже господине, твоя милости.-67

Весна бо⁶⁸ украшает цвѣты землю,
 а ты, господине⁶⁹, вся⁷⁰ оживляеши милостию своею.
 Сироты и вдовицы от велможъ ⁷¹-и от насилникъ⁻⁷¹ погружаемы,
 72-а тобою, господине, свобожаети.-72

XIII

Княже мои господине, «яви ми зрак лица твоего⁷³»,
 «яко глас твои сладокъ и образ твои красен»,
 «усты⁷⁴ медвени⁷⁵ и[стачают] устнѣ твои»
 [и послание] твоеи яко⁷⁶ плодом.

XIV

Но аще⁷⁷ яси⁷⁸ и веселишися ⁷⁹-с велможами твоими⁻⁷⁹ многими брашны,
 а мене помяни единаго⁸⁰, ⁸¹-в темне сядяща мѣсте,⁻⁸¹ сух хлѣб ядуща.
 Или пиеши сладко // питие,
 а мене помяни, теплу воду пьюща,
 и праха нападшу от мѣста незавѣрена.⁸²

л. 384

Егда же ли лежиши на мяжкихъ постеляхъ под собольими одеялы,
 а мене помяни, господине⁸³, под единомъ платом⁸⁴ лежаща ⁸⁵-на голѣ земли⁻⁸⁵,
 и зимою умирающа,
 и каплями дождевными, яко стрелами, сердце пронизающе.

67-67 Так же в ТА₂; в др. списках нет.

68 Так же в А₂; в др. списках нет.

69 княже господине ТА₂; в др. списках нет.

70 В др. списках доб. человекы.

71-71 Нет в др. списках.

72-72 Нет в др. списках.

73 Так же в МКБТА₂; в др. списках своего.

74 соты МС; стый К; святый ПНБ; сладость Кб; мед А.

75 Так же в К; в др. списках нет.

76 В др. списках доб. рай с.

77 В др. списках егда.

78 Нет в др. списках.

79-79 Нет в др. списках.

80 Нет в др. списках.

81-81 Нет в др. списках.

82 Так же в МАПНБТС; завѣтренна КА₂, Т (до правки).

83 Так же в КБК; в др. списках нет.

84 Так же в МАКБСТА₂; платном НБК; платне П.

85-85 Нет в др. списках.

XV

«Да не буди, княже, рука твоя согбена на подание убогим»: ни чашею бо моря исчерпати⁸⁶, ни нашим иманием твоего дому истощити.

Яко же бо невод не удержит воды⁸⁷, точию⁸⁸ рыбы, тако и ты, княже, не воздержи злата ни сребра, но раздаи людем.

XVI

л. 384 об. Паволока бо, испещрена⁸⁹ многими шолки, // красно лице являет; тако и князь многими людми честен и славен по всѣм странам. ⁹⁰-Яко же рече Соломон: «слава царю во многих языцех»; тако и тебѣ, княже, слава и побѣда велика во многих людех.⁻⁹⁰

Яко же бо похвалися Езекѣи царь послом царя Вавилонского, и показа им множество злата и сребра; они же рѣша ему⁹¹: наш царь богатѣ тебе не множеством злата и сребра⁹², но множеством воя, занеже мужи злата добудут, а златом людей⁹³ не добыти.

XVII

Яко же рече Свѣтослав князь, сынъ Игоревъ⁹⁴, идя на Царьград⁹⁵ с малою дружиною, и рече им⁹⁶: «Братия моя⁹⁷, нам ли от града погибнути, или граду пленену быти от нас?»⁹⁸-Они же рѣша:⁻⁹⁸

л. 385 «Якоже Господь⁹⁹ повелит, // тако и будет».

¹⁰⁰-Моисей же пророкъ рече:⁻¹⁰⁰

«Поженет един сто, а от ста двинется тма».

«Надѣяся на Господа, яко гора Сион, не подвижется в вѣки».

⁸⁶ Так же в МКБА₂; в др. списках расчерпати.

⁸⁷ Нет ПНБ.

⁸⁸ В др. списках доб. едины (одны М).

⁸⁹ Так же в КБКСТА₂; в др. списках испестрена.

⁹⁰⁻⁹⁰ Так же в ТА₂; в др. списках нет.

⁹¹ Так же в ТА₂; в др. списках нет.

⁹² Нет в др. списках.

⁹³ Так же в КТА₂; в др. списках мужей.

⁹⁴ Так же в ТА₂; Ольжин МАПН; Ольгин БК; Ольгич С.

⁹⁵ царя КТ.

⁹⁶ Так же в ТА₂; в др. списках нет.

⁹⁷ Так же в К; в др. списках нет.

⁹⁸⁻⁹⁸ Нет в др. списках.

⁹⁹ В др. списках Богъ.

¹⁰⁰⁻¹⁰⁰ Нет в др. списках.

XVIII

Дивья бо ^{11,1} за **буявым**² кони пасти³,
такo и за добрым князем ⁴**или воеводою**⁴ воевати⁵.
Многажды бо⁶ безнарядием полцы погибают.

Видѣх: велик звѣрь, а главы ⁷не имушь⁷;
такo и многия⁸ полки без добра князя, **и воеводы**⁹.

XIX

Гусли бо строятся персты,
а тѣло основается жилами,
а дуб крепится множеством кореня;
такo и град нашъ крепится¹⁰ твоею державою.

Зане князь щедръ отецъ есть всѣм¹¹:
служи бо мнози отца и матере лишаются и к нему прибегают.
Добру господину служа, дослужатся¹² свободы, //
а злу господину служа, дослужатся¹² болшия работы.

л. 385 об.

XX

Зане князь щедръ — аки река, текущи без берегов сквозе дубравы,
напаяющи не токмо челоуѣки, но и ¹³скоты и вся звѣри¹³.
А князь скупъ — аки рѣка ¹⁴з **береги**¹⁴,
а береги ¹⁵**круты и**¹⁵ каменны: нелзѣ **ту**¹⁶ ни коня **поити**¹⁷.
А боярин щедръ — аки кладязь сладок,¹⁸
а боярин скупъ — аки кладязь слан.

^{11,1} Так же в К; в др. списках нет.

² В др. списках буяном (вар.: бояном).

³ Так же в НБКС; в др. списках паствити.

⁴⁻⁴ Нет в др. списках.

⁵ В ТА₂ воеводити (затем в Т испр. воевати).

⁶ Так же в ПНБКА₂; в др. списках нет.

⁷⁻⁷ В др. списках не имѣет.

⁸ Нет в Кб; доб. добрыя КБТА₂.

⁹ Нет в др. списках.

¹⁰ Так же в КБКА₂; в др. списках нет.

¹¹ Так же в ТА₂; слугамъ многиим А; в др. списках нет.

¹² В др. списках дослужится.

¹³⁻¹³ Так же в КСТА₂; скоты Кб; звѣри А; вся звѣри ПНБ.

¹⁴⁻¹⁴ въ брезѣх АС; текущи в каменных березѣх К; без берегов КбПНБ; велик брег имушь ТА₂.

¹⁵⁻¹⁵ Нет в др. списках.

¹⁶ В др. списках пити (вар.: пити челоуѣку ПНБ).

¹⁷ В др. списках напоити.

¹⁸ Так же в ТА₂; доб. при пути К, при пути напаяет мимоходящих А; на напоение мимоходящим ПС; напойание многим мимоходящим НБ.

XXI

19-А простым людем глаголю:-¹⁹
 не имѣи себѣ двора близ царева дому²⁰
 и не держи села близ княжа села;
 тиун бо его — аки огонь, третицею²¹ накладен,
 а ²²-дворовые его люди⁻²² — аки искры.
 Аще от огня устережешися,
 но от искры не можеши устеречися
 и **изжения**²³ портъ.

XXII

л. 386 Княже²⁴ господине мой, // не лишаи хлѣба нища мудра,
 ни богата безумна²⁵ несмыслена не вознеси до облака.
 Нищъ **убо**²⁶ мудръ — аки злато ²⁷-в калне судне,⁻²⁷
 а богат красен, а несмыслен, то аки паволочитое **возглавие**²⁸, соломы наткано.

Княже²⁹ господине мой, не зри внешняя моя, но зри³⁰ внутреняя моя.
 Аз бо одеянием есмь скуден³¹, но разумом обилен;
 юнь возрастъ имѣю, но стар смыслъ³²;
внѣбуду³³ мыслию паря, аки орел по воздуху.

XXIII

Но подстави³⁴, **господине**,³⁵ ³⁶-сосуды скуделнич⁻³⁶
 под поток капля языка моего,
 да накаплют³⁷ ³⁸-**слажше паче**⁻³⁸ меду словеса усть моих.

Якоже бо Давидь рече:
 «сладка³⁹ словеса твоя, паче меду ⁴⁰-устом моимъ⁻⁴⁰». //

19-19 Нет в др. списках.

20 В др. списках двора.

21 Так же в А₂; в др. списках трепетицею.

22-22 В др. списках рядовичи его.

23 сождения А; ожжения ПС; жжения НБ, Т (после правки); нет в КА₂ Т (до правки).

24 Так же в КБТ; в др. списках нет.

25 Так же в ТА₂; в др. списках нет.

26 В др. списках бо.

27-27 Так же в АПНС; в камѣнне сосуде Кб; в сосуде К; в калне сосуде ТА₂.

28 В др. списках зголовие (вар.: изголовие).

29 Так же в Кб; в др. списках нет.

30 Так же в КБТС; в др. списках возри.

31 Так же в КБТА₂; в др. списках оскуден.

32 В ТА₂ смыслом; в др. списках доб. во мнѣ.

33 В др. списках бых.

34 Так же в МСА₂; постави АПНТ; поставиша К.

35 Нет в др. списках.

36-36 Так же в ТА₂; сосуд скудельничъ АС; сосуды скудельничка ПНК; сосуд сръдечными М.

37 Так же в ПНА₂; в др. списках доб. ти.

38-38 слажше А; паче ПНМ; сладчаиши КСТА₂.

39 Так же в КТА₂; в др. списках доб. суть.

40-40 усть моих НС.

Ибо и Соломон рече:
«словеса добра сладостию напаяют душу,
покрывает же печаль сердце безумному».

л. 386 об.

XXIV

Мужа бо мудра послеши⁴¹ ⁴²⁻на посолство⁴² — мало ему кажи,
а безумнаго послеши⁴³ — и сам⁴⁴ не ленися по нем ити.
Очи бо мудрых желают благих, а безумнаго — ⁴⁵⁻дому пировнаго⁴⁵.
«Лучше⁴⁶ слышати прѣния⁴⁷ мудрых⁴⁸, нежели наказания безумных».
«Даи бо, рече⁴⁹, премудру вину, и премудрѣе будет».

XXV

⁵⁰⁻А простая рѣчь: ⁵⁰

не сѣи бо на бороздах жита, ни мудрости на сердце безумных.⁵¹
Безумных бо ни орют, ни сѣют, но сами ся ражают.

Как в утел сосуд⁵² лити⁵³, тако безумнаго учити.
Псом бо и свиниям не надобе злато и сребро,
ни безумному // драгая⁵⁴ словеса.
Ни мертвеца розсмешити, ни безумнаго наказати.

л. 387

Коли пожрет синица орла,
коли камение воспловет⁵⁵ по водѣ,
коли свиния учнет⁵⁶ на бѣлку лаяти⁵⁷,
тогда безумныи уму научится.

XXVI

Или ми речеши: «От безумия⁵⁸ еси молвилъ».
То не видал есми неба полстяна, ни звѣздъ лутованых,
ни безумнаго, мудрость глаголюща.

⁴¹ послав М; посылай А; посылая Кб; посылаема С.

⁴²⁻⁴² Нет в др. списках.

⁴³ послав М; посылай А; посылаеши ПН; посылая КбС.

⁴⁴ Так же в МАПНКбК; нет в СТА₂.

⁴⁵⁻⁴⁵ Так же в ТА₂; дому пира МА; в дому пир КС.

⁴⁶ Так же в КС; в др. списках лѣпше.

⁴⁷ прѣния АПКбТА₂; прѣние Т; брань К.

⁴⁸ Так же в МНС, умных АПКбКТА₂.

⁴⁹ Нет в др. списках.

⁵⁰⁻⁵⁰ Нет в др. списках.

⁵¹ безумному КбК.

⁵² В др. списках мѣх.

⁵³ Так же в МАА₂; воду лити КТ; летит из него ПН; жито носити С.

⁵⁴ Так же в АПК; мудрая МНТА₂; мудрость и драгие С.

⁵⁵ Так же в КТ; всплавлет А; усплавает М; учнет по водѣ плавати ПН; сплывает С; вос-
плавает А₂.

⁵⁶ Так же в ПНКС; почнет ТА₂; иметь МА.

⁵⁷ брехати МС.

⁵⁸ Так же в ПС; в др. списках доб. ми.

Или⁵⁹ речеши: «Солгал еси яко⁶⁰ песь».
Добра бо пса ⁶¹и бояре⁶² любят.

Или ми речеши: «Солгал еси яко⁶³ тать».
Аще бых украсти умъл, толико бых⁶⁴ не скорбъл.
Девица бо погубьяет красоту свою блудом⁶⁵,
а муж свое мужество — татбою.

XXVII

л. 387 об. ⁶⁶Княже мой⁶⁶ господине⁶⁷, не море топит корабли, но вѣтри, //
не огонь творит разжение желѣзу, но надымание мешное.
Тако же и князь: не сам впадает ⁶⁸в вещь⁶⁸, но думчие⁶⁹ вводят.

З добрым бо думцею думает князь, и он⁷⁰ высока стола додумает⁷¹,
а ⁷²не с смысленым⁷² думцею думает, и он⁷³ ⁷⁴и малаго стола⁷⁴ лишен будет.

XXVIII

Глаголю⁷⁵ бо в мирских притчах:
не скот в скотех коза;
не звѣрь в звѣрех ежь;
ни рыба в рыбах рак;
⁷⁶ни птица во птицах⁷⁶ нотопырь;
не муж в мужех, ⁷⁷коим своя жена владѣет;
ни жена в женах, иже от своего мужа блядет;
не работа в работах — ⁷⁸под жонками ⁷⁹возь возити⁷⁹.

⁵⁹ Так же в Н; в др. списках доб. ми.

⁶⁰ В др. списках аки.

⁶¹ В др. списках доб. князи.

⁶² панове М; вельможи С.

⁶³ В др. списках аки.

⁶⁴ Так же в ПНКТА₂; доб. к тобъ А; тобъ М; тебе С.

⁶⁵ Так же в Кб; в др. списках бляднею.

⁶⁶⁻⁶⁶ Так же в КбКТА₂; в др. списках нет.

⁶⁷ Так же в Т; в др. списках доб. мой.

⁶⁸⁻⁶⁸ во многия вещи злыя КбТ.

⁶⁹ В др. списках думцы.

⁷⁰ Нет в др. списках.

⁷¹ Так же в НК; добудет АС; доидет Кб; додумает НК; додумаетца ТА₂.

⁷²⁻⁷² В др. списках с лихим.

⁷³ Нет в др. списках.

⁷⁴⁻⁷⁴ Так же в ТА₂; малого КбК; меньшего АПН.

⁷⁵ В др. списках Глаголет.

⁷⁶⁻⁷⁶ Так же в ПНКСТА₂; ни потка въ потках АМ.

⁷⁷ Так же в КСТА₂; в др. списках доб. иже.

⁷⁸ Так же в МАПНТА₂; доб. иже КС.

⁷⁹⁻⁷⁹ Так же в КТ; возити А₂; повозъ возити МАПН; в повозницах С.

XXIX

Дивие дива, иже кто поиметь жену злообразну,⁸⁰
 причинюще к зер//цалу и мажущуся румянцом,
 и рѣх еи: не зри в зеркало,
 видевши бо нелѣпость лица своего,
⁸¹да не⁸¹ болшую печаль примемши.

л. 388

XXX

Или ⁸²речеши: «Женися у богата чтя⁸³ чти⁸⁴ ради, ту ⁸⁵пей и ѣжь⁸⁵».
 То лучши⁸⁶ бѣ⁸⁷ вол⁸⁸ въвести⁸⁹ в дом свои, нежели зла жена поняти.
 Вол бо не молвит, ни зла мыслит,
 а злая жена биема бѣсится, а кротима высится,
⁹⁰не вѣсть бо обычая любви хранити:⁹⁰
 в богатстве гордость⁹¹ принимает,⁹²
 а во убожествѣ всѣх⁹³ укаряет⁹⁴.

XXXI

Что есть жена зла? — Гостинница неусыпная⁹⁵, кунница⁹⁶ бесовская.
 Что есть жена зла? — Мирский мятеж, ослепление уму,
 начальница всякой злобе, в церкви — бесовская мытница,
 поборница греху, // засада спасению⁹⁷.

л. 388 об.

Аще который муж смотрит⁹⁸ на красоту жены своея
 и на еѣ ласковая словеса и льстивая,
 а дѣл ея не испытует,
 то дай ему Богъ трясею⁹⁹ болѣти.¹⁰⁰

⁸⁰ В Анз пропущена одна строка: прибьтка ради. Некогда же видѣх жену злообразну (гаплография вследствие гомеотелевтона с предыдущей строкой: «поймешь жену злообразну»). Так же в ПН.

⁸¹⁻⁸¹ В др. списках зане.

⁸² Так же в НКТА₂; доб. ми МАПС.

⁸³ В др. списках тѣстя (вар.: чтя).

⁸⁴ В др. списках доб. великиа.

⁸⁵⁻⁸⁵ Так же в АКС; пити и ясти М; доб. и веселися ПН; и веселися в великой радости и любовь ТА₂.

⁸⁶ Так же в К; в др. списках лѣпше.

⁸⁷ В др. списках ми; нет в ТА₂.

⁸⁸ Так же в ТА₂; в др. списках вол бур МАПК; велблуд НС.

⁸⁹ Так же в НТА₂; в др. списках вести, нет в С.

⁹⁰⁻⁹⁰ Нет в др. списках.

⁹¹ гордится ТА₂.

⁹² Так же в С; принимают М; приемлетъ А; воспримаетъ ПК; воспримет Н.

⁹³ Так же в С; в др. списках иных.

⁹⁴ В др. списках осужает.

⁹⁵ неусыпаемая ТА₂; в др. списках неуповаема.

⁹⁶ купница МПНКТА₂; купчина С; кошунница А.

⁹⁷ Так же в ПНКТА₂; от спасения МАС.

⁹⁸ зрит МС.

⁹⁹ Так же в АСТА₂; в ПНК трясовицею.

¹⁰⁰ Так же в СТА₂; в др. списках доб. да будетъ проклят.

XXXII

Но по сему, братие, разсмотрите ^{III, 1} злу жену, иже² рече мужу своему: «Господине мой, свѣте очию моею, аз на тя не могу зрѣти, ³⁻³ а иже³ егда глаголеши ко мнѣ, тогда **возря**⁴ ⁵⁻на тя⁵ обумираю, и воздрожат ми вся уды тѣла моего, и **тогда**⁶ поничю на зѣмлю».

Послушайте, жены, слова апостола Павла, глаголюща:
«Крестъ есть глава церкви, а муж — **глава**⁷ женѣ своеи».

л. 389 Жены же, стоите в церкви молящяся Богу и Святеи Богородицы, а чему ся хотите учить, ⁸⁻и вы⁸ учитесь дома // у мужей своих. А вы, мужи, водите жены своя по закону, понеже не борзо обрѣсти добры жены.

XXXIII

Добра жена — венец мужу своему и беспечалие;
а зла жена — лютая печаль ⁹⁻мужу своему⁹ и истощание дому.

Червь древо тлит, а зла жена дом мужа своего **истошит**¹⁰.
Лучши есть во утле лодии ѣздити, нежели злѣ жены тайны повѣдати;
утла убо¹¹ лодия порты мочит¹², а злая жена всю жизнь мужа своего погубит.

л. 389 об. Лучши¹³ есть камень долоти, нежели зла¹⁴ учить;
жельзо увариши, а злы жены не научити¹⁵.
Зла бо жена ни учения **требует**¹⁶, ни церковника чтит,
ни Бога ся боит, ни людей // стыдится,
но вся укоряет, и вся осужает.

XXXIV

Что лва злѣе в четвероногих?
И что **змѣя**¹⁷ лютѣиши¹⁸ по земли ползящих?

III, 1 В др. списках рассмотрите.

2 Так же в МА₂; в др. списках нет.

3-3 Нет в др. списках.

4 В др. списках взираю.

5-5 Так же в МА₂; в др. списках и.

6 Нет в др. списках.

7 Нет в др. списках.

8-8 Так же в МА₂; да АН; нет К.

9-9 Нет в др. списках.

10 В др. списках теряеть.

11 Нет в др. списках.

12 Так же в НА₂; в др. списках помочит.

13 Так же в К; в др. списках лѣпше.

14 В др. списках доб. жена.

15 В др. списках научишь.

16 В др. списках слушаеть.

17 В др. списках змии.

18 Так же в МА₂; в др. списках доб. в.

Всего того злѣя злая жена.

Нѣсть бо¹⁹ злобы²⁰ на земли боле злобы женски.

Женою бо²¹ исперва прадед нашъ Адам из рая изгнан бысть.

Жены ради Иосифъ Прекрасный в темницы затворен²².

²³Жена Далида предать мужа своего Самсона силнаго иноплеменником.²³

²⁴Жены ради в Трои всѣмъ языкомъ падение велие бысть.

Жены ради премудрыи царь Соломон идоломъ поклонися.

Жена великаго пророка Илью убити восхотѣ.

И жена Ироду повелѣ Предтечину главу отсеци.

И великаго светилника Иоанна Златоуста // царица с престола согна.

л. 390

И ина множайша в Ветхом и Новемъ Законе,

и донныне многая злая творятся в мире,

и погибаютъ ихъ ради мнози.⁻²⁴

О злое острое оружие дьяволе, стрела летящи с чемером!

XXXV

л. 391

²⁵Пишетъ нѣгде нѣкто,

яко не обрѣте дьяволъ в звѣрехъ, ни в скотехъ, ни в гадахъ,

къмъ прелстити Адама;

но в змию преобразися и прелсти Еву.⁻²⁵

²⁶Индеже глаголетъ:⁻²⁶

«нѣ у коего мужа²⁷ умре зла²⁸ жена;

онъ же по смерти²⁹ ея³⁰ нача дѣти своя³¹ продавати.

Люди же рѣша ему: чему продаеша дѣти своя³²?

Онъ же рече: аще будутъ родилися в матерь,

то возрастши, мене продадутъ».

¹⁹ Так же в *A*₂; в др. списках нет.

²⁰ Нет в др. списках.

²¹ Так же в *TA*₂; в др. списках нет.

²² В др. списках доб. бысть.

²³⁻²³ Близкий текст в *M*: жена Сампсона силнаго остригши, иноплеменникомъ прудать; жены ради Данила (вар.: Иону *H*) пророка в ровъ ввергоша, и лви ему нози лизаху *АНКТА*₂.

²⁴⁻²⁴ Нет в др. списках.

²⁵⁻²⁵ Нет в др. списках.

²⁶⁻²⁶ Нет в др. списках.

²⁷ Так же в *MH*; в др. списках нет.

²⁸ Так же в *НКТА*₂; в др. списках нет.

²⁹ Так же в *НКТА*₂; по 5-и днехъ *M*; по матерныхъ днехъ *A*.

³⁰ Так же в *TA*₂; в др. списках нет.

³¹ Так же в *MHK*; в др. списках нет.

³² Так же в *HK*; в др. списках нет.

XXXVI

³³И паки³³ возвратимся на предняя словеса. //

л. 389 об. Азъ бо, княже господине³⁴, ни за море ходих, ни от философ научихся. Но³⁵ аки пчела, падая по различным³⁶ цвѣтом и совокупляя³⁷ медвеная соты³⁷, тако и аз, по многим книгам избирая сладость словесную и разум, накопих³⁸, «аки в мѣх воды [морския]». *

Да уже не много [глаголю]:

«[Не отме]тай безумному [прямо] безумию его, да не повинен³⁹ ему будеши».

XXXVII

[Уже бо пред]стану⁴⁰ с ним глаголати⁴¹.

Да [не буду] аки мѣх утел, роня богатство⁴² неимущим.

Да не уподоблюся жерновом, яко гѣми⁴³ люди многи насыщают, а сами себя насытити не могут жита⁴⁴.

л. 391 Да не возненавиден буду миру // со мноюу бесѣдоу, яко же бо птица, частящи словеса⁴⁵ своя, скоро возненавидена бывает.

Глаголет бо в [мирских] притчах:

рѣчь про[должена] не добро, добро — [продолже]на паволока.

³³⁻³³ В др. списках Еще.

³⁴ Так же в МКБТА₂; в др. списках нет.

³⁵ В др. списках доб. бых.

³⁶ Так же в НКТА₂; розным МА; красным Кб.

³⁷⁻³⁷ В др. списках медвеный сотъ.

³⁸ В др. списках и съвокупих.

³⁹ В др. списках подобен.

⁴⁰ Так же в КТ; предстани А₂; престану АН, Кб.

⁴¹ Так же в КБКТН; в др. списках много глаголати.

⁴² Так же в КБКТА₂; в др. списках доб. в руци.

⁴³ В др. списках тии.

⁴⁴ Так же в МАПН; нет в КБКТА₂.

⁴⁵ В др. списках пѣсни.

* Квадратными скобками обозначены пробелы в рукописи, оставленные писцом Анзерского списка на месте тех слов, которые он не смог разобрать в протографе. Текст этих лагун восстанавливается нами по другим спискам группы АнзТА₂.

Е. Э. ШЕВЧЕНКО

Неизвестный автограф Нила Сорского

Всего 30 лет прошло с тех пор, как были выявлены автографы преподобного Нила Сорского.¹ Идеи великого заволжского старца, известные как из его собственных произведений, так и из некоторых других древнерусских сочинений, не только оказали влияние на формирование мировоззрения человека средневековой Руси, но являются актуальными и для современной духовной жизни. Поэтому любые новые сведения о сорском старце представляют научный интерес, особенно для исследователей культуры Средних веков.

Собственноручно написанные Нилом Сорским тексты были обнаружены в сборниках Нила Полева, постриженника Иосифа Волоколамского, также игравшего большую роль в политической жизни своего времени. На рубеже XV и XVI столетий волоколамский инок Нил оказался в Белозерье, а вернувшись на место принятия иноческого сана, в 1514 г. вложил в Иосифо-Волоколамский монастырь несколько сборников на помин своей души. Основу этих рукописей и составляют автографы Нила Сорского.

Как известно, вместе с Нилом Полевым покинул Иосифо-Волоколамский монастырь и подвизался в Белозерских обителях другой пострижник волоколамского игумена, Дионисий Звенигородский Лупа.² Он был знатного происхождения, принадлежал к роду звенигородских князей. Как писала Р. П. Дмитриева, несмотря на то что собственных сочинений Дионисия не сохранилось, он не был лишен и литературных интересов. В Описи Иосифо-Волоколамского монастыря 1545 г. исследовательница насчитала 12 ему принадлежавших книг. Выявив несколько манускриптов, связанных с именем Дионисия,³ Р. П. Дмитриева отметила, что Дионисий не являлся

¹ Клосс Б. М. Нил Сорский и Нил Полев — «спасители книг» // Древнерусское искусство: Рукописная книга. М., 1974. Сб. 2. С. 150—167; Прохоров Г. М. 1) Автографы Нила Сорского // Памятники культуры. Новые открытия. Ежегодник. 1974. М., 1975. С. 37—54; 2) Преподобные Нил Сорский и Иннокентий Комельский. Сочинения. СПб., 2005. С. 43—80.

² См.: Дмитриева Р. П. Дионисий Звенигородский Лупа // Словарь книжников. Вып. 2, ч. 1. Л., 1988. С. 191—192.

³ К указанным Р. П. Дмитриевой шифрам ГИМ, Епархиальное собр., № 96, 348, 351, 405 и РГБ, Волоколамское собр., № 459, 577, 661, добавим шифр рукописи еще одного ученика Дионисия Звенигородского, Никона (ГИМ, Епархиальное собр., № 117), выявленный по материалам Описания 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 как центр книжности. Л., 1991. С. 206—207.

пѣнію . рече же , часо оу . и канонни и про
 ри . сѣлны и проишмы . и прогацию же
 въ цркви преда на сѣдѣтѣ отъ ои мо стрѣ
 ды . и оже побѣ и трезвѣнію дѣла .
 тѣ мо же и сождо ихъ а келію хъ ои
 и махъ трезвѣнію . и попеченію шѣтѣ .
 бо же шѣ ое мѣ правилѣ . пѣціи шѣнн
 самне сѣтѣ дѣта оу махъ правилу оуст
 адихъ . дрѣсїи же по предаію дѣта
 вленію оу ои хъ шѣцѣ и махъ сѣтѣ дѣта .
 и соже мо же махъ о мѣ стити . со до
 про тна дѣна мѣ ое а . по ви махъ сѣ
 шѣ ое шѣ стїи . шѣ ба же шѣ о мѣ хъ по
 шѣ стїи многа различна сѣтѣ . и хъ же мѣ
 недостопни сѣ мѣ шѣтѣ шѣ стїю и прѣ
 вѣданію . по ію ко тѣ лѣ стїи и лѣ мо шѣ
 стїи . сѣ гора дн и про тна дѣ ое и лѣ мо
 шѣ стїи . сѣ до оу а наше го прѣ ахо мѣ де
 ро ка стїи . влѣ шемѣ прѣ вѣданію же
 и зѣтѣ . да и зложимѣ про изво ллю
 щимѣ вилѣ оу щїи сїи . шѣ бѣтѣ іи в сѣпа
 шѣтѣ мѣ . бо оу же шѣтѣ моу сѣ мѣ . сѣ
 еице оу ста а сѣтѣ и мѣ . бо же шѣ оу и
 оже сѣ днїи . ѡ . творитѣ в сѣ мо шѣ

Рис. 1. ГИМ, Епархиальное собр., № 351, л. 173 об.—174.

по ебдѣніе . оне дѣлюи преддвечеръ 174
 на шестуе по ератка . и едда прибудн
 тѣмъ седмици праникъ гдѣскын . и
 ли нѣтѣи ѡ великѣ стѣты . ембоже бы
 власть агрипниа . тогда ѡставля
 ѣ в ереддѣніе . и творимъ еи пѣ
 люи праздникъ . тако то емо съверша
 ти . двѣ агрипнии . в сѣнжолѣ седми
 ци . по прѣрече номъ . и еи двомы е
 ѡ оца нашего павлакохо . тако повѣ
 даю . по едиконтомо жѣ еи въ
 стѣти да емѣ стѣи . на чало сѣвалию
 въ праздникъ двѣ прѣнарече нныи . и
 егда творимъ бываю емо щное бдѣ
 ніа . аще естѣ превааніе вли мона
 стыра . тогда есѣмъ въ цркви еи
 братисла на пѣніе . а гоча сѣ влѣ
 черіе праздникъ . и тако прѣстоати
 въ цркви емо щное бдѣніе . въ еи
 послѣдующе цркви номъ въ ставѣ да
 же ндо гъ вершеніа бжтвєна іудитѣ
 ргій . на дль праздниа . и тако ѡ стѣ
 вше сѣмъ цркви по ѡ бычѣю и бжт
 шє прощєніє . ѡ ходимъ гъ блггдѣ

Рис. 1 (продолжение).

а роугъ въ ардоу нелипитъ, и неразъ
 лавъ мѣщлетца. ко мѣстолицу бурна
 чудное. въ шъство. въ рже мовызо.
 шъ рже и хожение о аще ли глетъ намъ
 и то, что есть шъ. въ бцаемъ мѣ,
 еже есть мѣ и стын дхъ, пребывая шъ
 аще ли глетъ, что есть мѣ зреть мѣ мѣ,
 еже есть тако еже рѣхъ шъ и дхъ стын,
 пребывая мѣ о тако еже и шъ стѣ,
 съ бо есть еже шъ и мѣ, пребывая еже
 дхъ стѣ о съ бство бо, недвижимо е.
 тако рече вго словъ григоріе. како бо съ б
 ство бываетъ движимо и прѣлагае
 мо. еоубо бжтво. достоинъ съ кра
 щіе брещи. неразълно оубо разъ
 леніихъ. шво ствомъ, о во еже и по ст
 ми. тако еже въ лицю хъ тіріе хъ вкоу
 пѣ сѣши. едино свѣтара змѣшеніе.
 егда оубо и съ бжтвоу и еже въ единомъ
 ствѣ зримъ. и вимъ и единоначалію.
 едино намъ есть покланяемо или ме
 чтаемое. егда же и съ бство и лице
 три покланяемо оуть, словомъ дво
 иіа проходимъ повеликомъ григорію.

профессиональным писцом: большинство книг его личной библиотеки написаны разными почерками.

В самом деле, сборник поучений и житий Епархиального собрания (№ 351), на котором имеется помета о его принадлежности Дионисию Звенигородскому, написан полууставом нескольких типов.⁴ Например, почерк на л. 76—81 об. явно принадлежит не слишком опытному писцу: в написанном им тексте много пропусков букв и слогов, позже восполненных над строкой. Напротив, устоявшимся почерком писца листов 75—76 сделаны вставки на полях л. 44, 45, 49.

Но особенно привлекает внимание почерк листов 173—180 об., составляющих одну тетрадь (рис. 1). Его характер и манера — очень выработанный, ровный и строгий, мелкий полуустав без всяких излишеств — позволяют видеть в писавшем профессионального писца, много трудившегося на книжном поприще. Этот почерк знаком нам по рукописям ГИМ, Епархиальное собр., № 349, л. 9—15 об. (5 строчек сверху) и РНБ, Соловецкое собр., № 326/346, л. 47—51 об., 67—103 об., 215—287 об. (по верхней пагинации)⁵ (рис. 2).

Сравним написания. У буквы *Д* правый нижний штрих длиннее и направлен к середине. Букву *З* двух типов писцы пишут одинаково: в одном из них, близком к «письменному», напоминающем цифру 3, верхняя часть гораздо больше нижней, причем она склоняется к основанию; в другом, «печатном», нижняя часть не слишком длинная. У буквы *ук* (*у*) правая верхняя линия длиннее и загибается внутрь.

Уверенность в том, что почерк принадлежит одной руке, подкрепляется и использованием в этих частях рукописей бумаги с одинаковой филигранью — «Пасхальный агнец», причем в Епарх. 351 этот водяной знак встречается только в одной тетради.⁶ Поскольку известно, что указанные выше листы сборников Епарх. 349 и Солов. 326/346 написаны Нилом Сорским, то можно сделать вывод о написании л. 173—180 об. сборника Епарх. 351 также заволжским старцем.

На этих листах помещен текст «Предание уставом иже на внешней стране пребывающим иноком», т. е. Скитский устав. В сборнике Нила Полева Епарх. 349 (л. 2—7 об.) Нилом Сорским переписан такой же текст.⁷ Таким образом, сорский подвижник обращался к одному и тому же произведению дважды, и текст Скитского устава оказался у обоих волоколамских иноков — и у Дионисия, и у Нила.

⁴ Там же. С. 365.

⁵ См.: Клосс Б. М. Нил Сорский и Нил Полев... С. 167; Прохоров Г. М. Преподобные Нил Сорский и Иннокентий Комельский. С. 72—75.

⁶ Филигрань отождествляется по альбому Брик: № 25 — 1495 г. Благодарю за помощь в определении филигрании Е. В. Уханову. Филигрань «Пасхальный агнец» для рукописей Солов., 326/346 и Епарх., 349 определена Б. М. Клоссом и Г. М. Прохоровым: Клосс Б. М. 1) Деятельность митрополитской книгописной мастерской в 20—30-х годах XVI в. и происхождение Никоновской летописи // Древнерусское искусство. Рукописная книга. М., 1972. С. 336; 2) Нил Сорский и Нил Полев. С. 155; Прохоров Г. М. Преподобные Нил Сорский и Иннокентий Комельский. С. 50.

⁷ Л. 1—1 об. и 8—8 об., т. е. начало и конец этого сочинения, дописаны другим почерком на бумаге с другой филигранью. См.: Клосс Б. М. Нил Сорский и Нил Полев. С. 155.

Быть может, Нил Сорский переписывал свои труды по нескольку раз и сам дарил свои автографы? Такому предположению мешает слишком значительный объем текстов, написанных заволжским старцем. Мы знаем также, что в Завещании он просил написанные им книги оставить в скиту: «...что писал сам книжки, то — господе моей и братии, кто учнет тръпети на месте сем...».⁸ Но среди выявленных книг Нило-Сорского скита XV—XVII вв. (около 100 рукописей, включая передаточные описи и приходно-расходные книги) автографов сорского подвижника не обнаружено.⁹ Как бы то ни было, в сборнике Дионисия Звенигородского, так же как и в книге его «подружия» Нила Полева, находится переписанный рукой великого заволжского старца Скитский устав.

Характеризуя литературные пристрастия высокородного волоколамского монаха, Р. П. Дмитриева отмечала, что его привлекали сочинения разного плана — публицистические, исторические, литературные; при этом он был явно склонен к произведениям, только что увидевшим свет.¹⁰ Сборник Епарх. 351 по филиграням датируется самым концом XV—началом XVI в.,¹¹ т. е. он написан при жизни преп. Нила. К этому времени сорский подвижник составил свой Устав (11 слов), и эту «новинку» Дионисий сразу же поместил в свой сборник (л. 1—76).

Книги волоколамского инока обнаруживают и другие литературные связи с Белозерьем. Исследуя Прение живота со смертью, Р. П. Дмитриева пришла к выводу, что текст этого произведения в другом сборнике Дионисия (Епархиальное собр., № 405)¹² принадлежит к 3-й редакции II группы и является одним из самых ранних списков этой редакции.¹³ Исследовательница полагала, что ранние списки этой же редакции (но относящиеся к III группе) происходят из собрания Кирилло-Белозерского монастыря. Р. П. Дмитриева возводит оба варианта к одному общему прототипу, который подвергся литературной обработке в каждом из монастырей.¹⁴ Мы не знаем, где был составлен прототип 3-й редакции Прения, но связь между Кирилло-Белозерской и Иосифо-Волоколамской обителями в данном случае очевидна. Дионисий Лупа мог получить текст этого сочинения в Белозерье или, наоборот, привезти его с Волока Ламского. В указанных Р. П. Дмитриевой кирилловских сборниках с текстом Прения (РНБ, Софийское собр., № 1490 и № 1420) находится и Духовная грамота, или Устав краткой редакции, Иосифа Волоцкого,¹⁵ которая была им создана в самом конце XV в.,¹⁶ т. е. перед приездом волоколамских иноков в Заволжье. Если же учесть, что один из списков Устава, бесспорно написанных в Кирил-

⁸ Завещание Нила Сорского // Прохоров Г. М. Преподобные Нил Сорский и Иннокентий Комельский. С. 280—281.

⁹ Шевченко Е. Э. Каталог рукописей Нило-Сорского скита (готовится к печати).

¹⁰ Дмитриева Р. П. Дионисий Звенигородский Лупа. С. 192.

¹¹ Описание рукописей библиотеки Иосифо-Волоколамского монастыря. С. 365.

¹² См.: Там же. С. 400.

¹³ Дмитриева Р. П. Иосифо-Волоколамский монастырь как центр книжности // Книжные центры Древней Руси: Иосифо-Волоколамский монастырь. С. 10—11.

¹⁴ Дмитриева Р. П. Повести о споре жизни и смерти. М.; Л., 1964. С. 25.

¹⁵ Дмитриева Р. П. Волоколамские четьи сборники XVI в. // ТОДРЛ. Л., 1974. Т. 28. С. 208—209.

¹⁶ Лурье Я. С. Иосиф Волоцкий // Словарь книжников. Вып. 2, ч. 1. С. 435.

ло-Белозерском монастыре, частично принадлежит руке Нила Полева,¹⁷ то роль волоколамских иноков в распространении сочинений их учителя становится очевидной, а наше предположение о привозе Устава и Прения в Заволжье Нилом Полевым и Дионисием Звенигородским не покажется странным.

В рукопись Епарх. 351 включена краткая редакция Жития Кирилла Белозерского (л. 76—81 об.), о настоящем списке которой можно с большей уверенностью говорить как о привезенном князем-черноризцем из Белозерских земель. По нашим наблюдениям, эта редакция Жития появилась на рубеже XV—XVI вв. в Кирилло-Белозерском монастыре.¹⁸ Один из ранних ее списков, как определил Н. К. Никольский, вышел из-под пера Гурия Тушина, белозерского инок, младшего современника и последователя Нила Сорского.¹⁹ Как известно, именно под руководством Гурия была сделана копия со сборников житий, составленных заволжским подвижником, а уже после этого Нил Полев пожертвовал труд сорского старца в Иосифо-Волоколамский монастырь.²⁰ Несомненно, что, находясь в одно время в одном месте, Дионисий, Нил Полев и Гурий Тушин были знакомы с книжными интересами друг друга: уже упомянутый Устав Иосифа Волоцкого, частично переписанный рукой Нила Полева, обнаруживается именно в сборнике Гурия Тушина (РНБ, Софийские собр., 1451).²¹ Следует отметить, что по Описанию Епархиального собрания Иосифо-Волоколамского монастыря были выявлены всего две рукописи с текстами Жития Кирилла Белозерского.²² Одна из них — это уже знакомый нам сборник Дионисия Лупы Епарх. 351, л. 76—81 об., а другая — сборник Епарх. 403, где Житие представлено в редакции Пахомия Серба.²³ Таким образом, Житие Кирилла Белозерского краткой редакцией в сборнике Дионисия Звенигородского ведет явное происхождение из Кирилло-Белозерского монастыря.

Итак, рукопись Епарх. 351 подтверждает отмеченную Р. П. Дмитриевой тенденцию Дионисия Звенигородского Лупы помещать в свои сборники свежие произведения. Устав Нила Сорского, краткая редакция Жития Кирилла Белозерского — эти сочинения были привезены монахом-князем из Белозерских обителей, откуда он вернулся на место своего пострижения, в Иосифо-Волоколамский монастырь, вскоре после преставления преп. Нила Сорского. Так же как и Нил Полев, Дионисий вставил в свой сборник собственноручно написанный заволжским старцем Скитский устав.

¹⁷ Клосс Б. М. Нил Сорский и Нил Полев... С. 161.

¹⁸ Шевченко Е. Э. Краткая редакция Жития Кирилла Белозерского (в печати).

¹⁹ Никольский Н. К. Кирилло-Белозерский монастырь и его устройство. СПб., 1897. Т. 1. Вып. 1. Приложение 2. С. XXXIV.

²⁰ Клосс Б. М. Нил Сорский и Нил Полев... С. 150—167; Прохоров Г. М. Автографы Нила Сорского. С. 37—54.

²¹ Клос Б. М. Нил Сорский и Нил Полев... С. 161.

²² Книжные центры Древней Руси. Иосифо-Волоколамский монастырь. С. 365, 399.

²³ В Описании рукописей Волоколамского монастыря значится сборник под № 352, отождествить который с конкретной рукописью не удалось. Судя по приведенному здесь названию, в нем также представлена редакция Пахомия Серба. См.: Строев П. Описание рукописей монастырей Волоколамского, Новый Иерусалим, Саввина-Сторожевского и Пафнутиева-Боровского. СПб., 1891. С. 155.

А. В. ВОЗНЕСЕНСКИЙ

Сведения и заметки о кириллических печатных книгах

15. К истории книжной справы на московском Печатном дворе (о Триоди цветной 1604 г.)

Вопросы, касающиеся исправления богослужебных книг на московском Печатном дворе, издавна относятся к числу идеологических, отчего рассмотрение их, как правило, ведется не беспристрастно и зачастую несет в себе скрытую полемику. Но это, впрочем, не вызывает удивления, поскольку разногласия в подходе к книжной справе оказались крайне острыми в обществе уже в никоновскую эпоху, что и превратило их в одну из внешних причин раскола в русской православной церкви. Между тем подобный тенденциозный подход к решению этих проблем не мог не привести в их рассмотрение некоторые идеологические клише, вроде истолкования как значащего родового прозвища московских типографов Небезиных, «порча» которыми текста богослужебных книг стала выставляться в качестве одной из подоплек справы, производившейся во времена патриарха Филарета.¹

С этим этапом справы, связанным с именем троице-сергиевского архимандрита Дионисия и получившим громкую известность из-за сопровождавшей его борьбы сторонников и противников нового, нередко соединяют начало процесса исправления книг в Москве вообще,² предполагая, что до той поры книги печатались по случайным рукописям, не подвергавшимся проверке и правке. И причины распространения подобной точки зрения следует видеть как в отсутствии каких бы то ни было документов, касающихся деятельности московской типографии до Смуты,³ так и в том, как обычно

¹ См.: *Вознесенский А. В.* К истории дониконовской и никоновской книжной справы // Патриарх Никон и его время / Отв. ред., сост. Е. М. Юхименко. М., 2004. С. 144, сн. 2 (Труды ГИМ; Вып. 139).

² Литературу вопроса см.: Там же. С. 144, сн. 1. Проблемы филаретовской справы до сих пор продолжают привлекать внимание исследователей (см.: *Чумичева О. В.* Споры вокруг исправления Требника в первой половине XVII в.: Текстологические аспекты // ТОДРЛ. СПб., 2004. Т. 56. С. 566—574).

³ До недавнего времени предполагалось, что документы, свидетельствующие о деятельности московского Печатного двора, сохранились лишь начиная с 1618 г. (см.: [*Поздеева И. В.*] Предисловие научного редактора // Поздеева И. В., Пушков В. П., Дадькин А. В. Московский печатный двор — факт и фактор русской культуры. 1618—1652 гг.: От восстановления после гибели в Смутное время до патриарха Никона: Исследования и публикации. М., 2001. С. 4), однако не так давно эту временную границу удалось несколько ото-

понимается роль и назначение справщиков, тем более что возникновение института справщиков на Печатном дворе также относят ко временам патриарха Филарета.

Обычно полагают, что главной заботой справщиков при патриархе Филарете, как и в более позднюю эпоху, была подготовка нового издания книги, которая могла осуществляться либо по рукописи, реже — по находящемуся вне местной печатной традиции изданию (случай с *editio princeps*),⁴ либо по другому изданию местной традиции, обычно предшествовавшему готовящемуся.⁵ Считается также, что на справщиков возлагалась корректорская работа с текстом выходящей книги.⁶ Однако если подготовка новых изданий в пределах существовавшей традиции, как и осуществление корректуры отпечатанного текста именно справщиками, не вызывает никаких сомнений, хотя не всегда до конца ясно, зачем и по чьей инициативе в книгу вносились изменения,⁷ то о подготовке ими к изданию новых книг можно судить только по отдельным фактам из истории никоновской справы⁸ или уже более позднего времени.⁹ О том же, кто готовил первоиздания книг до этого, в том числе и в филаретовское время, известий почти нет, как по крайней мере и о том, что это делали справщики.¹⁰

двинуть к более раннему времени (см.: *Починская И. В.* «Царского величества друкарня» 1614—1619 гг. // Уральский сборник: История. Культура. Религия. Екатеринбург, 1998. Вып. 2. С. 216—236).

⁴ См.: *Вознесенский 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. 602—603.

⁵ *Мансветов И. Д.* Как у нас правились церковные книги: Материал для истории книжной справы в XVII столетии (по бумагам архива Типографской библиотеки в Москве). М., 1883. С. 9.

⁶ Как правило, об этом судят по наказной памяти царя Алексея Михайловича наборщиком Отворотной палаты Печатного двора 1664 г. (см.: *Лукиянова Е. В.* Старопечатные книги и архив московского Печатного двора // Московские кирилловские издания XVI—XVII вв. в собраниях РГАДА: Каталог. Вып. 1: 1556—1625 гг. / Сост. Е. В. Лукьянова, Л. Н. Горбунова; Под ред. А. А. Гусевой. М., 1996. С. 32), но этому не противоречит и рассмотрение собственно изданий (см.: *Вознесенский А. В.* Сведения и заметки о кириллических печатных книгах. 8. Как у нас правились печатные книги. С. 609—612).

⁷ Инициативу справщиков во всем предполагают исходя из того, как происходила уже упоминавшаяся филаретовская справа, в процессе которой участие властей заключалось лишь в том, что они дали толчок к исправлению книг, а также занимались разрешением возникшего конфликта. Между тем известны случаи, когда предписание о внесении конкретных изменений в текст происходило непосредственно от властей (см.: *Мансветов И. Д.* Как у нас правились церковные книги. С. 16—18).

⁸ *Сиромеха В. Г., Успенский Б. А.* Кавычные книги 50-х годов XVII в. // Археографический ежегодник за 1986 год. М., 1987. С. 75—84.

⁹ Наибольшую известность по своей скандальности получила история с исправлением Евфимием Чудовским Миней служебных в 1683—1690 гг., после которого он был уволен из справщиков (см.: *Мансветов И. Д.* Как у нас правились церковные книги. С. 21—23).

¹⁰ Единственное до середины XVII в. упоминание о подобной роли справщика — случай с приготовлением Михаилом Роговым к печати Кирилловой книги. Наряду с этим известно, что над текстом Лествицы, изданной в 1647 г., работал Сергей Шелонин (см.: *Николаев Н. И.* Об источниках московского издания Лествицы 1647 г. // ТОДРЛ. СПб., 1993. Т. 48. С. 280—283), а над Службой и житием Сергия и Никона Радонежских, напечатанных в 1646 г., — Симон Азарьин (*Киселев Н. П.* О московском книгопечатании XVII века // Книга: Исследования и материалы. М., 1960. Сб. 2. С. 142—145), хотя ни тот ни другой не состояли в штате Печатного двора.

Несмотря на все это, вышеупомянутое мнение получило широкое распространение, и естественно, что из такого понимания роли и назначения справщиков было трудно не родиться представлению, что и сама справа пришла на Печатный двор только с их появлением, причем пришла как реакция на неисправность предшествующих изданий, отстранение от которых в филаретовское время доходило в отдельных случаях до полного неприятия, как это было с Уставом, напечатанным Анисимом Радишевским в 1610 г. и волею патриарха подвергшимся уничтожению при издании нового исправленного издания. Если учесть, что в процессе филаретовской sprawy пересмотром был затронут почти весь круг уже издававшихся богослужебных книг,¹¹ то также легко предположить существование негативного отношения в обществе или хотя бы на Печатном дворе к дофиларетовским изданиям.

Таким образом, оценка действий филаретовских справщиков при отсутствии материалов, касающихся деятельности Печатного двора в раннюю эпоху, неминуемо ведет к выводу, что печатаемые тогда книги имели случайные источники, и именно это в свою очередь вызвало возникновение sprawy, которой сопутствовало отрицание неисправных изданий. Так ли это было на самом деле, кажется, можно судить при рассмотрении напечатанной в 1604 г. Андроником Тимофеевым Невежей Триоди цветной и при определении ее места в московской печатной традиции этой книги.

Если подходить к этому изданию с точки зрения работы с ним печатников, то легко заметить, что оно, вне всякого сомнения, было подвергнуто корректурной правке, причем корректура производилась уже в процессе печатания. Об этом неоспоримо свидетельствует отмеченный еще А. С. Зерновой случай исправления набора, связанный с заменой стоявшего не на месте ломбарда «Р» на должный там быть ломбард «В».¹² Подобная замена заставила типографов пойти на перенбор соприкасавшихся с ломбардом 4 строк текста, и необходимость этого диктовалась разной конфигурацией упомянутых ломбардов, в связи с чем они не одинаково вписывались в зеркало набора. Впрочем, уже отпечатанные с ломбардом «Р» листы были также признаны пригодными, правда, только после того, как он киноварью от руки был переправлен на «В».

Корректура издания в процессе печати, как правило, и в более поздние времена производилась наборщиком, обычно уже в начале своей работы проверявшим ее качество, а именно соответствие набранного и отпечатанного текста его оригиналу. Однако в Триоди цветной 1604 г. это же, как кажется, следует отнести и к корректуре более поздней, осуществлявшейся после того, как тираж был отпечатан. Очевидно, и ею занимались тоже не справщики, а наборщики, на что указывает один случай правки нумерации листов в книге.

В издании Невежи обнаруживается довольно серьезное нарушение такой нумерации, которое, если учитывать, что в эту пору фолиация выполняла в изданиях большого формата дополнительную, не свойственную ей

¹¹ Сворцов Д. Дионисий Зобниновский, архиепископ Троицкого-Сергиева монастыря (ныне Лавры): Историческое исследование. Тверь, 1890. С. 215—244.

¹² Зернова А. С. Книги кирилловской печати, изданные в Москве в XVI—XVII веках: Сводный каталог. М., 1958. № 20.

функцию,¹³ не могло быть оставлено без внимания печатниками книги. На л. 220 (3-го счета), который является 5-м листом [62]-й тетради, наборщик при указании колонцифры перескочил в порядке счисления листов сразу на один десяток, пронумеровав л. 220 как 230. И эта его ошибка была замечена не сразу; неверный счет дошел до л. 272 (последний лист [68]-й тетради), пронумерованного как 282-й, и лишь затем печатники книги снова стали указывать верные номера листов, т.е. снова вернулись к л. 273.¹⁴

Объяснить появление этой ошибки можно, вероятно, только печатанием книги на нескольких станах — тем, что в части набора, доставшейся одному стану, работники, нумеруя листы, совершили ошибку, тогда как на другом стане об этом вовсе и не знали и вполне правильно набирали текст. Неверную нумерацию заметили по окончании печатания тиража, и не исключено, что именно при составлении тетрадей в книжный блок, при котором были соединены итоги работы разных станов, поскольку первое употребление ошибочной нумерации (5-й лист тетради, состоящей из 8 листов) не препятствовало правильному соединению двойных листов в тетрадь, а далее она могла стать очевидной как раз лишь при совмещении заданий двух станов.

В любом случае ее следовало исправить, и исправление это было сделано. Оно производилось сразу несколькими способами, как правило, в зависимости от того, какого рода исправление требовалось и как удобнее было его сделать. Поэтому правка вносилась как посредством стирания лишнего элемента буквы (л. 243—249, цифра *ѣ* превращалась в *ѣ́*), так и при помощи наклейки (л. 250 — 269), штампом по стертому (л. 270—279) или прямо поверх неправильной цифры (л. 280—282). Только однажды в пределах одной тетради (см. тетрадь [63]) правка была произведена одновременно несколькими способами, причем для нее использовались и забивка неверных цифр штампом (так, л. 236 и 237 превращены в 227, 228), и стирание лишних элементов букв (л. 240, 241 — в 230, 231), и исправление ошибок от руки (л. 235, 238, 239 — в 225, 228, 229), и наклейки (л. 242 — в 232).

В таком распределении способов правки в пределах одной тетради, одинаковом во всех просмотренных экземплярах, нельзя не усмотреть определенной закономерности, поскольку л. 225, 228, 229 и 232 составляют 1-й и 4-й двойные листы, из которых складывалась тетрадь, а л. 227, 228, 230 и 231 — 2-й и 3-й. Если предположить, что набор для одного стана осуществляли, как и в более позднюю эпоху, два работника, то легко прийти к выводу, что они и производили правку в этой тетради, причем каждый из них исправлял ошибки в той части, которую сам и набирал. Таким образом, эта правка никак не могла быть связана со справщиками уже потому, что справщики занимались корректурой книги, обычно исходя из целых тетрадей, а не из их частей, так как в правку отдавались тетради, а не отдельные листы.

¹³ См. об этом: *Вознесенский А. В.* Сведения и заметки о кириллических печатных книгах. 9. Об одной особой функции нумерации листов в ранних московских изданиях // *ТОДРЛ.* СПб., 2004. Т. 55. С. 459—462.

¹⁴ Следует заметить, что это не единственная ошибка подобного рода в Триоди цветной 1604 г. Другой случай с ошибкой в фолиации обнаруживается на л. 305—345 (3-го счета), пронумерованных поначалу, очевидно, как 307—347. Здесь ошибочная нумерация начинается с первого листа [73]-й тетради, она была замечена только при печатании [78]-й тетради, первый лист которой имеет еще неверную нумерацию.

Тот факт, что в начале XVII в. корректуру и в процессе печатания книги, и по его окончании осуществляли не справщики, а наборщики, казалось бы, неминуемо ведет к предположению об отсутствии в ту пору института справщиков и, следовательно, об отсутствии целенаправленного исправления текста богослужебных книг, все различия которых в разных изданиях можно тогда трактовать как выбор разными мастерами в качестве источника разных («случайных») рукописей. Однако о том, что это не совсем так, также свидетельствует изучение Триоди цветной 1604 г.

При сравнении разных ее экземпляров нельзя не обратить внимание на существование двух вариантов набора на л. 6, появление которых как раз и было связано с вполне целенаправленным изменением текста книги, произведенным в процессе ее печатания.¹⁵ На лицевой стороне этого листа были перебраны 4 первые строки и одна последняя, так что после перенабора текст стал читаться следующим образом: л. 5 об.—6, с. 23, 1—5: *бѣсть тако корабель кѣплю дѣюши, // издадеча собираетъ себѣ богатство, оу / зрѣвши кѣповаше. ивостаеетъ рано, и / дастъ брашна домѣ, идѣла рабѣиномѣ, / ѿплодовѣже рѣкѣ свою насади стажаніе, / преподсавши крѣпко чреда своа; л. 6, с. 22—23: оустаже своа ѿверзе смгы / сленѣ, ичиннѣ рекова пззыкѣ своимѣ,*¹⁶ хотя до этого текст имел вполне традиционное чтение: *бѣсть тако корабель кѣплю дѣюши, // издадеча собираетъ себѣ богатство. и / востаеетъ рано, и дастъ брашна домѣ, и / дѣла рабѣиномѣ, оузрѣвши кѣповаше. / ѿплодовѣже рѣкѣ свою насади стажаніе, / преподсавши крѣпко чреда своа; и: оустаже своа ѿверзе смгы / сленѣ, ичиннѣ рекова пззыкѣ своимѣ,*¹⁷ зафиксированное и в более раннем издании 1591 г.

Изменение это весьма примечательно, и не столько потому, что ему оказался подвержен текст паремии,¹⁸ сколько потому, что оно было произведено вполне осознанно, причем, хотя и представляло собой в том числе и перестановку слов, которую можно охарактеризовать как порчу текста, несомненно, имело связь с определенной традицией текста. Свидетельства этому можно получить из Острожской Библии 1581 г., даже несмотря на то что текст этого издания, основываясь на традиционном, был весьма далек от него. В ней соответствующие фрагменты 31-й главы Притчей Соломоновых читаются так: л. 40 об. (2-го счета): *Бѣсть такоикорабель кѣплю / дѣюшъ, издадеча събираетъ себѣ / богатство. ивѣстаеетъ изноши / идасть брашна домѣ, идѣла рабѣи / номѣ. Видѣвшееже тажаніе кѣ / поваше; л. 41: оустаже своа ѿверзе / смгысленно изаконно, и чинѣ нарекова / пззыккомѣ своимѣ* (подчеркнуто мной. — А. В.).

Изменение, внесенное в Триодь цветную 1604 г. в процессе ее печатания, не имело последствий для текста книги; его нет ни в подражавшем невежинскому издании 1621 г., ни в других изданиях первой половины XVII в. Между тем оно не было случайным, поскольку в нем, как представ-

¹⁵ Ни в одном из просмотренных экземпляров книги л. 6, какой бы вариант текста он ни представлял, нельзя квалифицировать как картон, появившийся на месте вырезанного листа.

¹⁶ См. экз.: БАН 63сп; РНБ I.3.14а, I.3.14б; СПбГУ 13034.

¹⁷ См. экз.: БАН 64сп; РНБ IX.5.7; СПбГУ 6361, 6483.

¹⁸ По мнению И. Е. Евсеева, библейский текст в составе богослужебных книг обладал такой стабильностью и устойчивостью, что фактически не подвергался изменениям (см.: *Евсеев И. Е. Очерки по истории славянского перевода Библии. Пг., 1916. С. 140).*

ляется, отразилось то отношение к тексту, которое было присуще московским типографам на раннем этапе их деятельности. О том, каким было это отношение, можно судить прежде всего по особым языковым глоссам, наличие которых стало одним из характерных признаков выходивших в Москве в ту пору изданий. Обнаруживаются языковые глоссы и в Триоди цветной 1604 г., хотя их сравнительно немного, отчего они теряются среди глосс, служащих для привлечения внимания, для дачи служебных пояснений, для указания адресов библейских чтений.

В отличие от южнорусских изданий, имевших языковые глоссы преимущественно с пояснением непонятных слов, в московской печатной традиции появление глосс в книге, как правило, было связано с исправлением текста. Это обыкновение идет еще со времен Ивана Федорова, с издания им в Москве в 1565 г. двух Часовников, из которых поздний заключает в себе не только текст, заметно исправленный по сравнению с ранним,¹⁹ но также и языковые глоссы.²⁰ Позже языковые глоссы обнаруживает еще одно издание Ивана Федорова — заблудовская Псалтирь с Часословцем 1570 г.,²¹ и, хотя их наличие в этой книге предпочтительнее было бы связать с торопливостью, отличавшей работу Ивана Федорова над этим изданием, сам факт использования им глосс необходимо объяснять тем тщательным и внимательным отношением к тексту, которое очевидно во всех изданиях первопечатника.

Важно отметить, что языковые глоссы в московских изданиях не были простым указанием на необходимость исправления текста, скорее, они представляли собой регистрацию его варианта, своего рода предложение его исправления. И глоссы воспринимались именно как подобное предложение, поэтому при появлении в книге они тотчас же становились частью набора.²² Их появление в книге не вело сразу же к их реализации в тексте нового издания. Не случайно все языковые глоссы Триоди цветной 1604 г. оказались не оригинальными, имея своим источником издание 1591 г., бывшее первым в Москве изданием этой книги вообще. При этом важно отметить, что Триодь цветная 1591 г. на деле заключала в себе больше глосс, чем оказалось затем в издании 1604 г., но не все из них были перенесены в новую книгу. Типографы сохранили нетронутыми только глоссы, предлага-

¹⁹ Коляда Г. И. Работа Ивана Федорова над текстами Апостола и Часовника и вопрос о его уходе в Литву // ТОДРЛ. М.; Л., 1961. Т. 17. С. 238—241.

²⁰ См. л. [16] об.: и сѣвъ овитель сню (глосса: градъ сн).

²¹ Все они находятся в тексте библейских песней, см.: л. 225 — агль вжнхъ (глосса: снвъ нлѣвъ); л. 226 — инвѣвалѣн (глосса: искрѣ); л. 230 — лицем его прѣидеть слово (глосса: нѣ прѣидѣ смѣта); л. 230 об. — на поле за пѣтѣ его (глосса: днѣволѣ прѣнозѣ его).

²² Интересен в этом отношении случай с московским Апостолом 1597 г., откомментированный в новейшей библиографии как исправление в тексте тиража, при котором «поверх колонтитула, отпечатанного киноварью, напечатана строка черной краской» (см.: Гусева А. А. Издания кирилловского шрифта второй половины XVI века: Сводный каталог / Под общ. ред. Л. И. Сазоновой. М., 2003. Кн. 2. № 153). На самом деле, на л. 40 (3-го счета) этого издания поверх колонтитула напечатана языковая глосса торгѣ правителѣи намѣстницы сѣтъ днѣвалѣю, относящаяся к словам: кѣпцы сѣтъ нанѣплати сѣще. Таким образом, в этом случае решение о том, чтобы ввести глоссу в текст, возникло в процессе печатания книги, уже после того, как был сделан киноварный оттиск набора, но еще до того, как пришло время для оттиска черной краской.

шие варианты текста; те же глоссы, которые вносили исправления опечаток, были реализованы в издании 1604 г. непосредственно в тексте.²³

Между тем глоссы, появившиеся в Триоди цветной 1591 г. и перешедшие в Триодь цветную 1604 г., не пропали бесследно для истории текста книги, хотя и имели впоследствии неодинаковую судьбу. В частности, без внимания остались глоссы первой части книги, где предлагалось заменить на л. 99 об. (2-го счета) слово *оучрежніа* на *страньствїа*,²⁴ на л. 213 (2-го счета) слово *ввѣль еси* — на *оутѣшилъ еси*, а *смѣтишася* — на *потѣшася*,²⁵ на л. 60 об. (3-го счета) имя *марѳа* во фразе *идѣери три марѳа, есѣири, исаломїю* — на *ѳамарь*,²⁶ следующие за ними предложения изменений текста, напротив, получили реализацию в тексте, и слово *оузы* во фразе *всакиа оузы неприазненъ* было заменено на *пзи*,²⁷ а *врѣснотѣ* во фразе *твоѣво тако констинѣ* и *велико врѣснотѣ тинньство* — на *кѣправдѣ*.²⁸ И хотя критерии, которыми руководствовались типографы в 1630 г., принимая или отвергая варианты текста, получившие воплощение в глоссах изданий 1591, 1604 и 1621 г., не до конца ясны (не исключено, что разное отношение к глоссам в разных частях книги отражает лишь касательство к этим частям разных печатников), почти все их решения получили поддержку в дальнейшем, и новые чтения текста, за исключением одного уже упомянутого случая, не были отменены ни в Триоди цветной 1640 г., ни в издании 1648 г., собственные глоссы которых оказались куда более многочисленными.

Таким образом, рассмотрение московской Триоди цветной 1604 г. показывает, что богослужебные книги правились в Москве еще в дофиларетовскую пору. Можно думать, что основанием для подобной правки были те задачи, которые ставились перед московским Печатным двором изначально и увязывались с необходимостью тиражирования только исправного текста богослужебных книг. При этом источниками исправлений печатникам служили, по-видимому, рукописи, имевшие разные чтения одних и тех же мест. Зачастую типографы предпочитали не принимать решения по поводу обнаруженных ими вариантов, лишь отмечая существование этих вариантов текста глоссами и оставляя возможность выбора будущим поколениям, но порой ничтоже сумняшеся вводили представляющийся им предпочтительным вариант в текст. Вероятно, роль справщиков выполняли наборщики, хотя в этой работе могли участвовать и мастера печатных дел, возглавлявшие отделения московского Печатного двора.

²³ Такова глосса на л. 128 (1-го счета), фиксирующая пропуск приставки *при* в слове *привлжитсѣ*, а также глосса на л. 111 (3-го счета), указывающая на пропуск слова *прѣдѣлѣ* во фразе *проповѣди прѣдѣлѣ проповѣдникъ*, — ср. л. 147 об. (2-го счета) и 219 об. (3-го счета) в издании 1604 г. Характерно, что в отличие от глосс, предлагавших вариант текста, глоссы-исправления опечаток были внесены в текст при помощи штампа и, вероятно, по отпечатанию тиража книги.

²⁴ Ср. л. 99 об. издания 1630 г., в котором прежнее чтение осталось, хотя глоссы уже нет. В издании 1621 г. все глоссы Триоди 1604 г. были автоматически повторены.

²⁵ Примечательно, что в этом случае, по московской традиции, слова глоссированы не полностью, но только те их части, которые подлежали замене. Поэтому глоссой для *ввѣль еси* является *оутѣши*, для *смѣтишася* — *потѣща*. Ср. л. 213 издания 1630 г.

²⁶ Ср. л. 329 об. издания 1630 г. Стоит отметить, что эта глосса вновь появилась в Триоди цветной 1640 г. (см. л. 346), показав тем самым неправомочность действий типографов издания 1630 г., отказавшихся от нее.

²⁷ См. л. 310 (3-го счета), глосса *лзи*. Ср. л. 579 издания 1630 г.

²⁸ См. л. 317 (3-го счета), ср. л. 586 об. издания 1630 г.

А. МАЙНАРДИ

«Slavia Orthodoxa» в эпоху Просвещения. Литературная деятельность старца Паисия Величковского

Гелиану Михайловичу Прохорову мы должны быть благодарны не только за его исследования источников и ранних памятников древнерусского исихазма, но и за проникновенные рассуждения о возрождении духовной и литературной традиции в постпетровский период.¹ Последующие страницы посвящены инициатору исихастского движения в православном монашестве XVIII в. старцу Паисию Величковскому (1722—1794). Хотелось бы, чтобы они стали своего рода приглашением к новому видению его образа в контексте его эпохи.

Новое изучение паисиевского творчества во второй половине XX в. и последующие издания части писем и святоотеческих переводов «молдавского старца»,² которые Макарий Оптинский и Филарет (Дроздов) считали

¹ См.: *Prochorov G. M.* La formazione della coscienza nazionale russa tra medioevo e modernità: Paisij Veličkovskij e la traduzione del «Corpus Areopagiticum» // Paisij, lo starec: Atti del III Convegno ecumenico internazionale di spiritualità russa «Paisij Veličkovskij e il suo movimento spirituale». Borse, 20—23 settembre 1995 / A cura di A. Mainardi. Borse, 1997. P. 91—96; *Прохоров Г. М.* «Общительное/общежительное безмолвие» Иннокентия Комельского: Полемика с Нилом Сорским? // ТОДРЛ. СПб., 2004. Т. 56. С. 265—300.

² 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 сопостником, старцем Василием Полянмерульским, о умном трезвении и молитве. 2-е изд. М., 1847 (репринт. М., 2001); 3-е изд. М., 1892; *Четвериков С.* Молдавский старец Паисий Величковский : Его жизнь, учение и влияние на православное монашество. 2, 3-е изд. Париж, 1976, 1988 (1-е изд. Petseri, 1938); *Леонид (Поляков).* Схиархимандрит Паисий Величковский и его литературная деятельность. Л., 1956 (диссертация); *Tachiaos A.-E.N.* 1) 'Ο Παΐσιος Βελιτσκόφσκι (1722—1794) καὶ ἡ ἁσκητολογικὴ σχολή τοῦ. Thessaloniki, 1964; 2) The Revival of Byzantine Mysticism among Slavs and Romanians in the XVIIIth Century: Texts Relating to the Life and Activity of Paisy Velichkovsky (1722—1794). Thessaloniki, 1986; The Life of Paisij Velyčkovskij / Ed. J. M. E. Featherstone. Harvard, 1989 (Harvard Library of Early Ukrainian Literature. Vol. 4); *Sfântul Paisie de la Neamț*: 1) Cuvinte și scrisori duhovnicești / Select. și traduse în limba română de V. Pelin, cu o prefață de V. Câdea. Chișinău, 1998. Vol. 1; 2) Cuvinte și scrisori duhovnicești / Publ. după traduceri vechi revăzute, cu note i coment. de V. Pelin, cu o postfață de V. Câdea. Chișinău, 1999. Vol. 2; *Старик В.* Неопубліковані листи Паїсія Величковського до Запорозького Війська — важливі свідчення українського духовного життя на Буковині в другій половині XVIII століття // Буковинський журнал. Чернівці, 2002. № 3—4. С. 152—173; *Cuviosul Paisie de la Neamț Velicikovski.* Autobiografia și Viețile unui stareț urmate de Așezaminte și alte texte / Ed. a II-a revăzută și adăugită; Ed. îngrijită și prezentată de diac. I. I. Ică, jr. Sibiu, 2002; *Прп. Паисий Величковский.* Автобиография, жизнеописание и избранные творения по рукопис-

непревзойденным образом грамматической точности и богословского смысла, позволяют заново оценить масштабность и сложность влияния Паисия Величковского не только в духовном, но и в культурном плане, в том числе на развитие литературного языка.

1. В 1793 г. «во славу Святыя, единосущныя, животворящия и неразделимыя Троицы» и «повелением Благочестивейшия Самодержавнейшия Великия Государыни нашея Императрицы Екатерины Алексеевны» из московской синодальной типографии вышел внушительный, свыше восьмисот страниц том на церковнославянском языке. Событие, оставшееся почти незамеченным, имело немало необычных аспектов. Начиная с заглавия: «Добротолюбие, или Слова и главизны священнаго трезвения, собранныя от писаний святых и богодухновенных Отцев, в немже нравственным по деланию и умозрению любомудрием ум очищается, просвещается и совершен бывает. Переведено с еллиногреческаго языка».

Эта книга — перевод греческой «Филокалии» Никодима Святогорца и Макария Коринфского, известной антологии духовно-аскетических текстов, опубликованной в Венеции в 1782 г.³ Святоотеческие тексты, циркулировавшие в основном в рукописях в монашеской среде, вдруг появляются напечатанными в новом переводе с греческого на церковнославянский, в то время как внимание ученой среды тогдашних эрудитов было сконцентрировано на новых направлениях развития русского языка.

В отличие от греческого оригинала, который оказал очень незначительное влияние на греческую культуру XIX столетия, славянскому «Добротолюбию» было суждено пользоваться долгим успехом в последующий век и даже стать отправной точкой в возрождении русской православной духовности и связующим звеном в культурном диалоге середины XIX в.⁴ Автором переводов, появившихся в этом томе, является монах малорусского происхождения старец Паисий Величковский.⁵ Ему принадлежит создание целой «интернациональной» школы переводчиков в монастыре Нямец, в Молдавии. Инициатор московского издания «Филокалии» — митрополит

ным источникам XVIII—XIX вв. / Под ред. П. Б. и М. А. Жгун. М., 2004 (библиография на с. 350—359); Житие и творения преп. Григория Синаита в переводе преп. Паисия Величковского / Подгот. текста, коммент. О. Родионова (в печати).

³ Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν συνερανισθεῖσα παρὰ τῶν ἁγίων καὶ θεοφόρων πατέρων ἡμῶν, ἐν ᾗ, διὰ τῆς κατὰ τὴν πρᾶξιν καὶ θεωρίαν ἠθικῆς φιλοσοφίας ὁ νοῦς καθαίρεται, φωτίζεται καὶ τελειοῦται. Νῦν τὸ τετάρτον ἐκδιδόμενῃ. Αἰθῆραι, 1974—1976; см.: *Ware K. Philocalie // Dictionnaire de spiritualité, asétique et mystique, doctrine et histoire*. Paris, 1984. T. 12. Col. 1336—1352; *Amore del bello: Studi sulla Filocalia*. Bose, 1991; *Tachiaos A.-E. N. La creazione della «Filocalia» e il suo influsso nel mondo spirituale greco e slavo // Nil Sorskij e l'escicismo: Atti del II Convegno ecumenico internazionale di spiritualità russa / A cura di A. Mainardi*. Bose, 1995; *Nicodemo l'Aghiorita e la Filocalia: Atti dell'VIII Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa, sezione bizantina*. Bose, 16—19 settembre 2000 / A cura di A. Rigo. Bose, 2001.

⁴ См.: *Lisovoj N. N. Due epoche, due «Filocalie»: Paisij Veličkovskij e Teofane il Recluso // Paisij, lo starec*. P. 183—215.

⁵ При издании оригиналы славянских переводов Паисия были «исправлены» (т. е. «русифицированы»): Житие и писания. М., 1847. С. XII—XIII; *Леонид (Поляков)*. Схиархимандрит Паисий Величковский... С. 465—467, 477—480. Первая часть «Добротолюбия» (т. 1—3) вышла в Москве в 1793 г.; вторая часть (т. 4) вышла в Москве в 1799 г., без указания места и года: *Леонид (Поляков)*. Схиархимандрит Паисий Величковский... С. 468—474.

Петербургский и Новгородский Гавриил (Петров, 1730—1801), который вместе с митрополитом Платоном (Левшиным, 1732—1811) был одним из русских иерархов Екатерининской эпохи, усердствовавших в обновлении русской церкви, в частности в возрождении монашества и в развитии богословского образования.⁶

Благодаря упорству и воле петербургского митрополита фундаментальные тексты исихастской традиции увидели свет наряду — или в конкуренции — с русскими переводами «philosophes» Вольтера, Монтескье, Мабли, Мармонтеля и других, именно «в блаженные времена царствующей ныне Великой Обладательницы сердец Российских», Екатерины II, когда «науки и художества возрастают в один день более, нежели прежде росли веками», когда «по широкому пространству России учрежденные должности наполнены суть знаменитыми сочинителями и искусными переводчиками».⁷ Так реализуется возрождение одного из движущих факторов древнерусской цивилизации — исихастского движения и европеизация русской культуры Екатерининской эпохи.

Существование двух культур, которые кажутся идущими параллельными, не пересекающимися путями, можно отметить и в аскетической терминологии, которую вновь вводит «Добротолюбие». Так, на титульном листе церковнославянским словом «любомудрие» точно переводится греческое φιλοσοφία, в терминологическом (евагрианском) значении — «подвижническая жизнь», или «монашеская жизнь». В то же время в словарях современного русского языка термин «любомудрие» (архаизм) дается только со значением «философия».⁸

Екатерининская эпоха, не затронув глубин религиозного вдохновения, продолжавшего пропитывать русскую культуру века Просвещения, закончилась творческим восстановлением традиции «православной Руси», которую петровские реформы, казалось бы, окончательно отбросили в прошлое. Парадокс на самом деле затрагивает лишь поверхность того, что по существу является связью *longue durée* в русской истории — взаимосвязь между православием и государством, между светской культурой и культурой церковной. Чтобы уразуметь эту сложность, необходимо децентрализовать перспективу, что сняло бы противопоставление между «новым» и «старым», которое уже современники видели в повороте Петра Великого и которое споры XIX в. между западниками и славянофилами, наполнив новыми значениями, лишь ужесточали.

⁶ См.: Титлинов Б. В. Гавриил Петров, митрополит Новгородский и Санкт-Петербургский (1730—1801). Пг., 1916; Гавриил (Петров). Вопреки веку просвещения. М., 2000; Parnohl K. A. Metropolitan Platon of Moscow (Peter Levshin, 1732—1812): The Enlightened Prelate, Scholar and Educator. Newtonville (Mass.), 1983.

⁷ Захаров И. С. Рассуждения о переводе книг // Новые ежемесячные сочинения. СПб., 1787. Ч. 17. Ноябрь. С. 66—67, цит. по: Левин Ю. Д. История русской переводной художественной литературы: Древняя Русь—XVIII век. Т. 1: Проза. СПб., 1995. С. 147—148.

⁸ Ср.: «Любомудрие (φιλοσοφία) = подвижничество, благочестивая жизнь» (Дьяченко Г. Полный церковно-славянский словарь. М., 1993 (репринт). С. 293); «Любомудрие, философия, наука отвлеченности или наука о не вещественных причинах» (Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1903—1909. Т. 2. Стб. 735). «Философия любомудрие по словенскому тлъкуется языку» (ВМЧ) (Словарь русского языка XI—XVII вв. М., 1981. Вып. 8. С. 334).

Не случайно, что творец или, лучше, творцы «Добротолюбия» трудились в пограничной зоне: дунайские княжества (Молдавия и Валахия) многие века были в византийской цивилизации местом культурного обмена между славянским миром и западным христианством.⁹ Изменения Нового времени поставили карпато-дунайскую область, это важное в географическом и культурном плане место, в новый *limes*, разделяющий и объединяющий христианскую Европу и Оттоманскую империю. Номинально вассалы султана, валахские и молдавские воеводы, сохранили автономию, позволяющую им представляться покровителями и защитниками культурного и религиозного наследия Восточной христианской (византийской) империи. В этой «пограничной» области воссоздаются условия для такого продолжения византийской цивилизации, которое замечательный румынский историк Николае Йорга нарек удачной формулой «Византия после Византии».¹⁰

Как отмечается в исследованиях Д. Оболенского о византийском *limes*, понятие границы всегда двойственно: это барьер и в то же время мост культурного обмена.¹¹ Произведение схиархимандрита Паисия и его учеников — в России до самой Аляски, в Румынии, Сербии, Болгарии, на Афоне¹² — находится на границах по крайней мере трех тесно связанных между собой сфер: литературно-лингвистической (между церковнославянским и новыми литературными языками), политико-религиозной (между византийским христианством и новыми империями эпохи Просвещения), культурно-исторической (между феодальным средневековьем Оттоманской империи и Новым временем, между Востоком и Западом).

Только принимая во внимание противостояние этих миров, которые такими границами лимитируются и вступают во взаимодействие, можно понять всю сложность переходной эпохи: XVIII в. представляет собой переход к современности. Значение паисиевского движения состоит именно в осуществлении тесных взаимных связей этих культурных сфер, представляющихся несвязанными.

Одной из предпосылок к реализации этого «перекрестка» культур и традиций является именно геополитическая пограничность, в которой создается творение Паисия Величковского. «Рожденный в Полтаве», как он сам от-

⁹ См.: *Alzati C.* 1) *Terra romana tra Oriente e Occidente: Chiese ed etnie nel tardo '500*. Milano, 1982; 2) *Lo spazio romano tra frontiera e integrazione in età medioevale e moderna*. Pisa, 2002.

¹⁰ *Jorga N.* *Byzance après Byzance: Continuation de l'«Histoire de la vie byzantine»*. Bucarest, 1935 (reedition: Bucarest, 1971).

¹¹ «The existence of a *limes* always in practice generates social intercourses — and this in both directions — between the parties whom the barrier is designed to insulate from one another» (*Toynbee A. J.* *A Study of History*. London, 1954. Vol. 8. P. 15); цит. по: *Obolensky D.* *Byzantium and the Slavs*. Crestwood (NY), 1994. P. 306.

¹² *Cândea V.* *De Roumanie en Alaska: Les limites euroaméricaines du courant philocalique au XVIII^e siècle: Un épisode oublié de la christianisation de l'Amérique* // *Rev. roumaine d'histoire*. București, 1995. T. 34. P. 55—66; *Ică I. I., jr.* *La posterità romana dello starec Paisij* // *Paisij, lo starec*. P. 245—266; *Дилевски Н.* *Старецът Паисий Величковски и неговото българско обкръжение* // *Паисий Величковски и неговата книжовна школа: Сб. материали от науч. конф. «Преподобни Паисий Величковски и неговата книжовна школа и културата на югоизточна Европа»*. Велико Търново — 13 октябрь 1992 г. Велико Търново, 1994. С. 6—51; *Fennell N.* *The Russians on Athos*. Oxford; Bern; Berlin; Bruxelles; Frankfurt; New York; Wien, 2001. P. 61—83.

мечает в письмах, — Малороссия уже была периферией новой Российской империи, — он эмигрирует в Молдавию и затем на Афон в поисках надежной почвы для своего монашеского призвания (в поисках духовного отца и драгоценного контекста аскетической жизни). На Афоне он сам станет учителем и проводником и с учениками вновь вернется в Молдавию, под защиту господаря Григоря Калимаки и митрополита Ясского Гавриила Калимаки: сначала в Драгомирну (1763—1775), затем в Секу (1775—1779) и, наконец, в Нямец (1779—1794). В его общине, согласно свидетельству одного из его учеников, Феофана, ставшего затем соловецким отшельником, «было более 700 братьев из разных стран — молдаван, сербов, болгар, венгерцев (т. е. трансильванских румын. — *А. М.*), греков, армян, евреев, турок, великороссиян и малороссиян».¹³

Это необычная черта, которой больше не найти ни в тогдашнем монашестве в России, ограниченном строгими законами, введенными церковной реформой Петра I, ни даже в афонском монашестве, где представители разных народов — славян (сербов, болгар, украинцев и русских), греков, румын, грузин — обитали раздельно, в разных монастырях, между которыми не прекращалась напряженность, переходящая порой в настоящие конфликты. Однако этот аспект понятен и почти что естествен, если рассматривать его в многоэтническом контексте Османской империи и в рамках положения, закрепленного в ней за православием. Геополитическое положение определяет также рамки наших замечаний о лингвистических, религиозных и культурных «границах» деятельности Паисия.

2. В XVIII в. Молдавия находится на пересечении эпох и культур, которое найдет эмблематическое выражение в паисиевской «школе» переводчиков и переписчиков. Имеется в виду особое направление внутри протяженного во времени языкового и культурного процесса: «После их вовлечения в большую византино-славянскую религиозную общность, распространяющуюся от Болгарии начиная с конца IX века (...) дако-романские племена восприняли, кроме специфического языка литургии и культуры, институциональные формы и церковную традицию — наследие, глубоко идентифицирующее, которое, помимо всего прочего, привило их к великому древу византийской цивилизации».¹⁴

Ясно, что этническая идентичность подданных Порты на самом деле зависела от идентичности религиозной. «Народы книги», т. е. евреи и христиане, пользовались в Оттоманской империи защитой (*dhimma*) со стороны исламской власти, разрешавшей им религиозную практику и предоставлявшей им также известную административную автономию внутри религиозных общин (*millet*). Фактически были три *millet*, признанные Портой: *Rûm*, т. е. православные христиане, находившиеся под властью греческого константинопольского патриарха, армяне и, наконец, еврейская община.¹⁵

Двухвековая война между блистательной Портой и западными державами, Россией и Персией не могла не отразиться на жизни народов, оказав-

¹³ Соловецкий патерик. М., 1871. С. 150.

¹⁴ *Alzati C.* La coscienza etnico-religiosa romana in età umanistica, tra echi di romanità e modelli ecclesiastici bizantino-slavi // *Byzantinische Forschungen*. Amsterdam, 1991. Bd 17. S. 89.

¹⁵ *Castellan G.* Histoire des Balkans (XIV^e—XX^e siècle). Paris, 1991. P. 118—121.

шихся под властью султана. В частности, в экономическом и социальном плане ослабление оттоманской власти на Балканах имело самые пагубные последствия для христиан. Г. Кастеллан отмечает «растущие налоги, продажную и коррумпированную администрацию, скупку земель» и рост исламизации.¹⁶ Все же под властью Порты к православию не только терпимо относились, но и оберегали от натиска «латинян» (Польша и Габсбургов) и от «угрозы» быть абсорбированным в унии с римской Церковью — возможность не такая уж далекая, как показали прецеденты с Церковью Речи Посполитой (Брестская уния 1596 г.) и румынской Церковью Трансильвании (соединенной с Римом в 1697—1701 гг.).

Общее отношение к *Rûm millet* было для православных христиан хорошей политико-религиозной и в некотором смысле даже психологической предпосылкой для социальной и политической идентификации в юрисдикции единой «Святой Вселенской и Апостольской Восточной Церкви». «Несмотря на свои слабости, на тяжесть оттоманской опеки, недостойнство части своей иерархии», православная Церковь, собранная под юрисдикцией вселенского патриарха, «оставалась долгое время единственной неоспоримой моральной и юридической силой для христианских народов турецкой империи».¹⁷ К этой-то церкви, определявшей культурную и религиозную идентичность монахов многих национальностей, и обращается постоянно Паисий в своих писаниях. Не более чем через двадцать лет после его смерти националистические трения приведут к необратимым разрывам внутри ядра его общины.

3. Одна из характеристик мультиэтнической общины — многоязычие. Факт, представляющий в одно и то же время и вызов, и неиссякаемый ресурс. Очень значимо, что уже «Устав» Паисия, данный общине в 1763 г. в Драгомирне, предписывал игумену знание греческого, славянского и румынского языков, или по крайней мере, чтобы он был «добре умеющий ... молдавский и славенский ... да все общество братий въ духовныхъ своихъ нуждахъ, готовое всегда от него обрящуть себе духовное врачевание».¹⁸ Та же переводческая школа Паисия, насажденная в его монастырях, с одной стороны, отвечает необходимости распространения новых и надежных переводов святоотеческих текстов — духовной пищи монахов. С другой стороны, она есть отражение многоязычного состава его общины. Невероятный переводческий труд паисиевской школы был возможен, среди прочего, благодаря компетенции братии в разных языках.

Паисий пишет по-церковнославянски. Или, точнее сказать, на языке, демонстрирующем различные уровни, от слегка исправленного по греческой модели церковнославянского, обнаруживаемого в святоотеческих переводах и большей части писем, до славянского, наполненного диалектизмами (малорусизмами), которым он пользуется для составления официальных писем и в своей пространной автобиографии. Паисий использует также сла-

¹⁶ Ibid. P. 220.

¹⁷ Croce G. Les Églises orientales // Histoire du christianisme des origines à nos jours. T. 9: L'Âge de Raison (1620/30—1750) / Sous la responsabilité de M. Venard. Paris, 1997. P. 560.

¹⁸ Archiva Națională Moldovei, Chișinău (далее ANM), F. 2119 (Biblioteca Mănăstirii Nouă Neamt), inv. 2, dos. 22, л. 20 об.; см.: Яцимирский А. И. Славянские и русские рукописи румынских библиотек. СПб., 1905. С. 538.

вянский, приближенный к разговорному, в личных письмах, причем некоторые из них в зависимости от адресатов составлялись сразу также на румынском и греческом.

На каком языке говорил наш старец? На румынском с румынами, на греческом с греками, на украинском с украинцами... Можно думать, что «церковнославянский» (в своем «Уставе» Паисий называет его просто «славенский») представлял собой своего рода *κοινή* общины, сверхнациональный язык, который были способны понимать и румыны.¹⁹

В любом случае несомненно, что паисиевское движение представляло собой подлинное возрождение церковнославянского языка, используемого не только в литургии, что очевидно, но и как литературный язык, частично адаптированный к патристическому греческому. Паисием Величковским была составлена церковнославянская «Грамматика»,²⁰ фиксирующая для этого языка норму, ориентирующая на исправление «старых славянских переводов, полных ошибок». В XIX в. также на славянском были составлены — в конкуренции с румынским — жития старца.

Концепция литературной цивилизации, разработанная Р. Пиккио для изучения механизмов составления и передачи средневековых славянских текстов,²¹ может помочь в осмыслении смежного культурного ареала, в который включено паисиевское движение.

Уже современники заметили аналогию между творчеством великого старца и исихастским движением, которое четырьмястами годами ранее имело своими вдохновителями Григория Синаита и его мультиэтническую общину в Парории: пролог Жития Паисия в редакции Митрофана — не что иное, как пролог Жития Григория Синаита, написанного патриархом Каллистом (в славянском переводе самого Паисия!).²² Как правильно отметил Г. М. Прохоров, «монахи-исихасты XIV столетия, греки, южные славяне, румыны, русские, образовывали, так сказать, *исихастский интернационал* (хороший пример тому — Парория, обитель Григория Синаита), таким точно *исихастским интернационалом* была и киновия Паисия Величковского с румынскими, болгарскими и русскими учениками и тесными связями с греческим Афоном».²³

Для общего обозначения религиозных, культурных, языковых предпосылок, которые позволяют паисиевскому опыту быть притягательным плюсом для русских, украинцев, румын, болгар, сербов, греков, можно было бы говорить о некоей *Slavia orthodoxa* эпохи Просвещения. Литературная цивилизация православных славян распространяет и как бы продолжает то *Byzantine Commonwealth* (Д. Оболенский),²⁴ которое было ее историко-по-

¹⁹ См.: *Iorga N. Istoria Bisericii Românești și a vieții religioase a românilor* / Ed. a II-a, revăzută și adăugită. București, 1928. Vol. 2. P. 10—20; *Alzati C. Lo spazio romeno*. P. 148—150.

²⁰ См.: *Syľščikova M. [Жзун М. А.] Manoscritti paissiani nella biblioteca dell'Accademia delle Scienze russa // Paisij, lo starec*. P. 137—139.

²¹ См.: *Picchio R. Tradizione russa antica e tradizione slava ortodossa // Storia della civiltà letteraria russa / A cura di M. Colucci, R. Picchio*. Vol. 1: Dalle origini alla fine dell'Ottocento. Torino, 1997. P. 3—26.

²² *Tachiaos A.-E. N. The Revival*. P. XXIV—XXV.

²³ *Prochorov G. M. La formazione della coscienza nazionale*. P. 95.

²⁴ См.: *Obolensky D. The Byzantine Commonwealth: Eastern Europe, 500—1453*. London, 1974 (reprint: Crestwood (NY), 1982).

литической предпосылкой. Р. Пиккио пишет: «Понятие *Slavia orthodoxa* обозначает не территориальные юрисдикции в политико-административном смысле, а *духовное наследие*. „Топография” изучаемой нами литературной цивилизации должна состоять из карт, отражающих вместо всевозможных политико-административных границ большее или меньшее присутствие и силу (...) типичных религиозных, этических, моральных и художественных ценностей».²⁵

Эта культурная «карта» отражает отнюдь не второстепенные импликации в лингвистической хронологии. В частности, изучение генезиса литературных языков современной эпохи оказывается освобожденным от ограниченной партикуляристской перспективы: «Поскольку принято считать, что „древний церковнославянский” распался примерно в XII в., многие осмеливаются если не похоронить, то, во всяком случае, игнорировать начиная с этого времени более поздний церковнославянский язык. Что касается периода после XII в., то здесь (...) как правило, на авансцену истории выдвигают национальные языки, растущие и крепнущие в борьбе против призрака мертвого языка и стремящиеся любой ценой избавиться от его трупa».²⁶

Цитируя М. Вейнгарта, итальянский ученый напоминает, что «для восточных и южных славян церковнославянский язык был общим языковым средством, выражением их культурной жизни и важной характеристикой их общности».²⁷ Литературные труды Паисия демонстрируют неожиданную жизненность славянского языка как литературного в XVIII в. вплоть до начала XIX в.

Паисий изучил церковнославянский язык в семейной среде и далее в Киевской Духовной академии (1735—1739).²⁸ Широта использования церковнославянского, который не воспринимался как «другой язык», представлялась нормальной внутри монашеской и церковной среды.²⁹ Но количество новых текстов на церковнославянском, составленных в кругу Паисия, при строгом следовании языковой норме, является исключительным. С этой точки зрения весь паисиевский *corpus*, который вместе с переводами составляет несколько тысяч страниц, предлагает историку языка исключи-

²⁵ Пиккио Р. *Slavia orthodoxa: Литература и язык* / Отв. ред. Н. Н. Запольская, В. В. Калугин; Ред. М. М. Сокольская. М., 2003. С. 19.

²⁶ Там же. С. 25. См.: Picchio R. *Church Slavonic // The Slavic Literary Languages: Formation and Development* / Ed. A. M. Schenker, E. Stankiewicz. New Haven (Conn.), 1980. P. 1—33.

²⁷ Weingart M. *Čekoslovenský typ církevney slovančiny*. Bratislava, 1949. S. 9; цит. по: Пиккио Р. *Slavia orthodoxa*. С. 25. Р. Пиккио наряду с другими учеными (Н. С. Трубецкой, М. Вейнгарт, Р. Якобсон, Й. Курц, А. Достал, В. Виноградов, Н. И. Толстой, Б. А. Успенский, Дж. Трифунович, Х. Бирнбаум) подчеркивает «непрерывность существования церковнославянского как наднационального языка вплоть до начала Нового времени» (там же).

²⁸ В своей «Автобиографии» Паисий пишет: «Повеливаше ми многократне и чтение въ трапезе .. И егда случахуся жития святыхъ село умилителна, тогда чтущу ми та по произношению, емуже въ школахъ изучися, мнози отъ братий умиляхуся и плакаху и преставаху ясти. Нецыи же отъ нихъ воставаху и отъ трапезы и окружающе мя, слушаху чтения со умилениемъ и слезами» (см.: БАН, ф. 58 (собр. А.И. Яцимирского), № 13.3.26, л. 43; *Tachiaos A.-E. N. The Revival...* P. 33).

²⁹ См.: Успенский Б. А. 1) История русского литературного языка (XI—XVII вв.). München, 1987; 2) *Storia della lingua letteraria russa: Dall'antica Rus' a Puškin*. Bologna, 1993.

тельную «обсерваторию» для исследования позднего церковнославянского и для исследования взаимоотношений последнего с новыми национальными языками.

Не надо все-таки забывать особые «лингвистические» условия румынских княжеств, возникшие благодаря пересечению различных языковых и культурных традиций. До XVII в. книги в Молдавии писались на церковнославянском; начиная с середины XVI в. появляются книги на румынском, но обе традиции продолжают сосуществовать вплоть до начала XIX в. Примечательно, однако, что до середины XVIII в. из всего богатства православной литературы на молдавский были переведены исключительно литургические тексты. Развитие переводов патристических, агиографических, богословских сочинений на румынский — с церковнославянского и с греческого языков — «приходится на вторую половину XVIII в. и по праву связывается с именами книжников Нямецкого монастыря — игумена Паисия Величковского (1778—1794) и его учеников».³⁰ Паисиевская школа действовала как фермент для эволюции и литературного румынского языка, притом что производила столь много на церковнославянском.

Очевидно, что перед нами не закат древней традиции, но подлинное возрождение литературной церковнославянской традиции, в то же время расширяется число научных произведений на церковнославянском в светской сфере.³¹ Верно говорится, что монашеская среда, жизнь которой не прерывается, оказывается способной именно в XIX в. в России воздействовать на самые широкие социальные слои, от автора (или авторов) «Откровенных рассказов странника своему духовному отцу» до рафинированных интеллектуалов (таких как И.В. Киреевский) и писателей (таких как Ф. М. Достоевский). В этом смысле церковнославянский язык Паисия — гораздо больше, нежели «вид жаргона внутри социальной группы (язык семинарии)».³²

То, что отделяет Паисия от предшествовавших ему монахов-книжников, — это скрупулезная филологическая критика текстов, применяемая для восстановления «правильного текста», насколько можно более близкого к мысли автора (в данном случае — того или иного отца); это сознательное размышление над наиболее адекватным лингвистическим методом (высокий вариант «словенского языка») для передачи патристического греческого языка; это забота о подготовке своих монахов, которых он посылает в Бухарестскую академию осваивать интеллектуальные инструменты, необходимые в такой работе. Больше невозможна нелитературная, неграмотная монашеская жизнь, абсолютно изолированная и противопоставленная новой теологической культуре университетов и академий. Во всем этом — новизна установок Паисия и его школы.

Углубленное изучение различных аспектов «литературного» паисиевского движения — пусть и малозаметного на периферии новой Российской империи — может осмыслить по-другому и то, что иногда изображается как

³⁰ Овчинникова-Пелин В. История создания «Коллекции Библиотеки Ново-Нямецкого монастыря» и ее культурное значение // Сводный каталог молдавских рукописей, хранящихся в СССР: Коллекция Ново-Нямецкого монастыря (XIV—XIX вв.) / Сост. В. Овчинникова-Пелин. Кишинев, 1989. С. 37.

³¹ См.: *Uspenskij B.A.* Storia della lingua letteraria russa. P. 125—127.

³² *Ibid.* P. 149.

неожиданный переход от старого (церковнославянского языка и культуры, на нем основанной) к новому (русскому языку и светской культуре). В петровской России место использования церковнославянского языка было еще достаточно широкое, он еще не являлся исключительно «языком культа».³³

Верная оценка литературы XVIII в. на церковнославянском языке выявляет существование более широкой культурной проблемы, тесно связанной с оценкой перемен, осуществленных Петром Великим в области политики, религии и культуры. Петербургский переворот устанавливает политико-религиозный и культурный водораздел, проходящий и через литературное творчество старца Паисия.

4. «Секуляризация» государства, осуществленная Петром I, оборвала органическую связь между религиозной властью и властью политической. «Духовное Уложение» 1721 г., составленное по поручению и под контролем царя, установило такие взаимоотношения, которые обеспечивали подчинение церкви политической власти — патриаршество было заменено государственной коллегией, контролируемой императором (Церковная Коллегия, впоследствии — Святейший Синод). Это было поистине эпохальной переменой в истории русской православной Церкви, отразившейся на всей русской истории вплоть до Октябрьской революции.³⁴

Петровский переворот, не затрагивая догматических вопросов, представлял собой не просто административную реформу, но нечто более радикальное. Одна из интерпретаций этого события, ставшая целой школой оценки влияния петровских реформ на жизнь русской православной Церкви и оценки отношений между официальной властью и религиозным миром, — интерпретация православного богослова Георгия Флоровского, представленная им в знаменитой работе «Пути русского богословия» (1937).

Флоровский описывает «религиозное» вдохновение, охватившее царя-реформатора, несомненно испытывавшего влияние протестантской модели: «Именно в вбирании всего в себя государственной властью и состоит замысел „полицейского государства“, которое заводит и учреждает в России Петр... „Полицейское государство“ есть не только и даже не столько внешняя, сколько внутренняя реальность. Не столько строй, сколько стиль жизни. Не только политическая теория, но и религиозная установка».³⁵ Новое *Polizei-Staat* в своем попечительном вдохновении «неизбежно оборачивается против Церкви», отбирая на себя от Церкви «ее собственные задачи. Берет на себя безраздельную заботу о религиозном и духовном благополучии народа». И если затем эту заботу, продолжает Флоровский, государство «доверяет или поручает снова духовному чину, то уже в порядке и по титулу государственной делегации («vicario nomine»)). Следовательно, «само государство определяет объем и пределы обязательного и допустимого даже в вероучении. И потому на духовенство возлагается множество всяческих поручений и обязательств. Духовенство обращается в своеобразный служилый класс. И от него требуется именно так и только так о себе и думать».³⁶

³³ См.: Ibid. P. 129.

³⁴ См.: *Smolitsch I. Geschichte der Russischen Kirche. 1700—1917. Leiden, 1964. Bd I. S. 57—132; Cracraft J. The Church Reform of Peter the Great. London, 1971.*

³⁵ Флоровский Г. Пути русского богословия. 2-е изд. Париж, 1981. С. 84.

³⁶ Там же.

Внешний характер и формализм доминируют в церковных отношениях, как внутренних (между иерархией и паствой), так и внешних (между иерархией и государственной бюрократией). Подлинная духовная жизнь остается лишь среди отшельников, скрытых в лесах и за броней личной жизни. Единственным выходом было удалиться от петровского «переворота» и вернуться к жизненным корням православия. Но и это возвращение — более проблематично, чем кажется.

Для подлинного духовного и богословского возрождения недостаточно «отвернуться от пера и надеть кафтан» (Герцен), как предлагали славянофилы. Действительно, и до Петра уже не было средневековой Руси. Тот же Флоровский отмечает, что Московская Русь много раньше была обращена к Западу, начиная с эпохи событий, подготовивших и осуществивших Брестскую унию. В культурном плане в православной Церкви произошла первая прямая встреча с Западом во времена Петра Могилы. Но и эта встреча, по мнению Флоровского, была бесплодной, если не сказать губительной: «Сложилась школьная традиция, возникла школа, но не создано духовного и творческого движения. Сложилась подражательная и провинциальная схоластика, именно „школьное богословие“, *theologia scholastica*. Это обозначило некую новую ступень религиозно-культурного сознания. Но в то же время богословие было сорвано с его живых корней».³⁷

Несмотря на широкие горизонты, несмотря на живые связи с Европой, на постоянный обмен новостями «о новых движениях и исканиях на Западе», вывод неутешителен: «Была некая обреченность во всем этом движении. Это была псевдоморфоза религиозного сознания, псевдоморфоза православной мысли...».³⁸ Интеллектуальный отход от патристики и от византизма, пишет Флоровский в предисловии к «Пути русского богословия», был «главной причиной всех перебоев и духовных неудач в русском развитии». И симметрично «все достижения русского богословия всегда были связаны с творческим возвращением к святоотеческим истокам».³⁹

«Византизм» Флоровского имеет точкой отсчета априорное принятие святоотеческого богословия: «Узкий путь отеческого богословия есть единственный верный путь (...) Неистощимая сила отеческого предания (...) определяется тем, что для святых отцов богословие было делом жизни, духовным подвигом, исповеданием веры, творческим разрешением жизненных задач».⁴⁰ От этой «методологической аксиомы» зависит оценка встречи православия с Западом, начиная с XVII в. Такая оценка подпадает под негативную категорию «псевдоморфозы». Возражение Флоровского против озападнивания православия по сути — быть может, независимо от его собственного желания — носит характер не доктринальный, но стилистический.⁴¹

³⁷ Там же. С. 56.

³⁸ Там же.

³⁹ Там же. С. XV.

⁴⁰ Там же. С. XV—XVI.

⁴¹ Как известно, Флоровский взял понятие «псевдоморфозы» из морфологии культуры О. Шпенглера: *Spengler O. Der Untergang des Abendlandes: Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte: 2 Bd. München, 1918—1922*. Критическую оценку этого понятия см.: *Wendebourg D. «Pseudomorphosis» — ein theologisches Urteil als Axiom der kirchen- und theologiegeschichtlichen Forschung // The Christian East: Its Institutions and its Thought: A Critical Reflection: Papers of the International Scholarly Congress for the Seventy-fifth Anniversary of the*

Мы потому так пространно говорим о тезисах Флоровского, что благодаря им можно измерить «модернизм» и/или «традиционализм» Паисия, его идеологическую и культурную принадлежность некоему «вечному византизму» или, напротив, веку Просвещения. По сути, труд молдавского старца представляет собой «возвращение» к отцам и в связи с общей реформацией православного монашества, инициированной им, является основой для преодоления кризиса русского монашества Петровской эпохи, для возрождения русской Церкви в ее наиболее интимных и жизненных источниках. Но невозможно понять Паисия, абстрагировавшись от его укорененности в проблематике, в напряженности, в потрясениях политических и культурных, а также от реальности и неизбежности реформ его времени. Аналогичным образом реформаторское дело таких людей, как Гавриил (Петров) и Платон (Левшин), несмотря на зажатость в рамки тесной синодальной структуры, осуществлялось внутри пространства, выделенного реформистской программой Екатерины, но никак не было направлено против таковой.

Отсюда — «культурная» двойственность паисиевского опыта: он использует церковнославянский язык, но его переводы будут внятной речью и через сто лет для такого автора трагической современности, как Достоевский. И не случайно мы встречаем имя Паисия на самых первых страницах «Братьев Карамазовых». В религиозной среде, а впоследствии также и в обществе, Паисий — носитель «нового», которое, если и не соответствует начатой Петром и продолженной реформами Екатерины русской модернизации, все же не является прямым возвращением к прошлому Московской Руси. Сознательное привитие собственного опыта к древу более древней патристической традиции, исихастской, но не только, — к линии, проходящей через Нила Сорского и «западника» митрополита Димитрия (Гуптало), не исключает, но, напротив, предполагает встречу с модернизмом и Западом. Бескомпромиссная защита православия от «латинской ереси» не отодвигает в сторону авторов новой «православной схоластики», но использует их концептуальные инструменты вместе со свидетельствами отцов: так, Паисий цитирует Петра Могила и учебник синодальной эпохи рядом с исихастскими авторами.⁴²

В случае с Паисием Величковским и его школой встреча с модернизмом реализуется в сложном взаимодействии на многочисленных уровнях — от издания филологически выверенных святоотеческих текстов до их перевода на такой славянский язык, который характеризуется скрупулезной нормой, и до распространения этих текстов в печатном виде; от духовной и культурной заботы о формировании общины монахов до сознательного участия в богословских спорах, будораживших православие в XVIII в. (униатство, старообрядческий раскол); от отстаивания независимости монашеской жизни в ее жизненных выборах от недолжного вмешательства церковной и гражданской власти до сурового настаивания на «нестяжании».

Pontifical Oriental Institute. Rome, 30 may—5 june 1993 / Ed. R. F. Taft. Roma, 1996 (*Orientalia christiana analecta*. Fasciculus 251). P. 565—589 (с библиографией); *Thomson F. J. Peter Mogila's Ecclesiastical Reforms and the Ukrainian Contribution to Russian Culture: A Critique of Georges Florovsky's Theory of the Pseudomorphosis of Orthodoxy // Slavica Gandensia*. Gent, 1993. Vol. 20. P. 67—119.

⁴² О должностях пресвитеров приходских от слова Божия собранных правил и учителей церкви составленное. СПб., 1776; см. рукопись ANM, f. 2119, inv. 2, dos. 22, л. 115.

Письма, адресованные Паисием монахам и мирянам, епископам и князьям, документируют это сложное движение идей и личностей, освещают изнутри усилие преодолеть подозрительность и то упорство, которое застывшая традиция противопоставляла духовному обновлению, идущему от Паисия. Они, наконец, являются целым полем для исследования того духовного источника, который в той или иной степени орошал в продолжение большей части XIX в. Россию, равно как и Румынию, Болгарию, гору Афон.

Изучение переписки Паисия, таким образом, становится важным для реконструкции процесса православного духовного обновления XVIII и XIX вв. в России и на Балканах. В свою очередь беспристрастное исследование этого «исихастского возрождения» — в широком смысле движения монашеского и вместе с тем общецерковного, духовного и культурного — позволяет дать несколько иную, нежели у Флоровского, оценку русской религиозной истории XVII—XIX вв. Ее можно охарактеризовать не только как незаконное и паразитическое отклонение от византийского пути восточного христианства, как опасную псевдоморфозу, которую надо вырвать с корнем, но и как кризисный момент «теократической модели» византинизма, выявивший наиболее глубокие и жизненные слои традиции, способные к обновлению и диалогу с новой исторической действительностью.

В то же время распространению литературного наследия Паисия не препятствуют чисто культурные границы. Распространение его текстов — собственных сочинений и святоотеческих переводов — предполагает и рождает новые духовные традиции в России, Румынии и Болгарии. Литературное движение, возникшее в результате новых аскетико-патристических переводов на церковнославянский и одновременно на румынский языки, тесно связано с возрожденным Паисием движением духовным. Распространению текстов, которые по большей части поступали в монастыри все еще в рукописном виде, предшествует перемещение людей — монахов, странников, паломников, учеников и духовных детей.

Эпистолярное наследие Паисия вызывает отнюдь не второстепенный интерес удивительным разнообразием и количеством адресатов. Получатели писем Паисия — простые монахи и друзья юности, духовные дети и настоятели мужских и женских монастырей, епископы и митрополиты, литераторы, правители, запорожские казаки, миряне...

Географическая зона, охватывающая духовную общину собеседников старца, идеально очерчивается границами православной Восточной Европы, от России до Украины, от румынских княжеств до Константинополя, Сербии и Болгарии. Начатое Паисием движение, пошедшее от периферии к центру, характеризуется возвратом к традиции отцов, переживаемой более как творческое взаимодействие с ожиданиями и проблематикой человечества того времени, нежели как консервативное отрицание настоящего. В этом смысле, нет сомнений, прав был Флоровский, когда в 1937 г. противопоставлял Феофана Прокоповича, жившего ожиданиями будущего, новизны и прогресса, смиренному старцу Паисию, который, обратившись к «прошлому» и погрузившись «в традицию», стал пророком и провозвестником будущего.⁴³ Возвращение к истокам открыло новые дороги и новые горизонты.

⁴³ Флоровский Г. Пути русского богословия. С. 127.

Е. М. ЮХИМЕНКО

«История Выговской пустыни» Ивана Филиппова: нерешенные проблемы

«История Выговской пустыни» Ивана Филиппова была одним из первых старообрядческих памятников, опубликованных в начале 1860-х гг. в преддверии Великих реформ и на волне пробуждения интереса русского общества к движению сторонников древнего благочестия. Это издание осуществил в 1862 г. Дмитрий Ефимович Кожанчиков (ок. 1821—1877),¹ владелец популярного книжного магазина в Петербурге (Невский проспект, 54), книгоиздатель либерального направления, близкий знакомый В. И. Кельсиева и, по свидетельству современника, сам старообрядец.² В издательской программе Д. Е. Кожанчикова³ книги по истории старообрядчества занимали важное место; глубоко продуманный подбор памятников и исследований давал достаточно полное и всестороннее представление об этом явлении русской жизни. Раннему периоду были посвящены «Житие протопопа Аввакума» (1862) и «Три челобитные»⁴ (1862), истории старообрядчества в XVIII в. — сочинение Ивана Филиппова и «Рассказы из истории старообрядства» С. В. Максимова (1861). На материале подлинных документов Преображенского приказа и Тайной розыскных дел канцелярии основывалось двухтомное исследование-публикация Г. В. Есипова «Раскольничьи дела XVIII столетия» (1861—1863. Т. 1—2). Анализ основных памятников старообрядческой литературы XVII—XVIII вв. давало «Описание раскольничьих сочинений, написанных русскими раскольниками в пользу раскола. Записки Александра Б.» (1861) архимандрита Никанора (Бровковича), ректора Саратовской духовной семинарии.⁵ Трудно переоценить общественное

¹ О нем см.: Русский биографический словарь. СПб., 1903. Т.: Кнаппе—Кюхельбекер. С. 34; *Мезьер А. В.* Словарный указатель по книговедению. Л., 1924. Стб. 378—379; *Баренбаум И. Е.* Книжный Петербург: Три века истории: Очерки издательского дела и книжной торговли. СПб., 2003. С. 245—248; Книга: Энциклопедия. М., 1999. С. 333.

² *Шелгунов Н. В.* Воспоминания. М.; Пг., 1923. С. 152.

³ Перечень изданий см.: Знакомые: Альбом М. И. Семевского. СПб., 1888. С. 18.

⁴ Три челобитные. Справщика Савватия, Саввы Романова и монахов Соловецкого монастыря: (Три памятника из первоначальной истории старообрядчества) / Изд. Д. Е. Кожанчиков. СПб., 1862.

⁵ Архимандрит Никанор (в миру Бровкович Александр Иванович, 29.11.1826—27.12.1890) — ректор Саратовской духовной семинарии и настоятель Саратовского Спасо-Преображенского монастыря (1857—1864), впоследствии доктор богословия (1869), почетный член Санкт-Петербургской Духовной академии (1886) и Академии наук, епископ Аксайский, vicарий Донской епархии (1871—1876), епископ Уфимский и Мензелинский (1876—1883), архиепископ Херсонский и Одесский (1883—1890).

значение этих публикаций; научной же ценности некоторые из них, и прежде всего «История Выговской пустыни», не утратили до настоящего времени. Благодаря изданию Д. Е. Кожанчикова сочинение Ивана Филиппова (подготовленное под редакцией Г. В. Есипова⁶ и к тому же по наиболее полному, исправному списку) прочно вошло не только в научный оборот как важнейший источник по истории Выговского поморского центра, но и в круг чтения любителей отечественной истории как произведение, рисующее яркие, образные картины старообрядческого освоения Русского Севера, как патерик, описывающий подвиг первооснователей этого крупнейшего в России оплота старой веры.

Научное изучение «Истории Выговской пустыни» началось за год до публикации памятника — в 1861 г.: в «Описании некоторых сочинений» ему была посвящена отдельная обширная глава.⁷ В дальнейшем к этому сочинению обращались все исследователи, занимавшиеся выговским старообрядчеством и литературной школой Выга: И. Ф. Нильский, Е. В. Барсов, В. Г. Дружинин, Н. В. Понырко, Н. С. Гурьянова.⁸ Однако, на наш взгляд, в изучении «Истории» Ивана Филиппова остался ряд нерешенных проблем, касающихся истории ее создания, использованных автором источников, соотношения с другими выговскими произведениями исторической тематики.

Биография Ивана Филиппова, несмотря на существование целого ряда источников, в том числе автобиографической «Исповеди» и Жития, не прояснена до конца. Традиционно годом рождения выговского историка считается 1661 г., что следует из «Надсловия» к «Истории Выговской пустыни», в котором сообщается о смерти киновиарха в 1744 г. в возрасте 83 лет.⁹ В то же время в ревизской «скаске» 1720 г. значилось, что на этот момент Ивану Филиппову было 55 лет,¹⁰ а в 1739 г. сам Иван Филиппов показывал, что «от рождения ему восемьдесят четвертый год».¹¹ Неизвестно точно и время прихода Ивана Филиппова в Выговскую пустынь. Сводная редакция Выго-Лексинского летописца, составленная, по нашему мнению, около 1819 г. лексинской грамотницей Феодосией Герасимовой, указывает следующие хронологические ориентиры: приход Ивана Филиппова в Выговскую пустынь в возрасте 35 лет и 40 лет его пребывания там.¹² Другие сочинения

⁶ «Из сочинений Байрона надо вырезать несколько страниц...»: Из воспоминаний помощника цензора / Публ. Е. Китловой // Источник. 1999. № 1 (36).

⁷ *Никанор (Бровкович), архим.* Описание раскольникових сочинений, написанных русскими раскольниками в пользу раскола: Записки Александра Б. СПб., 1861. Т. 1. С. 194—262.

⁸ Историографию вопроса см.: *Понырко Н. В.* Иван Филиппов // *Словарь книжников*. Вып. 3, ч. 2. С. 20—23; *Гурьянова Н. С.* История и человек в сочинениях старообрядцев XVIII века. Новосибирск, 1996. С. 75—78.

⁹ *Филиппов И.* История Выговской старообрядческой пустыни. СПб., 1862. С. 480 (далее ссылки на страницы этого издания приводятся в тексте). Эти же сведения повторяют и составленные на Выгу не ранее середины XVIII в. синодичные записи. См.: *Помяник выговских отцов* // *Маркелов Г. В.* Писания выговцев: Каталог-инципитарий. Тексты: По материалам Древлехранилища Пушкинского Дома. СПб., 2004. С. 242; *Юхименко Е. М.* Выго-Лексинский летописец: История текста и создания // ТОДРЛ. СПб., 2006. Т. 57. С. 277.

¹⁰ РГБ, собр. Барсова, № 5, л. 2 об.

¹¹ *Есипов Г.* Раскольничьи дела XVIII столетия. СПб., 1861. Т. 1. С. 549.

¹² *Юхименко Е. М.* Выго-Лексинский летописец // *Выговская поморская пустынь и ее значение в истории России*. СПб., 2003. С. 281.

третьей четверти XVIII в., проанализированные Н. С. Гурьяновой, говорят о том, что на Выгу Иван Филиппов прожил более 40 лет.¹³

Представляется необходимым, именно в связи с анализом «Истории Выговской пустыни» — для понимания, с какого времени сам историк мог быть «самовидцем» описываемых событий, — вновь обратиться к выяснению главных дат его биографии. Учитывая разночтения выговских источников, мы, видимо, должны отдать предпочтение официальному документальному свидетельству, согласно которому отец Ивана Филиппова — вышедший из-за шведского рубежа Филипп Осипов в августе 1667 г. еще не был женат: «...в Николском Шуйском погосте корельской выходец Филка Осипов одинок, непашенной человек, живет по подворьям, кормитца от писма земским дьячком, а деревни у него и пашни нет».¹⁴ Согласно тому же источнику, Иван Филиппов «отлучился от дому» в Выговское общежительство в 1706 г.¹⁵ Обращает на себя внимание, что эти сведения согласуются с данными Сводной редакции Выго-Лексинского летописца, согласно которым год рождения Ивана Филиппова определяется как 1669-й, год его прихода в пустынь — 1704 г. В этом случае речь может идти о первом приходе в Выговскую пустынь: тогда Иван Филиппов «скитаяся по оной з годищное время кое-где», сомневаясь в правильности беспоповского перекрещивания, а приняв его, т. е. соединившись в молитвенном общении с выговскими отцами, пробыл «после сего во оной пустыне некое время, возвратився в дом свой»; «бывши же тамо несколько», решил переселиться на Выг со всей своей семьей.¹⁶ Именно это событие по логике вещей должно было указываться в документах местного делопроизводства, и, следовательно, именно оно датируется 1706 г.

Эта дата вполне согласуется с последующими обстоятельствами жизни Ивана Филиппова и теми скудными хронологическими указаниями, которые содержит его Житие. Будущий выговский историк поселился с семьей при реке Лексе, ниже Надеждина скита и «живяше тут з годищное время».¹⁷ Таким образом, следующий факт его биографии — заключение в новгородской тюрьме — следует отнести к 1707 г., что соответствует историческим обстоятельствам того времени: скорее всего, именно в период «голодных» 1705—1712 гг. Иван Филиппов мог отправиться в Новгород для «прошения на пропитание».¹⁸ В заключении выговец провел более 4 месяцев и был освобожден благодаря поручительству новгородского «купецкого человека» М. И. Сердюкова (будущего известного гидротехника, стро-

¹³ Гурьянова Н. С. Иван Филиппов: Материалы к биографии // Общественное сознание, книжность, литература периода позднего феодализма. Новосибирск, 1990. С. 27—29. Представляется, что фразу Жития Ивана Филиппова («Аще бе и немало к сему препятствовало самое мироугодное тридесятилетное жизни его тогдашнее время...») можно толковать не только как точное указание на 30 лет от роду, но и чуть шире: как указание на прожитые три десятка лет.

¹⁴ Цит. по: Капусти Л. И. Новые данные к истории семьи Ивана Филиппова // Старообрядчество в России (XVII—XVIII вв.). М., 1994. [Вып. 1]. С. 209.

¹⁵ Там же. С. 209.

¹⁶ Гурьянова Н. С. «Житие» Ивана Филиппова // Христианство и церковь в России феодального периода: (Материалы). Новосибирск, 1989. С. 240, 244—245.

¹⁷ Там же. С. 245.

¹⁸ Там же.

ителя Вышневолоцкой водной системы). Иван Филиппов вернулся домой и прожил здесь с семьей еще «лет семь»¹⁹ и только затем, после случившегося пожара, т. е. около 1714 г., переселился в Выговское общежительство. К данному году относил свое время появления в общежительстве и сам Иван Филиппов, в допросе 8 апреля 1739 г. показавший, что «в Выгорецком общежительстве жительство имеет тому уже двадцать пятый год».²⁰

Таким образом, критический разбор всей совокупности сведений документальных и повествовательных источников позволяет нам принять в качестве наиболее достоверных следующие даты основных событий в биографии Ивана Филиппова: 1669 г. — год рождения, 1704 г. — первый приход в Выговскую пустынь, 1706 г. — окончательное переселение сюда вместе с семьей и жительство в скиту на реке Лексе, 1707 г. — заточение в Новгороде, 1714 г. — переход в мужское общежительство. Как представляется, эти даты, а не более ранние, предложенные в статье Н. С. Гурьяновой, соответствуют обмолвкам Ивана Филиппова, который в «Истории Выговской пустыни», вспоминая о первооснователях Андрее Денисове и Петре Прокопьеве, пишет: «Но мы, грубии, после приидохом за несколько лет, токмо застасом овое их боголюбивое житие, а овое слышахом от прочих с ними жителей, от Захария Стефанова и от прочих» (с. 91).

В биографии Ивана Филиппова было два момента, явившихся предметом последующих острых духовных переживаний и побудительными мотивами для искреннего покаяния. Придя на Выг, шуйский крестьянин около года не соглашался принять старообрядческое крещение. Второй эпизод связан с тем, что, оказавшись в заключении в новгородской тюрьме, Иван Филиппов не нашел в себе достаточно сил, чтобы открыто заявить о своей принадлежности к старообрядчеству. Убоявшись истязаний, он осенил себя крестным знаменем троеперстно. Примечательно, что интерес выговского историка к проблеме истинного христианского крещения отразил и текст «Истории Выговской пустыни». В главу, посвященную соловецкому иеродиакону Пимину и «гари» в Березовом наволоке, Иван Филиппов включил рассказ о том, что пришедшие в собрание отца Пимина крестьяне стали просить просветить их святым крещением, что и было исполнено иноком («Еще о оном же отце Пимине слышахом от достоверных мужей и писанию сие предаю...» — с. 32). Центральное место в главе об Иване Внифантьеве — в отличие от его Жития — занимает восходящее к рассказу Луки Федорова повествование о раздумьях выговского трудника относительно крещения и его крещении перед смертью.²¹ Возможно, личные обстоятельства и собственные прежние сомнения заставляли Ивана Филиппова внимательно прислушиваться к рассказам о перекрещивании (а может быть, и собирать их).

В течение 10 лет пребывания в общежительстве Иван Филиппов сумел завоевать авторитет выговских отцов и насельников. В 1726 г. он уже вхо-

¹⁹ Там же. С. 248.

²⁰ *Есипов Г.* Раскольничьи дела XVIII столетия. СПб., 1861. Т. 1. С. 549. Видимо, эту дату в отличие от возраста у Ивана Филиппова не было нужды искажать.

²¹ Подробнее см.: *Юхименко Е. М.* Ранняя выговская агиография: Житие Ивана Внифантьева // О древней и новой русской литературе: Сб. в честь Н. С. Демковой. СПб., 2005. С. 163—164.

дил в число членов выговского собора.²² Точно известно, что в 1730 г. Иван Филиппов был выговским стряпчим и посылался по делам общежительства на Олонец и в другие города (с. 217, 219, 221). По-видимому, хорошая грамотность и навык в ведении мирских дел были унаследованы выговским историком от отца, земского писаря.

В сентябре 1740 г. после отказа Трифона Петрова и Никифора Семенова принять на себя тяготы настоятельства выбор умирающего киновиарха Семена Денисова († 25 сентября 1740 г.) пал на Ивана Филиппова, и сколько тот ни отказывался и в беседе наедине, и при всем соборе, решение не изменилось. Четыре года настоятельства Ивана Филиппова, до его смерти 3 декабря 1744 г., были для выговского историка тяжелым временем: видимо, не столько его преклонные лета (как принято считать в литературе; а если полагать датой его рождения 1669 г., то Ивану Филиппову в 1740 г. был только 71 год), сколько осознание собственного бессилия, невозможности справиться с теми «нестроениями», которые внесла во внутреннюю жизнь Выга работа следственной комиссии 1739—1743 гг., и вернуть строгий и стройный порядок времен братьев Денисовых.

Творческое наследие писателя Ивана Филиппова помимо четырех исторических сочинений — «Истории Выговской пустыни», «Истории краткой о ответах», «Повести о злоключении на Выговскую пустыню... чрез злого бесчинника Ивана Круглого» и Повести о самосожжении в Мезенском уезде в 1743—1744 гг. — включает слово на 40-й день по кончине Андрея Денисова, два послания, поучение на Богоявление Господне, редакции 4 слов на церковные праздники и две исповеди.²³ Глубокое усвоение Иваном Филипповым стилистических основ выговской литературной школы наиболее очевидно проступает в его сочинениях неисторического жанра.

Обращает на себя внимание тот факт, что последние годы жизни Ивана Филиппова, совпавшие с недолгим периодом киновиаршества (1740—1744), отмечены напряженной литературной работой (что также, на наш взгляд, подтверждает более позднюю дату его рождения): если мы оставим в стороне фундаментальную «Историю Выговской пустыни», то окажется, что из 13 сочинений значительно меньшего объема 11 были написаны в эти годы. Кроме того, тогда же под руководством Ивана Филиппова велась работа по составлению второй редакции Поморского Торжественника.²⁴ Как нам уже приходилось писать ранее,²⁵ в 1740—1744 гг. Иван Фи-

²² В этом качестве он поставил подпись под постановлениями 18 декабря 1726 г., уставными статьями 1731 и 1732 гг. и приговором января 1738 г. См.: *Поньрко Н. В., Бударагин В. П.* Автографы выговских писателей // *Древнерусская книжность: По материалам Пушкинского Дома.* Л., 1985. С. 184, 196, 199.

²³ *Дружинин В. Г.* Писания русских старообрядцев. СПб., 1912. С. 260—261, № 1—5; *Юхименко Е. М.* Новонайденные сочинения выговских писателей // *Юхименко Е. М.* Выговская старообрядческая пустынь: Духовная жизнь и литература. М., 2002. Т. 2. С. 117—120, № 453—460.

²⁴ *Юхименко Е. М.* Выговская старообрядческая пустынь: Духовная жизнь и литература. М., 2002. Т. 1. С. 147—155.

²⁵ *Юхименко Е. М.* 1) Неизвестный выговский писатель XVIII в. Василий Данилов Шапошников и «Сказание о преставлении Симеона Дионисьевича» // *ТОДРЛ.* СПб., 1993. Т. 46. С. 444; 2) Выговская старообрядческая пустынь. Т. 1. С. 147—149, 151—155.

липов работал с постоянными литературными сотрудниками — Алексеем Иродионовым и Гавриилом Максимовым, с последним он сотрудничал еще в 1733—1740 гг. при работе над редактурой Кирилло-Епифаниевского житийного цикла.²⁶ Тщательная, многослойная работа названных книжников над текстом отражает одну из особенностей выговской школы.

Безусловно, центральным памятником в творчестве Ивана Филиппова и одним из главных, «программных» сочинений выговской школы является «История Выговской пустыни». Это большое по объему и сложное по составу произведение было недавно изучено Н. С. Гурьяновой, выявившей 17 рукописных списков, выделившей две редакции текста — Пространную и Краткую и охарактеризовавшей принципы редактирования «Истории» и работы Ивана Филиппова как историка и писателя.²⁷ Однако, как отметила сама автор монографии, исследование памятника еще не может считаться завершенным.²⁸

Выговское общежительство оказалось единственным старообрядческим центром, предпринявшим широкомасштабный сбор сведений о поборниках древнего благочестия в России. Идея, питавшая это предприятие, заключалась в осознании выговцами своей преемственности по отношению к первым подвижникам и своей роли в деле сохранения старой веры. Результатом явилось создание цикла исторических сочинений о старообрядческом движении второй половины XVII—первой половины XVIII в. В 1710-е гг. Семеном Денисовым была написана «История об отцах и страдальцах соловецких», посвященная Соловецкому «сидению» 1668—1676 гг., в 1730—1733 гг. им же был создан «Виноград Российский» — мартиролог пострадавших за старую веру, начиная с епископа Павла Коломенского, протопопы Аввакума и его союзников и кончая страдальцами — земляками выговцев: жителями Корелы, Олонца, Кеми, Каргополя, Чаронды.

«История Выговской пустыни» была задумана как заключительная часть этого исторического триптиха. Общая концепция цикла, связанного с большой подготовительной работой по сбору материалов, сложилась еще при жизни Андрея Денисова и, скорее всего, принадлежала первооснователям, инициировавшим и другие фундаментальные церковно-книжные начинания Выга, — Андрею и Семену Денисовым и Петру Прокопьеву. Единая нить историографической концепции Выга была не только освоена и глубоко продумана Иваном Филипповым, но стала структурообразующей идеей его «Истории».

Исследователи давно обратили внимание на особый статус первых 18 глав «Истории»: И. Ф. Нильский, В. Г. Дружинин полагали, что они не относятся к авторскому тексту памятника; современные ученые (Н. В. Поньрко, Н. С. Гурьянова) не разделяют этой точки зрения. Отмечались также сюжетные и тематические повторы (архимандрит Никанор, И. Ф. Нильский, Н. С. Гурьянова), автор «Описания некоторых сочинений» указывал даже на отсутствие видимой логической связи и предлагал разделить главы

²⁶ Поньрко Н. В. Кирилло-Епифаниевский житийный цикл и житийная традиция в выговской старообрядческой литературе // ТОДРЛ. Л., 1974. Т. 29. С. 161—169.

²⁷ Гурьянова Н. С. История и человек... С. 75—154.

²⁸ Там же. С. 101, 115.

«Истории» на 10 разделов.²⁹ Как нам представляется, отмеченные факты могут иметь иное объяснение.

Внимательный анализ текста памятника³⁰ показывает, что «История Выговской пустыни» состоит из четырех больших частей, связанных с общим замыслом произведения и существенно различающихся в идейно-жанровом отношении. Каждая из этих частей имеет отдельное пространное предисловие.

Первая часть (главы 1—18 по изданию Д. Е. Кожанчикова) посвящена предыстории Выговского общежития — распространению старообрядчества в Обонежье, описанию деятельности здесь представителей начальной истории староверия — соловецких иноков Игнатия, Германа, Иосифа, Пимины; духовные связи с ними (что Иван Филиппов будет усиленно подчеркивать во второй части сочинения) обеспечили Выговскому общежитию преемственность с первыми учителями старообрядчества. Историческое по жанру повествование начальных глав «Истории» было призвано показать сохранение истинной веры духовными наставниками будущих основателей Выга; не случайно здесь говорилось о связи инока Пимины с одним из первых соловецких страдальцев Иваном Захарьевым (с. 28—29), о проречении соловецкого юродивого Гурия старцу Игнатию (с. 46). Эта мысль о сохранении и распространении веры отчетливо высказана в 1-й главе, которую можно рассматривать как предисловие к первой части «Истории»: «Древнии же писатели, еврейстии же и язычестии, писаша в своих летописцах и историях жития древних царей, како царствоваша, и како грады созидаша и содержаша и царства своя распространяху; такожде и христианстии повествописци писаша о церковном состоянии и о престатии идольскаго нечестия, о проповеди евангельской во всем мире и о здании честных обителей {...} Тому же обычаю и мы последующе...» (с. 1).

Первая часть «Истории» включает обширное «Сказание о стоянии православныя христианския веры в Российской земли» (гл. 2), содержащее пространные заимствования из предисловия к «Винограду Российскому», что указывает на нижнюю границу создания этого текста — 1733 г.; обратим внимание на то, что этот памятник Иван Филиппов называет «новой историей страдальческой» (с. 18) и «нынешней мученической новой историей о страдальцах» (с. 26). За вступительной главой следуют рассказы о знаменитых поморских «гарях»: Каргопольских 1683—1684 гг. (гл. 13), двух Палеостровских 1687 и 1688 гг. (гл. 4, 7), Пудожской 1693 г. (гл. 12), в Березовом наволоке 1687 г. (гл. 3). К известиям о менее значимых «гарях» (гл. 8—11) примыкают четыре небольшие главы о самосожжениях более позднего времени (гл. 15—18), в том числе 1732—1734 гг.

Истории собственно Выговского общежития посвящена вторая часть памятника (гл. 19—61). В обширном предисловии к ней (гл. 19)

²⁹ *Никанор (Бровкович), архим.* Описание некоторых сочинений, написанных русскими раскольниками в пользу раскола. СПб., 1861. Т. 1. С. 205—206.

³⁰ После большой работы, проведенной Н. С. Гурьяновой, мы с полным основанием можем опираться на текст, изданный Д. Е. Кожанчиковым: он отражает первую, наиболее полную разновидность авторской Пространной редакции памятника, представленную наибольшим числом рукописных списков (6). См.: *Гурьянова Н. С.* История и человек... С. 79, 212—213.

Иван Филиппов дает сжатый очерк событий 1680—начала 1690-х гг., оказавших уже непосредственное влияние на формирование Выговского общезжителства. И хотя здесь снова появляются наряду с другими уже известные читателю соловецкие иноки Игнатий, Пимин, Герман и Иосиф, однако теперь писатель сосредоточен на выявлении их связей с первыми выговскими жителями. Во второй части «Истории» Иван Филиппов описывает следующий этап и очаг сохранения истинной веры — Выговскую киновию. Как и предисловие к первой части, 19-я глава открывается сравнением, подчеркивающим переход к следующему постулату общей историографической концепции: «Аще убо древнии нечестивии и безумнии еллини умершим родителем и сродником своим честь и славу притворяюще, во имена их столпы и кумиры поставляху и баснями и лжесловием скверная жития их украшаху (...) вечную отсюду память любимым своим сотворити тщашеся, кольми паче нам, возлюбленным, должно есть благочестивых своих отец пресветлое благочестие и изрядная дела воспоминати...» (с. 76—77).

В 19-ю главу Иван Филиппов почти дословно включил исторический очерк из Слова надгробного Петру Прокопьеву, написанного Андреем Денисовым в 1719 г. (с. 81—90),³¹ на этот источник выговский историограф сослался сам (с. 91). Фрагменты 19-й главы в переработанном и отредактированном виде и с отсылкой на «пространнейшую» историю вошли в текст Окружного послания Ивана Филиппова 1740 г.,³² следовательно, к этому времени предисловие ко второй части «Истории» было написано и общий замысел всего произведения уже сложился.

Вторая часть «Истории Выговской пустыни», так же как и первая, относящаяся к жанру исторического повествования, включает главы, последовательно описывающие начало, строительство и упрочение Выговской обители. Большая часть глав посвящена разным событиям — приходу первопоселенцев, строительству келий и целых обителей, хозяйственному освоению территории, происшествиям, преставлению первых выговских наставников. Хронологический ряд доведен до 1737 г. (гл. 61). Главными действующими лицами выступают основатели пустыни — Даниил Викулин, братья Андрей и Семен Денисовы, Петр Прокопьев. Некоторые главы, находящиеся в начале данной части (гл. 24—30), описывают жизнь и деяния иноков, поселившихся на Выгу и способствовавших формированию монастырских основ староверческой киновии: старцев Виталия, Серапиона, Корнилия, Варлаама, Питирима, Прокопия, Пафнутия и Павла. Эти рассказы ни композиционно, ни тематически не нарушают целостности второй главы, напротив, Иван Филиппов подчеркивает, что деятельность и духовные связи иноков также удостоверяют преемственность Выга по отношению к предшествующему периоду старообрядческой истории.

Следующую часть «Истории» составляют главы 62—120. Если первые две части сочинения Ивана Филиппова по принципам подачи материала соотносимы с «Историей об отцах и страдальцах соловецких», то третья часть совершенно очевидно — с «Виноградом Российским». Самостоятельное и особое значение этой части Иван Филиппов разъясняет в предисловии

³¹ См.: Юхименко Е. М. Выговская старообрядческая пустынь. Т. 1. С. 399—400.

³² Гурьянова Н. С. История и человек... С. 97—98.

«О отцех соловецких и прочих и их же благословением населися сия Выговская пустыня» (гл. 62). Историограф распространяет образ винограда, на котором основывалась вся структура старообрядческого мартиролога, на выговских подвижников: «Еще хочу поведати, от чего сей виноград возрасте в сей Выговской пустыни» (с. 275). Как делатели винограда Владычного последовательно представлены: сначала соловецкие выходцы Игнатий, Пимин, Герман и Иосиф и «великие пустынные отцы» Корнилий, Кирилл, Виталий и прочие, насадившие «сей виноград прекрасный своими теплыми молитвами к Богу и учительным оплотом оградиша и слезными потоки напоиша» и «от того же своего отческаго винограда оставиша нам сих чюдных ктиторов» — Даниила Викулина, Андрея Денисова и Петра Прокопьева, которые в свою очередь «по их же отческому благословию и пророчеству насадиша сей древлецерковный виноград молитвенным своим к Богу всенощным стоянием и ходатайством, и молением слезным, и учением, и ограждением, и собиранием, и чиноположением» (с. 276—277). Таким образом, в единую цепь связываются все лица, описанные в «Истории Выговской пустыни»; Иван Филиппов, перечисляя в 62-й главе «насадителей выговского винограда», подчеркивал: «о которых в сей истории выше сего повествуется» (с. 267).

Широко используемый в христианской литературе и искусстве образ винограда, обозначающий церковь Христову, восходит к тексту Священного Писания (Пс. 79: 9; Иер. 2: 21; Иер. 12: 10; Ис. 5: 1—7; Лк. 20: 9—16). Иван Филиппов в 62-й главе напоминает читателям об еще одном христианском понятии — о семени, упавшем на добрую почву и принесшем плод «одно во сто крат, а другое в шестьдесят, иное же в тридцать» (Мф. 13: 8, 23; Мк. 4: 8). «И израстоша от сего их трудолюбнаго винограда, — говорится в предисловии к третьей части «Истории», — многие плоды сторичные, глаголю, чюднии, благии мужи, от обоих обителей, обоего пола, мужеска и женска, многое множество в добром спасителном подвизе и в послушательных трудах, уже множество и к Богу отыдоша в добром намерении христианскою кончиною. Такожде и всю сию Выговскую пустыню насеяша и населиша древлецерковнаго благочестия сады и израстоша, многие шестьдесятнии плоды к Богу принесоша» (с. 277). Отсылкой к евангельскому тексту Иван Филиппов обосновывал свое намерение представить в «Истории» не только киновиархов и первых иноков (их решающий вклад в основание Выга был описан во второй части), но и других насельников, также трудившихся на пользу всего общежителства, — нарядников, казначеев, иконописцев, кузнецов, плотников, земледельцев, смолокуров, кожевников, портных, прях, ткачих, охотников, рыбаков, промысловиков; результаты их трудов могли быть расценены если не как сто кратный плод, то во всяком случае как 60-кратный.

Все главы третьей части (за исключением вступительной 62-й и отмечающей переход к женской «теме» 97-й) построены по единому принципу — патерикового рассказа. Именно эта часть «Истории» дала основания иногда называть сочинение Ивана Филиппова патериком. Жанровое единообразие глав дополняется начальными связующими фразами, напоминающими читателю сквозной для этой части образ винограда: «Хочу вашей любви, о боголюбное пустынное собрание, показати мужа, из того же отческаго винограда израстшего...» (с. 277, 330); «В том же отческом винограде возрасте с

первых лет добрая лоза благочестия...» (с. 281); «Из того же отеческого винограда израсте отеческого учения плод...» (с. 344).

В третью часть «Истории» вошли рассказы о представителях первого поколения насельников, пришедших на Выг в 1690-е гг. или несколько позже, уже в общежительство. Судя по указанным и известным из других источников датам, к концу 1730-х гг. многие из них уже умерли. Однако можно заметить и исключения: инок Давыд преставился 28 февраля 1742 г. (гл. 82, с. 315), Стефан Васильев Смольник — осенью того же года (гл. 84, с. 317), Иван Старцов — 11 марта 1743 г. (гл. 86, с. 320), инок Феодосий — 16 мая 1743 г. (гл. 94, с. 337), Симон Иовлев — 10 августа 1743 г. (гл. 96, с. 344). Следовательно, дополнение третьей части «Истории» велось вплоть до последних лет жизни самого автора. Однако удивительно другое: в трех случаях герои глав описываются как живые, об их смерти ничего не сообщается. Речь идет об иконописце Афанасии Леонтьеве (гл. 88), кожевнике Алексее Лаврентьеве Корельском (гл. 89) и Тите с Олонца (гл. 90). Афанасия Леонтьева нам не удалось обнаружить в данных ревизии 1744—1745 гг. Алексей Лаврентьев, как можно понять по тому же источнику, умер на рубеже 1744—1745 гг., так как сначала в переписной книге он значился «на лицо» в возрасте 73 лет, однако затем эти данные были исправлены и написано: «умре». ³³ Есть достаточно оснований отождествить героя 90-й главы «Истории» с Титом Ивановым юродивым, проходившим по трем ревизиям: в 1724 г. в возрасте 28 лет он был приписан к Петровским заводам, в 1744—1745 гг. числился в Выговском общежительстве ³⁴ и умер в 1753 г. ³⁵ Главы 88—90 по стилю ничем не отличаются от прочих и также, видимо, принадлежат Ивану Филиппову (в одном случае, относительно Алексея Лаврентьева, есть даже оговорка: «яже поведи сам писателю сего» — с. 324). Видимо, эти рассказы были записаны при жизни насельников, а позже никто не внес необходимых уточнений.

Четвертую часть «Истории Выговской пустыни» составляют «Повесть о злочючении на Выговскую пустыню, по злодейству диаволу, чрез злаго безчинника Ивана Круглого», имеющая собственную нумерацию глав, и примыкающие к ней главы о смерти Семена Денисова и завершении работы следственной комиссии О. Т. Квашнина-Самарина. Предисловие к Повести вводит события 1739—1744 гг. в общую канву выговской истории. Иван Филиппов подчеркивает, что данное испытание была послано Богом за умножившиеся «грехи и беззакония и всякия неправды» (с. 372), т. е. за отступление от заветов первых выговских отцов. В этой части сочинения, стоящей как бы особняком и логически не вытекающей из предшествующих частей, автор вновь возвращается к жанру исторического повествования.

Таким образом, как показывает анализ содержания и композиции «Истории», тематические и сюжетные повторы, которые расценивались как свидетельство незавершенности работы Ивана Филиппова над текстом, на самом деле являются закономерным следствием авторской концепции: переклички имен в первых трех частях памятника были призваны подчеркнуть непрерывность духовной традиции Выга. Объясним и встречающийся

³³ РГБ, собр. Барсова, № 5, л. 2 об.

³⁴ Там же, л. 11 об.

³⁵ РГАДА, ф. 350, оп. 2, л. 2422, л. 58.

повтор отдельных сведений в повествовании о начале общежительства и в патериковых рассказах о первопоселенцах: разные по жанру, эти части «Истории» имели самостоятельное значение и полнота сведений должна была присутствовать в каждой из них.

Крайне важным, на наш взгляд, является выявление письменных и устных источников «Истории».

Из письменных памятников, фрагменты которых Иван Филиппов включил в свое повествование, выше уже были названы предисловие к «Винограду Российскому» Семена Денисова и Слово надгробное Петру Прокольеву Андрея Денисова 1719 г. Мы установили факт использования еще трех произведений выговской литературы: Окружного послания Семена Денисова о смерти Андрея Денисова 1730 г., заимствования из которого обнаруживаются в главах о преставлении Андрея Денисова (гл. 43), Даниила Викулина (гл. 54) и Семена Денисова (с. 478); Слова Семена Денисова на 40-й день по смерти Андрея Денисова (гл. 43, с. 475) и Слова надгробного Даниилу Викулину Трифона Петрова (гл. 54, 56).³⁶ Анализ характера использования ряда надгробных слов, посвященных выговским наставникам, в «Истории Выговской пустыни» позволил прийти к выводу о том, что эти произведения явились для Ивана Филиппова первоисточником в отношении как фактических сведений, так и панегирических восхвалений; было установлено, что главы «Истории» о преставлении киновиархов носят преимущественно компилятивный характер и доля авторского текста в описаниях погребений не столь велика, как представлялось ранее.

Не вызывает сомнений тот факт, что в «Истории Выговской пустыни» устные источники превалируют над письменными. Даже придя в общежительство в 1714 г., Иван Филиппов имел большие возможности для сбора материала: еще были живы участники и непосредственные свидетели начальной истории, очевидцем и участником последующих событий историограф стал сам. Преимущественное использование устных источников и личных наблюдений придало его произведению исключительную фактографичность, точность и детальность изложения. Достоверность сочинения Ивана Филиппова никогда не подвергалась сомнению; более того, практически все исследовательские работы по истории Выговской пустыни опирались на него как на главный источник.

Иван Филиппов уже в самом начале сочинения сформулировал свой подход к материалу: в «Истории» он пишет только о том, что «ушима наша (...) уведахом» от людей, «достоверно же и согласно к себе же и друг ко другу поведающих», или что видел сам («самими очесы своими неложную почювствовахом истину» — с. 2). Из этих слов следует, что автор перепроверял устные источники и использовал только те рассказы, в достоверности которых не сомневался.³⁷

В тексте «Истории Выговской пустыни» отсылки на конкретный устный источник редки, однако анализ и этих немногочисленных указаний позволяет сделать ряд важных наблюдений.

³⁶ Подробнее см.: Юхименко Е. М. Выговская старообрядческая пустынь. Т. 1. С. 400—406.

³⁷ См. также: Гурьянова Н. С. История и человек... С. 117.

Повествование о проповедниках старообрядчества в Поморье, в частности иноках Пимине, Игнатии и Епифании Столпозерском, вошедшее в первую часть «Истории Выговской пустыни», основывается на рассказах многих лиц, имен которых поздняя традиция не сохранила. На это указывает не только употребляемое Иваном Филипповым множественное число: «слышах от достоверных мужей» (с. 32), «поведают же и сию дивную вещь о отце Пимине» (с. 34), «еще о отце Епифании мало скажем, еже слышахом от достоверных мужей» (с. 49), причем это вряд ли является этикетной формулой, поскольку в аналогичном случае Иван Филиппов мог указывать и на единственного рассказчика: «слышах о сей Палеостровской обители от достовернаго свидетеля» (с. 59). В описаниях поморских «гарей» выговский историк не скрывал разноречивости устных рассказов об этих трагических событиях в истории старообрядчества: о Палеостровском самосожжении 1687 г. он писал: «...а овии глаголаху, по благословению отца Игнатия сами зажгошася» (с. 41), о Пудожском 1693 г.: «...овые глаголют, яко служивыи научиша мужика и зажже, а овые глаголют, что зажгошася» (с. 63).

Ссылки на очевидцев выговской истории конца XVII — начала XVIII в. носят более конкретный характер. Говоря о своей работе над сочинением, Иван Филиппов не случайно выделяет имя первопоселенца Захария Стефанова Дровнина († 9 мая 1737 г.) (с. 91), рассказы которого он широко использовал в главах второй части «Истории» и в патериковой 80-й главе.³⁸ По-видимому, столь же близким историографу человеком был выговский нарядник Лука Федоров (1669—1 марта 1735 г.): на него Иван Филиппов ссылается в главе, посвященной Ивану Внифантьеву: «...после его смерти поведана про него Лука вышепомянутой» (с. 285); только из уст самого Луки Федорова можно было почерпнуть подробности кончины его матери Евдокии Андреевой (с. 354—355). Отдельная глава в «Истории» посвящена «сроднику» Луки Федорова Ивану Кириллову (с. 328).

Иван Филиппов слушал также рассказы Алексея Лаврентьева Корельского, который «тело свое целомудрено и чисто соблюде, яко поведана сам списателю сего» (с. 324); сестры первого уставщика пустыни Петра Прокопьева Февронии Прокопьевой о вдове Евдокии Андреевой («Еще про ею поведала Феврония Прокопиевна» — с. 355); одной из жительниц Лексинской обители, тайное прегрешение которой стало известно той же Евдокии Андреевой («Некая сестра мне сама поведала про себя» — с. 354).

Рассказы об особых происшествиях в жизни пустыни — по вполне понятным причинам — становились достоянием многих, передавались из уст в уста, и трудно сказать, на каком этапе бытования подобных легендарных преданий их слышал Иван Филиппов. Васса Угаркова, удостоившаяся видения после смерти Петра Прокопьева, «сказа сперва отцу духовному и малым людям, яко от иного видение, а не от себе, а после сказа и от себя» (с. 165). Инок Пафнутий Кольский († 3.06.1734), который за два или три года до пожара на Лексе 1727 г. получил проречение о разрушении обители и новом строительстве, сначала «сказа сие малым людям. Потом, егда же поставился на том месте благодатию Христовою монастырь, тогда старец он сказа и прочим всем» (с. 199). В связи с чудесным избавлением Богояв-

³⁸ См.: Там же. С. 118—123.

ленской часовни от пожара 17 июня 1737 г., чему историк был сам свидетелем («сие сам аз, недостойный, видех своима очима и писанию предах» — с. 274), Иван Филиппов вспоминает подобный случай, бывший «при животе настоятеля блаженныя памяти Андрея и при пономаре Борисе, а которого году, того писати не вем: услышах у братии соборной...» (с. 274).

Патериковые главы третьей части «Истории» обнаруживают еще один устный источник — рассказы духовных отцов, свидетельствовавших уже после смерти своих духовных детей об их богоугодной и целомудренной жизни. Прямое указание на это находим в главе об Иакове Повенецком: «И после преставления его поведи отец его духовный: все житие свое целомудренно препроводи, девство и чистоту беспреткновенно сохрани и зависти и гнева и гордости никогда же не имеяше» (с. 291); Марии Федоровой, по молитве которой чудесным образом погасла загоревшаяся была в келье свеча, о чем «оная сама вдуховне сказа духовным людем и оныя после смерти ея поведаша иным» (с. 357). Не только как упоминание о долге христианина, но и как указание на источник сведений можно рассматривать ряд других подобных фрагментов: Григорий Иванов «при животе своем часто отцу своему духовному всегда исповедашися, все сказоваше и на церковном пении всегда прихождаше к старцу и сказоваше помыслы свои вси или что во ум прихождаше» (с. 292); Матфей с Космозерского села «добрым подвигом иночество свое препроводи и девство и целомудрие свое сохрани. Сам о сем поведи отцу своему духовному» (с. 296); Васса Угаркова «отцу своему духовному часто исповедашися и епитимии от него взимаше и исправляше» (с. 352).

Даже из тех немногочисленных ссылок на устные источники, которые удастся обнаружить в «Истории», очевидно, сколь серьезно Иван Филиппов относился к своему труду: он собирал рассказы не только о заметных событиях и происшествиях в жизни староверческой обители, но также о добродетельном житии ее насельников, что и придало его сочинению такую широту и многоплановость.

Существенным для изучения «Истории Выговской пустыни» представляется также вопрос о соотношении этого памятника с другими выговскими сочинениями того же времени. Без сомнения, они все были автору хорошо известны: одними он воспользовался, причем весьма ограниченно, при работе над текстом своего собственного произведения, другие упомянул. Таких случаев можно насчитать четыре. Говоря о старообрядцах раннего периода, Иван Филиппов отсылает читателя к «Истории об отцах и страдальцах соловецких» и «Винограду Российскому» Семена Денисова: «...оставляю сие множества ради повествовати Соловецкой и нынешней мученической новой истории, о страдальцах написанным повестем» (с. 26; см. также с. 18). Названы в «Истории» и «Поморские ответы»: «...посылаю читателей истинно уведати на ответную книгу, которая от староверцев Выговской пустыни подана в Синод» (с. 18). Очевидно, что историограф не хотел пересказывать содержание тех памятников, которые были хорошо известны его читателям. Любопытных в каждом конкретном случае он отсылает к конкретному источнику — Житию Корнилия: «Но сие все оставляю читателем известно ведати и списанное его отеческое житие читати» (с. 123) и Житию Мемнона: «Аз же грубословесною моею тростию вкратце о нем явих

вам, а желающих же пространнее о нем слышати оставляю житие его и страдание читати и насладитися чюдного жития его и мучения» (с. 278).

Одному из первых выговских поселенцев — Ивану Внифантиеву посвящена не только отдельная глава «Истории Выговской пустыни» (гл. 66), но и житие, созданное в 1725—1727 гг. Сравнительный анализ этих текстов показал, что они создавались независимо друг от друга, их авторы опирались на собственный круг устных источников.³⁹ Иван Филиппов основывался на рассказе Луки Федорова, содержавшем не так много реальных подробностей жизни выговского трудника; центральным сюжетом своего повествования историограф сделал проблему переименования, волновавшую его самого. Самостоятельность содержания двух названных памятников, посвященных одному герою, свидетельствует, насколько широко устные предания о начале Выговской пустыни бытовали среди общегитителей, как долго из уст в уста передавались рассказы о первых насельниках Выга.

Связь повествования Ивана Филиппова с Кирилло-Епифаниевским житийным циклом была подробно охарактеризована Н. В. Поньрко: автор «Истории», выступивший в 1733—1740 гг. литературным редактором этого памятника, воспользовался первоначальными записками автора-агиографа в главе о старце Виталии Московском (гл. 24; эти сведения в житийный цикл не вошли).⁴⁰ Как кажется, фрагменты этих записок Иван Филиппов включил в свой текст, во всяком случае упоминания об очевидце (с. 119) есть больше оснований отнести к неизвестному агиографу, чем к самому «историописателю», хотя он также происходил из Шуйского погоста.

Приведенный материал позволяет прийти к выводу, что Иван Филиппов как историк занимал ярко выраженную самостоятельную позицию и ценил оригинальность своего сочинения, избегая «перепевов» известных сюжетов. Во всех случаях, когда событие было описано кем-то из его предшественников, он отсылал читателя именно к этим источникам, когда у него имелся дополнительный материал, он излагал только его.

Судя по косвенным данным (упоминанию «Винограда Российского») как новосочиненного памятника и использованию первоначальных записок автора Кирилло-Епифаниевского житийного цикла), к работе над «Историей Выговской пустыни» Иван Филиппов приступил после 1733 г. Надо полагать, что первая, вторая и в основных чертах третья части были написаны в 1730-е гг., в 1740—1744 гг., когда писатель стал киновиархом пустыни, он работал уже только над четвертой частью, добавив к третьей части лишь несколько глав (о тех выговцах, которые умерли в это время). Из всего объема сочинения можно с уверенностью выделить только одну главу, которая не принадлежит перу Ивана Филиппова, поскольку в тексте о нем говорится в третьем лице. Однако описание этого раннего чуда, происшедшего в 1730 г. (гл. 44), мог включить в «Историю» сам историограф, поскольку здесь также затронута волновавшая его тема переименования.

История бытования сочинения Ивана Филиппова рассмотрена в монографии Н. С. Гурьяновой.⁴¹ Текстологический анализ рукописных списков

³⁹ Подробнее см.: Юхименко Е. М. Ранняя выговская агиография: Житие Ивана Внифантиева. С. 153—170.

⁴⁰ Поньрко Н. В. Кирилло-Епифаниевский житийный цикл... С. 164—169.

⁴¹ См.: Гурьянова Н. С. История и человек... С. 84—101.

памятника конца XVIII—XIX в. позволил исследовательнице охарактеризовать Краткую редакцию «Истории», возникшую в результате сокращения некоторых глав (прежде всего первых 18) и литературного редактирования текста. По свидетельству Григория Яковлева, эта работа была проведена учеником Семена Денисова и постоянным литературным сотрудником Ивана Филиппова Алексеем Иродионовым.

Как крупнейший памятник выговской агиографии «История» Ивана Филиппова оказала существенное влияние на последующую литературу общежительства. В конце 1750-х—1760-е гг. к ней было составлено «Дополнение», описывавшее события киновиаршества Ивана Филиппова и Мануила Петрова и доведенное до смерти последнего в 1759 г. Автор этого несравнимо меньшего по объему труда избрал принцип развернутого погодного изложения. Возможно, переход к летописной форме подсказал позднейшим выговским книжникам мысль составить общий летописец, начинающийся с самого зарождения общежительства. Нами было установлено, что на основе выборки точно датированных известий из текста Пространной редакции «Истории Выговской пустыни» в 60—70-е гг. XVIII в. были составлены Первая редакция Выго-Лексинского летописца и свод синодичных записей о выговских отцах.⁴² С одной стороны, летописец продолжил историографическую традицию Ивана Филиппова, но с другой — обнаружил и ее затухание: обращение к форме кратких погодных записей (а не к развернутому историческому повествованию) отразило общее состояние выговской литературы, после братьев Денисовых и их ближайших учеников переживавшей заметный упадок.

К «Истории» в 80-е—начале 90-х гг. XVIII в. обратились выговские агиографы: Андрей Борисов при написании Жития Андрея Денисова и Тимофей Андреев при создании Жития Семена Денисова. Обширные фрагменты текста Ивана Филиппова оказались включенными в эти поздние житийные памятники.⁴³

Проведенный анализ содержания и источников повествования «Истории Выговской пустыни», сравнение этого памятника с другими близкими ему сочинениями позволяют, на наш взгляд, лучше понять глубину историографического проекта, задуманного основателями обители в 1710-е гг. и явившегося закономерным следствием обретения Выгом «культурной оседлости».⁴⁴ Не риторика, но скрупулезно собранные факты стали подтверждением преэминентности поморского общежительства по отношению к деятелям раннего старообрядчества и доказательством сохранения на Выгу истинной веры. «История Выговской пустыни» осталась непревзойденным историческим трудом не только в рамках литературной школы старообрядческого общежительства: это редкий памятник для всей церковной письменности XVIII в.

⁴² Подробнее см.: Юхименко Е. М. Выго-Лексинский летописец: История текста и создания. С. 255—260.

⁴³ Подробнее см.: Юхименко Е. М. Выговская старообрядческая пустынь. Т. 1. С. 419—423, 427—429, 448.

⁴⁴ См.: Поньрко Н. В. Проблема «культурной оседлости» на примере одного эпизода из истории Выговской поморской пустыни // Исследования по древней и новой литературе. Л., 1987. С. 297—303.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- ААЭ — Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи Археографической экспедицией Академии наук. СПб., 1836. Т. 1—4.
- АЕ — Археографический ежегодник.
- АИ — Акты исторические, собранные... Археографической комиссией. 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 в.
- АФЗиХ — Акты феодального землевладения и хозяйства XIV—XVI вв.
- БАН — Библиотека Российской Академии наук (С.-Петербург).
- БЛДР — Библиотека литературы Древней Руси.
- Брикe — *Briquet Cn. M. Les filigranes dictionnaire historique de marques du papier. Geneve, 1907. Vol. 1—4.*
- ВВ — Византийский временник.
- ВИ — Вопросы истории.
- ВИД — Вспомогательные исторические дисциплины.
- ВЛ — Вопросы литературы.
- ВМЧ — Великие Минеи Чети, 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.
- ГАҚО — 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. Филигрani 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 — Государственная публичная научно-техническая библиотека
- СО РАН Сибирского отделения Российской Академии наук (Новосибирск).
- ГРМ — Государственный Русский музей (С.-Петербург).
- ГТГ — Государственная Третьяковская галерея (Москва).
- ДАИ — Дополнения к Актам историческим, собранные и изданные Археографической комиссией. СПб., 1846—1875. Т. 1—12.

- ДДГ — Духовные и договорные грамоты великих и удельных князей XIV—XVI вв. М.; Л., 1950.
- Дианова. Герб — *Дианова Т. В.* Филиграния XVII—XVIII вв. «Герб города Амстердама». М., 1998.
- Дианова. Кувшин — Филигрань «кувшин» XVII в. / Сост. Т. В. Дианова. М., 1989.
- Дианова. Украина и Литва — Филиграния XVII в. по старопечатным книгам Украины и Литвы: Каталог / Сост. Т. В. Дианова. М., 1993.
- Дианова. Шут — *Дианова Т. В.* Филиграния 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 — Филиграния 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.
- ИВ — Исторический вестник.
- ИЗ — Исторические записки.
- ИИ СО РАН — Институт истории Сибирского отделения Российской Академии наук Объединенного института истории, филологии и философии СО РАН.
- 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.
- КИХМ — Кирилловский историко-художественный музей-заповедник (г. Кириллов Вологодской области).
- Клепиков, I — *Клепиков С. А.* Филиграния и штемпели на бумаге русского и иностранного производства XVII—XX вв. М., 1959.
- Клепиков, II — *Клепиков С. А.* Филиграния на бумаге русского производства XVIII—начала XX века. М., 1978.
- Клепиков. Герб — *Клепиков С. А.* Бумага с филигранью «Герб города Амстердама» // Записки Отдела рукописей ГБЛ. М., 1958. Вып. 20. С. 315—352.
- Клепиков. Герб (доп.) — *Клепиков С. А.* Бумага с филигранью «Герб города Амстердама» (продолжение) // Записки Отдела рукописей ГБЛ. М., 1963. Вып. 26.
- Клепиков. Шут — *Клепиков С. А.* Бумага с филигранью «Голова шута» // Записки Отдела рукописей ГБЛ. М., 1963. Вып. 26.
- КЛЭ — Краткая литературная энциклопедия.
- Кукушкина — *Кукушкина М. В.* Филиграния 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.
- 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 МГУ — Научная библиотека МГУ.
- НБ СПбГУ — Научная библиотека Санкт-Петербургского государственного университета.
- НИС — Новгородский исторический сборник.
- 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 ГИМ — Отдел письменных источников ГИМ.
- 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-Württemberg. 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; [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 века. 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.
- СОРЯС — Сборник Отделения русского языка и словесности Академии наук.
- СПбГУ — Санкт-Петербургский государственный университет. См. ЛГУ.
- СПбДА — Санкт-Петербургская Духовная академия.
- СПБНИИ 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 Черчилль — Центральная научная библиотека Академии наук Украины.
- *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.*

К СВЕДЕНИЮ АВТОРОВ, ПРИСЫЛАЮЩИХ СВОИ СТАТЬИ В «ТРУДЫ ОТДЕЛА ДРЕВНЕРУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ»

1. Статьи принимаются в виде компьютерного набора. Принимаются дискеты 3.5" емкостью 1.44 Мб или диски CD-R. Файлы принимаются в формате WINWORD или RTF. Если используются специальные шрифты (кириллические, греческие и др.), необходимо приложить их к статье в записи на дискету.

Текст набирается на компьютере 12-м кеглем через полтора интервала (в том числе подстрочные примечания), длина строки – не более 78 символов. Не допускаются двойные пробелы, переносы. Выравнивание по правому краю не требуется. Недоступные в компьютерном наборе символы должны быть аккуратно вписаны в распечатки от руки.

2. Подстрочные примечания к статье даются постранично со сплошной нумерацией. Примечания в конце статьи не допускаются.

3. При библиографических ссылках в тексте и примечаниях необходимо сообщать следующие сведения: фамилия и инициалы автора, название работы, название и номер издания (для статьи), место издания (в том числе и для журналов), год издания, страницы.

4. При повторном упоминании работы в тексте и примечаниях дается сокращенное ее название. Сокращение «ук. соч.» не допускается.

5. В тексте статей и примечаниях необходимо придерживаться сокращений, список которых публикуется в конце каждого тома «Трудов Отдела древнерусской литературы». Просим придерживаться списка сокращений, опубликованного в последнем из вышедших томов ТОДРЛ.

6. Курсив, разрядка и полужирный шрифт используются только для выделения семантически значимых отрезков текста. Не допускается практикуемое при компьютерном наборе использование курсива вместо кавычек, обрамляющих цитируемый текст.

7. Древнерусские и древнеславянские тексты могут быть переданы средствами гражданской или церковнославянской графики.

В том случае, если текст передается средствами *гражданской графики*, набор используемых букв ограничивается дореволюционным гражданским алфавитом (включая – при необходимости – *ѣ, ѡ, ѵ*) и не допускается воспроизведение титла, надстрочных букв и знаков кириллической нумерации. При этом авторам статей рекомендуется использовать следующие упрощения древней орфографии: *і* передается через *и*; *ѣ* через *е*; *ѡ* через *ф*; *ѵ* через *пс*; *ѡ* через *о*; *Ѹ* и *ѹ* через *у*; *ѡ* и *ѡ* через *я*; *ю* через *е*; *ж* через *у*. В конце слова *ъ* опускается, а в середине сохраняется.

Титла раскрываются в соответствии с написанием подобных слов в данной рукописи. Выносные буквы вносятся в строку в соответствии с написанием подобных слов в данной рукописи. В том случае, если в рукописи нет соответствующих указаний, выносная буква вносится в слово в соответствии с современным написанием: *кня* — князь. Выносное *ж* в качестве частицы передается через *же*, выносное *с* в окончании возвратных глаголов через *ся* (если это согласуется с языком рукописи). Местоимение *и* (в отличие от союза) отмечается ударением. Кириллическая нумерация передается арабскими цифрами; цифры, написанные словами, сохраняют свое написание. Падежные окончания к цифрам присоединяются через дефис.

Пунктуация расставляется по современным правилам. Имена собственные, в том числе личные имена и географические названия, пишутся с прописной буквы, названия народов — со строчной, кроме тех случаев, когда название народа исполь-

зуются как название страны («и поиде в Половцы»). Текст членится на абзацы соответственно его содержанию. Прямая речь берется в кавычки. Если в языке соответствующей рукописи имеется смешение косвенной и прямой речи и прямая речь вводится с помощью слов «что», «яко» и т. п., то эти последние слова в кавычки не заключаются: «глаголашеъ бо, яко „прейду по Волхову пред всеми“».

Текст, который должен быть передан буквами *церковнославянской графики*, подчеркивается в распечатке красным карандашом. В тексте, который передается буквами церковнославянской графики, сохраняются все буквы древней кириллицы и — при необходимости — титла, надстрочные буквы и кириллическая нумерация. Надстрочные знаки сохраняются лишь в том случае, если это мотивировано содержанием статьи. Курсивные выделения не используются.

8. Издание древнерусского текста должно быть оформлено по следующим правилам. В тексте основного списка разделительным знаком (//) отмечают границы между листами рукописи, в том числе между лицевой и оборотной (об.) сторонами листа, а соответствующие номера проставляются петитом на полях напротив разделительного знака. Пропуски в основном списке отмечаются многоточием, а исправления выделяются курсивом (если исправлению подверглись лишь отдельные буквы, курсивом выделяются только они).

Издание сопровождается двумя подвалами. Если текст издается по одному списку, второй подвал отсутствует. Сноски, помещаемые в первом подвале и нумеруемые строчными буквами русского алфавита (а, б, в и т. д.), касаются основного списка. В издаваемом тексте знак сноски ставится после того слова, к которому он относится; в случае, если замечание относится к группе слов, один и тот же знак сноски ставится перед первым и после последнего слова (в таком случае в сносках повторяющиеся знаки соединяются тире, например, а—а). В сносках первого подвала отмечаются палеографические особенности рукописи, правка в ее тексте, пропуски и нечитаемые места, исправления, внесенные в основной список издателем. Исправления должны быть оговорены издателем, с указанием имеющегося в рукописи чтения (*испр.*, в *ркн.*). Сноски отделяются одна от другой точками, типовые слова сокращаются (*доб.*, *испр.* и т. д.); весь текст, принадлежащий издателю, выделяется курсивом.

Сноски, помещаемые во втором подвале и нумеруемые арабскими цифрами от 1 до 100 (каждая новая сотня сносок отмечается римской цифрой, т. е. II, III и т. д.), дают разночтения других списков по отношению к основному. В издаваемом тексте знак сноски ставится после того слова, к которому он относится; в случае, если разночтение касается группы слов, то ставятся два знака сноски — одна цифра перед первым словом и другая цифра после последнего слова (в таком случае в сносках эти две цифры соединяются тире, например, ¹⁻²). Если знак сноски уже имеется для другого разночтения, им можно воспользоваться вторично (например, к тексту «Егда седе в Киеве²» разночтения: «¹⁻²приде в Киев А» и «²Киеве Б»). Разночтения, приводящиеся в сносках под одной цифрой, отделяются друг от друга точкой с запятой, сноски отделяются одна от другой точками, типовые слова сокращаются, весь текст, принадлежащий издателю, выделяется курсивом. Условные обозначения списков ставятся после текста разночтений. Если какое-то слово основного списка отсутствует в другом, то в сноске это обозначается словом «Нет», которое пишется с прописной буквы. Если к какому-то слову основного списка в другом списке читается добавление, то знак сноски ставится после этого слова, а в сноске текст добавления предваряется сокращением «Доб.», которое пишется с прописной буквы. Если разночтение встречается в нескольких списках, то после текста разночтения перечисляются условные обозначения этих списков, не отделяющиеся друг от друга запятой.

9. Фотографии представляются в двух экземплярах, отпечатанных на глянцевой бумаге с накатом. Они должны быть подписаны на обороте грифельным карандашом и сопровождаться списком, в котором приводится подпись к каждой иллюстрации. Рекомендуются вместе с отпечатками фотографий представлять их запись в цифровом формате на дискете или на диске CD-R.

10. Просим авторов сообщать электронный адрес для связи.

СОДЕРЖАНИЕ

К 70-летию доктора филологических наук, профессора Гелиана Михайловича Прохорова	3
<i>Н. В. Поньрко</i> (С.-Петербург). Гелиан Михайлович Прохоров — филолог, историк, культуролог.	4
Список научных трудов доктора филологических наук Гелиана Михайловича Прохорова за 1964—2005 гг.	9

БИБЛЕИСТИКА, БИБЛЕЙСКИЕ АПОКРИФЫ, БОГОСЛОВИЕ

<i>М. Гардзанини</i> (Флоренция). Библейские цитаты в литературе Slavia Orthodoxa	28
<i>А. А. Алексеев</i> (С.-Петербург). Апокрифы Толковой палеи, переведенные с еврейских оригиналов	41
<i>Т. Špidlík</i> (Рим). Le coeur — la contribution de la Russie à la spiritualité de l'Europe	58
<i>Э. Бьянки</i> (Бозе, Италия). «Quaerere Deum». Богоискательство в западной монашеской традиции	65
<i>В. А. Ромодановская</i> (С.-Петербург). Пасха в древней славянской письменности (Из истории формирования богословской терминологии)	74
<i>S. Fahl, D. Fahl</i> (Берлин). Der Starec Isaija als Leser: Scholien und Scholienfragmente unbekannter Herkunft in der ersten vollständigen kirchenslavischen Übersetzung des Corpus areopagiticum	87
<i>О. С. Сапожникова</i> (С.-Петербург). Несостоявшееся издание XVII в.: «Богословие» Иоанна Дамаскина в переводе Иоанна экзарха болгарского.	99

ГИМНОГРАФИЯ

<i>В. Б. Крысько</i> (Москва). Post factum: новые греческие источники к текстам Ильиной книги.	127
<i>В. И. Легких</i> (С.-Петербург). «Смешанная» редакция службы на Успение св. Николая Мирликийского.	135
<i>Р. А. Койчева</i> (София). Построение смыслового и стилистического единства песни в великопостных канонах Константина Преславского.	164
<i>А. Е. Смирнова-Косицкая</i> (С.-Петербург). Азбучные каноны русским святым	174
<i>Н. В. Поньрко</i> (С.-Петербург). Покаянные каноны Кирилла Туровского (вопросы текстологии)	254

АГИОГРАФИЯ

<i>О. В. Творогов</i> (С.-Петербург). К изучению октябрьской четвѣй миней XV в.	282
<i>М. А. Шibaев</i> (С.-Петербург). Авторский вариант Жития Сергия Радонежского	290

<i>В. И. Охотникова</i> (Псков). Рукописная традиция Жития Евфросина Псковского в редакции Василия-Варлаама. Классификация списков жития	320
<i>Т. Б. Карбасова</i> (С.-Петербург). Литературные источники Жития Кирилла Новозерского	332
<i>М. А. Федотова</i> (С.-Петербург). К вопросу о Житии Никиты Столпника Перемыславского	366
<i>Л. Б. Белова</i> (С.-Петербург). Список повести «О пришествии преподобного Исайи Ручьевского» из библиотеки Антониево-Сийского монастыря . . .	384
<i>Е. А. Рыжова</i> (Сыктывкар). Жития праведников в агиографической традиции Русского Севера	390
<i>Т. Р. Руди</i> (С.-Петербург). О топике житий юродивых	443

УЧИТЕЛЬНАЯ ЛИТЕРАТУРА

<i>А. Милтенова</i> (София). Раннехристианское «Поучение о десяти Божиих заповедях» и его славянские переводы	485
<i>И. М. Грицевская</i> (Н.-Новгород). Индексы истинных и ложных книг в Волоколамском монастыре	494
<i>С. А. Семячко</i> (С.-Петербург). Был ли Нил Сорский составителем сборника «Старчество»?	505
<i>К. Миура</i> (Токио). Языческий культ Рода и рожаниц в Древней Руси по памятникам учительной литературы	513

ХРОНОГРАФИЯ, ЛЕТОПИСАНИЕ, ИСТОРИОГРАФИЯ

<i>Е. Г. Водлазкин</i> (С.-Петербург). Краткая Хронографическая Палея (текст). Выпуск 2	534
<i>Н. В. Савельева</i> (С.-Петербург). Космологическая компиляция «Слово о Святой Троице» и ее бытование в составе древнерусских сборников	557
<i>Н. И. Милютенко</i> (С.-Петербург). Новгородский свод 1078 г. в составе первой подборки Новгородской Карамзинской летописи	586
<i>А. А. Шайкин</i> (Орел). Олег и Игорь в Новгородской первой летописи и «Повести временных лет»	607
<i>О. Л. Новикова</i> (С.-Петербург). О ранней редакции Краткого летописца новгородских владык	627
<i>Е. К. Ромодановская</i> (Новосибирск). Римские Деяния и историческое повествование Древней Руси	645
<i>И. А. Лобакова</i> (С.-Петербург). Принципы создания легендарного сказания в творчестве А. Я. Артынова.	655

ДРЕВНЕРУССКИЕ ПОВЕСТИ, «ХОЖДЕНИЯ»

<i>М. Плюханова</i> (Рим). Культ Божьей Матери Лоретской, его русские параллели и связи.	669
<i>В. П. Бударягин</i> (С.-Петербург). Повесть об Иване Семенове, строителе Екатерининского монастыря.	697
<i>А. Н. Власов</i> (С.-Петербург). Поздние Повесть о Стефане Пермском и Сказание о пермских епископах (Проблемы литературной преемственности)	710
<i>G. Majeska</i> (Балтимор). An Unnoticed Rus' Embassy to Constantinople in A.D. 1200.	732
<i>И. В. Федорова</i> (С.-Петербург). «Хождения» русских паломников XII—XVIII вв. в Православном Палестинском сборнике: (К вопросу о принципах издания).	735
<i>А. В. Пигин</i> (Петрозаводск). Повесть об основании Лебяжьей пустыни — малоизвестное произведение каргопольской книжности XVIII века	753

ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОЕ ИСКУССТВО, АРХИТЕКТУРА, ЭПИГРАФИКА

<i>А. Джурова</i> (София). За украсата на Бачковския ръкопис от XI в., съдържащ Хомилии и Епистолии на Василий Велики (ЦИАИ (ЕНА1) 803 и НБКМ 95)	773
<i>Т. В. Рождественская</i> (С.-Петербург). «О, тому умети грамоте!..» (надписи с именем «Путила» в Георгиевском соборе новгородского Юрьева монастыря)	780
<i>О. А. Белоброва</i> (С.-Петербург). О судьбе московских реликвий с именем патриарха константинопольского Филофея	789
<i>В. Лепяхин</i> (Сегед, Венгрия). Византийские иконописцы в древнерусском искусстве и литературе	795
<i>Н. Э. Юферева</i> (Ивкова) (Москва). Полисемия жестов в новгородской миниатюре XVII века	820

АРХЕОГРАФИЯ

<i>А. Г. Бобров</i> (С.-Петербург). Чин мироварения в автографе Ефросина Белозерского	833
<i>О. В. Панченко</i> (С.-Петербург). Из археографических разысканий в области словесной книжности. III. Новый список Слова Даниила Заточника	857
<i>Е. Э. Шевченко</i> (С.-Петербург). Неизвестный автограф Нила Сорского	913
<i>А. В. Вознесенский</i> (С.-Петербург). Сведения и заметки о кириллических печатных книгах. 15. К истории книжной sprawy на московском Печатном дворе (о Триоди цветной 1604 г.)	920

ДРЕВНЕРУССКАЯ ЛИТЕРАТУРА ПОСЛЕ ДРЕВНЕЙ РУСИ

<i>А. Майнард</i> (Бозе, Италия). «Slavia Orthodoxa» в эпоху Просвещения. Литературная деятельность старца Паисия Величковского	927
<i>Е. М. Юхименко</i> (Москва). «История Выговской пустыни» Ивана Филиппова: нерешенные проблемы	940
Список сокращений	955
К сведению авторов, присылающих свои статьи в «Труды Отдела древнерусской литературы».	959

Научное издание

ТРУДЫ ОТДЕЛА
ДРЕВНЕРУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Т. LVIII

*Утверждено к печати
Институтом русской литературы (Пушкинский Дом)
Российской Академии наук*

Редактор издательства А. И. Строева
Технический редактор О. В. Новикова
Корректоры О. В. Гусихина, Ф. Я. Петрова
и М. Ю. Тихомирова
Компьютерная верстка Л. Н. Напольской

Лицензия ИД № 02980 от 06 октября 2000 г.
Сдано в набор 26.04.07. Подписано к печати 29.12.07.
Формат 70×108 $\frac{1}{16}$. Бумага офсетная. Гарнитура Таймс.
Печать офсетная. Усл. печ. л. 84.9. Уч.-изд. л. 80.9.
Тираж 800 экз. Тип. зак. № 3109. С 50

Санкт-Петербургская издательская фирма «Наука» РАН
199034, Санкт-Петербург, Менделеевская линия, 1

E-mail: main@nauka.nw.ru
Internet: www.naukaspb.spb.ru

Первая Академическая типография «Наука»
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12

ISBN 978-5-02-026502-8



9785020265028

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ИЗДАТЕЛЬСКАЯ ФИРМА
«НАУКА» РАН
ГОТОВИТ К ВЫПУСКУ

Труды Отдела древнерусской литературы

Т. 59

Том посвящен переводной литературе Древней Руси. В него вошли статьи, подготовленные по материалам Международной конференции «Переводная литература Московской Руси XIV—XVII вв.» (С.-Петербург, 2004). Статьи сборника охватывают все жанры русской литературы этого периода; повествовательную и житийную литературу, хронографию, летописание, гимнографию, «хождения», а также содержат сведения о новейших достижениях в области изучения древних памятников.

Для филологов, культурологов, всех интересующихся литературой и культурой Древней Руси и средневековья.

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ИЗДАТЕЛЬСКАЯ ФИРМА

«НАУКА» РАН

ГОТОВИТ К ВЫПУСКУ

Труды Отдела древнерусской литературы

Т. 60

Том посвящен самому широкому кругу вопросов изучения средневековой русской книжности. Включает в себя следующие традиционные разделы: «Исследования», «Материалы и публикации», «Заметки», «Библиография». Также в книге помещен указатель содержания томов 51—60 «Трудов Отдела древнерусской литературы».

Для филологов, культурологов, всех интересующихся литературой и культурой Древней Руси и средневековья.

АДРЕСА КНИГОТОРГОВЫХ ПРЕДПРИЯТИЙ ТОРГОВОЙ ФИРМЫ «АКАДЕМКНИГА»

Магазины «Книга — почтой»

121009 Москва, Шубинский пер., 6; 241-02-52

197137 Санкт-Петербург, Петрозаводская ул., 7Б; (код 812) 235-40-64

Магазины «Академкнига» с указанием отделов «Книга — почтой»

690088 Владивосток-88, Океанский пр-т, 140 («Книга — почтой»);
(код 4232) 5-27-91

620151 Екатеринбург, ул. Мамина-Сибиряка, 137 («Книга — почтой»);
(код 3432) 55-10-03

664033 Иркутск, ул. Лермонтова, 298 («Книга — почтой»);
(код 3952) 46-56-20

660049 Красноярск, ул. Сурикова, 45; (код 3912) 27-03-90

220012 Минск, пр-т Независимости, 72; (код 10-375-17) 292-00-52,
292-46-52, 292-50-43

117312 Москва, ул. Вавилова, 55/7; 124-55-00

117192 Москва, Мичуринский пр-т, 12; 932-74-79

103054 Москва, Цветной бульвар, 21, строение 2; 921-55-96

103624 Москва, Б. Черкасский пер., 4; 298-33-73

630091 Новосибирск, Красный пр-т, 51; (код 3832) 21-15-60

630090 Новосибирск, Морской пр-т, 22 («Книга — почтой»);
(код 3832) 30-09-22

142292 Пушкино Московской обл., МКР «В», 1 («Книга — почтой»);
(13) 3-38-60

443022 Самара, пр-т Ленина, 2 («Книга — почтой»);
(код 8462) 37-10-60

- 191104 Санкт-Петербург, Литейный пр-т, 57; (код 812) 272-36-65
бук. 273-13-98
- 197110 Санкт-Петербург, Петрозаводская ул., 7Б; (код 812) 235-40-64
- 199034 Санкт-Петербург, Васильевский остров, 9 линия, 16; (код 812)
323-34-62
- 634050 Томск, Набережная р. Ушайки, 18; (код 3822) 22-60-36
- 450059 Уфа-59, ул. Р. Зорге, 10 («Книга — почтой»); (код 3472) 24-47-74
- 450025 Уфа, ул. Коммунистическая, 49; (код 3472) 22-91-85