

М.Н. ГРОМОВ, В.В. МИЛЬКОВ

ИДЕЙНЫЕ ТЕЧЕНИЯ
ДРЕВНЕРУССКОЙ
МЫСЛИ



Российская академия наук
Институт философии

М. Н. Громов

В. В. Мильков

ИДЕЙНЫЕ ТЕЧЕНИЯ ДРЕВНЕРУССКОЙ МЫСЛИ



Издательство
Русского Христианского гуманитарного института
Санкт-Петербург
2001

Оформление и рисунки

А. Н. АГАРКОВА

Помещенные в книге древнерусские тексты памятников отечественной мысли,
их переводы и комментарии подготовлены:

*Г. С. БАРАНКОВОЙ, Р. В. БАХТУРИНОЙ, А. В. ГРИГОРЬЕВЫМ,
А. М. КАМЧАТНОВЫМ, А. И. МАКАРОВЫМ, В. В. МИЛЬКОВЫМ,
С. М. ПОЛЯНСКИМ, Р. А. СИМОНОВЫМ, А. А. СМИРНОВОЙ,
Л. Н. СМОЛЬНИКОВОЙ.*

*Издание подготовлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ),
проект № 98-03-16099*

М. Н. Громов, В. В. Мильков

Идейные течения древнерусской мысли. — СПб.: РХГИ, 2001. — 960 с.

Книга посвящена древнерусской философской мысли, ее своеобразию, специфике и типологии. В ней читателю предложены два разных подхода, преодолевающих распространенный в научной литературе скептицизм в отношении древнерусской философии. В богатейшем рукописном наследии авторы выделяют блок наиболее философичных текстов. Предлагается набор признаков, по которым произведения могут быть отнесены к философскому наследию отечественной древности. На материалах конкретных памятников характеризуются основные направления и течения древнерусской мысли. Дается философско-мировоззренческая интерпретация творчества Илариона Киевского, Кирика Новгородца, митрополита Никифора, Климента Смолятича, Серапиона Владимирского и ряда других мыслителей. Подготовка труда осуществлена в секторе истории русской философии Института философии РАН при поддержке Российского гуманитарного научного фонда. В Приложении публикуются ключевые памятники религиозно-философской мысли Древней Руси.

Издание предназначено для философов, историков, филологов и всех интересующихся философской мыслью Древней Руси.

ISBN 5-88812-097-9



- © М. Н. Громов, 2001
- © В. В. Мильков, 2001
- © Коллектив авторов, подготовка древнерусских текстов, их переводы и комментарии, 2001
- © А. Н. Агарков, художественное оформление, 2001
- © Издательство РХГИ, 2001



ПРЕДИСЛОВИЕ

История философской мысли Древней Руси, несмотря на рост научного интереса и расширение источниковедческой базы, увеличение публикаций текстов и исследований, все еще остается недостаточно изученной. Предлагаемая монография, принадлежащая перу двух авторов, посвящена феномену древнерусской мудрости. Она состоит из двух частей. В первой (автор *М. Н. Громов*) рассматривается своеобразие древнерусской мысли. По памятникам письменности прослеживается значение терминов «философ» и «философия», объективный анализ которых позволяет получить подлинное представление о философии в средневековой Руси. Анализ творческих методов (художественного, символического, научного) и типов философствования (сократовского, платоновского, аристотелевского, кинического) дает основания для суждений о характере, специфике, своеобразии не только древнерусского, но и вообще русского философского самосознания. Особое внимание уделено теме Софии Премудрости Божией, лежащей в основе позднейшей софиологии. На материале апокрифической литературы также рассматривается натурфилософское учение о стихиях, оцениваются вербальный и невербальный аспекты русского исихазма, своеобразие отечественной кардиогности и место древнерусской культуры в системе мировой цивилизации.

Во второй части (автор *В. В. Мильков*) на материалах конкретных памятников ранней отечественной письменности исследуются основные направления древнерусской мысли: теологический рационализм, разновидности деятельной философии, античная традиция в допетровский период, разнообразные трактовки исторического процесса, влияние неоплатонизма, а также неортодоксальные течения

древнерусской мысли. Большое внимание уделяется апокрифической литературе («Хождение Агапия в рай», «Хождение Зосимы к рахманам», «Житие Макария Римского»), историческим хроникам, древнейшим летописям и историческим сказаниям, энциклопедическому сочинению, известному под названием «Шестоднев» Иоанна экзарха Болгарского, переводным неоплатоническим текстам, «Ареопагитикам» и «Диоптре» Филиппа Пустынника. В книге детально анализируются сочинения таких выдающихся древнерусских мыслителей, как Иларион, Кирик Новгородец, митрополит Никифор, Серапион Владимирский, Климент Смолятич, Кирилл Туровский, летописец Нестор, Феодосий Печерский, и других представителей отечественной духовности, причем автор располагает персоналии по конкретным идейно-философским направлениям. Наряду с ортодоксальным, хотя и далеко не единым по своей природе наследием, характеризуются основные антицерковные доктрины Древней Руси. Освещаются воззрения волхвов, Федорца Владимирского, стригольников и «жидовствующих». Раскрывается генетическая связь раннего еретичества с двоеверием.

Выделение спектра разнородных пластов в древнерусском мыслительном наследии — одна из попыток отойти от преобладающего в историографии восприятия древнерусской культуры как некоего однородного и внутренне непротиворечивого целого.

Из богатейшего книжного наследия для публикации в Приложении отобраны наиболее философичные тексты оригинальных и переводных рукописных памятников Древней Руси, которые авторами книги положены в основу характеристик философско-мировоззренческого своеобразия взглядов как отдельных представителей древнерусской культуры, так и основных, существенно отличавшихся друг от друга, идейно-религиозных и философско-мировоззренческих течений.

Публикуются тексты Серапиона, Никифора, III Слово «Шестоднева», а также включающие реминисценции античного наследия тексты «Галеново на Гиппократа» и «Сказания о создании Адама», апокрифические «Сказание Афродитиана» и «Хождение Агапия в рай», извлечение из «Толковой Палеи» и «Ареопагитик». Тексты памятников и их переводы подготовлены Г. С. Баранковой, Р. В. Бахтуриной, А. В. Григорьевым, А. М. Камчатновым, А. И. Макаровым, С. М. Полянским, Р. А. Симоновым, А. А. Смирновой и Л. Н. Смольниковой, которых создатели этой книги считают, своими соавторами и выражают им глубокую признательность за труды, направленные на репрезентацию отечественного идейного наследия.

Работа выполнена в секторе истории русской философии Института философии РАН, где проблемам становления, типологизации, источниковедения и анализа раннего периода отечественной мысли, заложившего традиции русской философии Нового времени, придается особое значение. Авторы солидарны в оценке важности древнерусского наследия, необходимости его тщательного дальнейшего изучения в союзе с филологами, историками, искусствоведами. Вместе с тем они имеют не всегда совпадающие оценки конкретных явлений в истории древнерусской мысли, что является вполне нормальным положением. Несхожесть позиций создает воз-

возможность плодотворного диалога, который реально происходит как в научном мире вообще, так и в названном секторе в частности.

Авторы выражают искреннюю признательность Российскому гуманитарному научному фонду за поддержку их инициативы и посвящают свой труд его руководителю, одному из лучших российских славистов, безвременно ушедшему из жизни академику Никите Ильичу Толстому.

Отчетливо представляя незавершенность и несовершенство своего труда, они рассчитывают на снисходительность читателей и будут благодарны за отзывы и критические замечания в свой адрес.

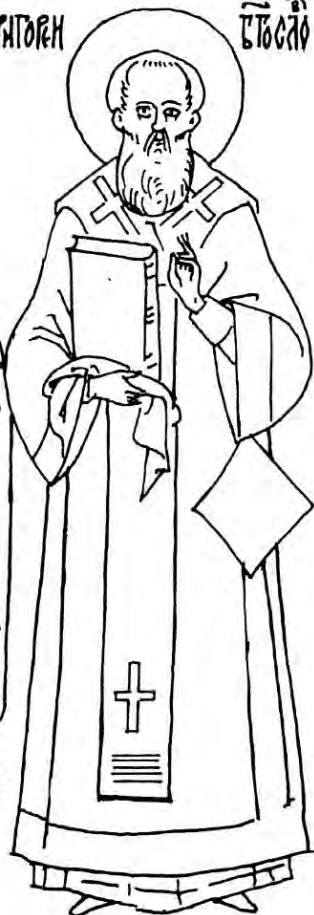


ОА ІВАНА

ОА ВАСИЛІИ

ОА ПИЛОРА

ПІЛОРА



ЧАСТЬ I

М. Н. Громов

СВОЕОБРАЗИЕ
ДРЕВНЕРУССКОЙ
ФИЛОСОФСКОЙ
МЫСЛИ



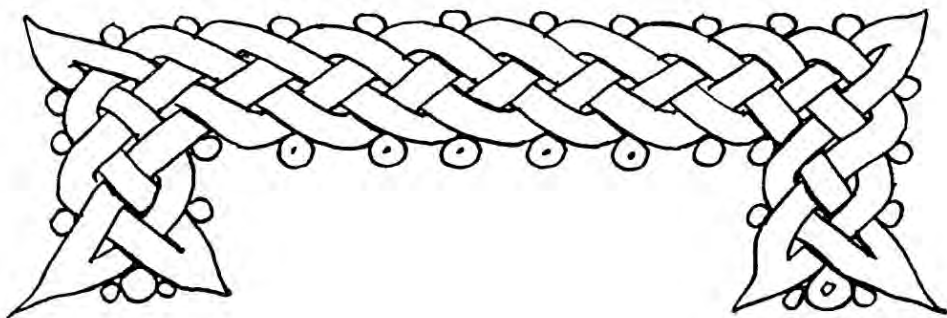


Для того, чтобы понять сущность древнерусских представлений о философии, необходимо обратиться к первоисточникам — рукописным подлинникам и их авторитетным публикациям. Если проследить, кого поименно и по роду деятельности называли «философами», то составитя опосредованное представление о философии через образы ее носителей. Если же обратиться к определениям философии, то из первых уст получим непосредственное представление о том, что понимали под философией в средневековой Руси. Соединенные вместе, оба этих подхода позволяют достаточно объективно и аргументированно выработать адекватную систему древнерусского понимания философии.

Это важно сделать потому, что многие суждения о характере, специфике, содержательности русской средневековой философии и в особенности негативные ее оценки базируются не на серьезном знании источников, конх в рукописных отделах содержится многие сотни и тысячи единиц хранения, а построены на поверхностном взгляде тех, кто никогда не изучал подлинники памятники древнерусской письменности, не вникал глубоко в их содержание, не анализировал терминологию и не пытался понять сложную семантику средневековых текстов.

Кого на Руси называли «философами»





Р 1970 г. Е. Э. Гранстрем опубликовала статью о Клименте Смолятиче¹, где пришла к выводу о его знакомстве с византийской образованностью, в частности с так называемой схедеографией (σχεδογραφία). Схедеография наряду с филологическим анализом грамматических форм содержала элементы философско-богословской экзегезы², что соответствовало давней эллинской традиции единства филологии и философии, к которому в византийский период добавилась теология. На этих трех основах базируется вся разветвленная система высокой гуманитарной культуры Византии³, эманировавшей в сопредельные христианские страны, в том числе и на Русь.

Кроме данного сюжета, в статье присутствует и обобщающая информация о том, что понимали под термином «философ» и кого поименно нарекали философами согласно материалу византийской и славяно-русской письменности до второй половины XV в.: «Слово φιλόσοφος («философ») означало *мудреца*, наставника в делах совести, образованного человека». В ранний христианский период под философией стали понимать также углубленное комментирование Священного Писания, из чего следовало, что «философ» есть мастер экзегезы. У Нила Синайского, прозванного философом, было впервые представлено и развито аскетическое духовное понимание философии — отсюда проистекает семантическая связка «философ-монах». Прослеживается и такое понимание термина «философ» — «че-

¹ См.: Гранстрем Е. Э. Почему Климента Смолятича называли «философом» // ТОДРЛ. Л., 1970. Т. XXV. С. 20–28.

² См.: Fuchs F. Die höheren Schulen von Konstantinopel im Mittelalter. Leipzig; Berlin, 1926.

³ См.: Podskalsky G. Theologie und Philosophie in Byzanz. München, 1977.

ловек, получивший образование, прошедший известную выучку, школу», в частности закончивший высшую Магнаврскую школу (именуемую иногда Константинопольским университетом или академией).

Из конкретных исторических персонажей кроме Климента Смолятича исследователь назвала также славянского первоучителя Константина-Кирилла Философа, болгарских просветителей Константина Преславского и Константина Костенечского, приехавшего на Русь греческого монаха Малахию¹, князя Владимира Васильковича, Феофана Грека, Стефана Пермского, упомянутых в «Повести об Ефросине Псковском» Иова Столпа, Филиппа «роздьякона» и некоего священника.

Используя ценные наблюдения Е. Э. Гранстрем, попытаемся развить эту тему на более обширном материале, благо что источники, где встречаются термины «философ», «философия», «философствовать» и производные от них, предостаточно, начиная с самых ранних и кончая обильной книжностью XVII в.

Уже в старейшей датированной древнерусской книге — Остромировом Евангелии 1056–1057 гг. — содержится «память Константину Философу» в месяцеслове под 14 февраля². «Изборник Святослава 1073 года» включает в свой состав статью Иустина Мученика, прозванного философом, «О правой вере»³. В составе «Изборника 1076 года» также есть статьи, в которых используется термин «философ». Например, во фрагменте «Святого Нила о воздержании» с похвалой говорится о Пифагоре, Диогене и Платоне, славившихся своим строгим образом жизни⁴. В «Хронике» Георгия Амартола многократно употребляются термины «философ» и «философия», приводится много сведений об античных и христианских мыслителях, в частности сообщается о «премудром Платоне» со ссылками на его диалоги «Федон», «Горгий» и другие сочинения⁵. Множество имен, идей и образов античной и патристической философии содержится в «Пчеле»⁶.

Проникали на Русь представления о философии и через славянское посредничество. На языке, общем для всех славян и не нуждавшемся в переводе, прозвучали имена многих мыслителей, и прежде всего Константина-Кирилла Философа. В сказании Черноризца Храбра «О письменах» есть термины «философ» и «философия»⁷. В широко известном на Руси натурфилософском сочинении Иоанна экзарха Болгарского «Шестодневе» сообщается о «философах елинских», а полное название памятника звучит так: «Шестоднеье, съписано Иоаном презвитером ексар-

¹ См.: Гранстрем Е. Э. Чернец Малахия Философ // Археографический ежегодник за 1962 г.: М., 1963. С. 69–70.

² Сводный каталог славяно-русских рукописей, хранящихся в СССР. XI–XIII вв. / Ред. коллегия: Л. П. Жуковская и др. М., 1984. С. 34.

³ Рукопись: ГИМ. Син. № 1043. Л. 9 об.–15.

⁴ См.: Изборник 1076 года. М., 1965. С. 625.

⁵ См.: Истрип В. М. Хроника Георгия Амартола в древнем славяно-русском переводе. Пг., 1920. Т. I. С. 238.

⁶ См.: Семенов В. Древняя русская Пчела по пергаменному списку. СПб., 1893.

⁷ См.: Куев К. М. Черноризец Храбр. София, 1967.

хом от святого Василия, Иоанна и Сеурияна и Аристотеле философа и инех»¹. В «Похвале Иоанну Богослову», принадлежащей тому же автору, содержится часто встречающаяся в средневековых текстах мысль о превосходстве апостолов и евангелистов над языческими философами и риторам: «Тот ест философ и вети мудрей, и, книги не ведый, книжник быст мудрей и хытрей. И загради философом уста»².

Прослеживаются термины, связанные с лексемой «философия», и в памятниках оригинальной литературы периода Киевской Руси, начиная с «Повести временных лет». Имеется весьма колоритное описание Аполлония Тианского, греческого неопифагорейца I в. В «Житии Феодосия Печерского», созданном летописцем Нестором, сказано, что не «от премудрых философ» избрал Бог великого духом инока, однако всей деятельностью своей он «премудрей философ яви ся»³. В «Послании» Даниила Заточника (Чудовского списка) среди рассыпанных в нем в изобилии афористических выражений есть одна фраза, часто встречающаяся в русской книжности, в которой упоминание Афин как центра древней эллинской мудрости сочетается со столь же древним образом «делолюбивой пчелы»: «Аз бо не во Афинех ростох, ни от философ научихся, но был падая аки пчела по различным цветом и отгуду избирая сладость словесную, и совокупля мудрость, яко в мех воду морскую»⁴. Древнерусским книжникам, чаще всего приобщавшимся к мудрости именно таким путем, этот образ весьма импонировал. Данный стереотипный оборот, встречающийся в качестве житийного топоса, с рядом вариаций, был весьма устойчив в византийской и славяно-русской литературе⁵.

Таким образом, уже в домонгольский период на Руси широко употреблялись термины «философ», «философский», «философия» и близкие им. В последующие века в дополнение к ранним текстам, которые, как правило, постоянно переписывались, появляются новые, следующие традиции или вносящие дополнительные нюансы в понимание указанных терминов.

Мысли, касающиеся философии, можно встретить во многих рукописях, и часто довольно неожиданно. Так, среди чистых листов сборника № 1916 из собрания Уварова находим выделенное крупными, почти уставными буквами глубокомысленное изречение, содержащее представление о человеке, стремящемся к нравственному совершенству, как о подлинном мудреце: «И се есть истинный философ, иже кто душу свою спасет от вечныа муки. И се есть чюдный мудрец, иже кто свободиться от сетей бесовских, сему лепо есть ревновати»⁶.

¹ Шестоднев, составленный Иоанном ексархом Болгарским. По харатейному списку Московской Синодальной библиотеки 1263 г. М., 1879.

² *Иванова-Мирчева Л.* Иоан Ексарх Български. Слова. София, 1971. Т. 1. С. 156.

³ Успенский сборник XII–XIII вв. М., 1971. С. 73.

⁴ *Зарубин Н. И.* Слово Даниила Заточника по редакции XII и XIII вв. и их переделкам. Л., 1932. С. 59.

⁵ См.: *Булашин Д.* Несколько параллелей к главам III–IV Жития Константина-Кирилла // Кирило-Методиевски студии. София, 1986. Кн. 3. С. 91–107.

⁶ Тропник Иннокентия III папы Римского, XVII в. // ГИМ. Увар. № 1916/180. Л. 176 об.–177.

Не останавливаясь более на обзоре необъятного эмпирического материала, попробуем обобщить многочисленные свидетельства древнерусских источников о том, кого было принято называть философами в допетровской Руси.

По традиции ими считали античных мыслителей всех направлений. Особенно почитался Платон как «внешний философ верховный»¹. Аристотель преподносился как мудрый наставник Александра Македонского², как видный политический мыслитель³ и основоположник логического мышления⁴. Вопреки распространенному стереотипу в древнерусских источниках встречается уважительное отношение к философам материалистического направления, чаще всего к Демокриту и Эпикуру.

Ростовский архиепископ Вассиан, укрепляя ратный дух Ивана III, вышедшего против хана Ахмата, призывает быть стойким и ссылается при этом на Демокрита: «Слыши, что глаголет Димокрит, философом первый: „Князю подобает имети ум ко всем временным, а на супостаты крепость, и мужество, и храбрость, а къ своей дружине любовь и привет сладок”»⁵.

Следует вместе с тем заметить, что эллинистические языческие философы часто порицались, и порою довольно резко, как это видно в «Книге бесед» у протопопа Аввакума: «...бывше Платон и Пифагор, Аристотель и Диоген, Иппократ и Галин, вси сии мудри быша и во ад угодиша»⁶. В целом отношение к античным мыслителям было как к «первым философам», предшественникам христианской мудрости; они могли то сближаться с нею, то противопоставляться ей.

К философам нередко относили античных ораторов, писателей, ученых, деятелей широкого культурного диапазона: Исократ, Демосфен, Менандр, Гиппократ, Галена, Вергилия и многих других, чьи имена прочно вошли в историю мировой цивилизации. К ним же причисляли некоторых мифологических персонажей. Например, «философицей» названа Афина Паллада в одном из Азбуковников⁷.

Часто подразумевались, но редко непосредственно назывались «философами» носители восточной мудрости. В качестве великого мудреца почитался царь Со-

¹ Максим Грек. Сочинения. Казань, 1859. Ч. I. С. 354.

² См.: Истрин В. М. Александрия русских хронографов. М., 1893. С. 19.

³ Федор Карпов в письме к митрополиту Даниилу пишет: «Сего всяк град и всяко царство, по Аристотелю, управляются имать от начальник въ правде и изъвестными законы правленными, а не трылением» (Сочинения Федора Ивановича Карпова // Памятники литературы Древней Руси: Конец XV — первая половина XVI века. М., 1984. С. 510–512).

⁴ Сильвестр Медведев в письме к боярину Ромодановскому рассматривает учение о причинности — «четыре вины философские». (Письма Сильвестра Медведева. Сообщение С. Н. Браиловского. СПб., 1901. С. 13–14).

⁵ Послание на Угру Вассиана Рыло // Памятники литературы Древней Руси: Вторая половина XV века. М., 1982. С. 528.

⁶ Памятники истории старообрядчества XVII в. / Ред. В. Г. Дружинин. Л., 1927. Кн. I. Вып. I. С. 289.

⁷ Азбуковник, XVIII в. // РНБ. Сол. № 20/20. Л. 7 об.

ломон. О приходе к нему царицы Савской сообщалось в апокрифическом «Сказании о премудрости царя Соломана и о Южской царице и о философех»¹. У Амартола в описании монастырей близ Александрии подчеркивается любовь к мудрости древних иудеев эпохи Ветхого Завета, а также эллинизированных, в частности «Филона премудраго»². Эту традицию древней иудейской мудрости, перешедшей через библейские источники в христианскую культуру, Зиновий Отенский охарактеризовал как мыслительное течение «по Соломани философий»³.

Мудрым пустынноиком предстает индийский старец Варлаам, наставляющий своего ученика, царевича Иоасафа⁴. Достойными носителями восточной мудрости почитались гимнософисты, «нагомудрецы», о которых повествовалось в «Александрии», в статье Палладия Еленопольского «О рахманах», в апокрифических сказаниях вроде «Хождения Зосимы к рахманам»⁵. В широко известном на Востоке санскритском памятнике «Панчатантра», проникшем через иранское, арабское, византийское и южнославянское посредничество на Русь, «некий философ» истолковывает «царю индейскому» смысл человеческих отношений в притчевой форме на примере поведения зверей⁶. В переводной медицинской литературе среди имен «любомудрых философов» упомянут в «Благопрохладном Цветнике» среднеазиатский мыслитель и ученый «Ависен» (Авиценна, или Ибн-Сина)⁷.

Философами нередко называли наиболее опытных в теоретическом мышлении апологетов и деятелей патристики, как восточных, так и западных: Юстина Мученика, Климента Александрийского, Максима Исповедника, Иоанна Дамаскина, Августина Блаженного и других⁸. Например, в славянском «Прологе» о Максиме Исповеднике писалось, что он был «философ до коньца житием и словом пресветел»⁹, а в службе ему Максим превозносится как «истый философ». Таковым он считается и в европейской традиции¹⁰.

В Средние века складывается особое представление об аскетической философии, вырабатывавшейся практикой монашествующих¹¹. У Амартола описываются александрийские монахи, которые лишь освободившегося от всех страстей под-

¹ Памятники старинной русской литературы, издаваемые Г. Кушелевым-Безбородко. СПб., 1852. Вып. 3. С. 61–63.

² *Истрин В. М.* Хроника Георгия Амартола в славяно-русском переводе. Т. I. С. 227–231.

³ *Зиновий Отенский.* Истинны показание к вопросившим о новом учении. Казань, 1863. С. 57.

⁴ См.: Повесть о Варлааме и Иоасафе / Пер. текста, исслед. и коммент. И. Н. Лебедевой. Л., 1985.

⁵ *Тихопрвов Н. С.* Памятники отреченной литературы. М., 1863. Т. II. С. 78–92.

⁶ Стефанит и Ихниллат. Средневековая книга басен по русским рукописям XV–XVI веков. Л., 1969.

⁷ *Змеев Л. Ф.* Русские учебники. СПб., 1895. С. 67.

⁸ См.: *Скворцов К. И.* Философия отцов и учителей Церкви: Период апологетов. Киев, 1868.

⁹ *Максим Исповедник.* Творения / Пер. с греч. Троице-Сергиева Лавра, 1915. Ч. I. С. 292.

¹⁰ См.: *Thunberg L.* Man and the Cosmos: The Vision of St. Maximus the Confessor. Crestwood (N.Y.): St. Vladimir's Seminary Press, 1985.

¹¹ См.: *Dölger F.* Zur Bedeutung von φιλόσοφος und φιλοσοφία in Byzantinischer Zeit // *Dölger F.* Byzanz und die Europäische Staatenwelt. Ettal, 1953. S. 197–208.

вижника духа признают за подлинного философа. Славящихся мудростью эллинов и иудеев они считают «соблазвившимися» своим умом, за образец же философствования почитают Христа, «единому показавшыю и деломъ и словомъ философствовати»¹. Подобное понимание философа и философии было широко распространено на Руси. Как писалось порою: «Бог у нас в России пресловущий философ»².

Философами назывались наиболее искушенные в понимании смысла учения христианские проповедники, богословы, наставники, особенно перед лицом непросвещенных язычников. В таком смысле философом был назван греческий проповедник, произносивший «Речь философа» перед князем Владимиром накануне принятия христианства.

В переведенном Максимом Греком из Лексикона Свиды «Сказании об Оригене» этот почитавшийся «прежде ереси» видный богослов характеризуется следующим образом: «Ориген, иже Адамантии наречеса, муж пресловеснеиши, во философском учении до конца научен, слышатель быв Амьмониу философу, нареченному Сакасу, иже име множайше преспевание въ философии»³. Через творения и переводы Максима Грека на Русь проникло немало имен, образов, реминисценций из высокой эллинской философской культуры⁴.

Не отрицалось право именовать философами идеологических противников православия, в частности католических богословов и мыслителей. В полемических сочинениях против латинян, например в «Прении Панагиота с Азимитом», западные богословы резко нарицаются «богомерскими философы латыньскими»⁵. В некоторых списках оба оппонента именуются философами. Так, в сборнике XV–XVI вв. «Прение» носит название «Вопроси и ответ двою философъвъ Панагиота и Азимиха»⁶.

Усматривалась связь еретичества с философией, особенно в лице крупнейших ересиархов, каковым был, например, Арий. Нелестно отзываясь о нем как о противнике канонического христианства, многие авторы вместе с тем отмечают его эрудицию, острый ум, глубину мышления. Зиновий Отенский в «Слове похвальном об Ипатии, епископе Гангрском» пишет, что глава антитринитариев «свою ересь състави, опираяся философии и многих философов поборников по себе на прение ко святым отцам приобрете»⁷. Об Арии как философе существует обширная лите-

¹ *Истрин В. М.* Хропика Амартола в древнем славяно-русском переводе. Т. I. С. 231–239.

² *Арежанцухин В. В.* Философское образование в России в XVII в. // *Философские науки*. М., 1987. № 2. С. 50.

³ Сочинения и переводы Максима Грека, сер. XVI в. // РГБ. Ф. 256. № 264. Л. 100.

⁴ См.: *Булашин Д. М.* Переводы и послания Максима Грека. Незданные тексты. Л., 1984.

⁵ *Попов А.* Историко-литературный обзор древнерусских сочинений против латинян (XI–XV вв.). М., 1875. С. 205.

⁶ Сборник пресудостного содержания, XV–XVI вв. // ГИМ. Син. № 316/951. Л. 13 об.

⁷ *Корецкий В. И.* Вновь найденное противоеретическое произведение Зиновия Отенского. // *ТОДРЛ*. М.; Л., 1962. Т. XVIII. С. 175.

ратура¹. Интерес к этой теме в связи с исследованием соотношения патристики, эллинской философии, гностицизма, неоплатонизма не ослабевает².

В возвышенном смысле философами называли крупных деятелей культуры, просветителей целых народов. Так именовались славянский первоучитель Константин-Кирилл³ и Стефан Пермский, создатель зырянской азбуки, прозванный Епифанием Премудрым за свой духовный подвиг в подражание просветителю славян «философом новым»⁴.

В византийско-славянской традиции философами именовали и тех, кого принято называть таковыми в современном понимании. Это могли быть профессиональные философы, философствующие писатели, моралисты, представители университетской философии. В таком плане, если не считать его богословского и гимнографического творчества, должен восприниматься Иоанн Дамаскин, философский профессионализм которого никем не оспаривается. Философом называли византийского пустынноика Филиппа Монотропа, написавшего «Диоптру», вдохновенное поэтическое произведение о диалоге души и тела. В Азбуковнике читаем: «Схоластик — философ и любомудрец»⁵. О «философах и дохтурах латынских» пишет Иван Пересветов⁶.

Согласно средневековой традиции, философами называли мастеров экзегезы. К таковым можно отнести Климента Смолятича, Иосифа Волоцкого, Зиновия Отенского и, особенно, Максима Грека. Для Руси XVI–XVII вв. Максим Грек стал одним из самых признанных авторитетов в этой области — недаром во многих рукописях его именуют: «дивный философ», «философ искусен», «изящный в философех», «философ-мних», «зело мудрый в философии»⁷.

Не только толкователи книжности, но также интерпретаторы природных явлений, космоса, всего мироздания, понимавшегося в Средние века как воплощение библейской Книги Бытия, почитались за философов. В переводном «Луцидариусе», представляющем собой диалог учителя и ученика, на вопрос последнего о планетах первый отвечает: «Философы глаголют, луна толь широка, яко всю землю покрыт имать, кроме моря...»⁸

В общем течении мудрости не отрицалась и художественная струя. Не только мастера слова, но и живописцы, зодчие, а также другие творцы произведений ис-

¹ См.: Gwatkin H. M. The Arian Controversy. New York, 1979; Kannengisser Ch. Holy Scripture and Hellenistic Hermeneutics in Alexandrian Christology: The Arian Crisis. Berkeley, 1982, etc.

² См.: Сидоров А. И. Арианство в свете современных исследований // Вестник древней истории. М., 1988. № 2. С. 86–97.

³ См.: Schütz J. Konstantins Philosophie und seine Bestallungsurkunde als Philosoph // Wiener Slavistisches Jahrbuch. Wien, 1985. Bd 31.

⁴ Епифаний Премудрый. Повесть о Стефане, епископе Пермском // Памятники старинной русской литературы, издаваемые Г. Кушелевым-Безбородко. СПб., 1862. Вып. 4. С. 151–156.

⁵ Азбуковник. XVII в. // РГБ. Ф. 228. № 197. Л. 176 об.

⁶ Ржигла В. Ф. И. С. Пересветов, публицист XVI века. М., 1908. С. 78–79.

⁷ Грамов М. Н. Максим Грек. М., 1983. С. 173.

⁸ Тихоново Н. С. Летописи русской литературы и древности. М., 1859. Т. I. С. 56.

кусства, в творчестве которых нашли отражение проблемы бытия человеческого, именовались философами. Епифаний Премудрый в «Послании к Кириллу Тверскому» таким образом описывает личность Феофана Грека: «Преславный мудрок, зело философ хитр, Феофан гречин, книги изограф нарочитый и живописец изящный во иконописцах»¹. Об Андрее Рублеве писалось, что он «всех превьсходящу во мудрости зелне»².

Исходя из этимологии исходного греческого термина φιλοσοφία, переводимого в славянском языке как «любомудрие», «любомудрство», «мудролюбие»³, философами называли поклонников Софии, а в христианской традиции — Софии Премудрости Божией⁴.

Почтительно звучат панегирические вирши Кариона Истомина из стихотворного приветствия царевне Софье Алексеевне, чье тезоименитство обыгрывали некоторые деятели эпохи московского барокко:

Убо мудрость есть, росски толкована,
 Еллински от век Софиною звапа.
 Любители той философы звались
 И добронравством украшались⁵.

Принятое в западной традиции деление на истины откровения и истины разума, на не требующую доказательств веру и нуждающееся в обосновании рациональное знание постепенно проникало и на Русь. У Андрея Белобочкого в «Исповедании веры» вопросы о смысле многих явлений и понятий, скорее, «предлагают философе, нежели богословцы». Отличительной чертой мыслителей является следующая: «Философе же глубшаго разума и основания во всяких вещах ищут, и вины разсуждают...»⁶

Как носители политической мудрости иногда именовались философами благо-разумные правители, будь то реальные исторические лица или образы идеального властелина. Под первым подразумевается византийский император Константин Великий, а в качестве второго можно привести образ турецкого монарха в «Сказании о Магмете-салтане» Ивана Пересветова. Он же пишет о Петре, воеводе Волошском (молдавский господарь Петр IV Рареш, сын Стефана Великого), что «сам воевода Петр ученый философ и доктор мудрый был»⁷.

¹ Памятники литературы Древней Руси: XIV — середина XV века. М., 1981. С. 444.

² Там же. С. 380.

³ Срезневский И. И. Материалы для словаря русского языка по письменным памятникам // СОРЯС. СПб., 1894. Т. 2. Стб. 86, 186.

⁴ См.: *Amman A. Darstellung und Deutung der Sophia im vorpetrinischen Russland* // *Orientalia Christiana Periodica*. Roma, 1938. № 1–2. P. 120–156.

⁵ Смирнов С. К. История Московской славяно-греко-латинской академии. М., 1855. Приложение. С. 396.

⁶ Горфункель А. Х. Андрей Белобочкий — поэт и философ кон. XVII — нач. XVIII в. // ТОДРЛ. Л., 1962. Т. XVII. С. 209.

⁷ Ржиги В. Ф. И. С. Пересветов, публицист XVI века. С. 68.

Искусный в красноречии также мог именоваться философом: «Витиа — хитро-словец, и философи бо, и ритори, и иде тако наричутся»¹. Имелось представление о софистах как изощренных философах, в положительном и отрицательном смысле. Так, в Азбуковнике сообщается: «Софист — мудрых. Софистики — мудрецы... Софисматъствы — злохитроствы»².

Иногда под философом подразумевался опытный наставник в умозрительной деятельности, в искусстве владения словом, в знании определенной науки. В первоначальном смысле понимался и сближаемый с понятием «философ» термин «схоластик», как это явствует из Азбуковника: «Схоластик — учитель. Схоляръ — ученик. Схолия — школа». По другому списку: «Схоластик — учитель или философ»³.

Под философией понималось, согласно древней традиции, воспитание человека в гуманитарном смысле этого слова или, как образно писалось, возделывание поля души человеческой. Известен поучительный эпизод с Сократом, заметившим человеку, слишком увлеченному работой на пашне, что он рискует душу свою оставить пустынной и неводеланной: «С о к р а т. Се видев ученика своего, селу подлужаща, а учения небрегуша, и рече: “Блюдися, друже, еда село хотя сделати, а душу пугу оставиши и неделану”». Отсюда понятно и такое изречение: «Делатель землю мягчит, а философ — душу»⁴. Уподоблялся философ и искусному врачу, исцеляющему человеческое естество. Как писал Симеон Полоцкий, «яко врачество болезню исцеляет, философия нрав зол души исправляет»⁵.

С философским отношением к бытию связано и самовоспитание человека, умение бороться с невзгодами. Так, в «Пчеле» пишется: «Философ страстьми удобне бывает. Яко же железо, водою палима, утверждается, тако и философ напастьми»⁶.

Употреблялось слово «философ» также применительно к людям, которым были присущи необыденное мышление, интерес к книгам, умение понимать их скрытый смысл, стремление к возвышенному. О князе Владимире Волынском писалось в Ипатьевской летописи: «Володимер же бе разумея приятъче и темно слово и повестив со епископом много от книг, зане бысть книжник велик и философ, акого же не бысть во всей земли и по немь не будет»⁷. Вторая часть этой фразы, со слов «зане бысть книжник велик и философ», носила устойчивый, стереотипный характер и применялась к различным лицам, когда надо было в этикетной, уважительной форме подчеркнуть их мудрость. Примерно так же писалось о Клименте Смолятиче, что он был «книжник и философ так, якоже в Русской земли не бяшеть»⁸.

¹ Азбуковник, XVII в. // РГБ. Ф. 299. № 473. Л. 27 об.

² Там же. // РГБ. Ф. 229. № 1. Л. 292–292 об.

³ Там же. // РГБ. Ф. 228. № 197. Л. 133 об.

⁴ Семенов В. Древняя русская Пчела по пергаменному списку. С. 10, 171.

⁵ Симеон Полоцкий. Избранные сочинения / Подг. текста, статья и коммент. И. П. Еремина. М.; Л., 1953. С. 71.

⁶ Сборник премудростного содержания: XVII в. // РНБ. Сол. № 869/979. Л. 113–113 об.

⁷ Летопись по Ипатскому списку. СПб., 1871. С. 601.

⁸ ПСРЛ. Т. II. Стб. 340.

Наконец, под «философом» могли подразумевать высокообразованного человека, занятого гуманитарной деятельностью. Так, об известном деятеле эпохи Возрождения, книгоиздателе Альде Мануции, знавший его Максим Грек писал: «... в Венеции был некий философ, добре хытр; имя ему Алдус, а прозвище Мануциус»¹.

Приведенная классификация не является исчерпывающей, она лишь некоторым образом упорядочивает обширный эмпирический материал. Возможно обнаружение дополнительных нюансов при выявлении столь многозначно употреблявшегося термина «философ». Выше писалось, что, согласно Е. Э. Гранстрем, лица, окончившие Магнарскую высшую школу, получали «право преподавания и звание “философа”, равноценное званию учителя». Такая же традиция сложилась в западноевропейских университетах, присваивавших своим выпускникам звание «доктора философии». В древнерусских текстах подобное значение термина «философ» встречается в опосредованном виде; иногда путем сопоставления биографических, исторических, а также лексикографических данных можно выявить его первоначальный смысл.

Например, недавно на основе сборника XV в., поступившего в 1980 г. в рукописный отдел РГБ в составе собрания известного библиофила из старообрядцев М. И. Чуванова, было открыто для науки имя еще одного древнерусского автора — Григория Философа. Он прибыл из Царьграда в свите митрополита Георгия при князе Изяславе Ярославиче в 1062–1063 гг., был, очевидно, болгарин, связанным с Охридской архиепископией. Григорий Философ оставил цикл поучений на 6 дней недели, которые ранее приписывались другим авторам (Кириллу Философу или Григорию Философу, епископу Белгородскому). Авторы статьи считают наиболее вероятным усвоение прозвища Философ рассмотренному лицу как обучавшемуся в Магнарской академии².

Первым из русских, получивших ученую степень доктора философии, был Петр Постников, выпускник Славяно-греко-латинской академии, посланный в Падуанский университет и успешно его закончивший в 1694 г.³

Следует заметить, что интерпретация термина «философ» в древнерусских памятниках письменности требует учета контекста первоисточника в соответствии со средневековой семантикой, чуждой буквальному поверхностному прочтению слова. Так, Максим Грек в письме Федору Карпову заявляет: «А философом, Бога ради, не зови мене, аз инок есмь, паче всех невежа»⁴. Применительно к одному из круп-

¹ Сочинения и переводы Максима Грка, сср. XVI в. // РГБ. Ф. 256. № 264. Л. 99.

² Рыков Ю. Д. Турилов А. А. Неизвестный эпизод болгаро-византийско-русских связей XI в. (Киевский писатель Григорий Философ) // Древнейшие государства на территории СССР: Материалы и исследования. 1983 г. М., 1984. С. 170–176.

³ Шмурло Е. П. Постников; Несколько данных для его биографии // Учен. записки Юрьев. ун-та. 1894. № 1. С. 73–238.

⁴ Никольский Н. К. Материалы для истории древнерусской духовной письменности. // Христианское чтение. СПб., 1909. Ч. II. № 8–9. С. 1119–1125.

нейших мыслителей русского Средневековья данное выражение есть не более чем этикетная самоуничижительная формула (*captatio benevolentiae*)¹.

Надписи на произведениях древнерусского искусства и сами эти произведения (иконы, фрески, миниатюры) углубляют представления о философии и философах на Руси. Колоритно выглядит на иконе конца XVII в. северных писем «Воскресение — Сошествие во ад» из собрания П. Д. Корина изображение жаждущих рая древних пророков и мудрецов с надписью киноварью: «философове»². Уникальны образы Платона, Аристотеля, Анаксагора и других философов древнего мира, а также причислявшихся к ним Гомера, Вергилия, Гиппократы и прочих деятелей культуры³. С использованием техники золотой наводки исполнено изображение Платона на южных вратах Троицкого собора Ипатьевского монастыря в Костроме, где он представлен вместе с Аполлоном в виде пророка, предвосхитившего появление Христа⁴. Любопытно, что его по «Иконописному подлиннику» рекомендовалось изображать таким «ославленным» образом: «Рус, кудряв, в венце; риза голуба, испод киноварь; рукою указывает на свиток»⁵. Обширна иконография такого мыслителя, как Максим Грек⁶.

Подводя итоги, можно сказать, что термин «философ» понимался на Руси весьма полисемантически: от возвышенного до уничижительного, от языческого до христианского, от расширительного до уточняющего смысловые оттенки, попытка систематизации которых была предложена выше. Полисемантизм данного термина отражает разнообразие философской мудрости в ее многовариантности.



¹ См.: Curtius E. R. *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*. Bern, 1948. S. 410–415.

² Антонова В. И. Древнерусское искусство в собрании Павла Корина. М., 1966. С. 127–128 (№ 104).

³ См.: Казакова Н. А. «Пророчества еллинских мудрецов» и их изображения в русской живописи XVI–XVII вв. // ТОДРЛ. М.; Л., 1961. Т. XVII. С. 358–368.

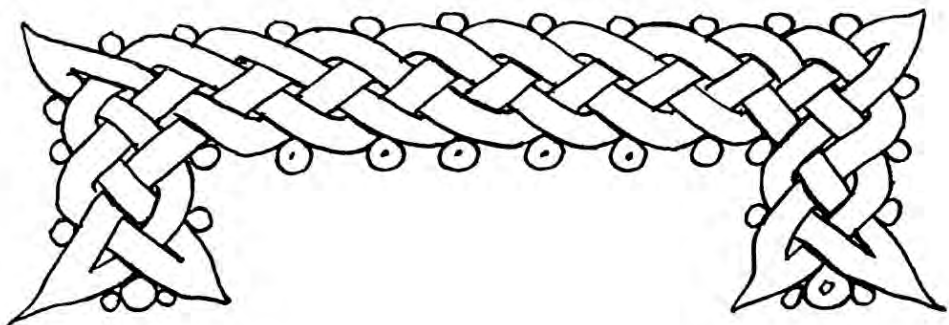
⁴ Масленицын С. Кострома. Л., 1968. Ил. 73.

⁵ Буслав Ф. Древнерусская народная литература и искусство. СПб., 1861. С. 360–365.

⁶ См.: Белоброва О. А. К вопросу об иконографии Максима Грека // ТОДРЛ. М.; Л., 1958. Т. XV. С. 301–309.

Определения философии по памятникам письменности





братимся к рукописным источникам, в которых содержатся дефиниции философии, принятые на Руси в Средние века. Наиболее авторитетными из них являются, безусловно, определения Иоанна Дамаскина, которые содержатся в его «Диалектике», построенной по образцу перипатетических трактатов и призванной служить «философской пропедевтикой» в изложение основных догматов христианства¹. Известно свыше 200 славяно-русских списков «Диалектики». Один из самых древних — сербский XIV в. — опубликован Э. Вайером с параллельным греческим текстом и современным немецким переводом². Сам же источник как философское произведение наиболее обстоятельно проанализирован Г. Рихтером³. Об авторитетности творения Дамаскина свидетельствует тот факт, что оно было внесено в Великие Минеи Четьи, составленные митрополитом Макарием в середине XVI в. и читаемые по ежегодному циклу всем грамотным населением Руси⁴.

Анализ этих определений показывает, что философия, согласно античной традиции, понималась как всеохватывающая мудрость, наука наук и искусство искусств. Она направлена на познание природы сущего, мира видимого (материального) и невидимого (духовного), божественного (объективного) и человеческого (субъективного). Философия есть приготовление к смерти (бесстрашие перед лицом конеч-

¹ Иоанн Дамаскин. Полное собрание творений / Пер. с греч. СПб., 1913. Т. 1. С. XV.

² См.: Weier E. Die Dialektik des Johannes von Damaskus in kirchenslavischer Übersetzung. Wiesbaden, 1969.

³ См.: Richter G. Die Dialektik des Johannes von Damaskus. Ettal, 1964.

⁴ См.: Великие Минеи Четьи. СПб., 1901. Вып. 10. Декабрь. Дни 1–5.

ности земного бытия) и любовь к мудрости (в духе платоновского эроса). Как своеобразная «царица знания», она включает в себя все виды человеческой разумной деятельности и делится на *теоретическую* и *практическую*. В свою очередь, теоретическая философия включает в свой состав *богословие, физику, математику*, а практическая — *этику, экономику, политику*.

Шесть определений Дамаскина вместе с его схемой деления философии и дополнительными рассуждениями на этот счет представляют собой наиболее всеохватывающую систему средневекового понимания философии. В отличие от ряда современных дефиниций они не тяготеют к однозначности, но, напротив, полисемантически показывают смысл и содержание философии с разных сторон, делают ее понимание более объемным и целостным, позволяя развивать ее функции в соответствии с разными интерпретациями. Вместе с тем слишком широкое понимание философии как всей совокупности творческой человеческой деятельности начало исчерпывать себя уже в древнем мире, в условиях же развивавшегося феодализма оно все более становилось анахронизмом и потому постепенно размывалось под влиянием более современных концепций.

В XVI в. князь Андрей Курбский, находившийся в эмиграции в Речи Посполитой, предпринял попытку вновь перевести труд Дамаскина. За основу было взято базельское печатное издание. Переводил Михаил Оболенский с помощниками. Затея эта большого успеха не имела, однако сохранилось несколько списков данного труда¹.

В традиционную схему Дамаскина, в соответствии с латинской системой *artes liberales*, вставлена дополнительная расшифровка математики как совокупности квадривиума, состоящего из арифметики, музыки, геометрии, астрономии. Весьма любопытны глоссы на полях рукописи, принадлежащие, возможно, самому князю. Он дает следующие терминологические объяснения: «Мафематик — иже во четырех науках искусен»; «Феолоик — искусный человек описанию божественному»; «Физеолоика — о вещах естественных, от земли и моря исходящих и от прочих стихий».

Параллельно с дефинициями Иоанна Дамаскина в древнерусской письменности с самого раннего периода распространилось определение философии, принадлежащее Константину-Кириллу Философу. Оно содержится в пространном его житии², которое приписывается Клименту Охридскому³ и представляет ответ подвижника впросившему его логофету Феоктисту. Н. К. Никольский отмечает сходство данного определения со вторым и четвертым определениями Дамаскина, а также с 12-й беседой Василия Великого на начало Книги Притчей⁴. По мне-

¹ Сочинения Иоанна Дамаскина / Пер. Андрея Курбского, сер. XVI в. // ГИМ. Хлуд. № 60. Л. 247; Сочинения Иоанна Дамаскина / Пер. Андрея Курбского, кон. XVI в. ЦИБ. Соф. № 157/34. Л. 245.

² См.: *Лейчев Б.* Кирилово определение на философията // Константин-Кирил Философ: Юбилейна сборник... София, 1969. С. 69–74.

³ См.: *Климент Охридски.* Събрани съчинения. София, 1973. Т. 3.

⁴ См.: *Никольский Н. К.* К вопросу о сочинениях, приписываемых Кириллу Философу. Л., 1928. С. 421.

нию И. Шевченко, определение Кирилла представляет собой соединение идеи стоиков о знании «вещей божественных и человеческих» с платоновской идеей о приближении к Богу с помощью божественного знания и библейской идеей из Книги Бытия, где говорится о сотворении человека «по образу и подобию Божьему»¹.

Понимание философии, присутствующее в житии Кирилла, не сводится только к данному определению. Оно расшифровывается и как любовь к Софии Премудрости, безраздельное служение истине, высокий духовный подвиг. Показательна в этом плане ключевая III глава жития, где описывается, как, еще будучи отроком, подвижник сознательно избирает Софию, блистающую своей неземной красотой. Здесь помимо этического проступает эстетическое содержание мудрости, высшая красота истинного знания².

Философские дефиниции Кирилла и Дамаскина не оставались неизменными. В XVI и XVII вв. они подвергаются дополнительным интерпретациям. В середине XVI в. глава Русской Церкви митрополит Даниил, гонитель Максима Грека и вместе с тем любитель философии, значительно перерабатывает «Диалектику» Иоанна Дамаскина. Плодом его деятельности явилось сочинение «О философии внимай разумно, да не погрешити». Наиболее ранний его список содержится в рукописи 1543 г. из Иосифо-Волоколамского монастыря³. К шести классическим определениям Дамаскина добавлены еще три, но все они «носят нравственно-аскетический характер, смысловые границы между ними размыты». Вставки Даниила полны благочестивых сентенций, многословны и содержат немало повторов, они предназначены для руководства в «умном делании» согласно византийской монашеской трактовке философии⁴.

Самостоятельным выглядит определение философии, которое дал Максим Грек в письме к боярину Федору Карпову, одному из просвещенных вельмож России того времени. Философия восхваляется афонским книжником как вещь весьма почитаемая и достойная, предназначенная для «доброго украшения нрава» и установления порядка в обществе; миссия философа мыслится им выше даже царской по своему значению⁵.

Встречаем у Максима Грека также и разделение философии на «внутреннюю» христианскую и «внешнюю» языческую в колоритном описании «училищ италийских». Христианскую философию, способствующую спасению души, он ставит, ра-

¹ Ševčenko I. The Definition of Philosophy in the Life of Saint Constantine // For Roman Jakobson... The Hague, 1956. P. 449–457.

² III глава проанализирована итальянским славистом Данти в его статье «L'itinerario spirituale di un santo: dalla saggezza alla Sapienza. Note sul cap. III della Vita Constantini» (Константин-Кирилл Философ... София, 1981. С. 37–58).

³ Сочинения Иоанна Дамаскина в редакции митрополита Даниила, 1543 г. // РГБ. Ф. 113. № 490.

⁴ См.: Гаврюшин Н. К. Митрополит Даниил — редактор «Диалектики» // ТОДРЛ. Л., 1988. Т. XLI. С. 357–363.

⁵ См.: Сочинения и переводы Максима Грека, сер. XVI в. // РГБ. Ф. 113. № 488.

зумеется, выше, но не отрицает и «внешнюю» (как древнюю античную, так и современную возрожденческую), полезную для «выработки правильной речи, к изощрению и исправлению мышления», то есть носящую не аксиологический, а инструментальный характер.

Наиболее развернутую схему знания и места в ней философии дал хорват Юрий Крижанич¹, хорошо образованный, одушевленный идеей славянского единства, приехавший в Россию в 1659 г. и предлагавший царю Алексею Михайловичу программу преобразования страны по образцу просвещенных монархий Запада, он во многом предвосхитил грядущие реформы императора Петра Великого, сына царя.

В трактате «Беседы о правлении», изданном под условным названием «Политика»², Крижанич делит все знания на два вида — *теоретическое* и *практическое*. Теоретическое, в свою очередь, на *духовное* и *мирское*, а мирское — на философию, математику, механику. Философия включает три раздела: логику («беседное учение»), физику («природное учение») и этику («нравное учение»). Логика подразделяется на грамматику («говорное» умение), риторику с поэтикой («беседное» и «песенное» умение), диалектику («преговоральное» умение); физика — на «познание простых телесных вещей» и «врачество»; этика — на идеоэтику («осебуйное нравочение»), экономику («господарство»), политику («людоправное учение»), здесь же добавлена юриспруденция («законоставное учение»)³.

В главе III — «О мудрости» — Крижанич проводит различие мудрости, знания и философии. Мудростью он считает познание «наиболее важнейших и наивысших вещей» (Бога, природы, общества, человека), знанием — «понимание причин вещей», философией — «желание мудрости», философа же уместно звать «рачителем мудрости». Развивая свою мысль, он пишет далее, что философия — это не столько особое искусство или наука в ряду других, а «скорее тщательная и обдуманная рассудительность или опытность в суждении о всех вещах»⁴. Философия выступает как высшая ступень всех видов познания, как квинтэссенция человеческого опыта. Познавая суть вещей, каждый разумный человек может постепенно превращаться в философа.

Таким образом, на основе письменных источников можно получить обобщенное представление о философии, принятое на Руси. Она понималась *полисемантически*: как всеохватывающее познание мира, как вершина человеческого опыта, как жизнестроительное учение, как мастерство экзегезы, как умение отстаивать исповедуемые идеалы, как высшая духовная ценность, как стремление глубоко и необыденно мыслить. В целом наиболее адекватным выражением для обозначения русской средневековой философии представляется термин «мудрость», соотнесенный с понятием божественной «Премудрости».

¹ См.: *Pažanin A. Pojam mudrosti u filozofiji Jurja Križaniča // Politička misao*. Zagreb. 1972. № 1. S. 3–8.

² Единственная авторская рукопись // РГАДА. Ф. 381. № 1799 (опубликована частично).

³ *Юрий Крижанич*. Политика. М., 1965. С. 107, 460.

⁴ Там же. С. 104–106, 457–459.

Этот термин отражает изначальное состояние философии, когда она еще не порвала с единством породившей ее культуры и практики, не стала отвлеченной спекулятивной дисциплиной. Этот же термин знаменует одну из тенденций современного стремления философии вернуть свою дееспособность, восстановить утраченное родство с жизнью, миром, человеком, вновь пропитать собою ставшую бездушной технократическую цивилизацию, спасти человечество от духовного и физического вырождения¹.

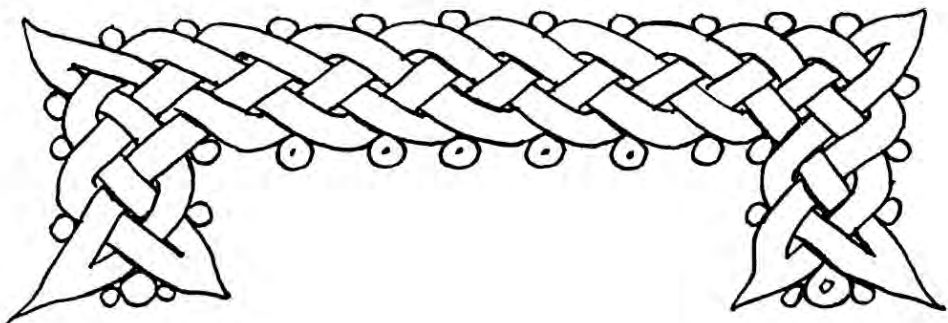
И пусть не смущает наше сознание, тяготеющее к лексической унификации мышления, когда за каждым понятием стремятся запрограммировать единственное его содержание, обилие древнерусских определений философии. Смысл, назначение, многообразие философии наиболее объемно, всесторонне, разнообразно проступают именно во множественности ее определений, полисемантизм которых соответствует ее полифункциональности. Было бы наивно считать, что конечными определениями рассудка можно исчерпать бесконечную глубину мудрости, пытающейся осмыслить неисчерпаемость человека и бездну мироздания. В Древней Руси прекрасно это понимали и по-своему выразили.



¹ См.: Schweitzer A. Kultur und Ethik. Kulturphilosophie. München, 1960. S. 15–22.

ТВОРЧЕСКИЕ МЕТОДЫ ДРЕВНЕРУССКИХ МЫСЛИТЕЛЕЙ





В целом развитие философского знания шло примерно в одном русле и в той же последовательности, что и развитие средневековой культуры в целом. Применительно к письменной традиции оно может быть сопоставлено с процессом развития древнерусской литературы. Параллельно с этим следует учесть эволюцию богословских идей, живописи и зодчества, искусства в целом и действие ряда других внутренних факторов, в том числе динамику социально-политической системы феодального общества¹.

Важным для понимания эволюции древнерусской мудрости является анализ присущих ей различных *творческих методов*. Многообразие способов познания и выражения философского знания можно свести к трем основным: художественному, символическому и научному. Существовая нераздельно в средневековом сознании, они также неразделимы в памятниках письменности. Однако, имея свое качественное отличие, они могут быть выделены в виде тенденции к созданию самостоятельных творческих методов. Их соотношение в рамках каждого отдельного памятника не является постоянным, различно оно в произведениях разного жанра. Вместе с тем по преобладанию одной из тенденций можно выделить сочинения, носящие более наукообразный, более художественный или более символический характер.

1. Одним из древнейших и самых развитых был метод *художественный*, выросший на основе образно-поэтического мировосприятия и достигший сравнительно высокого уровня совершенства еще в дописьменный период. Древнерусское «слово-образ» стало хорошо приспособленным для художественного выражения слож-

¹ См.: Громов М. Н., Козлов Н. С. Русская философская мысль X–XVII вв. М., 1990.

ного мира идей после крещения Руси: «Русский язык оказался способным выразить все тонкости отвлеченной богословской мысли, воплотить в себе изощренное ораторское искусство церковных проповедников, передать сложное историческое содержание всемирной и русской истории, воспринять в переводах лучшие произведения общеевропейской средневековой литературы»¹.

Художественный метод широко использует образную выразительность развитых языков. Здесь важно не просто употребление метафор, сравнений, олицетворений и иных тропов, но умение сжатым, концентрированным образом передавать главное в излагаемом. Незаслуженно забытый вследствие всеобщего позитивистского увлечения, этот метод вновь начинает привлекать внимание философов, ищущих новые выразительные возможности языка, что важно в наш век катастрофически возрастающего объема информации.

Метод художественного (эстетического) осмысления бытия высоко оценивается рядом мыслителей. В частности, П. А. Флоренский писал: «Художественные типы — это глубокие обобщения действительности, хотя подсознательные, но чрезвычайно общие и чрезвычайно точные наведения. Художественный тип сгущает восприятие и поэтому правдивее самой жизненной правды и реальнее самой действительности. Раз открытый, художественный тип входит в наше сознание как категория мировосприятия»². Концентрированным выражением художественного образа является имя³. Применительно к древнерусскому материалу эти теоретические разработки могут дать много ценных наблюдений.

Высказывания философского порядка присутствуют в народном эпосе, сохранившем древнейшие предания дописьменного периода. Вот так, например, представляется в устной традиции сцена эпического противоборства двух несовместимых понятий, которые, подобно былинным богатырям, вышли померяться силами в чистом поле:

А не два зверя сходилися,
и не бел заяц и не сер заяц.
Сходилися Правда с Кривою;
Правда Кривду переспорила;
Кривда осталась на сырой земле,
а Правда пошла поднебесью⁴.

Впечатляющим образом в духовном народном стихе «Плач земли» выглядит «мать—сыра земля», жалуемая вышним силам на людей, своих неразумных чад, забывающих нравственные заповеди:

¹ Лихачев Д. С. Вступительная статья // Повесть временных лет. М., 1950. Ч. II. С. 29–30.

² Флоренский П. А. О литературе // Вопросы литературы. М., 1988. № 1. С. 169–170.

³ См.: Лосев А. Ф. Философия имени. М., 1927.

⁴ Шевырев С. История русской словесности, преимущественно древней. М., 1846. Ч. I. С. 243.

Тяжел — от мнс, Господи, тяжел вольный свет!

Тяжеле — много грешников, боле беззаконников¹.

Этот образ восходит к апокрифу «Видение апостола Павла», в котором повествуется о жалобе всех сил природы — солнца, луны, звезд, земли, воды — на людей. Он показывает, что не только фольклор влиял на письменность, но было и обратное воздействие письменной традиции на устную, взаимное переплетение образных систем.

О своеобразном преломлении крестьянской психологии свидетельствует евангельское уподобление в «Житии Ефросинии Полоцкой» души плодоносному полю, дающему богатый урожай: «Отверзь же блаженный епископ уста своя, начать седовати о спасении души. Блаженная же Ефросиния приимаше же словеса, яко семена в житницу души своя, и плодяши ово 30, ово 60, ово 100»². Сравнением такого же рода является изображение учениц Ефросинии: «Видевше же стадо божественных овец совокуплено множество». Это сравнение восходит к традиционной семантике пастушеских племен, содержащейся в Библии.

Интересным примером художественного обобщения как топоса идеального правителя является описание мудрого князя Владимира Святославича в «Слове о законе и благодати» Илариона: «Радуйся, учителе наш и паставниче благоверию. Ты правдою бе облечен, крепостию препоясан, истиною обут, смыслом венчан и милостынею, яко гривною и утварью златою, красуясь»³. Одной фразой, приписываемой воинственному Святославу, передает летописец характер князя: «Хочю на выйти». Сравнение книг с реками, напояющими вселенную, также весьма выразительно.

Особенностью древнерусского сознания является преимущественное развитие образно-поэтического миропонимания, что было присуще не только местной автохтонной традиции, но и опиралось на весь предшествовавший общечеловеческий опыт. «Художественность этого типа мышления проявляется в преимущественном внимании к конкретному и вещному признаку, к вещественности материальных признаков, избегавших чрезмерной отвлеченности, столь свойственной нашему времени»⁴. Каждое слово несло в себе не только понятие о вещи, процессе, признаке, но было своеобразным микрообразом, синтезом понятия с метафорой, потому так выразительна, метка, колоритна древнерусская речь. Совокупность же подобных слов-образов составляла целостную систему живого языка, который сильнее

¹ Буславев Ф. И. Русская хрестоматия. Памятники древней русской литературы и народной словесности. М., 1917. С. 184.

² Памятники старинной русской литературы, издаваемые Г. Кушелевым-Безбородко. СПб., 1862. Вып. 4. С. 174.

³ Памятники древнерусской церковно-учительной литературы. СПб., 1894. Вып. 1. С. 75.

⁴ Катесов В. В. Мир человека в слове Древней Руси. Л., 1986. С. 14.

образом воспитывал художественный, образно-поэтический, эстетический тип мировосприятия и соответствующий ему способ философствования. Велико и значение грамматики как «философского и практического учения о языке в средневековой культуре»¹.

Сказанное применительно не только к словесной культуре и вербальным источникам. В еще большей степени это относится к восприятию мира через внесловесные виды искусства. Архитектура, живопись, музыка имеют свой выразительный язык, несводимый к словесному².

Вместе же они составляли тот художественный язык Средневековья, который сейчас все более привлекает внимание современного человека, уставшего от расудочной, выхолащенной, обезличенной информации³. Не случайна все более возрастающая роль визуальных, идеографических, объемно-пластических и иных средств передачи информации и выражения мыслей в современном мире. Богатый опыт древней и средневековой культуры может быть весьма полезен в этом отношении.

2. Помимо образно-поэтического восприятия действительности, для средневекового сознания существенным являлось *символическое* мироотношение, для которого все вещи и явления носили двоякий смысл: обыденный эмпирический и высший анаagogический, нравственно указующий, сакральный.

Важным является то обстоятельство, что символическое истолкование во многих случаях не требовало словесной аргументации, оно было понятно людям, говорящим на разных языках. Это была исторически допонятийная форма общения, уходящая своими истоками в мир первобытного человека, не знавшего развитой речи.

Древнейшее символическое представление о мире унаследовало и по-своему использовало христианство⁴. Вот как, например, выглядела воспринятая от пифагорейцев символика чисел: «Число один свидетельствовало о единстве Бога, два напоминало о двуединой природе Христа, три — о тринединстве Бога, четыре было символом материального мира. Поэтому мир имеет четыре стороны света, он составлен из четырех элементов. Семь воплощало в себе соединение божественного числа три с материальным числом четыре и представляло собой человека. Поэтому все, что касается человека, семерично по своей природе: семь смертных грехов и семь противопоставленных им таинств, семь возрастов, семь планет, управляющих его жизнью, семь дней недели, в которые был сотворен мир, семь тысячелетий человеческой истории и т. д.»⁵. Проблема «метафизики чисел» интересовала

¹ Ольховяников Б. А. Теория языка и вид грамматического описания в истории языкознания. М., 1985. С. 92.

² См.: Mitchell W. J. Image, Text, Ideology. Chicago, 1986.

³ См.: Художественный язык средневековья / Отв. ред. В. А. Карпушин. М., 1982.

⁴ Core G. Symbolism in the Bible and the Church. N.Y., 1959.

⁵ Лихачева В. Д., Лихачев Д. С. Художественное наследие Древней Руси и современность. Л., 1971. С. 56.

многих философов¹. Средневековым ее интерпретациям посвящены специальные исследования².

Кроме того, существовала символика цвета, драгоценных камней, созвездий, растений и животных. Весь мир представлял собой зашифрованную Книгу Бытия, требовавшую разгадки и символической интерпретации. Причем символизировались не только вещи, но и события, и созданные фантазией образы.

Символизация выступает в Средние века в качестве заместителя теоретического мышления, доступного самым различным слоям феодального общества, поскольку «аллегорически-символический способ изложения мыслей был просто общепринятым в средневековых литературах Востока и Запада; знаменитый автор одного из оригинальных символических созданий — „Божественной комедии” (Данте) избирает для своей популярной энциклопедии средневековых знаний — „Convito” (пиршество) форму аллегорическую, с той именно целью, чтобы в этой форме было возможно наглядно и понятно всем, не посвященным в науки, сообщить возвышенные и отвлеченные понятия»³. Символизм средневекового мышления анализируется с разных позиций современными исследователями⁴.

Один из крупнейших мыслителей XII в. Кирилл Туровский, используя символический способ, стремился дать философское толкование канонической литературы, поведать «таин откровение и пророческих писаний разрешение».

В «Поучении на неделю цветоносную» Туровский дает символическое толкование человеческого возраста, привязывая его к различным категориям людей: «Старца бо языческия знаменуеть люди... образ же отрок всечестный, девство любящий, иноческий чин нарече... младенци же во христиани прообраз». Обширное символическое истолкование содержится в «Слове на Фомину неделю». Хорошо понятный и заимствованный из дохристианской традиции образ всепобеждающей весны, пробуждающейся и ликующей природы используется мыслителем для передачи апофеоза новой веры, победившей язычество.

Оправданию принципа нравственности в познании посвящена притча «Слово о премудрости». Основой всего Туровский считает скромность и бескорыстие: «Кротость бо есть мати мудрости и разуму и помыслу и всем добры делам». Таким об-

¹ См.: *Флоренский П.* Приведение чисел: (К математическому обоснованию числовой символики). Сергиев Посад, 1916.

² См.: *Mensura. Mass, Zahl, Zahlensymbolik im Mittelalter / Hrsg. von A. Zimmerman.* Berlin; New York, 1983–1984. Bd 1–2.

³ Памятники древнерусской церковно-учительной литературы. Вып. 1. С. 116. Философской поэзии Данте, его образно-символическому языку посвящено немало исследований. См.: *Boydé P.* L'uomo nel cosmo: Filosofia della natura e poesia in Dante. Bologna, 1984; *Demaray J. G.* Dante and the Book of the Cosmos. Philadelphia, 1987.

⁴ См.: Семiotика и художественное творчество / Ред. коллегия: Ю. Я. Барабаш и др. М., 1977. С. 308–337; *Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры. М., 1984. С. 38–83; *Хейзинга И.* Осень средневековья: Исследование форм жизненного уклада и форм мышления в XIV и XV веках во Франции и Нидерландах / Пер. с нидерл. М., 1988. С. 224–234.

разом, смирение предстает в образе матери, все остальные человеческие добродетели, в том числе и мудрость, являются как бы ее детьми, отец же им сам Господь. Этому «святому семейству» противостоит дьявольская родня, в которой гордыня является матерью пороков человеческих, а отец им сатана¹.

В «Сказании об иноческом чине» мыслитель дает символическое истолкование монашеского одеяния и поведения, связывая их с ветхозаветной («кризы Аарона») и новозаветной (страдания Христа за род людской) историей. Одежда, особенно в Средние века, имела не только практическое назначение, но и мировоззренческий, словесный, идеологический характер. Особая семантика иноческого одеяния отмечается и современными исследователями: «Монашеский костюм — своеобразный мистический аналог воинской формы»². Пояс — знак готовности к службе, особый плат «параман» — символ «язв Христовых», закрывающая тело черная мантия — отлучение от мира, клобук — шлем, покрывающий голову. Монахи выступают сплоченным отрядом, как воины, ведущие борьбу с невидимым врагом — дьяволом и его слугами. Их жизнь сурова, подчинена уставу, они сражаются и гибнут, сознательно жертвуя собой во имя избранной ими идеи. И в социальной структуре феодального общества монашество выступало как наиболее твердая в идеологическом отношении его часть, необходимая для стабильности при частых внутренних и внешних потрясениях. Именно в такой функции прежде всего и необходимо понимать роль монашества в Средние века, а не рассматривать его с утилитарной и вульгарно-социологической точки зрения, представители которой видят в монахах лишь тунеядцев, живущих за счет народа и занимающихся никому не нужной аскезой.

Весьма символичным является средневековое представление о пространстве. Кроме оппозиции «земля — небо», имевшей смысл противопоставления преходящего и вечного, само земное пространство осмыслялось сакрально-символически. Так, выделялись земли «праведные», «грешные», «еретические». Рай и ад мыслились реально существовавшими локальными образованиями, хотя и возникали идеи о «рае мысленном». «Разрыв с грехом мыслился как уход, пространственное перемещение. Так, уход в монастырь был перемещением из места грешного в место святое и в этом смысле уподоблялся паломничеству и смерти, которая также мыслилась как пространственно-географическое перемещение»³. И. Клейн в главе «К символике личности и мест “Слова о полку Игореве”» выделяет Половецкую степь как иноказательное, тропное, символическое изображение «места гибели» для русичей⁴. О символизирующих архетипах общечеловеческого сознания на материале различных цивилизаций пишет М. Элиаде⁵.

¹ См.: *Каллидопич К.* Памятники российской словесности XII века. М., 1821. XLI. С. 89–90.

² *Прошин Г. Г.* Черноус воинство: (Русский православный монастырь. Легенда и быль). М., 1988. С. 250.

³ *Лотман Ю. М.* О понятии географического пространства в русских средневековых текстах // Учен. записки. Тартус. ун-та. 1963. Вып. 181. С. 212.

⁴ См.: *Klein J.* Zur Struktur des Igorlieds. München, 1972. S. 122.

⁵ См.: *Элиаде М.* Космос и история: Избранные работы / Пер. с фр. и англ. М., 1987.

Материалы по древнерусской символике в значительном количестве присутствуют в памятниках письменности, особенно в лексикографических Азбуковниках, где содержится интерпретация *onomastica sacra*¹.

3. Тенденция к созданию более точного и объективного метода постепенно формировала научный способ поиска и воспроизведения знания. Определенный интерес в этом отношении представляет летопись, которая по своей форме является последовательным перечислением эмпирических фактов, связанных временной координатой. Элементы научного метода или, по крайней мере, стремление к нему постоянно присутствуют в летописании. Летописцы считали свой труд правдивым, по возможности самым близким к истине воспроизведением имевших место событий.

Эту наукообразную особенность древнерусской письменности отмечают исследователи: «Проблема исторической достоверности составляла основную проблему повествовательной литературы Древней Руси. Всякий повествовательный сюжет в русской средневековой литературе рассматривался как исторически бывший, как нечто, чему свидетелем был сам автор или те, от кого он слышал его или у кого читал. Действующими лицами древнерусских повествовательных произведений всегда были исторические лица либо лица, хотя и не существовавшие, но историческое существование которых не подвергалось сомнению»². По словам Б. А. Рыбакова, «Повесть временных лет» — это «научная поэма о древнейших судьбах Русской земли»³.

Летописцы, придавая научную значимость своему труду, старались документировать текст ссылками на другие исторические источники, свидетельствами почитаемых авторитетов, путем привлечения археологической и топонимической аргументации. Указание на городища, курганы, могилы, места сражений, которые, по словам автора, можно видеть «до сего дня», призваны были подтвердить объективность повествования.

Чисто научным приемом является вписывание «пустых дат», т. е. лет, в которые ничего знаменательного не произошло. В Новгородской летописи часты такие записи, например, с 1022 по 1027 г. проставлены лишь слова: «В лето 6530. В лето 653... В лето 6535». Иногда писали в подобном случае, как видно из Галицко-Волынской летописи: «В лето 6752. Не бысть ничтож». Сама хронология, особенно в наиболее документальном новгородском летописании, соблюдается возможно более точно: «В то же лето, осень, месяца октября в 23, на святаго Якова брата Господня, в пятничю, в час 6 дни, опять приде Всеслав к Нову городу»⁴.

Хронология как знание о счете времени существовала на Руси уже в период раннего Средневековья. Интересным источником в этом плане является «Учение, им

¹ См.: Коштул Л. С. Символика в Азбуковниках // ТОДРЛ. Л., 1985. Т. XXXVIII. С. 215–230.

² Лихачев Д. С. Русские летописи и их культурно-историческое значение. М.; Л., 1947. С. 8.

³ Рыбаков Б. А. Древняя Русь. М., 1963. С. 353.

⁴ ПСРЛ. Т. 3. Стб. 2.

же ведати человеку числа всех лет» XII в. новгородца Кирика, который «участвовал в составлении 1-й Новгородской летописи, содержащей несколько точных, со знанием дела составленных записей об астрономических явлениях»¹.

Кирик выступает как представитель древнерусских ученых, осмысляющих категорию времени «с позиции определенных космологических представлений о природных циклах», а его «учение» можно воспринимать как «образец средневекового научного трактата, где тесно переплетены математические, календарные, хронологические и... философские идеи и представления»². В целом, по мнению Р. А. Симонова, математическая и научная мысль Древней Руси стояла на достаточно высоком уровне³. Изучению древнерусских естественно-научных знаний посвящен ряд специальных исследований дореволюционных и современных специалистов. Имеются и обобщающие издания⁴.

Одним из распространенных жанров в древнерусской литературе были популярные в Средние века «Хождения» — повествования о путешествиях в заморские страны, среди которых выделяется «Хождение игумена Даниила», созданное в начале XII в. Цель автора, побывавшего в Святой земле, состоит в том, чтобы «не ложно, но истине, яко видех, тако и написах о местах святых». Это произведение является лучшим письменным памятником не только русским, но и европейской литературы раннего Средневековья, посвященным описанию географических, политических, естественно-научных сведений о Палестине⁵. Оно типологически соответствует византийским проскинитариям и латинским итинерариям⁶.

Следовательно, в древнерусском сознании имеются определенные начала научного мышления, однако они не выработались еще в самостоятельный объективный метод. О несовершенстве зачатков древнерусского научного метода свидетельствует прежде всего то, что идеальные понятия в Средние века не воспринимались как продукт отражения человеческого сознания, считалось, что они имеют самостоятельное бытие. Кроме того, стремление к гиперболизации, округлению цифр, сведению сложных явлений к привычным стереотипам также сдерживали развитие научного метода. Однако отрицать наличие элементов научного подхода в древнерусской культуре не приходится; более того, их роль постоянно возрастала вместе с накоплением естественно-научных и иных объективных знаний.

¹ Историко-математические исследования. М., 1953. Вып. 6. С. 193.

² Симонов Р. А. Кирик Новгородец — ученый XII века. М., 1980. С. 96.

³ См.: Симонов Р. А. Математическая мысль Древней Руси. М., 1977.

⁴ См.: Райнов Т. Наука в России XI–XVII вв. Очерки по истории донаучных и естественно-научных воззрений на природу. М.; Л., 1940; Vucinich A. Science in Russian Culture. A history to 1860. Stanford (Cal.), 1963; Кузакóв В. К. Очерки развития естественно-научных и технических представлений на Руси в X–XVII вв. М., 1976.

⁵ См.: Православный Палестинский сборник. СПб., 1885. Т. III. Вып. 3. Ч. 2.

⁶ См.: Архипов А. О происхождении древнерусских хождений // Труды по знаковым системам. Тарту, 1982. Т. 15. С. 103–109.

Применительно к Средним векам в целом, а к Древней Руси в частности методологически необходимо сразу же отказаться от укоренившегося в современном сознании стереотипного представления об обособленном развитии искусства, науки и философии. Не случайное, механическое, эклектическое, но глубоко органичное и настолько слившееся единство представляли эти сферы сознания, что невозможно было бы, вычленив одну часть, не повредить другой, описав одну сторону, умолчать об иной, вскрыв одну тенденцию, проигнорировать противоположную. Показателен в этом смысле феномен алхимии как удивительного соединения, казалось бы, несоединимого: мифологичности и научности, серьезных поисков и шарлатанства, практического опыта и яркой фантазии, сложной аллегорезы и стремления к систематизации¹.

Хотя на Руси феномена алхимии в развитом виде не наблюдается, интересный материал сходного характера прослеживается в многочисленной апокрифической литературе гадательного, астрологического, врачебного, натурфилософского плана, частично рассмотренный выше.

Подводя итоги, можно сказать, что в источниках рассматриваемого периода обнаруживается параллельное существование различных методов: художественного, символического и научного, в разной степени развитых и в разной пропорции соединенных так, что одно и то же вербальное выражение может пониматься в зависимости от контекста как «слово-образ», «слово-символ» или «слово-понятие»².

Некоторые типологические признаки древнерусской мудрости можно выявить при сравнении ее с европейской философией, как древней, так и средневековой. Со времен древнегреческой цивилизации сложились различные способы осмысления бытия, легшие в основу европейской философской культуры. В период высокой классики отчетливо выступили три основных типа философствования, связанные с именами Сократа, Платона, Аристотеля.

1. Философствование в духе Сократа, когда мудрость является не отстраненной от жизни, абстрактной наукой, но практическим, жизнестроительным учением, живым человеческим диалогом, нравственным примером, — такой тип философствования в христианизированном виде был весьма развит на Руси.

Со времен идеолога раннего монашества Нила Синаита в Средние века монаха, аскета, подвижника духа, презревшего суетное и устремившегося к возвышенному, почитали за подлинного философа. Из Византии подобное понимание философии и философствования перешло на Русь и стало одной из основных типологизирующих тенденций. Антоний и Феодосий Печерские, Авраамий Смоленский, Варлаам Хутынский и многие другие носители аскетической монашеской духовности заложили эту традицию древнерусского философствования.

Крупнейшим деятелем подобного типа был преподобный Сергей Радонежский, не оставивший подобно Сократу ни одной строки, не стремившийся быть офици-

¹ См.: Рабинович В. Л. Алхимия как феномен средневековой культуры. М., 1979.

² См.: Матхаузерова С. Древнерусские теории искусства слова. Прага, 1976.

альным главой Церкви, он по своему авторитету и воздействию на современников был «всей Русской земли учителем и наставником»¹. Сергей не писал трактатов о трудовом воспитании, но, постоянно трудясь сам, сделал основанную им обитель процветающим хозяйством. Он не произносил длинных проповедей, не составлял многоречивых посланий, не сочинял произведений по этике, но кратким учительным словом, а чаще безмолвно, личным примером указывал, что есть добро и что есть зло. Не писал Сергей и трактатов по эстетике, но начавший создаваться при нем ансамбль монастыря сосредоточил лучшие творения зодчества, живописи, прикладного искусства. Не имел Сергей Радонежский и бюрократического аппарата принуждения, но его многочисленные последователи — Андроник, Савва, Афанасий, Феодор, Роман и другие — основали сеть монастырей по всей стране и активно способствовали ее сплочению, расширению границ и освоению новых территорий².

Деятели подобного типа были: Кирилл Белозерский, собравший в основном им монастыре уникальную библиотеку с книгами преимущественно нравственно-философского содержания³; Зосима и Савватий Соловецкие, основавшие процветавший центр Поморья — Соловецкий монастырь⁴; Герасим Болдинский, пришедший на отвоеванные у Польши смоленские земли и воздвигший близ Дорогобужа Болдинский монастырь⁵, и многие другие подвижники духа, укреплявшие нравственную силу народа, осваивавшие вместе с ним просторы необъятного Российского государства.

Монашеское течение в древнерусской мудрости было одним из самых развитых⁶. К нему относятся не только крупные духовные деятели, вроде перечисленных выше, но бывшие по сану монахами писатели, проповедники, публицисты, у которых аскетическая струя определяла целенаправленную духовность их творчества. Таковы Нестор, Иларион, Нил Сорский, Максим Грек, Зиновий Отенский, Дмитрий Ростовский и множество других мыслителей XI–XVII вв.

Тип существования свободного от мирских забот мыслителя, сложившийся еще в языческом мире, был особо выделен христианством в качестве идеала духовной жизни, образца подвижнического служения идее. Он стал доминирующим в древнерусский период, перешел в качестве одного из видов сосредоточенного индивидуального бытия в Новое время, когда мыслитель, не принимая обязательно монашеский сан, всецело сосредотачивал свои силы на философском, литературном, художественном поприще. Таковы философы Владимир Соловьев и Николай Федоров, живописец Александр Иванов, писатель Гоголь и многие другие видные деятели отечественной культуры, жертвовавшие своей личной жизнью ради духовно-

¹ ПСРЛ. Т. XV. Вып. 1. Стб. 163.

² См.: *Муравьев А. Н.* Русская Фиваида на Севере. СПб., 1855.

³ См.: *Прохоров Г. М.* Книги Кирилла Белозерского // ТОДРЛ. Л., 1981. Т. XXXVI. С. 50–70.

⁴ См.: История первоклассного ставропигиального Соловецкого монастыря. СПб., 1899.

⁵ Жизнь преподобного Герасима, Болдинского чудотворца / Изд. архим. Андрея. М., 1893.

⁶ См.: *Smolitsch I.* Russisches Mönchtum: Entstehung, Entwicklung und Wesen. 988–1917. Würzburg, 1953.

го творчества. «Жизнь одинокая — всеозаряющий свет», — писал по этому поводу почтительнейший на Руси Григорий Богослов¹.

Развитое течение аскетической, монашеской, стоявшей вне мирской среды, но активно на нее воздействовавшей духовной философии нельзя не учитывать при анализе всей русской средневековой культуры. Перестав быть доминирующим после радикальных петровских преобразований, оно продолжило свое развитие, став одним из компонентов общей мировоззренческой и философской ситуации в России XVIII–XX вв. Старец Оптиной пустыни Амвросий, к которому со своими сомнениями шли Гоголь, Достоевский, Леонтьев, как и сам феномен старчества, отражают данную традицию в новых условиях. Нынешнее восстановление Оптиной пустыни можно связать с началом возрождения одной из традиций древнерусской духовности на исходе XX в.

2. Развитым было на Руси философствование по методу Платона, когда философия составляет с литературой, и даже шире — с искусством вообще, единое неразоторжимое целое, когда эстетический и рациональный способы мышления создают высший интеллектуальный синтез. Единство слова и мысли, Логоса и Софии, художественного и философского служения истине, так впечатляюще сложившееся в эллинистической культуре, было через византийское посредничество перенесено на Русь и стало отличительным типологическим признаком не только древнерусского, но и русского философствования вообще.

Тому свидетельством творчество Илариона Киевского, Кирилла Туровского, протопопа Аввакума в допетровский период; Ломоносова, Державина, Толстого, Достоевского, Вл. Соловьева — в Новое время; Александра Блока, Анны Ахматовой, Михаила Булгакова — в XX в. Лучшие наши поэты, писатели, деятели искусства и мыслители всегда тяготели друг к другу и нередко были представлены в одном лице. Из последних достаточно указать на Андрея Белого и Николая Рериха. Показателем и феноменом местного художника, врачевателя человеческих душ, каким предстал перед нами недавно открытый Ефим Честняков, всю жизнь подвижнически служивший искусству, мудрости и своим землякам в глухом Костромском краю².

Тяготение к художественно-эстетическому способу философствования объясняется не только действием трансплантированной эллинской традиции. основополагающую роль в этом плане сыграла великая просветительская миссия славянских первоучителей Кирилла и Мефодия, создавших славянскую письменность и переведших с греческого языка необходимые для духовного развития богослужебные книги.

Славянская философская культура с самого начала пошла не по линии рафинированного выделения в виде схоластики, но по пути органического развития во всем контексте культуры. Она стала конституироваться не методом Аристотеля в виде

¹ Григорий Богослов. Творения. М., 1844. Ч. IV. С. 362.

² См.: Новые открытия советских реставраторов: Ефим Честняков / Сост. С. В. Ямшиков. М., 1986.

формально-логической схематизации знания, но методом Платона, давшим непревзойденный синтез живого слова и глубокой мысли, подвизавшим на вдохновенное служение возвышенной мудрости.

Кирилло-мефодиевская традиция стала одной из доминирующих в развитии древнерусской культуры, она сближала южно- и восточнославянские народы и создавала одну их духовно-историческую общность, называемую Р. Пиккио и И. Дуйчевым *Slavia orthodoxa* в противовес славянским католическим народам, называемым *Slavia romana*¹. В условиях раннего Средневековья болгарская, сербская и древнерусская культуры, при всем учете местных особенностей, развивались в условиях типологической близости, использовали один язык, имели общий книжный фонд. Поэтому для понимания древнерусской мудрости важно учесть и это обстоятельство. Не случайно для русского читателя имена Кирилла и Мефодия, Климента Охридского, Иоанна экзарха Болгарского, Саввы Сербского и многих других деятелей, живших на Балканах, воспринимаются как неотделимые от его собственной культуры. Например, Кирилл Философ в русских памятниках именуется «учител словеном и блъгаром и русом» (проложное житие XI в.), его хвалят как «перваго наставника роду российскому и всему языку словенскому» (пространное житие XVII в.)².

3. При подчеркивании определяющего влияния сократовского и платоновского методов философствования в Древней Руси нельзя отрицать и некоторого распространения перипатетической традиции, хотя она и не стала доминирующей.

Традиция *аристотелевского метода* философствования прослеживается в «Изборнике 1073 года». Элементы метода Стагирита проступает в Шестодневах, в компилятивных сочинениях по логике («Логика Авиасафа», статьи Андрея Курбского), в апокрифической литературе, у авторов XVI–XVII вв. (Федор Карпов, Симеон Полоцкий, Сильвестр Медведев), но главным источником влияния аристотелизма был корпус Иоанна Дамаскина «Источник знания», созданный на основе «Категорий» Аристотеля и «Введения» Порфирия.

Однако христианизированный аристотелизм не стал на Руси одним из столпов философского знания, как это было на латинском Западе. Формально-рассудочные методы философствования диссонировали с кирилло-мефодиевской традицией, равно как живой славянский язык мудрости — с книжной латынью.

Нередко отождествлявшиеся с католической схоластикой воззрения Аристотеля порицались на Руси православными мыслителями и богословами. Аристотелевская силлогистика, если ее рассматривать не в качестве прикладного метода, а высшего авторитета, критиковалась Максимом Греком. Сторонник греческой образованности Епифаний Славинецкий в полемике с латинистом Симеоном Полоцким писал:

¹ См.: *Studia slavica mediaevalia et humanistica* Riccardo Picchio dicata./ M. Colucci et al. curant. Roma, 1986. Vol. 1–2. LIX.

² *Ангелов Д.* Крещение Киевской Руси и дело Кирилла и Мефодия // *Palaeobulgarica*. Старобългаристика. София, 1988. XII. № 1. С. 3–8. Автор отмечает своеобразную «русификацию» славянских первоучителей как акцентирование значимости их миссии для Руси.

«Аще бо силлогисмом веру оставим, погибнет вера наша»¹. Для Полоцкого же, как и для сторонников латинской учености, Аристотель был «верх философов».

В XVII в. аристотелевский метод начинает усваиваться через схоластические по своей методологии лекционные курсы академий, коллегиумов и школ, расположенных не только в России, но преимущественно на Украине и в Белоруссии, объединившихся отныне в единое государство. Несколько книг Аристотеля на греческом языке (сочинения по логике, физике, психологии, метафизике, в том числе изданные печатно во Франкфурте, Флоренции и в Венеции), а также труды комментаторов Аристотеля — Аммония, Порфирия, Михаила Пселла — привозит с Афона Арсений Суханов². Труды Стагирита на латыни и польском языке попадают на Русь из Речи Посполитой.

В целом же можно сказать, что все три основных метода философствования, сложившихся еще в эллинский период, получили распространение на Руси, но доминировали христианизированные метод Сократа в духе практической, жизнестроительной нравственной философии и метод Платона, соединявший высокое размышление с совершенной художественной формой. Основной типологической доминантой стала кирилло-мефодиевская традиция, соединявшая отвлеченное мышление со старославянским языком, когда философия стала органичной частью всего контекста культуры, а не рафинированно выделенной сферой профессиональной деятельности.

Если считать типологически исходной для европейской философии эллинскую мудрость во всем ее разнообразии, то помимо трех вышеупомянутых основных методов философствования как в античном мире, так и в Европе и на Руси существовали и другие, хотя и менее развитые, способы, манеры, варианты философствования. Так, определенную типологическую близость к античному кинизму имеет древнерусское *юродство*, феномен которого известен более всего в духовно-аскетическом плане, но малоизучен в философском отношении.

Хотя юродство в Средние века существовало в различных формах во многих странах (в том числе и в нехристианских — например, дервишество у мусульман), именно на Руси оно достигло наибольшего распространения. Именем московского юродивого Василия Блаженного назван один из лучших храмов Руси — собор «Покрова Богородицы, что на Рву». Были широко известны Максим Блаженный, Прокопий Устюжский, Михаил Клопский и другие, причем Прокопий был выходцем из «западных стран, от латинского языка, от немецкия земли». Сам царь Иван Грозный, стоявший на вершине авторитарной власти, избрал псевдоним Парфения Уродивого³.

А. М. Панченко отмечает сходство феноменов кинизма и юродства, учитывая при этом их различие, вытекающее из противоположности эллинского и христиан-

¹ Ротар И. Епифаний Славинецкий, литературный деятель // Киевская старина. Киев, 1900. № 3. С. 31.

² См.: Белокуров С. Арсений Суханов. М., 1891. Ч. 1–2.

³ См.: Лихачев Д. С. Канон и молитва Ангелу Грозному восводе Парфения Уродивого (Ивана Грозного) // Рукописное наследие Древней Руси. По материалам Пушкинского дома. Л., 1972. С. 10–27.

ского типов мировоззрения: «Различие в посылках кинизма и юродства не мешает видеть, что оба феномена, в сущности, близки в философском осмыслении жизни; и киники, и юродивый стремятся достичь духовной свободы, их цель — благо, а благо не может зависеть от плотской красоты»¹. Юродивые, как и киники, отвернулись от «мудрости века сего»², бросили вызов социальному конформизму своего времени.

В сложном феномене юродства прослеживаются элементы и народного бунтарства, и христианской святости, и обличительного пафоса ветхозаветных пророков, и полузабытой местной дописменной традиции непосредственного общения духовных вождей с толпой, и своеобразной иррациональной психологической реакции «смеховой культуры» на чрезмерную этикетность и ригоризм средневековой организации. Оно было одним из носителей того «бродильного начала», которое не дает застыть, закостенеть, успокоиться феодальному обществу и его гражданам — от всесильного правителя до последнего обывателя.

Особая же распространенность юродства на Руси объясняется, очевидно, крайней тиранией авторитарной власти, беспощадно преследовавшей любое инакомыслие и не допускавшей никаких легальных оппозиционных институтов. В извечной дилемме «свобода — несвобода» юродство выражало первую ипостась. Суверенный ужас верхов перед «блаженными», безбоязненно высказывающими то, о чем народ безмолвствует, благоговейное уважение низов оберегали их от жестокого насилия.

Если говорить о связи мудрости и политики, духовности и власти, то путь Древней Руси более напоминал путь Рима, но не Греции. В эллинском мире сложилась уникальная ситуация полицентризма политической организации, которая благоприятствовала расцвету философской мысли во всем ее многообразии. Позднее подобная ситуация сложилась в Европе. Русь же со времен возвышения Москвы напрягала силы сначала в борьбе против ордынского ига, потом — при возвращении утраченных и приобретении новых земель. Став «Третьим Римом», она, подобно Риму первому, силой обстоятельств сделала ставку прежде всего на политическую консолидацию, на утверждение единства, на преодоление сепаратизма.

Но то, что было позитивным в военно-политическом отношении, стало негативным в духовно-нравственном и культурном аспектах. Дилеммы власти и свободы, политики и морали, автократии и плюрализма в сильнейшей степени проявили себя в отечественной истории, начиная с эпохи становления российского самодержавия в XV–XVI вв. вплоть до настоящего времени. Это одна из типологических привязок не только древнерусской мудрости, но и всей русской философии, где проблемы нравственной свободы личности перед лицом всемогущего государственного милоха, самопожертвования ради идеи, трагического исхода неравной борьбы за справедливость были всегда болезненно остры и где, несмотря ни на что, страст-

¹ Лихачев Д. С., Панченко А. М. «Смеховой мир» Древней Руси. Л., 1976. С. 103.

² Нахов И. М. Философия киников. М., 1982. С. 18.

ное стремление к истине и презрение к суетным благам обыденного существования станут одними из ключевых для наших философов, писателей, просветителей.

В целом по предварительно выявленным типологическим особенностям древнерусскую мудрость можно отнести к европейской философской мысли восточнохристианского православного типа. В период своего становления она испытала системообразующее влияние патристического течения в рамках византийской философии, связана с южнославянской традицией, преимущественно болгарской и сербской. Современная Киевской Руси византийская философия, особенно рационалистического направления (Михаил Пселл, Иоанн Итал, Никифор Влеммид), не оказала существенного влияния на формировавшуюся древнерусскую мысль. Сходное явление наблюдается на начальном этапе формирования древнерусского богословия и литературы, оно отмечено многими исследователями¹.

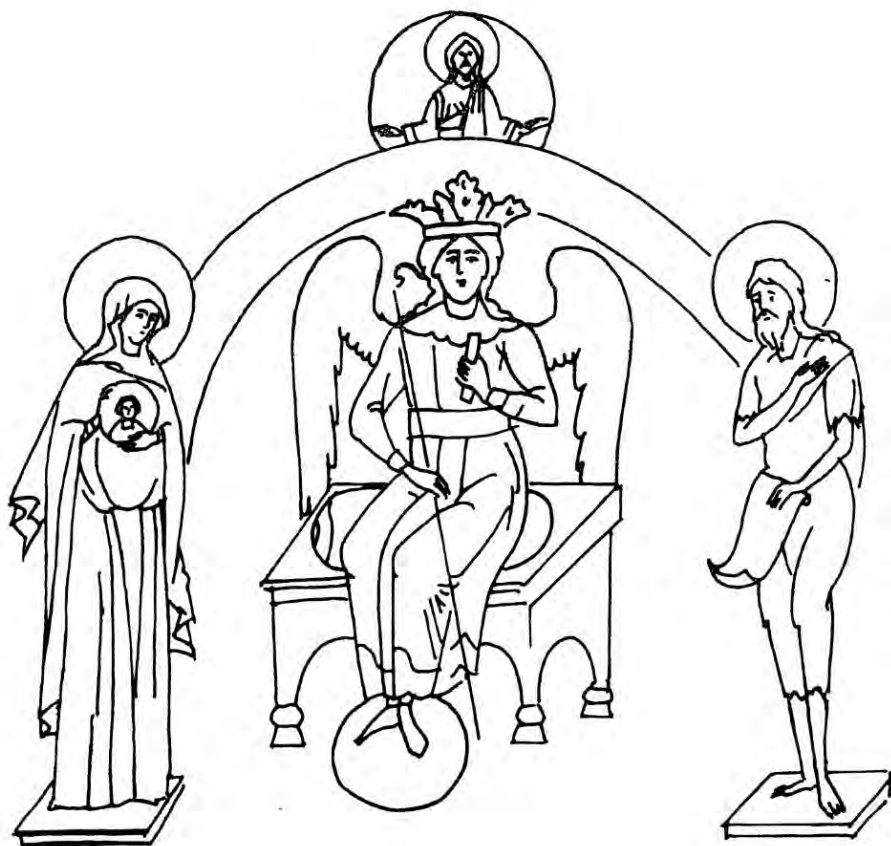
После татаро-монгольского нашествия в условиях ослабления культурно-политических связей с клонившейся к упадку Византией, которая была впоследствии вместе с балканскими странами завоевана турками-османами, а также в условиях обострившегося идеологического противостояния католическому и позднее — и протестантскому Западу складывается самобытная уникальная культура Московской Руси со своей философской мыслью, достигшей наибольшего своеобразия и расцвета в XV–XVI вв.

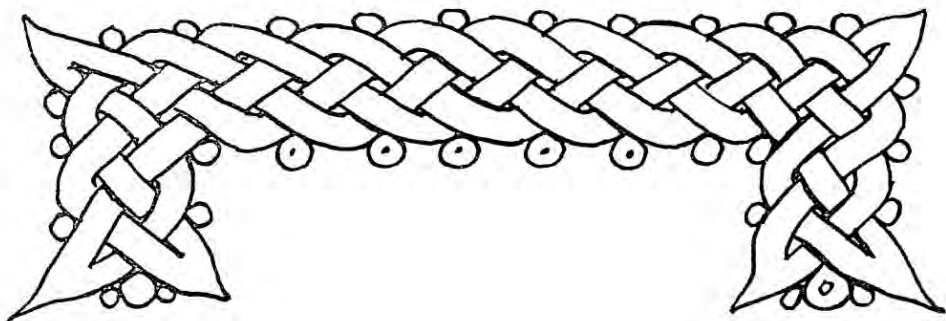
В XVII в. средневековая культура Руси начинает размываться, особенно во второй половине столетия, и эволюционировать под влиянием стиля барокко, преимущественно польского, в новоевропейскую российскую культуру. Реформы Петра Великого в конце XVII — начале XVIII в. не открыли, а завершили этот процесс. Философская мысль последнего столетия Древней Руси носит типологически переходный и идейно-противоречивый характер, становится более открытой к европейской философии, начиная исподволь перенимать многие ее достижения.



¹ См.: Лихачев Д. С. Развитие русской литературы X–XVII вв. Эпохи и стили. Л., 1973. С. 15–34.

Образ
сакральной Премудрости





Русское Средневековье обладает особой притягательной силой. Тому есть ряд причин, и главная из них состоит в том, что эпоха Древней Руси является основополагающей, определяющей, системообразующей для последующего развития отечественной государственности и культуры. Она есть фундамент всего нашего существования — подобно античной первооснове европейской цивилизации.

Старинные русские города обретают утраченные в советское время исконные названия. Возрождаются древние храмы и монастыри, возвращены государственные символы России: двуглавый орел и трехцветный стяг. Москва вернула себе небесного покровителя — святого Георгия Победоносца, поражающего копием ненавистного змия. На Красной площади вновь воссиял один из ценнейших мемориалов — Казанский собор, построенный после изгнания захватчиков и окончания «Смутного времени» начала XVII в.

Какие бы трудности нам ни предстояли, что бы ни говорили недруги, Россия возрождается и обращается при этом к своим тысячелетним традициям. Стоит внимательно приглядеться к данному процессу и понять, что берется за образец, эталон, коренную сущность. Если говорить о духовном возрождении, то, несомненно, в качестве первоосновы выступает мир Древней Руси. Вновь возводимые и реставрируемые храмы подражают не архитектуре XVIII–XIX в, но древнерусской. Иконостасы в них пишутся не в стиле барочной, академической живописи или в манере Симона Ушакова XVII в, но в традициях Андрея Рублева, Дионисия и других старорусских мастеров. Критически воспринимается синодальный период Православной Церкви, но тем значимей и поучительней эпохи преподобного Сергия Радонежского, святого Александра Невского и святого равноапостольного князя Владимира, крестителя и просветителя Руси.

Потому не случаен все возрастающий интерес к одной из доминант отечественной культуры — к возвышенному образу Святой Софии Премудрости Божией, которая соединяет сакральное с эстетическим, премудростное с нравственным, эзотерическое с яркой выразительностью, сокровенное с понятными для всего народа воплощениями.

Этот образ также связует местные автохтонные традиции с мировой культурой, с христианским миром, с древнейшими цивилизациями Востока, с началом человеческой истории, ибо он является одним из наиболее укорененных архетипов общечеловеческого сознания. В различных вариациях образ женственной Премудрости, Устроительницы, Покровительницы присутствует в мифологии, религии, культуре большинства народов Земли. Вышеизложенное заставляет со всей серьезностью, объективностью и вниманием отнестись к русской интерпретации Софии.

Сквозной и необычайно насыщенной сложным содержанием темой проходит через всю отечественную историю образ Софии Премудрости Божией. Ни в какой иной культуре он не представлен так широко и разнообразно. Стоят посвященные Софии величественные кафедральные соборы Киева, Новгорода, Полоцка, Вологды, Тобольска. Два храма во имя святой Софии сохранились в Москве, один из них, с высокой поздней колокольной, расположен на Софийской набережной напротив Кремля. Одновременно София предстает в роли особого иконографического образа в фресковой живописи, иконописи, миниатюре, шитье, пластике. Она же является центральным или одним из главных сюжетов целого круга литературных произведений, ей посвящены возвышенные песнопения и проникновенные молитвы. Сверх того София выступает одной из важнейших доминант древнерусской мысли, имеет глубокий философско-символический смысл, содержит невыразимую в категориях абстрактного мышления эзотерическую таинственность и притягательную силу.

Образ Софии восхищает своим эстетическим совершенством. В каких бы воплощениях он ни являлся — как храм, как иконограмма, как литературный сюжет, как философама, — он неизменно сияет мерцающим отблеском высшей духовной красоты. Прекрасен лик горней Премудрости, перед которым склоняется, по убеждению древнерусских авторов, вещная, тварная, телесная красота. Многих художников прошлого вдохновлял он на создание великолепных произведений, на творческое горение, на беззаветное служение истине.

Красноречиво повествуется об этом в жизнеописании Константина-Кирилла Философа, «первого наставника и учителя славянского народа»¹, стоящего у истоков не только болгарской, всей южнославянской православной, но и древнерусской культуры, издавна почитавшегося на Руси. В III главе пространного жития Констан-

¹ Сказания о начале славянской письменности. М., 1981. С. 75. Следует заметить, что св. Кирилл почитается с братом, св. Мефодием, и в католическом мире. Вместе со св. Бенедиктом Пурсийским он, согласно одной из папских энциклик, признается за патрона всей христианской Европы.

тина-Кирилла паннонской редакции, приписываемого Клименту Охридскому¹, содержится описание многозначительного эпизода, называемого в отдельных списках «Ведением» (вещий сон). Стратиг града повелел отроку выбрать себе невесту из многих красивых сверстниц, собрав их вместе. «Аз же глядав и смотрив всех, видех едину краснейшу всех, лицом светящуюся и украшену велеми монисты златыми и бисером и всею красотю, ей же бе имя София, сиречь „Мудрость“», — говорит он родителям; те же отвечают словами, заимствованными из Книги Притч и Премудрости Соломона, о ценности знания, о мудрости, сияющей сильнее, чем солнце².

Обручение с Софией, столь красочно и проникновенно описанное в пророческом сне юного Константина, определило всю его дальнейшую жизнь³. Он восхищается всех своими успехами в ученье, он отвергает мирские забавы, весь сосредотачиваясь на духовной деятельности, особенно на постижении словесных наук. Он сам наполняется внутренней красотой, которая привлекает к нему людей. Юноша замечен, «о красоте его, и мудрости, и прилежании в науках» узнают при дворе византийского императора, куда он призывается для получения лучшего по тем временам образования в Магнарской высшей школе, называемой иногда Константинопольским университетом⁴.

И вновь судьба испытует юношу. Логофет Феоктист, занимающий высший придворный чин, предлагает Константину брак с богатой, знатной и красивой девицей с последующей светской карьерой — ей благоволит сам император. Константин избирает иной путь: он постригается в первый священнический чин, становясь дьяконом и патриаршим библиотекарем при Святой Софии, главном храме не только Византии, но и всего православного мира. Он остается верен своему отроческому обручению, верен своей избраннице Софии, которая незримо сопровождает его до конца жизненного пути.

Особенностью средневековых произведений, словесных и живописных, музыкальных и архитектурных, является то, что наряду с внешним, событийным, эмпирическим, чувственно-осязаемым уровнем организации материала и пространства, они содержат внутренний, символический, чувственно не воспринимаемый, видимый лишь «духовными очами» сокровенный смысл. Сквозь словесный текст жития славянского первоучителя проступает глубоко назидательная притча о союзе человека с мудростью: Константин родился в Солуни под эгидой местного Софий-

¹ *Климент Охридски. Събрани съчинения. Пространни жития на Кирил и Методий.* Т. 3. София, 1973.

² Рукопись XV в. // РГБ. МДА. № 19. Л. 366.

³ Ключевая III глава пространного жития Кирилла-Константина проанализирована итальянским славистом Анжело Данти в статье «Духовный путеводитель святого: от мудрости к Премудрости» (*Danti A. L'itinerario spirituale di un santo: dalla saggezza alla Sapienza. Note sul cap. III della Vita Constantini* // Константин-Кирилл Философ: Материали от научните конференции по случаю 1150-годишнината от рождението му. София, 1981. С. 37–58).

⁴ *Dvornik F. Les légendes de Constantin et de Méthode, vues de Byzance.* Prague, 1977. P. 36–41.

ского храма¹, он приблизился к Софии Константинопольской, высшему духовному средоточию Византии; он получил имя Философа, ибо не формально (как это явствует из этимологии термина), а всем своим существом возлюбил Софию, ставшую для него превыше всех благ земных. Не случайно именно он дал первое определение философии на славянском языке² и выразил в славянской речи такие понятия (естество, свойство, сущность, природа, вселенная, закон, бытие, идея и др.), без которых немислимо развитие мышление³.

В славянской письменности сохранилось большое количество произведений (основная их масса — древнерусские), в которых описываются жизнь и духовный подвиг св. Константина-Кирилла, упоминается его имя вместе с именем брата Мефодия. В похвале славянским первоучителям, по болгарскому пергаменному списку XIV в. из русского Пантелеймонова монастыря на Афоне, св. Константин по восходящей к античности эстетической традиции сравнивается с неутомимой пчелой, влагающей в человеческие души сладостный мед высшего разумения: «Весь мир претекова детель яко пчела, богоразумия мед пречистый в срдца влагая»⁴.

А на Руси Епифаний Премудрый, описывая просветительскую деятельность св. Стефана Пермского, создавшего зырянскую азбуку, сравнивает подвижническую суть его трудов с подвигом первоучителя: «Тамо Кирил, zde же Стефан, оба сиа мужа добра и мудра быста, и равна суца мудрованием, оба одинако равны подвиг обависта...»⁵ Имя Кирилла Философа присутствует в самых ранних русских рукописях: в «Остромировом Евангелии» (под 14 февраля — днем памяти), в «Изборнике 1073 года» (в статье о чтении книг), в «Повести временных лет» (в рассказе о моравской миссии солунских братьев). Его имя на Руси неразрывно связано с Софией Премудростью, ибо она «сзда в срдци его храмъ себе»⁶. Он же сам определил характерный для православной традиции региона *Slavia orthodoxa* тип мыслителя не как ученого-схоласта, кабинетного затворника, но как пламенного проповедника, просветителя, народного наставника, обращенного к людям подвижника идеи, что стало главной линией отечественного любомудрия⁷.

¹ Солунь (современные Салоники), второй по значению город империи, имел особенно тесные связи со славянским миром. Многие святые этого града, в частности св. Дмитрий Солунский, небесный покровитель князя Дмитрия Донского, высоко почитались на Руси.

² Ševčenco J. The definition of philosophy in the Life of Saint Constantin // For Roman Jacobson, essays on the occasion of his sixtieth birthday. The Hague, 1956. P. 449–457.

³ Краткая история болгарской философской мысли. М., 1977. С. 26–27.

⁴ Александров А. И. Служба святым славянским апостолам Кириллу и Мефодию в болгарском списке XIV века. Варшава, 1893. С. 7.

⁵ Епифаний Премудрый. Повесть о Стефане Пермском // Памятники старинной русской литературы, издаваемые Г. Кушелевым-Безбородко. СПб., 1862. Вып. 4. С. 151.

⁶ Климент Охридский. Похвала Кириллу Философу // Ундольский В. М. Климент епископ Словенский. М., 1895. С. 45.

⁷ Громов М. Н. О значении термина «философ» на Руси // Герменевтика древнерусской литературы. М., 1989. Сб. 2. С. 447–480.

Столь же неотделимым от Софии является в древнерусской традиции имя Ярослава Мудрого. Рассказ о его обширной просветительской деятельности, красочно описанный в «Повести временных лет» под 1037 годом, органично переходит в восторженный гимн знанию, мудрости, книге — один из самых ярких в древнерусской литературе. В композиционный центр славянского панегирика умело вмонтированы слова из библейской похвалы горнему знанию: «Аз, Премудрость, вселих свет и разум и смысл аз призвах... Мои съвети, моя мудрость, мое утвержденье, моя крепость. Мною цесареви царствуют, а силнии пишут правду. Мною вельможа величаются и учителя держат землю. Аз любящая мя люблю, ищущи мене обрящють благодать»¹.

Как воздвижение «дома Премудрости» было воспринято современниками построением Ярославом храма Софии Киевской. Он же укрепил город, поставил Золотые ворота, уподобив славянскую столицу византийской. Храм как духовное средоточие, как глава града, а град как единение людей имеют в средневековой семантике особый смысл. Образ града с крепкими стенами, с вознесенным над ними и храмом был символом устойчивого, огражденного от внешних сил, устроенного на благо бытия². Этот образ широко представлен в древнерусском искусстве, разнообразно варьируясь и своеобразно накладываясь на изображения реальных городов, крепостей, монастырей Древней Руси³.

Иларион в «Слове о законе и благодати» помещает торжественную похвалу Ярославу, которая, возможно, прозвучала впервые под сводами Софии. Деяния сына Владимира, крестившего Русь и введшего ее в семью цивилизованных народов, сравниваются с деяниями мудрого библейского царя Соломона, сына легендарного Давида, и прежде всего с построением им Иерусалимского храма: «Акы Соломон окончил дела Давда, иже дом Божии великийи святыйи Его Премудрости създа». Если раньше «таинная премудрости Божии утаена бяху», то теперь она предстала перед новопросвещенными русичами во всем своем величии и красоте. Духовная красота Софии отражается в сверкающем великолепии храма, ибо он был украшен на диво всем народам и странам: «Всякою красотою украси, златом и серебром, и камениемь драгыим, и съсуды честными, яже церкви дивна и власна всем округниим странам»⁴.

Среди многих функций, выполнявшихся Киевской Софией, которая была и митрополичьим храмом, и книгохранилищем, и местом приема послов, и пантеоном, где в мраморном саркофаге был погребен ее строитель Ярослав Мудрый, она играла роль сокровищницы искусств в их органическом синтезе⁵. То, что сейчас раз-

¹ Повесть временных лет // Памятники литературы Древней Руси: Начало русской литературы. XI — начало XII века. М., 1978. С. 177.

² Аверинцев С. С. К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской // Древнерусское искусство. Художественная культура домонгольской Руси. М., 1972. С. 44–45.

³ Грамов М. Н. О философской семантике архитектуры // Общественная мысль: Исследования и публикации. М., 1990. Вып. II. С. 72–85.

⁴ Молдован А. М. «Слово о законе и благодати» Илариона. Киев, 1984. С. 97.

⁵ Бычков В. В. Русская средневековая эстетика XI–XVII века. М., 1992. С. 100–101.

дельно представляют собой театр, музей, картинная галерея, филармония, было объединено единым действием храмового служения¹. Если вспомнить о раздававшихся под сводами Софии песнопениях, о торжественно звучащих проповедях, о таинственно мерцающих мозаиках и дымчато проступающих фресковых росписях, о многоцветных иконах, переливающихся всеми красками одеяниях, многоценной утвари, об облаченных в оклады книгах, об особой обонятельной атмосфере и все это соотнести с внутренней и внешней организацией пространства, с искусной обработкой использованных материалов, то можно представить, какое мировоззренческое и эстетическое воздействие производила на древнерусских людей София, высившаяся посреди Киева как бесценный палладиум, игравший для славянской столицы не меньшую роль, чем Парфенон для Афин или св. София для Константинополя².

В свое время русским людям, посещавшим Константинопольскую Софию, казалось, что они побывали на небесах, так сильно было воздействие этого храма³. Теперь подобные святилища появились и на Руси, сначала в Киеве, затем в Чернигове, Новгороде, Смоленске и других городах. Сеть софийских храмов покрывала греческие и славянские земли, они украшали Солунь, Мистру, Никею, Трапезунд, Охрид и другие города греко-славянского православного мира. В честь древнего храма «Света София» получила свое имя новая болгарская столица.

Образ Премудрости явился новопросвещенным древнерусским людям и со страниц переведенных книг, прежде всего канонических. Апостол Павел, говоря об иудеях, ждущих чудес от новой христианской веры, и об эллинах, ищущих от нее премудрости, называет Христа «Божией Премудростью» (I Кор. 1, 24). Смысл этой Премудрости сокровенен и непостижим; по его словам, «мудрость же мы проповедуем между совершенными, но мудрость не века сего и не властей века сего преходящих, но проповедуем премудрость Божию, тайную, сокровенную, которую предназначил Бог прежде веков к славе нашей...» (I Кор. 2, 6–7).

Вместе с первоначальным отождествлением в христианстве Премудрости с Христом как Логосом, божественным Словом, имеются иные ее трактовки: как одного из божественных свойств, как самогo христианского вероучения, как риторской премудрости слова у того же апостола Павла, как одного из служебных духов, «духа премудрости и разума» у пророка Исайи (Ис. 11, 2), или как Богородицы. Полисемантизм, сложность и несовпадающие трактовки изначального смысла этого общечеловеческого архетипа заставляют хотя бы вкратце осветить историю его возник-

¹ *Флоренский И.* Храмовое действо как синтез искусств. Сергиев Посад // Маковец. 1922. № 1.

² *Вагнер Г. К.* Искусство мыслить в камне: (Опыт функциональной типологии памятников древнерусской архитектуры). М., 1990. С. 34–36.

³ «И приходом же в Греки, и ведоша ны, идеже служить Богу свосму, и не свемы, на небе ли смы были, ли на земли; несть бо на земли такого вида ли красоты такая...» (Повесть временных лет // Памятники литературы Древней Руси. XI — начало XII века. С. 122). Красота как аргумент, как свидетельствование, как высший довод занимает в русской традиции особое место. Если есть в мире тварная красота — значит, есть Творец ее; если есть «Троица» Андрея Рублева — значит, есть Бог.

новения. вскрыть генезис наслонившихся на него восточных и античных мифологем¹.

Впервые термин σοφία встречается у Гомера в «Илиаде» (Песнь 15, Ст. 410–413) как мудрость, простирающаяся от Афины Паллады. Родившаяся из главы Зевса, прекрасная девственная богиня предстает как «многодаровитая мать художеств», устроительница и защитница городов, «Градодержлица» (Ρολιοῦχος). Божественной Мудростью именуется София Платон (Федр, 278). Категориальный анализ Мудрости как знания первопричин и сущности дает Аристотель (Метафизика. 983а 24–25; 995b 10–13). Понятие Софии осмыслили Демокрит, Пифагор, Филолай, Прокл и многие другие эллинские мыслители. «В упорядоченном здании греческого языка и греческого мифа идея Софии и образ Афины стоят друг против друга, взаимно отражая, осмысляя и объясняя друг друга»².

Кроме античного влияния на формирование средневекового образа Софии существенное персонифицирующее воздействие оказала ветхозаветная мифологема Премудрости. В наиболее философичной части Библии, которую иногда называют «премудростной» (Книга Премудрости Соломона, Книга Притчей Соломоновых, Книга Премудрости Иисуса сына Сирахова, Екклесиаст)³, проступает в сравнении с греческим менее абстрагированный, более чувственно воспринимаемый, личностный, интимный (в духовно-возвышенном значении этого слова) облик Премудрости. Именно здесь возникает мотив обручения с Мудростью, и связан он с юным Соломоном. Попросив у Бога во сне даровать ему «сердце разумное», юноша получает великий дар прозрения, проникновения в суть вещей, понимания прекрасного и благого устройства бытия. Соломон воздвигает грандиозный Иерусалимский храм, который станет прообразом софийских храмов Средневековья; его перу приписывают две «премудростные» книги, Песнь Песней, Екклесиаст и ряд других творений; с его именем связаны справедливые суды и чаша с таинственными письмами, содержащими пророчество о Христе⁴.

Подлинным гимном Мудрости звучат древние библейские строки:

Главное — мудрость: приобретаю мудрость,
и всем именем твоим приобретаю разум.

¹ Теме Софии посвящена обширная библиография, имеющаяся в исследованиях русских дореволюционных (Н. П. Кондаков, Ф. И. Буслаев, Е. Н. Трубецкой, П. А. Флоренский) и современных (А. В. Аршиковский, В. Н. Лазарев, В. Г. Брюсова, С. С. Аверинцев), зарубежных (А. Амман, Л. Будде, Э. Вейцман, А. Грабар, О. Демус, Л. Прашков) исследователей.

² Аверинцев С. С. Указ. соч. С. 32.

³ Горский А. В., Невоструев К. И. Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. Отдел первый: Священное Писание. М., 1855. С. 9 (по особой статье, заимствованной из Вульгаты).

⁴ Farber R. König Saloman in der Tradition. Wien, 1902. О влиянии ветхозаветной премудростной традиции на новозаветную см.: Lips H. von. Weisheitliche Traditionen im Neuen Testament. Neukirchen, 1990.

Высоко цени ее, и она возвысит тебя;
она прославит тебя, если ты прилепиться к ней:
Возложит на голову твою прекрасный венок,
доставит тебе великолепный венец¹.

Библейский царь Соломон в Средние века стал олицетворением восточной мудрости. На одной из ранних русских фресок начала XII в. в барабане центральной главы Новгородского Софийского собора Соломон изображен в царском облачении, со свитком в правой руке, где начертаны слова: «Премудрость създа себе храм и утвьрди стълп семь и посъла своя...»² На сюжет построения Премудростью своего обиталища — дома или храма — создано немало произведений литературы и искусства, в том числе и в Древней Руси. Они опираются на строки девятой главы той же книги:

Премудрость построила себе дом,
вытесала семь столбов его,
Заколола жергву, растворила вино свое
и приговорила трапезу;
Послала слуг своих
провозгласить с возвышенностей городских:
«Кто неразумен, обратись сюда!»
И скудоумному она сказала:
«Идите, съйте хлеб мой
и пейте вино, мною растворенное;
оставьте неразумие,
и живите, и ходите путем разума»³.

Образ духовной трапезы, созвучный платоновскому «Пиру», предстает как чувственно осязаемый пир души, с веселием насыщающейся незримыми благами. Вещный аспект этой сцены отходит на второй план, активно же проступает сокровенный смысл причащения хлебом и вином Высшей Мудрости, который войдет в таинство евхаристии, сложившееся под влиянием древнего восточного обычая приломления хлеба и вкушения вина.

Истоки почитания Мудрости как царствующей персоны, освященной свыше и причастной к самым сокровенным тайнам бытия, уходят дальше, на Восток. Верховное божество иранской мифологии Ахурамазда («Господствующая мудрость»); изображаемое в крылатом солнечном диске (напоминающем круги «славы» в древнерусской иконописи), имело 7 антеллообразных женственных божеств, среди кото-

¹ Притч. 4, 7–9.

² Лазарев В. Н. Византийское и древнерусское искусство. М., 1978. С. 140–145.

³ Притч. 9, 1–6.

рых выделяется Аша Вахшшта — Истина, покровительница огня¹. Возможно, отсюда пронстекает традиция изображения Софии с огненным ликом и огненными крыльями в новгородской иконографии. Становится ясным и то, почему Персидское государство в некоторых древнерусских источниках именуется «Софийским»². Изображение женственной Премудрости занимает важное место в творчестве Николая Рериха, хорошо знавшего образы Востока³.

На византийской почве в рамках христианской идеологии происходит соединение античного образа Софии, связанного с Афиной Палладой, и библейского образа Премудрости; складывается новая интерпретация одного из глубинных общечеловеческих архетипов — прекрасной, девственной, благоустроивающей, царственной Премудрости. В спорах с гностическими сектами, с арианами, с монофизитами выкристаллизовывалась византийская софиология. Она опиралась на труды Оригена, Афанасия Александрийского, Григория Нисского, Максима Исповедника и других авторитетов⁴.

В выработку восточнохристианского понимания Софии особенно важен вклад Дионисия Ареопагита. Именно он убедительно обосновал необходимость добавления к имени Мудрости трансцендирующей приставки — *ὕπερ*, «сверх», в старославянском языке — «пре». Была ясно осознана соотнесенность мудрости человеческой и горней Премудрости⁵. Перевод корпуса Ареопагита, законченный в 1371 г. иноком Исайей, появившись на Руси, стал одним из основных философско-эстетических и софиологических трактатов⁶.

В опубликованном Г. М. Прохоровым «Послании Титу-иерарху» из корпуса сочинений Ареопагита по сербскому списку XIV в., древнейшему из сохранившихся славянских, с комментариями Максима Исповедника, София предстает промыслом совершенным, «иже бытию и благобытию всех виновных, и на все проходить, и въ всячьских бывает, и объемлеть вса»⁷.

Сложна и разнообразна иконография Софии. Сложна потому, что невозможно исчерпывающе выразить художественно-пластическими средствами столь непрос-

¹ Мифы народов мира: Энциклопедия. М., 1980. Т. I. С. 67, 142.

² Книга глаголемая Козмография, сиречь описание сего света земель и государств великих. СПб., 1878–1881. С. 333.

³ Попов Д. Из пламени и света // Литературная учеба. 1989. № 1. С. 8–83. Представлены репродукции из музея Николая Рериха в Нью-Йорке, в том числе впечатляющее полотно «Святая София Премудрость» вместе с извлечениями из текстов. На огненном коне, в сверкании пламенеющих крыльев изображена несущаяся во времени и пространстве на темном фоне Космоса Мудрость Всевышнего.

⁴ Флоровский Г. О. О почитании Софии Премудрости Божией в Византии и на Руси // Труды V съезда русских академических организаций за границей. София, 1932. Ч. I.

⁵ Аверинцев С. С. Указ. соч. С. 27.

⁶ Прохоров Г. М. Корпус сочинений с именем Дионисия Ареопагита в древнерусской литературе // ТОДРЛ. Л., 1976. Т. XXXI. С. 351–361.

⁷ Прохоров Г. М. Послание Титу-иерарху Дионисия Ареопагита в славянском переводе и иконография «Премудрость созда себе дом» // ТОДРЛ. Л., 1985. Т. XXXVIII. С. 34. Подробнее см.: Прохоров Г. М. Памятники переводной и русской литературы XIV–XV веков. Л., 1987.

той архетип, — старая проблема выражения идеального через материальное вновь предстает здесь во всей своей остроте. Разнообразен же лик Софии в искусстве ввиду различных ее трактовок и отсутствия канонически утвержденного и нормативно закрепленного изображения (в отличие, скажем, от иконографических канонов Христа и Богоматери). Строгого канона в изображении Софии Премудрости не было ни в Византии, ни на Балканах, ни на Руси.

Согласно древним сказаниям, первое изображение Софии в Константинопольском храме отразило отождествление ее с Логосом, Спасом, Иисусом Христом¹. Так, в одном из наиболее ранних русских источников XII века сообщается: «Оттоле же прият таковое наречение [о] церкви: [да] имянуется святая София Слово Божие, нареченное от ангела Господня»². София здесь была представлена в виде ангела Великого Совета, среднего в изображении ветхозаветной Троицы.

Ф. И. Буслаев считал это изображение сходным с лаконичным обликом Спасо-Вседержителя на миниатюре лионской рукописи Психоматии Пруденция, содержащей изображение Христа с книгой в руке и надписью: «Sancta Sophia»³. Ангел, изображающий Софию, получил иконографические атрибуты Христа: царско-архиерейское облачение и крестчатый нимб, — дабы выделить его среди иных. В несохранившейся росписи Золотой палаты Московского Кремля было изображение «Спаса на херувимах» с подписью «Премудрость ИС ХС». Показательно, что в ряде памятников Новгородский и Полоцкий храмы в честь Премудрости называются мужским именем Софей, это, в частности, и отразилось в наименовании софиологического сочинения Зиновия Отенского⁴.

Первой софийной иконой на Руси, возможно, стал древний образ Новгородского храма византийского письма из Корсуни⁵ или написанный при построении каменного здания храма, но тоже «греческого перевода»⁶. Безусловно, какая-то софийная икона должна была иметься и в Киевском храме в честь Софии, но о ней не сохранилось никаких сведений, а стоящая сейчас в иконостасе икона Софии Киевской относится ко времени Петра Могилы.

Именно Новгород стал центром софийной иконографии на Руси. Возрождение интереса к образу Софии связано с деятельностью митрополита Макария, будущего главы Русской Церкви при Иване Грозном, известного своими культурно-просветительскими мероприятиями. Он сам был иконописцем и, возможно, принял участие в разработке композиции, называемой Новгородской Софией.

¹ Виленский С. Г. Византийско-славянские сказания о создании храма Святой Софии Царьградской. Одесса, 1900.

² Сказание о Святой Софии Цареградской // ПДПИ. СПб., 1889. В. 78. С. 13.

³ Буслаев Ф. И. Исторические очерки русской народной словесности и искусства. СПб., 1861. Т. 2. С. 296.

⁴ Зиновий Отенский. Сказание известно, что есть Софей Премудрость Божия // Вестник Общества древнерусского искусства. 1974. Вып. I.

⁵ Павлов А. Историческое описание святыни Новгородской. СПб., 1847. С. 35.

⁶ ААЭ. СПб. 1836. Т. I. С. 248.

В законченном виде новгородский вариант Софии представляет собой усложненную и полную глубокого символического смысла композицию. В центре на престоле восседает в царском одеянии огненноликий и огненнокрылый ангел с венцом на главе, с жезлом в правой и со свитком в левой руке. Ему предстоят (как в деисусной композиции): слева — Богоматерь с круглым медальонным изображением Эммануила в руках и справа — Иоанн Предтеча с хартией в левой руке и прижатой к груди правой. Темная, со звездами, иссиня-черная «слава», на фоне которой восседает София, придает ей космически-вселенский характер. Над главой ангела — поясное изображение Христа, над ним — шесть симметрично расположенных ангелов со «свитком неба» в руках¹, а между ними на уготованном престоле — золотистого цвета книга с красным обрезаем². Иногда эта композиция дополняется припадающими к подножию престола фигурами новгородских святых Никиты и Иоанна, других новгородских святых — на полях иконы, причем все они развернуты к центру композиции и стоят с воздетыми кверху руками.

Каждая деталь, особенно в изображении крылатого ангела, имеет свою символику. Она толкуется по одной из древнерусских рукописей таким образом: имеет над собой Христа, ибо он «главо мудрости»; лицо огненное потому, что огнем божественным опалает «страсти тленныя, просвещая же душу чисту»; венец царский означает, что «смиренная... мудрость царствует страстем»; одеяние и скипетр значают «образ старейшинства и святительства», «властелинский сан»; свиток («в шюйце», свернутый и прижатый к сердцу, содержит «неведомые съкровенные тайны, рекше преданная писания видети»³). Весь образ пронизан вселенским, космическим смыслом⁴.

Макарий, став Митрополитом всея Руси, перенес новгородский культ Софии на московскую почву. Ее изображение появляется во всех главных соборах Московского Кремля: икона в Благовещенском соборе; наружная фреска в полукружии закомары над жертвенником Успенского собора; фреска в алтаре Архангельского собора над горним местом. «Представляется не случайным то обстоятельство, что в Кремле три известных софийных изображения⁵ расположены в алтарной части храмов... где совершается главнейшее христианское таинство — евхаристия⁶.

¹ Иногда неверно атрибутируемом как «радуга»: В. Р-ов (Рудаков). София // Энциклопедический словарь. Т. XXXI. СПб.: Изд. Брокгауз и Ефрон, 1900.

² Квалифицированное искусствоведческое описание иконы Софии Новгородского извода XVI в. из собрания П. Д. Корина см. в кн.: Антонова В. В. Древнерусское искусство в собрании Павла Корина. М., 1966. С. 58 (№ 36).

³ Фрагмент «София Премудрость Божия» в рукописи XVII века // ГИМ. Синод. № 70/238. Л. 406–406 об.

⁴ Gladigow W. Sophia und Kosmos. Hildesheim, 1965.

⁵ Имеются и другие, в частности небольшого размера икона, помещенная в праздничном чине иконостаза Ризоположения.

⁶ Яковлева А. И. «Образ мира» в иконе «София Премудрость Божия» // Древнерусское искусство: Проблемы и атрибуции. М., 1977. С. 395. В последнее время А. И. Яковлева выдвинула концепцию о более раннем происхождении так называемого новгородского извода Софии Премудрости на московской почве и о его переносе в дальнейшем в Новгород.

XVI век в русской истории стал временем наибольшего распространения образа Софии в древнерусской культуре. Не только в центре, но и по многим городам, селам, монастырям начинается распространение иконографии Премудрости, строительство в ее честь храмов, переписывание старых и создание новых софиологических литературных сочинений. Когда Иван Грозный задумал перенести столицу на Север, в Вологду, он повелел выстроить там грандиозный Софийский собор по образцу московского Успенского. В несохранившемся костромском кафедральном Успенском соборе были интересные росписи в притворе и на наружной стене алтаря, посвященные Софии. В вологодской церкви св. Георгия икону Софии обнаружил известный искусствовед Г. К. Лукомский¹. Эти примеры можно умножить, — они свидетельствуют о широком распространении образа Софии по всей территории России начиная с эпохи Ивана Грозного.

Кроме того варианта иконографии Софии, который принято называть новгородским², выделяют еще три: киевский, ярославский (холмогорский) и композицию «Премудрость созда себе дом». Если в новгородской иконографии София предстает в образе крылатого ангела, то в киевской — как Богородица, в ярославской — как церковь, а в последней композиции — как символическое изображение евхаристии.

Киевская София, изображение которой сохранилось в иконостасе одноименного храма, имеет сложную композицию, где многократно подчеркивается символическое значение семеричности. Богоматерь в виде Оранты стоит на полумесяце в центре кивория, символизирующего семистолпный храм, к которому ведут семь ступеней с семью стоящими на них пророками и святыми отцами и над которым в небесах проступают поясные фигуры семи ангелов. В ярославской иконе вместо Богоматери изображен престол с распятием под киворием и несколько иная композиция, о которой можно судить по фреске церкви Иоанна Златоуста в Ярославле³.

Если киевская и ярославская (иногда называемая крестной) иконографии Софии сравнительно поздние и малораспространенные, то композиция «Премудрость созда себе дом» является древней и известной по многим памятникам. (К слову сказать, киевская и ярославская иконы тоже могут трактоваться как разновидности этой композиции.)

Сюжет композиции «Премудрость созда себе дом» пришел на Русь с Балкан, хотя имеет и какой-нибудь византийский прототип⁴. Древнейшее из сохранившихся изображений относят к 1295 г., и представляет оно собой фреску в церкви Климента в Охриде. В нескольких сербских, македонских, болгарских храмах есть фрески на этот сюжет. «Совершенно очевидна связь темы Премудрости с литургическими пес-

¹ Лукомский Г. К. Вологда в ее старине. СПб., 1914. С. 108.

² Подробно исследован искусствоведом В. Г. Брюсовой в ее докторской диссертации «Фрески Софии Новгородской» (Л., 1974).

³ Брюсова В. Г. Фрески Ярославля XVI I — начала XVIII века. М., 1983. С. 140.

⁴ Meyendorff J. Léiconographie de la Sagesse divine dans la tradition byzantine // Cahiers archeologiques. Paris, 1959. X. P. 273.

ношениями и таинствами литургии»¹. Самое раннее древнерусское изображение 1363 г. имелось в церкви Успения на Волотовом поле близ Новгорода, разрушенной в годы последней войны. Одно из наиболее красочных и развернутых изображений данного сюжета присутствует в иконе конца XV в. из Кириллова монастыря возле Новгорода, хранящейся ныне в Государственной Третьяковской галерее².

Икона двухчастная. Внизу слева изображена Премудрость с восьмиконечным нимбом, в белом хитоне, восседающая на семистолпном седалище с чашей, символом евхаристии, в левой руке и жезлом в правой. Она обрамлена пятью кругами «славы». В правом верхнем углу — сидящая Богоматерь с Младенцем. Между Премудростью и Богоматерью разворачивается динамическое действие: семь слуг, символизирующих апостольское служение, протягивают чаши семи устремляющимся к ним юношам. Вверху из храма свешивается фигура царя Соломона со свитком, справа ей противостоит Иоанн Дамаскин также со свитком. Внизу — престол с «уготованной трапезой». В верхней части иконы помещено изображение монументального храма, где на фоне палат представлены семь Вселенских Соборов. Над храмом — семь кругов с ангелами, изображающими семь духов пророка Исайи³.

Заканчивая краткое рассмотрение иконографии Софии, следует заметить, что она воплощена не только во фресках, иконописи, миниатюрах, но также в мелкой пластике (костяной складень из Ипатьевского монастыря, деревянный образок из коллекции А. С. Уварова), шитье (хоругвь из Никитского храма в Новгороде, новгородская пелена в ГИМ), сфрагистике (изображение на печатях новгородских архиепископов). Возможны и другие воплощения возвышенного образа Софии Премудрости.

Многообразны памятники литературы и письменные источники, в той или иной степени посвященные теме Софии. Уже в составе «Изборника 1073 года» содержится статья Ипполита в редакции Анастасия Синаита, где истолковывается IX притча Соломона, положившая начало иконографии «Премудрость созда себе дом»⁴. Значение этого византийского источника подчеркнул А. Амман⁵. Притча и толкование на нее, известные в нескольких редакциях, привлекали внимание Климента Смолятича, Кирилла Туровского, Иосифа Волоцкого, Зиновия Отенского, Иоанникия Лихуда, Семена Шаховского и многих других средневековых мыслителей и писателей. Эта же тема развивалась в гимнографических творениях, каковыми являют-

¹ Пращков Л. Хрелена банья Рильского монастыря и ее стенопись // Древнерусское искусство: Зарубежные связи. М., 1975. С. 157.

² Антонова В. И., Милев Н. Е. Каталог древнерусской живописи (Государственная Третьяковская галерея). М., 1963. Т. II. С. 25.

³ Сидорова Т. А. Волотовская фреска «Премудрость созда себе дом» и ее отношение к новгородской ереси стригольников в XIV в. // ТОДРЛ. Л., 1971. Т. XXVI. С. 213–214.

⁴ Вржосова В. Г. Толкование на IX притчу Соломона в Изборнике 1073 г. // Изборник Святослава 1073 года: Сб. статей. М., 1977. С. 292–306.

⁵ Amman A. Darstellung und Deutung der Sophia im Vorpetrinischen Russland // *Orientalia christiana periodica*. Roma, 1938 (IV), P. 129–156.

ся канон на великий четверг Козьмы Майюмского, пасхальный канон Иоанна Дамаскина, стихиры на преполовение, служба на начало индикта. В особом каноне, посвященном Софии и хранившемся в одноименном московском храме, поставленном близ Пушечного двора, содержатся такие взволнованные строки: «Всем сердцем възыщем Премудрость... Дар благ дает нам София... и путем правым тещи наставляем нас, аще течем путем тем — не запнемся и сохраняем себе в живот вечный»¹.

Если рассматривать тему Премудрости во всех ее проявлениях и во множестве близких ей понятий, то редкий древнерусский автор в той или иной мере не касался Софии, ибо сам тип мышления и мировоззрения того времени содержал софийный элемент. С первых и до последних лет жизни человек соприкасался с образом Софии, даже в храме во время литургии перед ектенией он слышал возглас: «Премудрость вонем» («внимаем Премудрости»). Совпадение же имени христианской мученицы Софьи с именем Премудрости порождало ассоциативную связь имен трех дочерей — Веры, Надежды, Любви — с христианскими добродетелями².

Интересны многочисленные интерпретации Софии, ее атрибутов, связанных с ней имен и понятий в древнерусских лексикографических словарях, и прежде всего в Азбуковниках, возникших не без влияния такого энциклопедически образованного филолога, богослова и философа, каким был Максим Грек³. Существуют как краткие объяснения лексемы София: «София (греч.) — премудрость»⁴, так и иностранные — вроде истолкования новгородского варианта Софии⁵.

И наконец, образ Софии имеет важное значение для понимания древнерусской философии и эстетики, ибо он в совершенных произведениях искусства выразил нерасторжимое единство мудрости и красоты. Тот вдохновенный платоновский эрос, который побуждал античную мысль стремиться к горнему знанию как высшему выражению прекрасного, проник через византийское посредничество на Русь и послужил мощным творческим импульсом в становлении древнерусской мудрости. Эта антисхоластическая традиция глубоко укоренилась в отечественной культуре и создала развитые формы философствования, неотделимые от словесного и изобразительного искусства. Русская мысль наилучшим образом выражала себя в искусстве и литературе во все века. Эта тенденция эмоционально-эстетического понимания мудрости прослеживается и в европейской культуре, в частности в августинизме

¹ Флоренский П. Служба Софии Премудрости Божией. Троице-Сергиева Лавра, 1912. С. 8.

² Показательно объединение в одном произведении искусства — трехстворчатом складне начала XVII в. — строгановских писем новгородского образа Софии и изображения Софьи с дочерьми Верой, Надеждой, Любовью (Антопова В. И. Древнерусское искусство в собрании Павла Корина. С. 88–89. № 66).

³ Карпов А. Азбуковники или алфавиты иностранных речей по спискам Соловецкой библиотеки. Казань, 1877. С. 219–220.

⁴ Рукопись XVII в. // РГБ. Пискарь. № 197. Л. 135. Здесь же объясняется значение однокоренных лексем: «софос», «софее», «софист».

⁵ Рукопись XVII в. // РГБ. Солов. № 20/30. Л. 90 об.—92 об.

«мудрость отождествляется Августином с красотой и возводится в создатели как философии, так и науки „любви к прекрасному“ — филокалии»¹.

При всей своей духовной утонченности образ Софии Премудрости являлся не отвлеченным символом, но одной из важных доминант социальной практики в древнерусском обществе. Храм Софии Киевской был не только сакральным средоточием, палладиумом Древней Руси, но и ее общественно-политическим центром, ибо в нем происходили важнейшие государственные церемонии: прием послов, оглашение документов, обсуждение важнейших вопросов внутренней и внешней жизни. Новгородская София выступала зримым символом независимости феодальной республики: «Где святая София, тут и Новгород». Группировавшийся вокруг кафедрального собора «политический и хозяйственный комплекс», называемый «домом св. Софии», играл роль организующего ядра всей общественной жизни средневекового Новгорода². Для укрепления политического единства Российского государства в XVI в. при Иване Грозном утверждается культ Софии в Москве и потом централизованно распространяется по всей Руси. Строительство Софийского собора в Тобольске, ставшем центром русской колонизации в Западной Сибири, имело цель духовно-практического освоения вошедших в состав расширявшего свои пределы государства новых земель.

Тема Софии Премудрости, пройдя через всю историю допетровской Руси и получив разнообразные формы своего бытия на благодатной древнерусской почве, перешла впоследствии в отечественную культуру Нового времени. Она проступает в творчестве многих философов XVIII–XIX вв. В начале XX в. вместе с интересом к древнерусской живописи и архитектуре усиливается интерес к теме Софии. Начинает издаваться специальный журнал «София»³, создаются новые произведения искусства на тему Премудрости, например колоритный образ Софии новгородского типа в иконостасе Троицкого собора Почаевской лавры, построенного по проекту архитектора А. В. Щусева накануне первой мировой войны. Сейчас вновь пробуждается интерес к теме Софии, о чем свидетельствует ряд публикаций последних лет⁴ и новые произведения сакрального искусства, ей посвященные⁵.

¹ Бычков В. В. Эстетика Аврелия Августина. М., 1984. С. 49.

² Тихомиров М. Н. Русская культура X–XVIII вв. М., 1968. С. 185–199.

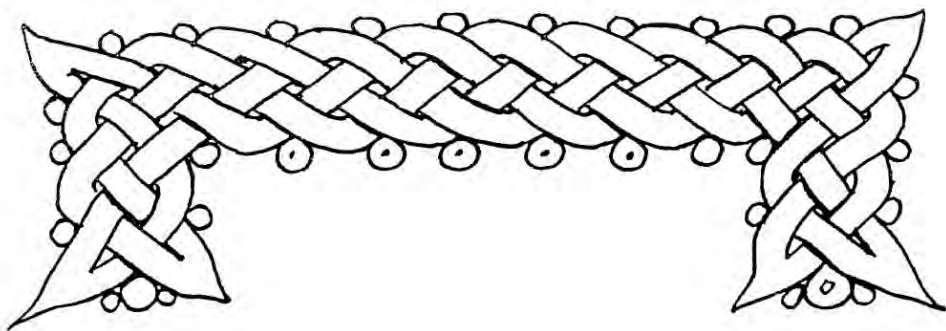
³ София: Журнал искусства и литературы. М., 1914. № 1–6. Издавался К. Ф. Некрасовым под ред. П. М. Муратова.

⁴ См.: Топоров В. Н. Древнегреческая σοφία: происхождение слова и его внутренний смысл // Восточная балканистика. М., 1978; *Его же*. Еще раз о древнегреческой σοφία: происхождение слова и его внутренний смысл // Структура текста. М., 1980; Fiene D. M. What is the appearance of the Divine Sophia? // Slavic Review. Austin, 1989. Vol. 48. N 3; *Гролов М. Н.* Святая София Премудрость Божия в Древней Руси // Philosophy. Tokio, 1992. № 1; *Schiptlinger Th.* Sophia—Maria. München; Zürich. 1997, etc.

⁵ См., например, созданный недавно иконостас собора Знаменского монастыря в Новгороде с прекрасным образом св. Софии новгородского извода.

«Элементы мироздания»
в древнерусской
апокрифической литературе





Гамобытность и своеобразие древнерусской культуры общеизвестны. Вместе с тем она не являлась замкнутой в себе сферой деятельности изолированного от иных цивилизаций творческого гения отдельного народа. Открытость и причастность к мировому культурному творчеству явственно прослеживаются в памятниках древнерусской письменности, особенно переводных.*

Человек, всматриваясь в окружающую его природу, был с давних пор удивлен ее гармонией и совершенством. «Согласованность частей универсума всегда была предметом восхищения людей. И эта согласованность по мере того, как наука все более точно и глубоко изучает факты, оказывается все более удивительной»¹. Общечеловеческое преклонение перед беспредельной гармонией Вселенной явственно проступает в культурах всех народов, начиная с первых космогонических мифов о сотворении мира² и кончая торжественными одами ученых мужей Нового времени. М. В. Ломоносов, в ком счастливо сочетались трезвый аналитический ум и поэтическое вдохновение, писал:

Уже прекрасное светило
Простерло блеск свой по земли

* Раздел написан в соавторстве с Н. А. Куценко, грант РГНФ № 99-03-19869а.

¹ *Тейяр де Шарден. Феномен человека / Пер. с фр. Н. А. Садовского. М., 1965. С. 45.*

² Возвышенным гимном прекрасному мирозданию являются и многие памятники европейского Средневековья, особенно Шестодневы Оригена, Ефрема Сирина, Василия Великого, Иоанна экзарха Болгарского и других авторов, повествующие о шести днях творения.

И Божия дела открыло:
Мой дух, с веселием внесми...¹

Вместе с эстетическим отношением к миру, создававшим целостный, нерасчлененный его образ, в человеке развивалось неутомимое стремление постичь его тайны. Практическая потребность в объективных представлениях о природе стимулировала развитие естественно-научных знаний, а желание осмыслить мир в единстве составляющих его природных стихий породило натурфилософию.

Одной из наиболее последовательных натурфилософских тенденций было стремление выделить глубинные основы природы, ее первичные начала и исходные состояния, число которых должно быть минимальным, а состав — однородным. Все многообразие материального мира (а отчасти и духовного) объяснялось при этом соединением, взаимопроникновением и разделением исходных элементарных начал. Бесконечное выражалось через конечное, разнородное — через однородное, сложное — через простое. Такова логика этой натурфилософской концепции².

Античная культура, явившаяся во многих отношениях фундаментом европейской цивилизации, выступает прародительницей и в данном случае³, хотя самобытные космологические представления отдельных европейских народов и до приобщения к античному миру выразили в той или иной форме общечеловеческую идею об изначальных мировых стихиях, образовавших универсум.

Глава милетской школы Фалес (ок. 625–547 до н. э.), бывший, по словам древних⁴ и средневековых комментаторов, «первым философом» и «первым физиком», предложил в качестве первоосновы всего сущего *воду* как некое влажное, всепроникающее правещество. «Все постоянное рождается из этого источника. Сама наша Земля держится на воде, окружена со всех сторон океаном»⁴. В согласии с истолкованием Аристотеля, «вода» понималась Фалесом как физическая основа природы — «стойхейон» (στοιχεῖον) и как натурфилософское первоначало — «архэ» (ἀρχή).

Другой милетский философ, Анаксимен (ок. 588–525 до н. э.), выдвинул в качестве первоосновы бытия *воздух*. Следуя Симплицию, Анаксимен полагал, что воздух, разрежаясь, становится огнем, а сгущаясь, превращается последовательно в ве-

¹ Сочинения М. В. Ломоносова в стихах / Под ред. А. И. Введенского. (Ода «Утреннее размышление о Божием величестве»). СПб., 1893. С. 20. Восхищение красотой и совершенством мироздания вместе с желанием постигнуть природу методами науки, своеобразная «космическая почтительность» (Б. Рассел) присутствуют у И. Кеплера, И. Ньютона, В. Вернадского, А. Эйнштейна и других крупнейших ученых-естествоиспытателей.

² «Во всей истории науки от греческой философии до современной физики имелись постоянные попытки свести внешнюю сложность естественных явлений к некоторым простым фундаментальным положениям. Это основной принцип всей натуральной философии» (Эйнштейн А., Инфельд Л. Эволюция физики. Развитие идей от первоначальных понятий до теории относительности и квант / Пер. с англ. М., 1948. С. 69).

³ См.: Павленко А. И. Европейская космология: основания эпистемологического поворота. М., 1997.

⁴ Асмус В. Ф. История античной философии. М., 1965. С. 20.

тер, облака, воду, землю и камни. Разумеется, ни «воду» Фалеса, ни «воздух» Анаксимена не следует отождествлять с теми реальными водой и воздухом, которые нам известны из эмпирического опыта. Стихии представлялись древнегреческим мыслителям как «одушевленные существа, своего рода божества», обладающие энергией самодвижения¹.

Гераклит Эфесский (ок. 540–480 до н. э.) видел первосушность в *огне*, мерами вспыхивающем и мерами угасающем. Переход материи из одного состояния в другое он, (в интерпретации Марка Антонина) представлял таким образом: «Из смерти земли рождается вода, из смерти воды рождается воздух, (из смерти) воздуха — огонь, и наоборот». Так же, как и его предшественники, он выделял в качестве особых состояний вещества *холодное, теплое, влажное и сухое*².

Четвертый элемент, присутствующий уже у Гесиода и отмечаемый последующими мыслителями, — *земля* — ни у одного из них не получил статуса первоматерии («из-за ее сложного состава»). Однако неоднородность «земли» не помешала ей стать одним из важнейших компонентов в общей картине мироздания. В целом можно сказать, что «ионийская натурфилософия строила каузальную картину мира, она сводила основу миропорядка к изменениям состояния единой материи»³.

Сицилийский грек Эмпедокл (ок. 490–430 до н. э.) объединил все четыре элемента, назвав их «корнями вещей», олицетворяющими твердое («земля»), жидкое («вода»), газообразное («воздух») и тончайшее пылающее («огонь») состояния вещества. Огню и воздуху как одушевленным стихиям придавалось мужское начало, земле и воде — женское. «Четыре элемента взаимодействуют под влиянием двух космических сил, Любви (или Афродиты), с одной стороны, и Борьбы (или Вражды), с другой»⁴, создающих всеобщее притяжение и отталкивание. Идея о четырех стихиях прослеживается уже в орфических гимнах. Заслуга Эмпедокла состояла в том, что он, заимствовав понятие «элемент» у Парменида, соединил его с представлением о стихиях и создал целостное учение об «элементах мироздания».

Так сложилась классическая древнегреческая натурфилософская концепция о четырех «элементах мироздания», из которых составлены мир и человек. Впоследствии она была дополнена Платоном и Аристотелем учением об «эфире», «квинт-эссенции» («пятой сущности»), особом внеземном нетленном веществе, которое заполняет космическое пространство. Взаимопроникая друг в друга, «элементы мироздания» имеют, по представлению древних греков, и свои сферы сосредоточения: «земля», как самое тяжелое вещество, образует центр мирового универсума, вокруг нее по убывающей тяжести последовательно расположены «вода», «воздух» и «огонь», космос же состоит из «эфира»⁵.

¹ См.: Кессиди Ф. Х. От мира к логосу: (Становление древнегреческой философии). М., 1972. С. 30.

² См.: Маковельский А. О. Досократики. Ч. I: Дозлеатовский период. Казань, 1914. С. 167.

³ Кузнецов Б. Г. История философии для физиков и математиков. М., 1974. С. 32.

⁴ Kahn C. H. Empedocles // The Encyclopedia of Philosophy / Ed. P. Edwards. N. Y.; London, 1967. Vol. 2. P. 497.

⁵ См.: Зубов В. П. Аристотель. М., 1963. С. 144–147.

Ко времени Аристотеля относится и создание четкой схемы соотношения четырех основных элементов и четырех качественных состояний вещества. «Земля» понималась как соединение «холодного» и «сухого», «вода» — «холодного» и «влажного», «огонь» — «сухого» и «теплого», «воздух» — «влажного» и «теплого».

Эта концепция, соединившись с идеями, почерпнутыми из Библии и других религиозно-мифологических источников, интерпретированная в духе христианского, мусульманского, иудаистского и других вероучений, получила широкое распространение во всех странах, так или иначе приобщившихся к эллинизированной культуре Средиземноморья. Августин Блаженный и Сигер Брабантский, Аль-Фараби и Бируни, Маймонид и Герсонид, Грегор Татеваци и Иоанн Петрици — все говорят о четырех первоэлементах бытия. У средневековых алхимиков и схоластов существовали «логический квадрат» и «магический круг», которые в геометрической форме показывали соотношения элементов и свойств, а также их взаимные превращения.

Из Византии через болгарское и иное посредничество (а также без него) античные идеи проникали на Русь. В одном из самых ранних датированных памятников древнерусской письменности — «Изборнике 1073 года» — в сочинении под названием «Иустина Философа о правой вере» сообщается, что тело человека, как и весь мир, «сложено от огня, и от въздуха, и от воды же, и от земля»¹.

О четырех элементах, о свойствах души человеческой, зависящей от их сочетания, о взаимосвязи человека с космосом посредством все тех же элементов говорится во многих переводных и оригинальных памятниках, бытовавших в древнерусской среде: в «Источнике знания» Иоанна Дамаскина, в «Христианской топографии» Козьмы Индикоплова, в «Шестоднев» Иоанна экзарха Болгарского, в «Исторической» и «Толковой» Палаях, в «Диоптре» Филиппа Пустынника, в сочинениях Максима Грека, Андрея Курбского и других источниках. «Упоминания о четырех первоэлементах настолько часты во всех переводных и оригинальных трактатах и сборниках, что возникает мысль, а не говорит ли это о том, что авторы в чем-то согласны с теорией?»², т. е. с самой этой концепцией.

Представления об «элементах мироздания» содержатся и в древнерусской апокрифической литературе, довольно значительной по объему и разнообразной по содержанию³. Не все они выдержаны в духе стройных учений античных мыслителей.

¹ Изборник великого князя Святослава Ярославича 1073 года с греческим и латинским текстами // ЧОИДР. М., 1883. Кн. IV. С. 31.

² Кузакон В. К. Очерки развития естественно-научных и технических представлений на Руси в X—XVII вв. М., 1976. С. 171.

³ В индексе отреченной литературы, содержащемся в «Изборнике 1073 года», отмечено около 25 апокрифов; в «Тактиконс» Никона Черногорца — около 15; в «Кирилловой книге» 1644 года — 26 апокрифов. На самом же деле их было значительно больше. Например, Н. С. Тихомиров выделял более 100 различных апокрифических сочинений, обнаруженных им в различных рукописных источниках. Обзор ветхозаветных апокрифов в славяно-русской письменности имеется в издании: Яцимирский А. И. Библиографический обзор апокрифов в южнославянской и русской письменности: (Списки памятников). Вып. I: Апокрифы ветхозаветные. Пг., 1921.

лей, подчинены, как правило, библейской трактовке миротворения, изменены порою народной молвой до неузнаваемости, но все же их присутствие в общем контексте древнерусской культуры оказывало определенное воздействие на формирование представлений о мире и человеке. Общее же влияние апокрифической литературы на древнерусскую среду было весьма велико. Как отмечал один из специалистов в области изучения отреченной литературы, «у нас до самого XVIII века апокрифический материал сохранял весь свой авторитет, и начитанность в его разнообразных произведениях считалась глубоким знанием»¹.

Влияние апокрифической литературы объясняется тем, что каноническое истолкование миротворения и устройства Вселенной основывалось на Ветхом Завете, древнейшей части Библии, создававшейся в течение многих веков до возникновения христианства и не удовлетворявшей воспитанных на эллинистических традициях прозелитов. «Такая неудовлетворенность сама собою возбудила стремление обосновывать библейское повествование о создании мира на началах человеческого разума, на началах господствовавших философских и, главным образом, гностических систем. Результатом такого стремления и было учение о началах и элементах, из которых произошел мир»².

Первоначально апокрифические тексты относились к разряду наиболее сложной, труднодостижимой литературы, они почитались как «книги, содержащие тайны, сокровенные, глубокие, не всякому доступные истины»³. Они приписывались мудрейшим авторитетам прошлого: Аврааму, Соломону, Иоанну Богослову, Василию Великому и другим праотцам, патриархам, пророкам, апостолам и святителям. За начитанность в такого рода литературе искушенные в ней книжники пользовались не только суеверным поклонением менее просвещенной части общества, порою им приходилось защищать себя от воинствующего невежества уверенных в своей правоте догматиков. С немалым трудом удалось оправдаться, например, Авраамии Смоленскому, которого некоторые малограмотные завистники обвиняли в том, что он «глубинные книги почитает»⁴.

Но постепенно, особенно в эпоху позднего Средневековья, апокрифы вытесняются из круга чтения просвещенной части общества более основательной литературой, они проникают в народную среду, обрастают бытовыми деталями и наивными суевериями, переходя из разряда эзотерической, предназначенной для немногих избранных, литературы в разряд экзотерической популяризаторской литературы, долго еще почитавшейся в менее просвещенных слоях общества как подлинное откровение человеческого разума. Такова судьба, например, лечебников, травников, громников, лунников и других апокрифических книг: «...и то, что многим кажется те-

¹ Пытин А. Н. Легенды и апокрифы в древней русской письменности // Вестник Европы. СПб., 1894. С. 294. См. также: Мильков В. В. Древнерусские апокрифы. СПб., 1999.

² Мочульский В. Историко-литературный анализ стиха о Голубиной книге. Варшава, 1887. С. 55.

³ Сперанский М. Славянские апокрифические Евангелия: (Общий обзор). М., 1895. С. 1.

⁴ Розанов С. П. Жития Авраамия Смоленского и службы ему. СПб., 1912. С. 10.

перь странным суеверием, часто имеет основание именно в этой старой естественно-научной литературе»¹.

Примерно так же сложилась история одного из интереснейших отреченных сочинений — «Книги Еноха», созданной в эллинистическую эпоху и приписываемой взятому живым на небо праведнику Еноху, который слыл за «мужа мудраго, книжника великаго». Вознесенный ангелами через семь небес к престолу самого Творца, он узрел сверху весь стройный механизм Вселенной, шествие Солнца, Луны и планет, смену времен года и разделение мира на обращающиеся вокруг Земли сферы. Увидел Енох и все стихии: землю, воду, «аерь» и яркий ослепительный свет, от которого рождается огонь, и «несть света превыше ничто же»².

Обширная, состоящая более чем из 70 главок-слов, написанная ярким, увлекательным языком, книга эта пользовалась большой популярностью во всей Европе. Известная под латинским названием как «*Libri sanctorum mysteriorum Enochi*», книга «святых таин Енохов» представляла для средневекового читателя своего рода «космологическую энциклопедию»³. В индексе отреченных книг она занимала одно из первых мест среди ветхозаветных апокрифов, что, впрочем, не помешало отрывкам из нее попасть в такой официально узаконенный на Руси свод, как «Великие Минеи Четьи» митрополита Макария. Фрагменты «Книги Еноха», обнаружены в рукописях, найденных в районе Мертвого моря⁴.

В новозаветной апокрифической литературе были широко распространены вопросно-ответные сборники, своего рода «отреченные катехизисы», по которым якобы даже упражнялись готовившиеся к принятию сана кандидаты в священники из народной среды. «Прение Панагиота с Азимитом», «Вопросы Иоанна Богослова Аврааму на Елеонской горе», «Варфоломеевы вопросы Богородице» и другие диалогические произведения содержали обсуждение проблем самого разнообразного характера: как устроен мир, что было «первее всего», где находятся Солнце и звезды, от чего произошел человек, сколько лет прожил Адам, где будут находиться души праведников и т. д.

Особенной популярностью пользовалась «Беседа трех святителей», в которой «земная учительная троица» в лице наиболее почитаемых святителей — Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоуста — освещает вопросы самого разнообразного, в том числе и натурфилософского, характера. В пространных редакциях этого памятника содержится до 65 вопросно-ответных пар, причем

¹ Петец В. Н. Материалы к истории апокрифа и легенды. I. К истории Громника. СПб., 1899. С. 1.

² Соколов М. И. Славянская книга Еноха Праведного: Тексты, латинский перевод и исследования. М., 1910. С. 91. «Метафизика света», особенно развитая в «Ареопагитиках», оказала значительное влияние на средневекоевропейское мировоззрение (см.: Бычков В. В. *Aesthetica patrum*. Эстетика отцов Церкви. I. Аполотогеты. Блаженный Августин. М., 1995. С. 24–25).

³ См.: Flemming J., Radermacher L. *Das Buch Henoch*. Leipzig, 1901.

⁴ См.: Мецгерский Н. А. К истории текста славянской книги Еноха: (Следы памятников Кумрана в византийской и старославянской литературе) // Византийский временник, 1964. Т. 24. С. 91–108.

вопросами и ответами обмениваются три общепризнанных авторитета поочередно.

На вопрос, на чем стоит земля, мог последовать такой ответ: «На воде, а вода на камени, а камен на огни, а огонь на чотирех столпах, а четири столпы на божой совести, еже есть на силах божних»¹. В других вариантах «столпы» могут расшифровываться как четыре евангелиста, которые олицетворяют стороны света и розу ветров. «Что суть четыре рози на земли?» — спрашивает Григорий Богослов. Василий Великий отвечает ему: «Восток, запад, юг, север»². Примечательно, что в данном случае роза ветров была спутана неизвестным автором с розой как цветком, что отражает характерное для народной молвы «этимологическое творчество» и частое смещение смысла.

«Четверица» была одним из устойчивых математических символов мироздания, с помощью которого пытались натурфилософски объяснить многие природные явления, причем часто методом необоснованной редукции. Например, на вопрос: «почто месяц держит 4 недели», нередко следовал ответ: «4 стихии есть»³. Порою даже христианский крест в четвероконечном его виде истолковывался таким образом: «Крестный бо образ на четыре страны разделяема»⁴.

Настойчивое стремление во всем видеть «четверицу» проступает и в других источниках. Бывший олицетворением мудрого правителя и справедливого судьи, библейский царь Соломон в апокрифе «Сказание о премудрости царя Соломона и о Южской царице и о философех» на вопрос царицы Савской, «что есть четыре статьи: сухо, горече, мокро, студено, ими же весь мир состоится», отвечал таким образом: «Сухо — весна, горяще — лето, мокро — осень, студено — зима»⁵.

В числовой символике Средневековья «четверица» чаще всего была символом материального мира, в то время как «троица» — символом высшего идеального первобытия, хотя ей мог придаваться и более широкий онтологический смысл, когда она являлась символом «многого вообще», сведенного к универсальной тричности. Их сочетание — «седмерица» — олицетворяло соединение духовного с

¹ Франко И. Апокрифі і легенди з українських рукописів. Т. IV: Апокрифі есхатологічні. Львів, 1906. С. 17.

² Порфирьев И. Я. Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки. // СОРЯС. СПб., 1890. Т. II, № 4. С. 385.

³ Там же. С. 383.

⁴ Рукописный сборник XVIII в. Паучной библиотеки Московского ун-та, № 776. Л. 69. («Прение св. Кирилла Философа со еретиком Анисием»).

⁵ Памятники старинной русской литературы, издаваемые Г. Кушелевым-Безбородко. Вып. 3: Ложные и отреченные книги русской старины, собранные А. П. Пыпиным. СПб., 1862. С. 62. «О четвероконьном мире» см.: Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. СПб., 1903. Т. 3. Стб. 1505. Как «неиссякаемый источник и корень природы» почитали пифагорейцы «тетрактиду». Феон Смирнский разработал учение об 11 четверицах, включавших числа, стихии, геометрические фигуры, времена года, возрасты и т. д. (см.: Маковельский А. О. Досократики. Ч. 3. Пифагорейцы, Анаксагор и др. Казань, 1919. С. XIV–XV).

материальным, что служило выражением человека, его естества, возраста, а также истории всего человечества¹. Позднее сложилось учение об «осьмерице», которое соединилось с предшествовавшими концепциями об онтологическом смысле чисел.

Эти мотивы прослеживаются в цикле ветхозаветных апокрифов о «первом человеке» Адаме. В кратком, но весьма выразительном «Сказании, како сотвори Бог Адама» описывается создание прародителя рода человеческого из восьми природных стихий: «...создати в земли Мадиамстей человека, взем земли горсть от осьми частей: 1) от земли — тело; 2) от камня — кости; 3) от моря — кровь; 4) от солнца — очи; 5) от облак — мысли; 6) от света — свет; 7) от ветра — дыхание; 8) от огня — оттепла», то есть тепло человеческого тела².

Краткое пребывание Адама в раю (в разных источниках оно указывается от нескольких часов до нескольких дней — разумеется, в иносказательном, а не в буквальном смысле) послужило символическим прообразом как жизни отдельного человека, так и истории всего человечества. «И бысть Адам в раи 7 дний, прообразуя Господь Бог житие человеческое: десять лет исполнится рождение, 20 лет — юноша, 30 лет — свершение, 40 лет — средовечие, 50 лет — седина, 60 лет — старость, 70 лет — скончание... а та 7 дней против седми тысячъ лет».

Известно, что в Средние века 7-тысячелетний срок человеческой истории нередко понимался буквально, и когда в Европе ждали приближения рокового 1492 года (семитысячного от «сотворения мира»), сильное волнение охватило людей. Но минул этот год, прошли другие, обещанные в качестве «уточненной» даты «конца света», и постепенно утвердилось мнение, что подлинного наступления «конца света» никто из людей знать не может, а завершающаяся седьмая тысяча лет будет длиться неопределенно долго. Это нашло отражение в цитируемой рукописи, относящейся к XVII в.: «А в сем бо дне(й) обходит круг, а 7 лет за всю 7000 лет, а (о)смой тысящи несть конца, еже есть бесконечный», то есть семитысячный круговой цикл беспределен.

Вопрос о генезисе человека занимал и «учительную троицу». На вопрос Григория Богослова, «от колик частей Адам создан», Иоанн «рече: от 8 частей создан бысть Адам: сердце от камня, тело от персти, кости от облак, жилы от мглы, кровь от Чермнаго моря, теплота от огня, очи от солнца, дух от Святого Духа»³. Василий Великий несколько иначе трактует этот вопрос в другом апокрифе: «От осми частей: 1) от земли — тело; 2) от камня — кости; 3) от Чермнаго моря — кровь; 4) от солнца — очи; 5) от облак — мысли; 6) от востока — дыхание; 7) от света —

¹ Еще в допифагорейский период возникло приписанное впоследствии Гиппократу сочинение «О числе семь» (Ρερί ἑβδομάδου), в котором «гебдомате» придавался высший онтологический смысл: «Все должно и по внешней форме и по своей внутренней сущности проявлять число 7» (Маковельский А. О. Досократики. Ч. I. С. XVI). Семеричным виделось все: сферы Вселенной, части тела, времена года, функции головы и т. д., причем и то, что в других онтологических системах считалось четверичным.

² Сборник апокрифического содержания XVI в. // РГБ. Ф. 256. № 370. Л. 147 и далее.

³ Ложные и отреченные книги русской старины, собранные А. П. Пыпиным. С. 11.

дух; 8) сам Господь вдохнул ему душу и покори ему всяческая видимая и невидимая, в водах и в горах, на земли и по воздуху»¹.

Целый комплекс моральных, философских и богословских проблем рассматривается в апокрифе под названием «Иные вопросы по ответам, в ки день и час сотвори Господь перваго Адама и протчая по сих». В частности, там уточняется, что Адам был сотворен «от осьми частей, в шестой день сотворения земли, в шестой час дня, а мера тела его 24 локтя»².

В этом апокрифе наряду с вопросами предлагаются характерные для устной традиции смысловые загадки-притчи. Одна из них такова: «Что есть некий град бяше, а в нем царь с царицею и с любовными други; и приде ко граду высокоумный велможа и взяти весь град, а царя из града изгнаи, и любовныя его други разыдутся, тогда во граде том восплачется едина царица, аки заключенная голубица?» Ответ («толк») таков: «Град убо — человек, а царь — ум, а царица — душа, а друзи — мысли, а высокоумный велможа — хмель»³.

Что касается известной библейской легенды о сотворении Евы, то исследователи находят указание на этот счет в Талмуде. Сначала первой женщиной была Лилит, во всем равная Адаму и созданная из тех же стихий, но она настолько кичилась своим равноправием, что стала невыносима Адаму, и он взмолился, прося Господа дать ему более покладистую подругу жизни. И решил Господь: «Не сотворю ее ни из головы, чтобы не поднимала головы, ни из глаз, чтобы не смотрела по сторонам, ни из ушей, чтобы не подслушивала, ни из уст, чтобы не была болтлива, ни из сердца, чтобы не была ревнива, ни из руки, чтобы не воровала, ни из ноги, чтобы не шаталась, но сотворю ее из самого скромного места, которое даже тогда, когда обнажат его, бывает покрыто, чтобы она была скромна»⁴. В данном случае нравственно-назидательный смысл взял верх над натурфилософским объяснением.

Акт создания человека носил космический характер, ибо Вселенная была предназначена, по замыслу Творца, именно для него. «Егда помысли Бог сътвори человека, тогда призвал высоту и широту и глубину, част от юга, часть от востока, част от запада, часть от полунощи», — так в рукописи XVI в. описывается сотворение Адама в трехмерном пространстве от четырех сторон света⁵.

Мироздание представлялось средневековому сознанию как единство «макрокосма» и «микрокосма», связуемых изначальным, «первообразным миром». «Человек есть второй мир в малом виде: в нем есть небо, земля... В верхней части, как и на небе, существуют светила — солнце, луна, молния, — так и у человека — глаза, дыхание и мгновение ока, напоминающее молнию, а более всего — ум, всевидя-

¹ Ложные и отреченные книги русской старины, собранные А. Н. Пыпиным. С. 169.

² Там же. С. 171.

³ Там же. С. 177.

⁴ Порфирьев И. Я. Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях. Казань, 1873. С. 39.

⁵ Франко И. Апокрифи і легенди з українських рукописів. Т. IV. С. 421.

ший и все созерцающий»¹. Нижняя же часть, подобно земле, имеет производящую силу.

Вселенский характер создания первого человека проявился в составлении его имени от первых букв слов, означавших в древнегреческом языке четыре стороны света: ἀνατολή (анатолэ — восток), δύσις (дюсис — запад), ἄρκτος (арктос — север), μεσημβρία (месэмбриа — юг). Это обстоятельство, по мнению ряда исследователей, указывает на греческое происхождение «Сказания о сотворении Адама»². Средневековое сознание, стремившееся всюду, даже в словах, обнаруживать тайный, сокровенный смысл и символически его расшифровать, проявляло себя и в столь характерных для него лингвистических изысканиях. Этимологическое обоснование вселенского происхождения имени Адама встречается в различных вариантах и в разных источниках.

В наиболее просторном и более близком к греческому оригиналу варианте ангелы Михаил, Гавриил, Уриил, Рафаил, олицетворявшие четыре стороны света, приносят по одной букве от звезд (причем вымышленных, происходящих от греческих названий сторон света, поскольку в славянских языках не было столь удобного совпадения). Об этом в сербском «Разумнике» XV в. пишется так: «Архангел Михаил изыде на вѣсток, и виде звезду именем Анатоли, и въземь слово от нее слово „азъ” и принесе пред Господа. Архангел Гавриил изыде на запад, и виде звезду име еи Дисисъ и взем слово от нее слово „добро” и принесе пред Господа. Рафаил изыде от полудне и виде звезду име еи Артось, и въземь слово от нее слово „азъ” и принесе пред Господа. Уриил изыде на полунощь и виде звезду име еи (М)севрия и взем слово от нее слово „мыслете”»³. Затем из слов «азъ», «добро» и «мыслете», означавших буквы *a*, *d*, *m*, было составлено имя Адама. Любопытно, что сербский автор поместил звезду Артос (ср. греческое «арктос» — север) на юге, а звезду Мсеврию, напротив, на севере.

В других вариантах звездой, название которой начинается на букву *a*, оказывается Акафима, и от нее одной приносится «азъ», дважды используемый в составлении имени Адама. В иных случаях имена ангелов не называются вообще. Одним из самых урезанных вариантов является тот, который содержится в кратком «Сказании, како сотвори Бог Адама», изданном А. Н. Пыпиным: «И посла Господь ангела своего, повеле взяти „азъ” на востоце, „добро” на западе, „мыслете” на севере и на юзе. И бысть человек в душу живу, нарече имя ему Адам»⁴.

Мысль о единстве макро- и микрокосма, проявившаяся в идее о создании человека из природных начал, носит общечеловеческий характер. Не только средневековые европейские источники, но и древние восточные тексты повествуют об этом.

¹ Иконников В. Опыт исследования о культурном значении Византии в русской истории. Киев, 1869. С. 550.

² Георгиев Е. Литература на изострени борби в средновековна България. София, 1966. С. 88.

³ Мочульский В. Следы народной Библии в славянской и древнерусской письменности. Одесса, 1893. С. 444.

⁴ Ложные и отреченные книги русской старины, собранные А. Н. Пыпиным. С. 13.

В древнеиндийских «Упанишадах», наиболее философичной части ведической литературы, духовное начало, *атман*, творя человека, повелевает стихиям войти в него: «Огонь, став речью, вошел в рот. Ветер, став дыханием, вошел в обе ноздри. Солнце, став зрением, вошло в оба глаза. Страны света, став слухом, вошли в оба уха. Травы и деревья, став волосами, вошли в кожу. Луна, став мыслью, вошла в сердце...»¹

Показательно, что, независимо от средиземноморской традиции, в некоторых философских школах древней и средневековой Индии (миманса и чарвака-локаята) признавалась концепция о четырех или пяти материальных элементах мира (земля, вода, огонь, воздух плюс иногда эфир)². В древней китайской философии выделялось пять сходных первоначал («усин»): вода («шуй»), огонь («хо»), дерево («му»), земля («ту»), металл («цзинь»), которые, в свою очередь, являлись основой всех вещей и явлений природы³. Четыре первоэлемента содержатся и среди восьми символов бытия древнекитайской «Книги Перемен», «основного и исходного пункта рассуждений почти всех философов древнего Китая»⁴.

Представление о четырех мировых началах нашло свое отражение и у жителей Нового Света. У индейцев племени дакота, например, почитались духи стихий: воды (Уиктехи), огня (Вакинву), земли (Тункан), ветра (Такутканшкан). «Этих духов связывали с определенной стороной света и определенным цветом: вода — запад, желтый; огонь — восток, красный; земля — север, синий; ветер — юг, черный». Индейцы майя, создавшие довольно развитую цивилизацию, представляли мироздание в виде «Первоначального древа», находившегося в центре Земли, а по четырем сторонам света располагались четыре «мировых древа», символизировавших цветом различные стихии⁵.

В средневековой европейской литературе естество человеческое составляется чаще всего из восьми частей, иногда из семи (с явным или неявным добавлением восьмой части). Эти восемь частей являются своего рода удвоением классических четырех стихий или их сложением с четырьмя основными состояниями вещества, генезис которых ведет все к тому же античному первоисточнику: «Легенда о восьми частях впервые встречается у Плутарха, где она приписывается стоикам»⁶.

Зародившись в античную эпоху, эта концепция получила дальнейшее осмысление в первые века новой эры, когда многочисленные философские и религиозные

¹ Древнеиндийская философия: Начальный период. М., 1971. С. 191.

² См.: *Чаттопадхья Д.* Локаята даршана: История индийского материализма / Пер. с англ. М., 1961. Есть мнение, что древние греки «не самостоятельно дошли до своего учения об элементах, заимствовав его из индийского или других восточных источников» (*Мейер Э. С.* История химии с древнейших времен до настоящих дней / Пер. с нем. СПб., 1899. С. 7).

³ Древнекитайская философия: Собрание текстов в двух томах. М., 1972. Т. 1. С. 25.

⁴ *Шацкий Ю. К.* Китайская классическая «Книга Перемен». М., 1960. С. 21.

⁵ *Soustelle J.* La pensée cosmologique des ancient Mexicains. Paris, 1939.

⁶ *Мочульский В.* Следы народной Библии в славянской и древнерусской письменности. С. 71.

школы в напряженной борьбе друг с другом создавали самые разнообразные теории миротворения, что нашло свое отражение в апокрифической литературе. Один из христианских апологетов I в., Ириней Лионский, написал специальное сочинение «Об осмерице», направленное против гностика Валентина, развивавшего учение о восьми зонах, духовных началах бытия.

В первой части дошедшего до нас произведения «Пять книг против ересей», обличая учение Маркосиана, Ириней таким образом раскрывает происхождение «осмерицы»: «Сперва, говорят, произведены во образ вышней Четверицы четыре стихии: огонь, вода, земля и воздух; и если к ним присовокупить их действие, как то: тепло и холод, сухость и влажность, то они представляют точное изображение осмерицы»¹.

Если «естественно-научная» литература Средневековья чаще всего обращалась к этим восьми первоначалам, выделенным развитым мышлением искушенных в философствовании умов эллинистической эпохи², то «популярная» литература и народная молва связывали первоначала с чувственно воспринимаемыми, привычными по эмпирическому опыту природными явлениями: морем, солнцем, облаком, камнем, росой, травой и т. д. В средневековой немецкой поэзии, например, создание человека Творцом описывается так: «Он дал ему тело из глины, от росы — пот, от камня — кости, от зеленых деревьев — ногти, от корней — жилы, от трав — волоса, от моря — кровь³, от облак — мысли».

Во французской рукописи XV в. описание создания Адама на «поле Дамасковом» дополнено психологическим этюдом о связи человеческого характера с обладанием той или иной стихии. В человеке «от земли — тело, от моря — кровь, от солнца — глаза, от облак — мысли, от ветра — дыхание, от камней — кости, от Св. Духа — жизнь. Свет мира есть Христос и его творение. Если в человеке больше земли — то будет медлителен в своих манерах, если (более) моря — будет мудр, если солнца — красив, облак — разумен, ветра — гневлив, камня — крепок и бережлив, если более Св. Духа — будет милостив, если более света мира — будет красив и приятен»⁴.

На Руси бродячими певцами, «каликами переходжими», распевалась созданная на основе апокрифических сказаний (и прежде всего «Беседы трех святителей») так

¹ Св. Ириней Лионского против ересей / Пер. П. А. Пресображенского // Православное обозрение. 1868. Август. Приложение. С. 79.

² Учение об элементах получило различные усложненные интерпретации уже у древних греков. Эмпедокл кроме самих элементов выделял еще «элементы элементов», а пифагорейцы связывали стихии с определенными геометрическими пространственными фигурами: земле соответствовал куб, воздуху — тетраэдр, воде — октаэдр, огню — икосаэдр и эфиру — додекаэдр.

³ Почти всюду встречающаяся мысль о происхождении крови от моря (в древнерусских источниках часто — Черного моря) имеет, как это ни странно, естественно-научное обоснование, подкрепленное современной наукой. Дело в том, что химический состав человеческой крови близок к химическому составу морской воды, а происхождение крови генетически связано через гидрוליфу с водной средой.

⁴ Мочульский В. Историко-литературный анализ стиха о Голубиной книге. С. 84.

называемая «Голубинная книга»¹. В ней красочно живописалось, как упала с неба огромная книга — сорока сажен в длину, двадцати в ширину, десяти в толщину, и собравшийся народ с удивлением всматривался в ее письмена и не мог понять их тайный смысл.

Царь народа славянского, чаще всего называемый Володимиром Володимировичем, обращается к мудрому царю восточному Давыду Евсеевичу (так народная молва окрестила библейского правителя Давида, сына Иессея, прославившегося своей отвагой, музыкальностью и большими познаниями, — ему приписывалось создание Псалтыри, одной из самых популярных частей Библии) с серьезными «наурфилософскими» вопросами:

А ты гой еси, сударь, премудрый царь,
Премудрый царь Давыд Евсеевич!
Ты прочти Книгу Голубиную,
Расскажи, сударь, нам про белый свет:
Отчего зачался в нас белый свет,
Отчего зачалось солнце красное,
Отчего зачался млад-светел месяц,
Отчего зачалась бела заря,
Отчего зачались звезды частыс,
Отчего зачались ветры буйные,
Отчего зачался мир-народ Божий,
Отчего зачались кости крепкия,
Отчего взяты телеса наши?²

В ответах Давыда Евсеевича содержатся реминисценции из апокрифической литературы. О человеческом естестве сообщается, что «кости крепкие взяты от камня, телеса наши от сырой земли». Воспроизведенный у П. А. Бессонова по 17 записям XIX в. (№ 76–92), этот народный духовный стих многократно опубликовывался в различных изданиях. «В наиболее полных вариантах стих о Голубиной книге содержит вопросы и ответы, касающиеся происхождения мира, животных, различных святых и, кроме того, — возникновения сословий»³.

Сюжет о падении с неба мудрой книги, раскрывающей тайны бытия, получил свое развитие в «Сборнике Иерусалимском», «Сказании о свитке», «Листе Иерусалимском» и других апокрифических сказаниях, как устных, так и письменных. В одном из них говорится о четырех частях человека таким образом:

¹ Название ее представляет скорее всего смысловое соединение слова «глубинная», то есть сокровенная, недоступная простому уму, с представлением о небесном, «голубином», исходящем свыше подобно Святому Духу, символом которого в Новозаветной Троице был именно голубь.

² Бессонов П. А. Калики переходные. М., 1861. Ч. 1. Вып. 2. С. 269–270.

³ Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. М., 1977. С. 457.

Первая часть, кости, — от камня;
 Вторая часть, тело, — от змеи;
 Третья часть, руда¹, — от Черного моря;
 Четвертая часть, мысли, — от облацев².

Характерно, что мысль чаще всего производится от облака, свободно парящего над землей и связующего человека с небом. Обладая «панорамным зрением» (Д. С. Лихачев), человек с пространственной и временной высоты охватывает огромные пространства; мысль всюду ведет его, она всепроникающа, неистребима, быстра и легка. Присутствует здесь и библейское понимание облака как сакрального, таинственного покрова, за которым человек ощущает Бога.

Внутреннее борение страстей и помыслов, своеобразная «диалектика души», раскрывается в том же сказании, обогащая семантику слова «облако»:

Как обольци ходют по небеси ветром и ненастьем,
 Такожда в человеке ходют мысли худыя и добрыя;
 От доброго разума душа воскрсасать;
 От худого разума душа погибаеть;
 За добрым пошел, — добро и будет,
 За худым пошел, — пронал во веки³.

В целом представление о существовании на небесах особых таинственных книг, в которых начертан весь строй мироздания, даны ответы на самые сокровенные вопросы бытия, носит общечеловеческий характер. Не только в Библии, но и в Коране, Авесте и других древнейших текстах говорится о «небесных скрижалях». И это трепетное преклонение перед установленным свыше вечным и неизменным порядком вещей создавало своего рода «мифологическую „науку“, предчувствие незыблемых, пока стоит мир, законов природы, неизменного порядка в существовании и действии мирового целого»⁴. Не случайно исследователи высоко оценивали сказание о «небесных книгах», в частности А. Н. Пышин характеризовал «Голубиную книгу» как «небольшую энциклопедию народного апокрифического знания»⁵.

Учение о четырех элементах бытия отразилось не только в народной поэзии, но и в средневековой «естественно-научной» литературе. Медицина того времени, опиравшаяся на труды Гиппократов и Галена (заимствовавших, в свою очередь, философские принципы построения знания у античных мыслителей), основывалась на

¹ Т. е. кровь — рудая, красная жидкость.

² Бессонов П. А. Калики переходные. М., 1864. Ч. 2. Вып. 6. С. 73.

³ Там же.

⁴ Беляев М. В. Книги небесные. Апокрифические видения и «закон первообразов» // Известия Бакинского ун-та. Баку, 1921. Второй полутом (Гуманитарные науки). № 1. С. 218.

⁵ Пышин А. Н. История русской литературы. Т. 1: Древняя письменность. СПб., 1911. С. 470.

выделении в человеке четырех жидкостей: крови, слизи, желтой и черной желчи, различные сочетание, недостаток или избыток которых определяют здоровье, темперамент, болезни и общее состояние человека.

В астрологическом сборнике XVI в., где содержится апокрифическое сочинение «Галеново на Ипократа», после перечисления классических стихий, из которых составлен мир, сообщается: «Составлен же бысть и малый мир, сиречь человек, от четыре стухий, рекше от крови, от мокроты, от чръмныя жльчи, и от черныя». Далее рассказывается о каждой из жидкостей, которая связывается с определенной стихией: «И кровь убо видением чръвлена, вкушением же сладка, подобна есть воздуху, яко мокра и тепла. Флегма же яже есть мокротна, видением бела, вкушением же слана, подобно убо есть воде, яко мокра и студена. Чръмная жльчь видением люта, вкушением же горка, подобна убо есть огню, яко суха и тепла. Чръная жльчь, видением черна, вкушением же кисла, подобно есть земли, яко суха и студена»¹.

Затем сообщается о том, где расположены эти четыре жидкости в теле, с какими органами они связаны, как распределяются по возрастам, символически истолкованным в виде времен года и т. д. Кроме «теоретической» части подобные сочинения имели и «практическую», где указывалось, как нужно держать «равностоятелне» и «сочетателне по силе» эти жидкие природные стихии путем кровопускания, высушивания или увлажнения организма. Давались и другие советы и наставления.

В диалогическом апокрифе «Вопросы князя Антиоха и ответы св. Афанасия Александрийского» по рукописи XVII в. также рассказывается о четырех жидких веществах в теле человеческом и ставится интересный вопрос, «откуда есть ведомо, яко во время смерти не соумирает с телом душа» (любопытно, что рядом есть многозначительная приписка: «неции бо тако мнят», свидетельствующая о наличии в древнерусской среде еретического представления о кончине души вместе со смертью тела).

Ответ дается путем аллегорического сравнения души, затворенной в четырехстенном доме, с голубицей, покидающей обветшавший и разрушающийся храм: «В сих четырех составах, якоже в четырех стенах в дому телеснем, равно некоей голубице, затворена есть душа. Во время убо смерти повелением Божиим отступают друг от друга четыре состава, якоже бо рекл, разорятся четыре стены храму, и отходит яже внутри затвореная голубица, рекше душа»².

Средневековая медицина, так же как астрономия, математика, химия и другие виды естественно-научного знания, была тесно связана с апокрифической литературой, проникая нередко в народную среду именно с ее помощью. Понимая пользу

¹ Памятники отреченной русской литературы, собраны и изданы П. Тихонравовым. СПб., 1863. Т. 1–2. С. 405.

² Порфирьев И. Я. Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки. С. 334–335.

подобного знания, хотя и относясь к нему порою с изрядной долей недоверия. древнерусские люди разными путями приобщались к нему. Известно, что уже в период Киевской Руси некоторые представители наиболее просвещенных кругов феодальной знати обучались медицине по Галену и Гиппократу.

Например, Зоя-Евпраксия Мстиславна (внучка Владимира Мономаха) изучала в Константинополе медицинскую литературу и ею в 30-е годы XII в. был написан на греческом языке трактат «Аллима» («Мази»), который обнаружил во Флоренции, в библиотеке Лоренцо Медичи, Х. В. Лопарев. Автор этого трактата «делит все человеческие организмы на четыре группы соответственно четырем сторонам света и дает следующие характеристики: 1) восток — теплота и сухость; 2) запад — холод и сухость; 3) юг — теплота и влажность; 4) север — холод и влажность». Таким образом получается, что «элементы мироздания» ориентированы по странам света: востоку соответствует огонь, западу — земля, югу — воздух и северу — вода¹.

В начале XVI в. был переведен с немецкого языка широко распространенный в Европе «*Elucidarius*» («Просветитель»), который был известен в древнерусской среде под различными названиями («Просветитель», «Златый бисер», «Драгой бисер», «Луцидар» и др.). Русская редакция отличается меньшим объемом и некоторыми добавлениями. Авторство изначального латинского варианта приписывалось Ансельму Кентерберийскому и Гонорию Отенскому. Эта книга, занесенная на Руси в разряд апокрифических не без влияния Максима Грека (активно критиковавшего и называвшего ее «Затемнителем»), представляет своего рода популярное «естественно-научное» произведение, построенное в форме диалога учителя и ученика и предназначенное для того, чтобы «учить премудрости дивной». И то, что в других мудреных книгах было «сокровенно», «в сей же книге положено откровенно».

Ученик задает учителю самые разнообразные вопросы, начиная с весьма глубокомысленных (как устроен мир, что собой представляют планеты, где находятся ад и рай и т. д.) и кончая обыденными («откуда растут ногти»). На вопрос ученика, что было до сотворения мира, учитель отвечает: «Тогда не бе ино кроме тмы, именуемой хаос... тогда беяше четыре составы вместе слияни. Хаос убо протолкуется глубина, или яма, или мрак, или слияние вешем, или начало вешем, в нем же вся быша слияна и смешена. На вопрос же: «Кои беша те четыре составы» — следовал ответ: «Сии быша: огонь, вода, воздух, земля», т. е. излагалась все та же классическая концепция о четырех первоэлементах².

В ряде списков «Луцидиаруса» первоначальный хаос называется «дубравой» или «дубровой», что, возможно, отражает древнейшее мифологическое пред-

¹ Кавецкий Р. Е., Галицкий К. П. У истоков отечественной медицины. Киев, 1954. С. 14. Подробнее о Зое-Евпраксии см.: Дитрих М. Т. Русская женщина великокняжеского времени. СПб., 1904; Высочкий Н. Ф. Роль женщины в истории нашей народной медицины. Казань, 1908.

² Архангельский А. С. К истории древнерусского Луцидиаруса. Казань, 1899. С. 52.

ставление о «мировом древе». В списке под названием «Сия книга имянуема Бисерие драгое» находим такое толкование: «Грецы глаголют: хаос естество небеси и земли слиянно или толкуется дубрава, глаголемое есть первовечное существо»¹.

Таким образом, и в эпоху позднего Средневековья (а для ряда европейских стран уже в эпоху Возрождения) космогоническое учение древних греков (Платона, Аристотеля) о творении мира из хаоса, где в неразделенном виде пребывали первослиятные стихии, продолжало существовать, подкрепленное именами Иустина Философа, Фомы Аквинского, Ансельма Кентерберийского и других авторитетов. Ученику, стремящемуся узнать «устроение сего мира вселенная», учитель отвечал, ссылаясь на Иоанна Дамаскина: «Мир сеи около облиян водами, сиречь морем вокруг, а земля в водах морских силою Божию устроена посреде и плавает на воде, яко желток в яйце, но не может двинутися, понеже ни на чем стоит и никто ея, кроме силы Божия, не держит, якоже пишет рождение Дамасков Иоанн: утверждеи Бог ни на чем же землю и повесивы неодоержимую тяготу на водах»².

Но время брало свое. В украинской рукописи «Луцидар» начала XVIII в. на вопрос: «На колко частей свет ест розделен?», вместо традиционного для ранних списков ответа — «на три» — следовал такой: «На чтыри части рожделено. Першая част зовет ся Азия, вторая Европа, третья Африка, четвертая Емерика», причем два последних слова дописаны над строкой³.

Так в «популярную» литературу вносились коррективы, вызванные великими географическими открытиями и другими изменениями, происходившими в европейском обществе, которые формировали новые представления о мире и человеке. Следует отметить, что в «Луцидариусе» содержалось немало здравых мыслей и близких к науке воззрений. Например, Земля и планеты описывались как тела круглой формы («яко яблоко»), признавалось существование «антиподов» (людей на противоположных сторонах Земли), ночь объяснялась тем, что солнце «течет под землей» и т. д. Многие из этих идей были заимствованы у Севериана Габальского, Иоанна экзарха Болгарского и других авторов более раннего периода.

Интересна встречающаяся в некоторых редакциях «Луцидариуса» мысль о неуничтожимости материи (вместе с идеей о неуничтожимости души), которая проявляется в описании того, как после кончины человека составляющие его стихии возвращаются в исходное положение: «Человецы суть сотворены от четырех составов и никако же конец примут, но токмо пременяются: душа бо отъидет к Богу,

¹ Рукописный сборник второй половины XVII века Научной б-ки Московского ун-та. 2 Db 56. Л. 166.

² Порфирьев И. Я. Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки. С. 428. Дамаскин уподоблял мир яйцу, в котором скорлупа соответствует нбу, пленка — облакам, белок — воде, желток — земле и т. д.

³ Франко И. Апокрифи і легенди з українських рукописів. Т. IV. С. 29.

сотворшему ю, плоть будет земля и идет ко своему существу, отнюдуже бе от юных дней создано»¹. К тем же четырем элементам прибегает учитель, давая «естественно-научное» объяснение происхождения радуги: «Егда теплота солнечная росу вземлет на воздух, сице смесится толь долго, дондеже во облак будет, и применяется облак по четырем составом: зеленой вид от воды, синей от воздуха, червленой от огня, бледный от земли».

Идея взаимосвязи микро- и макрокосма виделась средневековому человеку (впрочем, подобное представление дожило и до нашего времени) в зависимости человеческой природы от природы светил, под которыми он родился и от которых зависят его характер и судьба. В данном случае стихии были представлены в виде присущих им свойств — быть сухими или влажными, горячими или холодными по своему естеству, — и «те самые естества приемлет человек от звезд».

Попарное соединение четырех свойств дает, согласно тому же списку «Луцидариуса», такие человеческие характеры: «Который человек студеного и сухого естества есть, той молчати любити и не скоро верит, что слышит, дондеже испытно уразумеет; которы человек студеного и волглого естества, то, еже слышит, то скоро высказывається и многоглаголив; а которы горячего и сухого естества, той есть дерз руками и храбр и имать пожелание на многие жены и зело непостоянен в любви...» и т. д. Получалось, что человек в своем нраве «не виновен есть», поскольку его темперамент зависит от внешних сил, от того сочетания элементов и их свойств, которые несут объективный по отношению к нему характер, — идея в общем-то верная, хотя и истолкованная в астрологическом духе.

Более того, даже животные по своему естеству и нраву зависят, оказывается, от всепроникающего действия все тех же первостихий: «Животна бо от четырех состав стихии сотворени, птицы бо от воздуха, те по воздуху и летают быстры, яко серны и прочия, иже от зверей же борзи елени и зайцы. Инии же птицы от воды, еже есть лебеди, гуси и утята. Те на воде любят плавать. От земля же и от огня львове, крепцы и сердити. От земли же медведи, занеже гневливи. Инии же от воздуха и от огня и те суть быстры и гневливи, яко лебари, неции же от воды и земли, те суть тихи и лениви, яже суть волове и ослята. Сие же по составом, и стихиям применяется, един кождо стихиям восприемлет, и имать сыртыся и применяется плоть от вида и от цвета»².

Концепция о четырех «элементах мироздания» пользовалась широким признанием на Руси. В той или иной форме она присутствовала не только в апокрифах, как это показывают приведенные выше примеры, но и в освященной церковным авторитетом литературе: в «Кирилловой книге» 1644 г., в «Великих Минеях Четьих» митрополита Макария, в «Степенной книге царского родословия» и других почитаемых источниках, даже в таких, как «Мерило праведное», номоканоны, треб-

¹ Порфирьев И. Я. Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки. С. 451.

² Там же. С. 444–448. («Лсбари» — лсонарды).

ники¹ и т. п. В служебнике Сергия Радонежского XIV в. читаем в похвале Творцу: «Ты от четырех стихии тварь съставил еси»².

Учение о стихиях нашло свое отражение и в памятниках искусства. Например, в Библиотеке Академии наук России хранится красочная миниатюра XVI в., на которой четыре стихии изображены в виде мужских (огонь и воздух) и женских (вода и земля) фигур, помещенных в круглые медальоны по углам рисунка. В центре миниатюры — ландшафтный пейзаж с градом и полем, символизирующий мир, населенный людьми пространство³.

Сами «элементы мироздания» в письменных источниках назывались по-разному: «стихия», «стихие», «стухие», «состав», «състав», «начало», «вещь», «вешть», «плоть», «тело» и т. д. В «Шестодневе» Иоанна экзарха Болгарского находим такую интерпретацию: «Нъ и от пръвых телесь, иже есть стухия зовемъ, рекше вещи сложену быти»⁴. В «Слове о небеси» Иоанна Дамаскина говорится об эфире в таком контексте: «А друзии пятую плотъ инаку, разве от четырь вещей»⁵. Позднее к терминам греческого и славянского происхождения добавляются латинские, заимствованные из западной литературы. В последней трети XVII в. известный деятель Московского государства на культурном и дипломатическом поприщах Николай Спафарий (Милеску) писал: «Четыре стихии, или элемента: огонь, воздух, вода, земля»⁶. Показательно, что широко распространившийся впоследствии термин «элемент» (от латинского *elementum*) понимался сначала как «стихия», «первоначало».

Один из основателей Славяно-греко-латинской академии, мыслитель и поэт Симеон Полоцкий, в духовном стихе под названием «Мир есть книга» живописует картину природы, прибегая к тем же первоэлементам:

Мир сей приукрашенный, книга есть велика,
яже словом написана всяческих владыка.
Пять листов препространных в ней ся обретают,
яже чудна писмена в себе заключают.

¹ Учение о стихиях становится даже объектом религиозного почитания, как это видно в «Скрижали» Арсения Грека: «От четырех стихий веруем телу человеческому составлятися... от огня, и воды, и воздуха, и земли» (Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1978. Вып. 5. С. 376).

² Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка. СПб., 1903. Т. III. Стб. 515.

³ Миниатюра, хранящаяся в БАН, изображена в кн.: История естествознания в России. М., 1957. Т. 1. Ч. 1. С. 70.

⁴ Шестоднев, составленный Иоанном экзархом Болгарским. По харатейному списку Московской Синодальной библиотеки. М., 1879. С. 12.

⁵ Рукописный сборник. 2 Db 56. Л. 24.

⁶ Николай Спафарий. Эстетические трактаты / Подг. текстов и вступ. статья О. А. Белобровой. Л., 1978. С. 88. (По рукописи РНБ «Арифмология, сиречь числословие», собрание Погодина, № 1691; лобольотно содержащееся в ней символическое истолкование онтологического смысла чисел 1, 3, 4, 7 и др.).

Первый же лист есть небо, на нем же светила.
 яко письма, бо жия крепость положила.
 Второй лист огонь стихийный, под небом высоко.
 в нем яко писания силу да зрит око.
 Третий лист, преширокий аер мощно зваи,
 на нем дождь, снег, облаки и птицы читати.
 Четвертый лист, сонм водный в нем ся обретает,
 в том животных множество удоб ся читает.
 Последний лист есть земля, с дресвы, с травами,
 се крушцы и с животными, яко с писменами¹.

И если Симеон Полоцкий разделяет «воздух» на две части («небо» и «аер»), стремясь подогнать четырехстихийное мироздание под пять книг Бытия, содержащихся в Библии (мотив — мир есть книга, написанная перстом Божиим, был чрезвычайно популярен в Средние века), то мысливший более строго и педантично философ XVIII в. Георгий Конисский четко формулирует в «Философских заключениях» (к написанному им на латинском языке курсу, который предназначался для чтения в Киево-Могилянской академии): «Существует 4 первичных элемента: земля, вода, воздух, огонь»².

Однако в эпоху господства монистического мировоззрения учение о четырех стихиях не могло быть доминирующим, оно лишь дополняло и расшифровывало ту картину Вселенной, которая была сформирована в сознании средневекового человека под влиянием канонической литературы. По преданию, первым к монистическому мировоззрению пришел легендарный праотец Авраам. «До такого заключения он дошел посредством наблюдения над явлениями на земле и море, над изменениями, претерпеваемыми солнцем, луной и другими небесными светилами»³.

В цикле апокрифов об Аврааме повествуется о том, как размышлял библейский праотец, глядя на борьбу стихий между собой. Прежде всего он отверг идолопоклонство, поскольку огонь сжигает все кумиры, и он «честнее», то есть выше, их. Но и огонь нельзя почитать за божество, «зане покорен есть водам». Однако и вода не господствует в мире, подчиняясь «земному еству»; земля же иссушается солнцем. «Честнее земля солнце, яко лучами своими просвещает всю вселенную; но ни того богом нарек, зане ноши приспевши тмою помрачается». И долго мучился Авраам, «всыскав смущение мысли» своих, пока не осенило его, что над всеми

¹ Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии: Избранные произведения XVI — начала XIX в. Минск, 1962. С. 257 (содержится в «Ветрограде многоцветном» — рукопись ГИМ., Синодальное собрание, № 288).

² Там же. С. 335.

³ Лавровский Н. Обзорение ветхозаветных апокрифов. Харьков, 1864. С. 7–8.

стихиями властвует незримая высшая сила, единое первоначало, — и поклонился ему праотец¹.

Говоря философским языком, Авраам пришел к понятию субстанции, являющейся первоосновой всего сущего; стихии при этом, как и все другие явления и свойства бытия, есть лишь акциденции, то есть проявления субстанции. Это понятие подняло мышление, а вместе с ним и все миропонимание на более высокий уровень. Монотеизм как религиозный принцип породил монизм как философскую доктрину, получившую наибольшее признание, в том числе и в современной философии.

Правильной в этом смысле была содержащаяся в «Шестодневе» Иоанна экзарха Болгарского критика древнегреческих философов и порицание их непоследовательности и взаимных противоречий, когда они в одной или нескольких стихиях пытались найти господствующее в мире начало: «И почто ты, Пармениде, и ты, Таллоу, в пустошь беседеуши, и ты, Димокрите и Диогене, лъже беседеуши, воздух и воду и огонь, и не презре зъмных и бесчестных телес съчетаниа, а съклады и исплеты творитные видимому въсему супротив сами себе поведаяще и продлъжающе, многы речи о том творите»². Вместе с тем «критика древнегреческих философов сочетается в „Шестодневе“ с частыми заимствованиями из их трудов»³.

Что касается учения о четырех «элементах мироздания», то оно, с некоторыми дополнениями, дожило до Нового времени, прослеживаясь в трудах ученых и мыслителей как в России, так и в Европе. Известный французский философ XVIII в. Жан Батист Робинэ в основном своем трактате «О природе» писал: «Несколько простых начал служат основой для всех тел. Воздух, вода, земля, огонь, соли соединяются между собой и принимают тысячи различных форм, которых не могло бы предвидеть самое сильное воображение»⁴.

Эти же идеи, правда уже в несколько размытом виде, фигурируют и в общем контексте русской культуры XVIII в., что нашло свое отражение в лексике произведений М. В. Ломоносова, В. К. Тредиаковского, А. П. Сумарокова, А. Н. Радищева, Д. С. Аничкова и других видных деятелей той эпохи⁵. Аллегорические изобра-

¹ Ложные и отреченные книги русской старины, собранные А. Н. Пыпиным. С. 25–26. Отсюда «законосообразность» мировых процессов понята как послушание небесных сфер и четырех стихий» абсолютно трансцендентному Богу (*Авершицев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы*. М., 1977. С. 84–85).

² *Кализдович К. Иоанн ексарх Болгарский. Исследование, объясняющее историю словенского языка и литературы IX и X столетий*. М., 1824. С. 152. (Таллоу — Фалес Милетский).

³ *Баранкова Г. С. Об астрономических и географических знаниях // Естественно-научные представления Древней Руси*. М., 1978. С. 61.

⁴ *Робинэ Ж. Б. О природе* / Ред. и предисл. Е. Ситковского, пер. с фр. П. С. Юшкевича. М., 1936. С. 61.

⁵ *Веселитский В. В. Отвлеченная лексика в русском литературном языке XVIII — начала XIX вв.* М., 1972. С. 218–219.

жения стихий в виде статуй, произведений живописи, рисунков еще долго украшали пышные дворцовые усадьбы, росписи интерьеров присутственных мест, страницы книг и даже лубочных изданий.

Сама идея сведения сложного мира к исходным простым элементам получила в Новое время дальнейшее развитие в связи с успехами естественных наук. Р. Бойль, выдвигая концепцию о химических элементах, пытался, однако, выделить «воду» в качестве первоматерии. А. Лавуазье отводил подобную роль «воздуху» (кислороду), а получившая распространение теория флогистона была своеобразным возрождением древнегреческой «огненной материи». В XIX в. пытались свести все богатство органического мира к четырем химическим элементам (углероду, водороду, кислороду и азоту), а Э. Мах выдвинул в качестве «элементов мира» первичные ощущения.

Когда под влиянием периодической системы Д. И. Менделеева в химии и атомистической теории в физике господствовавшее некогда классическое учение об «элементах мироздания» было окончательно вытеснено из науки, оно нашло прибежище в народной среде, особенно в тех слоях, где или свято берегли допетровские и дониконовские традиции (как это делали старообрядцы), или пытались дать свое, нетрадиционное, но вместе с тем далекое от науки, истолкование (как это делали представители многих сект)¹.

Духоборы, например, представляли создание человека согласно апокрифической легенде. «Они говорят, что тело в человеке от земли, кости от камня, жилы от корня, кровь от воды, волосы от травы, мысль от ветра, благодать от облака»². «Оригинальные» концепции многих сект нередко питались столь древним источником в надежде возродить древнейшие мифологические представления о миротворении или давно устаревшие классические учения прошлого, соединяя их порою в причудливой форме.

Такова в общих чертах эволюция представлений об «элементах мироздания» в древнерусской среде, какой она предстает в апокрифической литературе. Изучение апокрифов дает для историка древнерусской мысли весьма интересный и богатый материал, во многом еще не освоенный. Он интересен тем, что в нем отразились как народные представления о мироздании, так и в превращенной, опосредованной форме различные натурфилософские концепции прошлого. Многообразие мировоззренческих установок, противоборство различных философских и религиозных школ, удивительный синтез духовных традиций многих культур и народов — все это есть в отреченной литературе.

Изучение апокрифических источников, бытовавших в Древней Руси, важно и потому, что оно показывает присутствие в общем контексте древнерусской культу-

¹ См.: Сахаров В. Эсхатологические сочинения и сказания в древнерусской письменности и влияние их на народные духовные стихи. Тула, 1879; Щанов А. П. Сочинения. Т. 1–3. СПб., 1906–1908; Янчук Н. К. К вопросу об отражении апокрифов в народном творчестве. СПб., 1907.

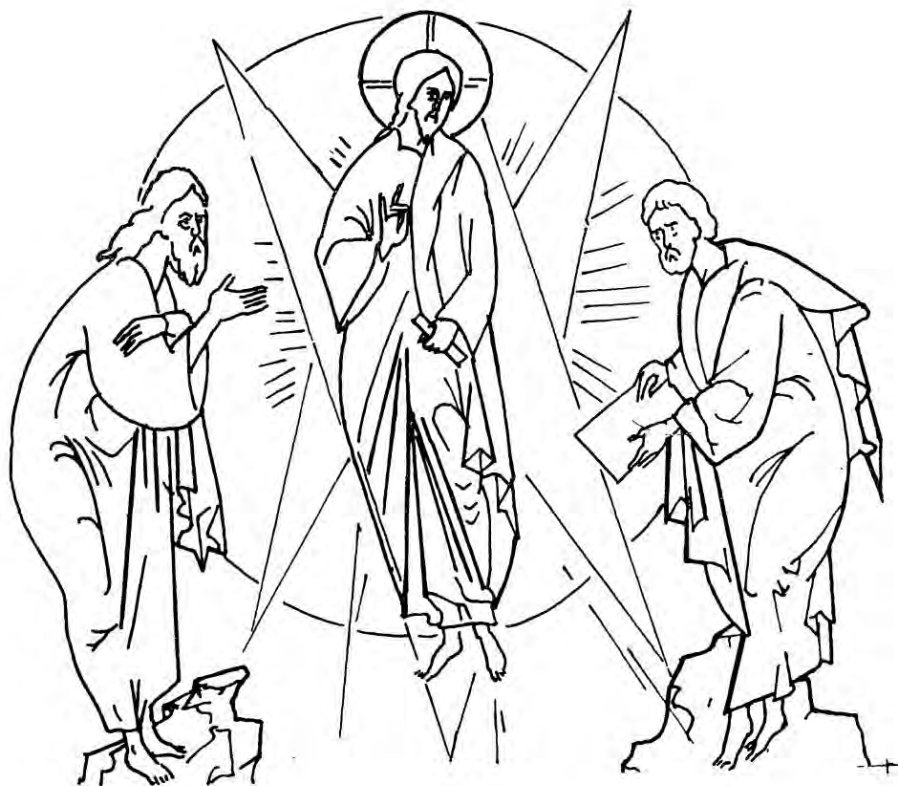
² Сумцов Н. Ф. Очерки истории южнорусских апокрифических сказаний и песен. Киев, 1888. С. 31.

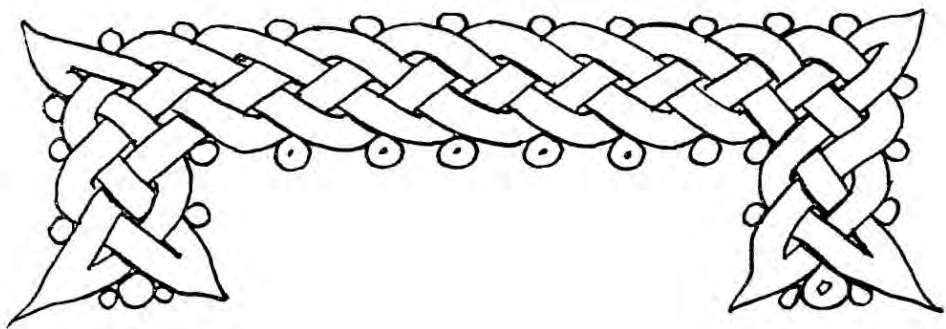
ры фрагментов великого наследия античного мира, в том числе и тех концепций, которые содержали натурфилософские идеи. Именно таковой и являлось классическое учение об «элементах мироздания» как природных стихиях и первоначалах бытия¹.



¹ См.: Gromov M. Medieval Natural Philosophy in Russia: Some Aspects // *Miscellanea Mediaevalia*. Berlin; N. Y., 1991. Bd 21/1. S. 356–368.

Русский исхазм: ВЕРБАЛЬНЫЙ И НЕВЕРБАЛЬНЫЙ АСПЕКТЫ





Н еоднократно отмечалось, какой великий, непреходящий по своему значению вклад в развитие русской святости и культуры внес небесный покровитель России св. Сергей Радонежский. Но высокая миссия преподобного Сергия была бы невозможна без первоначального, аскетического, этапа его земного пути, когда в полном безмолвии, в глухом подмосковном лесу, где только деревья «шумяще стояху», он наполнялся той мощной духовной энергией, которая от него самого, через его учеников и последователей способствовала подъему и возрождению Руси, терзаемой внешними врагами и изнемогающей от внутренних распрей¹.

Молчаливая сосредоточенность ума, предельная концентрация сил души, постоянная обращенность к вышнему, горнему являются не только индивидуальными качествами преподобного Сергия. Они счастливо совпадали, поддерживались, инициировались воздействием исихазма, начавшего проникать на Русь при митрополите Московском Феогносте (1328–1353 гг.), обрусевшем греке. Благотворный духовный импульс, полученный от Византии и бывший одним из последних ее даров, оплодотворил русскую культуру XIV–XV вв. и способствовал ее непревзойденному расцвету². Именно тогда распространяются «*Corpus areopagiticum*», «Диоптра» Филиппа Монотропа и ряд других фундаментальных творений бо-

¹ Жизнь и житие Сергия Радонежского / Составление и комментарий В. В. Колесова. М., 1991.

² См.: *Meyendorff I. Byzantium and the Rise of Russia: A Study of Byzantino-Russian Relations in the Fourteenth Century.* Cambridge (Mass.), 1981.

гословско-философской мысли, соединившейся с искусством. Именно тогда творят Феофан Грек, Андрей Рублев, Епифаний Премудрый, митрополит Киприан, Пахомий Логофет, персонифицирующие, с одной стороны, высокий взлет древнерусской культуры и, с другой — ее неразрывную связь с греко-славянским православным ареалом, составлявшим, по выражению Д. Оболенского, своего рода содружество (*Commonwelth*)¹ или, говоря словами Р. Пиккио, с особым регионом *Slavia orthodoxa*, находившимся под сильной интеллектуальной эманацией Византии².

Для исихазма характерен не уход от реальной действительности, как иногда полагают его критики, но решение актуальных смысложизненных проблем эпохи «с точки зрения вечности»³, когда не изменчивая эмпирика мира сего, а незабываемые ценности играют основную, ориентирующую роль. Главная интенция исихазма, определяющая его суть, состоит в органичном сопряжении феноменально переживаемой реальности с новым пониманием, новым прочтением, новой интерпретацией святоотеческого наследия, сохраняющего нетленную ноуменальную сущность.

Если же смотреть на это шире, касаясь типологии возникновения новых явлений культуры, то, как правило, энергичный прорыв предполагает поиск для сбалансированности надежной опоры в прошлом опыте, причем формы взаимодействия с ним могут быть самыми разными (от апологетики до полемики), но всегда это — открывающая потенциальные возможности «диалогическая ситуация» в рамках единой культурной ойкумены, всеохватывающего пространства «семиосферы» (Ю. Лотман)⁴.

Главный же пафос исихазма состоит в новой аксиологической установке позднего Средневековья, когда в противоборстве с Ренессансом и вместе с тем под влиянием проторенессансных и собственно-ренессансных идей происходит своеобразная реабилитация тварного, вещественного, плотского начала путем просветления, одухотворения, возвышения его Фаворским светом Божественной энергии. Если для раннехристианских авторов, равно как и для просветителей неопитского толка у последовательно принимавших крещение народов, типична и оправданна суровая антипаганская проповедь с резким неприятием культа плоти, то после нескольких столетий утверждения христианского примата духа возникла необходимость корректировки прежней позиции.

¹ См.: *Obolensky D. Byzantium and the Slavs: Collected Studies*. London, 1971.

² *Studia slavica mediaevalia et humanistica* Riccardo Picchio dicata / M. Colucci e. a. curant. Roma, 1986.

³ Прохоров Г. М. Памятники переводной и русской литературы XIV–XV веков. Л., 1987.

⁴ См.: Лотман Ю. М. Проблема византийского влияния на русскую культуру в типологическом освещении // Русь и Византия. М., 1989. С. 227–236.

Тело человека начинает восприниматься не как темница души и препятствие к ее спасению, но как светлая горница, прекрасное обиталище, подлинный храм души, который нужно очистить от дурных страстей и помыслов, наполнить Святым Духом, под действием которого будут гармонизированы телесное и душевное начала. Давняя мечта о гармоничной личности, выраженная, в частности, у Платона в диалоге «Федр», где душа представлена в виде несущейся колесницы, управляемой возничим-разумом, который сдерживает коня страсти и коня воли, реализуется в практике исихазма.

На это, собственно, и направлена утонченная медитация паламистов, этому же служит и знаменитый «Устав» преподобного Нила Сорского, цель иноческих устремлений которого — «не умерщвление плоти, а внутреннее, нравственное само-совершенствование»¹, но, разумеется, не в утилитарно-светском, а возвышенно-духовном понимании восхождения от земного к горнему. Крупнейший русский исихаст творчески применил к отечественной монашеской практике учение св. Иоанна Лествичника κλίμαξ, где рассмотрены шесть стадий становления аффектов (опущена πάλη — борьба)².

Идея синергического преобразования тварного мира проступает не только в вербальных источниках, но также в иконописи, мелкой пластике, архитектуре — во всем контексте культуры. В иконе «Преображение» Андрея Рублева из иконостаса Благовещенского собора Московского Кремля традиционный сюжет наполняется новым содержанием. Расположенные в низу композиции фигуры апостолов предстают самоуглубленными, сосредоточенными, «созерцающими свет внутри себя»; идущее от Христа Фаворское сияние пронизывает всю картину, вместо резкого контраста духа и материи проступает просветленный образ одухотворенной воздушной плоти, гармонии небесного и земного³. Жизнеутверждающее настроение Рублева продолжено в творчестве его последователей, особенно мажорного звучания оно достигает у Дионисия, создавшего великолепные фрески в соборе Рождества Богородицы Ферапонтова монастыря в Вологодском крае. На севере Руси, где в пустынном безмолвии полуночной природы душа более открыта к простертым над ней небесам, основывается немало обителей во имя Преображения Господня: на Валааме, на Соловках, на Кубенском озере.

Заметим, что подобное оптимистическое видение мира необходимо соотносить с контрастным фоном суровых исторических реалий и непростой идейной ситуацией минувших столетий. Во второй половине XV в. во всей Европе нарастали

¹ Архангельский А. С. Нил Сорский и Вассиан Патрикеев: Их литературные труды и идеи в Древней Руси. СПб., 1882. Ч. 1, С. 129.

² См.: Maloney G. Russian Hesychasm. The Spirituality of Nil Sorsky. Paris, 1973.

³ См.: Плугин В. А. Мироззрение Андрея Рублева: (Некоторые проблемы). Древнерусская живопись как исторический источник. М., 1974. С. 58–59.

эсхатологические настроения, связанные с ожиданием конца света, ибо в 1492 г. истекла, по библейскому летоисчислению, последняя, седьмая, тысяча лет. В XVI же веке, после полемики нестяжателей, сторонников преподобного Нила Сорского, с иосифлянами, последователями преподобного Иосифа Волоцкого, возобладало государственно-централизаторское направление, сложилась доктрина «Москва — Третий Рим», которая несла в себе идею устройства сильного земного царства в духе общеевропейской концепции *Roma aeterna*¹. Эта доктрина по ряду параметров не совпадала со сложившимся идеалом Святой Руси, что приводило к драматическим коллизиям в отечественной истории со времен Средневековья и до наших дней².

Не следует, однако, противопоставлять нестяжательскую и иосифлянскую традиции, чем грешила советская историография, всюду искавшая непримиримость классово-борьбы. Оба монашеских течения развивали разные стороны наследия преподобного Сергия Радонежского, в котором достойно сочетались умное делание исихастов и активное социальное функционирование монастырей. России нужны были и малые скиты, и процветающие обширные обители, равно как ей нужны были и уединившиеся, вплоть до затвора, отшельники, и энергично действующие в миру пастыри Церкви.

Исихазм и линия преподобного Нила Сорского нашли свое продолжение в русском старчестве, деятельности Паисия Величковского, Тихона Задонского, Феофана Затворника и многих других святых подвижников, из коих особо следует сказать о преподобном Серафиме Саровском, совершавшем отшельнический подвиг во имя спасения России от надвигавшихся на нее бед и потрясений. Ныне, в условиях духовного возрождения Отечества, вновь пробуждается интерес и возникает потребность в глубинных истоках, оживляются искания неопатристического, неосихастского, нестарческого толка. Показательно, что почти погибшая, но теперь широко развивающаяся неорусская иконопись берет за образцы лучшие творения высокого отечественного Средневековья XIV–XV вв., следуя таким образом заложенной в них исихастской традиции.

Интерес, проявляемый к русскому паламизму, не случаен, ибо он явился не просто одним из влиятельных духовных течений, но сущностно совпал с национальным менталитетом в его сокровенных основах и действительно способствовал его творческому подъему. Однако изучение исихазма связано с рядом серьезных методологических вопросов, в том числе с проблемой разнообразия сохранившихся свидетельств и необходимости их целостной, взаимоувязанной, синхронизированной интерпретации. Сохранившиеся источники можно условно разделить на *вербаль-*

¹ См.: *Roma aeterna*. Leiden, 1972.

² См.: *Грамов М. Н.* Вечные ценности русской культуры: к интерпретации отечественной философии // Вопросы философии. 1994. № 1. С. 54–61.

ные (жития, грамоты, послания, летописи), *невербальные* (произведения искусства и архитектуры) и *комбинированные* (иллюстрированные рукописи, иконы и фрески с текстами, певческое искусство). Они нуждаются не только в изолированном их рассмотрении с позиций исторической, филологической, искусствоведческой, богословской, философской и иных наук, но и в качественно новой трактовке с помощью современных методов комплексного источниковедения, интеграционного синтеза аналитически полученных компонентов, всеохватывающего семиотического подхода, когда в качестве содержательных знаков-символов исследуются все без исключения элементы культуры.

Подобные попытки предпринимаются в ряде направлений современной семиотики, например в иконологии, один из видных представителей которой, Э. Панофски, выдвинул тезис о «конденсации в отдельном произведении», принимаемом за микрокосм, всего макрокосма породившей его культуры и предложил оригинальную идею об архитектурной готике как «каменной схоластике», что явилось не внешне эффектной красивой фразой, но продуманным утверждением о единстве средневекового мировоззрения, воплощенного в разнообразии памятников культуры¹.

При интерпретации памятников прошлого возникает также проблема адекватной их оценки. Понимая их безусловную ценность как подлинных источников и относясь к ним максимально бережно, не следует все же их фетишизировать и придавать им абсолютную значимость. Любой вербальный и невербальный источник есть вещественное, материальное, ограниченное средство выражения и передачи заложенного в него при создании сущностного содержания, которое невещественно, нематериально, безгранично. Главное — это идеальные образы и мысли, за которыми стоит высшее духовное творческое начало, а не материальная их оболочка. Потому исследователю так важно через застывшую плоть памятника, часто фрагментарную и искаженную, прорываться к его истинному духовному содержанию, что возможно, говоря словами древнерусских книжников, лишь «очами духовными», а не «телесными».

Если автор памятника пытался выразить суть владевших им помыслов с помощью слов, то получалось вербальное средство воплощения, если с помощью иных способов, то невербальное. Например, общечеловеческая идея о тринитарности мироздания, рассматриваемая в христианстве как учение о Святой Троице, может быть выражена в словесной форме, в иконе, фреске, в трехчастной организации храма и храмового действия, разнообразными пластическими средствами, в цвете, в музыке, языком жестов и символов. При этом все разнообразные формы, средства и

¹ См.: Panofsky E. Die Perspektive als symbolische Form // Aufsätze zu Grundfragen der Kunstwissenschaft. Berlin. 1961. S. 111–115.

способы равноправны в их прикладной функции, ибо они есть не сущность Троицы, а ее отражения.

Проблема соотношения вербального и невербального аспектов в данной ситуации стоит особо. Слово, Логос, Verbum имеет уникальную функцию универсального средства соединения, закрепления, кодификации и трансляции всей культуры. В этом его сила. Но в слове нельзя выразить бесконечность мироздания, глубинную суть явлений, аромат цветов, мелодию звуков и многое иное, что мы экзистенциально переживаем в потоке жизни и бесконечном разнообразии тварного бытия, не говоря уж об отношении к проявлениям Божественного, высшей формой приобретения к которому является безмолвное его созерцание.

Потому в исихазме вербальное воплощение не является основным, потому так ограничены и скромны письменные источники. Насколько значительна деятельность преподобного Сергия Радонежского, настолько же она слабо вербализирована. И можно ли передать словами то невыразимое состояние души, которая путем утонченной медитации начинает прозревать в созерцании горнего? Это невозможно, так же как невозможно передать всю глубину «метафизики света» паламизма, творчески развившего идущую от античности иррациональную и трудно вербализуемую традицию¹.

Подобное соотношение вербального и невербального характерно не только для православной культуры. При всей интеллектуальной развитости Запада, при массе письменных творений католических и протестантских богословов, при изощренности понятийного инструментария, мы все же обнаруживаем сходную мысль о пределах человеческого разума и границах слова. Так, святой Бонавентура писал в «Путеводителе души к Богу» («Itinerarium mentis in Deum»), сопереживая святому Франциску Ассизскому, поднимавшемуся на вершину горы Альверне и приобщившемуся к совершенному созерцанию Бога: «В этом вопросе бессильна природа, не очень многим может помочь усердие, мало что дает исследование, но много может дать помазание, мало дает язык, но много — внутренняя радость, мало дают слово и книга, но все — дар Бога, то есть Святого Духа, мало или ничего даст творение, но все — творящая сущность, Отец и Сын и Святой Дух»².

Изложенные выше рассуждения об ограниченности вербального и необходимости его соотнесения с невербальным направлены не на принижение, а на трезвую его оценку. Как «Критика чистого разума» Канта вовсе не свидетельствует об обскурантизме крупнейшего мыслителя, а на самом деле служит просветлению разума, так и объективный подход к слову без слепого ему поклонения должен послужить благому им пользованию, иначе мы рискуем впасть в «грех» очередного

¹ См.: Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 894–901.

² См.: Бонавентура. Путеводитель души к Богу. М., 1993. С. 155.

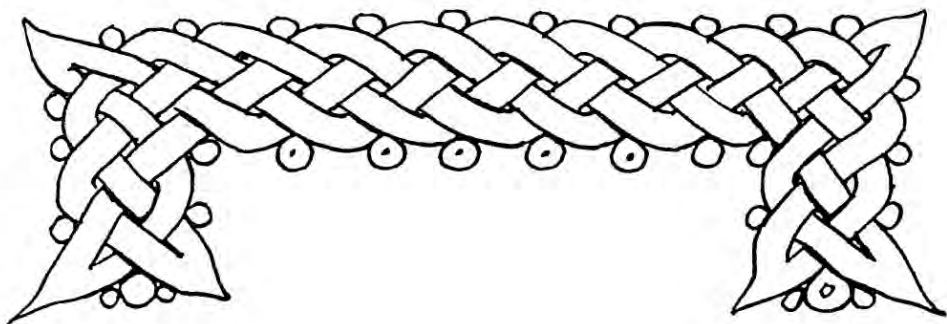
сотворения кумира, что встречается среди интеллектуалов, фетишизирующих объект своего увлечения. И последняя поправка — речь шла о слове человеческом как универсальном средстве культуры, но не о Слове Божественном, Логосе, Христе как приносящей ипостаси Святой Троицы.

Как говорили старцы на горе Афонской, «Высшая Истина молчанием да чувствуется».



Кардиогносия
в традициях отечественной
философии





Как сказано в библейской Книге Притч, «мудрость почиет в сердце разумного» (Пр. 14, 33) и «мудрость войдет в сердце твое» (Пр. 2, 10). Эти слова будут лейтмотивом нижеизложенных рассуждений о традициях восточнославянской христианской кардиогносии.

В отечественной философии тема *любви* и *сердца* занимает особое место, ибо ее с давних пор отличает преимущественное стремление не к дискурсивно-рассудочной, но к эмоционально-взволнованной манере изложения мыслей, образов и концепций¹.

Ее исповедальный, экзистенциальный, нравственно-акцентированный характер также способствовал превращению философии не в узкий набор профессиональных дисциплин, но в серию страстных, сменяющих друг друга, взаимно полемизирующих смысложизненных учений, где важнейшим было вопрошание о смысле человеческого существования, о судьбе Отечества и о ходе мировой истории. Важную роль в ней играла проблема человека².

Разумеется, за тысячу лет развития отечественной мысли в ней можно обнаружить направления, школы и отдельных мыслителей, тяготевших к самым разным типам философствования, в том числе к рациональной методологии сциентистского вида. Однако рассудочная перипатетическая линия не получила доминирующего статуса на Руси, ибо менее соответствовала ее национальному менталитету³.

¹ См.: Русский эрос, или философия любви / Сост. и авт. вступ. статьи В. П. Шестаков М., 1991; Чижевский Д. Нариси з історії філософії на Україні. Київ, 1992.

² См.: Špidlik T. L'idée russe: une autre vision de l'homme. Troyes, 1994.

³ См.: Goerdit W. Russische Philosophie: Zugänge und Durchblicke. Freiburg; München, 1984.

Издавна Русь более привлекала линия Платона и неоплатоников в христианизированном ее виде, где любви, эросу, сердцу уделено повышенное внимание, где процесс познания понимается не как холодный, рассудочный, отстраненный от субъекта акт, но как страстное стремление к истине, глубоко личностное, интимное, теплое, окрашенное гаммой эмоций, взволнованное состояние души¹. Достаточно вспомнить диалог «Пир» («Симпозион»), где описывается высшее наслаждение души в процессе приобщения к истине во время возвышенной духовной трапезы. В подражание ему, в частности, Максим Грек написал диалог «Беседует ум к душе своей», утверждая несвязательную форму философствования в русской культуре². А за сотни лет до него, в эпоху Киевской Руси, митрополит Никифор в «Послании Владимиру Мономаху о посте» уже излагал античное учение о трехчастной душе, познающей мир³.

Отечественная внепрофессиональная по формальному признаку корпоративной принадлежности мысль несет больший содержательный заряд, нежели параллельно с ней существовавшие течения профессиональной, академической, профессорской философии, которая тоже имела свою ценность как полезное, развивающее мышление или социально ориентирующее, прагматическое знание. Однако славянская душа в своих сокровенных чаяниях и при своем идейном максимализме тяготеет к абсолютному, вечному, прекрасному, возвышенному, беспредельному, что невозможно выразить в конечных определениях рассудка, но можно попытаться воплотить в глубинных образах и символах иррациональной философии, чаще обращавшейся не к приемам позитивистской школы, но к пластическим средствам искусства, вдохновенной проповеди и религиозной медиации⁴.

Много, например, написано научных и квазинаучных работ о метафизических основаниях российской жизни, но глубже всех проник в них и их выразил Достоевский через гениально уловленные им основные психологические типы. Персонажи «Братьев Карамазовых» являются не только колоритными представителями одной семьи, они — выразители национального характера, его противоречий, его судьбы, связанной с драмой России, через борьбу божественного и дьявольского начал на фоне разверзающейся бездны дольного мира и небесного света труднодостижимого горнего мира.

Образы членов семьи Карамазовых имеют архетипический смысл. *Отец* — это постоянно разлагающаяся элита; его антипод, таинственно и кровно с ним связанный, — *Смердяков*, пресловутый «грядущий хам», о котором так много писали до революции и который выплыл на поверхность во время и после оной; *Федор* —

¹ Гавриил (Воскресенский). История философии. Казань, 1840. Ч. VI. С. 25.

² См.: Haneу I. Y. From Italy to Muscovy. The life and works of Maxim the Greek. München, 1973. P. 113–160.

³ См.: Русские достопамятности. М., 1815. Ч. I. С. 59–75.

⁴ См.: Зеньковский В. В. История русской философии. Л., 1991. Т. I. Ч. I. С. 11–23.

буйная, анархическая, пугачевская натура, загнанная в стойло тоталитарного государства и эпизодически сотрясающая его; *Иван* — жертва самодовольного просвещенного рационализма, носитель интеллигентского сознания, сходящий с ума от бесовских искушений; и, наконец, *Алеша* — тихий выразитель Святой Руси, страдающий за братьев своих и верящий, что иного пути, чем через духовное возрождение, ему, семье, народу — нет. И все это на фоне страстей, страданий, любви, ненависти, сердечного биения, иступления, радости, разочарований и финального примиряющего успокоения уходящего на каторгу Федора. Так и Российская империя пошла в начале XX в. со всеми населяющими ее народами на свою каторгу, на свою Голгофу, на свой крестный путь страданий и прозрений, а выступающий как полуюродивый юный Алеша оказался, по старой доброй традиции, прозорливее своих старших братьев.

Сокровенное знание о родине и ее судьбах Достоевский получил не в кабинетной тиши, в фундаментальных библиотеках или на научных симпозиумах. Свою *кардиагностику*, видение сердцем, он обрел как дар, как *прозрение*, за тяжкие испытания души и тела, когда он пребывал в пограничной ситуации публичной казни, ссылки, каторги, сумеречного бытия на дне жизни.

Через страдание к истине — таков удел многих наших мыслителей. Он продолжает линию библейского Иова, который все потеряв — все обрел. И линию Христа, через крестные муки явившего истину. Иван Ильин в своей работе «Религиозный смысл философии» определил ее так: «...философия есть мудрость, рожденная страданием»¹. Среди множества дефиниций это одна из наиболее глубоких. Побудительными мотивами рождения мысли являются *удивление, сомнение, страдание*. Отечественную философию во многом можно считать философией страдания и сострадания, идущей тяжким путем Иова многотерпеливого².

Если из русской философии убрать ее высокий нравственный тонус, эмоциональную взволнованность, стремление пропустить проблемы бытия через горнило собственных переживаний — мы потеряем едва ли не самую сущностную ее характеристику.

Средоточием же эмоциональной, нравственной, сакральной жизни человека является *сердце*, но понимаемое не в узком анатомическом смысле, а как физически неуловимое и, однако, присутствующее, жизнеопределяющее, регулирующее, центральное место, где сходятся невидимые нити, связующие воедино все органы, части тела, функции человеческого естества, интенции души, устремления духа. Оно столь же неуловимо, как и локализующиеся в нем душа и дух, но столь же важно и определяюще. В отечественной философии Нового времени темой сердца занимались Г. Сковорода, Вл. Соловьев, Б. Вышеславцев, Л. Карсавин, В. Иванов, еп. Лука Войно-Ясенецкий и многие другие видные мыслители.

¹ Ильин И. А. Сочинения: В 2-х т. М., 1994. Т. 2. С. 44.

² См.: Jung G. Answer to Job. London, 1965.

Особо следует сказать о вкладе в развитие данной тематики Памфила Юркевича. Хотя его самого нельзя считать философом-интуитивистом. — в его творчестве доминирует рационально-метафизическое начало, — но все же его сравнительно небольшая работа «Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия» имеет этапный характер¹. В ней сердце рассматривается как центр телесной, душевной и духовной жизни, как начало всех импульсов, как исток поступков добрых и недобрых, как «седалище» всех познавательных действий, как место, откуда износятся слова и мысли. Познать «всем сердцем» — значит понять всецело, наиболее глубоко и сокровенно (Иис. Нав. 23, 14).

Юркевич улавливает библейские истоки православной кардиогности, подкрепляя свою концепцию многочисленными извлечениями из Священного Писания. Эта традиция нерассудочного мышления пришла после крещения на почву Киевской Руси и прослеживается по многим памятникам древнерусской письменности, как переводным, так и оригинальным.

Термины «сердце», «любовь» и производные от них (равно как «философия», «мудрость», «софия») присутствуют уже в самых ранних вербальных источниках — и не как второстепенные, но как одни из наиболее значимых слов, выражений, концептуальных связей².

«Собирая мысли благие в сердце своем», «вложил Бог мысль в сердце его», «омрачил злою мыслью дьявол сердце», «просветил сердце свое» и многие иные выражения несут заимствованную из Библии особую гносеологическую установку, в которой духовному средоточию человека, связывавшему его с Богом и постоянно *искушаемому дьяволом, отводится важнейшее место.

Масса почти забытых в современном языке вербальных воплощений кардиогности отражают широкую палитру ее возможностей. «Тяжкосердые», «высокоумные сердцем», «темные сердцем» невежды не способны приобщиться к истине, ибо «сердце их суетно», «ослеплены очи духовные», в «сердце вмещается враг человеческий». Лишь просвещенные Святым Духом, Параклитом прозревают, снимают пелену, открывают миру и истине свое пульсирующее средоточие, начинающее биться не изолированно, но в унисон с другими людьми, сострадая им и приобщаясь к вселенской гармонии.

Сердце человеческое уподобляется при этом *псалтыри*, библейскому архетипическому образу, имеющему тройное значение. Как писалось в Азбуковниках, древнерусских энциклопедических словарях, псалтырь есть: во-первых, древний музыкальный десятиструнный инструмент типа арфы, во-вторых, книга псалмов, составленная царем и псалмопевцем Давидом, в-третьих, сам человек, имеющий десять чувств (пять телесных и пять душевных)³. Человек, вдохновленный сакраль-

¹ См.: Юркевич П. Д. Философские произведения. М., 1990. С. 69–103.

² См.: Gromov M. Medieval Russian Philosophy as a Cultural-Historical Phenomenon: A Typological Delineation // Synthesis philosophica. Zagreb, 1990. Vol. 9. F. 1. P. 65–83.

³ См.: Рукопись XVII в. РГБ: Ундольск. № 978. Л. 82–82 об. В Азбуковниках давалось символическое описание процесса познания и самого человека: «Сие же приточне речеса. Псалтырь — ум. Гусли —

ными строками, сам становится подобием псалтыри, вибрирующей во славу Господа. Мелос имеет в философии колоссальное, часто недооцениваемое значение, тональность же его задается сердцем как камертоном.

Указанный тройственный образ во многом определил топику отечественной культуры, где Псалтырь была одной из самых почитаемых книг, и подражания, цитирования, переложения на ее текст идут от Владимира Мономаха и Симеона Полоцкого до Ломоносова, Шевченко, Державина, Пастернака, Аверинцева и других авторов сегодняшнего дня¹.

Уместно вспомнить еще один пример из феноменов типобразующего значения, определивших направление и смысл отечественной культуры. Когда в латинских рукописях писали на полях: «философ сказал», «философ утверждал», то без упоминания имени было ясно, что речь идет об *Аристотеле*, главном авторитете эпохи схоластики, заложившей основы развитого западного рационализма².

Если в древнерусских рукописях упоминалось то же самое слово или выражение, то речь шла о св. *Константине-Кирилле Философе*, который вместе со своим братом, св. Мефодием, создал славянскую азбуку, и день памяти их сейчас начинается достойно праздноваться у нас. Св. Кирилл выработал богословско-философскую лексику на славянском языке; переводил Св. Писание, дал первое определение философии в славянской традиции³.

Со св. Кириллом связан один многозначительный эпизод, раскрывающий особое, сокровенное понимание философии. В пространном житии паннонской редакции, приписываемой св. Клименту Охридскому, его ученику, содержится описание исключительного провидческого события, названного «Ведение», или «Вещий сон»⁴. Во сне юному Константину явился стратиг града Солуни, где отрок родился и провел первые годы жизни. Он велел избрать невесту из нескольких красивых дев, представших перед Константином.

язык. Тимпан — глас. Лик — мысли. Кимвал — образ. Степенная — песнь высокая. Арган — дума добрая. Струны — персты. Труба — горло» (Рукопись XVII в. РГБ: Пискарев., № 197. Л. 175 об.—176).

¹ Псалтырь вместе с Книгой Иова, Книгой Притчей Соломоновых, Екклезиастом, Книгой Песней, Книгой Премудрости Соломона, Книгой Иисуса сына Сирахова составляет в Ветхом Завете особый корпус из семи сочинений учительного и премудростного характера (см.: *Murphey R. Seven books of Wisdom. Milwaukee, 1960*). О «сакральном интеллектуализме» и нравственном очищении сознания как непрременной гносеологической установке напоминают сокровенные библейские строки: «В лукавую душу не войдет премудрость и не будет обитать в теле, поработанном греху» (Прем. 1, 4) (*Аверинцев С. С. Премудрость в Ветхом Завете // Альфа и омега. М., 1994. № 1. С. 25–38*).

² См.: *Pieper J. Scolastik: Gestalten und Probleme der Mittelalterlichen Philosophie. 2. Aufl. München, 1986*.

³ См.: *Schutz J. Kostantins Philosophie und seine Bestallungsurkunde als Philosoph // Wiener Slavistisches Jahrbuch Wien, 1985. Bd 31. S. 89–98*.

⁴ См.: *Климент Охридски. Събрани съчинения. Т. 3: Пространни жития на Кирил и Методий. София, 1973*.

«Аз же глядав и смотрив всех, видех едину краснейшу всех, лицом светящуся и украшену велеми монисты златыми и бисером и всею красотою», — повествуется от лица отрока¹. Как же зовут эту необыкновенную, сияющую неземной красотой, стоящую в отдалении от всех и молча на него глядящую деву? «Ей же бе имя София, сиречь Мудрость», — таков ответ. И далее следуют слова, заимствованные из Книги Притч и Книги Премудрости Соломона, которые представляют собой панегирик во имя мудрости, сияющей сильнее, чем солнце. Мистическое обручение с прекрасной Софией, столь красочно и проникновенно описанное в пророческом сне юного Константина, определило его дальнейшую жизнь².

Образ *Софии Премудрости Божией* имеет важнейшее значение для отечественной культуры в целом и для богословско-философской мысли в особенности. Он пришел на Русь после ее крещения и воплотился в величественных кафедральных соборах Киева, Новгорода, Полоцка и других городов, в утонченной иконографии, во фресках, произведениях пластики, в возвышенных песнопениях и проникновенных молитвах³. София Премудрость выступает одной из ведущих доминант отечественной мысли, имеет глубокий философско-символический смысл, содержит невыразимую в категориях абстрактного мышления эзотерическую таинственную и притягательную силу.

Она легла в основу отечественного любомудрия и представляет философию не в виде отвлеченного, прагматического, полезного знания, но в виде высшей, горней, неземной красоты, к которой можно стремиться всей душой, которую можно возлюбить всем сердцем, которая пробуждает возвышенную любовь к целомудренной повелительнице знания. Образ Софии Премудрости в сильнейшей степени способствовал формированию отечественной кардиогносии, и он тесно связан с византийским и кирилло-мефодиевским влиянием.

Имя св. Константина-Кирилла навсегда осталось связанным с возникновением православной кардиогносии и софиологии, ибо сама София «сзда в срци его храмъ себе»⁴. Он же определил характерный для региона *Slavia orthodoxa* (Рикардо Пиккио) тип мыслителя не как ученого схоласта, кабинетного затворника, изошренного термиолога, рассудочного строителя фундаментальных систем, но как пламенного проповедника, просветителя, наставника, создателя жизнестроительных учений, обращенного к людям подвижника, а порою и мученика идеи, что определило существенные черты типологии отечественного философствования.

¹ См.: *Danti A. L'itinerario spirituale di un santo: dalla saggezza alla Sapienza. Note sul cap. III della Vita Costantini* // Константин-Кирилл Философ: Материалы от научните конференции по случаю 1150-годишината от рождението му. София, 1981. С. 37–58.

² Указанный эпизод содержится во многих древнерусских рукописях, в том числе в самом раннем списке XV в. из собрания РГБ МДА. (№ 19. Л. 366).

³ См.: *Аверицев С. С. К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской* // Древнерусское искусство: Художественная культура домопольской Руси. М., 1972. С. 25–49.

⁴ *Климент Охридский. Похвала Кириллу Философу* // Ундольский В. М. Климент спискаон Словенский. М., 1895. С. 45.

ее эмоционально-взволнованный и страстный тонус в поисках Истины, Добра и Красоты¹.

Столь же неотделимым от Софии является в русской традиции имя Ярослава Мудрого, деятельность которого описана в «Повести временных лет» под 1037 годом, где содержится знаменитая похвала книжному знанию и панегирик во имя горней Истины, правящей миром: «Аз, Премудрость, вселих свет и разум и смысл аз призвах... Мои съветы, моя мудрость, мое утверждение, моя крепость. Мною цесареве царствуют, а силнии пишут правду. Мною вельможа величаются и учителя держать землю. Аз любящая мя люблю, ищущи мене обрящють благодать»².

Один из первых древнерусских мыслителей, Иларион, в знаменитом «Слове о законе и благодати» помещает похвальные строки в честь Ярослава как создателя Софии Киевской, первого «дома Премудрости» на Руси. Деяния сына Владимира, крестившего русичей и введшего их в семью цивилизованных народов, сравниваются с заслугами мудрого библейского царя Соломона, сына Давида, построившего Иерусалимский храм, прообраз софийских храмов христианского мира: «Акы Соломон окончил дела Давыдова, иже дом Божии великии святыи Его Премудрости създа»³.

Теперь пора сказать о любви, движущей первооснове всего живого, в том числе мысли; о любви, которая, по евангельскому выражению, оправдывает и покрывает все; о любви как космической силе, пронизывающей мироздание, и как глубоко интимном, сокровенном отношении к бытию. Любовь — это стремление к недостающему для полноты существования, прикосновение к идеалу и желание уподобиться ему, радость слияния с другим для раскрытия потенциального богатства внутреннего, скрываемого дотоле «Я».

Но любовь бывает разной. Согласно древней и средневековой традиции, различают три части человеческого существа: тело (σῶμα), душу (ψυχή) и дух (πνεῦμα). Отсюда проистекают три вида любви: если тело тянется к телу, то любовь именуется *плотской*; если душа увлекается иной душой, то — *душевной*; если дух устремляется к духу, то высшей формой любви — *духовной*.

Человеческая энергия может распределяться, рассредоточиваться, либо, напротив, концентрироваться в одном из видов любви. Если понимать философствование как духовное творчество, то здесь важной является задача фокусирования, перевода, сублимации всех сил и потенций субъекта в идеальную сферу. Отсюда проистекает столь продуктивная именно в данной сфере *аскеза*, которая также есть любовь, но любовь не к плотскому и душевному как выразителям субъективного «Я», но к духовному как бесконечной субстанции всего сущего; любовь не к творе-

¹ См.: *Грэмс М. Н.* О значении термина «философ» на Руси // Герменевтика древнерусской литературы. М., 1989. Сб. 2. С. 447–480.

² См.: *Повесть временных лет* // Памятники литературы Древней Руси: Начало русской литературы. XI — нач. XII в. М., 1978. С. 177.

³ См.: *Молдован А. М.* «Слово о законе и благодати» Илариона. Киев, 1984. С. 97.

нию, но к Творцу, понимаемому, по словам Николая Кузанского, как *Maximum absolutum*¹.

В Византии, бывшей не только хранительницей античного наследия, но и воспринявшей интенции восточной мудрости, сложилось особое представление об аскетической философии, выработывавшейся практикой монашествующих². Святой Нил Синайский, прозванный Философом, обосновал семантическую связку «философ-монах», перешедшую в древнерусское понимание философии³. У хрониста Амартола, повлиявшего на развитие древнерусского летописания, повествуется об александрийских монахах, которые почитают за подлинного философа лишь освободившегося от мирских забот подвижника духа, носителя не абстрактной, теоретической, но жизнестроительной, практической философии. Славящихся же мудростью эллинов и иудеев они считают «соблазнившимися» своим умом, а за образец философствования почитают только Христа, «единому показавшю деломь и словомь философствоватьи»⁴.

Подобное понимание миссии философа и философии как таковой глубоко укоренилось в отечественной традиции. Недаром об основателе отечественного монашества Феодосии Печерском автор его жития летописец Нестор пишет, что преподобный «премудрее философ яви ся», т. е. превзошел мирских философов своею мудростью, ибо он учил не тому, как надо думать, но тому, как надо жить ради спасения души своей. Далее эта тенденция закрепились в исихазме, добротолбии, старчестве, в «умном делании» и преображении души Фаворским светом⁵.

Лишь предельная концентрация всех сил и возможностей человека позволяет ему подняться на вершины духа. Платон, Фома Аквинский, Гегель, Кант, Владимир Соловьев тому примером. Необязательно быть монахом по званию, можно быть аскетом и подвижником в миру, отбрасывающим все суетное ради возвышенного стремления к истине. Такими монашествующими в миру были Николай Федоров и недавно ушедший из жизни Алексей Федорович Лосев. Впрочем, последний тайно принял постриг и был подлинным иноком, но вне монастырских стен. Во времена, самые тяжелые для исповедовавших христианскую веру, когда господствовала атеистическая идеология, он, как последний представитель русского религиозно-философского ренессанса, бросил вызов безжалостной бездуховной системе тоталитарного государства.

Обращаясь к оценке отечественной кардиогности, вовсе не следует противопоставлять ее мировой философии. Это общечеловеческое явление. Сердце как орган мысли и любовь как сокровенный путь постижения истины имеют мирообъемлю-

¹ См.: *Nicolaus Cusanus. De docta ignorantia. I, 2–4.*

² См.: *Dölger F. Zur Bedeutung von φιλόσοφος und φιλοσοφία in Byzantinischer Zeit // Dölger F. Byzanz und die Europäische Staatenwelt. Eital, 1953. S. 197–208.*

³ См.: *Гранстрем Е. Э. Почему Климент Смолятича называли «философом» // ТОДРЛ. Л., 1970. Т. XXV. С. 20–28.*

⁴ *Истрин В. М. Хроника Георгия Амартола в древнем славяно-русском переводе. Пг., 1920. Т. I. С. 231–239.*

⁵ См.: Успенский сборник XII–XIII вв. М., 1971. С. 73.

шее значение¹. Достаточно вспомнить, что любовь как объединяющая мир сила существовала у Эмпедокла, божественный эрос — у Платона. Не забудем и Августина с его *amor Dei* и мыслью о том, что «мы познаем в той мере, в какой любим». Для Паскаля «любовь» и «сердце» прокладывают разуму дорогу к познанию. Можно указать и на воззрения Фейербаха, Швейцера и многих иных западных мыслителей. В индийской философии *атман* неотделим от сердца, в китайской — притяжение *ян* и *инь* соединяет вселенную. Пожалуй, во всех цивилизациях можно найти течения и школы с элементами кардиогнозии².

Главный же ее смысл состоит в том, что сердце, понимаемое в возвышенном смысле, является основой не только телесного и душевного, но и духовного существования человека, в том числе реализации его познавательных возможностей.

Важнейшие импульсы исходят от сердца, оно соединяет человека с мирозданием, с другими людьми, с Богом. Связь через сердце самая глубинная, сущностная, сокровенная. Она ощущается и переживается по-разному (от тонкой интуиции до непреодолимого устремления), но не поддается адекватной внешней артикуляции, в том числе вербальной. Слово оформляет в логически упорядоченные формулы внутреннюю суть сосредоточенного в сердце содержания, потому оно играет не определяющую, а служебную роль.

Разум как соединяющий иррациональную глубину и рациональную структуризацию призван сочетать их в должной гармонии, памятуя о первичности сердца и вторичности рассудка. Разум, опирающийся на сердце, подлинно плодоносен; опирающийся же преимущественно на рассудок — способен к формально упорядочивающей, по-своему полезной, но творчески скудной и не несущей мощных импульсов деятельности.

Систематизация и формализация суть заключительная стадия развития мысли, за которой следуют ее окаменение и стагнация. Рождение мысли связано с сердцем, страстью, преодолением инерции, победой жизни. Это всегда прорыв в новое, что неосуществимо рассудочным путем.

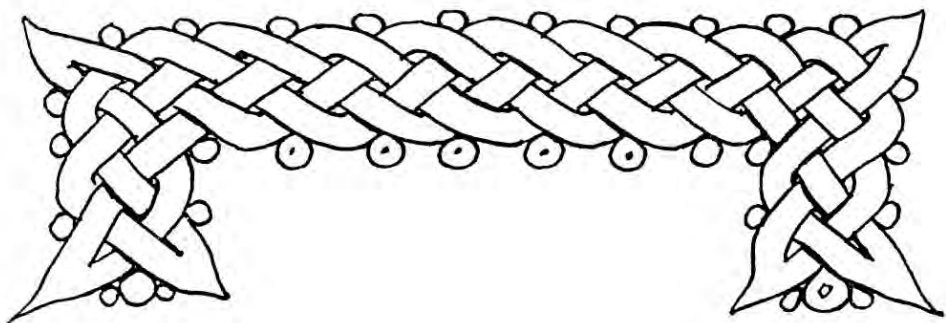
Отечественная философия при всем разнообразии школ, течений, направлений и при их взаимной полемике между собой питается мощными внутренними духовными импульсами, которые лишь отчасти вербализуются и рационализируются. Кардиогнозия тесно связана с софиологией, составляя вместе с ней динамическое, плодотворное и плодоносное соединение. Мы еще слишком мало знаем живое, пульсирующее, трепетное средоточие нашего самосознания, нашей культуры, нас самих, чтобы делать какие-то строго определенные выводы; но не чувствовать, не ощущать, не признавать сокровенных начал в философии могут лишь окаменевшие сердцем и закосневшие мыслью, те, кто чужд божественному эросу и всепорождающей любви. В заключение приведем немеркнувшие по своему значению библейские слова: «Но дал вам Господь сердца, чтобы разуметь».

¹ См.: Špidlík T. Les grands mystiques russes. Paris, 1979.

² См.: Alte Weisheit und modernes Denken: Spirituelle Traditionen in Ost und West in Dialog der neuen Wissenschaft / Hrsg. von S. Grof. München, 1986.

Культура Древней Руси в системе мировой цивилизации





Древняя Русь никогда не была замкнутым, изолированным ареалом в рамках мировой цивилизации, она была тесно связана с ней, о чем свидетельствует весь комплекс сохранившихся памятников материальной и духовной культуры¹. Однако направленность связей с иными народами, прямое и обратное влияние, степень его интенсивности, уровень интеграционных процессов были различными и в разные периоды имели свою специфику².

Древнерусская народность и ее культура были изначально, еще в дохристианский период, неоднородны. Существовал не единый славянский монолит, а сложный союз включенных в орбиту жизнедеятельности восточного славянства, при его доминирующей роли, тюркских, угро-финских, балтских и иных племен³. Эта исходная позиция, которая позднее все более обогащалась традициями постепенно входивших в состав Киевской, а затем Московской Руси новых народов, стала одним из существенных факторов самого бытия отечественной культуры. Генетическая память и природные задатки многих этносов слились, соединились, сплывались, а затем и проявились в творческом русском гении.

После христианизации Русь выходит на качественно новый, более высокий уровень⁴. Под влиянием кирилло-мефодиевской традиции складывается развитая метасистема

¹ См.: Удальцова З. В., Шапов Я. Н., Гутнова Е. В., Новосельцев А. П. Древняя Русь — зона встречи цивилизаций. М., 1980.

² См.: Шмурло Е. Ф. Восток и Запад в русской истории. Юрьев, 1895; Феодальная Россия во всемирно-историческом процессе / Отв. ред. В. Т. Пашуто. М., 1972; Византия и Русь / Сост. Т. Б. Князевская. М., 1989; Гумилев Л. Н. Древняя Русь и Великая степь. М., 1989.

³ См.: Третьяков П. Н. У истоков древнерусской народности. Л., 1970.

⁴ См.: Введение христианства на Русь / Отв. ред. А. Д. Сухов. М., 1987; Podskalsky G. Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus' (988–1237). München, 1982.

духовной культуры, охватившая южных и восточных славян и близкие им народы на основе одной православной религии, одной христианизированной книжности, одного церковно-славянского языка в рамках той общности, которая атрибутируется И. Дуйчевым и Р. Пиккио как *Slavia orthodoxa* в отличие от *Slavia romana* (принявших католицизм части южных и всех западных славян)¹. При этом следует учитывать зоны смешанного взаимодействия православия и католицизма на территории Балкан, Западной Украины и Белоруссии, а также такой феномен, как униатскую церковь.

Регион *Slavia orthodoxa* находился под сильной духовной эманацией Византии, которая являлась главной хранительницей античного наследия и своеобразным мостом между культурами Запада и Востока². Константинополь с храмом Святой Софии был не только политическим и сакральным центром Восточной Римской империи, но и обширным процветающим космополитическим городом, одной из мировых столиц. Обращение Руси к сказочному Царьграду приводило ее к контактам с развитой восточносредиземноморской ойкуменой, важнейшим очагом мировой цивилизации.

Русь, особенно Россия, так же как и Византия, была ареалом евразийским (недаром ее гербом стал заимствованный у династии Палеологов двуглавый орел, взирющий на Запад и на Восток), однако в отличие от Византии, стоявшей «на перекрестке» двух миров (С. С. Аверинцев), Киевская и, особенно, Московская Русь находилась несколько в стороне от основного потока взаимовлияний Европы и Азии³. Периферийное местоположение Северо-Восточной Руси приводило к тому, что волны культурного воздействия развитых цивилизаций Востока и Запада доходили до нее позднее и в ослабленном виде, а местные интерпретации нередко имели оттенок провинциальности. Такова, например, эволюция в России стиля барокко, который в Европе имел контрреформационную направленность, у нас же он выполнил функцию не дошедшего до Руси Ренессанса⁴.

Геополитический фактор, имеющий объективные пространственно-временные параметры, по-разному воздействовал на различные земли и княжества Древней Руси. Галицкая Русь и Волынь подверглись европеизации еще в допетровский период, в том числе путем принятия унии с католицизмом. Новгород и Псков, связанные через Прибалтику с Ганзейским союзом, испытали влияние Северной Европы и возникшего позднее протестантизма. Территории Украины и Белоруссии, вошедшие в состав Великого княжества Литовского, а затем Речи Посполитой, подверглись колонизации и в меньшей степени претерпели татаро-монгольское воздействие, чем земли Московской Руси.

Удаленные в северо-восточный угол Европейского континента окраинные земли Руси сберегли наибольшее количество элементов древнерусского наследия⁵. Достаточно

¹ См.: *Studia slavica mediaevalia et humanistica* Riccardo Picchio curata / M. Colucci e. a. Roma, 1986. Vol. I-II.

² См.: *Obolensky D. Byzantium and Slavs: Collected Studies*. London, 1971.

³ См.: *Аверинцев С. С.* Византия и Русь: два типа духовности // *Новый мир*. М., 1988. № 7. 9.

⁴ См.: *Лихачев Д. С.* Развитие русской литературы X–XVII веков. Л., 1973. С. 165–214.

⁵ См.: *Пауцто В. Т., Флоря Б. Н., Хорошкевич А. Л.* Древнерусское наследие и исторические судьбы восточного славянства. М., 1982.

вспомнить сохранившиеся в Поморье былины Киевского цикла. Степень консервации фрагментов традиционной культуры увеличивается по мере удаления сохранивших их регионов от пульсирующих центров. В этом есть и положительный момент. Например, бежавшие в окраинные места Московской Руси старообрядцы сберегли немало ценных памятников и живых традиций допетровской культуры вплоть до нашего времени, сохранив, в частности, рукописную книжную традицию до XX века.

После падения Византийской империи и покорения турками Балкан главным источником, сохранившим для славянства былую притягательность великой греческой культуры, остается Афон — духовный центр восточного православия, монашества, аскетической философии исихазма. Однако объективный ход истории и насущные проблемы дальнейшего развития заставляют Русь все более обращаться к Западу¹. Несмотря на острую полемику с католицизмом, протестантизмом, политическую борьбу с Литвой, Польшей, Швецией, идет процесс неуклонного сближения и все более активного усвоения достижений ушедшей вперед в своем развитии Европы.

Особенно показателен в этом плане XVII в., когда по образцу Ягеллонского университета в Кракове создаются Киево-Могиланская и московская Славяно-греко-латинская академии; когда в Москве разрастается обширная Немецкая слобода, существуют кварталы, населенные армянами, грузинами, татарами, живет много греков, южных славян, и она, оставаясь средоточием отечественной культуры, приобретает черты пестрого, многонационального, многоязычного столярного града, став одним из крупнейших городов Европы.

Большой поклонник польской и европейской культуры царь Алексей Михайлович (1629–1676) делает главным придворным идеологом белоруса Симеона Полоцкого, вождя партии латинистов, тайного униата, члена Базилианского ордена, противника грекофилов и старообрядцев. Реформы сына царя — будущего императора Петра Великого — стали логическим продолжением этой политики, а не резкой сменой курса, как иногда полагают². Петр I акцентировал и интенсифицировал элементы прозападной политики своего отца, сделав упор не на постепенное, эволюционное усвоение достижений западной цивилизации, как его предшественники, но на резкую, революционную ломку сложившихся традиций политической, общественной и культурной жизни России и насильственную перестройку ее по западному образцу.

Подобная вестернизированная политика дала эффект прежде всего в строительстве государства, армии, развитии науки и производства, однако дорогой ценой раскола общества на европеизированную дворянскую элиту и оставшуюся в рамках традиционного жизненного уклада основную массу населения страны. Наступил период отрицания древнерусского наследия, нигилистического отношения к его творениям, массового искажения и даже уничтожения памятников средневековой культуры Руси. Лишь после патриотического подъема во время Отечественной войны 1812 года началось сознательное обращение к древнерусским истокам, их изучение, реставрация и имитация в виде неорусского стиля конца XIX — начала XX в.

¹ См.: Казакова Н. А. Западная Европа в русской письменности XV–XVI веков: (Из истории международных культурных связей России). Л., 1980.

² См.: Панченко А. М. Русская культура в канун петровских реформ. Л., 1984.

При анализе сходства и различия культур разных народов необходимо учитывать конфессиональный фактор. Например, догмат о *filioque* католической Церкви имеет персоналистский подтекст, и он способствовал возникновению на Западе развитого субъективистского самосознания с приматом активно мыслящего, независимого индивида. Монофизитская интерпретация восточнохристианских Церквей выступает с противоположной тенденцией, более близкой к восточному абсолютистскому типу мышления.

Православная позиция является промежуточной. С западной ее сближает признание двудеиной природы Христа, что формировало более сбалансированное соотношение объективного и субъективного факторов в сознании. В то же время восточная патристика, восточное монашество через византийское посредничество принесли на Русь сильную тягу к философии интуитивистского, иррационального, мистического характера, которая отличается большей созерцательностью и меньшей прагматической активностью, нежели западная¹.

К этому следует добавить, что основополагающее типологическое влияние имела апостольская миссия Кирилла и Мефодия, положивших начало переводу «Книги книг» — Библии — на старославянский язык². В отличие от рафинированно выделенной западной схоластики, языком которой была книжная латынь, древнерусская мудрость выражала себя посредством возвышенного и вместе с тем понятного народу старославянского языка³. Распространение во всем контексте культуры, тяготение к живому образному слову, когда философские идеи воплощаются не в виде понятийно-логических конструкций, но путем художественно-пластических образов и символов, составляет доминирующую тенденцию отечественного любознания, развившуюся под благотворным воздействием Софии Премудрости Божией от Илариона Киевского до Владимира Соловьева⁴.

Указанные особенности можно рассматривать как достоинства, ибо они придавали высокую идейную значимость всей культуре, прежде всего литературе и искусству. Они же сыграли тормозящую роль в конституировании философии как особого рода профессиональной деятельности, которая на Западе оформилась еще со времен средневековых университетов и выразилась в отточенной методологии дискурсивного мышления, сложившейся в условиях многовековых схоластических штудий⁵.

Выше говорилось больше о влиянии Запада на Русь, но нельзя игнорировать и восточное воздействие. Ближний Восток, прежде всего Палестина, Закавказье, Средняя Азия, издавна притягивали Русь⁶. Монгольское нашествие имело не только не-

¹ См.: Громов М. Н. Структура и типология русской средневековой философии. М., 1997. С. 220–226.

² См.: Георгиев Е. Кирилл и Мефодий — истината за съдателите на българската и славянска писменост. София, 1969.

³ См.: Schutz J. Konstantins Philosophie und seine Bestallungsurkunde als Philosoph // Wiener Slavistisches Jahrbuch. 1985. Bd 31. S. 89–98.

⁴ См.: Флоренский П. Столп и утверждение Истины. М., 1914; Fedotov G. P. Treasure of Russian Spirituality. London, 1950.

⁵ См.: Pieper J. Scholastik: Gestalten und Probleme der mittelalterlichen Philosophie. 2. Aufl. München, 1986.

⁶ См.: Stavrou Th. G., Weisensel P. R. Russian Travellers to the Christian East from the Twelfth to the Twentieth Century. Columbus (Ohio), 1986; Evdokimov M. Pelegrins russes et vagabonds mystiques. Paris, 1987.

гативные последствия — после него расширились контакты Руси с народами, вошедшими в орбиту монгольских завоеваний. А борьба с восточным нашествием после свержения ига перешла в экспансию на Восток, вплоть до Тихого океана. Российская государственность вобрала в себя не только черты нового «Третьего Рима», но и стала, по мнению евразийцев (Г. Вернадского и др.), наследницей великой империи монголов¹. Сходство Российской империи с восточными деспотиями усматривают некоторые исследователи Запада. В частности, М. Червинский писал об Иване Грозном как о деспоте, соединившем в себе черты византийского базилевса и свирепого азиатского хана². Зримым символом российской государственности является знаменитая «шапка Мономаха», связанная с легендой о передаче цесарских регалий от византийского императора великому киевскому князю Владимиру Мономаху. В действительности она представляет собой золотой, филигранный, в виде тюрбетейки головной убор среднеазиатского изготовления XIV в., опушенный соболем сибирским мехом с припаянным наверху крестом работы московских мастеров. Восточное влияние на Русь прослеживается вплоть от Индии³.

В заключение следует сказать, что все явления познаются во взаимном сравнении. Русская культура, сложившаяся в Средние века, не является исключением. Таков и ее центр — Москва. Приезжающему с Востока путешественнику она представляется вполне европейским городом, а туристу с Запада бросаются в глаза ее азиатские черты, начиная с пестроты церкви Василия Блаженного и кончая иррациональной организацией всего жизненного уклада. Белокаменные московские храмы менее похожи на стрельчатую готику темного Кельнского собора, в фаустовском порыве устремленного в небо, чем на созерцательную задумчивость ослепительного Тадж Махала⁴.

Наиболее же ярким памятником русского Средневековья является Кремль⁵, причудливо соединивший самобытную древнерусскую планировку с доминантой колокольни Ивана Великого, воздвигнутые итальянскими зодчими соборы и стены, поставленные английскими мастерами часы Спасской башни с азиатской пышностью интерьеров столицы, «Третьего Рима», стоящей между Западом и Востоком в своей евразийской многоликости⁶. Открытость Европе и Азии, но в то же время осторожность по отношению к ним и естественное стремление не растворить себя ни в Западе, ни в Востоке составляют суть исторической позиции России в системе мировой цивилизации.

¹ См.: Halperin Ch. J. Russia and Steppe: Georg Vernadsky and Eurasianism // Forschung zur osteuropäischen Geschichte. Wiesbaden, 1985. Bd 36. S. 55–104.

² См.: The Structure of Russian History / Ed. by M. Cherniavsky. N.Y., 1970. P. 74.

³ См.: Шохин В. К. Древняя Индия в культуре Руси (XI — сер. XV в.). М., 1988.

⁴ См.: Иконников А. В. Каменная летопись Москвы. М., 1978.

⁵ См.: Тихомиров Н. Я., Иванов В. Н. Московский Кремль: История архитектуры. М., 1967.

⁶ См.: Philipp W. Russia Position in Medieval Europe // Russia. Essays in History and Literature / Ed. by L. H. Legter. Leiden, 1972. P. 18–38.



пРЕПОДОВН. КОРНІЛЕЙ КОМЕЛСКИЙ

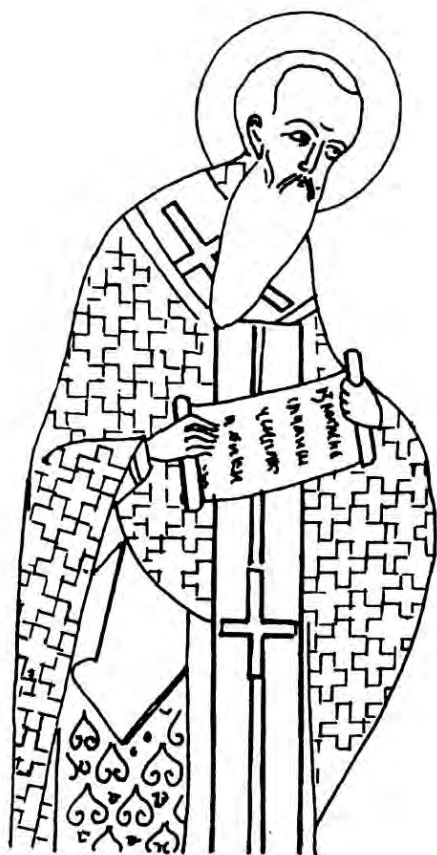
ЧАСТЬ II

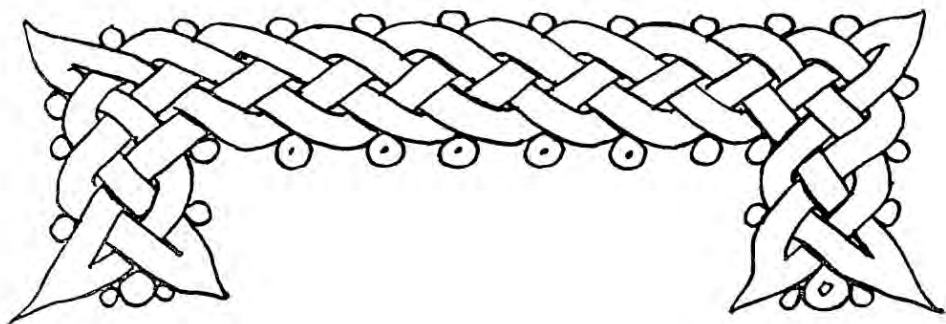
В. В. Мильков

ОСНОВНЫЕ
НАПРАВЛЕНИЯ
ДРЕВНЕРУССКОЙ
МЫСЛИ



ТЕОЛОГИЧЕСКИЙ РАЦИОНАЛИЗМ ДРЕВНЕРУССКИХ МЫСЛИТЕЛЕЙ





дним из путей проникновения рационалистической традиции на Русь были непосредственные контакты наших предков с выходцами из Византии, получившими классическое образование и знакомившими русских людей с элементами античной культуры (естественно, в той мере, в какой они сохранялись христианством). Одной из ярких личностей такого рода был религиозный писатель и мыслитель *Никифор*, которого назначили в Константинополе на должность главы Русской Церкви и который с 1104 по 1121 г. возглавлял митрополию Киевскую¹. В произведениях Никифора исследователями выявлен целый ряд восходящих к классической древности идей.

О духовной среде, взрастившей Никифора, мы можем судить лишь гипотетически, на основании созвучия его творчества с идейными импульсами византийской культуры той эпохи. В период формирования Никифора как богослова и мыслителя в центре духовной жизни на положении признанного интеллектуального лидера находился старший современник, а возможно, и наставник Никифора — Михаил Пселл (1018–1096/97), возглавлявший константинопольскую философскую школу². Творчество Никифора несет на себе явный отпечаток платонизма, столь характерного для Пселла и его окружения. Либо непосредственно Пселл, либо кто-то из его учеников или единомышленников оказал влияние на воззрения Никифора. Сам Никифор в точном соответствии с идеями Пселла примиряет философию с богословием, тяготеет к традициям античного рационализма, пред-

¹ ПСРЛ. М., 1962. Т. 1. Стб. 280, 283, 292.

² См.: Самодурова З. Г. Школы и образование // Культура Византии: Вторая половина VII–XII вв. М., 1989. С. 366–400.

лагает отдельные идеи древних философов к толкованию доктринальных положений православия.

Всего до нас дошло пять принадлежащих перу Никифора текстов. В целом это довольно цельная подборка наставлений, касающихся религиозного значения поста и опасности латинства¹.

Полнее всего характеризует мыслителя «Послание Мономаху о посте и о воздержании чувств»², где тема поста служит поводом для отвлеченных философско-богословских рассуждений. Календарно приуроченное к Великому посту рассуждение о пользе постничества выводит автора на проблемы онтологии, гносеологии, психологии, этики и политики³. В канву догматических рассуждений искусно вплетены экскурсы в античную мудрость, «хитрословесно», на высоком богословско-философском уровне, ведутся рассуждения о природе добра и зла. Собственно философия тем не менее не подменяет богословской догматики. Автор бережно относится к религиозной традиции, избегает цитат и упоминаний античных авторитетов. Философизация мысли присутствует во всей ткани текста — в самой логике рассуждений.

Обычно в христианской литературе рассуждения о посте как основе добродетели исходят из представлений о дуальности души и тела. На этой посылке строятся аскетическое дисциплинирование и воздержание плоти. С религиозной точки зрения пост представляет собой жертву, достойную Христа, духовный подвиг, возвышающий и очищающий человека. В «Послании» Никифора онтология постничества оказывается не столь догматически прямолинейной. Бросается в глаза дерзкий, с точки зрения христианской ортодоксии, тезис об управлении плотью душевными движениями⁴. Некоторые исследователи даже склонны были расценивать это как стихийный материализм, как подсознательное признание того, что бытие определяет сознание⁵. На деле проблема далеко не однозначна.

¹ См.: Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. I: XI — первая половина XIV в. Л., 1987. С. 278, 279.

² Клайдович К. Ф. Русские достопамятности. М., 1815. Ч. I. С. 59–75; Послание Никифора, митрополита Киевского, к князю Владимиру, сыну Всеволода, сына Ярослава // Златоуструй. Древняя Русь X–XIII вв. М., 1990. С. 171–178.

³ Анализу этого произведения древнерусской письменности посвящен целый ряд исследований: Попов А. Историко-литературный обзор древнерусских полемических сочинений против латинян (X–XV вв.). М., 1875. С. 99–118; Порфирьев И. Я. История русской словесности. Казань, 1897. Ч. I. С. 393–396; Безобразова М. В. Послание митрополита Никифора // ИОРЯС. 1898. Т. 3. Кн. 4. С. 1080–1085; Орлов А. С. Владимир Мономах. М.; Л., 1946. С. 47–53; Грамов М. Н. Об одном памятнике древнерусской письменности XII века // Вестник МГУ. Сер. филос. 1975. № 3. С. 58–67; Замалева А. Ф., Зоц В. А. Мыслители Киевской Руси. Киев, 1981. С. 82.

⁴ См.: Послание... С. 172. В целом следуя Платону, Никифор в данном случае отходит от установок великого древнегреческого идеалиста, считавшего, что тело отягощает душу, влечет ее через болезни к смерти (ср.: Платон. Федон. 96с–д). Вместе с тем он оставался одновременно и в русле христианства, и в русле платонизма, соглашаясь с тем, что душа обладает огромным преимуществом перед телесным (ср.: Платон. Федон. 37а).

⁵ См.: Безобразова М. В. Указ. соч. С. 1080–1085; Кузьмин А. Г. Никифор, митрополит Киевский // Златоуструй. С. 71.

Касаясь соотношения души и плоти, телесного и бесплотного, а в конечном счете пошпмания божественного и земного, Никифор развивает мысль о двойственности бытия. Разумное и духовное начало оценивается им как божественное и бесплотное по своему естеству. Плотское же начало наделяется неразумными греховными качествами. В отличие от традиционной церковной трактовки, сводившей оба начала к состоянию противоборства и изолированного самобытия, автор «Послания» исходит из принципа тесного взаимодействия души и тела, причем взаимодействия обоюдного¹. Примером такого благодатного взаимодействия и является пост, легкой пищей укрощающий телесные страсти и открывающий духу власть над телом². Формально мыслитель находится в русле церковной традиции, реально же — обозначается весьма своеобразное мировосприятие, привносящее богословско-философским толкованием избыточный смысл в догматы. Не являясь сторонником онтологической поляризации духа и плоти, Никифор постулирует, что проявление зла как качества тварного мира тесно перемешано с добром как свойством мира духовного. Зло и добродетель, по убеждению автора «Послания», так же неразделимы в бытии, как в сущностном плане неразрывны материальное и духовное. Никифор недвусмысленно встает на позиции гармонизированного восприятия бытия. Соответствие древнегреческим представлениям о единстве разноприродных сущностей здесь налицо, хотя в тексте и нет прямых отсылок к античным источникам таковых идей.

Платонизированная христианская онтология определяет формулируемые в «Послании» принципы познания. В образно-аллегорической авторской трактовке это выглядит так: душа взаимодействует с миром через слуг, коими являются пять телесных чувств (зрение, слух, обоняние, осязание, «вкушенис»). Бесплотная душа помещается в голове вместе с умом — «воеводой чувств и светлым разумным оком». «Князь» и «воевода» чувств — это глубоко смыслозначимые образные уподобления разума, определяющие высшее качество души³. На основании данных чувств «князь» — разум способен познать невидимый мир, а правильное использование разума ведет к разумению Бога⁴. По сути дела, Никифор воспроизводит классификацию чувственных источников знания и типов (по уровню, методу, достоверно-

¹ См.: Послание... С. 173. У Никифора прослеживается едва ли не шаг в сторону большей гармонизации по сравнению с Платоном. Впрочем, как бы ни противопоставлялись Платоном высшие и низшие сферы бытия, материя существует вечно с Единым, реализуя свою неразрывность с ним через идеи (ср.: Платон. Федон. 65b, c). В «Федр» же, по сравнению с «Федоном», слияние души и тела трактуется более гармонизированно (246c–d).

² См.: Там же. С. 172. (Ср.: Платон. Федон. 65d–e, 66c–d, 82e–e, 108b).

³ См.: Там же. С. 173. (Ср.: Платон. Федр. 249d–e; Федон. 66b; 79c). У Никифора, в отличие от платонической гносеологии, не выражено учение о припоминании.

⁴ См.: Там же. С. 173. (Ср.: Платон. Федон. 65e–e; 79b). Образ князя-ума у Никифора восходит к платоновскому тезису об управляющей роли разума (Федон. 94b), а также к уподоблению разума «кормчому души» (Федр. 247c).

сти) познания. Образно сформулированные принципы теории познания Никифор тут же применяет к анализу деятельности князя¹.

Есть все основания для выводов об общих гносеологических установках, характерных для воззрений философствующего митрополита. Механизм познания бес-телесного и неосязаемого сводится им к формуле: «По творению познай Творца». Источником знаний, в том числе и о божественном, оказываются чувства и разум. Характерно, что откровение в тексте вообще не фигурирует в качестве источника знания. Это позволяет говорить о том, что рационализация веры нашим автором зашла достаточно далеко — много далее того, что характеризуется как умеренный теологический рационализм. Исходным источником здесь оказывается возрожденный в христианской фразеологии античный платонизм, в соответствии с которым разумная, словесная, познающая душа открыта миру и знанию и сопричастна мировой душе (Логосу-слову).

В «Послании» Никифора также отразилось платоновское учение о трехчастной душе, которое позднее получило широкую известность на Руси благодаря переводам творений Иоанна Дамаскина. Учение это, в передаче митрополита, сводится к следующим идеям.

1. Высшая сила души представлена «словесным» началом, которое означает то же самое, что и ум, и руководит поведением человека.

2. «Яростное», или чувственное, начало подвержено страстям и эмоциям. Оно оценивается положительно, если основано на ревности к Богу и вере, но главным образом это требующий подавления источник низменных инстинктов, возбудитель злобы, зависти и других, осуждаемых с нравственных позиций, низменных страстей.

3. «Желанное» начало отождествляется с волей, которая предполагает выбор действия. Посредством воли разумное словесное начало управляет инстинктивной сферой «яростного», которое нуждается в подавлении.

В иерархическом членении трех душевных сил разуму определено верховное место «царя», тогда как «яростное», инстинктивное по природе своей, занижено. Но ни одна из сил не является субстанционально чистой, свободной от зла или блага. Ведь от разума исходит как благоверие, так и зловерие, обнажающее «болезнь разума». Не все «яростные» инстинкты порочны. Например, праведный гнев, направленный против зловерия, богоугоден². Другими словами, свойственного аскетическому христианству дуального разведения качеств и свойств души и материального начала в произведении не обозначено. Связующим звеном между высшими и низшими силами души является воля. Тезис о взаимодействии всех душевных сил реализует авторскую установку на гармонизацию бытия, на преодоление его разорванности.

В трансляции античных идей в древнерусскую культуру, которая осуществлялась благодаря проповеднической деятельности Никифора, есть определенное

¹ См.: Послание... С. 176–177.

² См.: Там же. С. 173–174. (Ср.: Платон. Федон. 246b; 253d–e и след.)

своеобразии, отличающее этот христианизированный источник знаний об античности от других произведений со сведениями из древнегреческой философии. Первое и главное — это то, что античный пласт в текстах Никифора не обозначен ссылками на адресат заимствованных идей. Более того, первоисточники переработаны по законам жанра церковной литературы. Выработанные древнегреческой философией понятия приспособляются для выражения доктринальных истин. Они могут быть узнаны и вычленены лишь из контекста сугубо богословского. Анонимность маскирует античные корни формулировавшихся Никифором понятий. Не обозначив явно своего пристрастия к Платону, Никифор, по сути дела, построил на восходящих к «Федру», «Федону» и «Тимею» идеях весь интеллектуально-логический пафос своего сугубо богословско-учительного произведения.

Представляется, что есть все основания говорить о воздействии «Послания» на общественное сознание древних русичей в направлении философизации, не выходящей, правда, за рамки богословия, но создававшей широкое интеллектуальное поле для обоснования доктринальных положений. В результате от знакомства с такого рода произведением (а его распространение, судя по количеству списков, было весьма обширным), сумма христианских истин усваивалась древними русичами не в строго формализованном варианте Священного Писания, а с некоторыми культурообразующими дополнениями, унаследованными от античной эпохи.

Античный след, оставленный Никифором в культуре Древней Руси, далеко не единственная мета причастности древнегреческой традиции к отечественной мысли.

Среди немногих древнерусских авторов, знакомивших своих современников с идеями античности, следует назвать *Кирика Новгородца* (1110 — не ранее 1156/58) — яркого представителя теолого-рационалистического направления отечественной мысли, выделявшегося необыкновенной для своего времени ученостью.

Принадлежащее перу Кирика «Учение о числах», несмотря на его преобладающе компилятивный характер, имеет огромное значение для отечественной мысли. Трактат состоит из 4 частей, содержащих информацию:

- 1) о единицах счета времени (пункты 1–5);
- 2) о теоретических основах календаря (6–18);
- 3) о дробных делениях часа (19–27);
- 4) автобиографические данные¹.

Вторая часть трактата включает в себе явно разрывающую целостность текста вставку о поновлении стихий (10–13) — наиболее философичную и важную с точки зрения характеристики идейно-мировоззренческих пристрастий Кирика Новгородца. Из всего содержания только две последние части являются оригинальным

¹ См.: *Симонов Р. А.* Кирик Новгородец — ученый XII века. М., 1980. С. 32–44; *Кузьмин А. Г.* Кирик Новгородец // Златоуструй. С. 296.

творчеством автора. Квалификация компилятора (а возможно, и переводчика) календарного текста была очень высока. Достаточно сказать, что практически во всех известных переводах «Семитысячников», которые считаются прототипом «Учения», присутствует масса погрешностей и цифровых неточностей, тогда как Кирик дает безошибочные математические расчеты¹.

Значение труда не ограничивается чисто календарно-математической сферой и демонстрацией умения производить расчеты как с очень большими (до десятков миллионов), так и с чрезвычайно малыми, дробными (до $\frac{1}{5}$ в 7-й степени) числами. Внутри сугубо научного содержания «Учения» присутствует философско-мировоззренческая проработка категории времени. Сразу обращает на себя внимание то, что, кроме исчисления истекшего времени в числах, днях, неделях, месяцах, годах, дается представление об индиктионе (15-летнем круге), об исчислении лет по солнечному (в 28 лет) и лунному (в 19 лет) циклам². По сути дела, провозглашается равноправие самых разных по происхождению и связи с иными, нежели господствовавшие в то время, религиозными системами способов летоисчислений. Кроме того, памятнику свойственно совмещение вытекающей из библейского креационизма линейной хронологии с явным пристрастием к античной традиции замкнутоциклического восприятия времени. Конечно, опасного для христианства вывода о безначальности и бесконечности хронологических циклов здесь нет, ибо начало времен в принципе полагается в Боге³. Неслучайный и весьма специфический интерес к циклизму подтверждается введением раздела о строго периодичном поновлении природных стихий. В этой части «Учение» с очевидностью выходит за рамки строгой христианской ортодоксии, одновременно обнаруживая склонность автора к восприятию античного наследия.

В трактате Кирика циклизм из области хронологии переносится в сферу натурфилософского толкования бытия. Структура мироздания исследуется в «Учении» с точки зрения выявляемых числовых закономерностей, присущих первоосновам бытия. Если абстрагироваться от числовой формализации, то мы получаем некую модель космологической картины мира, в качестве первоосновы которого выступает гармоничная совокупность природных стихийных сфер. В трактате повествуется, о том, что небо обновляется через каждые 80 лет, период земного обновления составляет 40 лет, воды обновляются через 70 лет, причем период обновления моря отличен от водного и приравнивается к 60 годам⁴.

Изложенная Кириком космогоническая циклическая схема поновления стихий, по единодушному признанию исследователей, не имеет отношения к христианству. Истоки таких необычных для ортодоксального христианского мировоззрения взглядов ищут в античности. М. Ф. Мурьянов по этому поводу совершенно определен-

¹ См.: Турилов А. А. О датировке и месте создания календарно-математических текстов «Семитысячников» // Естественно-научные представления Древней Руси. М., 1988. С. 35–37.

² См.: Учение о числах // Златоструй. С. 293.

³ См.: Там же. С. 296.

⁴ См.: Там же. С. 298–299.

но заключал, что идеи трактата восходят к таким представлениям, согласно которым «материя, состоящая из ряда элементов, обладает свойством внутреннего развития, совершаемого в виде циклических, плавно идущих обновлений, причем каждый элемент имеет собственную, раз и навсегда заданную длительность цикла обновления, существенно отличную от длительности циклов для прочих элементов. Полное обновление всех элементов Вселенной происходит через наименьшее общее кратное длительности всех циклов, т. е. через каждые 688 лет»¹.

Некоторые исследователи, интуитивно ощущая античные первоисточники представлений Кирика о поновлении стихий, отказывались от конкретного уподобления его древнегреческим авторам и школам, ибо точных текстовых соответствий обнаружить не удавалось².

В трактате принципы исчисления сроков поновления стихий восходят к древнегреческой мыслительной традиции, причем сама эта идея нейтрализует финалистическую установку христианства, ибо не связывает развития мира с его гибелью. Циклическая идея нацеливает на вечность, хотя в «Учении о числах» спираль циклической бесконечности вмонтировывается в рамку, обозначающую начало и конец мира. При этом фундаментальные, мировоззренчески основополагающие для христианства принципы креационизма и финализма введены едва ли не формально, как констатация принадлежности к церковной традиции. На броском фоне пристрастия к циклизму они выглядят неотчетливо³.

В древнегреческой философии присутствует целый спектр идей, созвучных воспроизведенным Кириком постулатам о поновлении. Например, Платон, уподобивший все движущееся вечности, говорил о чередовании циклов «мирового года», определяющихся повторяющимися вращениями светил и их возвратом на исходные места. Материальный мир, по Платону, упорядочен с помощью идей и чисел⁴. Столь свойственные переводной части трактата Кирика установки на выявление числовой закономерности вполне сопоставимы с платонической традицией. Однако источником такого рода идей в общей форме мог быть и Аристотель, учивший, что все вещи в мире возникают и гибнут, переживая периодические круговращения своего бытия. Циклизм, объединяющий гибель и возрождение, Стагирит рассматривал как естественную, присущую всем частям мироздания форму бытия, но при этом ничего не говорил о длительности циклов⁵.

К разделу о поновлении стихий исследователи нашли соответствующие статьи в рукописных сборниках, правда, пока неясно — почерпнуты ли они из составленного Кириком трактата или имеют общий с ним источник. Сам же протограф, с ко-

¹ Мурьянов М. Ф. О космологии Кирика Новгородца // Вопросы истории астрономии. М., 1974. Сб. 3. С. 14.

² См.: Зубов В. П. Комментарии и публикации: Кирик Новгородец. Учение им же ведати человеку числа всех лет // Историко-математическое исследование. М., 1953. Вып. 6. С. 195.

³ См.: Учение о числах. С. 297, 300.

⁴ См.: Платон. Тимей. 37d; 38a.

⁵ См.: Аристотель. Физика. Кн. IV. 14. 223b 10–30.

торого был сделан русский перевод, восходит скорее всего не к Платону и не к Аристотелю — он лишь созвучен общим принципам античного циклизма, который в своей основе заключает стремление к уподоблению вечного мироздания наиболее совершенному образу круга. М. Ф. Мурьянов, например, более склонен связывать источники Кирика с идеями пифагорейцев, причем в качестве источников этих идей называет гностические секты¹. Действительно, приверженцы пифагореизма сводили природное развитие к гармоническим ритмам, а время к повторяющимся циклам, хотя среди известных пифагорейских высказываний на эту тему полной аналогии древнерусским текстам о поновлении стихий не обнаруживается².

Вместе с тем совершенно очевидно, что научная методология труда Кирика вполне соответствовала таковой пифагореизма, сторонники которого полагали, что все выражается и познается числом³. Древнерусскому антикоцентризму была присуща установка на гармонизацию различных частей мироздания.

В исследовательской литературе сформулирована и не менее резонная точка зрения, согласно которой источник статьи о поновлении стихий предлагается считать стоицизм⁴. Предположение весьма вероятное, ибо стоицизм, впитавший в себя элементы пифагореизма и платонизма, оказывал сильное влияние на развитие христианской идеологии. Стоики учили, что через циклически повторяемые мировые пожары, в процессе которых божественный мировой огонь формирует из себя стихии, порождается обновленное мировое тело⁵. Н. К. Гаврюшин обратил внимание, на то, что в стоических текстах перечисляются стихии, тождественные традиционным для древнегреческой философии первоэлементам, причем из четырех стихий не упоминается только огонь⁶. В средневековой литературе известны и другие подобного рода отождествления четырех стихий с макрокосмическими стихиями⁷. Думается, рано ставить точку, отдавая предпочтение одной из имеющихся версий. Можно надеяться, что будут открыты новые тексты, которые дадут более определенный ответ и на вопрос о генетических истоках раздела труда Кирика о поновле-

¹ Мурьянов М. Ф. Указ. соч. С. 17.

² См.: Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. Ч. 1. С. 484 (№ 34. *Едем*. Физика. Фр. 88); С. 479 (№ 27. *Аристотель*. Метафизика. N 6. 1092b. 26); С. 151 (№ 1. Диоген Лаэртский. VIII. 84).

³ Ср.: «Все познаваемое имеет число. Ибо без него невозможно ничего ни понять, ни познать» (цит. по: Богомолов А. С. Античная философия. М., 1985. С. 72).

⁴ См.: Гаврюшин Н. К. «Поновление стихий» в древнерусской книжности // Отечественная общественная мысль эпохи средневековья. Киев, 1988. С. 208.

⁵ См.: Богомолов А. С. Указ. соч. С. 274.

⁶ См.: Гаврюшин Н. К. Указ. соч. С. 208.

⁷ Наиболее яркий пример отождествления стихий-элементов с космическими стихиями дает «Шестолднв» Иоанна экзарха Болгарского, который в этой части восходит к Свенриану Габальскому. Приспособливая античное учение о четырех элементах к библейской схеме творения, компиляция Иоанна экзарха каждый из элементов отождествляет с одной из сфер сотворенного мира: небом, землей, водами, где воздух, огонь и вода составляют сущностные характеристики неба (см.: Шестолднв Иоанна экзарха Болгарского как памятник религиозного философствования. М., 1991. С. 65, 134–135. Комментар. № 92, 66, 102, 136).

нии, и о посредниках, осуществлявших трансляцию подобного рода текстов в древнерусскую культуру.

Для нас важным является не столько выявление непосредственного источника космоциклических идей, античное происхождение которых представляется бесспорным, сколько уже отмечавшийся выше факт широкого распространения этих идей в древнерусской книжности. Н. К. Гаврюшин выявил целый пласт памятников, восходящих к античным идеям о поновлении стихий, из чего следует, что эта редкая (и неясная сегодня вполне с точки зрения происхождения) натурфилософская концепция была достоянием не только выдающегося своей образованностью ученого Кирика, но и широких кругов древнерусских грамотников¹.

По наблюдениям исследователя, статьи о поновлении стихий входят в состав космологического свода XV в. (ГИМ. Синод. собр. № 951) и сборник 1446 г. Кирилло-Белозерского монастыря (№ 10/1087). Причем эти тексты, согласно заключению Н. К. Гаврюшина, имеют более пространное, чем надписанный именем Кирика трактат, содержание². Космогонический текст из Синаодального сборника воспроизводится в июльском томе «Великих Миней Четий» митрополита Макария. Сведения о циклическом возобновлении стихий и временных кругов включены в «Псалтырь с воследованием» XVII в., а также в сборники смешанного содержания, датируемые этим столетием. Даже в XVIII в. статьи о поновлении стихий продолжали тщательно переписываться книжниками³. Характерным образцом позднего этапа бытования закрепившейся на Руси после Кирика своеобразной натурфилософской традиции является текст XVII в., открытый и опубликованный Н. К. Гаврюшиным. Статья имеет название «О счислении кругов времени и поновлении стихий»⁴. Числовое значение кругов здесь совпадает с указанным в трактате Кирика. Самостоятельной частью текста, как и в трактате Кирика, является исчисление поновлений, истекших к моменту составления памятника. Весьма интересна методологическая установка, которой нет ни у Кирика, ни в других родственных «Учению» текстах: «...множество числа дерзнух изчислити всего, еже под леты бываемое, и тлению подпадаемое, и начало имущее и корень — всяко можетъ и числомъ описоватися. Едина же не описуется любовь, ниже числомъ изчитается. Нестъ

¹ См.: Гаврюшин Н. К. Указ. соч. С. 209–212. Здесь следует учесть и многочисленные списки так называемых «Семитысячников», воспроизводящих тот же исходный календарно-математический материал, что и Кирик (см.: Турилов А. А. Указ. соч. С. 28–29). Они состоят в идейно-тематическом родстве с текстами, выявленными Н. К. Гаврюшиным, и, видимо, восходят к одному кругу источников, представлявших весьма своеобразную в идейно-религиозном плане, антично ориентированную традицию в христианстве.

² См. Гаврюшин Н. К. Указ. соч. С. 209; *Его же*. Космологический трактат XV века как памятник древнерусского естествознания // Памятники науки и техники. М., 1981. С. 191. Автор указывает и вероятный греческий источник рассматриваемых текстов (см.: «Поновление стихий» в древнерусской книжности. С. 213. Комментар. 13).

³ См.: Гаврюшин Н. К. «Поновление стихий» в древнерусской книжности. С. 209–211.

⁴ Там же. С. 211–212.

бо меры доброте ея, неизмерима бездна, неиспытана глубина, несказанна высота, неведомо величество ея»¹.

В этом тексте представлены методологические установки христианства и пифагореизма, причем последние содержательно совпадают с известными пересказами идей пифагорейцев в древних источниках. Здесь же изложен доктринальный христианский принцип непостижимости божества, который, кстати, тоже созвучен пифагорейским идеям. В редакции памятника христианизированные античные идеи четко нацеливали на разделение божественной и земной сфер. Автор этого текста исходил из того, что числовая мера приложима исключительно к тленному бытию, тогда как нетленные божественные сферы неисчислимы. По сути дела, фрагмент включает в себе важную, с точки зрения гносеологии, установку на то, что временное природное бытие поддается исследованию с помощью числовой закономерности. Это означает, что материальный мир, в отличие от идеального, в принципе познаваем.

Подводя итог причастности древнегреческих космоциклических идей к древнерусской культуре, следует принять вывод Н. К. Гаврюшина: «Уже сейчас можно заключить, что традиция, восходящая к Кирику Новгородцу и еще далее — к античной натурфилософии, на Руси пользовалась неизменным влиянием, являясь важным звеном космологических представлений»².

Если сопоставить трактат Кирика с другими причастными античной традиции древнерусскими памятниками, то по признаку анонимности в воспроизведении древнегреческих идей «Учение о числах» можно сопоставить с «Посланием» Никифора. По степени же незамутненности античного духа при передаче античных воззрений к нашему памятнику ближе всего стоит «Шестоднев» Иоанна экзарха Болгарского. Никифор сильно препарирует античные первоисточники своих рассуждений, христианизируя их и в целом, и в частности. Кирик, так же как и Иоанн в своей «антологии» античности, постулируя христианские принципы как истинно верные, бережно передает сущностно-содержательную сторону воспроизводимых древнегреческих философских учений. Если принимать во внимание отмеченное для творчества Никифора и свойственное Иоанну экзарху стремление переложить доктринальные принципы на язык философов, то такие соответствия и связанную с ними трансляцию античности в ткань древнерусской христианской культуры можно назвать *выборочным параллелизмом*.

Среди древнерусских мыслителей выделяется весьма колоритная фигура еще одного отечественного «античника». Это — автокефальный митрополит *Климент Смолятич*, с творчеством которого, в силу критического отношения к нему современников, связано много загадочного.

Несмотря на достоверные исторические свидетельства, указывающие на широкую писательскую деятельность Климента Смолятича, мы располагаем лишь дву-

¹ См.: Гаврюшин Н. К. «Поновление стихий» в древнерусской книжности. С. 212.

² Там же. С. 212.

мя принадлежащими его перу произведениями: «Послание, написано Климентом, митрополитом русским, Фоме пресвитеру» и поучение «В субботу сыропустную»¹.

«Послание» сохранилось в списке XV века². Оно состоит из двух частей: оригинального авторского текста в начале «Послания» и довольно обширной компиляции, составленной на основе выдержек из толкований Феодорита Киррского на ветхозаветные книги, извлечений из «Шестоднева» Иоанна экзарха Болгарского и «Диалектики» Иоанна Дамаскина (VIII в.), а также подборки толкований Никиты Ираклийского (конец XI — начало XII) на слова Григория Богослова³.

В основу «Послания» заложены три стержневые темы.

1. Отношение к античному наследию и ветхозаветной традиции, а также обоснование в связи с этим расширенного подхода при отборе приемлемых для церковно-религиозных нужд источников, дополненное требованием углубленного и всестороннего изучения Священного Писания с целью выявления скрытого в нем смысла.

2. Изложение принципа предопределенности и приложение этого принципа к решению проблемы греховности и спасения.

3. Исследование нравственной категории тщеславия на примерах отношения к власти, стяжанию и философии.

Все поднятые в произведении вопросы органически взаимосвязаны, а в их решении просматриваются единые исходные мировоззренческие и богословские установки.

«Послание» представляет собой ответ Климента Смолятича некоему иноку Фоме, который выступал с обвинениями в адрес мыслителя. Из содержания памятника следует, что Климент Смолятич излагал в прежних своих писаниях мысли Аристотеля, Платона и Гомера⁴. Оппонент Климента — Фома считал недопустимым такого рода увлечения, поскольку они, по его мнению, обнажали пренебрежение к авторитету религиозной литературы («оставль почитаемаа писания»). Из «Послания» мы узнаем, что митрополит изболчился Фомой в том, что возомнил себя философом, а занятия философией оппонент Климента категорически порицал. В своем ответе критику митрополит отрицал обвинения, поскольку считал их необоснованными, ибо свои занятия он отнюдь не рассматривал как чистое философство-

¹ См.: Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1987. С. 227–228.

² Текст «Послания» в подлиннике опубликован в кн.: *Лопарев Хр.* Послание митрополита Климента к смоленскому пресвитеру Фоме: неизданный памятник литературы XII в. СПб., 1892; *Никольский Н.* О литературных трудах митрополита Климента Смолятича, писателя XII века. СПб., 1892. (Перевод памятника на современный русский язык см.: *Послание, написано Климентом, митрополитом русским, Фоме пресвитеру, истолковано Афанасием Мнихом // Златоустрой. М., 1990. С. 180–190. — Далее: Послание...).*

³ Подробно состав и источники памятника разобраны в кн.: *Никольский Н.* О литературных трудах митрополита Климента Смолятича, писателя XII века. СПб., 1892.

⁴ См.: *Послание... С. 180.*

вание. Мыслитель в данном случае совершенно не лукавил, когда отводил от себя нападки и утверждал, что он в своих писаниях не ставил целью изложение только философии¹. На самом деле он не отрекался от античных авторитетов, а лишь использовал многозначность средневекового понятия философии. Фома же, в полемических целях, скорее всего намеренно сместил акценты, отождествив занятия Климента Смолятича с античной философией, которая как самостоятельная мировоззренческая система была неприемлема для христианства. В средневековую эпоху философия претендовала на роль не более чем служанки богословия, но и при этих ограниченных возможностях имело место разное понимание термина «философия», соответственно существовали и разные типы философствования. Их отличия и отразил спор Климента с Фомой.

В древнерусскую пору философия в широком смысле отождествлялась с образованностью, книжной и житейской мудростью, праведным, в соответствии с полученными знаниями, житием². Именно такое, вполне приемлемое для христианства, понимание философии обосновывается в адресованном иноку Фоме «Послании», именно такой смысл вкладывал в этот термин летописец, когда характеризовал Климента как «книжника и философа». Хотя митрополит и отрекается от обвинений в увлечении древнегреческой философией, совершенно очевидно, что речь шла не о чистом философствовании в античном смысле, а лишь о допустимых пропорциях между богословием и философией в рамках христианского мудрствования. Поэтому Климента Смолятича можно отнести к представителям интеллектуализированного философичного богословия, тогда как Фома представлял довольно многочисленный и влиятельный в древнерусской культуре лагерь противников всякого философского умствования.

Уже самим подбором источников, откуда Климентом делались извлечения для текста «Послания», их автор совершенно недвусмысленно присоединялся к той традиции богословствования, которая максимально впитала в себя элементы античной культуры, соединив догматику с идеями древнегреческих философов. Пространные цитаты из «Шестоднева» Иоанна экзарха Болгарского, являвшегося в славяноязычном мире едва ли не самой полной антологией античных философских идей, говорят и о хорошем знании Климентом этой богословско-философской энциклопедии, и о симпатиях автора к идейно-религиозным установкам выдающегося общеславянского памятника. Основные богословско-мировоззренческие предпочтения автора «Шестоднева» определялись рационалистической традицией каппадокийского философизированного богословия, а в приведенных им цитатах из Василия Великого, являвшегося лидером этого направления, присутствовали вполне достоверные сведения об античности.

¹ См.: Послание... С. 180, 184.

² См.: Горский В. С. Философские идеи в культуре Киевской Руси XI — начала XII в. Киев, 1988. С. 75–106; Грамов М. Н., Козлов Н. С. Русская философская мысль X–XVII веков. М.: Из-во МГУ, 1990. С. 24–38.

К каппадокийской школе богословия принадлежал и обильно цитируемый Климентом Григорий Богослов, который разделял методологию Василия Великого и принимал аристотелевско-птолемеевскую схему космоустройства. Автор «Послания» так же высоко ценил авторитет Феодорита Киррского (398–458) — одного из самых философски ориентированных представителей антиохийской богословской школы. Он часто обращался к его комментариям на Священное Писание, являясь и в данном случае последователем Иоанна экзарха Болгарского, соединявшего извлечение из сочинений каппадокийца Василия с цитатами из произведений антиохийца Феодорита.

Перечисленные выше источники в том объеме, в каком они составили компилятивную часть труда Климента Смолятича, за исключением одного случая, касающегося мифологического отождествления земли с Деметрой, не содержат античных свидетельств¹. Но это и не входило в задачу автора, отводившего от себя обвинения в ереси. Именно поэтому мыслитель сосредоточился на изложении своей методологии и по вполне понятным причинам воздерживался от того, чтобы щеголять конкретными знаниями античного материала, так раздражавшими его оппонента. Хотя и сам факт доброжелательного изложения сведений о языческом персонаже, в контексте спора о допустимости или недопустимости для христианина обращаться к античности, весьма показателен.

К сожалению, другие труды древнерусского мыслителя, о которых упоминается в «Послании», не сохранились и мы вряд ли когда-нибудь узнаем, что конкретно и в каком объеме Климент Смолятич заимствовал у Платона и Аристотеля. Правда, общие соображения на этот счет можно высказать уже сейчас. Исследователи давно убедительно показали, что источником знаний об античности не могли быть сборники изречений из «еллинских мудрецов», например такие, как «Пчела»². В цитатах из «Пчелы» персонажам античной классики присваивались сугубо христианские идеи, выраженные в афористической форме. Эти сборники получили широчайшее распространение в восточнохристианском регионе, при том, что неизвестно ни одного факта осуждения этого рода литературы. До нашего времени дошли многочисленные списки и версии «Пчелы». Известны также различные извлечения из них в сочинения вполне благонадежных с точки зрения правоверия авторов³. Тексты Климента потому и не сохранились, что в отличие от «Пчелы» содержали реальные сведения об античности. Поскольку они представлялись неприемлемыми для представителей антифилософского направления в древнерусском православии, то вполне могли быть отброшены цензурой в процессе осуществлявшегося на протяжении веков отбора состава рукописных книг.

¹ См.: Послание. . С. 188.

² См.: *Сперанский М. Н.* Переводные сборники изречений в славяно-русской письменности. М., 1904; *Перетц В. И.* Сведения об античном мире в Древней Руси XI–XIV в. // *Гермес.* 1917. Т. 20. С. 261–262.

³ См.: *Словарь книжников и книжности Древней Руси.* С. 382–387.

Недавно было высказано мнение, что не надо преувеличивать знание Климентом античного материала, что сумма возможных знаний вряд ли выходила за рамки информации, содержащейся в «Троицком хронографе», где обнаруживаются текстовые соответствия «Посланию»¹. В этом «Хронографе» Аристотелю и Гомеру приписываются христологические пророчества, следовательно, «философизацию» творчества древнерусского автокефального митрополита предлагается оценивать в духе псевдоантичных памятников типа «Пчелы» или «Пророчеств еллинских мудрецов», не соприкасавшихся даже с теми немногими осколками античного наследия, которые сохранились в христианской экзегезе. С такой оценкой согласиться нельзя. Приведенные выше материалы убедительно свидетельствуют о том, что более основательные и надежные источники в Древней Руси имелись и содержали они вполне достоверные и правдивые сведения об античности. Прежде всего это «Шестоднев» Иоанна экзарха Болгарского, которым, безусловно, пользовался Климент, а также «Хроника» Иоанна Малалы, «Изборник 1073 года», «Послание» Никифора, разрозненные философизированные статьи рукописных сборников смшанного содержания, имевшие единую с творчеством автокефального митрополита установку на определенную философизацию богословствования. По объему названные тексты намного превышали античный пласт свидетельств «Хронографа» и принципиально отличались от псевдоантичной литературы, которая, как видно на примере идеологически безопасной «Пчелы», тиражировалась безо всяких препятствий со стороны Церкви. Правда, философизированному богословию, судя по количеству представлявших его списков древнерусских памятников, также не чинилось цензурных препятствий. Вопрос стоял лишь о предпочтениях при отборе. Так что спор Климента с Фомой мог отражать как характер предпочтений, так и реакцию на чрезмерную автономизацию философии в рамках богословия.

Хотя немногочисленные скудные свидетельства и не дают основания для точной расстановки мировоззренческих оценок, они все же характеризуют митрополита Климента Смолятича как сторонника профилософской традиции в древнерусском богословии, которой было свойственно бережное отношение к античному наследию. К этому же направлению принадлежали и авторитетный общеславянский писатель Иоанн экзарх, и знаменитый современник Климента — Кирик Новгородец, и выходец из Византии — древнерусский церковный иерарх Никифор. В процессе своей богословской подготовки эти яркие мыслители скорее всего имели возможность знакомиться с античностью не только в рассеянных по богословским текстам извлечениях, но и непосредственно, например в высших школах Восточной империи, через которые прошли Иоанн экзарх и Никифор. Если верно предположение о прохождении Климентом Смолятичем полного курса обучения в Византии, то вполне правомерно говорить о знакомстве автора «Послания» с подлинными текстами древнегреческих философов².

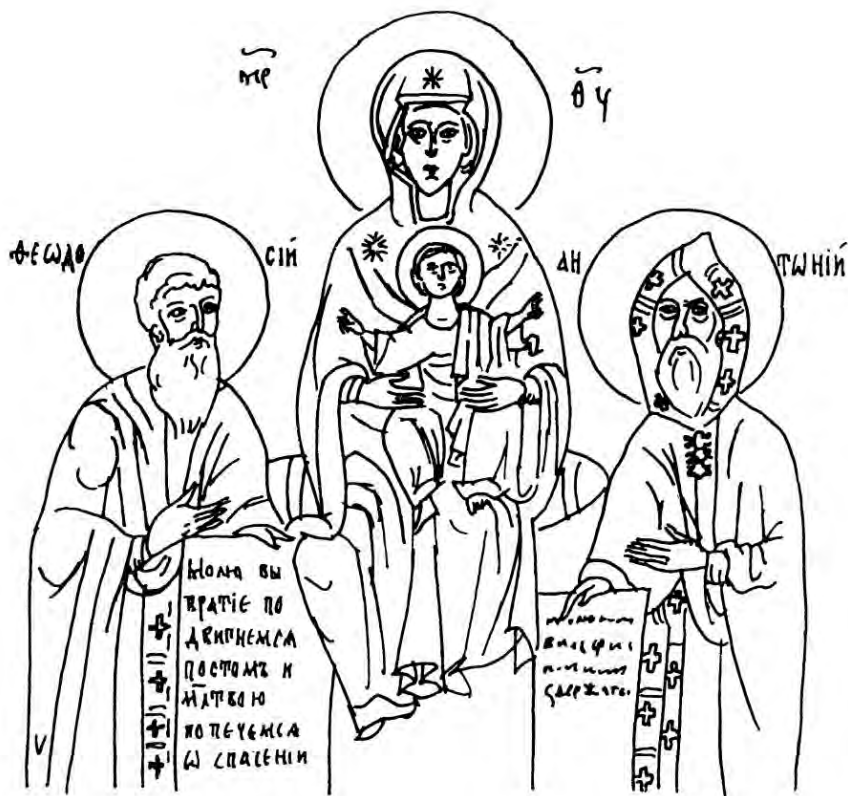
¹ См.: Булатин Д. М. Античные традиции в древнерусской литературе XI–XVI вв. Мюнхен, 1991.

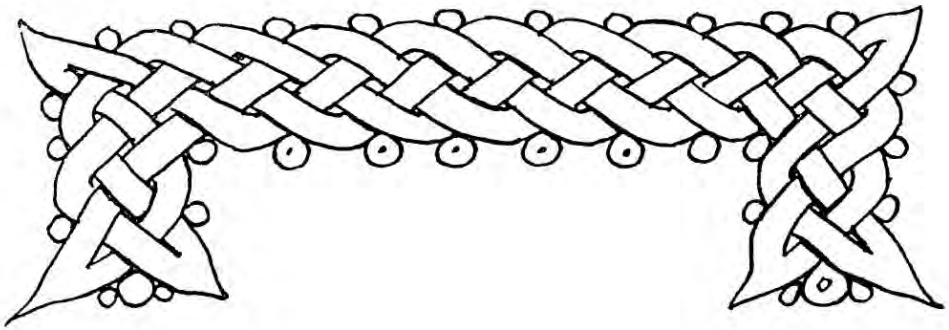
² См.: Гранстрем Е. Э. Почему Климента Смолятича называли «философом» // ТОДРЛ. Л., 1970. Т. XXV. С. 20–28.

Как можно видеть, есть все основания ставить вопрос о воздействии культурных импульсов античной эпохи на древнерусскую мысль. С этой традицией, как выясняется, был напрямую связан теологический рационализм древнерусских мыслителей. Правда, идейное влияние предшествующей Средневековью формации на отечественную культуру, в силу специфики господствующей тогда христианской идеологии, не было прямым. Порождавшая рационализацию веры трансляция античности осуществлялась в контексте церковной культуры, а потому она присутствует в письменности фрагментарно и в отредактированном виде. В дальнейшем, при внимательном изучении отечественного книжного наследия, в нем, безусловно, будут обнаруживаться новые следы античного влияния.



Разновидности деятельной философии: от аскезы до практицизма





смысление действительности в древнерусскую эпоху напрямую зависело от господствовавшей в обществе религиозной идеологии, точнее, от тех методологических установок, которые задавались богословскими трактовками вероучения. Полной унификации духовной жизни в рамках, заданных канонами, ни одна христианская культура не знает. Наша страна в данном случае не является исключением. Ведь восточнохристианская православная традиция, к которой была подключена Русь, имела внутри себя исторически сложившуюся совокупность нескольких богословских направлений¹, которыми в трактовку бытия привносились различные оттенки (разумеется, внутри доктринального единства).

Сами способы философствования, включая и отношение к философии как таковой, естественно, зависели от тех или иных богословских предпочтений мыслителей. Трансляция христианства на Русь только в умах исследователей представляла в виде некоего усредненного единого целого, тогда как в действительности трансплантированная христианская книжность заключала в себе тексты различных идейно-религиозных ориентаций, открывавших возможность выбора внутри доктринального целого. В действительности такой выбор и происходил, причем происходил он под влиянием запросов конкретного времени и конкретных исторических обсто-

¹ См.: Пустарнаков В. Ф. Отношение к философии на христианском Востоке и Западе в период Крещения Руси. Идеиные источники древнерусской философской мысли. Философские идеи в религиозной форме общественного сознания Киевской Руси // Введение христианства на Русь. М., 1987. С. 162–262.

ятельств, обеспечивая преемственность и развитие той или иной традиции внутри православия.

Различия между традициями и направлениями внутри православной мысли чаще всего не обозначались сторонниками той или иной позиции преднамеренно. Представители различных направлений не акцентировали внимание на отличавших их признаках и редко прибегали к полемике ради сохранения объединяющей всех церковной целостности. Но сами традиции и направления, довольно четко проявлявшиеся в их концептуально очерченной определенности, существовали параллельно друг другу. Как следствие, в Древней Руси имело место различное понимание философии и философствования, разное в рамках различных богословских традиций православия.

Плодотворным представляется подход к уяснению природы древнерусской философии, исходящий из тех определений философии, которые задавались в рамках самой культуры. Такого рода попытка в недавнем прошлом была предпринята Л. В. Поляковым¹, но ее нельзя признать удачной, ибо тип древнерусской философии исследователем моделировался на основании определений, заданных только одной, да притом отнюдь не господствовавшей в древнерусской культуре, традицией². Более того, олицетворявший данную традицию Иоанн Дамаскин стал известен на Руси не ранее XIII в., поэтому и применение его определений по отношению к явлениям более ранним несостоятельно.

Обратимся к источникам, которые не тождественны между собой в идейно-религиозном плане и отражают разное понимание философии и философствования. Если сопоставить эти источники, то можно выявить в древнерусской культуре некоторые из задававшихся в ее рамках способов философствования, актуальных для разных исторических периодов. Забегая вперед, отметим сразу, что различным богословским установкам соответствовали и разные традиции отечественной мысли, которые в своей совокупности и непохожести расцвечивают подлинное богатство отечественного идейного наследия.

Можно предположить, что одно из самых ранних понятий о философии и ее значении наши предки могли получить через *кирилло-мефодиевскую традицию*, присутствовавшую в отечественной культуре с первых лет христианизации. На причастность христианизировавшейся Руси этой традиции, не зависящей напрямую ни от Рима, ни от Константинополя, со всей определенностью указывает «Сказание о славянской грамоте».

¹ См.: Поляков Л. В. К вопросу о типологии и специфике философской мысли в Киевской Руси // Становление философской мысли в Киевской Руси. М., 1984. С. 70–83; *Его же*. Образ философии в Киевской Руси (критический анализ современных концепций древнерусской философии) // Отечественная общественная мысль эпохи средневековья. Киев. 1988. С. 77–89.

² См.: Мильков В. В. Определения философии Иоанна Дамаскина и его славяно-русские варианты (о кирилло-мефодиевском и других идейно-религиозных направлениях в духовной жизни Древней Руси) // Переводные памятники философской мысли Древней Руси. М., 1992. С. 109–129

С самой этой традицией в отечественной культуре связан древнейший пласт летописания, ведшегося при Десятинной церкви, весьма своеобразный в религиозном отношении культ Климента, блок житий западнославянских святых и некоторые другие черты своеобразия, проявлявшиеся в праве, языке переводов, трактовке канонических положений¹. Свойственный этой традиции образ философии сформулирован в «Житии Кирилла», созданном, по мнению ученых, в период с конца IX в. до 70-х годов XI в. и сохранившемся в древнейших списках XV в.² Есть основания предполагать знание древнерусскими книжниками выработанного в рамках этой традиции определения философии уже на начальной стадии христианизации. Во-первых, в соответствии с установками этого определения уже на заре отечественной письменности был осуществлен отбор наиболее интеллектуализированных и весьма своеобразных в идейном отношении текстов («Шестоднев» Иоанна экзарха Болгарского, «Палея Толковая», «Хроника» Иоанна Малалы, «Изборники» 1073 и 1076 годов). Добавим к тому же отсутствие полного корпуса библейских текстов, ориентацию на раннехристианских авторов, минуя современных византийских богословов, и мы получаем все основания для сравнения своеобразия идейно-религиозных предпочтений солунских братьев с вариантами раннего христианства на Руси. Во-вторых, сама Кириллова формула философии получила широкое признание отечественных грамотников, ибо, извлеченная из контекста содержавшего ее памятника, многократно воспроизводилась в древнерусских рукописных сборниках смешанного содержания.

Кроме информации, содержащейся в определении философии, можно указать еще на некоторые прямые и косвенные сведения, дающие представление об отношении первоучителей к философии. Взять хотя бы обстоятельства их жизни. Братья получили великолепное образование. Они выросли и сформировались в атмосфере небывалого для Византии культурного подъема, выразившегося в увлечении светскими науками (философией, филологией, грамматикой) даже среди лиц, принадлежавших к духовному сословию. Кирилл и Мефодий были современниками таких выдающихся деятелей византийской культуры, как Фотий и Лев Математик, прославившихся глубокими знаниями античного наследия. В то время в кругах, близких Фотию, и среди интеллигенции широко распространилось увле-

¹ См.: *Заболотский П.* К вопросу об иноземных письменных источниках начальной летописи // Русский филологический вестник. Варшава 1901. № 1–2. С. 29 и след.; *Кузьмин А. Г.* Древнерусские исторические традиции и идейные течения в XI в. // Вопросы истории. М., 1971. № 10. С. 58–71; *Его же.* Падение Перуна. М., 1988; *Бегунов Ю. К.* Русское слово о чуде Климента Римского и кирилло-мефодиевская традиция // *Slavia. Praha*, 1974. № 1. S. 30.

² Единодушия у исследователей насчет авторства, времени и места создания «Жития Кирилла» нет. Высказываются предположения о болгарском, паннонийском или даже древнерусском происхождении текста. Среди наиболее вероятных авторов называются Климент Охридский, брат святого Мефодия, или кто-то из его ближайших учеников (см.: Сказание о начале славянской письменности. М., 1981. С. 41; *Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. I: XI — первая половина XIV в. Л., 1987. С. 155–158).*

чение изучением произведений Платона и Аристотеля. Можно предположить, что солунские братья не были в данном случае исключением. Есть и конкретные указания источников на интерес создателей славянской грамоты к античной философии. «Житие Кирилла» сообщает о знакомстве одного из братьев с учением пифагорейцев. Более того, Кирилл заявил о себе как о стороннике реабилитации античности: «Не все елико глаголють зловредные отбегати есть лепо и отметаи»¹. В этом отношении его воззрения весьма близки взглядам философа и богослова, патриарха Фотия, который, правда, рассматривал философию лишь как начальную ступень в познании Бога. Славянские первоучители, как и патриарх, исходили из допустимости сближения богословия с философией. Если судить по конкретным делам Кирилла и Мефодия, то в их переводах славяне получили наиболее интеллектуализированные и философичные произведения, заключавшие в религиозном контексте христианизированные элементы философской культуры. Так что в деле философизации богословия братья, быть может, шли даже дальше, чем константинопольский иерарх.

Согласно кирилло-мефодиевскому определению, философия — это «знание вещей божественных и человеческих, насколько может человек приблизиться к Богу, что учит человека делами (своими) быть по образу и подобию сотворившего его...»² Авторитет знаний, в том числе знаний о божественном, этой важнейшей в методологическом отношении формулировкой ставится достаточно высоко. Одновременно определяется назначение знаний. Предполагалось, что они должны быть поставлены на службу делам человеческим и поверяться нравственным идеалом, наивысшим воплощением которого служит Бог. Как можно видеть, речь идет не о схоластическом умствования, а о вполне деятельном типе мудрости, нацеливавшем на овладение глубокими знаниями и на применение их к пользе земных дел в едином для познания и практики служении истине. При этом разуму оказываются подвластны и дела человеческие, и вопросы веры, что дает основание сближать рассматриваемую традицию с теологическим рационализмом.

Итак, в рамках кирилло-мефодиевской традиции было выработано древнейшее для Руси и общее для всего славянского культурного ареала понятие о *деятельном типе философии*.

Другое, более развернутое, определение философии принадлежит *Иоанну Дамаскину*. Оно получило распространение в Древней Руси вместе со списками сохранившейся ее «*Диалектики*», ставшей известной у нас с XIII–XIV вв., а особенно

¹ Сказание о начале славянской письменности. С. 15. Ср.: С. 88, 130.

² Сказание... С. 73. Близкое определение содержит «Изборник 1073 года»: «Мудрость же есть ведение божеских и человеческих вешти и еще тем вина». Затем идут установки на «умное делание», на добродетельную жизнь (см.: Изборник Святослава 1073 года. М., 1987. С. 60. В). Умеренно рационалистическое определение здесь сочетается с нравственно-аскетическим добавлением к нему, в чем проявилось осознание единства знания с праведной жизнью (см.: Горский В. С. Философские идеи в культуре Киевской Руси XI — начала XII в. Киев, 1988. С. 80).

популярной в XV–XVIII столетиях¹. Дамаскин подразделял философию на умозрительную и практическую. К умозрительной философии он относил познание нематериальной сферы (богословие), познание реальной действительности (физиологию), а также познание того, что не материально, но раскрывается в материальных вещах (математику). К практической философии он относил этику, экономику и политику².

Сравнивая определения философии Иоанна Дамаскина и Кирилла Философа, находим значимые различия, за которыми проглядывают и разные богословско-философские пристрастия. Если для Кирилла отправным принципом философствования являлась нацеленность на знание вещей божественных и человеческих, то у Дамаскина назначение философии было связано главным образом с постижением сущего (то есть идеального начала бытия), а «дела человеческие» как не причастные сущему отодвигались на второй план. Мировоззренческие установки первоучителя славян были более гармоничны, ибо запредельная область божественного объявлялась вполне доступной познавательным устремлениям человека и в этом смысле она не была противопоставлена сфере земного бытия.

В трактовке Дамаскина «небытийное» назначение философии, нацеливавшей на «помышление о смерти», было следствием принятого в качестве исходного принципа положения об абсолютной несовместимости божественной и человеческой сфер. Такого рода умонастроения, формировавшиеся у нас в стране под влиянием переводной книжности, получили широкое распространение в идейной жизни Древней Руси, главным образом в мистико-аскетической идеологии древнерусского монашества. Кроме того, «Диалектика» обосновывала расширенное понимание философии, в которую в качестве прикладных составных частей включались такие дисциплины, как грамматика, риторика и логика. Получалось, что онтологический смысл философии, на котором фокусировались установки Кирилла, у Дамаскина был выражен значительно слабее, а в гносеологическом своем качестве философия, утратив самостоятельное назначение быть мировоззренческим основанием постижения бытия, оказывалась лишь дополнением к богословию. Подсобная, служебная роль философии по отношению к богословию сводилась к заимствованию у древних греков апробированной понятийной системы, обеспечивавшей логически правильные умозаключения. Такой «дискриминации» земного в отношении к небесному, а также сведения философии к сугубо инструментальной, вспомогательной роли Кириллово определение не содержало.

В «Житии Кирилла» четко обозначено нравственно-деятельное (в самом широком смысле) назначение философии, которое в «Диалектике» ограничивается

¹ См.: Гаврюшин Н. К. О ранних списках «Диалектики» // Записки Отдела рукописей ГБЛ. М., 1986. Вып. 45. С. 283; Его же. Книга диалектической глубины // Современные проблемы книговедения, книжной торговли и пропаганды книги: Межведомственный сборник научных работ. М., 1989. Вып. 2. С. 95 и след.

² Подробнее см.: Мильков В. В. Указ. соч. С. 140–141; История философии в СССР. М., 1968. Т. 1. С. 86.

преимущественно областью монашеско-аскетической практики. В древнерусской культуре установкам Дамаскина отчасти соответствовали суровые идеалы киево-печерской аскетической доктрины, отождествлявшей жизнь в истине с усмирением плоти и победой над соблазнами мира. Но в начальный период христианизации, видимо не без влияния кирилло-мефодиевской традиции, преобладал более приземленный, нравственно-деятельный житейский практицизм. Он оказал влияние на отмечаемый исследователями панэтизм летописцев, на взгляды авторов поучений и повестей, на творчество Владимира Мономаха и на идеи «Изборника 1076 года». В этих произведениях знания и мудрость рассматривались как источник нравственности, как побудительный импульс к действию. Перед человеком открывался путь к совершенству, вплоть до слияния с божественным. Для Дамаскина же мудрость выступала «служительницей истины», которая имеет свой источник в Боге.

В одном случае предполагается движение от человека к Богу, в другом — от Бога к человеку. В одном случае подразумевается соприкосновение тварного и божественного, в другом — непреодолимый разрыв между ними. Иначе говоря, по отношению к Абсолюту мудрость в наших примерах имеет совершенно разный статус. Соответственно и деятельное начало не получило в «Диалектике» такого же развития, как в кирилло-мефодиевской традиции. Здесь прицел делается не на познавательную активность, точнее говоря, не столько на нее, сколько на «помышление о смерти». Такая установка ориентировала на уход от мира и его проблем, в том числе и познавательных. Если в первом случае акцент делался на испытание бытия, то во втором — на его созерцание, то что касается «знания дел божественных и человеческих» — абсолютный перевес оказывался на стороне божественного.

В формуле философии Дамаскина некоторые положения совпадают с определением философии в «Житии Кирилла»¹. Это касается содержащегося в обоих произведениях тезиса об уподоблении философии знанию вещей божественных и человеческих, а также совпадающей в них обеих характеристики философствования как стремления к Богу. В обоих определениях философии прочитывается общий для них аристотелевский принцип отделения философии теоретической от философии практической. В установке на знание вещей божественных и человеческих исследователи усматривают влияние идей стоиков и Платона, размышлявших о стремлении человека к Богу². Видимо, есть основание говорить о том, что деятельно-нравственное начало в рамках сопоставляемых здесь традиций задавалось платонизмом.

¹ На общие черты определений философии Кирилла и Дамаскина обратила внимание еще М. В. Безобразова (см. ее работу: Изречения св. Кирилла и послание митрополита Никифора. СПб., 1898. С. 8), которая, впрочем, без достаточных оснований ставила вопрос о зависимости Кирилла от Дамаскина. «Диалектика» Иоанна Дамаскина компилятивна, и в совпадениях скорее всего надо видеть отражение общих для «Диалектики» и «Жития Кирилла» источников.

² См.: Сказание... С. 109.

В данном случае мы имеем дело с христианизированным вариантом платоновской идеи о том, что знания должны служить выбору правильной линии поведения и в конечном счете нацеливать на «жизнь в истине», которая, согласно древнегреческому классику, предполагала слияние с божеством благодаря знаниям¹.

Как можно видеть, задаваемые таким определением пределы философии достаточно широки в плане совмещения их с различными тенденциями христианской духовности. Идея уподобления Богу путем мудрой жизни в истине, к примеру, могла представлять большой интерес в кругах практикующих на ниве созерцательного богопознания монахов и отшельников. Этот аспект деятельного философствования был широко представлен в древнерусской мысли, однако для обоснования наиболее крайних форм аскезы потребовались специальные дополнения к определению философии Дамаскина, что и было сделано в XVI столетии в процессе редактирования «Диалектики» митрополитом Даниилом. Характерно, что именно в разделе о философии «Диалектика», обрастая дополнениями и правками, претерпела наибольшие изменения². Определение философии Дамаскина было существенно переработано, что объективно отражало умонастроения древнерусских грамотников мистико-аскетического направления.

Дополнение Даниила весьма пространно по объему, но ввиду его важности оно требует воспроизведения полностью: «Учащийся же философии и философствующий пусть соблюдает твердо и как следует православную веру Христову и божественные Его заповеди и всегда угодное Ему пусть творит, пребывая всегда в чистоте душевной и телесной. Если же обленится философствующий, пострадает рассудок, и станет похож на скота, и зверообразен, и весь плотский. От плотских же помышлений и от растленной жизни ереси составились; растленную же жизнь и плотские помышления имеющие от Бога оставляемы бывают, как написано: „(Да) не будет дух мой в человеках этих, потому что они плоть”. Истинные же, живущие по духу философы не о плотском помышляют и не по плоти живут, но по духу, как сказал апостол: „Живущие же по плоти о плотском помышляют, а которые (живут) по духу — о духовном”. Помышления же плотские — смерть, а помышления духовные — жизнь и мир. Потому что плотские помышления — вражда против Бога, ибо закону Божию не покоряются, да и не могут. Поэтому живущие по плоти Богу угодить не могут. Живущие по духу и в Боге философы живут не по плоти, а по духу, потому что Дух Божий живет в них. У имеющих же страх Господень и любящих Бога все содействует ко благу. Страх же Господень — начало всякой добродетели. И страхом Господним — началом премудрости — уклоняется всякий от зла. И начало премудрости — страх Господень, и (имеющий) страх Господень чист пребывает всегда. И благословен муж, боящийся Господа,

¹ Ср.: Платон. Тезет, 176b.

² См.: Гаврюшин Н. К. Книга диалектична глубины. С. 97 и след.: *Его же*. Митрополит Даниил — редактор «Диалектики» // ТОДРЛ. Л., 1988. Т. 49. С. 358.

и нет несчастья боящимся Его. И пусть не обременятся сердца ваши объедением, и пьянством, и печальми житейскими. И умертвите узы ваши, что на земле: блуд, нечистоту, страсть, похоть злую и корыстолюбие, и прочее. (Усердно же) делающий (это) от всего воздержится, не смиряющий себя смирением глубоким и не пренебрегающий всякой славой преходящей этой жизни, и бесчестьем, и скорбью, и нищетой, и печалью, и объедением, и пьянством, и наслаждением плотским не может быть истинным философом. Сего ради постанови в душе своей (лучше) умереть в добрых подвигах, чем уступить животному стремлению. Ибо без трудов, и потов, и болезней, и тесноты, и скорби, и терпения, и смирения, и слез (никто) не примет ниспослание Святого Духа. Ибо, где есть истинное умиление и подлинное настоящее смирение, там и смиренномудрия глубина. И где смиренномудрия глубина, там и сокровенное сокровище премудрости и разума Божия. Всячески поусердствуем (постараемся) духовно жить и духовно любознательствовать (пытливо помышлять), и душеполезное спасение творить, и говорить, и советовать, и вспоминать в подобающее (подходящее) и удобное время с огромным (усердным) смиренномудрием и умилением к душевной пользе и спасению — и это есть истинная философия». И далее: «Философия в мысленных (умственных, духовных) трудах и потах и подвигах божественное делание, (умение) и устав, и чин устанавливает, и слезы, и молитвы, и умиление, и смирение, и также в уме боговидение, и ум к Богу устанавливает беспрестанно»¹.

С первого взгляда видно, что дополнения к Дамаскину носят нравственно-аскетический характер. Собственно, от Дамаскина-то здесь уже мало что остается. Сам статус философии в новой редакции становится совершенно иным — она уподобляется «умному деланию». На это обращает внимание публикатор и исследователь текста Н. К. Гаврюшин². Можно лишь добавить, что определенные возможности к развитию в этом направлении изначально были заложены в целом ряде пунктов помещенного в «Диалектике» определения философии и, будучи реализованными в конкретизации пространного дополнения, они окончательно погребли теолого-рационалистическое зерно главы «О философии» Дамаскина.

Говорить о смене типов философии в XVI в. не приходится, ибо наряду с редакцией Даниила продолжали переписывать и отражающие авторский оригинал тексты. Более того, иррациональная мудрость «умного делания» была представлена в русской мысли задолго до митрополита Даниила, хотя из-за пренебрежения к интеллектуальному философствованию она не получила теоретического обоснования. Вместе с тем уже на заре русской мысли в трудах Нестора, в высказываниях Феодосия Печерского и в «Поучениях» Серапиона Владимирского аскетическое подвижничество заявило о себе как мощное направление, следовавшее строгим пра-

¹ Текст воспроизведен по публикации Н. К. Гаврюшина, по списку 1543 г. из собрания РГБ. (Волк. № 490. Л. 12–13а.). Перевод Л. Н. Смольниковой.

² См.: Гаврюшин Н. К. Митрополит Даниил — редактор «Диалектики». С. 358, 361.

вилам, которые перенацеливали с размышления о жизни на жизнь в истине. Представители этого направления скептически относились к познавательной активности как самоценному способу достижения знаний о мире, они попросту преодолевали мир, строго следуя жестким предписаниям, регламентировавшим нравственно-практическую деятельность.

В связи с высказанными соображениями следует отметить, что сопоставимым по сути с определением Даниила оказывается понимание философии, сформулированное в несколько парадоксальной форме *Нестором* в его «Житии Феодосия Печерского». В этом произведении премудрость философская едва ли не преднамеренно вызывающе уподобляется грубости и невежеству, постулируя тем самым превосходство откровения над человеческим разумом. Идеальный образ такого любомудреца и воплощал, по убеждению автора «Жития», Феодосий: «Се бо не избра от премудрых философъ», но «яко грубъ сы и невежа премудрей философъ явися»¹. В данном случае имеются все основания говорить о симпатиях Нестора к той традиции в христианстве, которую представлял Ефрем Сирин, отождествлявший монашество и аскезу с подлинной философией. Именно эти установки позднее и развивал Даниил. Практически в каждом монастыре, в герое любого житийного персонажа можно было обнаружить сторонника или представителя данной духовной традиции отечественной культуры.

Несмотря на присущий аскетической традиции иррационализм и резко отрицательное отношение к светской мудрости, мы тем не менее не имеем основания «отлучать» мистико-аскетическую мысль от философии как таковой. Это был высокодуховный род практики, по-своему решавшей проблемы предельных оснований бытия. В среде «монашески мудрствующих» ориентировались на те же, что и во всем христианстве, «абсолютно универсальные» «знания обо всем», которые являлись одновременно и «руководством во всяком делании». Вследствие таких воззрений знаниям придавались особые свойства. Предполагалось, что они не являются результатом познавательной деятельности и приращения к уже имевшемуся опыту, но даются в готовом и неизменном виде. Суммируя вышесказанное, позволительно будет заострить внимание на том, что если и выдавать линию философствования Дамаскина за «подлинную» философию (как это делал Л. В. Поляков в ущерб другим трактовкам), то уж, по крайней мере, не за счет противопоставления ее другим — «неподлинным», «бытовым» (в противоположность «теоретическим») — типам философии. Чисто прагматически-бытовая деятельность с точки зрения христианства вообще абсурдна.

¹ Памятники литературы Древней Руси. XI — начало XII века. М., 1978. С. 306. Аналогичный иррационалистический образ древнерусской практической философии, находим в «Успенском сборнике XII–XIII вв.». В разделе «О двух Елифанях» чуждый всякой внешней учености отшельник в своем подвижническом умном делании стоит неизмеримо выше образованного интеллектуала. Результатом состязания подчеркивается превосходство «грубости» над «умным знанием» и «разумом внешних» от «всего мира» (см.: Успенский сборник XII–XIII вв. М., 1971. С. 257–258).

Обратимся к непосредственному рассмотрению содержания текстов Нестора. Трудность их интерпретации состоит в том, что мы имеем дело не с богословско-философским трактатом, где мыслитель свободно пользуется логико-понятийными средствами для прорисовки той или иной концептуальной схемы. Творчество Нестора по самой своей природе петеоретично. Смыслоразнозначимые идеи и концептуальные принципы автора присутствуют в произведениях не явно. Они заложены в глубинном подтексте произведения, откуда их приходится вычленять, учитывая имплицитно присутствующее в тексте и потому опосредованное воздействие авторских религиозно-мировоззренческих предпочтений на художественное творчество. По этой причине мы не найдем в литературном наследии знаменитого отечественного агиографа выстроенных по строго логической схеме отвлеченных рассуждений, зато по законам житийного жанра созданы высокохудожественные образы подвижничества, в которых воплощены Несторовы представления об истине и жизни в истине, а фактически о том, что мы определили выше как *деятельный тип любознания*. Творчество Нестора наглядно раскрывает характерную для деятельной философии особенность, когда о взглядах приходится судить не по высказываниям, а по поступкам, в нашем же случае — по описанию поступков художественными средствами жития.

Достоверно известно, что перу Нестора принадлежат два древнейших русских жития: «Чтение о житии и погублении блаженных страстотерпцев Бориса и Глеба», а также «Житие преподобного отца нашего Феодосия, игумена печерского».

Нестора-агиографа нередко путают с Нестором-летописцем, приписывая ему авторство «Повести временных лет» и цикла статей о Печерском монастыре в этой повести. Текстологически доказано, что агиографические и летописные произведения принадлежат разным Несторам. Нестор-летописец был старшим современником Нестора-агиографа, являлся учеником Феодосия и расходился с Нестором-агиографом в трактовке истории Печерского монастыря. Кроме фактических расхождений не совпадают и идейно-политические пристрастия обоих авторов. Сводчиком всей «Повести временных лет» Нестор-летописец, видимо, считался необоснованно. Древнейший летописный свод приписывается ему на основании заблуждений печерских монахов, знавших только о существовании Нестора-летописца и подписавших его именем скопированные в монастыре списки летописи¹.

«Чтение о житии Бориса и Глеба» — первое древнерусское агиографическое сочинение, написанное по законам житийного жанра². Прямых агиографических образцов, которые соответствовали бы житию страстотерпцев, христианская Цер-

¹ См.: Кузьмин А. Г. Начальные этапы древнерусского летописания. М., 1977. С. 133–183. Надо сказать, что прочно установившиеся как «хрестоматийные» представления о творчестве Нестора достаточно широко распространены в научной и, особенно, в популярной литературе.

² См.: Жития святых мучеников Бориса и Глеба. Пг., 1916.

ковь не знает¹. Появление «Чтения» должно было заменить созданное несколько ранее «Сказание о житии Бориса и Глеба», отразившее древнерусский культ князей-мучеников в близкой народному миропониманию и далеко не канонической (с элементами двоеверия) интерпретацией святых-заступников². И это при всем при том, что они не были мучениками за веру. Добровольная мученическая гибель страстотерпцев описывается как сакральное действие, сопоставимое с жертвенным подвигом Сына Божия³. Добровольное принятие страданий и смерть князей представлены автором как следование Христу, как бы соучастие в страстях Христовых. Смерть, по мысли Нестора, не должна вызывать жалости. Гибель князей показывает не их слабость, а достойную подражания силу преодоления притяжения мира земного, чем утверждается высший онтологический ценностный статус горнего идеала. Едва ли не впервые в древнерусской мысли абсолютизируется примат духовности, в соответствии с чем формулируются неизвестные доселе славяно-русскому обществу установки духовно-практической деятельности.

Согласно идейной подоплеке житийного повествования, в плане онтологии Нестор ориентировался на принципиальную несовместимость идеального и материального начал бытия. Разорванность планов бытия, если строить суждения исходя из идеализации поступков героев, преодолевается жертвенностью. Жертвенна почти добровольная смерть князей, которая обеспечивает преодоление отягощающей материальности жизни и обеспечивает прорыв в трансцендентное. Награда за подвиг смирения, за презрение к страстям мира, за преодоление страха тленного и временного — приобщение к высшему идеалу. Этот идеал настолько высок, что он практически недостижим в действительности, поэтому житийный пример братьев — это не столько призыв к подражанию, сколько восхищенное любованье величием духовного подвига, гимн высокому духовному устремлению к соединению с Богом. Цена за преодоление страха смерти, а также отягощающих оков земного бытия — приобщение к божественному. Логика поступков князей не обыденно-земная, соответственно и адекватная оценка возможна только с позиций монашеского отрешения от плотского и земного. Монах побеждает мир подвигом аскезы и воздержания (смерть для мира), подвиг князей — реальная смерть ради преодоления притяжения плотского, суетного, уводящего от Бога земного бытия.

Есть второй, важный в мировоззренческом отношении, план произведения. Все события в житийной повести о князьях-мучениках предопределены промыслом, пронизывающим жизненный путь героев от рождения до гибели.

В литературе «Чтение о житии Бориса и Глеба» неоднократно расценивалось как осуждение междуусобиц. К сожалению, не учитывалась мировоззренческая специ-

¹ См.: Федотов Г. П. Святые Древней Руси. М., 1990. С. 50.

² См.: Еремин И. П. Литература Древней Руси. М.; Л., 1966. С. 20; Творогов О. В. Литература XI — начала XIII в. // История русской литературы X—XVII веков. М., 1980. С. 106.

³ См.: Федотов Г. П. Указ. соч. С. 49.

фика текста, ибо провиденциальное восприятие событий, которое было свойственно автору жития, считавшему, что все в жизни осуществляется согласно промыслу Божьему, нацеливает на восприятие действительности такой, какая она есть, и глушит проявление осуждения или протеста. Установки Нестора ориентируют на смирение, тогда как осуждение действительности опасно граничит с бунтом против воли Божией. Из установки на преодоление тварной бытийности следовало не осуждение, а отрицание суетной мирской жизни как таковой, со всеми ее страстями, материальными заботами и рознью, уводящими от Бога.

В «Житии Феодосия Печерского» создан гениальный образ идеальной земной жизни, преодолевающей несовершенство тварного мира в подвиге монашества¹. Стремление к Богу «Житие» представляет как отказ от мира. В отличающемся жизненностью изображения образе Феодосия Древняя Русь впервые получает свой идеал святого-подвижника. Автор использует для этого широкий набор традиционных для житийного жанра изобразительных средств², но, привлекая мотивы классических христианских житий, создает совершенно оригинальный, новый для церковной литературы образец. Агиографические сюжеты и приемы, используемые в произведении, не вытеснили реальной биографической основы жития. По сравнению с классическими образцами в «Житии» Феодосия много агиографически нетрадиционного³, присутствует не характерное для житий описание детства, мало чудесного и много правдоподобного в описываемых деяниях третьего по счету в Русской Церкви святого.

Отечественная церковная культура восприняла от Нестора выработанные им основные черты русского типа аскетической святости, черты, близкие палестинскому идеалу аскезы. Эта аскеза строгая, но доступная, не требующая ничего сверхчеловеческого. Основа ее — телесное воздержание, молитва и пост. Но главное, что сближает Феодосия с другими представителями древнерусского монашества, это не абсолютное затворничество ради собственного спасения, а служение миру. В этом аскетическая установка на полное отрешение от жизни, политики и культуры частично преодолевается, хотя онтологические принципы и соответствующие им нравственно-ценностные установки у восточных анахоретов и нашего автора одни и те же.

Примеры умерщвления плоти у Феодосия — это не самоценное стремление к страданию как таковому, а дисциплинирование плоти ограничениями, выработка навыков смирения, терпения и воздержания. Об умеренности пропагандировавшейся аскезы свидетельствует отказ от наказания оступившихся монахов, переход от затворничества к общежитию по Студитскому уставу, а соответственно и к послаблению в изнурении плоти⁴.

¹ См.: Памятники литературы Древней Руси. XI — начало XII века. М., 1978. С. 305–392.

² См.: Бозуславский С. К вопросу о характере и объеме литературной деятельности Нестора // ИОРЯС. Пг., 1915. Т. XIX. Кн. I. С. 148–155.

³ См.: Творогов О. В. Указ. соч. С. 101.

⁴ См.: Памятники литературы Древней Руси... С. 335.

Монастырская жизнь не рассматривается Нестором как способ полной изоляции от мира — святой не отказывается от встречи с преследующей его матерью, дает нелицеприятные советы князьям, он помогает найти правду, заступничество и помощь всем нуждающимся в этом горожанам¹. Типично русская черта проявилась в том, что жертвенное служение аскета состояло из труда на общую пользу. Житийные сюжеты о том, как Феодосий оказывал помощь (материальную и духовную) тем, кто в ней нуждался, и постоянно молился о прощении грешников и заблудших, также ориентировали на мир, разрывая эгоистическую замкнутость личности, заботящейся только о собственном спасении. Следовательно, появлялся противовес однонаправленному устремлению к Богу. Приземление даже самого высокого идеала — типично русская черта, как и нестяжательство. Связанное с уходом в монастырь отречение от мирского служило исходным принципом идеологии нестяжательства. Феодосий последовательно вел борьбу с накопителями личных сокровищ², в которых видел опасность плотского мирского соблазна, приносящего в душу вражду и зависть. В XVI в. нестяжательство благодаря Нилу Сорскому и заволжским старцам организуется в самостоятельную мощную идейно-религиозную традицию.

Смягчение в восприятии плотского мира, которое наблюдается в «Житии» Феодосия по сравнению с «Чтением о житии Бориса и Глеба», внешне выразилось в большей жизненности и натуральности при описании действительности. Однако это послабление не означало измены исходным онтологическим посылкам творчества. Принцип онтологической вторичности материального по отношению к духовной сфере божественного в равной мере свойствен идейно-философской подоплеке обоих произведений. Подвижничество Феодосия представлено как образцовый пример движения от мира к Богу, но движение это многоплановое, не ограниченное только отказом от мирских соблазнов и отсечением плотских страстей. Мировоззренческая окраска урока подвига князей та же. В конечном счете выбор между Богом и миром, духом и плотью осуществляется в пользу первого.

В практических действиях основоположника древнерусского монашества, как они описаны в «Житии Феодосия Печерского», опосредованно, через художественные образы, воплощаются заповеди религиозного учения и принципы праведной жизни, а сами поступки определяются должным для идеального мира поведением. В понимании Нестора земная жизнь в Боге превращается для подвижника в сплошной праздник благочестия. Святой всем своим поведением демонстрирует единство вероучения и жизни по этому вероучению. Как следствие — при совершении Феодосием монашеских подвигов присутствует определенная отрешенность. Переориентация на идеальное и связанное с этим представление об иллюзорности мира как бы вступают в противоречие с обманчивой жизненностью и правдоподобием рас-

¹ См.: Памятники литературы Древней Руси... С. 321; 325–327; 363; 379–383.

² См.: Там же. С. 359–361.

сказа. Правда, в соответствии с дуальной онтологией смерть праведника воспринимается как желанный покой, освобождающий от несовершенства плотского и греховного бытия¹.

В «Житии Феодосия Печерского» последовательно проводится фаталистический принцип попечения Божия о мире, которым Нестор обосновывает ненужность забот о земном. На этой мировоззренческой посылке строится убеждение автора, формулируемое словами печерского игумена, неоднократно подчеркивавшего, что не надо заботиться об обеспечении монастыря, — обо всем должен позаботиться Бог: «Никаких надежд (Феодосий) не возлагал на мирское, не рассчитывал ни на что в мире этом», на Бога «все надежды возложив, совершенно не заботился о завтрашнем дне»².

«Житие» включает в себе формулировки гносеологического характера. В произведении речь идет о том, что Бог наделяет своего избранника абсолютным знанием, поэтому не искушенный в премудростях обучения Феодосий оказывается мудрее философов. Но Нестору все же чужда апология иррационализма и антиинтеллектуализма, столь свойственная другим идеологам мистико-аскетической ориентации с их абсолютизацией откровения как единственного надежного источника знаний. Нестор, если учитывать предложенную им идеализацию черт героев, не отвергал необходимости учения и высоко ценил книжность.

Определенная непоследовательность, проявляющаяся в познавательных и ценностно-поведенческих ориентациях автора, вскрывает мировоззренческие противоречия творчества мыслителя. В идеализации аскетизма Нестор не абсолютизирует задававший жанром и его переводными образцами антагонизм духа и плоти. Соответственно в Несторовом образце монастырской идеологии не присутствовали крайне аскетические (по восточному типу варианта христианства) установки на полную отрешенность от реалий бытия. Слишком сочны краски его жизнеописания, слишком сильна любовь автора к героям произведений и своей земле. Отвлеченная назидательность едва ли не побеждается упоением живой действительностью. Пример Феодосия — это не смерть для мира, но подвижничество во имя мира, во имя служения добру, истине и людям. Под пером Нестора, отступившего от типичных церковных житийных схем (что едва не привело к нарушению строгости доктринальной схемы), обозначилось рождение чисто русской, развившейся на основе православия, духовности. Начиная с литературного образа Феодосия и кончая многочисленными примерами монашеской жизни, русское подвижничество отличалось свойственным ему единством высоких устремлений с общественной полезностью иноческого служения. Устремление к Богу не перечеркивало заботы о мире.

Таков в общих чертах выработанный отечественной культурой на заре ее существования тип деятельной философии, одновременно воплощенный и в конк-

¹ Памятники литературы Древней Руси... С. 385.

² Там же. С. 371; 351. 361–363. 367–369.

ретной личности. и в соответствующем этому идеальному образу представлении о бытии.

Идеология деятельной философии получила свое выражение в творчестве Кирилла Туровского — одного из самых ярких древнерусских мыслителей, появление которого в отечественной культуре относится к XII столетию¹. Мысли Туровского выглядят более «теоретично», чем религиозно-мировоззренческие идеи Нестора, но и эта «теоретичность» присутствует внутри совершенно не теоретического и, с формальной точки зрения, не философского текста. Прославившийся у своих потомков древний полемист работал в жанре поучений.

Кирилл Туровский вошел в историю отечественной мысли как создатель стройной гносеологической концепции, изложенной в «Повести о белоризце и мнишестве» и в «Слове о премудрости»². Образно уподобив человеческое тело «граду», а населяющих его людей — чувствам³, он утверждает эмпирическое бессилие человека, впадающего через чувственность в печаль ума. Спасение Кирилл Туровский предлагает найти в бегстве от мира, а соответствующая этой установке на монашеский аскетизм гносеология выражает недоверие ко всему тому, что связано с плотским началом бытия.

Туровский отвергает эмпирический сенсуализм, но в то же время он является апологетом рафинированного рационализма, провозглашая разум орудием раскрытия истины, возвышающей человека на путях нечувственного познания Бога. В поисках конечных истин он провозглашает открытость разума откровению, противопоставляя такую разумность основанной на ненадежных ощущениях мирской мудрости. Туровский ограничивает поле деятельности разума истолкованием книжного знания, но тем самым допускает возможность испытания разумом веры. В этих целях он широко использует аллегоризм как теолого-рационалистический метод исследования вероучительных истин. Гносеологическая природа здесь иная, нежели в познавательных установках такого теологического рационалиста, как Кирик Новгородец, нацеливавшего в большей мере на постижение реальной действительности. Одновременно Кирилл Туровский, как и Климент Смолятич, может считаться последователем Феодорита Киррского, заложившего основы аллегорической богословско-философской экзегезы. Как и другие теологические рационалисты, мыслитель делает шаг к примирению веры со знанием, касаясь сокровенного в иносказаниях и аллегориях.

Несмотря на присущие Кириллу Туровскому умеренно рационалистические тенденции, мыслителя вполне можно считать продолжателем монашеско-аскетической

¹ Кирилл Туровский — один из наиболее плодотворных древнерусских писателей. Ему приписывают авторство около 40 произведений, из которых только 26, безусловно, принадлежат перу мыслителя. В основном своем объеме наследие Кирилла Туровского издано (см.: Еремин И. П. Литературное наследие Кирилла Туровского // ТОДРЛ. М.; Л., 1947. Т. 5. С. 159–194; Т. 11. М.; Л., 1955. С. 342–366; Т. 12. М.; Л., 1956. С. 340–361; Т. 13. М.; Л., 1957; Т. 15. М.; Л., 1958. С. 331–348).

² См.: Грамов М. Н., Козлов Н. С. Русская философская мысль X–XVII веков. М., 1990. С. 77–78.

³ См.: Златоструй. Древняя Русь X–XIII вв. М., 1990. С. 203–204.

традиции древнерусского православия, у истоков которой стояли Феодосий Печерский и Нестор¹. Однако в сложившийся прежде тип монашеско-аскетического деятельного философствования он привносит некоторые новые черты. Если у его предшественников практика иноческого подвига строилась на строгом исполнении монастырских правил, то воплощенное в иноческом служении деятельное начало для мыслителя из Турова было следствием свободного выбора, основанного на глубоких богословских познаниях, сочетающихся с образно-аллегорическим восприятием действительности. Осмысля открывавшуюся мудрому человеку глубину познания, простиравшуюся вплоть до божественной сферы, он призывал взять из книг пищу духовную, «окрылиться разумными крыльями» и взлететь от грозящего погибелью грехов мира сего². На этом пути, открывавшем высоты горнего идеала, только смирение, по мысли Кирилла Туровского, было способно направить ум и сердце к добродетели. Добродетель же понималась как искренние высокие помыслы и соответствующие им добрые дела, которые угодны Богу.

Кирилл Туровский был убежден, что за овладением истиной, какой она представляла в книжных писаниях, должна последовать мудрая жизнь в истине. Другими словами, признавалось, что истина представляет собой не только отвлеченно-возвышенный закон добродетели, она — всеохватывающая и только тогда обретает свое бытие в явленности миру, когда претворяется в конкретных делах³. Можно сказать, что для мыслителя абсолютная ценность идеализированных вероучительных постулатов существовала не только в книгах. Там они представляли собой хотя и высокий, но довольно абстрактный идеал. Только через жизненную практику этот идеал обретал свой бытийный смысл. На такую осознанную деятельность и нацеливало творчество Кирилла Туровского. Исходя из этого, мыслитель считал, что ум дан человеку не для пленения ложной чувственностью и красотой мира, не для личного возвеличивания, — он должен служить делу спасения, ибо вера без приложения умственных способностей к благоупотреблению их в практической деятельности теряет свое высокое, спасительное назначение. Это и является основанием для отнесения творчества Туровского к разряду *дейтельной философии*.

В произведениях древнерусского мыслителя в художественно-выразительной, образной форме излагается целая программа поведения. Исходным пунктом этой программы является тезис о том, что гарантированным путем спасения является уход в монастырь. В *«Повести о белоризце человеке и о мнишестве»* монастырь аллегорически был уподоблен горе, образ которой символически знаменовал устремленность к Богу. В произведении содержится призыв отряхнуть с себя прелесть «лукавого мира», ибо в миру все препятствует спасению: и семья, и богатство, и нищета⁴. Обрисованный мыслителем собирательный образ монаха пред-

¹ См.: Кузьмин А. Г. Кирилл Туровский // Златоструй. С. 192.

² См.: Златоструй. С. 208.

³ Там же. С. 193.

⁴ Там же. С. 206–207.

стает как обладающий обаятельными возвышенными чертами. Обаяние этого образа направлено на то, чтобы вызвать у читателя потребность к подражанию. С одной стороны — иннок уходит от мира, «оставляя все, даже заботу о теле, и тщится, познав цену земных вещей, о душе позаботиться»¹. Он в своей одухотворенной жизни «целомудрием облечен, правдою опоясан, смирением украшен»². Но, с другой стороны, подвижнический путь нелегок — это «ярем Господень». А такой ярем могут вынести немногие.

Свою программу мыслитель венчает тезисом, что добродетель, открывающая путь к спасению через иноческое подвижничество, только в том случае достижима, если монашеский обет исполняется не формально: «Монах не монастырем славится, а добродетелью монашеской»³.

В целом изящные притчи и аллегории, эти подлинные шедевры древнерусской мысли, наглядно характеризуют *деятельное начало отечественной практической философии*. Кирилл Туровский выступил продолжателем традиции Нестора.

Выдающимся памятником древнерусской нравственной философии был «Изборник 1076 года», обосновывающий довольно приземленное (по сравнению с мистико-аскетическим направлением идущей от Нестора традиции) и одновременно более широкое (в смысле доступности различных путей спасения) понимание деятельного типа «практической философии».

Рукопись сохранилась в единственном экземпляре. Ее состав воспроизводит подборку переводных греческих статей и оригинальных русских текстов, отредактированных и переписанных «грешным Иоанном». Иоанна считают очень образованным книжником, имевшим доступ к княжеской библиотеке (возможно, библиотеке Ярослава Мудрого). Ему же приписывают авторство некоторых анонимных сочинений сборника⁴.

Произведение отличает весьма своеобразная мировоззренческая направленность, почти не характерная для других памятников древнерусской письменности. Учитывая это, можно предположить, что рукопись имела отношение к одному из ранних направлений древнерусского христианства, которое по мере вытеснения иными тенденциями в идейно-религиозной жизни страны потеряло свою актуальность. Поскольку списки памятника не были растиражированы, можно предположить, что это произошло уже вскоре после XI столетия в связи с упрочением на Руси позиций константинопольской митрополии и с возобладанием мистико-аскетических ориентаций в древнерусском православии.

Значительную часть объема сборника составляют тексты, восходящие к греческим оригиналам: «Святого Василия, како подобает человеку быти», соответствующим

¹ Там же. С. 207.

² Там же. С. 206–207.

³ Там же. С. 207–208.

⁴ Рукою Иоанна написана большая часть рукописи, но исследователи отмечают почерк и второго русского писца (см.: Бондарь С. В. Философско-мировоззренческое содержание «Изборников» 1073 и 1076 годов. Киев, 1990. С. 48, 66).

шее «Слову о подвижничестве, как подобает украшать себя монаху»; «Поучение Ксенофонта к детям», представляющее собой самый общий пересказ жития святого; «Афанасиевы ответы», составленные на основе «Вопросов и ответов» Афанасия Александрийского и Анастасия Синаита (VII в.), — редакция, возникшая на русской почве¹. Раздел «Иоанна Златоуста, како подобает попа чтить» обнаруживает весьма малые соответствия с греческим оригиналом. Многие переводные тексты приписаны совсем не тем авторам, которые являются их создателями: «Наказание Исихия, пресвитера Иерусалимского» на деле принадлежит Нилу Синайскому; раздел «Нила Черноризца» соответствует по содержанию второму ответу Анастасия Синаита; текст, надписанный «Святого Георгия», оказывается принадлежащим Иоанну Златоусту, а раздел «Иоанна Златоуста об исповедании грехов» лишь частично соотносим с текстами Анастасия Синаита. Подборка рекомендаций о путях спасения, приписанная Иоанну Златоусту, в действительности восходит к Иоанну Лествичнику, а раздел, озаглавленный «Иоанна Златоуста о глаголющих в церкви», является выборкой из творений Анастасия Синаита; статья «Илья о пьянстве» оказывается извлечением из сочинений Василия Великого и т. д. Неудивительно, что при такой мене имен многим частям, надписанным именами церковных авторитетов, вообще не удастся обнаружить греческих параллелей².

Исследователи не могут указать греческих прототипов для следующих статей: «Иоанна Златоуста слово разумное и полезное», «Святого Нила о воздержании». Выказываются убедительные соображения об оригинальном русском происхождении «Слова некоего калугера о чтении книжном», «Слово некоего отца к сыну своему слова душеполезны», возможно «Иоанна Златоуста наказание к попам». Русскими скорее всего являются разного рода вставки и переделки, авторство которых наряду с таковым других оригинальных текстов приписывают составителю сборника Иоанну³. Возможно, какие-то анонимные тексты в дальнейшем будут атрибутированы, однако это не повлияет на идейную характеристику памятника. Слишком глубока осуществленная автором-составителем идеологическая правка первоисточников, слишком выразительно тенденциозен подбор текстового материала.

¹ См.: Изборник 1076 года. М., 1965. С. 160–475; 486–497. С. В. Бондарь отметил очень важную переработку греческого источника «Слова о подвижничестве». Смена названия статьи отразила изменения смыслового содержания. Нормы монашеской жизни были трансформированы в сторону упрощения и переадресованы мирянам как общедоступные и достаточно легко выполнимые (см.: Бондарь С. В. Указ. соч. С. 69). Только в 21 из 33 «Афанасиевых ответов» исследователи нашли соответствия греческим источникам. Весьма вероятно, что текст представляет собой особую редакцию вопросно-ответных статей, созданную неизвестным, возможно даже славянским или русским, книжником (см.: Архангельский А. С. Творения отцов Церкви в древнерусской письменности. Казань, 1889. Т. 2. С. 32, 95; Бондарь С. В. Указ. соч. С. 70).

² См.: Изборник... С. 611–616, 625–667, 776–786 и комментарии к изданию текста; Бондарь С. В. Указ. соч. С. 67–68.

³ Обоснование этого положения и обзор разных точек зрения на проблему см.: Бондарь С. В. Указ. соч. С. 67, 74.

Если судить только по названиям, то создается впечатление, что «Изборник» пропагандирует наследие известных церковных авторов (таких как Нил Синайский, Анастасий Синаит, Иоанн Лествичник, Иоанн Златоуст). На деле подача текстов сопровождается столь обширным препарированием первоисточников, что черты мировоззрения, которые были свойственны идейно-религиозной направленности творчества этих богословов, предстают в рукописи искаженными. Получается, что идеологи аскетизма в «Изборнике 1076 года» представлены, а идеология аскетизма — нет. Правке подверглось как раз мировоззренческое ядро первоисточников, из которых последовательно исключались требования жесткой аскезы, призывы к покаянию, рекомендации, направленные на усмирение плоти, апология монашества как пути спасения. Наиболее яркий пример подобной правки — статья «О милостивом Созомѣне», которая возникла в результате кардинальной переработки «Жития Нифонта Константинопольского»¹. Мало общего с греческими оригиналами у извлечений из «Жития Св. Феодоры»². Выдержки из творений апостола Павла, евангелиста Иоанна и отца Церкви Василия Великого также далеки от строгой цитации оригиналов. Поэтому, учитывая значительный объем переделок, стилистических, языковых и идейных правок, исследователи считают возможным говорить о труде Иоанна грешного не как о редакции суммы каких-то изначальных текстов, а как о вполне самостоятельном авторском труде, построенном на некоторых исходных, сильно переработанных материалах.

Творческой манере Иоанна присущ устойчивый набор приемов: вольное обращение с цитатами, не лишенный тенденциозности подбор, а также существенная, касающаяся идейно-мировоззренческих принципов, правка исходных материалов, значительные текстовые отступления от оригиналов, новые, возможно авторские, вставки в памятник (включая целые разделы оригинальных текстов). Появление в нем псевдонимов и анонимов, возможно, отражает авторское вмешательство в текст.

Редакторские правки и авторские вставки ярко характеризуют мировоззрение Иоанна, свидетельствующее, как оказывается, о весьма своеобразном понимании им христианства. Вольное обращение с каноническими текстами, вторжение в неприкосновенную сферу догматов и искажение текстов авторитетных церковных авторов — все это дает основание ставить вопрос об особой, или даже независимой от византийских ортодоксов, позиции составителя «Изборника 1076 года»³.

Путем передачи переработанных идей предшественников составитель памятника озвучивал собственные религиозные предпочтения. Смысловая линия статей выстраивается с помощью метода неоднократного повторения нескольких

¹ См.: Бондарь С. В. Указ. соч. С. 69–70.

² Данный текст с греческими подлинниками совпадает только тематически (см.: Изборник... С. 481–485).

³ С этим заключением согласуются выводы, к которым пришел С. В. Бондарь (см. его работу. С. 71).

основных идей, являвшихся для автора ключевыми и проигрывавшимися в разной сюжетной интерпретации. Умелым подбором статей, который сопровождался незначительными сокращениями и вставками, вместо сурового аскетического идеала подвижничества читателю предлагался легкий, доступный путь спасения добрыми делами. Обычные для строгой христианской традиции жесткие, трудно-выполнимые требования, предназначенные регулировать жизнь верующих буквально до мелочей, благодаря тем же приемам заменялись несколькими понятными, общечеловеческими нравственными принципами¹. Наконец, нельзя не отметить абсолютно преобладающего предпочтения новозаветной ориентации по сравнению с ветхозаветной². Исключения незначительны. Библейские заимствования представлены только «Премудростью Иисуса, сына Сирахова» и цитированием слов пророка Иоиля.

«Изборнику 1076 года» в принципе чужд тон безапелляционных предписаний. В этом памятнике древнерусской нравственной философии мы обнаруживаем совсем непривычное для религиозной практики на Руси мягкое отношение к заблуждениям. В предпочтениях составителя, о которых можно судить по отобранным в «Изборник» текстам, не отражены настроения религиозной нетерпимости, поэтому в произведении практически отсутствует критика каких-либо отступлений от правоверия. Нейтральное отношение к еретичеству не характерно для христианской апологетики, в отличие от произведений которой «Изборник 1076 года» предписывает терпеливо ждать покаяния и исправления заблудших и не отторгать от общения тех, кто не признает исходных принципов христианства³. Если оценивать идеологические установки, которые сформулировал составитель текста, то совершенно определенно можно говорить о мягком, веротерпимом отношении к инакомыслию и инаковерию. Такие установки, замешанные на идее всепрощения и требовании не гнушаться грешными, в конкретных условиях русской жизни могли быть адресованы первым русским христианам — людям, некрепким в вере, а также тем религиозным деятелям, которые вели с ними работу. Рекомендации «Изборника 1076 года» были способны привлечь и объединить сторонников разных взглядов (например, соперничавшие религиозные общины) и, что особенно важно для раннехристианского общества, не отпугнуть вчерашних язычников.

Все в «Изборнике 1076 года» подчинено апологии доброты, которая присутствует и в страстной проповеди богоугодных дел, и в авторской манере назидания. Составитель не склонен к принуждению и запугиванию. Он ничего не навязывает. Каждому оставлено право выбора своего жизненного пути в вере (либо в миру, либо в монастыре), тем более что предлагаемые пути спасения легкоосу-

¹ См.: Изборник... С. 206, 488, 641–647, 654.

² Весьма точные и верные наблюдения на этот счет можно найти у С. В. Бондаря (см. его работу. С. 73, 85).

³ См.: Изборник... С. 190–191, 215, 511.

шествными. Достаточным для христианина считаются добрые дела: нищелюбие, милостыня, умеренность, мягкость, миролюбие, готовность терпеливо ждать обращения «чуждых» и с радостью принять даже вероотступника. Присутствие в памятнике такого рода установок можно расценить как полемику с богословской теорией казней Божиих, склонность к которой в разное время проявляли представители разных церковных кругов, в том числе и на Руси. В противовес теории казней, с характерной для нее непримиримостью к шатким в вере, в статьях «Изборника 1076 года» специально разъясняется, что выдаваемые за Божий бич невзгоды не могут служить средством принуждения к покаянию¹. В развитие этой идеи подчеркивается, что Бог ожидает обращения грешных и терпит согрешающих до последнего дыхания. Этим же объясняется долголетие грешных, — поскольку Бог не наказывает даже тех, кто по делам своим достоин кары². К тому же обращается внимание на то, что нет людей безгрешных, в противном случае всему миру должны угрожать суд и возмездие. Спасение, по мысли составителя сборника, обретается не в страхе, а в свободной, перерождающей человека вере, поэтому надо терпеть и ждать обращения заблудших, а не отпугивать их суровыми осуждениями и Божьими карами.

Мотив терпимости и милования грешников, который присутствует в подборке статей, принципиально несовместим с теорией казней, но логически подобные мысли подводят к сомнению в догмате о воздаянии. Не этим ли отчасти подпитывалась свойственная труду Иоанна грешного светлая оптимистическая вера в спасение ценою малых дел, и терпимое отношение к греховным проступкам?

И в творческом методе, и в вероучительном назидании компилятор статей «Изборника 1076 года» последовательно проводит принцип раскрепощения от догм законности. Человек в памятнике, в отличие от других древнерусских текстов, ни разу не назван «рабом Божьим»³. В этом проявилось уважение к личности, к ее свободе. Здесь нельзя не видеть отрицательного отношения к рабству вообще.

«Изборник 1076 года» содержит совершенно не типичную для древнерусского христианства оценку роли церковной организации. Выражая уважительное отношение к Церкви, священнослужителям и монахам, автор труда тем не менее отдает предпочтение текстам, где говорится о том, что внутренняя вера предпочтительнее внешних проявлений благочестия⁴. Более того, нет нужды в похвалах и проявлениях внешнего ритуализированного благочестия — достаточно исполнять то, что Богу угодно. Каждый для себя может выбрать путь спасения. Монастырь, например, способен изолировать от веселия и славы света, но спастись можно вне монастыря и притом вполне посильными делами⁵.

¹ «...такъ обычай нѣсть боу когда съгрѣшакъ не тѣгда мстити грѣхъ, нь тѣрпяти даи намъ время покаяннѣ» (Изборник... С. 430).

² См.: Там же. С. 435, 511.

³ Это очень важное свойство памятника раскрыл С. В. Бондарь (см. его работу. С. 102).

⁴ См.: Изборник... С. 496.

⁵ См.: Там же. С. 699.

Монастырь не предстает в памятнике непреступной обителью духа. В разделе «Василья о том како подобает человеку быти» говорится, что целью монастырской жизни является отнюдь не умерщвление плоти. Уединение в монастыре не связывается с достижением таким путем личного спасения в спокойной жизни на благо души. Иночество рассматривается прежде всего как путь, ведущий к постижению мудрости. Это путь не столько личной борьбы иноков с соблазнами мира, сколько отречения от индивидуализма, а также путь служения людям, с которыми монах призван делиться обретенной в монастыре мудростью и для которых должен являться образцом для подражания и нести им свет разума и любви. Согласно рекомендациям сборника, назначение монаха сугубо общественное, а требования к нему, как, впрочем, и к любому правоверному христианину, весьма умеренные: не прилежать имению, хранить чистоту и телесное воздержание, уметь управлять эмоциями, воздерживаться в пище, хранить молчание перед мудрыми, нести послушание¹. Набор требований мало чем отличается от правил мирского благочестия. Требования к монашеству несзначительно превосходят достаточный для спасения минимум «малых» дел: любовь, нестяжание, умеренность, чистота. В конечном итоге «Изборником 1076 года» разрешаются предельно доступные послабления для верующего и нежесткие (в духе послаблений) регламентации для монахов.

Надо сказать, что религиозные требования, заложенные составителем в подобранных и отредактированных статьях, в ряде черт совпадают с положениями еретиков-стригольников, всколыхнувших покой церковной жизни в XIV в.²: отрицательное отношение к стяжаниям имений, возможность исключения Церкви как посредника в общении верующего с Богом, рекомендации, разрешающие обращаться к Богу вне храма («на всяком месте»), объявление человека «храмом святого духа», а плоти — «жилищем Божиим»³. В духе стригольничества статьями сборника предусматривается непосредственное общение с Богом в молитве, очищение постом как условие обожения человека, исповедь перед достойным человеком как перед Богом⁴.

Многие из приведенных здесь положений имеют разные греческие истоки. Они могут быть лишь созвучны древнерусским умонастроениям. Но не будем забывать при этом, что по воле составителя в рукописи отсутствуют осуждения еретических заблуждений. Если рассуждения, касающиеся проблем нестяжания, не выходят за рамки канона, то многократные указания на различные возможности обожения смыкаются с пантеистическими представлениями о роли Божества. Проблема мудрости, в трактовке Иоанна, развивается именно в этом направлении. Мудрость объявляется в памятнике одновременно свойством и Бога, и человека⁵. Из текстов па-

¹ См.: Там же. С. 278, 460–466, 622–627.

² Характеристику пантеистических основ учения стригольников см.: Мильков В. В. Учение стригольников // Общественная мысль: Исследования и публикации. М., 1993. Вып. IV. С. 33–46.

³ См.: Изборник... С. 209–220, 488, 493, 496–498, 611–612, 617.

⁴ См.: Там же. С. 631.

⁵ См.: Там же. С. 309 и след.; С. 407.

мятника следует, что божественное рассеяно в людях и действует в них так же, как Дух Божий во плоти Христа.

Поднимая вопрос о некоторых возможных соответствиях не вполне канонического сборника с пантеистической ересью стригольников, следует отметить, что, в отличие от еретической доктрины древнерусских вероотступников, составитель и редактор текстов, несмотря на очевидные доктринальные вольности, не утратил уважительного отношения к церковнослужителям, не отвергал заупокойных молитв. Более того, ему чужда была всякая критика Церкви и ее служителей, поскольку в тексте сохранялись утверждения типа того, что не может овца пастуха хулить¹.

Набор содержащихся в памятнике рекомендаций идеального (достаточного для достижения спасения) поведения, традиционен и прост. От искренне верующего требуются чистота помыслов и дел, совестливость, сочувствие, умеренность, минимум добрых дел, а также непричастность к таким грехам, как хула, клевета, зависть, татьба, любодейство, пьянство, объедение². Большинство из этих нравственных требований не противоречили традиционным, еще дохристианским представлениям о добре и зле (например, милостыня соответствовала заботе общинного коллектива о слабых и нуждающихся в поддержке).

В статьях памятника нашло отражение столь несвойственное христианской культуре уважительное отношение к женщине. В целом же набор ценностных ориентаций вытекает из десяти библейских заповедей, но для автора-составителя они настолько само собой разумеющиеся, что даже и не формулируются.

Для понимания идейно-мировоззренческих особенностей памятника большое значение имеет неоднократно формулируемая в текстах проблема предопределенности. Тема судьбы звучит здесь так: «Урок чьво есть члвчъ воля бжїя». Судьба находится в руках Бога. Когда захочет он, тогда может отнять жизнь человека: «И тьгда находитъ смръть члвчю рокъ: рекше летъ живота его»³. Трактовка роковой предопределенности в интерпретации Иоанна отличается от языческого понимания рока отрицанием всякой возможности общаться с высшими силами и, непосредственно ориентируясь на них, проричать. Человек как бы отсекался от божественной тайны будущего. Исторический процесс воспринимался в его предопределенности, на которую человек бессилён был повлиять.

Оправдание событий роковой предопределенностью вызвало много недоумений, на которые обращает внимание составитель сборника. В подборке материалов подчеркивается несовместимость самой идеи предопределения с Писанием: «Велнок и всьѣмъ искомок (то есть указание на то, что данный вопрос широко дебатировался. — В. М.) рокъ ли хоцѣмъ рещи члвче житник или ни; аще ли рокъ есть

¹ См.: Там же. С. 180–196, 561–562, 664–668.

² См.: Там же. С. 103–161, 175, 206,–208, 474 и след.; 488, 540, 547–558.

³ Там же. С. 503.

то како рече двѣдъ к боу не възведи мене въ прѣполовленникъ дни монахъ; аще ни нѣсть рока то како паки тѣжде глѣть се падню измѣрены положилъ кси дни мога; аще ли паки рокъ ксть како соломонъ рече не боуди жестокъ ни нечестивъ зѣло да не оумреши въ безгоднѣ свое да аште ксть оумирати въ безгодникъ то како дроугиньмъ изволи са глати яко съмрѣти наводати са рокомъ жизнымъ... Аште ли нѣкимъ мьнимо ксть оуречени соугъ дьнык члѣкоу. То како рече соломонъ чьти оца свокго и мѣрь свою да боудеш мѣно голѣтънь»¹. Уже сам факт заострения внимания на противоречивости в священных текстах и сама постановка вопроса: есть рок или нет, а если есть, то зачем обращаться к Богу, — являет собой дерзкое вольномыслие.

В «Изборнике 1076 года» рок отождествляется с промыслом Божиим. Бог действует как демиург, и без него не происходит ничего на земле и на небе. Такого рода воззрения близки фаталистическому восприятию действительности. Напрашивается аналог с основными положениями августианской теодицеи, согласно которой Бог ни на миг не оставляет своего попечения о мире. Если принять во внимание присутствие на Руси западного влияния во времена Владимира и Ярослава², то наличие элементов созвучной католичеству доктрины можно объяснить проникновением вместе с «Изборником 1076 года» каких-то не зависящих от Византии религиозных импульсов. Присутствие в памятнике идей провиденциализма и некоторых прозападных черт характеризуют своеобразие мировоззренческой концепции «Изборника 1076 года», отразившего одно из идейных направлений мысли Древней Руси, не связанных с византинизацией.

Предпочтения, которые отдавал составитель фатализму, во многом определили оценку общественных отношений. Поскольку ничего без промысла не бывает, несправедливые устои общественной жизни, бедствия, нищета одних и непомерные богатства других оправданы Провидением³. Жизнь со всеми ее противоречиями и сложностями, несмотря на вопиющие несправедливости, должна, по убеждению автора-составителя, приниматься такой, какая она есть. Предопределенность предполагает неизбежность власти. В памятнике присутствует почти византийское преклонение перед властью, которой приписывается божественное происхождение.

Авторитет власти «Изборником 1076 года» ставится очень высоко — воля князя приравнивается к воле Бога⁴. Ей невозможно противиться, ибо князь — орудие промысла. Фактор предопределенности обеспечивал идеологическое обоснование неизбежности общественных устоев. Стремление изменить жизненный порядок или даже осудить его означало выступление против воли Божьей. Отсюда следует и закономерный вывод: протест и борьба против произвола власти и вопиющих несправедливостей жизни невозможны.

¹ Там же. С. 499–503. Ср.: С. 505–512.

² См.: Кузьмин А. Г. Западные традиции в русском христианстве // Введение христианства на Руси. М., 1987. С. 21–54.

³ См.: Изборник... С. 180, 505–510.

⁴ См.: Там же. С. 241–242.

Вопреки провиденциальной установке, мы не найдем в памятнике проповеди абсолютной покорности и смирения. Тексты инициируют у читателя активную жизненную позицию, которая далеко не во всем логично согласуется с устоями провиденциального мировоззрения. «Изборник 1076 года» предлагает различные рекомендации для гармонизации межличностных отношений посредством любви, взаимопонимания и дружбы¹. Поскольку любовь богоугодна, — она не противоречит промыслу. Социальное неравенство хотя и признается неизбежным, но оно как бы психологически компенсируется, сглаживается провозглашением равенства всех в вере, во взаимной любви и всепрощении. Неоднократно в статьях говорится о том, что добрыми делами можно строить земную жизнь на началах справедливости, при этом важное значение имела милостыня как более справедливое (с точки зрения обыденной логики) перераспределение богатства. Если богатство от Бога, тогда милость в первую очередь — жертва Богу, во вторую — средство смягчения общественных противоречий.

Особый раздел посвящен теме мудрости (главным образом «Слово некоего Калугера о чтении книг», «Премудрость Иисуса сына Сирахова», «Премудрости похвала»). Стремление к мудрости приравнивается в памятнике стремлению к Богу, а истинная мудрость воспринимается как жизнь в Боге (то есть праведная). Мудрость оказывается отнюдь не рациональным понятием, тождественным некой сумме знаний, хотя источником ее служат книги и богоугодные слова наставников. Подлинной мудростью, согласно текстам сборника, обладает истинно верующий человек, постигший мудрость жизни и находящийся на пути добродетели. По убеждению Иоанна, мудрым считается тот, кто мудро поступает, ибо вера без дел мертва². Если гармония личности заключена в мудрости, то мудрая жизнь — это гармоничная богоугодная жизнь.

В статьях памятника улавливаются некоторые онтологические основания понимания мудрости. Мудрость открывает путь к единению плоти и духа, к гармонии божественного и тварного начал в человеке. Поэтому общение с мудрым приравнивается к общению с Богом, ибо мудрость — это божественное свойство. Не исключается возможность личного обожения по мере приобщения к мудрости. Понимание мудрости как обожения выливается в весьма своеобразную софиологию. Если традиционно софийность персонифицировалась в Логосе-Христе или Богородице³, то для «Изборника 1076 года» носителем мудрости оказывается все ра-

¹ См.: Там же. С. 181, 186, 230, 257. Мысль о том, что сборник давал идеологическое обеспечение проповеди классового мира и служил делу общественного примирения, неоднократно высказывалась в литературе (см.: Будовиц И. У. Общественно-политическая мысль Древней Руси (XI–XIV в.). М., 1960. С. 110; Шапов Я. Н. Княжеские уставы и Церковь в Древней Руси XI–XIV вв. М., 1977. С. 98–99; Бондарь С. В. Указ. соч. С. 86–100).

² См.: Изборник... С. 151–158, 487.

³ См.: Бондарь С. В. Указ. соч. С. 83–84; Грамов М. Н. Образ Софии Премудрости в Древней Руси // Философско-эстетические проблемы древнерусской культуры. М., 1988. С. 24–42.

зумное население земли, т. е. божественное существует не само по себе, а действует в людях¹. Такое мировоззрение довольно высоко оценивает статус личности, возвышая его до божественного. Действующая в мудрых людях божественная сила оказывается имманентной миру. Таким образом свойственная ортодоксальному православию, с его установкой на надприродность Бога, разорванность бытия оказывается преодоленной.

В целом компилятивный труд Иоанна представляет собой руководство, ориентирующее читателя в том плане, как себя вести в различных жизненных ситуациях. Характерно, что в этом нравственном кодексе вовсе отсутствует изложение основ вероучения и совсем не затрагивается сфера христианской онтологии и натурфилософии. Если в любом жанре христианской литературы прослеживается четко выраженное религиозное кредо с изложением главных вероучительных постулатов, то наш автор совсем не касается этих проблем. Он конкретно показывает, что и как надо делать, чтобы спастись. Нравственно-бытовые предписания Иоанна практически не соприкасаются с их богословским обоснованием — все внимание сосредоточено на том, как надо жить, а не на том, в соответствии с чем надо поступать в каждом конкретном случае. Перефразируя Максима Исповедника, кредо Иоанна можно охарактеризовать как предпочтение богословию *богодействия*². Такое понимание веры получило в историко-философской науке определение деятельной, или практической, философии. В отличие от теоретической философии, ориентировавшей мысль на познание предельных оснований бытия, сфера интересов составителя труда замыкается в кругу описаний мудрой, богоугодной жизни в вере. С одной стороны, это нравственное исследование бытия, с другой — практическое руководство.

В древнерусской культуре «Изборник 1076 года» оказался уникальным по своим религиозно-мировоззренческим ориентациям памятником. Его влияние отмечается в содержании «Моления» Даниила Заточенника и в некоторых редакциях «Измарагдов». Объем текстовых заимствований явно недостаточен, чтобы ставить вопрос об идейном воздействии «Изборника» на эти памятники и говорить о концептуальном единообразии всех произведений. Однако существует еще внетекстовое идейное родство, открывающее возможности для сопоставлений. Некоторые черты идейного сходства сближают концепции Иоанна, митрополита Илариона и мировоззренческие установки «Сказания о житии Бориса и Глеба». Идейная традиция, представленная ими, характеризует раннее, отличавшееся веротерпимостью и чертами идейного своеобразия русское христианство, одно из заглушенных его ответвлений, не получивших развития в процессе становления древнерусской церковной культуры.

³ См.: Изборник... С.421.

⁴ Комментарий Максима Исповедника к Ареопагитикам см.: Дионисий Ареопагит. О церковной иерархии // Писания святых отцов и учителей Церкви. СПб., 1895. Т. 1. С. 97.

Если составитель «Изборника 1076 года», который жил в эпоху резкого возрастания социальных противоречий, связанных с феодализацией общества, действовал в направлении смягчения классово-ролевой розни доступными проповедническими средствами (то есть нравственным убеждением), то другой ближайший его современник — Владимир Мономах, будучи князем Киевским, располагал гораздо большими (и, что самое главное, действенными) средствами для достижения аналогичных целей. Нам представляется особенно важным, что свои государственные решения он обосновывал идеологически, что позволяет судить о воззрениях властителя.

После подавления восстания киевлян в 1113 г. Мономах, став князем, издал «Устав Володимира Всеволодовича»¹, в котором дал юридические гарантии, защищавшие от произвола ростовщиков, хищничества которых и послужило непосредственной причиной восстания. В данном случае власть руководствовалась своим пониманием принципа справедливости, который был призван гарантировать общественную стабильность. Если мы к тому же примем во внимание то, что Владимир Мономах был инициатором внесения в «Повесть временных лет» легенды о призвании варягов², мы поймем, что эти совершенно разные тексты объединяет общая для них социально-политическая идея, утверждавшая необходимость строгого соблюдения различными социальными группами предписанных им общественных обязанностей. Это требование распространялось и на князей. В письме к Олегу Мономах говорит об ответственности власти, обязанной выступать образцом справедливости и умеренности³. По сути, в письме изложены сформулированные в «Изборнике 1076 года», а также и в «Поучении» самого киевского князя идеи добрых дел. Отличие состоит лишь в том, что в данном случае мы имеем дело не с абстрактным моральным требованием, а с конкретным действием, воплощавшим этот принцип.

В «Поучении» Владимира Мономаха, составленном им на закате жизни (между 1117 и 1125 гг.) и по сути дела являвшемся его политическим завещанием, даны рекомендации, которыми должен руководствоваться правитель государства⁴. Характерно, что законность практически отождествляется со справедливостью, ибо предполагается равная ответственность «малых» и «больших» людей. В этом нельзя не видеть стремления к гармонизации общественных отношений, выражавшейся, по крайней мере, в равноправии всех перед законом. Юридические принципы тесно переплетены с нравственными. Поэтому «Поучение» воспринимается как мудрая заповедь, призывающая к состраданию, уклонению от зла, покаянию, молитве, усердию, справедливости, милосердию и попечению о слабых. Фактически это созвуч-

¹ «Устав» вошел в пространную редакцию «Русской Правды» (см.: Тихомиров М. Н. Пособие для изучения Русской Правды. М., 1953. С. 97–98).

² См.: Лихачев Д. С. Русские летописи и их культурно-историческое значение. М.: Л., 1947. С. 92–93.

³ См.: Златоуструй. С. 168–170.

⁴ См.: Там же. С. 163–168.

ная «Изборнику 1076 года» программа «малых» дел, следование которой является достаточным условием для личного спасения. Но есть одна важная черта, отличающая «Поучение» от «Изборника 1076 года». Установки на соблюдение благочестия тесно переплетены в нем с хозяйственно-бытовыми рекомендациями, из чего следует, что автор в большей мере руководствовался практическими соображениями, чем набожностью. Моральные требования богоугодной жизни, провозглашавшиеся составителем «Изборника 1076 года» как абстрактная проповедь, в трактовке Владимира Мономаха превращались в совершенно конкретную социально-политическую программу, нацеленную на создание благополучия в княжеском роде и обществе.

Итак, мы имеем все основания говорить, что внутри древнерусской мысли сосуществовало несколько направлений «деятельной философии», каждому из которых соответствовало свое собственное теоретико-богословское обоснование. Различия между разными типами философствования восходят к установкам, которые непосредственно зависели от ориентации на ту или иную из школ христианского богословствования¹. Однако в зависимости от обстоятельств в духовной жизни воспроизводились как классические идейно-религиозные стереотипы, так и их промежуточные варианты.

Типичным примером переплетения нескольких традиций является «Изборник 1073 года». Здесь статьи теоретико-познавательного содержания, нацеливавшие на исследование реальной действительности, были уравновешены рекомендациями практического характера, предписывавшими правильное поведение. Формально это вписывается в рамки определения философии Иоанна Дамаскина, которое постулировало совмещение теологического рационализма, нацеливавшего на исследование бытия, со «страхом Господним», гарантировавшим непогрешимость философии. Подобного рода установки базировались на том, что теоретическая философия как бы предуготовляла к философии практической, позволявшей на пути правильной жизни осуществить достижение подлинной мудрости.

Уже творчество Нестора знаменовало начало переориентации с рационально-познавательных устремлений, на нравственно-практическую деятельность. Постепенно в пространстве отечественной культуры деятельный тип мудрости возобладали над рассудочным. Вполне деятельное по своему характеру рациональное философствование, которое было представлено исследователями кирилло-мифодиевского направления, утратило влияние в обществе. Через византизацию отечественной культуры в общественное сознание внедрялись прежде всего аскетические умунастроения. Но наряду с ними распространялось умеренно философизированное богословие каппадокийских отцов Церкви. Победу деятельного начала над теоретическим в древнерусской мысли отразила переработка определения философии митрополитом Даниилом. На Руси совершенно четко обозначился сдвиг с созерцательной отвле-

¹ См.: Пустарнаков В. Ф. Отношение к философам на христианском Востоке и Западе в период Крещения Руси // Введение христианства на Руси. С. 170.

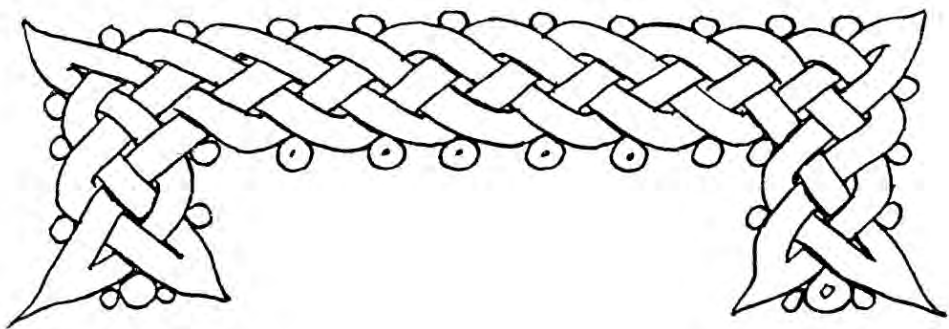
ценности на служение подвижников людям и миру. Творцы деятельной мудрости утверждали истину пользой. Рациональные тенденции сохранились, но они уже представляли периферию идейной жизни.

Итак, за различными вариантами определения философии скрываются сосуществовавшие в древнерусском христианстве типы деятельного философствования. Наиболее рационалистической в рамках теологизированной культуры была единая для всего славянского мира кирилло-мефодиевская традиция. Одновременно с ней существовало умеренно рационалистическое богословие, опиравшееся на Василия Великого и Дамаскина. Но в конечном счете над обоими этими направлениями в русской мысли возобладали киево-печерские установки. В смене типов деятельной философии мы наблюдаем движение господствующих тенденций идейной жизни Древней Руси, взаимодействовавших друг с другом в своем параллельном сосуществовании.



АНТИЧНОЕ НАСЛЕДИЕ В ПАМЯТНИКАХ
ДРЕВНЕРУССКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ





Р древнерусском книжном наследии есть очень интересный тип сборника афористического содержания, который надписывался книжниками именованном «Пчела»*. «Пчела» представляет собой собрание мудрых изречений, приписываемых античным авторам: Платону, Аристотелю, Сократу, Эпикуру, Демокриту, Софоклу, Плутарху, Геродоту и многим другим выдающимся личностям. Однако за античным адресатом в лучшем случае оказываются трансформированные и подогнанные под христианские назидательные цели мысли древнегреческих мудрецов, исходная первооснова которых видоизменена до неузнаваемости. Нередко тому или иному авторитетному имени приписываются библейские выражения или установки на высокие нравственные идеалы, сформулированные в афористической форме. Исследователи не питают иллюзий по поводу возможности использовать «Пчелу» как перспективный памятник в деле изучения трансляции античных идей на Русь¹.

О прямом, непосредственном влиянии античности на отечественную культуру говорить не приходится, но среди переводной богословской литературы можно обнаружить такие произведения, которые несут в себе значительный объем сведений о древнегреческой философии, причем сведений достоверных, несмотря на резко негативную оценку мудрости «внешних» христианскими идеологами. Наши предки знакомились с античностью благодаря трудам тех богословов, которые не отбросили всех достижений, выработанных философией и естественными науками в пред-

* Раздел написан в соавторстве с С. В. Мильковой, грант РФНФ № 99-03-19869а.

¹ См. Булатин Д. М. Античные традиции в древнерусской литературе // Slavische Beiträge. München, 1991. Bd 278. S. 61 u. a.

шествующую христианству эпоху. В первую очередь это относится к последователям каппадокийского богословия. Были и другие каналы античного влияния. Обратимся к наиболее ярким примерам.

Едва ли не самым насыщенным античными материалами древнерусским памятником является «Шестоднев» Иоанна экзарха Болгарского, появившийся на Руси в числе первых из попавших сюда книг¹. Даже тогда, когда на Руси появились списки других «Шестодневов» (Василия Великого, Севериана Габальского и т. д.), труд Иоанна продолжал пользоваться большой популярностью. Знакомство с этим памятником отражает творчество Владимира Мономаха². Отрывки из «Шестоднева» Иоанна экзарха обнаруживают включенными в «Палеею Толковую» и многочисленные сборники смешанного содержания. Наибольшее распространение памятник получил в XV–XVI вв., когда многократно тиражировались полные списки этого произведения³.

«Шестоднев» был составлен в типичном для христианской культуры жанре богословско-философской экзегезы, комментировавшей рассказ Книги Бытия. Материал для удобства разбивался на шесть частей — по числу дней творения, а общая схема библейской космологии конкретизировалась с учетом научных достижений того времени⁴.

«Шестоднев» Иоанна экзарха, так же как и его греческие прототипы, являлся трудом энциклопедическим, с которым по широте охвата материала и по богатству источников могли соперничать лишь немногие произведения славяно-русской книжности. Но главное — «Шестоднев» выполнял роль связующего звена между христианизированными славянскими культурами и византийскими духовными ценностями.

¹ См.: *Творогов О. В.* Литература XI — начала XIII вв. // История русской литературы X–XVII веков. Л., 1973. С. 41–43; *Бычваров М. Д., Горский В. С.* Характер и основные направления взаимосвязи философских культур Древней Руси и Болгарии // У истоков общности философских культур русского, украинского и болгарского народов. Киев, 1983. С. 7–15; *Абрамов А. И.* Роль Византии и Болгарии в крещении Руси // Введение христианства на Руси. М., 1987. С. 87–88.

² См.: *Лихачев Д. С.* Исследования по древнерусской литературе. Л., 1986. С. 136–139. Некоторые исследователи источник рассуждений Мономаха усматривали во влиянии на него Василия Великого (См.: *Протопопов С.* Поучение Владимира Мономаха как памятник религиозно-правовых воззрений и жизни на Руси в дотатарскую эпоху // ЖМНП. 1874. № 2. Февр. С. 253; *Шляков Н. В.* О поучении Владимира Мономаха // ЖМНП. 1900. № 6. Июнь С. 240–248). Но, поскольку «Шестоднев» Василия Великого не был известен до XV в., вероятней предполагать опосредованное влияние Василия Великого через Иоанна экзарха, использовавшего этот источник.

³ См.: *Баранкова Г. С.* К текстологическому и лингвистическому изучению «Шестоднева» Иоанна экзарха Болгарского // Восточнославянские языки. Неоточники для их изучения. М., 1973; *Ее же:* К вопросу лингво-текстологического анализа списков «Шестоднева» Иоанна экзарха Болгарского, хранящихся в ГБЛ // Записки Отдела рукописей. М., 1974. Вып. 35; *Ее же:* Шестодневны повествовательныс // Методологические рекомендации по описанию славяно-русских рукописей для Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР. М., 1976. Вып. 2. Ч. 1. С. 168–175.

⁴ См.: *Яцимирский А. И.* Шестодневы // Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и К. А. Эфрона. СПб., 1903. Т. 34а. С. 534; *Драголовиц Д.* Гексамерони в средновековно ерско книженности // Книжевна история. 1975. VIII. С. 165–181.

благодаря которым мост был переброшен и дальше в глубь веков — к античности. Правда, контакт с античностью осуществлялся в той мере, в какой античное наследие сохранялось в текстах греческих авторов, воспроизводимых «Шестодневом». В своем «Шестодневе» Иоанн экзарх Болгарский много заимствует у представителя каппадокийской традиции Василия Великого, а также у антиохийцев — Севериана Габальского, которому принадлежат «Шесть речей о мироздании», и Феодорита Кирского. Антиохийцы были сторонниками буквалистского толкования Библии, но одновременно склонялись к компромиссу между философией и догмой в истолковании космогонических и естественно-научных проблем¹. Иоанн экзарх выбрал наиболее философичных антиохийских представителей, поэтому выдержки из их трудов не дисгармонируют с цитатами из философизированного каппадокийского богословия.

Процесс космогенеза Иоанн экзарх характеризует главным образом в понятиях антиохийцев, которые творение мира представляли как создание первоэлементов. Созданные Богом стихии отождествлялись с первотворениями: земля отождествлялась со стихией земли, водные бездны — со стихией воды, а воздух и огонь объявлялись составными стихиями сотворенного неба². Конечно, античное учение о четырех стихиях звучит здесь приглушенно, но в тексте узнаются основные черты теории Эмпедокла. В последующем, когда Иоанн переходит к изложению взглядов каппадокийца Василия Великого, античная теория четырех стихий будет представлена в том виде, в каком она вошла в творения христианских интерпретаторов Аристотеля. В ней все будет соответствовать античным образцам, за исключением идеи несотворимости стихий. Иоанн, так же как и его предшественники, самым большим заблуждением античных философов считал присущую им веру в вечность и несотворимость природных основ бытия³. Методологию антиохийцев можно назвать адаптационной. Каппадокиец Василий Великий в меньшей степени видоизменял смысл высказываний древнегреческих мыслителей, поэтому шедшая через него информация об античности была более достоверна.

Характерно, что библейский принцип креационизма антиохиец Севериан излагает во многом в понятиях античной философии: «В первый день создал Бог вещество всего созданного, а в другие дни создал образы (формы) созданного»⁴. Как видим, аристотелевские положения о материи и форме «перефразированы» в духе монотеистического креационизма. Данный фрагмент — яркий пример синтеза биб-

¹ См.: Кулчура Византии IV — первая половина VII в. М., 1984. С. 196–198, 222, 223, 238–241.

² Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского // РГБ. МДА. № 145. XV в. Л. 11а–11б. | Слово опубликовано: Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского как памятник средневекового философствования. М., 1991. Здесь и далее ссылки даются как на опубликованную, так и на неопубликованную части произведения с указанием листа по этому списку памятника. Специально нумерация листов по изданию не оговаривается. Отдельно приводятся лишь отсылки к комментариям к изданию | Слова.

³ См.: МДА. № 145. Л. 76. См. также: Шестоднев... С. 123–124. Комментар. 50.

⁴ МДА. № 145. Л. 12а. См. также: Шестоднев... С. 133–134. Комментар. 88.

лейской и античной мудрости. В нем постулируется, что замысел Бога, обретая конкретные образы (формы), претворяет потенциальное бытие материи в бытие многообразного мира.

В космологическом сюжете II Слова «Шестоднева» воспроизводятся тексты Севериана Габальского, извлечения из которого служат для обоснования гносеологии, разграничивающей сферу веры (представления о Боге) и сферу знаний (познание материальной действительности). Онтологическим основанием является разграничение подлунной, доступной чувствам части мироздания, и неба вышнего — запредельной области божественного, абсолютно недоступной для человеческого восприятия¹.

На этих онтологических основаниях зиждется и гносеология Василия Великого, который следовал принципам умеренного теологического рационализма, ориентировавшего на познание Бога опосредованно, через познание творения. В VI Слове, посвященном рассмотрению природы человека, роль чувств в познании действительности ограничивается только сферой материального, тогда как разумная сила души нацеливается на постижение высших истин. Ум относится к телесной, а разум к духовной сущности дуприродного человеческого естества.

Вслед за каппадокийцами свойства органов чувств ставятся в «Шестодневе» в зависимость от преобладающего воздействия той или иной стихии на соответствующий ей орган чувств. Здесь мы имеем яркий пример приложения античной теории четырех элементов к сенсорным характеристикам. В памятнике предлагается классификация видов чувственного познания по степени их достоверности². Основой здесь служит иерархический порядок систематизации стихий по принципу их нематериальности. Поскольку огонь по этим признакам обладает высшими ценностными свойствами, то связанное с огненной стихией зрение наделяется высшим статусом достоверности.

Влияние античности сказалось не только на формировании гносеологии «Шестоднева». Как в онтологии, так и в построении космологических схем идеи Платона и Аристотеля, а также иных древнегреческих мыслителей присутствуют в трансформированном, христианизированном виде. Заимствования очищены придирчивой критикой экзегетов от вредных примесей языческих наслоений и после этого включены в текст вперемежку с цитатами из Священного Писания.

В целом античная тема в цитатах из антиохийских источников звучит достаточно приглушенно. Будучи последователями буквалистского отношения к Священному Писанию, антиохийцы допускали античные воззрения только в том объеме, в каком они могли быть напрямую согласованы с Библией.

Гораздо большее значение в деле трансляции идей античности имела каппадокийская традиция, лидер которой — Василий Великий — являлся безусловным авторитетом для составителя «Шестоднева». Благодаря воспроизведению Иоанном

¹ См.: МДА. № 145. Л. 39а.

² См.: Там же. Л. 43б.

экзархом текстов великого каппадокийца на русскую почву был перенесен целый пласт античного наследия, преимущественно та его часть, которая могла быть согласована с основными принципами христианства. Безусловно, античная философия реабилитируется лишь частично. Она выступает не более чем во вспомогательной роли, главным образом в сфере категориальной. Кроме того, в «Шестодневе» Василия присутствует синтез библейских воззрений с позднеантичными научными знаниями, по объему присутствия которых в древнерусской письменности до XV столетия не было равных произведений.

Иоанн экзарх принимает космогоническую концепцию Василия Великого, которая, в свою очередь, зависит от древних античных космогоний. Считается, что в «Шестодневе» Иоанна экзарха Болгарского воспроизводится аристотелевско-птолемеевская схема космоустройства. Содержание II Слова дает основание считать, что Иоанн вслед за Василием учитывал взгляды всех сторонников сферического устройства Вселенной. Первым мысль о шарообразности Земли, помещенной в центре сферических вращающихся небес, высказал Парменид. Ему же принадлежит идея климатических поясов и объяснение равновесия Земли равноудаленностью ее от плоскостей Космоса. Не называя конкретных имен предшественников, Василий Великий делает экскурс в историю античной философии, суммарно излагая воззрения своих предшественников по данной проблеме.

В полном соответствии с традициями античной геоцентрической космологии Земля в «Шестодневе» помещается в центр сферического небесного свода. В согласии с принципами древнегреческой астрономии объясняется небесная механика передвижения светил по небосводу и календарно-астрономическое значение Солнца, Луны и 12 знаков зодиака. К античности восходят воспроизводимые «Шестодневом» характеристики солнечной эклиптики и связанные с этим данные о климатических зонах. Добавим, что в ссылках на Аристотеля приводятся сведения о форме, размерах и удаленности небесных тел¹.

Каппадокийские источники Иоанна экзарха¹ в полном соответствии с теорией стихий Эмпедокла (за исключением принципа креационизма, естественно) объясняют многообразие мира многообразием различных сочетаний четырех стихий, усматривая конечную причину этого в творческом акте Бога. Причем Иоанн экзарх не просто хорошо знал и в подробностях пересказывал содержание сочинений Василия Великого. В части, касающейся античной философии, он приводит более подробные, по сравнению с соответствующими разделами «Шестоднева» знаменитого каппадокийца, сведения. Едва ли не из греческих первоисточников Иоанну экзарху, получившему классическое образование в Магнаврской школе, были известны мельчайшие детали спора между Аристотелем и Платоном. Составитель труда, например, подробно повествует о различиях в воззрениях двух гигантов античной мысли, один из которых признавал только четыре первоэлемента, а второй еще и пятый элемент — эфир. Из какого-то независимого от Василия Великого источни-

¹ См.: Культура Византии. IV — первая половина VII в. М., 1984. С. 441.

ка им были почерпнуты сведения о том, что Аристотель сначала разделял убежденность Платона в вечности мира, а потом отошел от этой точки зрения. В данном вопросе Иоанн обнаруживает более глубокие познания, чем те, которые можно было извлечь из святоотеческой литературы¹. Есть и другие основания считать, что учения античных мыслителей Иоанн постигал не в пересказах христианских писателей, а в подлиннике.

Подчиняя богословским целям отдельные принципы аристотелевской философии, Иоанн экзарх с позиций христианского догматического богословия подвергает Аристотеля резкой критике. Особенно много внимания уделено опровержению существования «пятого элемента» — эфира, качественно отличного от четырех стихий. Примечательно, что Иоанн опровергает Аристотеля не авторитетом Священного Писания, а противопоставлением Платону и другим античным философам, обнаруживая при этом хорошее знание первоисточников излагаемых им идей².

Не только Аристотель и его комментаторы находились в поле зрения составителя «Шестоднева». В разных местах памятника довольно подробно и достоверно излагаются воззрения древнегреческих философов: Демокрита, Диогена, Фалеса и Парменида³. В кратком критическом очерке различных концепций космогенеза воспроизводятся идеи мыслителей, имена которых не называются. По четко прорисованным признакам тем не менее хорошо узнаются контуры учений Анаксимена, Анаксимандра, Анаксагора и Эмпедокла⁴.

В «Шестодневе» воззрения античных философов излагаются очень обобщенно и, кроме того, подвергаются критике с позиций христианского мировоззрения. И несмотря на это, по объему сведений, заимствованных из древнегреческой философии, памятник намного превосходит другие произведения славяно-русской книжности. Есть все основания считать, что «Шестоднев» выполнял в Древней Руси роль антологии античной мысли. Конечно, это не была беспристрастная антология. В ней исторические свидетельства сопровождалось критическими обличениями «еллинской мудрости». Но все-таки «Шестоднев» представлял такое направление в христианской культуре, которое окончательно не оторвалось от корней, связывавших традицию интеллектуализированного богословия с древнегреческим культурным наследием. Иоанну экзарху были присущи те же религиозно-мировоззренческие ориентации, которые были свойственны Иоанну Дамаскину и Василию Великому, использовавшим при изложении богословия понятия аристотелевской философии.

Надо сказать, что античный след в отечественной культуре оставил не только «Шестоднев». К трансляции античной культуры на Русь причастны и другие памят-

¹ См.: Шестоднев... С. 150. Комментарий: 175.

² См.: Там же. Комментарий: 138, 150, 169, 175.

³ См.: МДА. № 145. Л. 18а–20а.

⁴ См.: Шестоднев... Комментарий: 159, 159б, 168.

ники. пласт которых в древнерусской культуре достаточно обширен¹. Едва ли не самым любопытным из этих памятников является «*Всемирная хроника*» антиохийского писателя-историка *Иоанна Малалы* (ок. 491 — ок. 578).

«*Хроника*» *Иоанна Малалы* относится к числу первых переводных сочинений, которые начали проникать на Русь после введения христианства. Это произведение ранневизантийской хронографии исследователи справедливо отнесли к «самым античным»², испытавшим на себе «обаяние языческой культуры» и сохранившим поэтому «родимые пятна античности»³. При разных оттенках в оценке памятника большинство исследователей тем не менее сходились на том, что «*Хроника*» *Малалы* является «самым информативным» в древнерусской переводной письменности сочинением, содержание которого «отзывалось языческим временем»⁴. И это вопреки резкому неприятию автором истинности античных воззрений, излагавшихся под критическим углом зрения.

В древнерусском варианте полного списка «*Хроники*» *Иоанна Малалы* до нас не дошло. Текст ее восстанавливался на основании разрозненных фрагментов, включенных в разное время и в разном объеме в состав древнерусских хронографических сводов. Кропотливая работа по выявлению этих частей была проделана В. М. Истриным. В результате мы имеем сводный текст, довольно полно отражающий оригинал, с которого был сделан перевод⁵.

¹ См.: *Перетц В. Н.* Сведения об античном мире в Древней Руси XI–XIV вв. // *Гермес*. 1917. № 13–14; 15–16; *Радциг С. И.* Античное влияние в древнерусской культуре // *Вопросы классической филологии*. М., 1971. Вып. III–IV; *Грамов М. Н.* Античное учение о стихиях в Древней Руси // *Вестник Московского университета*. Сер. 7: Философия. 1981; *Пейчев Б.* Философский трактат в Симоновом сборнике. Киев, 1983; *Бондарь С. В.* Историко-философский анализ древнерусских «Изборников 1073 и 1076 гг.». Киев, 1985; *Прохоров Г. М.* Памятники переводной и русской литературы XIV–XV вв. Л., 1987.

² *Шусторович Э. М.* *Хроника Иоанна Малалы и античная традиция в древнерусской литературе* // *ТОДРЛ*. Л., 1968. Т. 23. С. 64.

³ *Удальцова З. В.* *Хроника Иоанна Малалы в Киевской Руси* // *Археографический ежегодник*. 1965. М., 1966. С. 47, 52.

⁴ *Творогов О. В.* *Античные мифы в древнерусской литературе XI–XVI вв.* // *ТОДРЛ*. Л., 1979. Т. 32. С. 8.

⁵ См.: *Истрин В. М.* *Первая книга Хроники Иоанна Малалы* // *Записки Императорской Академии наук*. Историч.-филологич. отдел. Сер. VIII. 1897. Т. 1. № 3. С. 1–29 (Кн.1); *Его же.* *Хроника Иоанна Малалы в славянском переводе: Книга вторая* // *Летопись Историко-филологического общества при Новороссийском ун-те*. Т. X, Визант. славянское отд. Одесса, 1902. Т. VII. С. 437–486; *Его же.* *Хроника Иоанна Малалы в славянском переводе: Книга четвертая* // *Летопись Историко-филологического общества при Новороссийском ун-те*. Т. XIII, Визант. славянское отд. Одесса, 1905. Т. VIII. С. 342–367; *Его же.* *Пятая книга Хроники Иоанна Малалы* // *Летопись Историко-филологического общества при Новороссийском ун-те*. Т. XV, Визант. славянское отделение. 1909. Т. IX. С. 1–51; *Его же.* *Хроника Иоанна Малалы в славянском переводе: Книги шестая и седьмая* // *СОРЯС*. 1911. Т. 89. № 3; *Его же.* *Хроника Иоанна Малалы в славянском переводе: Книги восьмая и девятая* // *СОРЯС*. 1912. Т. 89. № 7; *Его же.* *Хроника Иоанна Малалы в славянском переводе: Книга десятая* // *Летопись Историко-филологического общества при Новороссийском ун-те*. Одесса, 1913. Т. XVII; *Его же.* *Хроника Иоанна Малалы в славянском переводе: Книги одиннадцатая–четырнадцатая* // *СОРЯС*.

«Хроника» Иоанна Малалы приобрела на Руси довольно широкую известность, а также и распространение. Знакомство с ней отразилось на содержании «Повести временных лет» и «Палеи Хронографической». Обширные выдержки из сочинения Малалы входили в «Хронограф по великому изложению», а также в несохранившийся «Хронограф» середины XIII в. Заимствованные у Иоанна Малалы сведения, отсутствующие в других хронографических компиляциях, были положены в основу вводной части «Летописца Еллинского»¹. Другими словами, есть все основания говорить об участии этого памятника как в литературном процессе, так и в создании идейного климата в Древней Руси.

Иоанн Малала существенно отличается от многих других известных в Древней Руси христианских писателей. Если антифилософски настроенные христианские авторы касались темы древнегреческого язычества, то они вели повествование в сугубо обличительном ключе, в значительной мере подменяя фактуру общими рассуждениями, обличениями и обвинениями. Сочинениям Малалы присуща большая информативность. Христианство в «Хронике» не противопоставляется язычеству так резко, как у других церковных авторов. По всему видно, что в первом христианском хронисте «еще не угас язычник»². Конечно, античный пласт в трансляции хрониста уже значительно переосмыслен, перетолкован, а в трансляции фактуры присутствуют искажения. Например, как и в «Пчеле», яркие представители древнегреческой культуры нет-нет да и представляются оракулами христианских истин.

Для историка философии интерес представляют в первую очередь те части «Хроники», в которых приводятся непосредственные характеристики древнегреческой философии. Сведения эти в общем контексте воспроизводимой Малалой античной истории весьма отрывочны — им он уделяет намного меньше внимания, чем мифологии, но эти факты ценны тем, что они переданы без всякой предвзятости к заключенному в них содержанию. В христианской литературе, где обличение преобладает, высокомерные штампы затемняют существо дела, а сами сведения редко несут в себе информации больше, чем упоминание имени того или иного мыслителя.

В «Хронике» Малалы присутствуют три рода сведений об античной философии и философах:

- 1) краткое перечисление имен древнегреческих мыслителей;
- 2) изложение тех или иных воззрений, не имеющих поименной привязки, но вполне узнаваемых с содержательной стороны;

1913. Т. 90. № 1; *Его же*. Хроника Иоанна Малалы в славянском переводе: Книги пятнадцатая–восемнадцатая и приложения // СОРЯС. 1914. Т. 91. № 2. Недавно вышло из печати сводное издание всех частей «Хроники»: *Истрин В. М.* Хроника Иоанна Малалы в славянском переводе (Репринтное издание материалов В. М. Истрина) / Подготовка издания, вступительная статья и приложения М. И. Чернышовой. М., 1994.

¹ См.: *Творогов О. В.* Древнерусские хронографы. Л., 1975; *Его же*. Античные мифы в древнерусской литературе. С. 8–16.

² *Удальцова З. В.* Развитие исторической мысли. С. 251.

3) более или менее пространное изложение взглядов отдельных философов, включая такие отрывки, где даже приближенного соответствия идеям названного мыслителя не наблюдается.

Малала не раз приводит в своем труде списки имен деятелей античной культуры, которые, как он считал, олицетворяли эпоху и были достойны исторической памяти. Философы в этих списках называются обычно в одном ряду с другими представителями античной культуры: ораторами, поэтами, драматургами и историками. Так, например, в VI книге к годам правления македонских царей Карапауса и Филиппа (Филипп, царь Македонии в 356–336 гг. до н.э., отец Александра Македонского, покоритель Греции) отнесена целая плеяда классиков греческой литературы и философии, среди которых упоминаются Гераклит, Сократ и Пифагор: «*Вѣѡахоу же тогда въ еллинѣхъ соущи философи и творци Сѣсфиклисъ* (вариант — «*Сѡ-ѡнклинсъ*») и *Ираклитосъ и Соуерипидъ и Иродъ* (в других списках более правильный вариант в данном месте — «*Иродотъ*») и *Сократъ, великыи Поуѡфагора*¹. Перечень имен оставлен без каких-либо пояснений, но в других местах своей работы Малала обращается к этим фигурам неоднократно.

В одном месте своего сочинения Малала приписывает Куросу, сыну Ангенорову, взгляды пифагорейцев. О Куросе, в частности, говорится, что он — «*моужь вы(с) моудръ, иже списа Финическими писмены численоуа философию. гла же и безплотна соуща начала, и тѣлеса же премѣнающаса, и дша во ны животы*»². Здесь содержится важное для атрибуции отрывка указание на математические построения, посредством которых передавались пифагорейские воззрения относительно бытия. Если учесть, что о пифагореизме, ввиду тайного характера этого учения, мы знаем очень мало, то в данном отрывке следует усматривать краткое по форме, но емкое по содержанию выражение сути учения Пифагора. Характеристика его дана в общем виде. Она совпадает с достоверно известными представлениями о пифагорейцах, веривших в переселение душ и занимавшихся числовой символикой. Курос в данном случае «осваивает» уже готовую философскую концепцию.

В другом пространным перечне наиболее ярких представителей древнегреческой культуры упомянут пифагореец Гиппас: «*...вѣ Иппасин, ѡлософъ Поуѡфогорическыи, иже кроугъ нѣ(с)ныи изовѣрѣте Ѡ двоинадесать животъ... вѣ же Искра* (в вариантах разночтения приведена более правильная форма «*Искокра(т)*») — знаменитый афинский ритор (436–338 до н.э.), сторонник Филиппа II) в то время и *Перекалисъ и Фаукоудидисъ, иже списа сѣчь Пелопонискыи и Афинѣискыи... и [Ливасъ] капищетворецъ и Стисихоръ и Вакхоулидисъ, таже изовѣрѣтоста пласание, и творца, съ прж(д)ереченными ѡлософыи... вѣзиде же по сиухъ и Димостенъ и Арестефанъ пѣснотворецъ»³.*

¹ Истрин В. М. Хроника Иоанна Малалы в славянском переводе. Книги шестая и седьмая. С. 11.

² Истрин В. М. Указ. соч.: Книга вторая. С. 473.

³ Истрин В. М. Указ. соч.: Книги шестая и седьмая. С. 17.

Среди пифагорейцев Гиппас, видимо, не был выдающейся фигурой, «ни подробности учения Гиппаса, ни аргументация до нас не дошли»¹. Этот мыслитель, согласно Аэзию, разделял мнение Гераклита о том, что Вселенная едина, ограничена и находится в вечном движении. Диоген же Лаэртский добавляет, что Гиппас говорил об «урочном времени перемен» в мироздании². Может быть, «урочное время перемен» соответствует изобретению зодиакального круга, о чем сообщает Малала. Пифагорейство вообще было нацелено на космические сферы и движение светил, но, видимо, авторство в освоении астрологических и календарно-хронологических знаний принадлежит все-таки восточным жрецам, у которых, кстати, пифагорейцы учились и от которых они могли перенять астрологические навыки.

Надо признать, что набор имен философов в «Хронике» Иоанна Малалы довольно случаен. Но вот что обращает на себя внимание: в этом случайном и в общем-то далеком от специального философского интереса перечислении имен каждый раз обязательно пифагорейцы либо упоминаются, либо излагаются их взгляды. Видно, что Малала был достаточно осведомлен о характере пифагореизма. Не исключено, что идеи пифагорейцев были по каким-то параметрам интересны и близки хронисту, и он при каждом удобном случае включал в текст интересующие его имена и мысли. В пифагореизме Малалу интересует не столько «численная хитрость» сама по себе, сколько связь этого учения с понятиями о «бесплотных властях», которые через посредство Платона, заимствовавшего у пифагорейцев мысль о связи числа с идеями, перешли затем в христианство.

Стремление увидеть в древнегреческом идеализме предвосхищение христианского мировоззрения выводит иной раз автора «Хроники» за рамки беспристрастного изложения фактов. Так, «еллинскъ же философъ и казатель Платонъ премоудрин» предстает едва ли не апологетом триипостасного божества. С этой целью Малала трансформирует содержание диалога «Тимей». Пересказывая основные положения этого произведения, он дает каждому тезису Платона довольно вольное толкование. Содержание диалога передано следующим образом: «Бж(с)тво тремъ имени есть, едина же сила и бж(с)тво, рече, соуще пръвое добръ всемоу вина и вса милоуд. втораа вина оумъ, сътворнвъи всмческаа. третиага вина жн-вотворецъ дша, таже жживи вса»³.

Нельзя не отдать должное стремлению автора сохранить основные образы Платона, но в толковании их Малала далеко отходит и от первоисточника, и от христианской ортодоксии.

В приведенном отрывке легко узнается платоновский демиург, который делает реальностью бытие мира и о котором Малала говорит, что «он добру всему вина». Посредством ума, источающего идеи, демиург создает мир, поэтому в подлинном

¹ Богомалов А. С. Античная философия. М., 1985. С. 68.

² См.: Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1986. С. 329–330.

³ Истрин В. М. Указ. соч.: Книги шестая и седьмая. С. 29.

смысле творцом, согласно «Хронике», выступает не демиург, а ум («сътворивън всацескаи») ¹. В душе «аже шживи вса» довольно отчетливо просматривается платоновский образ мировой души, которая, по Платону, состоит из смеси идей и материи, упорядочивает стихии, дает начала округлым сферам, звездам, людским душам и вообще оживотворяет весь созданный демиургом Космос.

Платоновские первоначала бытия Малала и пытался обратить в три Лица Бога. Христианизация платонизма проявилась прежде всего в том, что демиург представлен милующим Богом, а мировая душа соотнесена с Духом — одной из ипостасей этого Божества. Таким образом начисто исключалась пантеистическая окраска, присущая учению Платона. Ничего не говорилось и о материи — «восприемнице и кормилице идей», ведь в противном случае данный тезис вскрыл бы вопиющее противоречие между учением Платона и библейским креационизмом, согласно которому Бог творит мир из ничего.

В VI книге «Хроники» встречается, к примеру, такой интересный в философском отношении отрывок: «В лѣто же ѿр(с)тва Даріа, сѣа Коурова, философъ же вѣ въ еллингѣхъ Анаксимандръ, и(ж) рече земаю соущю въ средѣхъ всеа твари и сѣнце не мене земаа соущае, начатокъ же всемоу въздоухѣ. ѿ него родившюся и всемоу воне скомоущюся (варианты: «скончающюся», «и не скончавающюся»). и члкъ (вариант: «члбъскъ») дшѣ въздоувшию и всакъ дхъ глѣше, бавъскъ смыслъ прельсти възводѣ (вариант «введе») сравнаніа же дни и крѣсы си сложи. прѣ(д)реченный же Пѣфагора численною хитростию стѣписа и оученіа възведе еллинш(м), слава восплотны сѣца» ².

Комментируя этот отрывок, З. В. Удальцова, видимо, не вполне справедливо заподозрила Малалу в некомпетентности, когда высказала предположение о принадлежности охарактеризованных в отрывке взглядов Анаксимену, а не Анаксимандру ³. В действительности именно Анаксимандр высказал мысль о срединности Земли во Вселенной. Вполне заслуживает доверия и тезис о равных размерах солнечного и земного тел. Видимо, Малала в данном случае хорошо представлял то, о чем говорил, ибо он даже, и не упоминает о форме Земли, что можно объяснить существовавшим противоречием источников по данному вопросу: по одним версиям Анаксимандр представлял Землю в виде цилиндра, по другим — шаровидной.

Сложнее обстоит дело со второй половиной приписываемого Анаксимандру высказывания. Формально утверждение о том, что первоначалом всего сущего является воздух, было высказано Анаксименом. Последний считал, что весь мир, как и человек, «обдержим» воздухом. Однако здесь надо учитывать, что и Анаксимандр и Анаксимен принадлежали к милетской школе, были близкими друзьями и, следовательно, существовали какие-то общие для обоих философов принципы.

¹ В трактовке ума Платоном у современных ученых есть расхождения. Иногда ум отождествляется с демиургом. См.: Богачев А. С. Указ. соч. С. 177.

² Истрин В. М. Указ. соч.: Книжки шестая и седьмая. С. 9–10.

³ См.: Удальцова З. В. Развитие исторической мысли. С. 252.

Во-первых, Анаксимандр и Анаксимен в полном согласии друг с другом считали природу души воздухообразной. Во-вторых, до сих пор неясно, что подразумевал Анаксимандр под своим понятием беспредельного начала, которое вроде бы и несводимо ни к одному из первоначал, но, с другой стороны, оно в своей неопределенности весьма напоминает воздух, представляя нечто среднее между воздухом, огнем и водой. В этой связи А. С. Богомолов сделал вывод, что «воздух» Анаксимена, как и «апейрон» Анаксимандра, «божествен», ибо «бессмертен и неуничтожим»¹.

Как бы ни были кратки сведения «Хроники» Малалы о древнегреческой философии и как бы ни был автор тенденциозен в передаче тех или иных сведений об античности, он, как показывают рассмотренные выше отрывки, в основном старался держаться исторической достоверности. Это в полной мере относится и к описанию им взглядов Демокрита. С одной стороны, Малала сумел искусно избежать изложения неприемлемой для идеалистически настроенного писателя-монаха системы материалистического атомизма, а другой — приписанные им Демокриту мысли соответствуют тому, что мы знаем о воззрениях этого философа.

Чтобы не подрывать основ идеалистического мировоззрения, хронист ограничивается пересказом нейтральных в идеологическом плане суждений Демокрита. Воспроизводится идеальный образ философа, и идеал этот не вступает в противоречие с образом мыслей Иоанна Малалы: «...тако (ж) лѣпо есть хотѣщемъ быти философъ въздержатиса и цѣломоудръствовати и штрѣблати(с) ѿ всякого зла, всего прѣмо развѣмѣати и творити»². Здесь в краткой форме на христианский лад перетолкованы понятия Демокритовой философии о сохранении «мерь», о совестливости как критерии образа жизни, о мудрости, понимаемой как единство мысли, слова и дела. Авторитет мыслителя, правда, утверждается путем подлога. В уста греческому атомисту вкладывается сугубо христианское высказывание о Боге: «И егда (ж) тако начнеши философисати, тогда навькнеши единописманое има и оузриши сѣа вѣја слова вес(с)мртнаго, хотѣщаго гавити(с)»³. Едва ли не в духе античных мистификаций «Пчелы» греческий мыслитель представляется Малалой в роли пророка, предсказывающего воплощение второго Лица Троицы. При чем это не единственный прием «охристианивания» автором древнегреческих персонажей. Проповедником идеи единого Бога-Творца выведен Софокл⁴. Даже Гермес у Малалы выступает провозвестником триединого Бога⁵.

¹ Богомолов А. С. Указ. соч. С. 51.

² Истрин В. М. Указ. соч.: Книга четвертая. С. 363–364.

³ Там же.

⁴ Истрин В. М. Указ. соч. Книга вторая. С. 473.

⁵ «...вѣ Ерминъ Тревеланкъ Египтаномъ, моужь дивень и моудръ. иже сказа три великыя силы соуща неизрекома энж(д)ителя има, едино (ж) вж(с)тво повѣда соуще. тѣмже и прозваиъ вьсть ѿ Египтанъ Тревеланкы Ерминсъ сказоучетъ во въ различны(х) свои(х) словесехъ къ Асклипию ш вж(с)твѣ сицѣ: аще не бы строение было всѣхъ гѣ... точно вѣ свѣтъ развѣмны преж(д)е свѣта развѣмн(г). и вѣ и присно оумъ и развѣмъ свѣтелъ... присно себѣ сын и своимъ оумомъ и свѣтомъ вса шдръжан, развѣ сего ни аггелъ ни вѣсть ни ина вещь никакаже.

Обращает на себя внимание то обстоятельство, что христианские понятия о Боге Малалы формулируют не церковные авторитеты, а выдающиеся представители греческой языческой культуры, включая великого материалиста древности. Тем самым признается непреходящее значение античного наследия.

«Хронику» Малалы нельзя отнести ни к каппадокийскому, ни к александрийскому направлениям христианской мысли. Чуждый интереса к философии как средству рационализации веры, Иоанн тем не менее не отвергает древнегреческую мудрость, бережно относится ко всему дохристианскому. Его диалог с античной культурой вырастает на почве своеобразного книжного двоеверия. Со своей устремленностью к сказочной фантастике, извлеченной из древних мифов, со своей необычной простотой и доходчивостью языка, свойственной фольклорной форме изложения, Малала стоял ближе к простонародной, чем к элитарной, догматизированной культуре. Эта его простота, доходчивость и сказочная образность делали фактуру «Хроники» интересной и привлекательной для древнерусского читателя, только начинавшего осваивать привитое ему вероучение и потому обладавшего раздвоенным синкретичным сознанием переходной эпохи. Сдобренная «обильной античной приправой», «Хроника» Иоанна Малалы в первую очередь обслуживала запросы той среды, «где цепко держалось язычество»¹. Поэтому применительно к ранневизантийской культуре содержание памятника оказывается зеркалом происходившего там процесса смены мировоззрений, а что касается воспроизведения этого специфического содержания на Руси, то оно было созвучно православно-языческому синкретизму, накладывавшему заметный отпечаток на идейно-религиозную жизнь раннехристианского русского общества.

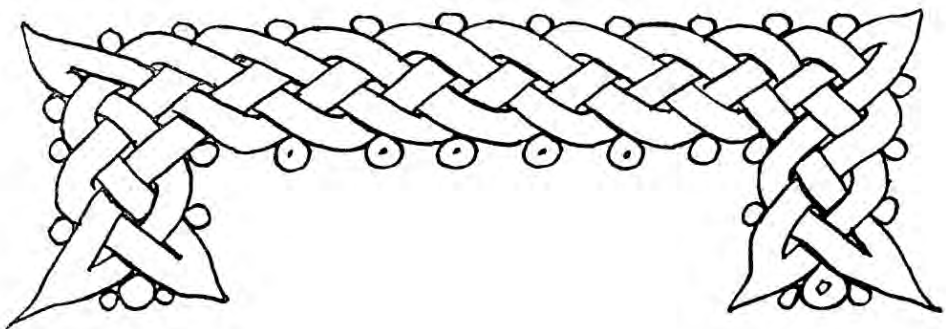
Итак, сопоставляя рассмотренные в разделе переводные произведения, можно сделать вывод о месте античного наследия в культуре Киевской Руси. Древнерусские мыслители не располагали подлинными произведениями греческих мудрецов. Знакомство с ними осуществлялось через рукописи, которые содержали уже обработанные христианскими писателями пересказы основных положений древнегреческой философии. Одним из таких памятников и является «Хроника» Малалы, рядом с которой можно поставить «Шестоднев» Иоанна экзарха Болгарского, «Источник знаний» Иоанна Дамаскина, а также некоторые апокрифы. *Интерес к античности можно отчасти расценивать как факт своеобразного интеллектуального книжного двоеверия.*

всѣ(х) бо гѣ и ѿцѣ и бѣгѣ [и] всѣ ш немѣ и ѿ него сѣтъ. слово бо его прошѣ(д) всѣхъ съвершитель бы и родитель и энж(д)итель, въ роженонй вѣщи падѣ, на роженѣи водѣ, брѣжю во-доу сѣтворн) (Истрин В. М. Указ. соч. Книга вторая. С. 467–468).

¹ Удальцова З. В. Хроника Иоанна Малалы в Киевской Руси. С. 52.

Античные, церковные и народные представления об «ином мире»





Шелый букет разнообразных культурных и соответствующих им идейно-мировоззренческих традиций отразился в цикле апокрифических сказаний о путешествиях к земному раю. Сюда относятся такие распространенные в древнерусской книжности апокрифы, как *«Хождение Агапия в рай»*, *«Хождение Зосимы к рахманам»* и *«Житие Макария Римского»*. Впервые мысль о существовании этого сюжетно-тематического цикла была высказана Н. С. Тихонравовым¹. К тому же мнению склонялись и другие авторы².

Надо сразу же отметить, что сказания о Зосиме, Макарии и Агапии отличаются друг от друга в деталях. Расхождения касаются описания устройства обители праведных и особенностей расположения этой чудесной страны. Тем не менее все названные произведения выражают общую для них веру в то, что рай находится не на небесах, а существует непосредственно на земле.

Апокрифическая трактовкарая не совпадает с ортодоксально-церковной, хотя внутри и той и другой традиций не наблюдается единообразия. Расхождения — как по существу, так и в частности — объясняются отсутствием точных характеристикрая в Священном Писании. Разрозненные и далеко не однозначные библейские и евангельские высказывания о царстве Божьем не дают четкого представления об «ином мире» и о посмертном существовании. Недоговоренность о вещах, столь важных для религиозного сознания, побуждала к работе мысли в соответствующем направлении. Интерес к темерая усиливался в связи с периоди-

¹ См.: Тихонравов Н. С. Отреченные книги // Сочинения. М., 1898. Т. 1. С. 223.

² См.: Веселовский А. Н. Параллели к сказанию о рае // Филологические записки. 1875. Вып. III. С. 1–7; Сахаров В. Эсхатологические сказания в древнерусской письменности. Тула, 1879. С. 192.

чески захватывавшими христианский мир эсхатологическими ожиданиями. Одним из итогов поисков в этом направлении и было появление нескольких апокрифических версий о рае.

Сказания, повествующие о земном рае в фантастической и занимательной форме, появляются в странах христианского мира в V–VII вв. В последующем апокрифы лишь тиражируются в списках и переводах с незначительными видоизменениями и дополнениями. В связи с христианизацией Руси и распространением переводной литературы различные представления о рае стали доступны образованной части древнерусского общества.

Различные версии рая возбудили идейные споры среди древнерусского духовенства. Эти диспуты оставили заметный след в истории отечественной мысли. Во второй половине XIV в. новгородский архиепископ *Василий Калика*, занимавший кафедру с 1331 по 1352 г., пишет полемическое послание тверскому епископу Федору Доброму о земном рае. В нем нашли отражение основные апокрифические сочинения, повествовавшие о чувственном рае как реальности.

В *«Послании о рае»* Василия Калики суть проблемы отнюдь не сводится только к тому, надо или не надо верить в существование земного рая. Рассуждения по частному церковно-доктринальному вопросу разворачиваются в целую панораму идей философско-мировоззренческого звучания. Навеянные апокрифами суждения Василия, равно как и сами неканонические произведения, находившиеся в поле его зрения, заключают в себе богатое содержание. Повествовательной оболочкой памятников объемлются религиозно-богословский, исторический, нравственно-назидательный и философско-мировоззренческий пласты. В относящихся к теме земного рая произведениях разрешаются онтологические проблемы соотношения духовного и материального начал бытия. Гносеологический характер имеет разделение чувственного, рационального и символично-аллегорического способов познания бытия в их конкретном применении к исследованию природы рая. Локализация рая имеет самое непосредственное отношение к глобальной картине мироздания, и поэтому она включается в разные космологические схемы.

Выделяя особый философско-мировоззренческий пласт апокрифов, необходимо сказать о специфике его «представленности» в неканоническом религиозном тексте. Древнерусской (как, собственно, и восточнохристианской) литературе в принципе была чужда спекулятивная направленность. Идеи философско-мировоззренческого характера приходится вычленять из контекста совершенно не философского характера. Но уж такова специфика русской мысли, когда, независимо от сюжета и жанра, авторская концепция читается чаще всего между строк, в логике повествования. Она формулируется не на понятийном и рассудочном уровнях, а как бы исподволь, когда через исходные посылки суждений вскрываются те или иные мировоззренческие предпочтения. Последние нередко даже не обозначаются в определениях.

Способ передачи смыслозначимого содержания философско-мировоззренческого характера через контекст произведения лучше всего рассмотреть на конкретных примерах.

Источников, которые знакомили древнерусского читателя с представлениями о земном рае, гораздо больше, чем приводит в своем «Послании о рае» Василий Каллика. Непосредственным возбудителем интереса к теме был библейский рассказ о насаждении рая на Востоке (Быт. 2, 9), Моисеево повествование о поселении в Эдемском саду Адама (Быт. 2, 15), а также указания на то, что четыре крупнейших реки вытекают непосредственно из райских пределов (Быт. 2, 10). На основе этих библейских постулатов Козьма Индикоплов — известный сторонник буквализма — выстраивает свою картину мира, отделяя рай от четырехугольной земли водной преградой. Ближе к воззрениям Индикоплова содержание апокрифа «*О всякой твари*», помещающего рай и муки на острове, отделенном Океаном от четырехугольной земли¹. Подобные воззрения отражают описания четырех мировых рек в многочисленных редакциях «*Беседы трех святителей*»². Общим является мотив привязки рек к земной топографии и рассказ об изгнании Адама из рая в прилегающие к нему земные пределы.

Сразу несколько ветхозаветных апокрифов в подробностях живого, занимательного повествования детализируют и существенно дополняют скупые строки Книги Бытия о пребывании первых людей в раю и их грехопадении. В «*Исповедании Евы*», например, рассказывается о том, как Бог передал рай во владение человеку и, покинув свое творение, поднялся на небеса. После преступления Божьих заповедей Адам и Ева изгоняются из рая и живут близ райских мест, которыми оказывается отделенная для жизни павшего человека седьмая часть Эдемского сада³. В «*Житии Адама и Евы*» («Слово об Адаме и Еве») повествуется о том, как Бог сходит с небес в рай и изгоняет согрешившую пару. У ворот рая Адам видит сон, в котором раскрывается судьба его потомков. Здесь же, у врат райских, он плачет и молится об избавлении от страданий в пустой и неустроенной земле. После этого Бог «отлучи седмюю часть отъ рая», «изгна вся скоти и звѣри изъ рая» и «предастъ»⁴ их Адаму. Незадолго до кончины первосозданного человека Ева и Сиф отправились в рай, чтобы принести оттуда растения для облегчения болезни Адама. После этого похода доступ в райские кущи для отрешенных от обители блаженства людей закрывается: «Изведоша на(с) англи из раѣ и затвориша раи англи Ѡ на(с)»⁵. Когда Адам умирает, дух его оказывается в третьем небе, а тело прибывает в раю⁶.

Мотив путешествия Сифа к раю, ввиду распространенности убеждения о райском саде как части природного мира, вошел в различные произведения древнерус-

¹ См.: Памятники отреченной литературы, собранные и изданные Н. Тихонравовым. СПб., 1863. Т. 1. С. 350. (далее — Памятники...).

² См.: Мочульский В. Н. Следы народной Библии в славянской и древнерусской письменности. Одесса, 1893. С. 101–104.

³ См.: Памятники... Т. 1. С. 298–300.

⁴ Там же. С. 3.

⁵ Там же. С. 11.

⁶ Там же.

ской письменности: «Беседу трех святителей». в «Палею». «Хронограф» и в некоторые сборники смешанного состава. В Хиландрском списке «Откровения Мефодия Патарского» говорится, что Сиф «везде род свон на горѹ некѹю близ соущу раа»¹.

Другие рассказы, повествующие о посещении Сифом рая (вот откуда берет свое начало жанр хождений к раю), содержат дополнение о грозной страже райских врат, изолирующей по приказу Бога обитель праведных от мира. В зависимости от редакций это или огненные ангелы, или лютые звери, «рекомые горгонии», сопоставимые с такими стражами иного мира, как пес Цербер или собаки Сарамеа. К апокрифическим текстам того же круга можно отнести рукописную книгу «Синаксарь» (XVI в.), где говорится, что пшеницу для первого земледельца (ратая Каина) принес из рая архангел Михаил².

Приведенные сведения вполне красноречиво свидетельствуют о том, что в отличие от ортодоксальной доктрины апокрифическая картина мироздания не была резко поляризованной. В апокрифах мир горний и мир дольний представлены как взаимопроникаемые. Обращает на себя внимание то, что Господь не находится в раю, а спускается туда с небес. Рай же оказывается частью сотворенной природы. Первые люди изгоняются из рая, тогда как применительно к небесному Эдему речь должна была бы идти о свержении. Идеальный райский мир вполне реален, доступен чувствам, его можно достичь и поселиться вблизи его врат. Поэтому и история грехопадения символизирует не столько онтологическое противопоставление природного и идеального (в смысле полного отмежевания Бога от людей), сколько максимальное, в рамках идеалистического креационизма, сближение небесной и земной сфер бытия. В апокрифической трактовке мир людей лишь незначительно отдален от сферы божественного, а сама возможность приближения и даже соприкосновения с этой сферой отнюдь не исключается. Логически из апокрифического образа земного рая следует, что Бог творит, собственно, только рай, а не землю. Возможен и другой поворот мысли: сотворенный Богом дольний мир — это и есть рай, окруженный бесплодным пространством, так испугавшим Адама, изгнанного из изобильного плодородием места. Существует мнение, что библейский образ земного рая отразил привычное и типичное для ближневосточного человека восприятие географической среды как оазиса в окружении безжизненной пустыни³.

Природу образа земного рая в какой-то мере можно объяснить пережитками индоевропейской мифологии. В разных культурах — от греческой до славянской — присутствуют сходные между собой представления об «ином мире», в который уходят предки. В мире предков — вечное лето, там нет болезней, страданий и во всем проявляется изобильный достаток. В связи с этим надо упомянуть о Платоне, кото-

¹ Истрин В. М. Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила в византийской и славяно-русской литературах: Исследования и тексты. М., 1897. С. 85.

² См.: Мочульский В. Н. Указ. соч. С. 73.

³ См.: Мифы народов мира. М., 1988. Т. 2. С. 363–365.

рый в «Гордиасе» говорил об уготованной благочестивым людям островной обители блаженных. Согласно «Делам и дням» Гесиода, для героев Трои предназначался некий блаженный остров, плодородная земля которого дает три урожая в год. Это чудное место, находящееся под властью Кроноса, помещается между миром людей и бессмертных. Известно к тому же, что древние греки поселяли своих умерших в удаленную островную обитель, называемую Элизиумом.

В народных представлениях славян приход весны ассоциировался с дыханием тепла, которое даруют предки. Владимир Мономах в «Поучении» воспроизводит дохристианские воззрения, согласно которым птицы на зиму скрываются в раю, а по весне возвращаются обратно.

В свете приведенных соответствий об апокрифическом сюжете земногорая можно сказать, что «средневековая легенда воскрешала древние верования и переносила их на христианскую почву»¹. Правда, надо сразу уточнить, что в отличие от ветхозаветных исторических апокрифов ближневосточного происхождения, повествующих о жизни библейских первопредков в земном раю и около него, индоевропейские черты «ино мира» как острова блаженных в первую очередь обнаруживаются в апокрифических хождениях к земному раю. Агапий в долгом странствии пересекает различные неведомые места, непроходимые леса и достигает главной преграды — моря, которое переплывает на корабле, управляемом Христом и апостолами. На острове райское место дополнительно ограждено стенами, простирающимися до небес. Агапий попадает внутрь через оконце. Райские места, согласно апокрифу, достижимы для простого человека, но открываются они только избранным.

Синонимичный рассмотренным образ земногорая, соотносимый с индоевропейским прототипом островной страны, обозначен в «Хождении Зосимы к рахманам». Это сложный, составленный из нескольких частей памятник V–VI вв. Текст апокрифа стал известен на Руси не позднее XIV столетия². Апокриф относился Индексами к разряду запрещенной литературы, но древнерусские книжники помещали его в сборники житий. В «Хождении» повествуется о том, как прославившийся отшельническими подвигами старец Зосима, преодолевая многочисленные земные преграды (пустыню, нападения лютых зверей, бури, землетрясения), достигает непроходимой реки Евмасион (ср. с рекой-преградой — небезызвестным мифическим Стиксом). В апокрифе говорится о том, что рай окружала поднимавшаяся из вод облачная стена. Она ограждала его от любых сообщений с внешним миром — даже птицы и ветер ее не преодолевали. Зосима, однако, попадает на противоположную сторону, куда его переносят на своих ветвях чудесные деревья. За преградой он наблюдает жизнь праведных людей. В рассказе об обитателяхрая совмещены сведения об индийских брахманах (нагомудрецах из «Александрии» хронографической редакции), с которыми встречался во время своих походов Александр

¹ Сахаров В. Указ. соч. С. 40.

² РГАДА. Ф. 381. Сильвесторский сб. № 53; ГИМ. Синодальное собр. № 114 и др.

Македонский, и описание рехавитов — потомков Рехавы, легендарного родоначальника одного из еврейских колен, о которых повествует «Иосипон». Несмотря на то что обитель блаженных помещается в «ином мире», она предстает одновременно и изолированной от мира пограничной рекой, и доступной избраннику Божию. К тому же и блаженные насельники рая оказываются вполне плотскими людьми, ибо они смертны¹. Статус блаженных райских жителей непомерно высок, что подчеркивается и общением рахман с ангелами, и существованием почти непреодолимой границы. И все-таки рай, который достиг Зосима, при всей его изолированности и обилии сказочно неземных качеств, это часть мира дольнего, наделенная наивысшими в ценностно-отношении характеристиками. Это некая пограничная сфера, в пределах которой божественное при определенных условиях (праведность, например) соприкасается с тварным.

В целом ряде произведений древнерусской апокрифической литературы присутствуют те же мотивы, что и в «Хождении Зосимы к рахманам». В сербской «Александрии», например, нагомудрецы указывают Александру Македонскому на землю близ рая, где прежде обитали Адам и Ева. Имеется и другая параллель. Сопоставимые сведения содержатся в «Александрии» иудейской редакции, где говорится о том, что великий завоеватель достиг в труднодоступных и отдаленных местах «врат господних», в которые могут вступить только обрезанные праведники². В «Слове об антихристе» Михаилу (царю — победителю апокалипсического народа) приписывается происхождение от праведного безгрешного рода царей Маковейских, о которых сообщается, что они из тех мудрецов, что «близ рая живяху»³.

К суммарному апокрифическому образу земного рая некоторые особые черты добавляет «Житие Макария Римского». Оно совмещает в себе жизнеописание святого отшельника Макария, поселившегося в 20 поприщах от рая, и рассказ о странствии трех иноков (Феофила, Сергия, Югина), пустившихся на поиски того места, где небо «прилежит к земле». Через неведомые земли и народы, среди которых называются фантастические андрогини, песьеглавы и пигмеи, через испытания в пустыне и в населенных змеями местах, через преграды встающей тьмы и бездорожья двигались иноки в восточном направлении и достигли пределов, до которых доходил Александр Македонский. За этими пределами простиралась юдоль печали: в озере, полном змей, мучились и стенали люди, невдалеке окованные веригами титаны страдали в опалывшем их пламени, а из бездонной пропасти доносились крики помещенных туда на страдание людей. Путники видели, как принявшие образ птиц души умерших слетались на ветви деревьев.

Апокриф содержит захватывающее описание путешествия, в котором иноки шли навстречу веющему из рая благоуханию. По мере приближения путников к раю мертвая природа превращалась в благодатную плодородную землю. Горы там

¹ См.: Памятники... М., 1863. Т. 2. С. 81–92.

² См.: Гаркави А. Я. Еврейская Александрия XII в. // СОРЯС. 1891. Т. 53. Вып. 6. С. 119–120.

³ Истрин В. М. Указ. соч. С. 194–195.

поднимались выше небес, воды озаряло мощное сияние, с четырех сторон дули чудесные разноцветные ветры. В этих характеристиках ощущается определенное влияние ветхозаветного описания рая, противопоставлявшего его как цветущий оазис окружающей мертвой природе. Достигнув ближайших подступов к раю, непосредственно проникнуть в его пределы путешественники не смогли. Они лишь удостоились видеть чудную обитель во сне. Рай представился инокам в виде ледяной церкви, из-под алтаря которой струился белый как молоко источник бессмертия.

В конце путешествия иноки обнаружили пещерножителя Макария, который пребывал в непосредственном соседстве с раем. Согласно апокрифической версии, Макарий, хотя и жил в ближайших райских пределах, лицезреть рай, как человек плотского мира, не мог. Со слов отшельника иноки составили жизнеописание подвижника, куда попал и рассказ об устройстве рая, переданный Макарию ангелом. Согласно этому рассказу, рай Божий, в котором некогда находились Адам и Ева, окружают два града — железный и медный. Ограду стерегут херувимы и серафимы, которым дано оружие пламенное, чтобы защитить райскую обитель от земных пришельцев¹.

«Житие Макария», впитавшее в себя основные черты апокрифического образа рая и много сведений об окраинных землях вселенной из «Александрии», пользовалось на Руси огромной популярностью (ГИМ. Хлудовское собр. № 195; РНБ. Кирилло-Белозерское собр. № 4/1081; РГБ. Соловецкое собр. № 639/805 и др.). С XII в. «Житие» включалось в состав «Пролога» и в сборники типа Миней. При переписывании памятника церковная цензура нередко исключала из содержания рассказ о путешествии иноков². Однако в многочисленных списках не затерялась та часть, в которой повествуется о хождении к раю. Более того, выраженное апокрифом убеждение в абсолютной недоступности земного рая было преодолено русской переделкой памятника в XVII в. Героями-путешественниками русского варианта неканонического сказания выступают новгородские монахи, которым довелось самим увидеть земной рай, тогда как в апокрифическом прототипе о рае повествуется лишь со слов ангела³.

Образ земного рая был приведен в соответствие с теми представлениями об идеальном мире праведников, которые заключало в себе большинство произведений апокрифического цикла о земном рае.

Можно назвать и другие источники, через которые древнерусские читатели узнавали о существовании земного рая. «*Ответы Афанасия Антиоху*» дают локализацию рая на восточной, примыкающей к Индии, стороне. Наличие только в этом краю ароматических веществ объясняется близостью его расположения к обители пра-

¹ См.: Памятники... Т. 2. С. 59–66.

² См.: Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. I (XI — первая половина XIV в.). Л., 1987. С. 42.

³ См.: Ржига В. Ф. Новая версия легенды о земном рае // Byzantinoslavica. 1930. Роѡ. II. S. 374–385.

ведных. Утопические черты в описании земного рая, уготованного угодникам Божиим, добавляют апокрифические «Вопросы Иоанна Богослова Господу на Горе Фаворской»: «...Ѡкрытса раи. и бждеть всѣ землѣ раимь», «...Ѡ толи не боудеть болѣзнь, ни печаль. ни слъзы. ни въз(д)нхання. ни памяти злоу. ни братоненавидѣнна. ни боудеть дѣла роучнаго»¹. Праздник праведных среди вечно цветущей, обновленной земли переносится здесь в будущее, тогда как апокрифические хождения в земной рай говорят о доступности прижизненного райского блаженства в земле изобильной.

Сопоставимые с идеями апокрифического цикла сведения встречаем у Иринея, который в своем трактате «Против ересей» передает рассказ Папия о царстве Божиим в земле многоплодной, а также у богомилов, называвших рай земной — раем Сатаны, в котором сверженный бесоначальный расплодил деревья, украденные из небесного рая². Назовем также «Деяния апостолов в стране варваров», которые повествуют о том, как души в рай забирают с собой орлы, что со всей определенностью указывает на земное происхождение страны праведников.

Итак, из приведенных выше свидетельств ясно, что рай как бы и не принадлежит миру, но одновременно является его частью. Райская страна — это наиболее удаленная, а также самая совершенная часть мироздания. На двойственную природу апокрифического рая земного указывают следующие его признаки: водная граница, символизирующая в архаической культуре иной мир, горы (варианты — стеклянная или облачная стена), локализация которых на Востоке соответствуют символическому обозначению верха (неба). Напомним, что рай апокрифические ходки ищут там, где небо сходится с землей.

Земной рай, в силу его пограничности, доступен для достижения только весьма своеобразными средствами. Переправа Агапия на корабле вызывает ассоциации с древними индоевропейскими представлениями о пути мертвых через Мировой Океан или переправу через реку мертвых в лодке Харона (ср. также с широко распространенной традицией погребения в ладье и за водной преградой). В апокрифическом цикле о земном рае мотив непреодолимой стены также мог возникнуть из древних представлений о пути в царство мертвых. На существование таких воззрений в целом ряде культур указывают древние источники. Согласно летописному сказанию, в загробный мир литовцев можно попасть, только используя приспособления для лазанья — когти-крюки и ремни. О том же говорится и в «Житии Константина Муромского», в сказке об Иване-царевиче. Упоминаемые в этих памятниках приспособления археологи встречают и в древних захоронениях.

Согласно рассмотренным выше текстам, «выключенность» земного рая из природного мира оказывается неполной, а точнее говоря, условной. В апокрифической концепции преобладает стремление к сближению божественного и земного, чем

¹ Мочульский В. Н. Указ. соч. С. 181, 186.

² См.: Веселовский А. Н. Разыскания в области русского духовного стиха. XVIII—XXIV // СОРЯС. СПб., 1891. Т. 53. Вып. 6. С. 135.

преодолевается доктринальная установка на разорванность мироздания. Прежде всего это касается исторических ветхозаветных апокрифов об Адаме и его детях, а затем уже, в большей или меньшей степени, цикла хождений. Как бы то ни было, апокрифы, дополняя друг друга, давали опору вере в реальность земного рая, в то, что он существует сейчас, что его пределы достижимы (Агапий приносит райский хлеб, Ефросин — три целебных яблочка, Зосима наслаждается райским блаженством непосредственно). В случае с «Житием Макария Римского» провозглашенный апокрифом принцип изоляции рая от мира был на Руси изменен в соответствии с народным идеалом чувственного земного и доступного блаженства. Если рай — часть мира, то этот тварный мир заведомо благ. На гармонизацию бытия, на оправдание плотского мира было ориентировано религиозное самосознание русского человека, и переводные апокрифы давали соответствующую такого рода духовным запросам пищу.

Апокрифы — литература межнациональная. Отраженная апокрифическим циклом вера в земной рай отмечается у многих народов, благодаря чему выявляются совершенно неожиданные связи разных культур. Обратимся к фактам. Поскольку были распространены убеждения, что земной рай существует, он включался в космостроительные схемы как часть природного мира. Вследствие этого рай попадал на средневековые карты, а на его поиски отправлялись экспедиции. Не без влияния апокрифических представлений о рае земном появились ирландские предания о райском острове, откуда не возвращаются посланцы (возможный параллельный прообраз: кельтский Аваллон, мифический остров блаженных, или сад Гесперид греческих мифов). Ирландский монах Брендан (484–578) отправился на поиски рая. В Атлантике он встретил несказанной красоты остров, который принял за землю обетованную (на географических картах это остров св. Брендана). В 1489 г. Иоанн де Хозе описал остров близ Индии, гора на котором называлась Эдемом, а с заходом солнца на ней высвечивались стены рая. В той же Индии бенгальский царь Шаридип отправил экспедицию вверх по р. Ганг в уверенности, что это одна из четырех рек, вытекающих из рая. На карте Андрея Бианко 1436 г. рай помещен в истоке четырех рек на юге Азии. В азиатской космографии известен также остров блаженных (Макарицкий), откуда, по поверьям, в мир прилетали птицы. Название острова явно переключается с известным апокрифом, одноименный герой которого жил близ рая. Поверья о райских птицах находят соответствие в высказываниях Владимира Мономаха о прилете птиц из Ирия, а также образу райского орла из «Деяний апостолов»¹.

А. Н. Веселовский приводит несколько западноевропейских легенд о заблудившихся рыцарях, которые оказывались у стен райской горы. Те из смельчаков, кто отваживался заглянуть за стену, теряли рассудок. Есть в немецких легендах и эпи-

¹ См.: Сахаров В. Указ. соч. С. 218; Веселовский А. Н. Разыскания... С. 99–100; Мочульский В. Н. Апокрифический элемент в вопросах и ответах Афанасия к Антиоху. Одесса, 1900. С. 20; Хрупкий мир островов // Курьер. 1987. Ноябрь. С. 201.

зод с веревкой, которой обвязывают посланцев на райскую гору. При помощи веревки их возвращали назад, но только мертвыми. В рассказе об Аполлинии Тирском повествуется о том, как герой во время морского странствия встречает блестящую стену и не находит прохода внутрь. А. Н. Веселовский не исключает, что западноевропейские рассказы могли быть источником новгородской легенды, сообщавшей о дышащем море, о встречах мореплавателей с непреодолимой райской стеной, о невернувшихся посланцах, а также о веревке, которой пытались удержать разведчиков, но выволакивали их только в мертвом состоянии. Все эти «международные» мотивы со ссылками на очевидцев воспроизводит в «Послании о рае» Василий Калика¹. Однако наличия общих с древнерусскими апокрифами мест также отрицать не приходится, тем более что новгородский епископ прямо ссылается на апокрифы о земном рае.

Вполне естественно, что средневековые представления о рае складывались не только под воздействием апокрифов. В общественном сознании формировалась официальная церковная точка зрения на основе Евангелия, святоотеческой литературы и восходящих к ним текстов иных жанров. *Новозаветной традицией рай понимался прежде всего духовно*, как «царствие небесное». Исходной посылкой таких воззрений были евангельские тексты, говорившие об уготованном праведникам блаженном состоянии душ. Предполагалось, что в раю небесном они будут пребывать вместе с ангелами в свете божественной славы. Небесное царство рисовалось в чертах абсолютно внеприродных. Небесный рай не причастен материальному миру и не может быть объектом чувственного восприятия, соответственно он не может быть описан в конкретных, чувственно осязаемых образах: «Не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило на сердце человеку, что приготовил Бог любящим его» (1 Кор. 2, 9). Райское блаженство связывается прежде всего с грядущей эсхатологической вечностью: «По Воскресению не женятся, но пребывают как ангелы на небесах» (Мф. 22, 30). О духовном состоянии райского блаженства говорится также и в других новозаветных текстах (2 Кор. 12, 2–4; Евр. 4, 3, 11; Мф. 8, 11; Лк. 8, 28–29).

Надо сказать, что Апокалипсис дает основание относить к раю некоторые свойства предметности, поскольку любящим Бога в эсхатологическом будущем уготованы обновленные очистительным огнем светопредставления земля и небо (Откр. гл. 21, 22). Правда, понимать апокалипсические образы материально, без учета растворенности новой материальности в Божестве, вряд ли приходится.

Ортодоксальные идеологи христианства отстаивали главным образом духовное понимание рая как надприродного, надчувственного и идеального мира. В соответствии с дуальной онтологией христианства они прокламировали отчужденность духовной сферы, не допуская сущностного соприкосновения духовного и материального.

¹ Веселовский А. Н. Параллели к сказанию о земном рае // Филологические записки. 1875. Вып. III. С. 1–7.

Определенную лепту в развитие онтологического дуализма в плане противопоставлениярая и мира внесли апокрифы. «*Видение апостола Павла*» помещает рай в небесной сфере, хотя райские реки оказываются принадлежностью земной географии. Видимо, здесь действовала та же логика, что и у Ефрема Сирина, согласно которой берущие начало в раю реки неведомым образом соединяются с земными водами, улащая их. Небесную топографиюрая предполагают также «*Хождение Богородицы по мукам*», «*Житие Андрея Юродивого*», апокриф «*Смерть Авраама*», где герой возносится к вратам райским. В «*Слове о втором пришествии и Страшном суде и о будущей муке*» Палладия Мниха рай отождествляется с Вышним Иерусалимом. Этот мотив перешел в народные духовные стихи. В «*Успении Богородицы*» повествуется о том, как архангел Гавриил приносит Богородице райскую ветвь. Этот мотив сопоставим с сюжетами о райских плодах или райском хлебе из апокрифов о земном рае. Посланцем небесногорая, в отличие от вполне плотских путешественников в рай земной (Агапий, Ефросин), выступает архангел.

Представления о небесном рае самым тесным образом связаны с эсхатологией. Вхождение в царствие небесное открывается праведникам после Страшного суда. Воззрения на земной рай, наоборот, безразличны к финализму. Напрашиваются явные аналогии с язычеством. Рай существует где-то поблизости, он, как и весь земной мир, вечен. Именно так можно интерпретировать тезис Василия Калики «о нетленности» творений Божьих, под которым он понимал и природу, и чувственный рай как часть этой сотворенной природы.

Трудно уловить четкую грань, где абсолютизация онтологической дуальности смыкалась с ересью. В качестве примера здесь достаточно привести дуалистов богомилов, отождествлявших земной рай с раем Сатаны. Другой пример — *исихасты*. Следуя онтологическому принципу несовместимости духовного и материального, они надеялись на частичный прорыв в трансцендентное путем «умной молитвы», обеспечивавшей несущностное соединение с Богом. Рай, таким образом, оказывался не где-то вовне, а в самом человеке. В связи с этим можно вспомнить апокрифическое «*Евангелие Фомы*» («*Евангелие детства*»), отвергающее и небесную, и земную локализациюрая. В нем говорится, что в стремлении к небесному раю человека опередят птицы, уповающих на земной рай — рыбы. Остается только рай в самом человеке. Правда, исихастский рай в человеке — это не божественный небесный рай. Соединяясь с божественной энергией в Фаворском свете, человек в своем преображении приближался к Богу, но не соединялся с ним по существу. Небесный рай, в отличие от внутреннего, открывал путь прежде всего к сущностному соединению личности с Богом. Прижизненное обожение, как его понимали исихасты, конечно же, не может быть тождественным обожению праведных насельников Эдема.

Среди приверженцев «умной молитвы» существовала определенная тенденция в направлении отождествления небесногорая с раем мыслимым, иллюзорным. Например, предшественник исихазма, один из видных представителей мистико-аскетического направления в христианстве, ученик Григория Синаита патриарх Каллист, просветленное состояние, которого достигает в молитвенном экстазе молчальник,

сравнивал с тем состоянием, в котором находился Адам до своего грехопадения. Такого рода аллегорическое понимание ветхозаветных разделов о рае земном не сопрягается с конкретно-чувственным восприятием исторического земного рая. Если Адам в раю ничем не отличается от исихаста, испытывающего райское блаженство при созерцании Фаворского света, то к раю не могут быть применимы никакие сенсорные или рациональные характеристики.

Как это ни покажется странным, при всей близости исихастов к дуализму богомильского типа сосредоточенные на мистическом экстазе преображения молчаливики не выступали истыми приверженцами концепции небесного рая. Рай оказывался не мыслимым (как небесный) и не чувственным (как земной), он оказывался таким состоянием, в котором тварное соединялось с божественным, причем слияние идеального и материального начал происходило не в сущностном плане, а энергийно. Достигавшееся таким образом неполное обожение открывало возможность для максимального сближения плоти и духа, насколько это позволялось онтологическими установками дуальной доктрины. Отсюда и своеобразие понимания исихастами рая как некоего промежуточного, материально-идеального мира, соответствующее промежуточному (еще не небесному, но уже и не земному) состоянию молитвенного экстаза. Преображенная Фаворским светом плоть испытывала переживания райской благодати одновременно и во плоти, и духовно.

Есть все основания считать, что мистико-аскетическая практика христианских анахоретов самым непосредственным образом была связана с решением дилеммы — является ли рай для находящегося в постоянной молитве отшельника чувственным или мыслимым. Эту проблему остро осознавал идеолог аскетизма Симеон Новый Богослов, который предвосхитил духовно-практические поиски исихастов и предпринял (в исихастском, естественно, смысле) *новгородско-тверской спор о рае*. Один из постулатов Симеона Нового Богослова имеет непосредственное отношение к рассматриваемой здесь теме, а то, как он формулируется, помогает пониманию идейно-мировоззренческой подоплеки представлений наших предков об «ином мире». Симеон Новый Богослов напрямую отождествляет Бога с раем: «Я — мыслимый рай для рабов моих взамен чувственного рая... Я — воссиявший в них повсечасно... Я — солнце мысленное и зрим ими, как и прежде, являл себя в пророках...»¹

А. И. Клибанов обнаружил несколько древнерусских сочинений о мысленном рае. Одно входит в сборник библейских текстов XV в. из собрания Ундольского № 1 (РГБ) и носит название «Который есть мысленный рай» (Л. 459–461). Этот сборник оценивается им как еретический и атрибутируется как труд представителя древнерусских жидовствующих Ивана Черного. Другой текст, озаглавленный «О еже кий есть мысленный рай и кий иже в нем сади и божественнии сих плоди», входит в состав рукописи нестяжательского толка (собрание РНБ. № Q.1. 274. Л. 181. XVIII в.). В основе обоих произведений лежит перевод Никиты Стифата, ученика и последователя Симеона Нового Богослова (XI в.). В первом случае текст значи-

¹ Преподобного отца нашего Симеона Нового Богослова двенадцать слов. М., 1869. С. 135–136.

тельно переработан, дополнен вставками, для второго характера довольно точная передача греческого оригинала. По наблюдению публикатора памятника, источником перевода мог быть греческий протограф (например, греческая рукопись из Синодального собрания ГИМ. № 325. XIV–XV вв. Л. 151–154), тогда как текст из сборника Ундольского № 1 совпадал с «Точным изложением православной веры» Иоанна Дамаскина, которое было очень популярно в древнерусской письменности и в своем составе имело текст, сопоставимый с сочинением о рае. Согласно перечисленным источникам, мысленный рай открывается в человеке, ибо человек — это храм Божий. А. И. Клибанов поспешил объявить идеи сочинения о рае еретическими. Более того, он отождествил эти идеи со взглядами тверского епископа Федора Доброго, которому, как еретнику, противостоял радетель ортодоксии Василий Калика¹. Автор сближает мистиков с рационалистами, противопоставляя их официальной Церкви. На самом деле варианты сочинений входят в состав безусловно авторитетных для Церкви сборников произведений.

Вряд ли есть основания сомневаться в заключении А. И. Клибанова относительно связи темы мысленного рая с идеями мистико-аскетического направления в христианстве. Но вопрос о еретичестве — это все-таки вопрос спорный, хотя мистики исихастского толка с трудом вписываются в рамки ортодоксии. Поскольку в исследовательской литературе неоднократно заострялось внимание на непосредственной причастности исихазма к спорам о рае², нельзя обойти вниманием ту двойственность, которая появляется у христианских мистиков в понимании рая.

Прямого влияния на идейную жизнь Руси исихазм скорее всего не оказывал, а вот родственные ему мистико-аскетические идеи задолго до XIV столетия проникли в отечественную культуру и пустили там глубокие корни. Поэтому, когда поднимается вопрос об исихазме, необходимо отделять то, что принадлежит непосредственно исихазму как религиозно-политическому течению XIV в., а что — его идейным предшественникам. Так или иначе, целостности и единообразия понимания рая в мистико-аскетической традиции не обнаруживается. Наряду с апологией мысленного рая мы встретим здесь также тезис о существовании рая чувственного (земного). Пожалуй, самый яркий пример дает раздел текста, входившего в одну из 150 «Акростихических глав» Григория Синаита — христианского идеолога аскетико-созерцательного направления и идейного вдохновителя исихастов. Здесь почти в тех же словах, что и у Василия Калики, говорится о чувственном и мыслимом рае как равноправных реалиях: «**Ран соугоубъ естъ. чювьствны(ї) мыслныи. сирѣчь, иже въ едемъ(ѣ) и блг(д)тныи. естъ оубо иже въ едемѣ, мѣсто высоко събав. тако быти третїе и части до нѣсе. тако же сповѣдашеи глѣють. всачьскыи ми сады блговоннѣишии насаж(д)енъ ѿ ба. ни съвршенѣ оубо е(с) нетлѣннъ,**

¹ См.: *Клибанов А. И.* Реформационные движения в России в XIV–первой половине XVI вв. М., 1960. С. 49–54; 140–150; 358–366.

² См.: *Клибанов А. И.* Указ. соч. С. 142; *Сидельников А. Д.* Мотив о рае в русском средневековом пре-
нии // *Byzantinoslavica*. 1938. Roč. VII. S. 171.

ниже паки всачьскы тлѣньнѣ нѣ посре(д) тлѣ и нетлѣнїа сътъв(о)рентѣ. тако быти при(с) исплѣненоу плоды, и цвѣтащѣ, цвѣты и зелена(а). и зрѣлаа швошїа имѣшоу выноу съгнивающаа къ дрѣвеса и съврѣшенные плоды на землю падающе, персть бл҃говонна бывають. а не тлѣю смрѣдѣть тако же мирстїи садове. се же бываеть ѿ многого израдьства и шсщїенїа нже присн(о) нахождащѣ тамо блг(д)ти. тѣм же проходаа посрѣ(д) нже того повѣлѣннїи напатн выноу шкеанѣ рѣка, исходащїа ѿ него, и на четыре начала раздѣлающїса, персть же и садовы падшаа, индїано(м) и е-ѡшпалншмъ низъ текын приносн(т) и даеть. прѣграж(д)енѣ сын при(с) при нивахѣ нхѣ изанваетьсѣ. фисшнѣ коупно и гївнѣ дондеже паки раздѣлаетьсѣ. швъ, ливїнскїю. швъ же, егїпетьскїю странуу напаете»¹.

Автор текста последовательно воспроизводит положения Священного Писания о райском саде и четырех мировых реках. С формальной точки зрения понимание Григорием Синаитом рая, представленного в единстве его двойственной природы, никак не совместимо с апологией мыслимого рая у другого авторитетного для исихастов мистика — Симеона Нового Богослова. Если мы прежде всего обратим внимание на весьма своеобразный смысл применяемых в мистико-аскетической среде понятий чувственного и мысленного, если мы учтем весьма своеобразный подтекст мировоззренческих предпочтений авторов, то, при всем функциональном расхождении, принадлежность их к одной традиции, подготовившей исихазм, налицо. Начнем с того, что созданный Григорием Синаитом образ чувственного рая имеет особую — благодатную — и тем самым уже не вполне земную природу. Это подчеркивается и занебесной локализацией рая, и его особым, пограничным, характером. С онтологической точки зрения, рай объединяет в себе тленное и нетленное. Отсюда следует одновременно признание рая чувственного (т. е. материальной его стороны) и рая мысленного (т. е. идеальной духовной субстанциальности).

Качественное свойство рая — это его промежуточность. Он и небесный и земной. Однако соединение Григорием Синаитом качеств рая, с одной стороны, предполагает некую несовместимость земного и небесного, а с другой — их единство и взаимопроникновение. Противоположные начала смешаны, но не слиты по сущности. Повторяется парадоксальная логика Фаворского света — божественное озарение молчальника имеет благодатный характер и не может считаться сущностным единением божественной и человеческой природ. Стремление соединить несоединимое и преодолеть непреодолимое объединяет Григория Синаита с Симеоном Новым Богословом, а их обоих с исихазмом.

Есть искушение поддаться соблазну внешних текстуальных соответствий и отождествить взгляды Василия Калики с таковыми Григория Синаита, а воззрения его оппонента Федора Доброго со взглядами Симеона Нового Богослова. Такой вывод, следующий из текстуальных совпадений формулировок, и был сделан А. Д. Сидельниковым и А. И. Клибановым. Но здесь как раз тот случай, когда совпадения «по

¹ Цит. по: Сидельников А. Д. Указ. соч. С. 170–171.

букве» не означают еще совпадения «по духу». Ключевые определения рая у Василия Калики и Григория Синаита совпадают, однако религиозно-мировоззренческое значение этих понятий, а также способ их обоснования существенно различаются.

Обратимся непосредственно к «Посланию о рае» новгородского архиепископа *Василия Калики* и проверим, насколько соответствует обнаруженное единство тезисов самоопределению христианских мыслителей в рамках доктрины. Детальное сравнение также позволит определить, насколько могли расходиться конкретные мировоззренческие ориентации внутри этих рамок.

«Послание» помещено в Новгородских летописях под 1347 годом, которым в исследовательской литературе текст и датируется. Сочинение имело остроподемическую направленность и было адресовано тверскому епископу Федору Доброму, возглавлявшему епископию в 1342–1360 гг.¹ Из текста памятника следует, что Василий узнал о происходивших в Твери спорах («распре») о рае и, ревнуя об истине, решил вмешаться и изложить правильное, соответствующее божественным писаниям понимание природы рая. Кто еще участвовал в споре и какие доводы выдвигал, мы не знаем. Со слов Василия можно судить лишь о некоторых идеях Федора Тверского, против которых обращено острие полемики. Федор, в частности, держится того мнения, что посаженный для Адама рай (т. е. земной рай Книги Бытия) погиб. Василий это категорически отвергал на том основании, что в Священном Писании никаких указаний на это не содержится. Более того, он считал, что Господь после грехопадения специально сохраняет рай, чтобы человечество, познав истину, вновь его обрело². Иными словами, идея земного рая напрямую замыкалась на креационизм и финализм христианской доктрины. По мысли Василия, появление материального рая одновременно с созданием мира есть прообраз грядущей эсхатологической вечности, понимаемой также довольно материально и чувственно.

В соответствии с верой в существование рая земного Василием воспроизводятся ветхозаветные постулаты, указывающие на природные черты рая: локализация его на Востоке, описание четырех мировых рек, текущих с гор, которые вознеслись над землей до небес³. Далее, в дополнение, разворачивается аргументация апокрифического свойства. В качестве убедительного аргумента, подтверждающего существование земного рая, приводится указание на некое недоступное место райского жительства рахман, позаимствованное из «Хождения Зосимы». Как на достоверных свидетелей указывает новгородский епископ на Агапия и Макария — героев апокрифического цикла о земном рае. Называется также и Ефросин, который, согласно Проложному житию (помещено под 11 сентября), вынес из рая целительные яблоки. По убеждению Василия, Енох и Илья, которые во плоти были взяты Богом на небо, пребывают в чувственном раю⁴. С последними двумя персонажа-

¹ См.: *Клибанов А. И.* Указ. соч. С. 138.

² См.: Памятники литературы Древней Руси. XIV — середина XV в. М., 1981. С. 42–43.

³ См.: Там же. С. 44–45.

⁴ См.: Там же.

ми получается некоторая неувязка. Согласно Священному Писанию, они были вознесены на небо, с чем согласуется и апокрифическая «Книга Еноха», повествующая о путешествии избранника Божия в небесных сферах. На соотносительность с чувственным раем могло указывать лишь то, что Енох с Илей «восхищены» были Богом во плоти. Но то, что они были восхищены на небеса, владыка не мог не учитывать. Только апокриф «Хождение Агапия» соотносит телесность Ильи с пребыванием его в земном раю, где пророк встречает Агапия и вручает тому хлеб.

Василий Калика и далее разворачивает рассуждения, в которых признаки земного и небесногорая смешиваются. Перед Успением Марии ангел приносит израя вполне материальную финиковую ветвь, указывающую на чувственный характер обители блаженных. По убеждению церковного иерарха, после Воскресения Христа охраняемые пламенным оружием врата райские открылись и в них введены были Адам, Богородица и святые праведники¹. Характерно, что к обители праведников в данном случае применяются исключительно чувственные критерии, хотя в христианской традиции в подобных случаях обычно имелась в виду локализациярая на небесах.

Вопрос о том, существует ли рай на небе или на земле, архиепископом Василием не ставился вовсе. Дилемма в тексте заменяется оппозицией — рай чувственный и мыслимый. С достаточной степенью определенности чувственный рай можно отождествлять с земным. Мыслимый же рай оказывается совсем не тождественным небесному. Новгородский архиепископ убежден, что насаженный рай не погиб, он существует где-то в окраинной части вселенной, до которой добирались известные владыке Моислав-новгородец и сын его Иаков². В этой части «Послания» говорится о дышащем море, куда Василий помещает место мучений. Тут же и кипящая река Морг, уходящая в преисподнюю, которая вполне соответствует мифологической пограничной реке смерти. В описании мест мучений, доступных визионерам, текст Василия больше соответствует по содержанию «Житию Макария Римского», хотя идея водной преграды, отделяющей рай от мира, формулируется «Хождением Зосимы к рахманам» и «Хождением Агапия в рай». В идейном плане автору «Послания» ближе все-таки первый из названных апокрифов. Он всецело разделяет сформулированную «Житием Макария» мысль о том, что царства праведных простым смертным видеть не дано. Как и в апокрифическом сказании о Макарии, новгородские путешественники достигают лишь ближайших, внешних пределоврая, тогда как Зосима и Агапий проникают внутрь Эдема.

Описаниерая в виде неприступной, излучающей свет горы с изображением деисуса, сопоставимо с соответствующими образами ирландских и немецких легенд о путешествии к райским местам. Герои и тех и других повествований ведут себя одинаково: они не возвращаются либо их вытаскивают веревкой из пределоврая бездыханными.

¹ См.: Памятники литературы Древней Руси... С. 46—47.

² См.: Там же.

Если чувственный рай понимается в пределах географического пространства и соответствует историческому библейскому раю, то мысленный рай Василий Калика соотносит с будущим райским блаженством, которое ожидает праведников после второго пришествия Христа. Мысленный рай — это ожидаемое эсхатологическое будущее праведников, которым уготована осиянная славой Христа и пришедшими с ним ангельскими чинами, обновленная апокалипсическим пламенем земля. Пробразом мысленного рая Василий считает Преображение Господне — или явление Бога на Фаворской горе апостолам Петру, Иакову и Иоанну, а также пророкам Моисею и Илье¹.

Исихасты, так же как и Василий, строили свою концепцию мысленного рая на метафизике Преображения, но при этом трактовки духовного рая не совпадали. В отличие от новгородского архиепископа исихасты отсекали мысленный рай от будущего. В мистической практике метафизика Фаворского света хотя и предполагала несущностное слияние с Божеством, зато открывала находящимся в молитвенном экстазе прижизненное переживание райского блаженства.

Василий Калика, наоборот, в этом основополагающем для исихастов понятии Фаворского света (мысленного рая) видел не более чем прообраз будущего сущностного преобразования земли и ее праведных насельников. Этот рай будущего века представлялся ему в полном смысле мыслимым (т. е. не существующим, а только представляемым как возможное до момента светопрествления). В действии ожидаемого Преображения различия чувственного и мыслимого рая исчезают. Такое понимание вещей предполагало, что отводимая историческому земному раю малая часть мироздания после второго пришествия Христа должна будет распространиться на весь мир. Обращает на себя внимание сугубо физическое, пространственное понимание мысленного рая в смысле его сопряжения с раем земным, только расширенным до пределов всей обновленной Вселенной. Мысленный рай как возможность, как образ, существующий в представлении, становится чувственным после второго пришествия. Осязаемости рая вполне соответствуют чувственные картины райского блаженства, какими они рисуются в христианской апологетике. Мысленный (или, точнее, мыслимый как ожидаемый) рай в трактовке Василия Калики оказывается лишь целью на пути к предуготованному обновленному Преображением чувственному раю.

Пламенное слово новгородского архиепископа Василия в защиту чувственного земного рая (особенно если учитывать мощный апокрифический фон) можно считать самым ярким произведением, написанным на данную тему.

Некоторые соответствия «Посланию о рае» Василия Калики, кроме обозначенного цикла апокрифов о земном рае, встречаются и в других произведениях древнерусской книжности например в рукописи XV в. из Синодального собрания ГИМ, № 317. Одна из статей специально написана в защиту чувственного рая, который помещается автором на земле: «Суши иже ныне в рай во плоть снедаютъ плода рай-

¹ См.: Там же. С. 48–49.

ского и не стареются»¹. Не согласные с концепцией земного рая обвиняются автором процитированной рукописной статьи в ереси Оригена.

Назовем еще один относящийся к нашей теме памятник. В «Житии Василия Нового» почти так же, как и в «Послании» Василия Калики, раем объявляются обновленные небо и земля, тем самым снимается онтологическое разделение земного и небесного. Мир не гибнет в огне мирового пожара, а обновляется. В благоуханные сады обновленной земли ангелы сводят небесный Иерусалим, куда поселяются праведники. Царствие небесное оказывается землей кротких. Это соответствует пророчеству Давида о том, что праведники наследуют землю. Рай же на земле оказывается вечно длящимся праздником природы.

Подобные взгляды можно найти в сборнике «Власфимия» из Софийского собрания РНБ, № 1268, XIV в.: «И будет земля раем, имеющим древа плодовая и благоухания многа зело. Не будет скорби, богатств, времени». Здесь понимание райской жизни вполне плотское. Вопрос о трансформации небесного рая в земной в связи с эсхатологическими ожиданиями «Власфимией» не ставится, что позволяет видеть в отрывке воплощение взглядов, очень сохожих с неизжитым языческим пониманием загробного мира.

Текстов Федора Доброго, которые напрямую давали бы основание для представлений о его взглядах, неизвестно. О них мы можем судить только по высказываниям Василия Калики, излагавшего воззрения своего оппонента в тезисной форме. Со слов новгородского епископа мы наверняка узнаем лишь то, что тверской святитель признавал существование только мысленного рая, а рай земной, в котором жил Адам, считал погибшим².

Обвинение не конкретизировано, поэтому неясно, как понимал мысленный рай Федор Добрый, ясно только, что его понимание не совпадало с представлениями о таком рае Василия Калики. Обращает на себя внимание то, что Василий, для которого и чувственный и мысленный рай были безусловными реальностями, обвиняет Федора в том, что тверской владыка представлял мысленный рай лишь в воображении, как некое иллюзорное видение³. Василий был обеспокоен тем, что Федор Добрый не признавал всей полноты реальности бытия мысленного рая («все мыслено мнится видением»). Далее критик развивает мысль о том, что убеждения о мнимости рая опасны, ибо, согласно такой логике, второе пришествие Христа оказывается не реальным грядущим, а лишь иллюзорным представлением. Идет ли в данном случае речь о взаимосвязи темы рая с эсхатологией или имеется в виду отношение к догматам вообще, из контекста памятника определить невозможно.

Весьма скудный материал позволяет трактовать позицию Федора Доброго в разных смыслах. Заманчивой выглядит возможность сближения взглядов на мысленный рай тверского владыки с мистико-аскетической традицией, довольно од-

¹ Цит. по: Клибанов А. И. Указ. соч. С. 49.

² См.: Памятники литературы Древней Руси... С. 42–45.

³ Там же. С. 44–45.

народный пласт которой присутствует в древнерусской письменности. Тогда критика Василием тезиса о мнимости рая должна быть направлена против тех, кто, подобно исихастам, искал личного внутреннего ощущения райского блаженства, достигаемого в молитвенном состоянии. Этот внутренний, мысленный, рай экстатического самоуглубления действительно можно охарактеризовать словами Василия Калики как «мнящийся видением». Но остается неясным, какое отношение эта индивидуальная мыслимая «мнимость» имеет к эсхатологическим сомнениям. Грядущее светопреставление и второе пришествие Христа, согласно догматам, являются действительной, объективной будущностной реальностью, поэтому они не могут существовать только в мысли, только в переживаниях личных ощущений, связанных с ожиданием грядущего. Соответственно речь могла идти не о том, как представлялись оппонентом Василия события грядущего. Новгородского владыку волновала опасность, что само это грядущее оказывается как бы иллюзорным, воображаемым, или, если сделать логический вывод из обвинения, неосуществимым. Заподозрить церковного иерарха в столь откровенном еретическом заблуждении мы не можем, поэтому воображаемые мнимости, прилагавшиеся Федором к понятию о рае и догмату о втором пришествии, скорее всего следует соотносить с известным древнерусской экзегезе методом аллегорического толкования свидетельств Священного Писания в данном конкретном случае речь, видимо, шла об образно-символическом осмыслении тверским епископом свидетельств о будущем веке.

Символический аллегоризм получил на Руси широкое распространение. Выдающимися представителями этого направления были Кирилл Туровский и Климент Смолитич, которые, в свою очередь, ориентировались на образцы византийской символической экзегезы, в частности на аллегорическое богословие Феодорита Кирского. Аллегорический символизм давал толкователю определенную свободу по отношению к строгой букве догмата, открывал возможность для переосмысления тех или иных положений, а вместе с тем и для привнесения нового, ранее не содержавшегося в догмате смысла. Такого рода субъективизм вполне подходит под определение «воображаемого», а с учетом обличительного пафоса неприятие этого «воображаемого» (т. е. существующего только в сознании толкователя) вполне закономерно характеризуется как «мнимое видение» (т. е. ложное).

С некоторой степенью надежности мы имеем основание предположить, что Федор Добрый прибегал в богословских спорах к аллегорическому методу толкований, с позиций которого он переосмыслил не согласующиеся между собой сведения о рае земном и рае небесном и при этом определенно делал вывод не в пользу чувственного рая. В гносеологическом смысле предложенная трактовка сюжета означала, что логическое познание мыслитель ставил выше знаний и убеждений, основанных только на ощущениях. Следовательно, Федора, с некоторой осторожностью (учитывая гипотетичность выводов), можно считать теологическим рационалистом. Надо сказать, что аллегоризм, со свойственной ему раскованностью мысли, не поощрялся ортодоксальными идеологами, ибо иносказание открывало путь к пересмотру догмы. Тенденцию в этом направлении, видимо, и отразил спор о рае.

Исторически аллегоризм являлся антитезой буквализма, но противостояние Федора Доброго и Василия Калики все-таки не было противостоянием аллегориста и буквалиста. Василий Калика в своих доказательствах реальности нетленного земного рая вроде бы буквалист, отстаивающий истинность свидетельств Священного Писания об историческом ветхозаветном рае в самом что ни на есть буквальном смысле. Но разве может быть совместимо с истинным богословским буквализмом обращение к заведомо фантастическим легендам о земном рае, содержание которых совпадает с теми или иными положениями Священного Писания лишь в частности, но в основном не укладывается в рамки ортодоксальной догмы? В апокрифах для новгородского владыки важными оказались не столько соответствия ветхозаветным постулатам о земном рае, сколько наивная вера в достижимость райских пределов.

Вера Василия Калики в земной рай весьма своеобразна — для ее укрепления, а также для утверждения правдивости и авторитетности привлекаемых популярных преданий архиепископ обращается к живым свидетелям как высшей инстанции достоверности. Никакого отношения к буквализму не могут иметь доказательства, когда богословская проблема решается не ссылками на Священное Писание, а с помощью привлечения свидетельств очевидцев. Такого рода воззрения можно расценить не иначе как реализм, а ведь выразителем столь своеобразной религиозности выступает высшее должностное лицо новгородской церкви.

А. И. Клибанов, к сожалению, совершенно необоснованно представил Василия Калику выразителем и защитником церковной ортодоксии от ревизии догматов Федором Добрым. О какой чистоте православных воззрений может идти речь, если своим реализмом Василий фактически утверждал доступность для человека сверхъестественных явлений, причем доступность в непосредственном физическом их восприятии. В онтологическом плане это означало, что духовного не существует вне материального, а в доктринальном смысле можно ставить вопрос о преодолении архиепископом Василием христианского дуализма, постулирующего разорванность небесного и земного, которая исключала сущностное смешение духовного с материальным.

В апологии чувственного рая Василий Калика если и не различал духовную и материальную сферы бытия, то, по крайней мере, сближал духовное естество с природным до такой степени, которая была непозволительна с точки зрения канона. Слишком далеко отходит от православия предложенное архиепископом понимание чувственного рая. Как дело рук Божьих, он объявляется нетленным. Если принять во внимание, что рай вполне материален, что он часть природного мира, который вместе с раем является Божьим творением, то нетленность (т. е. вечность) Божьего дела относится не только к раю. Сформулированный принцип нетленности должен быть распространен на весь природный мир. Здесь сразу появляются две опасности — и уклонение в пантеизм, который предполагает извечность одухотворенной природы, и подрыв установок христианского вероучения на эсхатологический финализм. Поскольку мыслитель принадлежал к высшей церковной иерархии, то откровенно проповедовать такого рода идеи он не мог. Однако симпатии к неорто-

доксальным воззрениям вовсе не исключаются, особенно если принять во внимание вольный стиль рассуждений владыки.

В суждениях Василия Калики нет даже попытки богословской проработки проблемы. Он мыслит конкретно, образно, ограничиваясь убеждениями житейской логики. В его повествовании отсутствуют тонкие богословские понятия. Образы новгородского владыки материализованы, все предельно приземлено, весомо, чувственно. Соответственно и гносеологические предпочтения автора недвусмысленны — в познании действительности полностью преобладает эмпирия. Критика Федора Доброго базируется на недоверии к рассудочности, ибо то, что существует в мысли, может быть и ложно, а то, что поверяется чувствами, — безусловно достоверно. Следовательно, мировоззрение Василия Калики, знатока и пропагандиста апокрифических сочинений, можно охарактеризовать как *сенсуалистический реализм*.

Как можно видеть, и новгородский архиепископ и тверской владыка отступали от догматов, но на фоне свойственной обоим неортодоксальности первый отстоит от православия гораздо дальше второго. Проблема рая высветила пестроту взглядов в среде русских церковных иерархов, что уже само по себе говорит о неустоявшемся (в смысле канонической выверенности) характере древнерусского православия. Отсутствие постоянной и четко проводимой идеологической линии Церкви, а также разногласия среди иерархов, видимо, способствовали широкому распространению апокрифов и разного рода еретических увлечений. Ведь оба оппонента были младшими современниками стригольников, возрождавших пантеистический культ земной и небесной сфер Вселенной, и это при том, что некоторые тенденции в направлении пантеистических уклонов присутствовали в воззрениях новгородского владыки.

Духовная атмосфера, как она запечатлена в «Послании о рае», отразила такую ситуацию, для которой была характерна потребность в определенном виде апокрифической литературе. Отвечая на эту потребность, цикл переводных апокрифов о земном рае стал органической частью идейной жизни древнерусского общества. С учетом исторического контекста умонастроений, в которых значительно давал о себе знать фактор апокрифический, можно более четко представить философско-мировоззренческий характер содержания рассматриваемых апокрифов, особенно идеи, получившие значительный резонанс на Руси.

Апокрифы отразили разные оттенки трактовок райской природы, которые, в свою очередь, в немалой степени зависели от того, где локализуется рай. Помещение на восточных пределах земли цветущего изобильного сада вполне соответствует натуралистическому мировосприятию, свойственному народному сознанию. Наиболее ярко такие мировоззренческие ориентации проявились в переделке «*Жития Макария Римского*». Мироздание здесь предстает в своей онтологической цельности, не нарушенной размежеванием разноприродных и в ценностном отношении неравных сфер. Рай в таких условиях открыт для контактов, а в его описании преобладает образно-поэтическая чувственность, являющаяся прямым следствием созвучного пантеизму натуралистического мировосприятия.

Помещение рая (обычно в виде града) на острове, хотя и оставляет обитель блаженных в пределах географического пространства, знаменует некоторое отдаление рая от человека. Здесь разделение мироздания на противоположные сферы уже намечено, но не реализовано до конца («Хождение Зосимы к рахманам», «Хождение Агапия в рай»). Онтологическая картина мира усложняется тем, что сферы мироздания структурируются, но сущностная цельность бытия еще не нарушена. Божество приближено к природному миру и человеку. Рай выступает как некое пронизываемое пограничье, образ которого сложился не без влияния языческих представлений об «ином мире». Островной рай совмещал в себе одновременно черты и топографической достижимости, и недоступности. На примере рехавитов показано, что существование в раю плотское. С одной стороны, здесь заключается утопическая идея беззаботной справедливой жизни, с другой — оптимистическая вера в спасение от мук. Характерно, что сюжет мук из всех апокрифов о земном рае в качестве антитезы райскому блаженству вводит только греческий протограф «Жития Макария Римского». Это единственный из цикла памятников, в котором утверждается недоступность рая простому смертному. Поэтому есть основания говорить об определенной двойственности, компромиссности мировоззренческих установок апокрифов о земном рае.

Несмотря на физические свойства, апокрифический образ рая символизировал «иной мир», который помещался за труднопроходимыми границами. Об этом рае можно сказать, что он «почти земной», с чертами небесного (высокая гора, стена). Именно такое понимание земного рая было свойственно Василию Калике. Выделение ценностно не равных сфер мироздания здесь налицо, хотя поляризация еще не переросла в мировоззренческий дуализм, а лишь обозначила тенденцию развития представлений в направлении онтологического размежевания материальной и идеальной сфер. Божество в сущностном плане еще не противопоставлено миру, оно приближено к нему так же, как человек к раю. Соответственно и материальное начало бытия расценивается как благое, едва ли не совечное Божеству. Эту вычлененную из апокрифических сочинений о рае смыслозначимую идею выразил в своем «Послании о рае» новгородский архиепископ Василий, который в споре с тверским владыкой Федором выступал с позиций наивно-натуралистического мировоззрения.

Локализация рая на небесах была прямым следствием христианской дуальной концепции мироздания, по сущностным онтологическим признакам отграничивавшей сферу божественного от тварного природного мира. Такого рода идеи эпизодически встречаются в апокрифах, совпадая в данной части с таковыми канонической литературы, где подобного рода представления господствуют. Весьма показательным, что апокрифические сведения о небесном рае мы получаем из видений, тогда как земной рай неизменно описывается в жанре хождений.

Естественно, концепция небесного рая представляет прямую противоположность идеям, выразившимся в апокрифическом цикле о земном рае. С концепцией небесного рая связана и соответствующая гносеология, переключавшая сознание на рациональное или мистическое постижение духовной сферы. То, что было неподвластно чувствам непосредственно, получало свое описание через умозаключение, но

чаще в категориях и образах божественного откровения. С этих методологических позиций ортодоксальное богословие характеризует невидимый идеальный мир. Описаниерая, как следствие, лишается черт предметности. Высвечивавшиеся апокрифами зримые черты Эдема не проникают в каноническую литературу. Там рай отождествляется с царством Божиим в минимуме его конкретных характеристик.

Образ небесногорая, если говорить о его философско-мировоззренческих основаниях, воплотил в себе идею субстанциального размежевания земного и небесного. Он непосредственно связан с финалистической концепцией бытия. Представления же о земном рае восходят к целостной картине мироздания, в которой духовная и материальная сферы гармонизованы. Апокрифические воззрения на рай отражают поверхностную (формальную) христианизацию, сочетающуюся с элементами дохристианских воззрений о некоей идеальной стране предков, помещающей в отдаленную часть посюстороннего мира. Первая концепция представляет ортодоксальную христианскую традицию, вторая — соответствует наивному (с пантеистической окраской) натурализму народных представлений, которым свойственны многочисленные двоеверные пережитки и довольно поверхностное усвоение положений христианского учения, без проникновения в суть и дух его.

Мировоззренческие противоречия, которые возникали из-за различных трактовок райской природы, безусловно, осознавались богословами. Иоанн Дамаскин, например, пытался разрешить эти противоречия, однако примирение концепций небесного и земногорая было осуществлено им в некоей алогичной плоскости, без учета сущностных признаков того и другого. Отсюда и примиренческий тон в отношении сторонников различных концепций: «А после того как Бог вознамерился и по образу, и по подобию Своему сотворить человека как из видимой, так и невидимой природы, как некоторого царя и начальника всей земли и того, что есть на ней, то прежде поставил для него как бы некоторый царский дворец, живя в котором он имел бы блаженную и вполне счастливую жизнь. И этим является божественный рай, руками Бога насажденный в эдеме, хранилище веселия и всякой радости. Ибо эдем переводится: наслаждение. Лежа на востоке — выше всей земли, будучи благорастворенным и освещаемым кругом тончайшим и чистейшим воздухом, красуясь вечно цветущими растениями, насыщенный благовонием, наполненный светом, превышая мысль о всякой чувственной прелести и красоте, он — истинно божественное место и жилище, достойное того, кто создан по образу Божию; в нем не пребывало ни одно из бессловесных существ, а один только человек — создание божественных рук... Таким образом, божественный рай, я думаю, был двойной, и истинно передали богоносные Отцы, как те, которые учили одним образом, так и те, которые учили иным»¹.

Высказывания авторитетнейшего в христианском мире богослова о возможности непротиворечивого совмещения понятий о земном и небесном рае отчасти объяс-

¹ Точное изложение православной веры. Творения иже во святыхъ отца нашего Иоанна Дамаскина. М.: Ростов-на-Дону, 1992. С. 145–146, 149.

няют многократное тиражирование апокрифических хождений в рай и включение их в состав безусловно авторитетных для Церкви сборников. Думается вместе с тем, что на присутствие в неканонических текстах сомнительных идей могли закрывать глаза ради каких-то более важных церковно-учительных задач, которые помогала решать такого рода литература.

Апокрифы по сравнению с догматическими текстами были нередко более легким, доступным, а порою даже занимательным чтением для отдыха. Поэтизация, сказочность, образность, доступность — все это выгодно отличало их от строгих и сухих догматических текстов. Занимательная повествовательная канва легендарных сказаний о земном рае как бы обрамляет создаваемый внутри ее собирательный и очень выразительный образ аскета-подвижника. Другими словами, все произведения рассматриваемого апокрифического цикла одновременно с темой рая разрабатывают общую для них тему монастыря. Суровый монашеско-аскетический идеал в древнерусскую эпоху задавался строгими правилами, предписаниями уставов, образцовыми житийными историями подвижников. Тот же монашеско-аскетический идеал, только в сказочной и привлекательной форме, воспроизводят апокрифические сказания о земном рае.

Идеи апокрифов исподволь влияли на общественное сознание и должны были усваиваться лучше, чем строгие догматические предписания. Может быть, это и привлекало идеологов Церкви, тиражировавших апокрифы в религиозно-учительных целях. Веками не прерывавшаяся востребованность в доходчивом, образном религиозном назидании обеспечивала апокрифам долгую жизнь в древнерусской письменности.

В апокрифических текстах о земном рае присутствует одна общая для них идея, которая, в отличие от фантастического описания «иног мира», не противоречит догме. Во всех рассмотренных произведениях проводится мысль о том, что путь в рай лежит через монастырь, отшельничество, через многочисленные подвиги усмирения плоти. Герои апокрифов праведным и аскетическим образом жизни заслужили быть приближенными к раю (Макарий) или даже пребывать в нем (Агапий, Зосима).

На основании всего можно сделать вывод, что образы рая и монастыря в апокрифах совмещены, они как бы синонимично взаимозаменяемы. Монастырь — подобно земному раю — это изолированная часть мира, где стены с малыми оконцами непосредственно ассоциируются с монастырской стеной. Здесь уместно вспомнить, что монахи считались ангелами во плоти. Рехавиты из «Хождения Зосимы» — это те же монахи: они живут в раю плотской, хотя и возвышенной, выстроенной по строгим правилам, жизнью. Они смертны, и смерть, как и монахи, принимают с радостью, видя в ней окончательное освобождение от оков плоти. Если судить по «Хождению Зосимы», то созданный там образ страны блаженных — это не рай изобилия, а рай аскезы. Насельники Эдема живут в нем по правилам, сопоставимым со строгим уставом египетских монахов¹. Единственное занятие рахман — это мо-

¹ См.: Веселовский А. Н. Из истории романа и повести. СПб., 1866. Вып. I. С. 360–362.

литва, обо всем остальном заботится Бог. Аналогия с монашеским бытом, как он описан в «Киево-Печерском патерике», полная. То, что насельники земного рая символизировали собой монашество, подтверждает древняя восточная легенда о детях Сифа, которые были целомудренны и вкушали благо в земном раю. Согласно легенде, от этих праведных древних людей, собирательный образ которых, безусловно, синонимичен рахманам, ведет свое начало монашество¹.

Дополнительное указание на то, что под земным раем в средневековой письменности понимался монастырь, находим в одной из редакций «Александрии», где в сказании о рахманах старейшина нагомудрецов Дандам назван игуменом. Учтем также, что прообразом героя, оказавшегося среди рахман в земном раю, считают Зосиму Киликийца, прославившегося своими отшельническими подвигами². В «Хождении Зосимы» некоторая условность и символичность образа, оттеняющая ощущение того, что рай какой-то не настоящий, а всего-навсего лишь прообразный, подчеркивается, в частности, тем, что Зосима-затворник и в пределах земного Эдема остается человеком суетного мира.

Рассказ о пребывании в раю Агапия в плане предметного описания обители праведных в деталях воспроизводит устройство монастыря. За стеной герой пребывает в келье, участвует в трапезе, молится у креста, символизирующего алтарь. На уподобление земного рая монастырю указывает и пространное смыслопроясняющее название апокрифа — «Сказание отца нашего Агапия, чего ради остави и дома своя и жены и дети и вземше крест идут вослед Господу». Название содержит сжатое, концентрированное выражение основных поведенческих установок, отличающих монаха от мирянина.

«Житие Макария Римского» подходит к проблеме более строго. В духе христианской аскетической доктрины в памятнике проводится мысль о том, что райское блаженство можно заслужить только монашескими подвигами. Но, согласно аскетическому идеалу, подлинный рай прижизненно недостижим, как недостижим (а лишь ощущаем) земной рай нашего апокрифа. В этой связи важно иметь в виду то, что героем апокрифа является Макарий — основатель пустынножительства, память которого Церковь отмечает 23 октября³. Аскетическому подвигу пустынножительства и посвящена одна из повествовательных линий памятника. Назидательная мысль апокрифа ясна и односложна. Макарий, несмотря на свои изнуряющие плотью подвиги, все-таки не является обитателем земного рая, как рахманы или Зосима. Отличие памятника от других произведений апокрифического цикла состоит в том, что в нем подвиги аскетического уединения лишь приближают пустынножителя к раю, но отнюдь не открывают доступа к райскому блаженству непосредственно. По той же логике праведная монастырская жизнь ведет к воротам рая, символизируя выс-

¹ См.: Веселовский А. Н. К вопросу об источниках сербской Александрии // ЖМНП. 1884. № 9. С. 85.

² См.: Там же. № 6. С. 162–163.

³ См.: Сахаров В. Эсхатологические сочинения и сказания в древнерусской письменности и влияние их на народные духовные стихи. Тула, 1879. С. 228–229.

ший идеал посмертного вознаграждения подвижника. Весьма характерно при этом, что монастырь иноков, посетивших Макария, гораздо дальше отстоит от рая, чем его пустынная обитель. Приближенность монастыря к раю подчеркивается помещением его между двумя великими райскими реками — Тигром и Евфратом. Пространственная локализация отразила своеобразную ценностную лестницу аскетических подвигов, на которой отшельническое пустынножителство ставилось выше монастырской аскезы: отшельник Макарий предстоит ближе к раю, чем послушники обыкновенного монастыря.

Все апокрифические сказания цикла о земном рае, дополняя друг друга, несут в себе идеологию аскетизма как формы неприятия плотской суетности мира с его порядками, соблазнами и заблуждениями. Поэтому в назидательно-символическом смысле хождение в земной рай (или стремление к нему) означает прежде всего уход от мира, каким в реальной жизни средневекового общества являлся уход в монастырь. Литературный идеал и действительность смыкаются. Парадокс заключался лишь в том, что популяризация столь возвышенного идеала, с его пропагандой монастырской и затворнической жизни, формировали такие сочинения, идейно-мировоззренческие основания которых не отвечали нормам религиозно-аскетической идеологии, скорее были даже ее прямой противоположностью. Не исключено, что для церковных идеологов, отбиравших апокрифы с целью назидания, эффект эмоционально-психологического воздействия оказывался более важным, чем нежелательные побочные последствия сомнительных апокрифических идей.

Составителей, помещавших апокрифы о рае в церковные сборники, мог интересовать сугубо пропагандистский аспект произведений, а именно — апология монашества и аскетизма. Воздействие, на которое при этом рассчитывали церковные идеологи, можно назвать ассоциативным. Через легкоусвояемые аналоги формировалась целевая установка на то, что путь в рай лежит через монастырь. Это главный суммарный вывод из внешней повествовательной канвы всех произведений. Прочтение текстов под таким углом зрения превращает земной рай в простой синоним монастыря, которому соответствовала выключенная из грешного мира «земля без греха». Пребывание здесь в праведности приближало к Богу, к царству Божьему, или истинному духовному раю.

Аллегорическое восприятие памятников обнаруживает в них скрытый от очевидной данности сюжетно-смыслового повествования смысл. Этот идейно-символический подтекст не явлен при «буквалистском» прочтении сюжетов. На многоплановое восприятие одного и того же текста нацеливали разные методологические установки, характерные для основных богословских школ. Антиохийская традиция буквалистского богословия, абсолютизируя библейские сведения о первотворении, помещала рай на удаленный остров в океане (Севериан Габальский, Козьма Индикоплов). Равенский Аноним вслед за Афанасием Александрийским помешал рай в Индии на том основании, что в этой земле дуют ветры, приносящие благоуханное дыхание рая. Ефрем Сирийский вроде бы локализовал рай в окраинной островной части мироздания, но в его трактовке Океан, окружающий остров, был уподоблен высокой, до неба, стене и напоминал соответствующие образы апокрифов. Как мож-

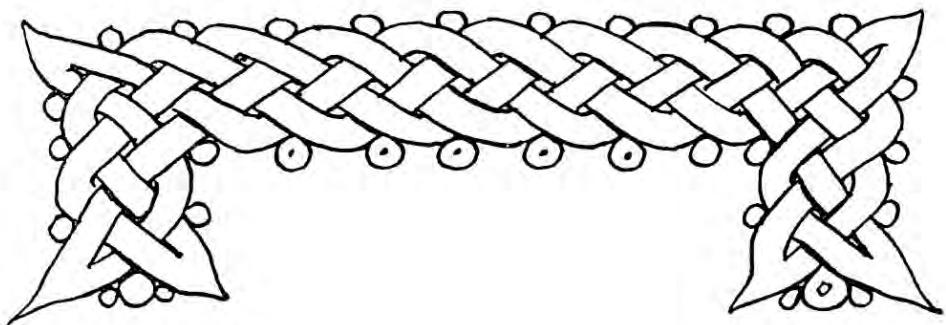
но видеть. один из столпов мистико-аскетического направления в христианстве и влиятельный идеолог монашеского аскетизма преобразовал буквалистский постулат в аллегорию аскетических понятий. Если обратиться к творчеству Кирилла Туровского — крупнейшего представителя отечественного символично-аллегорического богословия. — то в его поучениях мы найдем разъяснение аллегорий, где горная пещера уподобляется монастырю, монастырь символизирует райскую обитель, а монах оказывается прообразом ангела.

Идейно-смысловая многоплановость апокрифических текстов дает основание говорить о богатстве заключенного в них содержания, разные грани которого могли восприниматься по-разному в различных идейных ситуациях в соответствии с изменяющимися идеологическими запросами времени и потребностями религиозной жизни общества. Лобовая конкретика апокрифических повествований и скрытое в них образно-символическое содержание отвечали разным идейно-религиозным запросам, за которыми стояли разные мировоззренческие традиции русской мысли.



Разнообразие трактовок исторического процесса





Для Руси, как и для всех христианских стран, философия истории задавалась библейской концепцией всемирно-исторического процесса, согласно которой общий ход мировой истории предопределен. Сам принцип историзма, в смысле выстраивания строгой линейной последовательности чередующихся «задних» и «передних» событий, задавался библейско-монотеистической концепцией бытия, согласно которой история получала свое начало вместе с созданным Богом миром. В исторической перспективе раскрывающаяся в будущее цепь событий выглядела финалистической. История неумолимо двигалась к своему завершению. Согласно христианской философии истории, получив начало в акте творения, мир и человечество идут навстречу своему концу, который будет ознаменован пришествием Спасителя и Страшным судом.

В рамках креационистско-финалистического христианского мировоззрения магистральный ход истории представляется предопределенным извне, односторонним процессом, исходный и итоговый моменты которого сливаются в вечности. Подчиненная в своем развитии Божьему закону действительность представляется отмеченной печатью временности и тленности, тогда как смысл бытия для человечества сводится к нравственной подготовке грядущей встречи с вечностью. Общая предопределенность истории, таким образом, не распространяется на всю множественность конкретных исторических событий и личных, свободно волеизъявляемых поступков людей. История на каждом своем отрезке слагается из совокупности самовластных действий индивидов.

Канонические рамки оставляли мало возможностей для развития самостоятельных историко-философских концепций. Надо отдать должное древнерусским мыслителям, проявлявшим творческий подход и находчивость в осмыслении исторического бытия на конкретных примерах современности. В общем и целом летописцы Древ-

ней Руси, равно как и другие авторы, обращавшиеся к исторической тематике, воспроизводили в своих трудах христианскую схему мировой истории. Рассмотрим в качестве примера *«Повесть временных лет»*. В ней, а затем и в более поздних летописных сводах история страны подключалась к всемирно-историческому процессу. События давно минувших эпох воспроизводились по хроникам, восходившим в древнейшей своей части к библейской истории. Правда, заостряя внимание на судьбах родной страны, первые наши историки давали значительно меньший охват событий по сравнению с масштабами такового в хрониках. Отталкиваясь от спрессованного очерка всей предшествующей истории, они подробно прорисовывали современную им жизнь (точнее, те ее стороны, которые находились в поле зрения). Но в рамках даже отдельного летописного труда единого подхода в осмыслении истории так и не сложилось. Налицо разброс авторских точек зрения как в понимании механизма исторического процесса, так и в выборе источников, на которые ориентировались мыслители в своих историософских установках. Сравнение летописных редакций выявляет идейные расхождения и ориентацию сводчиков на разные религиозные (в рамках христианства, естественно) традиции. Можно говорить и о наличии апокрифического влияния в летописной традиции, на очевидных следах которого мы теперь и заострим внимание.

Под 1096 годом *«Повесть временных лет»* описывает страшные бедствия, которые были связаны с опустошительным нашествием половцев. Со ссылкой на *«Откровение» Мефодия Патарского* в это произведение вводится апокрифический рассказ об изгнании библейским Гедеоном в Етравскую пустыню воинственных племен измаильтян, к роду которых наш летописец относит печенегов, торков, торкмен, куман и половцев¹.

Надо сказать, что попытка отождествить заклятых врагов Руси с нечистыми народами, вышедшими из пустыни Етравской, является домыслом автора летописного текста. По летописи степняки оказываются потомками двенадцати сыновей Измаила, о чем в *«Откровении»* никаких сведений не содержится. Зато уподобление половцев измаильтянам дало основание говорить о том, что бедствия, которые принесли с собой половцы-измаильтяне, — это Божья кара, ибо явление нечистых народов, согласно апокрифу, происходит по воле Бога в наказание за грехи и в ознаменование последних времен. Именно в этих общих, так сказать методологических, суждениях между летописью и апокрифом оказывается много общего. Вполне достоверный рассказ о северных народах (югры, печеры, самоеды) искусно соединен летописцем с апокрифическим сюжетом (общим для *«Откровения»* Мефодия и сербской *«Александрии»*) о «нечистых» людях из племени Иафета, «заклепанных» Александром Македонским². Согласно апокрифу, эти люди жили нечисто, ели все нечистое и их, ради очищения земли от скверны, Александр Македонский заключил за горами великими, заперев вход несокрушимыми вратами синклитовыми, не под-

¹ См.: ПСРЛ. М., 1962. Т. 1. Стб. 234.

² Там же. Стб. 234–236.

дающимися разрушению ни огнем, ни железом. Уральские горы летописцем-интерпретатором уподобляются легендарным горам, северные племена — нечистым народам: Гогу и Магогу, которые, согласно апокрифическому преданию, должны выйти в мир в преддверии конца света¹.

Летописная запись 1096 г. представляет собой прелюбопытный образец соединения повествовательной части, восходящей к реалиям русской действительности, с толкованиями, основанными на заимствованиях из неканонического источника. Смыслоразнозначная идея, общая для обеих частей, — выход «нечистых» народов по воле Божьей. Измаильтяне несут наказание нравственно падшему обществу, хотя время Гога и Магога еще не пришло.

Полных списков сочинения Мефодия Патарского того времени, когда летописцы делали свои первые извлечения из них, не сохранилось². На основании вкрапленных идей и сюжетов «Откровения» в летописание учеными делается вывод о распространении текстов апокрифа, по крайней мере, с начала XII столетия³. Этим временем датируется завершающая редакция «Повести временных лет», составитель которой активно обращался к Мефодию Патарскому.

В содержательно-тематическом отношении «Откровение» Мефодия Патарского представляет собой эсхатологический апокриф, который можно рассматривать как развернутые дополнения к положениям Священного Писания, конкретизирующие предполагаемые знаменования конца мира. Формально «Откровение» можно рассматривать как краткий, сжатый исторический очерк, охватывающий земной путь человечества от Адама и его потомства — до царств «последних времен». Но на этом перетоке от начала к финалу мировой драмы историческая часть трансформируется в пророческую, повествуя о приуготовленном будущем. По существу, в произведении создается преисполненный глубокого символического значения образ мировой истории, в соответствии с которым времясобытийная последовательность земного бытия человеческого дробится на 7 тысячелетий, последнее из которых подводит к неизбежной встрече с вечностью.

Седьмое тысячелетие — кульминационное и финальное в истории человечества. Здесь фокусируются смыслоразнозначные для рода человеческого события. Подробно повествуется об исходе измаильтян и опустошениях, вызванных этим нашествием.

¹ В летописи потомки Иафета Гог и Магог не названы, но в апокрифическом источнике, которым пользовался летописец, «нечистые» народы отождествляются именно с ними. Сведения о Гоге и Магоге восходят к еврейским преданиям о враждебных народах (Иез. 38, 39). Прообразом легендарных гор была Дербентская стена, построенная, по преданию, Александром Македонским с целью защиты от нашествий диких народов. Эсхатологическое значение Гога и Магога обозначено в Апокалипсисе (Откр. 20, 7). См.: Веселовский А. Н. *Опыты по истории развития христианской легенды* // ЖМНП. 1875. № 4. С. 313.

² См.: *Словарь книжников и книжности Древней Руси*. Вып. I: XI — первая половина XIV в. Л., 1987. С. 283–284.

³ См.: *Истрин В. М.* Откровение Мефодия Патарского и летопись // ИОРЯС. 1925. Т. 29. С. 380–382; *Шахматов А. А.* «Повесть временных лет» и ее источники // ТОДРЛ. 1940. Т. 4. С. 92–103.

Торжество иноплеменников объясняется не благосклонностью к ним Божества, а возмездием христианам за их прегрешения. Рассказ об измаильтянах венчает яркая картина ужасающих бедствий «последних времен». Затем является греческий царь-освободитель, порабошающий измаильтян, после чего устаивается мир. Мирное время обрывается новым знамением светопреставления — выходом из заключения Гога и Магога, которые несут волну страданий, беззаконий, бесчестия. После этого посланный Богом архангел побивает «нечистые» народы. Части рассказа об измаильтянах вкраплены в разные места апокрифического повествования. Они объединены идеей приурочения конца мира к нашествию враждебных «нечистых» народов. Это эсхатологическое толкование является идейным ядром всего произведения.

С методологической стороны у летописи и апокрифа очень много общего, причем сводчик и не скрывает источника своих рассуждений. Если в 1096 г. «нечистые» народы отождествляются с половцами, то в 1223 г. Лаврентьевская летопись в описании первого столкновения с татарами на Калке уже уподобляет измаильтянам новую, страшную и разорительную для Руси силу: «...гавиша(с) языци. нхъже никтоже добръ тасно не вѣсть кто сѣть и ѡколѣ изидоша. и что языкъ ихъ. и которого плѣмени сѣ(т) и что вѣра ихъ. и зовуть я Татары. а нини глѣють Таѡмены. а друзни Печенгѣзи. нини глѣють тако се сѣ(т) ... ниши ис пѹстыни Ѡтрневьскы сѹще межю востоко(м) и сѣверо(м). тако во Мефодии ре(ч). тако къ скончанью время гавитиса тѣ(м). таже загна Гедешнъ. и поплѣнать всю землю. ѡ востока до Ѡфранга. и ѡ Тигръ до Понетьска(г) моря. кромѣ Ѡфишпыа. Бѣ же кдинъ вѣсть ихъ кто сѣ(т) и ѡколѣ изидоша. прѣдри мѹжи вѣдать (ж) я. добръ кто книги разумно ѡмѣеть. мы же н(х) не вѣмы кто сѣ(т). но сдѣ wpisахо(м) ѡ ни(х) памати ради»¹.

Если сравнить летописный отрывок 1096 г. с содержанием «Откровения», то на первый взгляд может показаться, что из Патарского там заимствовано совсем немного — всего несколько расширяющих кругозор читателя фактических данных. Но здесь как раз тот случай, когда невидимое гораздо существеннее того, что бросается в глаза. Случайно ли отобран сюжет с «нечистыми» народами? Ведь он замыкает на себе все идейно-смысловое содержание апокрифа. На легендарных исторических примерах «Откровение» учит, что торжеством беззакония и победой варварских нашествий Бог являет предзнаменование «последних времен», наказание за распространившееся в мире поругание веры и благочестия. Эту-то мысль и избрал древнерусский летописец, обратив ее к объяснению потрясеней и неблагоприятного нравственного состояния древнерусского общества. Непосредственным побудительным толчком к уподоблению степняков измаильтянам явился устрашающий рассказ «Откровения» о нашествиях диких народов и страшных бедствиях, в которых легко узнавались раны и страдания, приносимые стра-не степняками.

¹ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 445–446.

Религиозно-философская установка, пришедшая в летопись из апокрифа, связана с трактовкой Бога как грозного и карающего судии. К анализу общественных событий установка эта применялась в целях истолкования потрясений 1068, 1092, 1093, 1094, 1096 и 1110 гг., отмеченных с природными и социальными катаклизмами, массовыми смертями, нападениями половцев. Исторические отступления в летописном тексте, объясняющие действие «Божьего батога», получили в литературе название *теории казней Божиих*. Так под историческую конкретику подводилась теория летописных трактовок. Обработка «Повести временных лет» с позиции так называемой теории казней Божиих была осуществлена скорее всего на завершающей стадии формирования этого летописного памятника, т. е. в 20-х годах XII столетия¹.

Причинность событий в рамках этой своеобразной историософской теории объясняется действием надприродной божественной силы в отношении стран и людей. Карой воздается за грехи самовластному человечеству. Божья кара всегда исторически точно обусловлена, ибо во все годы универсальной причиной бедствий, по мысли проповедников, являлось неизжитое языческое «поганство» во всех его формах².

Под пером летописца в бич Божий обращается нашествие половцев. Но наряду с этим в бич Божий обращается также и вызванный неурожаями голод. Это страшное бедствие, усугублявшее последствия нашествий, коснулось почти всего населения страны. Представители теории казней Божиих «природную» аргументацию приспособляли к целям религиозной агитации и перевоспитания тех, кто только «словомъ нарицающесея хрестъяни, а поганьски живуще». К ним обращены слова: «Взицете мене зли, и не овряцете; не всхотѣша бо ходити по путемъ мои; да того ради затворяется небо, ово ли злѣ отверзается, градъ въ дождя мѣсто пѣская, ово ли мразомъ плоды ѹзнабляя и землю зноемъ томя, наших ради злюбъ»³.

Главная публицистическая мысль теории казней, ее социальный резонанс, вырастают на основе призыва к покаянию и покорности. В описании напастей заключалось суровое предостережение воздерживаться от противных новой вере дел как злых и не угодных Богу. В силу этого и свершившиеся несчастья должно принимать со смирением, ибо Господь не карает дважды: «...дѹша бо, сдѣ казнима, всяко мнлость в бѹдѹщий вѣкъ овряцеть и аготѹ от мѹкъ, не мстити бо господь дважды о томь... Се ѹже не хотяще терпим, се с нѹжею, и понеже неволею, се ѹже волею»⁴.

Даже самое страшное бедствие, обрушившееся на человека, предписывается воспринимать как благо: «...се бо на ны богъ попѹсти поганья, не яко мнлѹя нхъ,

¹ А. А. Шахматов возникновение теории казней связывал со сводом 1093–1095 гг. Б. А. Рыбаков не отвергает этой даты, но более склонен время появления свода относить к 1073 г. Н. Н. Воронин считал вероятным 1068 г.

² Повесть временных лет. М.; Л., 1951. Т. I. С. 113–114.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 147.

но насть кажа, да выхомъ ся востягнули от злыхъ дѣлъ. Смиь казнитъ ны нахоженьемъ поганыхъ; се во естъ батогы его, да негли встягнувшесе вспомянемъся от злаго пути своего... Сего ради вселеная предасться, сего ради гнѣвъ простресе, сего ради земля мучена бысть: ови ведуться полонени, друзни поствѣаеми бывають, друзни на мечь даеми бывають... друзни гладомъ умаряеми и водною жажею... И се притранѣе (удивительнее. — В. М.) и страшнѣе, яко на хрестьяньствѣ родѣ страхъ и колѣванье и бѣда упространися. Праведно и достойно естъ»¹.

С точки зрения рассматриваемой концепции исторического развития любое бедствие оправданно, если оно способствует преломлению упрямства язычников, вызывает уважение к вероучению и почтительное отношение к Богу. В завоевании доверия к догматам вероучения и состояло основное назначение этой теории: «... тако да накажемъся, тако вѣру имем, кажеми есмы... Да нахоженьемъ поганыхъ и мучими ими владыку познаемъ»². Если сравнивать в этом отношении нашу летопись с апокрифическим первоисточником, то надо признать, что древнерусские полемисты, отталкиваясь от «Откровения», намного превзошли своего учителя Мефодия Патарского в назидательном пафосе учительного слова.

Цикл записей 1068, 1092–1095 и 1096 гг. представляет собой довольно цельный и взаимосвязанный рассказ о массовых бедствиях, который венчает летописная статья 1110 г. В ней не только раскрываются картина мира и причинность происходящих в нем событий, но и объясняется механизм действия божественной силы в отношении стран и людей. Согласно летописному разъяснению, к каждому человеку и к каждому народу Богом приставлены ангелы. За пренебрежение заповедями ангелы по Божьему приказанию карают отступников. Действием одних ангелов наводятся страдания и напасти, силою других сохраняется благополучие достойных.

Таким образом, существенной частью разработанной древнерусскими книжниками на основе переводных сочинений концепции было учение об ангелах, придавшее теории казней более стройный и достаточно зрелый, с точки зрения христианского богословия, вид. Отчасти этому способствовало обращение к идеям авторитетного в христианском мире *Епифания Кипрского*. В летописи под 1110 годом прямо говорится, что идеи учения об ангелах принадлежат ему: «Такоже пишеть премудрыи Епифанни. къ коемже твари англь приставленъ. англь швакомъ и мъгламъ. и снѣгу и граду. и мразу. англь гласомъ и громомъ. англь зимы и зноеви. и осени. и весны. и лѣта. всему дху твари его на земли и. танныа бездны и сц(т) скровены подъ землею. и преисподьнии (гни) тьмы и сцщи врѣху бездны, бывшиа древле верху земла. ѿ неже тмы вечеръ и ношь. и свѣтъ и днь. ко всимъ тваремъ англи приставлени» («Как же пишет премудрый Епифаний: „Ко всякому творению ангел приставлен; ангел облаков и туман»

¹ Там же. С. 145–146.

² Там же. С. 146.

на, и снега, и града, и мороза; ангел гласа и грома, ангел зимы и зноя, и осени, и весны, и лета, всякому одушевленному созданию на земле, и тайной бездны, скрытой под землею, и преисподней тьмы, и всему это над бездной, бывшая древле верху земли. от нее же тьма, вечер и ночь, и свет и день". Ко всем тварям ангелы представлены») ¹.

В ветхозаветной части Библии ангелы представлены как подчиненные воле Бога служебные духи и вестники, посредством которых Создатель являет в мир свое бытие ². В Новом Завете Бог чаще всего действует в мире напрямую, без посредников. Ангелы же присутствуют в описании Благовещения, Рождества, Воскресения и Вознесения Христа, а также в апокрифической сцене Успения Богородицы.

В наиболее развитом виде христианская ангелология представлена Апокалипсисом. Здесь ангелы действуют как провозвестники грядущего пришествия, одновременно олицетворяя собой небесное воинство, которое выходит на брань с силами Антихриста.

Библейская ангелология, в силу ее разрозненности и отсутствия связности единой концепцией ангельского чина, вызвала немало вопросов и сомнений, которые нашли отражение и в древнерусской литературе. Например, на вопрос: «Когда и како быша ангели?» — размышляющему над проблемой происхождения и назначения ангельского чина давалось следующее разъяснение: «Ниже откуда, ниже како быша ангели, рещи невозможно есть естеству человеческому, разве сие точию: яко от небытия в бытие словом Божиим быша. А еже когда, то овии реща в первый день, инии же глаголют прежде первого дня, во святых же отец наш, Епифаний Кипрский, в своем слове на Павла Самосацкаго в Панариих сказа, купно с небом и землею сим созданы быти» ³.

Если обратиться к Книге Бытия, то она действительно не даст ответа на затронутые вопросы, ибо в ней вообще ничего не говорится о творении ангелов, а рассредоточенные в разных местах сведения, поясняющие отношения между Богом, ангелами и миром, в сумме своей недостаточны, чтобы дать стройную концепцию.

Целостное учение об ангелах принадлежит Епифанию Кипрскому (IV в.) — общепризнанному авторитету в области христианской ангелологии. Целостность эта, надо признать, достигается за счет восполнения отсутствующих в Писании элементов апокрифическими. Еще В. Н. Мочульский отмечал, что сведения о единовременном творении мира и ангелов, управляющих природными стихиями, Епифаний заимствует из апокрифического «Малого Бытия», пересекающегося, в свою очередь, с «Книгой Еноха» и «Заветом Адама» ⁴. Намеченный в самых общих чертах в Апо-

¹ ПСРЛ. Т. 2. Стб. 262.

² См., например: Быт. 28, 12–13.

³ Цит. по: Мочульский В. Н. Апокрифический элемент в «Вопросах и ответах святого Афанасия князю Антиоху». Одесса, 1900. С. 14.

⁴ См.: Мочульский В. Н. Следы народной Библии в славянской и древнерусской письменности. Одесса, 1898. С. 12, 240.

калипсисе принцип подчинения природной части мироздания Богу через бесплотных посредников приобретает у Епифания вид законченной схемы. Он считает, что силы природы, светила, атмосферные и погодные явления — все в созданном мире — поставлены в подвластную зависимость от специальных ангелов, посредством которых Творец управляет своим творением. Другие ангелы сопутствуют странам и народам. Кроме того, своего ангела-хранителя имеет всякая живая душа. Часть небесного воинства предназначена для ниспослания кары тем, кто отступает от заповедей и не ходит путем Господним.

Источниками древнерусских представлений об ангелах-посредниках служили такие апокрифы, как «Хожделение апостола Павла по мукам», «Вопросы Иоанна Богослова Аврааму на Елеонской горе», «Заветы двенадцати патриархов». Каждый из названных апокрифов в вопросах ангелологии, в свою очередь, восходит к «Книге Еноха». Возможно, почерпнутая из этих текстов информация в дополнение к заимствованиям из Епифания Кипрского также бралась в расчет при разработке ангелологии. Полуапокрифическая ангелология является органичной составной частью теории казней. Она объясняет то, как приставленные к человечеству ангелы-хранители выполняют волю Бога, являясь своеобразным двигателем истории. Есть свои ангелы-хранители и у природных стихий. Они также повинуются Господу, через них осуществляется управление природными объектами мироздания.

Возникшая не без влияния апокрифов теория казней была разработана на страницах «Повести временных лет», но влияние ее распространилось далеко за пределы XII столетия. С момента своего возникновения теория эта не сходит со страниц летописей, на многие столетия определив оценки исторической действительности. Правда, только дважды — в 1096 и 1223 гг. — летописцы теорию казней Божиих связали непосредственно с именем Мефодия Патарского. В дальнейшем предложенный им способ толкования исторических событий присутствует анонимно, становясь почти повсеместно общим местом в описании нашествий и катаклизмов.

Начнем с описания «Лаврентьевской летописью» татаро-монгольского разорения в 1237-м и следующих годах. От скорбного повествования о печальной участи страны автор переходит к толкованию скрытого смысла, который, по его мнению, проявился в кровавых событиях. Силой, которая вершит судьбу народов, объявляется Бог: «За оумноженъе безаконни наши(х) попусти Бѣ поганыя. не акы мнѹга нхъ. но на(с) кажа. да выхо(м) встагнулисѧ. Ѡ злы(х) дѣль»¹. Но Бог не может быть источником зла и страданий. Творец, по глубокому убеждению древнерусского писателя, своими действиями не только не являет агрессивность и зло божественной природы, а, наоборот, несет свое высочайшее человеколюбие: «Дша во сдѣ казнима всако. в бѹдѹщни сѹ(д) мѡ(с)ть швраще(т). и агыню Ѡ мѹкы»². Так формулируется в памятнике один из важнейших нравственно-философских принципов теории казней. Согласно ему, причина казни не

¹ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 462.

² Там же. Стб. 464.

в гневе, а в милости, которую оказывает Божество казнимым ради их собственного спасения.

Божья кара. по мысли летописца, должна способствовать исправлению в первую очередь религиозного, нравственного состояния общества. Ведь Бог вмешивается в ход событий, чтобы «не вскѣдѣла правотѣрнага вѣра хръ(с)тяньскага»¹. Глубине заблуждения соразмерно суровейшее из возможных на Земле возмездий. По мысли книжника, очистившиеся страданиями должны отрешиться от неверия и заблуждений. Страх и смирение перед карающей десницей — путь покорности Божьей воле, ибо «очи... Господни на боящаяся его, а уши его в молитвѣ их». Этого, если судить по материалам проповедей, антиязыческих поучений, да и других источников о религиозно-бытовом состоянии общества, как раз и не было в домонгольский Руси.

В летописи присутствуют также другие варианты обоснования благости Божьей казни. Например, в повествовании о гибели в 1238 г. в татарском плену ростовского князя Василька Константиновича мотив казни сливается с мотивом мученичества. Страдания, выпавшие на долю пленного князя, уподобляются возмездию, которое «Бог наведе» за грехи Василька. Василько принимает поругания и как небесную кару, и как мученический венец. Ростовский князь своей смертью, которой предшествуют испытания, смывает прижизненные прегрешения. Таким образом, перед нами не классический агиографический пример личного подвижничества и мученичества за веру, а нечто иное. Все совершается судом Божиим («...и тако скончаша(с) тѣ сѣдо(м) Бжьимъ»)². При этом назначение мученической кончины за веру и за грехи — служить примером другим русским князьям, чтобы «до конца не вскѣдѣла вѣра хръ(с)тяньскага»³.

С одной стороны, мученичество в памятнике обрисовано как угодное Богу служение, с другой — истязания, которым был подвергнут в плену Василько Константинович, поставлены в один ряд с испытаниями небесной карой. По этой логике Божья кара, постигшая русских, — это своеобразное коллективное мученичество для всего народа. По убеждению летописца, Божья кара была призвана способствовать исправлению религиозной жизни в стране. Но если мученичество в христианской традиции было показателем крепости веры, как это и было в случае с Васильком, то мучения, навлекаемые Божиим судом на страну в XIII столетии, увязывались летописцем как раз с обратным — с недостаточной твердостью в вере или даже отсутствием таковой. Страдания Василька соединили в себе муки грешника с высоким предназначением страстотерпца, принимающего смерть за веру.

В оценку исторических событий теорией казней привносилось порой резкое социально-политическое звучание. Если с точки зрения составителей «Лаврентьевской летописи» благополучие Русской земли зависело от высоконравственного поведе-

¹ Там же. Стб. 469.

² Там же. Стб. 521.

³ Там же.

ния граждан, то уже «Тверской летописный свод» гарантом общественного спокойствия считает справедливую и крепкую власть удельных правителей, от которой ставилась в зависимость судьба страны и народа. Межкняжеские раздоры объявляются главной причиной постигших страну бедствий. «Гордости ради и величания русских князь попусти Бог сему быти», — пишет тверич о первом, трагическом для русских дружин, столкновении с татарами в 1223 г.

Авторская оценка событий наиболее четко сформулирована в полуполюгендарном рассказе о гибели последних русских богатырей, которые, служа разным князьям, истребляли друг друга и тем ослабляли Русскую землю. Оставшиеся в живых не смогли противостоять натиску татарских войск на Калку. Согласно летописи, все это происходит не само собой, а по воле Всевышнего, который сперва отнял силы у земли (ее богатырство), а затем уже послал расправу — Батыево нашествие 1238–1242 гг.

Характерно терминологически-смысловое оформление текста: Бог не казнит, а только смиряет Русскую землю. Причины поражения коренятся в раздробленности и вражде властителей — главных виновников бедствий. Но и народ, на долю которого по вине князей выпали страдания, по мысли летописца, не менее достоин выпавшей ему горькой участи. Он не извлекает уроков из посланных в наказание за прегрешения бедствий и не желает обратить свои взоры к Богу. Летописец сокрушается, что люди русские снова и снова возвращаются ко злу, «яко пси на своа бльвотины». Отсюда следует, что не только князья, но и вся земля согрешила и достойна жестокого наказания.

Свой классический и законченный вид древнерусская *теория казней* получила в произведениях видного мыслителя, крупного политического и церковного деятеля Северо-Восточной Руси *Серапиона Владимирского*. Известно, что он был послушником Киево-Печерского монастыря, а в последние годы жизни занимал епископскую кафедру во Владимире (1274–1275 гг.).

Сквозная тема сочинений Серапиона — падение нравов и христианского благочестия. Ими, по убеждению древнерусского иерарха и проповедника, вызваны многочисленные беды, включая и утрату независимости страны. Самым опасным и самым распространенным грехом называется в Поучениях Серапиона отступление от правоверия. Нашествия татар и стихийные бедствия по аналогии с летописными комментариями трактовались как наказание за уклонение общества к язычеству, которое, судя по содержанию проповедей, приобрело в то время массовый характер. В своих современниках он видит не христиан, а маловеров. Епископ призывает всем сердцем обратиться к христианству и отвести от себя беды и напасти. В противном случае от Бога последует еще большее наказание¹.

Еще до Серапиона в теории казней явственно слышался мотив непротивления и покорности постигшей судьбе. Вспомним хотя бы повествование о мученической гибели Василька, проявившего смирение и покорность перед выпавшей на его долю участью. Та же самая идея у владимирского епископа выражалась в утверждении,

¹ См.: ПЛДР. XIII век. М., 1981. С. 440–454.

что Божьему гневу невозможно противиться¹. В условиях борьбы с внешними врагами подобные настроения вряд ли могли способствовать мобилизации сил для отпора захватчикам. Призыв Серапиона к всеобщей любви звучал как-то пораженчески, примиряя с утратой независимости страны². И это при том, что владимирский епископ ставит «безбожных» татар в пример погрязшим в грехах маловерия соотечественникам³.

Если в XII в. сторонники теории казней не подвергали сомнению необходимость активного отпора внешним врагам, а проповедь смирения сливалась с призывом к прекращению розни, то в понимании Серапиона и его современников «ненавистное иго превращается чуть ли не в благодеяние, возвышающее душу народа»⁴. И. У. Будовиц, подводя итог воздействия теории казней Божиих на церковную политику периода татарского ига, может быть, несколько прямолинейно, но в общем-то справедливо утверждал, что «духовенство, рассматривая хана как „божий батог“, непрестанно внушая народу мысль о смирении, слепой покорности завоевателям, глушило всякие проявления протеста против ига и считало неуплату дани тяжким грехом»⁵.

Время показало, что не вечно царство смерти, скорби и печали на Русской земле. Победа на Куликовом поле в 1380 г. не оставила ничего на долю «Божьего батога». Однако инерция объяснять события привычным образом продолжала действовать. Книжники приспособливают теорию казней к изменившимся историческим условиям.

В подновленном виде она присутствует в «*Повести о Куликовской битве*», которая входила в состав «Троицкого свода 1408 г.», сгоревшего в пожаре Москвы 1812 г. С одной стороны, поход Мамаю расценивается как казнь русскому народу за его грехи, с другой же — победа над татарами объясняется Божьей милостью: «**Се же высть грѣхъ ради нашихъ вѣоружаются на ны иноплеменницы, да выхом ся отступили от своихъ неправдъ... Но милосердѣ во естъ богъ человеколювецъ, не до конца прогнѣвается на ны...**»⁶ Из общего контекста следует, что русский народ не заслуживает победы, которая ниспосылается исключительно одному князю Дмитрию, а сам князь рисуется в чертах идеального правителя и образцового христианина. Всем изложением подчеркивается, что только достойным Бог дарует свое покровительство, а единственным достойным оказывается Дмитрий Иванович⁷.

¹ Там же. С. 444–448.

² Там же. С. 448.

³ Там же. С. 454.

⁴ Будовиц И. У. Общественно-политическая мысль Древней Руси (XI–XIV вв.). М., 1960. С. 326.

⁵ Там же. С. 327–328.

⁶ ПЛДР. XIV — середина XV в. М., 1981. С. 126.

⁷ Здесь уместно сопоставить трактовку «*Повести о Куликовской битве*» с рассказом о гибели последних русских богатейшей из «Тверского летописного свода». И тут и там расположение Бога к Русской земле поставлено в зависимость от нравственного облика ее властителей. Только в одном случае оценка дается со знаком плюс, а в других она всегда имеет знак минус. Соответственно в первом случае Творец проявляет благосклонность, а в других — посылает казнь.

Согласно «Повести», отнюдь не ратным превосходством воинства и не личными качествами полководца решается исход битвы. Ход событий вершится вмешательством Промыслителя. Орудием Божьей воли, согласно памятнику, является Дмитрий. За свое смирение перед Богом, за чистоту правоверия он удостоивается покровительства Всевышнего и победы: «Господь богъ единъ вожаше его, и не бѣ с нимъ богъ чюждь»¹. Показана в сочинении и типичная для теории казней роль ангельского чина: на стороне христиан сражается небесное воинство, которое и побивает неверных.

Поход татарских войск на Русь представлен в «Повести» как поход против христианства. Поражение Мамаю — это казнь татарам за их безбожие, по отношению к ним «Божий батог» действует так же, как он действовал, если судить по предшествующим текстам, в отношении вероотступников и язычников на Руси. Божий гнев, падающий на головы татар, вызван той же причиной, что и многочисленные летописные (и внелетописные) примеры небесной кары. В обоих случаях исходной причиной мучений и бедствий казнимых оказывается «поганство». Дистанция между потерпевшими поражение неверными и все еще достойными Божьей кары русскими в глазах автора сочинения о Куликовской победе невелика.

С тех же идейно-мировоззренческих позиций, что и «Повесть о Куликовской битве», написано «Сказание о Мамаевом побоище», датируемое началом XV столетия².

«Сказание» трактует нашествие татарских войск в духе теории казней, но с введением поправок на милующую десницу Господню: «Нъ не до конца прогневается господь, не в веки»³. Оба произведения роднят и другие черты. Автор «Сказания» как бы абстрагируется от того напряжения всех сил, с которым далась победа. Разгром врага приписывается единственно действию божественной воли: «И възвыси богъ родъ христианскый, а поганыхъ уничижи и посрами ихъ суровство... Подобаеть намъ повѣдати величество и милость божию, како сътвори господь волю боящихся его, како поспосовествова господь великому князю Дмитрию Ивановичю и братю его»⁴.

По убеждению автора произведения, победа обеспечивается не ратным превосходством, а безупречностью в делах веры: «Лице кто к богу вѣрѹ з добрыми дѣлы и правдѹ въ сердци дрѣжыт и на бога ѹпование възлагаеть, и того человека господь не дастъ в поношение врагомъ быти и в посмѣхъ»⁵. Причем достойным покровительства оказывается князь, а не русские люди. Довольно невысокому нравственному состоянию общества здесь противопоставлен желаемый христианский идеал в лице великого князя. Автор «Сказания» подчеркивает, что благорасположе-

¹ ПЛДР. XIV — середина XV века. С. 120–122.

² Памятник включает в себя много устных преданий, но церковный элемент в нем решительно преобладает над фольклорной поэтикой.

³ ПЛДР. XIV — середина XV века. С. 134.

⁴ Там же. С. 132.

⁵ Там же. С. 136.

ние небесных сил Дмитрий заслужил тем, что строго исполнял заповеди, искренне покаялся в своих грехах, вручил себя воле Божьей и страстными молитвами отвел от страны погнбель. Христианская покорность ценится выше, чем талант полководца.

В рассматриваемом сочинении, точно так же, как и в «Повести о Куликовской битве», выпады против язычества адресуются татарам. Татары олицетворяют «поганство» вообще, в том числе и остатки славянского язычества. В этом отношении показателен тот факт, что Мамаю приписывается поклонение славянским языческим богам — Перуну и Хорсу. По логике произведения действующая в отношении иноверных захватчиков казнь угрожает всем, кто не принимает христианского благочестия.

В описании «Троицкой летописью» выпавших на долю страны в 1382 г. потрясений уже ничто не напоминает о проявившийся двумя годами раньше милости Божьей: «**Си вся приключишася, — пишет о разорении столицы летописец, — на христианскомь родѣ от поганыхъ за грѣхы наша... и кысть имъ (т. е. русским. — В.М.) четверообразнаа пагуба: пръвое — от меча, второе — от огня, третье — в водѣ потопоша, четвертое — въ пленение поведени выша**»¹. Оказывается, население Москвы было достойно такой же казни, какую испытали на себе безбожные татары в 1380 г.

Как видим, в истолковании событий конца XIV — начала XV столетий русские книжники руководствовались теоретическими принципами, разработанными в *теории казней*. Но, поскольку они жили в период мужания национального сознания, во время надежд и переменных успехов, через которые Русь шла к своему могуществу, количество потрясений, кои можно было уподобить «божественному батогу», сокращалось. Надо было дать объяснение успехам, победам и достижениям в деле государственного строительства. Все это ограничивало возможность толкования вмешательства небесных сил в ход земных дел как вмешательства только деструктивного. В новой обстановке осмысление причастности сверхъестественных сил к происходившим событиям сводилось к формуле: казнь — милость. Фактически это соответствовало представлениям о непрерывном попечительстве Творца над страной, выражавшемся то в казни, то в милости: «**Дще и дастъ врагом нашимъ врѣмя принти на ны, ранами смиряя неправды наша, милости своѣя не отвѣде до конца...**»²

За три столетия отпочковавшаяся от апокрифов теория казней претерпела определенную эволюцию. По сравнению с первоисточником постепенно были смеще-

¹ Там же. С. 200. В процитированной летописной записи получил дальнейшее развитие принцип зависимости благосостояния страны от нравственного облика ее правителя. Описывая бегство Дмитрия в 1382 г., летописец не скрывает своей антипатии к московскому князю, считая его главным виновником случившегося. Вчерашний победитель татар по воле толкователя событий выводится из-под божественного покровительства, и тем самым он выставляется виновником бед, выпавших на долю страны

² Там же С. 234.

ны акценты в сторону *провиденциалистского* истолкования бытия. В XII–XIII вв. на исторический процесс смотрели как на сплетение случайностей, которое складывалось из поведения отдельных людей, поступавших согласно личному волеизъявлению. Предопределенность видели только в поворотных моментах жизни общества. Учение о самовласти человека исключало внешнюю детерминированность поведения.

После того как на рубеже XIV–XV вв. русские мыслители при объяснении всех событий стали руководствоваться принципом всеобщего божественного попечительства, единственным Творцом истории был объявлен Бог, который «елико хоцеть, ть и творить». Согласно такой религиозно-философской концепции, течение земного бытия предопределено от начала и до конца во всех деталях. Поэтому в отношении Куликовской битвы говорится, что «сий день сътвори Господь». Заранее определены сроки, исход и потери в сражении «Богом изволеного, в нь же имать пасти трупы человечая». Предопределено рождение Дмитрия, о котором говорится, что он не мог родиться от дурных родителей. Эти и подобные им мысли присутствуют в «Сказании о Мамаевом побоище», «Сказании о житии великого князя Дмитрия Ивановича», в сочинениях Епифания Премудрого и ряде других произведений, главным образом апографического характера.

Согласно древнерусской теории казней, ход жизни находится в прямой зависимости от религиозно-нравственного здоровья народа в тот или иной хронологический отрезок времени. С переменами нравственного состояния общества периоды благополучия сменяются периодами упадка, а сам ход перемен вершится по воле Творца. Надежды на лучшее будущее связываются с моральным совершенствованием людей. Для этого, по мысли проповедников, достаточно оставить неверие и строго следовать заповедям православия.

Теория казней возникла под влиянием импульса идей как апокрифической, так и канонической литературы и развилась в условиях разрушительных последствий войн, стихийных бедствий и дестабилизации устоев общественной жизни. Этим обуславливается ее мрачный, пессимистический характер. Под воздействием первых успехов в борьбе за свержение татарского ига *теологический пессимизм* постепенно уступал место более оптимистическому взгляду на историю своего Отечества. Переменам обстановки соответствовало чередование оценок, а также смещение акцентов внутри провиденциальной историософской концепции.

Провиденциализм в приложении к поведенческой мотивации действий скывает личную активность человека, поэтому с *мировоззренческой основой теории казней самым тесным образом связана проповедь покорности божественной воле*, включающей терпение и необходимость строгого соблюдения заповедей вероучения. Угодная Богу покорность, которая вырастает из смирения перед выпавшими страданиями, *создает установку на социальное и политическое непротивленчество*.

Древнерусская теория казней Божиих, если учитывать масштабы ее проникновения в культуру, не может быть сведена только к взаимодействию «Откровения» Мефодия Патарского с летописанием. Тема небесной кары довольно интенсивно

разрабатывалась в целом блоке пришедших на Русь переводных апокрифов. Значительный пласт такого рода произведений в древнерусской письменности дает все основания говорить о существовании мощного идейного фона, который создавал вполне определенный настрой общественного сознания, ориентируя его на осмысление событий в духе теории казней. Например, многочисленными примерами суровых расправ над богоотступниками изобилует ветхозаветная часть Библии, апофеозом которых можно считать главы о всемирном потопе¹. Суровым и беспощадным судьей в отношении человечества выступает Господь в «Откровении Иоанна Богослова».

Примеры из произведений неканонического круга восходят к библейскому принципу Божественной прижизненной казни. Они как бы иллюстрируют ветхозаветное правило, расцвечивая его разнообразием жизненных ситуаций и живописными приемами литературного повествования.

В «*Георгиевом мучении*» создан образ святого воина, принимающего страдания за веру христианскую. За то, что отец великомученика выказал себя непримиримым врагом христианства и с негодованием отверг предложение сына, Бог насыляет на него тяжелую болезнь, после чего с помощью Георгия отец обращает свое сердце к истине и исцеляется². Если сопоставить апокрифическое «Мучение» с летописной теорией казней, то общим для них будет мотив прижизненного возмездия за неверие.

К произведениям того же идейного звучания и той же полемической направленности относятся «*Мучение Ипатия*» и «*Мучение Ирины*». В первом житии противник святого и гонитель христианства игемон оказывается убитым силою Божьего гнева, а храм идолов разрушен³. В другом произведении мучители Ирины, заставлявшие свою жертву поклониться языческим богам, по наущению Господню оказываются погубленными посланным для отмщения ангелом. Присутствующий на экзекуции народ видит твердость Ирины в вере, а после того как все воочию убеждаются в том, что Бог своих последователей хранит, а хулителей обрекает на гибель, начинается массовое крещение⁴. Все приведенные здесь примеры имеют одну и ту же установку — привести «в страх веры».

¹ Библейские примеры Божественной казни сведены в назидательных целях Серапионом в его «Слове о маловерье», где проповедником создается устрашающий образ карающей десницы Божьей: «*У, неразумниі! вса Бѣ творит(т), такоже хоче(т); бѣды и сѣдѣсть посылаетъ за грѣхи на(ш)і! наказалъ насѣ, приводе на покаянѣ. У маловерниі, слышасте казни ѿ Ба: в первыхъ родѣхъ потопа на гиганты, угнемъ пожжеи, а Бодомлаице угнемъ же сожени, а при Фаравнѣ і. тѣ казни на Египетѣ, при Хананіи каменіе угненое с нѣсѣхъ пѣсти; при сѣдѣхъ рати наведе; при Дѣдѣ морь на лю(д); при Титѣхъ плѣнъ на Ер(с)лмѣ; потомъ трясеніе земли і паденіемъ града. І в наша лѣта чего не видѣхомъ зла? Многи бѣды и скорби, рати, голод ѿ поганы(х) насиль(а). Но никакѡ(ж) премѣнимъ(с) ѿ злыхъ шбычан нашихъ(х)*» (РНБ. Кирил.-Белозер. № 1081. Паисиевский сборник. XV век. Л. 128 об.).

² См.: Памятники... Т. II. С. 101.

³ См.: Там же. С. 137.

⁴ См.: Там же. С. 161–162.

Впечатляющие воображение и устрашающие примеры Божьего гнева встречаем в апокрифическом сказании о Мельхиседеке¹ и в «Мучении апостола Филиппа»². Моральным оправданием того утверждения, что даже самое тяжелое страдание оправданно (как посылаемое в наказание Богом), вполне могло служить апокрифическое «Евангелие Фомы», где повествуется о жестокой мести Иисуса обидчикам³.

В «Вопросах Иоанна Богослова Аврааму на Елеонской горе», так же как и в «Откровении» Мефодия Патарского, весь набор знамений «последних времен» соответствует тому, в чем являет себя миру «Божий батог»⁴. Гнев Божий соразмерен беззакониям, а те, кто творит их, обречены на скорую и неизбежную погибель. Венцом потрясений «последних времен», согласно «Вопросам Иоанна Богослова Господу на горе Фаворской», является гибель всего живого, вознесение праведников, очищение земли огнем с последующим за Судом обновлением земли, превращением ее в земное райское царство, предназначенное достойным его⁵.

Дополняя друг друга, апокрифы создают суммарный образ конца мира, переживающего два состояния: 1) время, примыкающее к пришествию, и 2) непосредственно момент пришествия. Независимо от того, какую стадию «последних времен» описывают перечисленные выше апокрифы, они объединены общей идеей оправдания смерти и страдания высшей целью существования — духовным обновлением мира, справедливым воздаянием при жизни и после смерти.

В переводной апокрифической литературе наказание за проступки логически вытекает из эсхатологии, ибо неизбежность воздаяния связывается с концом мира. В некоторых случаях допускался предварительный частный Суд, когда душе умершего определяется мера наказания, которую она должна нести до второго пришествия, восстания из мертвых, всеобщего Суда и воздаяния. Таким образом, казнь Божья начинается при жизни, продолжается в связи с мытарствами после смерти, что в сумме своей составляет так называемую *малую эсхатологию*⁶. По крайней мере, в «Притче о расслабленном» Кирилл Туровский утверждал неизбежность небесной кары («несть бо земля, могуша божию казнь переменить»), направляя свой полемический выпад в адрес тех, кто считал, что устрашение несовместимо с христианством.

¹ См.: Памятники... Т. I. С. 26–31.

² См.: Великие Минеи Четьи, СПб., 1899. Стб. 1991, 1996–2002, 2016–2022.

³ Идея воздаяния тем, кто не чтит Бога, в «Евангелии Фомы» предельно расширена. Предвосхищая будущее возмездие на Суде, Бог карает своих обидчиков при жизни. В апокрифе ребенок Иисус — это воплощение грозного Божества, которое, присутствуя в мире, во время первого своего пришествия творит грозный, беспощадный суд и расправу.

⁴ См.: Памятники... Т. II. С. 197–198.

⁵ Там же... Т. II. С. 177–181.

⁶ Малую эсхатологию со свойственным теории казней ожиданием кончины мира (включая набор признаков «последних времен») содержат также восходящие к неканоническим источникам памятники: «Слово на пришествие Господне, на скончание мира и на пришествие антихристово» Ефрема Сирина, «Житие Василия Нового», на которое повлияло апокрифическое «Хождение апостола Павла по мукам».

Источники фиксируют противоборство сторонников и противников теории казней. Дело в том, что, если абсолютизировался принцип неизбежности наказания за грехи, забвению предавалась христианская идея милосердия¹. Очевидное противоречие вызывало споры. В спорах на эту тему вскрывается разное понимание взаимоотношений Бога и мира. В одном случае Господь представлен грозным и беспощадным судьей, в другом он видится как добрый попечитель, заботящийся и оберегающий свое создание. О распространении в обществе недоверия к догмату воздаяния, а вместе с ним и к учению о Божьей каре прямо говорят источники: «О, горе гадающимъ свѣта книги... сами са лихо льстаще. да кгда оуслышатъ о судѣ и мѣцѣ то смѣющеса глѣють. дѣкши ли азъ ксмь доврѣк всѣхъ члвкъ. ндѣже вси члвци тѣ и азъ... наслажу точно добра вѣка... кончавшо же са року житѣя сего (!) придетъ посланныи ангѣлъ иже изметъ дшю глѣ. кончаса оуже житик твою въ вѣцѣ семь. понди оуже въ другыа члвкы»². Если верить процитированному источнику, то теории казней противопоставлялось восходящее к язычеству воззрение о перевоплощении душ. Мотив казни отсутствует в «Изборнике 1076 года». И наоборот, в нем, вопреки теории казней, утверждается, что выпавшие на долю человека невзгоды не могут служить средством принуждения к покаянию: «Обычан нѣсть боу кгда съгрѣшакмъ не тгда мстити грѣхомъ, не тѣрпити даа намъ время покаани»³. Та же идея проводится в статьях, содержащих мотив милования грешников⁴.

О неприятии теории казней заявил Иларион. В его произведениях практически повсеместно снимается тема воздаяния. Крестившиеся, согласно Илариону, имеют все основания надеяться на Суд без кары и на помилование в этой жизни от напастей и казней: «Помилѣи ны призываа грѣшники въ покааніе. и на страшнѣмъ твоємъ сждѣ. деснаго стоаніа не ѡлжчи насъ. нѣ блгословленіа праведныи(х) причасти насъ»⁵. Как следствие, не развиты понятия греховности и воздаяния. Требование благих дел ограничивается чаще всего милостынею⁶. По убеждению Илариона, безнравственное состояние общества не может служить основанием для казни. В своем молитвенном обращении к Богу Иларион предостерегает Творца (!), что всякая угроза в отношении новообращенных опасна: «Да не ѡпадоутъ ѡ вѣры нетвердїи вѣроу. малы показни. а много помилѣи»⁷. В свете этих фактов становится понятно, почему при извлечении выдержек из Библии Иларион опускал ссылки, упоминавшие о божественной каре в отношении народов⁸.

¹ См.: Бокадоров Н. К. Указ. соч. С. 64.

² Архангельский А. С. Творения отцов церкви в древнерусской письменности. Казань, 1890. Т. III. С. 22.

³ Изборник 1076 года. М., 1965. С. 430.

⁴ Там же. С. 505–510.

⁵ ГИМ. Синод. собр. № 591. XV в. Л. 198а.

⁶ См.: Там же. Л. 189б, 190а, 194б.

⁷ См.: Там же. Л. 198б.

⁸ См.: Там же. Л. 182б–184б.

Иларион снимает саму проблему воздаяния. Надежда на попечительство в жизни вытесняет заботу о будущем Суде: «...не вънниди въ сждъ съ равы своими. мы людіе твоѣ»¹. «такѡ ѿ тебе щцѣненіе есть; тако ѿ тебе милость. и много избавленіе. и души наши въ ржкѹ твоєю. и дыханіе наше въ воли твоєю»². Здесь присутствует намек, что вследствие провиденциализма с грешников снимается вина за совершенные ими проступки. На место требования покаяния ставится угроза отпадения верующих от Бога: «Не тръпнѣть наше естъство дѣлго носити гнѣва твоего»³. И добрые дела, и спасение — все возлагается на Бога: «Чѡколюбче. ты бо еси гѣ вл(д)ка и творецъ. и въ товѣ есть власть. или жити намъ или ѹмрѣти»⁴, «терпѣ на насъ... направлаа ны на истинѣ тво(ю)»⁵.

Обходя вопрос о будущем Суде и воздаянии, древнерусский мыслитель рисует образ доброго, терпеливого к беззакониям и максимально приближенного к человеку Творца. Человеколюбивый Бог действует как заступник и попечитель и в этом своем проявлении мало чем отличается от древних славянских божеств-покровителей. Бог, по Илариону, призван быть источником милости: «Вси бо оуклонихомса, ... нѣсть ѿ насъ ни единого. ѡ нѣ(с)ныхъ тщащася... Не сътвори намъ... по дѣломъ нашимъ... нѣ терпѣ на насъ. и еще долго терпе»⁶. Иларион отдавал себе отчет в том, что новообращенные люди не могут выполнить всех заповедей христианства: «Аще въздаси комждо по дѣломъ то кто спсется?»⁷ И выход был один — уповать на милость и благорасположение Господа: «...аще и добрыи(х) дѣла не имѣемъ. нѣ многыа ра(ди) мѡ(с)ти твояе спси ны... Не встави насъ аще и еще влѣдимъ... съгрѣшаемъ ти... не възгнѣшанса аще и мало стадо...»⁸

В сочинениях Илариона содержится прямой выпад против сторонников теории «Божьего батога». Строгому, бескомпромиссному и карающему даже за малые преступления (при жизни и после смерти) небесному судие противопоставлен Бог милующий: «И донелѣ же стоить миръ. не наводи на ны напасти искѣшеніа. ни прѣдан насъ въ роуки чюж(д)ныхъ. да не прозоветьса градъ твои градъ плѣненъ и стадо твое. пришельци въ земли несвоеи. да не рекжтъ страны кде есть бѣ и(х). (Н)е поплѣзан на ны. скорби и глада. и напрасныхъ съмертін... да не ѡпадуть ѿ вѣры нетвердін вѣрою. малы показни. а много помилуи. малы газви. а милостивно исцѣли... продѣлажи милость твою на люде(х) твоихъ. ратныа прогона миръ оутверди... вса помилуи. вса оутѣши. вса шрадоуи...»⁹

¹ Там же. Л. 196а.

² Там же. Л. 197а.

³ Там же. Л. 198б.

⁴ Там же. Л. 196а.

⁵ Там же. Л. 197б.

⁶ Там же. Л. 197а–б.

⁷ Там же. Л. 197а.

⁸ Там же. Л. 195б.

⁹ Там же. Л. 198а–199а.

Если теория казней требовала смирения, покорности, слез и страданий, которые были призваны стать необходимым условием спасения, то Иларион, напротив, провозглашал такую программу общественного развития и такой нравственный идеал, в которых не было места пессимизму, крайней аскезе и религиозной непримиримости к отступникам.

Опасения по поводу благотворного воздействия аргументов «Божьего батога» на устроения верующих высказывались даже в кругах книжников, не отвергавших теорию казней. При этом они исходили из того, что казнь при жизни может быть расценена как жестокость Творца и повлечь отпадение от православия нетвердых в вере. Компромиссный вариант предлагала «Пчела»: «**Но не надо всеми седе бог мстить творить, дабы не отчаяя въскрешения и отложил суд яко все зде дающий суд**»¹.

Непопулярность теории казней, с одной стороны, и апологию этой теории — с другой, отразила литературная судьба «Жития Бориса и Глеба». Одному и тому же религиозному культу соответствовали две противоположные идейные трактовки, изложенные соответственно в «Сказании» и «Чтении» о святых русских князьях.

Сюжетная линия «Чтения о Борисе и Глебе» подчинена одной морально-назидательной идее — смирения и послушания. Общеморальный принцип угодного Богу смирения в преломлении к социальной действительности выливается в проповедь повиновения верховной власти, на которую как на одну из основ опирается феодальная идея иерархичности: «Ни паки смею противитися старейшему брату, егда како суда Божия не убежю...»²; «Видите ли, братие, коль высоко покорение, еже стежаста святая к старейшу брату»³. «Чтение» убеждает в недопустимости сопротивления божественной воле и божественным заповедям, преступление которых предполагает возмездие. Особенно акцентируется внимание на том, что повинование брату приравнивается повиновению Богу: «Идея слепой и безграничной покорности старшему брату так величественна и возвышенна, что лучше умереть за нее, чем, нарушив ее, спасти свою жизнь»⁴.

«Сказание» по всем основным положениям расходится с «Чтением», в том числе и в трактовке воздаяния. В сюжете чуда с дорогобужской вдовой проводится мысль о несправедливости и незаслуженности небесной кары. Лейтмотив «Сказания» — заступничество святых. Идея, связанная с обоснованием необходимости наказания за проступки, ставится под сомнение в чуде с невинно заключенными. Борис и Глеб становятся «на сторону оклеветанных, проявляя невиданную дерзость и подрывая авторитет власти»⁵.

¹ Семенов В. Древняя русская «Пчела» по пергаменному списку. СПб., 1893. С. 48–49.

² Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им. Пг., 1916. С. 10.

³ Там же. С. 25.

⁴ Будовиц И. У. Указ. соч. С. 160–161.

⁵ Воронин Н. Н. «Анонимное сказание» о Борисе и Глебе, его время, стиль и автор // ТОДРЛ. 1957. Т. 13. С. 48.

Согласно «Сказанию», независимо от божественного покровительства святые князья выступают защитниками своей земли и при этом защищают все население, не отделяя христиан от нехристиан. Они «противу встающая държавно побежают... и борета по своему отъчтстве и пособита»¹. Это «оружие и земли русской забрала»².

Важно отметить, что нападки на новый церковный праздник включены и в «Слово о казнях Божиих». Скепсис в отношении борисоглебского культа скорее всего порожден двоякими формами почитания князей³. Летописное «Слово о казнях Божиих» праздник Бориса и Глеба трактует как наказание: «Сего ради в праздники богъ нам наводитъ сѣтованье, якоже ся створи в се лѣто первое зло на възнесенъе господне, еже ѹ Трьполя, второе же въ праздникъ Бориса и Глѣба, еже есть праздникъ новый Русьскыя земля. Сего ради пророкъ глаголаше: „Преложю праздники ваша в плачь и пѣсни ваша в рыданье“». Далее развенчивается именно охранительный смысл праздника, словами пророка внушается тщетность надежд за заступничество: «Падете предъ врагы вашими, поженутъ вы ненавидящии вас, и повѣгнетъ, никому женуццю вас (т. е. защититъ; выделено мною. — В. М.). Скрусню руганье гордыни вашей, и будетъ в тщету крѣпость ваша, убьютъ вы приходяи мечь, и будетъ земля ваша пуста, и двори ваши пусты будутъ. Яко вы худы есте и лукави, и аз понду к вамъ яростью лукавою»⁴. В свою очередь, «Сказание» посрамляет греческого митрополита, высказавшего сомнение в святости Бориса и Глеба. Этот факт со всей определенностью указывает на конфронтацию двух концепций: «Чтения» и теории казней, с одной стороны, и «Сказания» — с другой.

Сама мысль о заступничестве исключает истолкование напастей как Божьей кары. «Сказание» вселяет надежду, что благодаря святым заступникам «не придѣтъ на ны многа гордыня и рука грешнича не погубитъ нас, и всяка пагуба да не наидѣтъ на ны. Гладьъ и озлобление от насъ далече отженета и всего меча бранна изваита нас, и усобичныя брани чюжи сътворита, и вьсего грѣха и нападения заступита нас»⁵.

Приписываемые святым покровительственные функции нейтрализуют всякую возможность применения «Божьего батога». Да и сам Бог «Сказания» милующий, а не карающий: «...не ослави ны преданом быти грѣхы нашими, ни уснѣти, ни умрети горькою сѣмьртью, нъ искупни ны от настоящааго зла и дажь ны время покаянню, яко многа беззакония наша предъ Тогою, Господи... и не сътвори

¹ Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им. С. 49–50.

² Там же. С. 49.

³ Ранняя иконография Бориса и Глеба отразила языческую суть культа святых, заместивших собою каких-то добрых и могущественных языческих богов, почитаемых как покровители земледелия и чествовавшихся в начале мая. Двоякое почитание страстотерпцев нашло отражение в эмалях, на которых святых изображали в окружении ростков-кринов и с зелеными нимбами (см.: Рыбаков Б. А. Славянский весенний праздник // Новое в археологии. М., 1965. С. 254–257).

⁴ ПВЛ. Т. 1. С. 145–146.

⁵ Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им. С. 51.

нас в понос, нъ милость излеи на овца пажити твоея»¹. Мотив человеколюбивого, терпеливого к беззакониям и слабостям людским Бога здесь сформулирован так же, как в «Изборнике 1076 года» и у Иларiona.

Итак, мы считаем возможным утверждать, что защитная направленность культа Бориса и Глеба в контексте идейной борьбы своего времени была полемически ориентирована против теории казней.

В кругу неканонического чтения можно было встретить произведения, идейно-полемический заряд которых подрывал основные принципы теории «Божьего батога». Можно назвать переводные апокрифы, мировоззренческие установки которых по ряду позиций сближаются со взглядами противников теории казней. Самым выдающимся памятником такого рода является «Хожделение апостола Павла по мукам», в котором от лица светил, земли и вод звучит призыв покать погрязшее в грехах человечество. В ответ на жалобы природы Бог призывает к терпению и ожиданию покаяния («донде(ж) швратат(т)са») ². Заблудшему человечеству оставлена, согласно сформулированной апокрифом мысли, возможность спасения как от прижизненных напастей, так и от страданий после смерти (в случае вступления на праведный путь): «Длъготрпѣнне мое шжидает(т) на ни(х). донде(ж) шврататса и покаютса. аще ли не придоу(т) къ мнѣ а(з) и(м) соужю» ³. И далее: «Мож блг(д)ть шжидает(т) ихъ, донде(же) шврататса къ мнѣ» ⁴. В данном случае создается установка не на прижизненное воздаяние, а на отдаленный суд. Требованию немедленной расправы (немедленного суда) в апокрифе противопоставлена проповедь терпения, ненасилия и милости. Все это является убедительным (и притом воплощенным в высокохудожественную литературную форму) постулатом, который не только отходит от основополагающих принципов теории казней Божиих, но и является выражением прямо противоположных взглядов.

Милости отдается предпочтение перед казнью в апокрифе «Смерть Авраама». В нем рассказывается, как Авраам возносится на небеса, откуда он видит чудовишные беззакония, которые так ужасают его, что он взывает о свершении немедленной мести грешникам. Господь же, видя намерение Авраама истребить грешников, вмешивается и защищает творение свое: «Обрати Авраама на землю; аще ли тако види(т) многы(х) творяща злобы, и погуби(т) землю всю. и не дан(ж) емѣ швходити всеа земля ю(ж) сътворихъ, не мироуетъ во никогоже не сътворишь ко ихъ е(с), и нѣгли обрататса ѿ своихъ грѣ(х) и спсѣтса» ⁵. В апокрифе, как видим, присутствуют уже известные нам из «Хождения апостола Павла по мукам» идеи о том, что, с одной стороны, человечество своим поведением заслужило гибель и смерть, но с другой — Бог не оставляет своего попечения над «делом рук своих», ожидая покаяния грешников. Божество, согласно этим апокрифи-

¹ Там же. С. 51.

² Памятники... Т. II. С. 40–41.

³ Там же. С. 40.

⁴ Там же. С. 41.

⁵ Там же. Т. I. С. 87.

ческим произведениям, с любовью и терпением оберегает свое творение, предпочитая миловать за проступки, а не казнить.

Просьбу о помиловании грешных находим в «*Варфоломеевых вопросах Богородице*»¹ и в популярном у древнерусского читателя «*Хождении Богородицы по мукам*»². С «*Хождением апостола Павла по мукам*» они совпадают в части описания того, как грешники раз в семь дней получают отдохновение от мучений. Так же как и в «*Хождении Богородицы по мукам*», в «*Житии Василия Нового*» речь идет об освобождении от мук тех, кто при жизни не скупился на милостыню³.

Исследователи, надо сказать, несколько преувеличивали противопоставление апокрифического образа Марии-заступницы карающему Богу. По убеждению Н. К. Бокадорова, сила этого заступничества такова, что ее состраданием к грешникам побеждается суровый «закон воздаяния»⁴. Тех же взглядов придерживается А. Кирпичников, по заключению которого ни в одном сочинении идея заступничества Богородицы не выражена сильнее, чем в апокрифическом описании путешествия Марии по мукам⁵.

На самом деле в тексте «*Хождения Богородицы по мукам*» образ милостивой матери до конца не выдержан⁶. Мотив милования «слабо пробивается в нашем „Хождении“»⁷. Идея милости только робко заявлена апокрифом. Тезис о возможности прощения грешников в принципе не отменяет воздаяния. «Хождение» все же нельзя безоговорочно поставить в один ряд с другими памятниками, развивающими близкую раннехристианской литературе тему божественного всепрощения и милости. В общем и целом «Хождение Богородицы по мукам» не противостоит в идейном плане тем апокрифам, которые подпитывали теорию казней. Хотя в апокрифе ничего не говорится о деструктивном вмешательстве Божества в мир (казнь при жизни), а муки ада, в отличие от того, как они представлены в «Хождении апостола Павла по мукам», описаны в общих чертах, налицо другой факт, более важный в методологическом плане, — «забвение христианской идеи милосердия перед описанием семи смертных грехов»⁸.

Только в народной фольклорной трактовке апокрифический образ заступницы, сливаясь с местными верованиями, вырос в образ Богородицы-заступницы, объект истового поклонения в Древней Руси⁹. В условиях русской жизни мысль, отталки-

¹ Там же. Т. II. С. 20.

² Там же. С. 28–29.

³ См.: Сахаров В. Эсхатологические сочинения и сказания в древнерусской письменности и влияние их на народные духовные стихи. Тула, 1879. С. 180.

⁴ Бокадоров Н. К. Указ. соч. С. 62.

⁵ См.: Кирпичников А. Деисус на Востоке. Западе и его литературные параллели // ЖМНП. 1893. № 11. С. 15.

⁶ См.: Арианова-Перетц В. П. Апокрифы // История русской литературы. М.; Л., 1941. Т. 1. С. 81.

⁷ Тихомиров Н. С. Отреченные книги Древней России. С. 202.

⁸ Бокадоров Н. К. Указ. соч. С. 70.

⁹ См.: Смирнов И. Апокрифические сказания о Божьей Матери и деяниях апостолов // Православное обозрение. 1873. № 4. С. 601–602.

ваясь от заложенных в переводной богородичной литературе мотивов милования, поднялась до могучей по силе воздействия идеи всеобъемлющего небесного заступничества-покровительства.

Теория казней разрабатывалась преимущественно представителями аскетического направления средневековой русской мысли. Ход истории они ставили в прямую зависимость от нравственного состояния человечества, противопоставляя высокие образцы духовности плотскому прозябанию в страстях. Действие в отношении народа «батога божьего» они объясняли той «механикой», какую, в согласии с Епифанием Кипрским, предлагали «Книга Еноха» и «Откровение» Мефодия Патарского, а также целый ряд соприкасавшихся с ними в данном вопросе апокрифов. Различные примеры бедствий, осмысленных в духе божественной казни, были поставлены древнерусскими авторами в связь с пороками своих современников.

В древнерусском обществе домонгольской поры существовало также и другое направление идейных ориентаций. То направление развития христианства, у истоков которого стоял Иларий, было связано с совсем иным, нежели в теории казней, осмыслением истории. К сочинению Илариона примыкает одна из древнейших редакций «Повести временных лет». Роднит их гордость за дохристианский период истории своей страны, который вопреки установкам христианства не противопоставляется времени, падающему на период после крещения. Историческое мировоззрение оптимистично, в нем не остается места эсхатологизму. В обоих произведениях отдается дань родовой традиции. Чувствуется и влияние адопционизма, которое проявляется в уверенности, что крещение и добрые дела открывают путь к спасению.

Теоретико-богословские установки апокрифического «Откровения» Мефодия Патарского и идейно родственных ему неканонических сочинений послужили толчком для разработки древнерусскими мыслителями концепции отечественной истории, которая по своим характерным признакам получила название теории казней Божиих. В основу этой историософской концепции положен провиденциалистский принцип миропорядка, согласно которому всему в тварном мире уготовано свое определенное место, надо всем господствует воля Творца. В бедствиях видели прежде всего нарушение привычного гармоничного течения земных дел. С одной стороны, тут заключена скрытая жизнеутверждающая установка на стойкость, терпение и выживание, но, с другой стороны, этот «неявный жизненный оптимизм» подвел такого мыслителя, как Серапион, к оправданию бедствий и утрат, включая утрату политической самостоятельности страны.

В XIII–XV вв. в рамках теории казней закладывается идеология сильной Церкви. Согласно созданному произведениями образу идеального христианина, все — начиная от светского властителя и кончая простым мирянином — должны обладать такими качествами, как послушание, смирение и почтение к Церкви. Теория казней Божиих хорошо иллюстрирует переработку и творческое развитие «заемных» из апокрифической переводной литературы идей. Если «Откровение» и родственные ему неканонические сочинения соединяли наказание при жизни с посмертным воздаянием, то на Руси обозначилась тенденция к подмене первого вторым, а точ-

нее говоря, наблюдалось смещение центра тяжести на прижизненное воздаяние ради облегчения посмертного.

В раннехристианской Руси эсхатологический тезис апокрифов (да и не только их) неоднократно воспроизводился наряду с другими основополагающими принципами христианского вероучения, но непосредственное ожидание конца мира захватило умы древнерусского общества довольно поздно, только в связи с календарными сроками истечения седьмой тысячи лет от сотворения мира. Финалистическую идею конца мира и Страшного суда в определенном смысле компенсировала идея прижизненного воздаяния. Это способствовало притуплению эсхатологических переживаний, переориентировало сознание с будущего на настоящее¹.

В перенесении посмертного воздаяния на воздаяние прижизненное ни малая, ни большая эсхатологии как таковые не отменялись, но они отодвигались на трудно-обозримую и почти не ощущавшуюся в реальной жизни периферию сознания. В итоге общая схема наказания за прегрешения получалась не двухступенчатой, как это было свойственно христианской традиции (мытарства — Страшный суд), а уже трехступенчатой: сначала казнь при жизни, потом сразу после смерти, во время мытарств (малая эсхатология), а затем Страшный суд. Данную трехступенчатую модель можно считать оригинальной русской.

Если в центре внимания пессимистической и примиренческой по своему характеру теории казней находилось религиозно-нравственное состояние древнерусского общества, то их оппоненты, отталкиваясь от иных мировоззренческих установок, исповедовали *историософию оптимизма*, на основе которой строилась доктрина национального выживания и возрождения страны. Теоретические принципы «антиказни» были взяты за основу при обосновании активной жизненной позиции, закрепляли в сознании чувство исторического оптимизма.

Не имеющий никакого отношения к покорности и смирению призыв объединиться и консолидировать силы для отпора завоевателям содержится в «Слове о полку Игореве» и летописном рассказе о гибели русских богатырей. Принимая близко к сердцу пагубные последствия бедствий и смут, идеологи «антиказни» без тени смирения перед волей небес звали к деятельному участию в защите Русской земли и преодолению невзгод. Большие надежды возлагались на установление в стране сильной и справедливой власти, способной обеспечить целостность и независимость княжеств, включая и их свободное духовное развитие. По этой причине «Слово о гибели Русской земли», как и «Слово о полку Игореве», являет собой пламенный призыв к скорейшему преодолению раздробленности страны. Произведения эти проникнуты оптимистической, жизнеутверждающей верой в восстановление утраченного могущества Русской державы. Символом независимости и могущества для *оптимистической историософии национального возрождения* является древнекиевский

¹ Безразличие к будущему как типичную черту древнерусской мысли выявил в памятниках неапокрифического круга В. С. Горский (см.: *Философские идеи в культуре Киевской Руси XI — начала XII в. Киев, 1988. С. 160–161*).

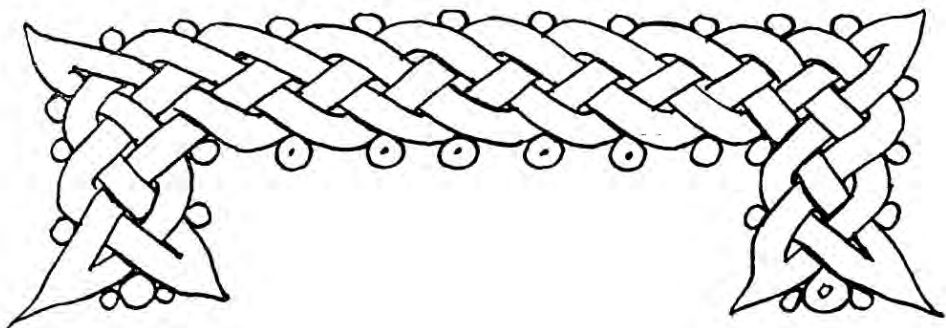
период истории. В непобедимости страны, ее целостности и процветании виделось безымянным идеологам великое будущее Руси. В осмыслении последствий разорительных войн во главу угла поставлен призыв к жертвенному служению и подвигу («Задонщина», «Повесть о житии Александра Невского»). Эти народные идеалы были воспеты в былинах и увековечены в высоких образцах воинских повестей и некоторых внецерковных сказаний (*легендарный рассказ о Евпатии Коловрате*).

В заключение мы можем констатировать, что разные по своей идейно-мировоззренческой направленности историософские взгляды на Руси сопоставимы с заметно отличающимися друг от друга богословскими традициями переводной литературы. Отталкиваясь от воспринятых вместе с христианством книжных идей, древнерусские мыслители разработали собственные оригинальные концепции и трактовки исторических судеб своей страны. Апокрифы, как и сориентированные на разные богословские школы канонические тексты, оказались созвучными сразу нескольким направлениям русской средневековой мысли.



Неоплатоническая традиция
в древнерусской мысли
(«Дреопагитики», «Диоптра»)





III После 988 года, когда по инициативе Владимира Святославича Русь официально приняла христианство, в общественное сознание был открыт доступ совершенно отличным от язычества мировоззренческим установкам. Эти установки задавались текстами Священного Писания, их святоотеческими толкованиями, но главным образом церковно-учительными сборниками, заключавшими в себе квинтэссенцию христианской доктрины и основы библейско-монотеистических представлений¹. Таковыми религиозно-философскими компендиумами периода христианизации были «Изборник 1073 года», «Изборник 1076 года», «Палея Толковая» и «Шестоднев» Иоанна экзарха Болгарского².

Смена вер несла с собой принципиально отличный от язычества христианский взгляд на бытие. В новой религиозно-мировоззренческой концепции провозглашался принцип абсолютного превосходства идеального и вечного первоначала над материальной реальностью. Бог как сущность трансцендентная, выводился за пределы материальности. Образ мироздания раздваивался. Природному миру был противопоставлен «иной мир», мир высших идеальных сущностей. Причем именно этот

¹ См.: Пустарнаков В. Ф. Идеиные источники древнерусской философской мысли // Введение христианства на Руси. М., 1987. С. 188–203.

² См.: Левочкин И. В. Византийский энциклопедический сборник в Болгарии и на Руси // У истоков общности философских культур русского, украинского и болгарского народов. Киев, 1983. С. 35–41; Бондарь С. В. Философско-мировоззренческое содержание «Изборников» 1073 и 1076 годов. Киев, 1990. С. 17, 71; Щеглов А. П. Философское содержание «Толковой Палеи» по материалам русских рукописей. Автореферат канд. философ. наук. М., 1994. С. 9–17; Мильков В. В. Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского — общеславянский памятник богословско-философской мысли // Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского. V Слово. М., 1996. С. 14–15.

надприродный (иной) мир был наделен статусом высшей абсолютной реальности, которая объявлялась «бесконечно реальнее любой реальности». Божественный абсолют вводит из небытия в бытие природу и человека, более низкому (по сравнению с идеальной сферой) ценностному статусу которых соответствуют прилагаемые к ним понятия креационизма и финализма.

Христианство привнесло в общественное сознание несколько фундаментальных идей. Из дуальной онтологии следовал вывод об изначальной греховности человека, которая является следствием несовершенства его материальной природы. Бытийная неполноценность человека компенсировалась христологией, которая являлась ядром новой религиозной доктрины. С христологией связана идея искупления человечества жертвенной смертью Христа, принявшего страдания за грехи человеческие. На этой посылке зиждилась также идея спасения. Путь к спасению открывали крещение и праведный образ жизни.

Сознание верующего всецело переориентировалось на нравственное восприятие жизни, оценивавшейся с позиции моральных максимумов: либо безусловное благо и добро, либо зло и порок. Полярность моральных ориентиров задавалась онтологическим разграничением духовного и материального.

В рамках христианской концепции спасения, также являвшейся следствием дуальной онтологии, бессмертие предполагалось только для идеальной человеческой субстанции — души. Вводился неизвестный язычеству элемент воздаяния: либо наказание и вечные мучения в аду, либо наслаждение райским блаженством. Божество выступало в функции спасителя и мстителя одновременно. Воздаяние зависело от нравственного выбора личности. Не исключалась, особенно в отношении вероотступников, и прижизненное воздаяние (т. н. теория казней Божиих).

С христианством в сознание вошло представление об иерархической упорядоченности бытия. Земную иерархию предписывалось воспринимать как отражение небесной. Вся картина мира была построена по иерархическому принципу (Бог — архангелы — ангелы — человек — животный мир — неорганическая природа). При этом все подводилось под концепцию единоначалия и повинования единому Богу.

К XIII столетию базирующиеся на основе библейской онтологии мировоззренческие принципы христианства уже достаточно прочно утвердились в официальной книжной культуре Древней Руси, тогда как в народной культуре продолжала господствовать пантеистическая стихия, весьма медленно адаптировавшаяся к восприятию христианства через компромиссные двоеверные формы¹.

После культурного зстоя, вызванного последствиями татаро-монгольского завоевания, Русь сразу же за первой победой над поработителями в 1380 г. вступает в стадию нового подъема. В конце XIV–XV вв. наблюдается возрождение ин-

¹ См.: Мильков В. В., Пилюгина Н. Б. Христианство и язычество: проблема двоеверия // Введение христианства на Русь. М., 1987. С. 263–273.

тереса к культурным достижениям Киевской Руси¹. Идеализация древнекиевского наследия сопровождалась необычайной интенсивностью тиражирования уцелевших домонгольских памятников письменности, о чем красноречиво свидетельствует история бытования таких богословско-философских текстов, как «Изборник 1073 года», «Палая Толковая» и «Шестоднев» Иоанна экзарха Болгарского, пик интереса к которым приходился на XIV–XV вв. и продолжался в XVI столетии². Появляются и принципиально новые, прежде неизвестные отечественной культуре тексты, количество которых по сравнению с предшествующими столетиями в конце XIV — начале XV в. увеличилось практически вдвое³. Наиболее яркими и необычными для книжности той эпохи являются сочинения Псевдо-Дионисия Ареопагита и Филиппа Пустытника⁴. В отличие от уже усвоенных христианизировавшейся Русью произведений, базировавшихся на жестком разграничении идеальной и материальной сфер бытия⁵, они вносили несколько новый спектр религиозно-философских интересов, в том числе и отчасти сопоставимых с идейно-мировоззренческими запросами двоеверной среды, пантеистические пристрастия которой ориентировали на гармоничное, примиряющее дух и плоть, восприятие бытия⁶.

Корпус сочинений надписанных именем Дионисия Ареопагита и «Диоптра» Филиппа Монотропа (Пустытника) — это славянские переводы греческих текстов, начало распространения которых на Руси датируется концом XIV в.⁷ Новооб-

¹ См.: *Воропий Н. Н.* Архитектура // *Очерки русской культуры XIII–XV вв.* М., 1970. Ч. 2. С. 206–253; *Лазарев В. И.* Искусство средневековой России и Запад (XI–XV вв.). М., 1970; *Дмитриев Л. А.* Литература конца XIV — первой половины XV века // *История русской литературы X–XVII веков.* М., 1980; *Папунто В. Т.* Культурное возрождение Восточной России и роль древнерусского наследия // *Древнерусское наследие и исторические судьбы восточного славянства.* М., 1982. С. 54–62.

² См.: *Баранкова Г. С.* Шестодневы повествовательные // *Методические рекомендации по описанию славяно-русских рукописей для Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР.* М., 1976. Вып. 2. Ч. 1. С. 170; *Кув К. М.* Археографические наблюдения над сборником Симеона в старославянских литературах // *Изборник Святослава 1073 года.* М., 1977. С. 50–56; *Творогов О. В.* Палая Толковая // *Словарь книжников и книжности Древней Руси.* Вып. I: XI — первая половина XIV в. Л., 1987. С. 287.

³ См.: *Соболевский А. И.* Переводная литература Московской Руси XIV — XV вв. СПб., 1903. С. 14.

⁴ См.: *Прохоров Г. М.* Корпус сочинений Дионисия Ареопагита // *Словарь книжников и книжности Древней Руси.* Вып. II: Вторая половина XIV — XV в. Л., 1988. Ч. 1. С. 491–493; *Его же.* «Диоптра, или Душезрительное зеркало» Филиппа Пустытника // *Там же.* С. 192–195.

⁵ См.: *Мильков В. В.* Философско-мировоззренческая проблематика в литературе Древней Руси // *Формирование мировоззрения: история и современность.* М., 1987. С. 47–48; *Горский В. С.* Философские идеи в культуре Киевской Руси XI — начала XII в. Киев, 1988. С. 110–111, 112–114.

⁶ См.: *Клибанов А. И.* Реформационные движения в России в XIV — начале XVI в. М., 1960. С. 318–319; *История философии в СССР.* М., 1968. Т. 1. С. 216–220.

⁷ Перевод «Ареопагитик» на славянский язык был осуществлен сербом Исайей в 1371 г., а уже на рубеже XIV–XV вв. сербские списки получили распространение на Руси (ГИМ. Воскрес. № 75. 76). Древнейшие русские списки датируются серединой XV в. (ГИМ. Увар. № 264; РГБ. МДА. № 1445; РНБ. Гильф. № 46). Всего известно более 60 славяноязычных текстов «Ареопагитик» (см.: *Прохоров Г. М.* Корпус сочинений с именем Дионисия Ареопагита в древнерусской литературе: Проблемы

ретенные Русью памятники представляют собой высокие образцы философской религиозной литературы, от которых предшествующая теолого-рационалистическая традиция¹ отличается значительно меньшей степенью философизации, — и это при парадоксальной тяготении к мистицизму в первом случае и наличию реальной рациональности во втором. Несмотря на информационное богатство и глубину рационализированных теологических текстов, тяготеющих к каппадокийской традиции, философы присутствуют там лишь имплицитно, в подтексте богословских формулировок². Сочинения же Дионисия Ареопагита («Ареопагитики») и «Диоптра» давали преимущественно философское решение религиозных проблем.

В корпус «*Ареопагитик*» входят четыре трактата и десять посланий³, авторство которых приписано Дионисию — первому христианскому епископу Афин и члену афинского Ареопага (т. е. городской судебной коллегии), жившему в I в. и считавшемуся учеником апостола Павла⁴. По наличию в трактатах анахронизмов (использование богословских понятий III–IV вв., упоминания храмов, богослужителей и монахов), не вписывающихся в представления о раннехристианской эпохе, и, главное, прямые текстуальные заимствования из «Первооснов теологии» Прокла не дают основания датировать текст ранее рубежа V–VI вв.⁵ К тому же о сочинениях с име-

и задачи изучения // ТОДРЛ. Л. 1976. Т. 31. С. 351–361). Кроме славянского существовали сирийский (с VI в.), армянский (с VIII в.), коптский (с IX в.), латинский (с IX в.) и грузинский (с XI в.) переводы корпуса «Ареопагитик» (см.: Прохоров Г. М. Памятники переводной русской литературы XIV–XV веков. Л., 1987. С. 5). «Диоптра», созданная монахом-греком в XI в. и защищавшаяся Михаилом Пселлом (1018–90-е годы XI в.) от нападок ревнителей правоверия, едва ли не по причине необычности ее содержания была переведена на славянский язык в Болгарии (либо на Афоне) только в середине XIV в. и уже с конца XIV в. получила распространение на Руси. Интерес к ней не угасал ни в XV, ни в XVI, ни в последующие века, вплоть до XIX столетия. На 50 известных греческих списков памятника приходится 160 славянских списков, среди которых абсолютно преобладают русские. Такой отзывчивости на содержание памятника не знала ни одна национальная средневековая культура (см.: Прохоров Г. М. «Диоптра» Филиппа Пустынника — «Душезрительное зеркало» // Русская и грузинская средневековые литературы. Л., 1979. С. 143–166; *Его же*. «Диоптра, или Душезрительное зеркало» Филиппа Пустынника // Словарь книжников и книжности Древней Руси. С. 194).

¹ О теологическом рационализме Древней Руси см.: Мильков В. В., Милькова С. В. Идеи древнегреческой философии в творчестве древнерусских мыслителей // Древняя Русь: пересечение традиций. М., 1997. С. 67–84; Баранкова Г. С., Мильков В. В., Якунин С. Н. Античная традиция в Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского // Там же. С. 13–41.

² См.: Абрамов А. И. К вопросу о месте философии в средневековой письменности Киевской Руси // Становление философской мысли в Киевской Руси. М., 1984. С. 8–53; Пустарнаков В. Ф. Зарождение и развитие философской мысли в пределах религиозной формы общественного сознания Киевской Руси // Отечественная общественная мысль эпохи средневековья. Киев, 1988. С. 33–41.

³ В «Ареопагитиках» упоминаются также не сохранившиеся произведения того же автора: «Об ангельских свойствах и чинах», «О душе», «О божественных гимнах», «О духовном и чувственном», «Символическое богословие» и др. (см.: Прохоров Г. М. Памятники переводной и русской литературы. С. 6).

⁴ Ср.: Деян. 17, 13. См. также: Прохоров Г. М. Указ. соч. С. 7; Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 547.

⁵ См.: Смирнов И. Русская литература о сочинениях с именем св. Дионисия Ареопагита // Православное обозрение. М., 1872. С. 855; Прохоров Г. М. Указ. соч. С. 8–9.

нем Дионисия впервые заговорили после Константинопольского собора 533 г., где на них как на авторитетный источник ссылались склонявшиеся к умеренному монофизитству сторонники Севера. Ранее этого времени церковные авторы произведений Дионисия не знали¹. Исследователи затрудняются назвать конкретного творца произведений, скрывающегося под именем Дионисия, хотя были предложены гипотезы о принадлежности их перу грузинского философа-неоплатоника Петра Ивера или Севера Антиохийского². По этой причине автора «Ареопагитик» принято именовать Псевдо-Дионисием Ареопагитом.

«Ареопагитики» получили необычайно широкое распространение в христианском мире. В VIII в. они были переведены на армянский язык, в IX в. — на латинский, в XI в. — на грузинский, а в 1371 г., благодаря трудам афонского старца Исаяи, был сделан славянский перевод, который уже в ближайшее время стал известен на Руси, положив начало богатой рукописной традиции памятника, сохранявшейся и после XVII в.

Ядром корпуса «Ареопагитик» являются четыре трактата: «О божественных именах», «О таинственном богословии» («О мистической теологии»), «О небесной иерархии» («О небесном священноначалии») и «О церковной иерархии» («О церковном священноначалии»). Древнерусские списки Псевдо-Дионисия, восходящие к славянскому переводу 1371 г., снабжены детальными богословско-философскими комментариями видного византийского религиозного мыслителя Максима Исповедника (ок. 580–662), примирявшего ортодоксальное богословие с идеями Аристотеля и неоплатоников³. Дополнения философствующего богослова стали органической составной частью «Ареопагитик» и даже в ряде списков включались в основной текст произведений. Максим Исповедник не сомневался в том, что комментируемый текст действительно принадлежит сподвижнику апостола Павла Дионисию, а наличие неоплатонических реминисценций объяснял тем, что сами «Ареопагитики» явились тем источником, из которого Прокл заимствовал свои основные идеи⁴. Столь авторитетная защита со стороны уважаемого в христианском мире автора, безусловно, играла определенную роль в утверждении мнения о «непорочном православии» автора корпуса «Ареопагитик».

Вместе с тем идейно-мировоззренческое восприятие «Ареопагитик» было отнюдь не однозначным. Начиная с Константинопольского собора 533 г. тексты Псевдо-Дионисия интересовали далеко не одних только представителей христианского правоверия. С одной стороны, определенный интерес к «Ареопагитикам» питали такие выдающиеся идеологи христианства, как Иоанн Дамаскин на хри-

¹ См.: Прохоров Г. М. Указ. соч. С. 7.

² См.: Скворцов К. И. Исследование вопроса об авторе сочинений, известных с именем св. Дионисия Ареопагита. Киев, 1871; Нурубидзе Ш. Петр Ивер и проблемы Ареопагитики. Тбилиси, 1957; Данелиа С. И. К вопросу о личности Псевдо-Дионисия Ареопагита // Византийский временник. М.; Л., 1959. Т. 8.

³ См.: Культура Византии. IV — первая половина VII в. М., 1984. С. 68–73.

⁴ См.: Прохоров Г. М. Указ. соч. С. 13–14.

стианском Востоке, Фома Аквинский на христианском Западе и Максим Грек в православной Руси. С другой — во многом основываясь на идеях Псевдо-Дионисия, развивал свои неоплатонические пантеистические спекуляции ирландец Иоанн Скот Эриугена (810–877), под влиянием которого развивались средневековые пантеистические ереси и который был осужден в связи с этим Парижским собором 1210 г. С началом исихастских споров в Византии в XIV в. на «Ареопагитики» ссылались как мистико-аскетически настроенные паламиты, так и их противники из лагеря валамитов, ориентировавшиеся на светскость и антикоцентризм в рамках христианского гуманизма. Огромный интерес Псевдо-Дионисий вызывал у пропагандировавших философский платонизм и неоплатонизм деятелей Возрождения: у Николая Кузанского (1401–1464) и Марсилио Фичино (1433–1499), а крупнейший представитель флорентийского платонизма Джованни Пико делла Мирандола (1463–1494) даже поставил значение Дионисия выше достижений Платона и Аристотеля¹.

На Руси повторяется то же двойственное восприятие «Ареопагитик». Надписанные именем Дионисия тексты получили широкое распространение благодаря их официальному признанию со стороны Церкви. Предполагалось даже, что первый список произведений Ареопагита попал на Русь через ставленника исихастов митрополита Киприана. Приписываемый его руке список, как выяснилось, оказался более поздним, хотя участие митрополита в трансляции памятника исследователями не отрицается². В XVI в. официальный статус текстов подтвердил митрополит Макарий, включивший «Ареопагитики» в состав «Великих Миней Четиих», куда к тому же попало много апокрифических и научных текстов³. И это произошло несмотря на то, что в ряде случаев содержание «Ареопагитик» определено не соответствует христианской ортодоксальности⁴. Поэтому совершенно не случайно произведения Псевдо-Дионисия вошли в фонд особо почитаемой еретиками литературы. В послании новгородского архиепископа Геннадия ростовскому архиепископу Иоасафу, датируемому 1489–1495 гг., «Ареопагитики» названы в числе пользующихся особым уважением еретиков-жидовствующих книг⁵. И это при том, что гонители еретиков — как стригольников, так и жидовствующих — неоднократно цитировали Ареопагита в своих обличительных посланиях⁶.

Есть основания полагать, что неоплатонические тенденции памятника нашли отклик у приверженцев пантеистической ереси стригольников, распространившей

¹ О причастности «Ареопагитик» к различным идейно-философским направлениям в разных странах см.: *Философско-энциклопедический словарь*. С. 547. *Соколов В. В.* Средневековая философия. М., 1979. С. 85; *Клибанов А. И.* Реформационные движения на Руси. С. 308–311; *Прохоров Г. М.* Указ. соч. С. 8–9.

² См.: *Прохоров Г. М.* Указ. соч. С. 49–51.

³ Там же. С. 53–54.

⁴ См.: *Соколов В. В.* Указ. соч. С. 84–85.

⁵ См.: *Источники по истории еретических движений XIV — начала XVI века // Казакова Н. А., Лурье Я. С.* Антифеодалные еретические движения на Руси XIV — начала XVI века. М.; Л., 1955. С. 320.

⁶ Там же. С. 252, 308, 350, 416, 422, 423, 432, 509.

ся одновременно с первыми списками Псевдо-Дионисия в конце XIV–XV вв.¹ Предполагается, что памятник одновременно соответствовал мировоззренческим запросам сразу нескольких идейно-религиозных направлений духовной жизни Древней Руси.

Корпус сочинений, надписанный именем Дионисия Арёопагита, представляет собой неоплатоническое переложение христианской доктрины, в котором неоплатоническое умозрение едва ли не преобладает над занимающими весьма скромное место в тексте элементами религиозной догматики², — и это при том, что базовые принципы христианских воззрений автор стремится описать не в доктринальных, а в философских понятиях. В истории древнерусской мысли это первый текст, который без натяжек можно квалифицировать как философский. В «Ареопагитиках» сформулирована и истолкована четко обозначенная дуальная концепция бытия, но наряду с этим присутствуют противоречивые полярной онтологии мистико-пантенистические мотивы восприятия действительности. Не столько на богословском, сколько на философско-теоретическом уровне здесь даны характеристики идеального и материального первоначал, предлагаются трактовки фундаментальных законов мироздания. Псевдо-Дионисию принадлежит оригинальная гносеология, согласно которой методы чувственного и рационального познания дополняются способами мистико-символического постижения действительности. Кроме того, в текстах предлагается идеальная модель общественного устройства, зеркально копирующая строго упорядоченность небесной иерархии.

В корпусе «Ареопагитик» неоплатонизм совмещен с изложением идей античной философии. Здесь мы сможем найти заимствованными целые блоки, которые воспроизведут платоновскую схему мироздания, увенчанную демиургом³, платоновский источник воззрений о Божественной Премудрости⁴, платоновскую концепцию

¹ См.: Мильков В. В. Учение стригольников // *Общественная мысль: Исследования и публикации*. М., 1993. Вып. IV. С. 33–46. Пантенистическую сущность «Ареопагитик» убедительно показал В. В. Соколов (см.: Указ. соч. С. 89) и авторы раздела о переводных философских сочинениях XIV–XVI вв. из пятитомной «Истории отечественной философии» (см.: История философии в СССР. М., 1968. Т. 1. С. 220).

² См.: Соколов В. В. Указ. соч. С. 85, 88, 89; Философский энциклопедический словарь. С. 547. Неоплатонический характер текстов не отрицают даже те исследователи, которые не склонны ставить ортодоксальность Дионисия под сомнение, воспринимая синтез христианства с неоплатонизмом как «безукоризненное православие» философствующего богослова (см.: Смирнов И. Русская литература о сочинениях с именем св. Дионисия Арёопагита. С. 869; Прохоров Г. М. Указ. соч. С. 8, 13–14).

³ О Платоне в данном случае можно говорить как о некоем исходном источнике идей, учитывая, что в «Ареопагитиках» присутствуют не столько мысли самого Платона, сколько неоплатонические интерпретации его учения о бытии. Платоническая традиция наложила отпечаток на исходные концептуальные основы всего текста.

⁴ На исходных платоновских посылах построено «Послание Титу-иерарху», где разрабатывается тема Софии Премудрости (см.: Тексты Псевдо-Дионисия Арёопагита // *Памятники переводной и русской литературы XIV–XV веков*. С. 179–199. — [Далее: Тексты...]. О христианской интерпретации платонической темы Софии Премудрости в Древней Руси см.: Прохоров Г. М. Указ. соч. С. 20–27; Про-

об идеях как формообразующей бытийной основе¹, параллели диалогу Платона «Пир» в рассуждениях о красоте², целый ряд мыслей, созвучных учению о божественном эресе³, а также заимствованное у Аристотеля определение философии⁴. Кроме того, в памятнике присутствуют античные взгляды на взаимопревращение различных форм жизни.

Включения догматического характера в сочинениях Псевдо-Дионисия, равно как и ссылки на Священное Писание и на церковные авторитеты, по сравнению с другими средневековыми текстами весьма немногочисленны. Свободная от свойственной богословской экзегезе начетнической манеры цитации мысль автора (или авторов) «Ареопагитик» лишь отталкивается от краеугольных понятий религиозной тематики, причем понятий, которые в высшей степени концептуально-мировоззренческие, касающиеся предельных оснований бытия. Нельзя не отметить элементов довольно критического отношения автора к некоторым библейским постулатам, что вытекает из неприятия им методов буквалистской теологии. Как следствие, богословские понятия трактуются преимущественно символически и заключены в философский контекст произведения с присущей ему теоретико-спекулятивной направленностью, весьма отличной от таковой классических образцов святоотеческих толкований вероучения и канонической манеры экзегезы.

«Ареопагитики» предлагают философскую интерпретацию Бога, которая как бы заменяет собой принятые в христианском вероучении догматические характеристики главного объекта почитания⁵. Как следствие, в содержании текста присутствует достаточно четко обозначенная тенденция к деперсонализации и деантропоморфизации божественного⁶, что, видимо, и привлекало к Псевдо-Дионисию внимание еретиков и светских мыслителей. Присутствующие в тексте богослов-

мов М. Н. Образ Софии Премудрости в культуре Древней Руси // Отечественная общественная мысль эпохи средневековья. Киев, 1988. С. 114–118).

¹ Более четко эти восходящие к античной традиции принципы изложены в комментариях Максима Исповедника (см.: Тексты... С. 192–193).

² См. об этом: *Клибанов А. И.* Указ. соч. С. 318.

³ Там же. С. 320–321.

⁴ Аристотелезированные христианские формулировки, объясняющие соотношение богословия с «практической» и «теоретической» философией содержатся в комментариях Максима Исповедника (см.: Тексты... С. 188–189. О христианских редакциях аристотелевской классификации см.: *Мицьков В. В.* Определения философии Иоанна Дамаскина и его славяно-русские варианты // Переводные памятники философской мысли в Древней Руси. М., 1992. С. 130–173).

⁵ Так, например, тринитарная проблематика в трактате появляется как бы попутно, в контексте иных рассуждений, да к тому же толкуется весьма своеобразно, и это при том, что большая его часть посвящена природе Божественного. В тексте всего лишь несколько раз встречается упоминание Троицы, однако четкого догматического определения триипостастности, без которого не обходился ни один богословский трактат, мы здесь не найдем.

⁶ Эту особенность воззрений Псевдо-Дионисия более чутко ощущали философы (см.: *Сokolov В. В.* Указ. соч. С. 547; История философии в СССР. Т. 1. С. 220). Можно высказать предположение, что отказ от догматических формул являлся следствием неоплатонической методологии, которой высший Божественный абсолют воспринимался как неопиcуемый и неопределимый: «Ни же тьбло ксть; ни

ские понятия и определения слишком далеки от канонических соответствий общепотребимым в христианской традиции доктринальным формулировкам. К тому же, что совершенно не типично для литературы церковного круга, «Ареопагитики» практически не уделяют внимания историческому аспекту в описании бытия¹. Отсутствуют сюжеты о творении мира, сцены из священной истории, не акцентируется внимание на быстротекущей временной стороне тленного и движущегося к эсхатологическому завершению бытия, а также на спасительной миссии Христа в мире. Соответственно из поля зрения выпадает нравственная характеристика действительности. Вместо типичного для богословского жанра соединения горизонтального (исторического, земного) плана бытия с вертикальным, отражающим теоцентризм религиозного сознания, вместо набора выстроенных по каноническому шаблону формулировок «Ареопагитики» заключают в себе предельно онтологизированную, подчиненную законам философского теоретизирования концепцию мироздания.

Распространившийся на Руси с рубежа XIV–XV вв. памятник представляет собой яркий образец религиозной по форме и философской по содержанию литературы. Для древнерусской духовной культуры такого рода тексты были явлением абсолютно новым. По состоянию на XV в. это была лишь тенденция, отражавшая первые попытки преимущественно философского истолкования бытия и вероучительной доктрины. Но и в то время философия развивается параллельно с богословием и речь идет не о размежевании с теологией, а о глубинной философизации ее.

Идеи трактата «О таинственном богословии» более других частей «Ареопагитик» соответствуют нормам ортодоксальной церковной традиции². Здесь формулируется принцип трансцендентности (запредельности) Божественного начала природному миру. Бог представлен началом непознаваемым, супранатуральным, находящимся над всем мирозданием, «ниже паче всякого существа и разума» («выше всякой сущности и познания»)³. Пребывая в запредельной высоте, изолирующей его от всего плотского, он объявляется высшей сущностью, находящейся неизмеримо выше всякой сущности: «Всѣхъ той прѣсуществѣ надлежимой

же образъ, ни же видъ, ни же качество, ни же количество, ни же величество» («Не есть тело: не имеет ни образа, ни вида, ни качества, или количества, или величины») — Тексты... С. 172–173). Этой мировоззренческой установке соответствуют принципы апофатической теологии, детально разработанные в «Таинственном богословии» «Ареопагитик».

¹ Эту важную особенность религиозно-философского памятника пронизательно усмотрел и отметил Г. М. Прохоров (см. его работу: Памятники переводной и русской литературы XIV–XV веков. С. 16).

² Говорить об абсолютном тождестве с доктринальными основами вероучения и в данном случае не приходится, ибо в понимании Божественного христианский неоплатонизм чисто формально не совпадал с буквой канона. В данном случае речь идет о фундаментальных концептуальных признаках, общих для христианской доктрины и неоплатонистических в своей основе формулировок Псевдо-Дионисия.

³ Тексты... С. 160–161.

быти, и кдиннымъ не прикрывеннѣ и истиннѣ изъявляемой иже и яже скверьна всѣа и чистая прѣвѣднѣимъ, и всакъ всакныхъ святѣихъ кончнѣствъ въсходѣ прѣвѣзвѣднѣимъ, и все божественныя свѣты, и шумы, и слова небесаа вставльшнѣимъ, и въ сумракъ въходѣннѣимъ, идѣже вистиннѣу ксть, якоже слова глаголють, иже вѣнѣ въсѣхъ» («Все она существенно превосходит и не-прикрыто и истинно изъявляется одним тем, кто нечистое все и чистое превзойдя, и на все и всяческие святые вершины восхождение одолев, и все божественные светы, и звуки, и речи небесные оставив, вступает в сумрак, где воистину пребывает, как говорит Писание, Тот, кто вне всего») ¹. Поскольку Бог выше всего сущего, к нему прилагается понятие *Сверхсущий* — такое обобщающее резюме к Псевдо-Дионисию делается в комментарии Максима Исповедника ².

В большей мере доказательству надприродности Бога, его абсолютной несоместимости с вѣчным миром, служит развиваемый в «Ареопагитиках» метод отрицательного (апофатического) богословия. В главе «Как подобает восходить ко всеобщей и все превосходящей причине и ее воспевать» этот метод формулируется следующим образом: «**Се бо ксть вистиннѣ видѣти и разумѣти, и прѣсущественнаго прѣсуществнѣ въспѣти ради всѣхъ сущнѣхъ штктя, якоже саморасльнѣи шбразѣ творещен иземлють вса шблежѣщая чистомѣ ськрывеннаго видѣннѣи възбраннѣи, и самѣю собою штктякѣ ськрывеннѣю износецѣ добротѣ**» («Чтобы пресущественного пресущественно воспеть путем *отъятия всего сущего*, подобно создателям самородно-цельной статуи изымая все облежашее и препятствующее чистому восприятию сокровенного, одним отъятием как таковую сокровенную выявляя красоту») ³. Причем Псевдо-Дионисий способ отъятия качеств при определении сущности Бога считает более предпочтительным, чем любые его прямые определения: «**Подобает же, яко мню, штктя сѣпротивнѣ положеннѣмъ въспѣти. Ибо шна шво, шт прѣвѣннѣихъ начинающе и срѣднѣи на послѣднѣя сьходещѣ, полагаемъ**» («Подобает, как мне кажется, отъятия предпочитать прибавлениям. Ибо прилагая, мы сходим от первейших через среднее к последним») ⁴. Такой подход действительно больше соответствует церковно-канонической точке зрения, ибо всеимянность абсолюта (т. н. катафатическое богословие, тоже развиваемое в «Ареопагитиках»), допускает приложение к нему как высших (любовь, красота, мудрость), так и низших (воздух, огонь, камень) предикатов, предполагающих пантеистическую материализацию божественного.

В наборе определений апофатического богословия Божество характеризуется следующим образом: «**Паки же въсходещѣ, глаголемъ, яко ни же дѣша ксть,**

¹ Там же. С. 162–163.

² «**Самого иже паче сущнѣхъ, того ради и прѣсущаго**» («Выше сущего и потому сверхсущий») — Тексты... С. 160–161. В другом месте Максим Исповедник надфеноменальность Бога определил следующим образом: «**Бога ничто же шт сущнѣхъ сѣца, нь паче сущнѣхъ**» («Бог не есть что-то сущее, но выше сущего») — Тексты... С. 176.

³ Там же. С. 166–167.

⁴ Там же. С. 166–167.

ни же умъ; ни же мычтаник, или славу, или слово, или разумѣние имать; ни же слово ксть, ни же разумѣние; ни же глаголиктсе, ни же разумѣвактсе; ни же число ксть, ни же чинь, ни же величѣство, ни же малѣство, ни же равнѣство, ни же подобие или штличнѣство; ни же стонть, ни же движитсе, ни же безмльвик имать, ни же имать силу, ни же сила ксть, ни же свѣтъ, ни же животъ ксть; ни же сущѣство ксть, ни же вѣкъ, ни же лѣто; ни же всезаник ксть кк умно; ни же художѣство, ни же истина ксть; ни же царствик, ни же прѣмудрость; ни же кдино, ни же кдиннѣство, ни же божество или благость, ни же дѹхъ ксть, якоже намь вѣдѣти; ни же сыновѣство, ни же штчѣство, ни же ино что, иже намь или иному нѣкокому въ сущїихъ познаемыхъ; ни же что несущихъ, ни же что сущїихъ ксть; ни же сущая тѹ вѣдять якоже ксть... и паче всакого положенїя ксть штнѹднїя и кдиннїя всѣхъ вина, и паче всакого штїктїя прѣввсхожденїе иже всѣхъ простѣ штпѹщаннаго и тамошняго всѣхъ» [«Далее восходя, говорим, что она (т. е. первопричина. — В. М.) не душа, не ум; ни воображения, или мнения, или слова, или разума она не имеет; она не есть ни слово, ни мысль; она невыразима словом и неуразумеваема; она не число, не порядок, не величина, не малость, не равенство, не неравенство, не подобие, не отличие; она не стоит, не движется, не пребывает в покое, не имеет силы и не является ни силой, ни светом; она не живет и не жизнь; она не есть ни сущность, ни век, ни время; ей не свойственно умственное восприятие; она не знание, не истина, не царство, не премудрость; она не единое и не единство, не божественность или благодать; она не есть дух в известном нам смысле, не сыновство, не отцовство, не что-либо другое из доступного нашему или чьему-нибудь из сущего восприятию; она не что-то из не сущего и не что-то из сущего... выше всякого утверждения совершенная и единая причина всего, и выше всякого отрицания превосходство ее, как совершенно от всего отвлеченной и для всего запредельной»]¹.

Отрицательные определения Бога — такие как невидимый, недоступный осязанию, не материя, не мысль, не душа и т. д. — наилучшим образом подходили для выражения представлений о внеприродности Божественного первоначала и к тому же подчеркивали его неопишимость, неопределенность и непознаваемость. Таким образом четко обозначался важный онтологический принцип, согласно которому Бог — это некое бескачественное бытие, превосходящее любое конкретное бытие. Выраженная таким образом идея трансцендентности вроде бы на первый взгляд должна полностью соответствовать христианским представлениям об идеальном первоначале. Но бескачественное Божественное бытие «Ареопагитик», когда о нем заявляется, что сверхсущему «не свойственны ни слово, ни имя» («ни же слово то ксть, ни же имя»)², совершенно недвусмысленно ведет к развенчанию канонических воззрений на Бога как на личность.

¹ Там же. С. 174–177.

² Там же.

Есть и другие основания ставить вопрос если не о полной несовместимости с христианскими канонами, то, по крайней мере, о значительной догматической раскованности некоторых довольно смелых формулировок. В «Послании Титу-иерарху» Псевдо-Дионисий делает совершенно неприемлемый для Церкви логический вывод из неоплатонической онтологии Божественного. Целый ряд прилагаемых к сверхсущему характеристик он расценивает как бредовые измышления: «Подобати ѹбо тому же и инымъ шт нас, възмнѣхшмь, яко же мощно бѣ, сказати се различнымъ зракѹмъ кже ш Бозѣ шобразнаго священноназдания; яже бо възнѣ сего — коликаго испльнѣнна сѹть невѣрнаго испльнѣнна сѹть невѣрнаго и ѹтворнаго страннорѣчия» («Подобает, нам подумалось, чтобы мы и ему, и другим по мере возможности раскрыли различные виды применяемой к Богу символической священнообразности; ибо то, что сочинено вопреки ей, наполнено таким невероятным бредовым вымыслом») ¹. Из дальнейшего ясно, что речь идет о святоотеческих и даже библейских определениях и понятиях. Критике подвергается постулат о физическом Богорождении, описание которого автор считает слишком плотским для того, чтобы правильно передать существо Бога ². Кроме очевидных монофизитских симпатий, проявившихся в трактовке Богочеловека, он отвергает сравнение Бога-Творца с мастером: «И скѹдѣль, и грънило, яко ж ѹбо нѣкоимѹ шгнемъ хѹдожествѹющѹ хытрѹцѹ прѣдлагающомѹ» («И глина, и плавильня, словно ремесленнику некоему, приданы ему») ³. Называет путанными выдумками приложение к Богу телесных и человеческих свойств, когда речь идет о гневе, скорби, божественном троне: «И прѣстола подлагающомѹ, и благоѹхання нѣкоя снѣдотворная ѹстраяющомѹ, и пиюща, и ѹпивающася, и спеща, и шумна ш вина наздавающомѹ. Что аще кто речеть гнѣввання, скръьы, различная заклинания, раскаяния, клеветы, ненависти, многообразная и лучничнаа погрѣшения шбѣтований, прѣхыщрения» («И троны поставлены; и пиршества изысканные приготовлены; и что он пьет, и что упивается, и что спит, и что в похмелье бывает, не выдумано. Что и говорить о гневе, скорби, о различных клятвах, раскаяниях, проклятиях, злобствованиях, о многообразных и запутанных выдумках») ⁴. Песнь Песней вообще называется «образцом телесной и блудной многострастности» ⁵. Понятно, что острие полемики направлено здесь против заблуждений, т. н. антропоморфитов, но понятно так же и то, что таким образом обозначается несовершенство формулировок Священного Писания, которые автор принять и разделить в буквальном смысле не может.

Бог для Псевдо-Дионисия — тайна. Соответственно и богословское учение двойственно: оно «неизреченно и таинственно», но и постижимо благодаря сфере яв-

¹ Тексты... С. 179–178.

² Там же. С. 178–181.

³ Там же. С. 180–182.

⁴ Там же. С. 166–167.

⁵ «Пѣсней тмьеня и блѹдничская многострастия». — Там же. С. 182.

ленного, через которую таинственное постигается символически¹. Если же Священное Писание воспринимается, согласно человеческой логике, в его буквальном смысле, то это ведет к искаженному пониманию Божественной природы — таков исходный принцип рассуждений Псевдо-Дионисия, на основании которого он критикует ветхозаветный натурализм и связанный с ним метод, так сказать, натуральной экзегезы². По убеждению мыслителя, реалии действительности могут быть приемлемы лишь как условные знаки боговыражения: «**Не бо да нещцүкмь видимая знаменій w себѣ назданна быти: wdѣяти же се въ неизреченнок и невидимок многыимь хұдожьство**» («Да не подумаем, что условные знаки созданы ради них самих: ведь они выставляются для прикрытия неизреченного и неведомого для многих знания»); «**при священникъ шбразѣх отгнавшійимь и доволнѣимь прѣходити простотою ума и зрительникъ силы скоростию къ простой и прѣкстьствѣной и прѣвѣшиє сѣдещой шбразьє истинѣ**» («что касается священных символов, удалившим и способным благодаря простоте ума и свойству умозрительной силы восходить к простой, сверхъестественной, находящейся выше символов истине»)³.

Псевдо-Дионисий предлагает целую гносеологическую теорию символов, построенную на принципах неоплатонизма. Прежде всего провозглашается отказ от логических путей познания Бога, который объявляется «непомыслимым» и принципиально непостижимым в таинственном сумраке неразумения и неведения⁴. Такая закрытость Сверхсущего является следствием сверхъяркой светоносной природы Бога, когда «божественная тьма» оказывается лишь следствием преизбытка света, «ибо безмерный свет всякое зрение потемняет», — как подытоживает мысли Псевдо-Дионисия его комментатор⁵.

Познание «положившего тьму покровом своим» (Пс. 17, 12) невозможно на пути чувственности или рассудочности. Предлагается иной, мистический, путь познания — через любовь, через устремленность к надфеноменальному, сокровенному — неким внелогическим способом. Роль звена, соединяющего соединенно-разъединенный двуприродный мир, выполняет символ, который является «**божьствыныхъ суща начертаній штроды и изъшбражения и шбразы явленны неизреченныхъ и прѣславныхъ видѣній**» («следами и оттисками божественных начертаний и преславных видений»)⁶. Эти символические знаки, несущие в себе оттиски божественных начертаний, делают доступным для человека то, что является неизреченным и

¹ См.: Тексты... С. 184–185. Эта неизбежная двойственность позволяет говорить о том, что таинственная невещественная запредельная сила воспринимается только через приращение к ней чувственных образов: «**Зримь бо тькмо снѣ сь приплетьшиимсе нмь човѣтьствыными шбразы**» (Тексты... С. 178). В контексте подобных рассуждений прорывается плохо согласуемый с дуальной онтологией христианства тезис о единстве мира: «**Съплетено ксть реченному нереченнок**» (Тексты... С. 184). Иначе теряется смысл рассуждений о Сверхсущем.

² Там же. С. 162–167, 178–185.

³ Там же. С. 182–185.

⁴ Там же. С. 158–159.

⁵ Там же. С. 162.

⁶ Там же. С. 190–191.

неведомым для простого, обыденного знания. Характерно, что феноменальное значение символов не раскрывается. Символами оказываются не конкретные эмпирические ряды и некие состояния, а особые мистические способы, позволяющие преодолеть барьер между чувственным и невыразимым. Это состояние любви, отрешенности от всего явного, состояние внутренней молчаливой сосредоточенности, рождающее некое посредствующее соприкосновение с Божественным¹.

«Ареопажитики» предлагали путь символического, несущностного познания Бога, открывающегося перед людьми в их стремлении к Божественному. Это встречное, никогда не достижимое движение человека к Богу, движение восхождения по ступеням божественной эманации. Это мистическое знание, заключавшееся в переживании сопричастности Божественному, поэтому символизм такого рода знания сводился к нахождению некоего состояния пограничности между двумя мирами².

¹ Сложные, разбросанные в разных местах трактата суждения на этот счет в более простом и удобном для восприятия виде суммировал в своих комментариях Максим Исповедник: «Чловѣци во чювствъная или видѣнникъ, или въкъшеникъ, или шеззаникъ разумѣвакъ, что сүть; ѹмная же шт үчения или үчителства, или шсияния разумѣвакъ. Богъ же ни шт кдиногю шбразъ такового вѣсть сүщая, нь разумѣ имать томү подобны» («Люди постигают, что представляет собой чувственное, или через зрение, или вкусом, или осязанием; умственное же мы уразумеваем или путем изучения, или через научение, или благодаря озарению. Бог же ведает сущее, не пользуясь ни одним из этих способов, но обладая ему подобающим знанием») — Тексты... С. 176–177; «Неизреченнок, рекше шбразное, глаголетъ нимити съплетенью реченню, сирѣчь въ кже рещисе повелѣнно шбразомъ и переченнок, сирѣчь таинствъно» («Неизреченное, или символическое, соплетено с выразимым в слове, то есть в том, что говорится, символу доверяется и невыразимое, или же таинственное») — Тексты... С. 184–185; «Сня же честь, ксть рещи, дүше, яко же үмь, нѣсть чиста, ни же үзрѣти можеть вожествная и мыслная непосредствыгѣ, нь трѣбүеть посрѣдства нѣкогогю дѣвелейшого, якоже наставляющаго тү на простая и нечестная, кже твореть шбразы раздѣлкъни-ями, сирѣчь чювствъными и явленіиными на неизреченная възводеще» («А такая, если можно так сказать, часть души, как ум, не является чистой и способной созерцать божественное и мысленное непосредственно, но нуждается в некоем более грубом посреднике, как бы руководствующем им на пути к простому и неделимому, что и делают символы путем разделения, от чувственного и феноменального возводя таким образом к невыразимому») — Там же. С. 186–187; «Яко и самокъ мира съдѣтелство невидимыныхъ Божіихъ прѣложеникъ ксть, шбразомъ нѣкономъ шбразь чинъ имѣе» («А что и само создание мира, происходя из невидимого божия, имеет некоторым образом чин символа») — Там же. С. 188–189. Ясно, что неоплатонический подход к проблеме символического истолкования отличается и от каппадокийского «реализма», провозглашавшего познание Творца по его творению, и от аллегорической школы богословской экзегезы, сосредотачивавшейся на иносказаниях.

² Состояние пограничности, дающее доступ к тому, кто выше знания и разума, открывается в молчаливом неведении ума, через которое познается Бог, а также в молитвенном сосредоточении (см.: Тексты... С. 164–167). Такого рода высшее мистическое знание достигается путем отказа от всякого знания, благодаря чему происходит прорыв к неведомому: «И кже ничесоже вѣдѣти, паче үма разумѣвакъ» («Ничего-не-знанием сверхразумное уразумевая») — Там же. С. 164–165. Возможно также экстатическое слияние с Божественной Премудростью, моделируемое в «Послании Титу-царарху» в символическом рассказе о пире-посвящении (Там же. С. 192–199). Либо путем божественного избрания, либо другими способами, приводящими опьяненный ум в иступление, достигается состояние, поднимающее над материальной данностью и подводящее к уразумению сверхсущего бытия (см.: Там же. С. 196–197).

Нельзя не отметить определенную близость идей Псевдо-Дионисия доктрине исихазма, предполагавшей приведение человека путем умной безмолвной молитвы в состояние экстаза, открывающего путь к прижизненному прорыву из тленного настоящего к надприродному, идеальному, вечному¹. Действительно, предлагаемое Псевдо-Дионисием «сверхразумное уразумение» в бездейтельном состоянии ничего не знающего ума есть не что иное, как намеренное отстранение от всего земного ради прорыва в запредельное. Видимо, не случайно «Ареопагитики» были в орбите чтения Паламы, которого как раз мог привлекать данный пласт содержания корпуса. Но нельзя недоучитывать религиозно-мировоззренческую неоднозначность этого текста. К тому же созерцающее безмолвие («бессловесность») перед «божественным сумраком» все же представляется не во всем тождественным исихастской практике молчания, при всей их внешней схожести. В «Ареопагитиках» речь идет вовсе не об индивидуалистической практике священного безмолвствования. В тексте говорится о весьма своеобразных формах символического богопознания, что связано с невозможностью выразить сверхсущее словами. Общим оказывается только устремленность к надприродному началу. Но для исихастов такая устремленность, достигавшаяся пребыванием в безмолвной умной молитве, являлась способом медитации, условием для прижизненного не-сущностного соединения с Божественным в осиянии Фаворского света. Автора «Ареопагитик» интересовал не бытийный аспект обоснования аскетической практики, он был нацелен на выражение мистической гносеологии, открывающей символическое таинство неизреченного.

Вполне естественно, что с исихазмом ассоциируются мысли Псевдо-Дионисия о том, что умозрительные силы в простоте онемевшего ума касаются неких неизреченных, невыразимых священных символов, через которые открывается возможность «восходить к простой, сверхъестественной, находящейся выше символов истине». И все же в одном случае мы имеем дело с аскетической практикой молчаливности и избирательного действия божественных энергий в достойных, с другой — это чистая неоплатоническая, познавательного характера, теория, соединяющая принципы агностицизма с соучастием в Едином, предоставляемая неоплатонизмом возможность которого открывает перед людьми пути мистического богопознания. Поскольку речь идет о возможном идейном резонансе памятника на Руси, нельзя абстрагироваться от того факта, что все-таки исихазм не получил там достаточного развития, что о явлении, зеркальном византийскому, говорить не при-

¹ Весьма красноречивым подтверждением здесь может быть следующий тезис: «Млчаннямъ и откровениемъ осияний Божиихъ просвѣщать умъ въ неизреченныхъ таинствахъ разумѣнна» («(Путем) молчания и откровения осияний божиих, просвещая ум для уразумения неизреченных таинств») — Тексты... С. 184–185. Связывать «Ареопагитики» с исихазмом склонны многие ученые (см., например: Прохоров Г. М. Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV в. // ТОДРЛ. Л., 1968. Т. 23; Мейендорф И. Ф. О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV в. // ТОДРЛ. Л., 1974 Т. 29; Замалеев А. Ф., Зоц В. А. Отечественные мыслители позднего средневековья. Киев, 1990. С. 20 и след.).

ходится¹. Кроме того, наших предков в памятнике мог интересовать не только гносеологический мистицизм.

В текстах Псевдо-Дионисия есть места, к которым не могли оставаться безучастными еретики. Развитие положений отрицательного богословия логически напрямую подводит к богоотрицанию. Насколько, например, должны были казаться неприемлемыми, с точки зрения общепринятых религиозных понятий, такие определения Бога, как — не ум, не жизнь, не дух, не сыновство, не отцовство, «не что-либо другое из доступного нашему или чьему-нибудь из сущего восприятию»². Отрицание божественных атрибутов подводит к отрицанию не только божественных качеств, но и самого Бога. Постулат о том, что начало начал не представляет собой «ни единое» и «ни божественность»³, не мог убедительно оправдать даже Максим Исповедник, который обычно смягчал явно не соответствующие канону формулировки: «Нуждѣнъ штець сими прѣдугвѣрди послушателя, яко не прочними штреченими мнѣти штнудѣ не быти божество» («Необходимым образом отец тем самым предупреждает слушателя, что в результате апофаз не следует думать, что божественное вовсе не существует»)⁴. Он пытался представить дело так, что тезисы «Таинственного богословия» нацелены исключительно только на развенчание пантеизма. В его трактовке смысл сводился всецело к тому, что «Бог не есть что-то сущее, ибо он не может оказаться чем-то одним из сущего», поскольку он «выше сущего»⁵. Поправку комментатора-богослова вряд ли можно принять безоговорочно. Речь у Псевдо-Дионисия идет об определении Бога в самом прямом смысле. Пантеистические уклонения в понимании Божественного (а если говорить точнее — не изглаженная его тенденция) — логическое следствие неоплатонизма, представлявшего собой разновидность мистического пантеизма. Попытки толкователя смягчить религиозно-философские постулаты «Ареопагитик» и обосновать непротиворечивость их православию нельзя все-таки до конца признать убедительными. Мистико-неоплатоническая деперсонализация и деантропоморфизация, являющиеся следствием представлений о бескачественности Божественного начала, даже после адаптации и разъяснения дававшихся в философичных богословских комментариях Максима Исповедника, трудно согласуются с постулатами Священного Писания и со святоотеческими толкованиями.

В неоплатонической онтологии памятника местами пантеистические мотивы звучат достаточно отчетливо, более отчетливо, чем в разделе об катафатическом богословии, и при этом они выглядят не вполне или, по крайней мере, не абсолютно согласованными с мистикой запредельного, недоступного и абсолютно вне-

¹ См.: Мильков В. В., Петров А. Е. Исихазм и русская духовность // Русская философия: Малый энциклопедический словарь. М., 1995. С. 225–228.

² Тексты... С. 177.

³ Там же. С. 175.

⁴ Там же. С. 172–173.

⁵ «Аще бо вса ть съдѣлаве приведе, како ксть мощно шврѣстисе томѹ кдино что сѹщихъ? Рече бо, яко ни же сѹщая вѣдетъ всеѹхъ виновнаго Бога» — Тексты... С. 176.

природного Божественного. Несмотря на многочисленные рассуждения о запердельности и постулировании трансцендентности, в ряде разделов Бог характеризуется как вполне явная и притом отнюдь не потусторонняя сила. Согласно «Ареопагитикам», начально-конечный мир един. Он объединен творческой энергией Бога и существует постольку, поскольку причастен божественному (добру, сущему), которое присутствует в бытии как некая высшая и все созидаящая сила. Божественное и природное начала, при всей их противоположности и постулируемой в рассмотренных выше разделах неслиянности¹, согласно другим формулировкам памятника, соучаствуют в бытии не столько отталкиваясь, сколько понижывая друг друга². Есть основания ставить вопрос о неизглаженной в тексте противоречивости, которая сообщала читателю разные религиозно-мировоззренческие установки.

К Богу как всеобщей причине бытия прилагаются все качества сущего. В «Ареопагитиках» (преимущественно в трактате «О божественных именах») формулируются принципы положительного (катафатического) богословия. Определение Бога выражается через его всеимянность. С одной стороны, он характеризуется в привычных эпитетах «умозрительного богоименования», точнее, в традиционной богословской манере: Бог — это жизнь, благо, премудрость, сила и т. д.³, что соответствует представлению о нем как о первопричине и творящей субстанции. Но одновременно нормы положительного богословия содержат в себе недвусмысленно пантеистический подтекст. Бог, согласно трактату «О божественных именах», будучи всем во всем и ничем в чем-либо, как бы находится одновременно и над всем и во всем многообразии природного мира, что и выражается посредством разнообразных уподоблений Божественного материальным реалиям. Как бы то ни было, но присутствие различных формулировок, исходящих из факта признания нерастор-

¹ В памятнике формулируются и прямые выпады против пантеистического тождества божественного и природного начал (см.: Тексты... С. 162–163). Антипантеистическую направленность имеет пассаж о Божественной Премудрости в «Послании Титу-иерарху» (Там же. С. 194–195). Однако в других частях корпуса заявленный мировоззренческий принцип все-таки четко не выдерживался.

² Полная подборка текстовых доказательств, характеризующих нерасторжимое единство божественной и природной сфер бытия, приводится Г. М. Прохоровым в разделе «Вечное в настоящем», само название которого, казалось бы, указывает на пантеистическую сущность обозначенных исследователем постулатов «Ареопагитик». Эти постулаты прямо свидетельствуют о пронизанности неведущими обожительными силами материального бытия, о причастности божественной силы к пронизанности и оживотворению всего сущего (см.: Прохоров Г. М. Памятники переводной и русской литературы XIV–XV веков. С. 11–19). Сам же автор не усматривает в данном блоке текстов противоречия с ортодоксальными установками вероучения. Нам представляется, что каноническим воззрениям христианства об онтологической несовместимости идеального и материального начал в данном случае противоречат явно имеющая пантеистический оттенок реминисценция неоплатонической концепции гармонического всеединства сфер мироздания, которое в целом ряде конкретных текстовых блоков воспринимается именно так, даже вопреки присущей самим неоплатоникам трансцендентной методологии.

³ См.: Тексты... С. 169.

жимой взаимосвязи реальной и запредельной сфер, налицо. А это, если абстрагироваться от содержания предыдущих разделов и при отсутствии в ближайшем окружении специальных оговорок, воспринимается как указание на пантеистическую пронизанность бытия Божественным, когда Бог — это Единое надфеноменальное начало феноменального мира, пребывающее одновременно в трансцендентности и имманентности природе. Соответственно и Троица, упоминаемая, кстати, в «Мистической теологии» всего лишь несколько раз¹, представлена как высшее и преблагое начало, пребывающее в самом себе, как некие части единства, соединенные друг с другом неотрывно, «от совечного их возникновению пребывалища»². Единство божественной природы догматически никак не обозначенных ипостасей³ оказывается лишь началом перехода от высшего надприродного единства к множественности, корнями разветвляющейся в материальном многообразии⁴.

Предлагаемые в трактате основы взаимоотношения Бога и мира строятся на принципах неоплатонической философии. Согласно трактату «О божественных именах», Бог одновременно и трансцендентен, и имманентен миру. Он — начало и конец, он — причина и цель. Он — ничто в своей неописуемой бескачественности, и одновременно он — все. Из неоплатонических спекуляций следует, что чувственно воспринимаемое природное бытие, а также мир вечных, неподвижных и запредельных сущностей предстают как некое подобие парменидовского Единого. Парадоксальным, но допускаемым с точки зрения мистики образом это единое бытие пронизано беспредельным Божественным, вершина и первоначало которого выдвинуты неоплатонической схемой мироустройства за пределы конечной природной сферы, но пребывающей одновременно и над всем, и во всем: «*Вся во божественная и елика намъ явленна сѹть причястиями едиными (ταῖς μετόχαις μοναῖς — только по мере сопричастности) разумѣваются; сия же, какова когда сѹть по своему начялѹ и пребыванню, паче ѹма сѹть и всякого сѹщества и разѹма*»⁵.

Онтологический парадокс неоплатонизма, а вслед за ним и неоплатонизированной версии христианства и разрешается парадоксально — на путях мистико-символической интерпретации. Но реальный читатель, особенно если он не находился внутри традиции приверженцев изысканной тонкости умозрения, «вычитывал» в противоречивом для него тексте в первую очередь то, что соответствовало его идейным предпочтениям. Результатом неразрешенной парадоксальности и двойственно-

¹ Тексты... С. 159, 169, 179.

² «И въ себѣ, и въ другѣ другѣ съприсносѹщнаго възращеннѣмъ прѣбывалища прѣбъше неутходны» — Там же. С. 168.

³ То немногое, что сказано о Троице, даже в сумме своей не покрывает догматического постулирования тринитарности.

⁴ На опасность именно такого пантеистически-эманационного восприятия рассуждений Псевдо-Дионисия неоднократно указывает в своих комментариях Максим Исповедник «доводящий» текст памятника до канонической «удобоваримости» (см.: Тексты... С. 169, 171, 179).

⁵ Цит. по: Прохоров Г. М. Указ. соч. С. 17.

сти содержания «Ареопагитик» стала неоднозначная интерпретация памятника: как сомнительного и монофизитского в VI в.; как безусловно ортодоксального (Максим Грек): как созвучного эманатизму и пантеизму (Иоанн Скот Эриугена, Николай Кузанский и др.); и, наконец, как теоретическое обоснование мистики (на Западе и Востоке).

Периодически пантеистические идеи выражены в сочинениях Псевдо-Дионисия слишком обнаженно, чтобы оставалось незамеченным явное несоответствие их православной ортодоксии. Например, у Дионисия можно было узнать, что Бог «есть в духах, и в душах, и в теле, и в небесах, и на земле, во всех вместе; [что он есть] в мире, о мире, над миром, над небесами, над существенным; [что он] — солнце, звезда, огонь, вода, ветер прохладный, облако; что он — камень основополагающий — все, что существует, и ничто из существующего»¹. Пантеистический смысл неоплатонического положительного богословия присутствует также в другом месте «Ареопагитик». Он заключен в утверждении, что «силы обожительные» творят сущее и оживотворяют все, наполняют мир благом². Своеобразный пантеистический эманатизм был сформулирован с помощью яркого образа, уподобившего Бога солнцу, излучение которого пронизывает все сферы бытия, от живых форм до камня. Солнце — это один из синонимов Божественного. Лучистая сила Божественной энергии все «понавляеть, и питаѣтъ, и хранитѣ, и съвершаеть»³. Картина мира выстраивается в сияющую иерархию света⁴, а главным законом бытия объявляется гармоничное единство всех сфер мироздания.

Конечно, недоучитывать определенную символическую условность и парадоксальность сравнений, суждений и рассуждений мы не можем. Но не можем мы абстрагироваться и от того, что эта неоднозначность разным читателем прочитывалась по-разному, в том числе и древнерусским, который из-за многовековых пережитков двоеверия обостренно воспринимал любые пантеистические реминисценции в книжности и чутко относился ко всему, где в ней встречались письменные аналоги ностальгических дохристианских воззрений («Слово о полку Игореве», «Слово о гибели Русской земли», «Книга Еноха», «Беседа трех святителей», «Сказание о создании Адама», «Откровение Варуха», «Лунник», «Громник», «Рафли» и т. д.). Мы далеки от того, чтобы ставить в один с ними, и без того достаточно пе-

¹ «Иво и в ѱмехъ того быти (т. е. Бога) рѣша и в душахъ, и в теле, и в небеси, и в земли, и въ купѣтѣ; того (Бога) в мире, о мире, премирна, пренебеснаго, пресуществнааго — солнце, звезду, огонь, воду, дѹхъ хладень, облак, самокамень и камн[н?], въсе яже сѹща и ни едно сѹщннхъ» (РГБ. МДА. № 144. Л. 99 об. — цит. по: *Клибанов А. И.* Реформационные движения в России в XIV — первой половине XVI в. М., 1960. С. 319).

² См.: *Прохоров Г. М.* Указ. соч. С. 17.

³ Там же. С. 20.

⁴ На эманационной сущности единства смыслопонятийных образов света—солнца—лучей базируется следующее гносеологическое суждение трактата: «Как, перебирая руками светлую цепь, идущую от верха небес и спускающуюся в наш мир, кажется нам, что мы ее низвлекаем, а на самом деле не ес, находящуюся между горним и дольным, низвлекаем, а сами возводимся к высочайшему, полному сияния и блеска лучу» (цит. по: *Клибанов А. И.* Указ. соч. С. 320).

стрый ряд, «Ареопагитики». Но отдельные общесмысловые аналогии все-таки напрашиваются.

Следствием мистико-пантеистического неоплатонизма является оправдание материи. Посылка о наполнении мира Богом обосновывает причастность природной сферы благу. Оправдание благодати материального начала в формулировках Псевдо-Дионисия выглядит следующим образом: «Но не в материи пресловутое зло, как [это] говорят, потому что материя — и та красоте, добру и форме причастна... Если же говорят, что материя необходима для наполнения вселенной, [то] какая материя зло? Одно дело зло, другое [дело] необходимость. Как же Благой производит нечто из зла к бытию?»¹ Следовательно, онтологически самостоятельной бытийной ипостаси зла в мире не существует². Зло оказывается лишь уменьшением блага, недугом, болезнью. Эта вполне ортодоксально-христианская точка зрения несколько отличается от ортодоксальных высказываний на этот счет, причем не по сути своей, а со стороны аранжировки темы мотивами божественной пронизанности бытия, однозначно подводящих к заключению о благе его статусе.

Материальное через причастность к пронизывающим и благотворящим лучам первоначала наделяется такими качествами, как добро и красота: «Добро же, яко прекрасно вкупе и предобро и присно и ниже бываемо, ниже растлеваемо, ниже растимо, ниже умънеемо, ниже овои убо добро, ово иже студно, ниже тогда убо, тогда жени ниже к овому убо добро к овому же студно, ниже идеже убо, идежени, или неким убо суще добро, неким же не добро, но яко само по себе с собою единовидно присно сый добро»³. Так неоплатоническая интерпретация материи выявляет эстетический аспект в оценке природной сферы. Жизнь оказывается наполненной добром и красотой. Все остальное — это лишь недостаток добра как следствие несовершенства или болезни. Соответственно такой мировоззренческой установке и причина греховности имеет духовное происхождение.

В последнее время много пишется и говорится, что исихазм способствовал гармонизации телесного и духовного начал, что благодаря ему реабилитировалась тварная, преображенная Фаворским светом материя, что идеология исихазма корректировала раннехристианское неопитское просветительство, с характерным для него

¹ «Но ниже многословущее в вещи зло, якоже реша, поеже вещь и бо и та красоты и доброты и вида имат причастие. Ащели снх кроме вещь по себе не качествена ес и невдовна, како творит что вещь, же ниже еже страдати мощи по себе имущи? Инако же како вещь зло? Аще бо убо николико есть ниже благо, ниже зло. Ащели же некако суще, сущаа же все от благаго — и сия от благаго убо вудет. И нан благо залу творително нан зло, яко от блага сущае — благо... Ащели-же нудно глаголят вещь к исполнению всего мира, како вещь зло? Ино бо зло и ино бо нудно. Како же благаый от злаго приводит некаа к бытию нан како зло, еже благаго треву-рай?» — цит. по: *Клибанов А. И.* Указ. соч. С. 320.

² Там же. С. 319.

³ Там же. С. 318. Публикатор текста склонен в данном пассаже считать источником «Ареопагитик» диалоги Платона (ср.: *Платон.* Пир. 214а–б).

резким неприятием всего плотского (тварного)¹. Видимо, отдельные тенденции не только исихазма, но и эпохи в целом (с учетом проблематичности адекватно-зеркального воспроизведения исихазма на Руси) обозначены в целом верно, но характер действующих в обществе сил не сводился только к влиянию исихазма. Ведь архаические, генетически связанные с дохристианским пантеизмом воззрения, которые проявлялись в тех же мировоззренческих устремлениях к реабилитации природного, так и не были изжиты в отечественной культуре до завершения древнерусской эпохи. Поэтому «отзывчивость» к исихазму и «Ареопагитикам», с характерной для них неоднозначностью, несомненно, должна рассматриваться через неизбежные в данной религиозно-мировоззренческой ситуации нюансы.

В связи с попытками сблизить «Ареопагитики» с исихастскими воззрениями, которые базируются на отдельных совпадениях трактовок молчания с осиянностью Божественным светом, нельзя не отметить не во всем совпадающие принципы молчаливых-исихастов и «Ареопагитик». Взгляд на материю аскетически практиковавших исихастов, исходивших из необходимости дисциплинирования и даже умерщвления плоти как источника греха, трудно признать адекватным воззрениям Псевдо-Дионисия. В одном случае онтологический дуализм плоти и духа абсолютен, в другом — относителен. В одном случае сближение Божественного и земного происходит в некой мистической плоскости экстаза, наряду с парадоксальным разрешением онтологической проблемы присутствует также и реально вычленимый из текста (хотя порой за счет абстрагирования от общего контекста памятника) пантеизм. В остальном же во всех перечисленных идейных реалиях противоречие действительно снимается на путях гармонизации. У исихастов молчание — следствие отрешенности от мира и символ смерти, для Псевдо-Дионисия — это бессловесный восторг живого соучастия с Богом, тогда как для древнерусских двоеверов важнее всего были письменные указания на обожение плотского.

Пантеистическая сущность присутствует в истолковании творения мира как эманации Божественного. Именно под этим углом зрения ведутся размышления в трактате «О божественных именах». Согласно Псевдо-Дионисию, из Сущего происходят вечность, время, рождаемое. С точки зрения эманатизма ведется изложение в трактате «О небесной иерархии», где описывается, как происходят некие световые излияния, преобразующиеся в многоступенчатую картину мироздания. Эти излияния — следствие самоотчуждения Божественной энергии в виде доброты. Творение мира осуществляется как богоявление, как самопроявление Бога в мире. Божественное бесконечное дает начало конечному и присутствует в нем. Конечно, в произведении имеются общеустановочные ограничения на такое именно понимание, но кто мог помещать воспринимать все эти постулаты в их прямом и конкретном смысле, без скидок на мистически-иррациональное парадоксальное разрешение онтологического противоречия.

¹ См.: Грамов М. Н. Исихазм в отношении к вербальному и невербальному аспектам культуры // История философии. М., 1998. № 2. С. 3–6.

В «Мистическом богословии» эманационные мотивы выражены следующим образом: «И ѡтгнѣду ѹбо съвыше къ послѣднимъ съходе слово, по количѣствѣ съхожденія, прѣма мѣрѣ множества ѹпространяетсе» («А оттуда сверху: до пределов нисходя, слово по мере нисхождения соответствующим образом распространяется... И все соединится с невыразимым») ¹. Или возьмем другие выражения: «Источникъ живота, въ себѣ изливаемъ» [«Созерцающая его (т. е. источник жизни. — В. М.) в себя изливающимся»] ²; «Знание боговыраженія... ставшее делимым из единых и неделимых» ³. Некоторые ученые считают, что по сравнению с оригиналами в древнерусских переводах эманационная часть несколько сокращена или выражена не совсем адекватно из-за огрубления смысла ⁴.

Надо сказать, что в тексте присутствуют и прямо противоположные пантеистическим формулировкам утверждения. Например, такое: Божественная Премудрость «сама в себе тождественно и вечно будучи, стоя и пребывая, и всегда одним и тем же неизменным являясь, и никогда вне себя не оказываясь, ни от своего собственного седалища и неподвижного пребывалища и очага не отлучаясь» ⁵. Думается, что противоречия относятся к парадоксальной онтологической двойственности трактата. В силу такой философско-мировоззренческой разноплановости памятник и удовлетворял запросы представителей разных идейно-религиозных направлений. Антипантеистические установки были более чем приемлемыми в ортодоксальных церковных кругах. Пантеистические мотивы могли интересовать, к примеру, представителей двоеверно-пантеистической ереси стригольников, распространение которой (конец XIV в.) совпало по времени с появлением на Руси списков Псевдо-Дионисия. Не исключено, что популярность текста могла находиться в связи с этим ярким идейно-религиозным явлением. Возможно, даже и само появление памятника на Руси было инициировано потребностью в пособии по борьбе с антицерковными пантеистическими умонастроениями ⁶.

В заключение скажем, что мировоззренческим следствием неоплатонического пантеизма является совершенно не каноническое понимание смерти автором «Ареопагитик». Конец жизни не связывается с небытием. Смерть трактуется как «соединенных разделение», вследствие которого душа возвращается в сферу невидимого Единого, сливаясь с ним ⁷. При таком возвращении души к Божественному первоначалу игнорируется доктринально закрепленная в христианском учении неизбежность Страшного суда и воздаяния.

¹ Тексты... С. 170–171.

² Там же. С. 178–179.

³ Там же. С. 183.

⁴ См.: Клибанов А. И. Указ. соч. С. 317.

⁵ Тексты... С. 195.

⁶ О пантеистическом характере этой древнерусской ереси см.: Мильков В. В. Учение стригольников // Общественная мысль: Исследования и публикации. М., 1995. Вып. IV.

⁷ О характеристике смерти Псевдо-Дионисием см.: Прохоров Г. М. Указ. соч. С. 20.

Как уже указывалось, прорыв в сферу запредельного и единение с вечным надприродным первоначалом возможны, согласно «Ареопагитикам», и при жизни. Например, молитва способна возвести душу человека к надприродному источнику, сияющему лучами. Исступление в любви к Богу также преодолевает разорванность сфер мироздания, что позволяет человеку как бы выйти из себя¹. Соединение с Божественным осуществляется, как повествует о том философская притча о Премудрости, во время пира, когда свершается таинство посвящения. Согласно образу притчи, изложенной в «Послании Титу-иерарху», экстатическое состояние опьянения на пиру позволяет прорвать посюстороннюю временную замкнутость и находиться одновременно там (в вечном) и тут (в плотском временном мире). Псевдо-Дионисий, видимо, в данном случае следовал платоновскому учению о Божественном Эросе, указавшем путь преодоления разорванности мироздания во встречном движении Бога к человеку и человека к Богу². Природная эмпирическая и идеальная надфеноменальная сферы, разделенные онтологически, восстанавливают свою связь во взаимной любви: Бог по любви изливается в мир, любовь в человеке оказывается божественным качеством, влекущим его к божественной бесконечности. Нет надобности говорить, что понимание любви в христианстве сравнимо с таковым между строгим отцом и детьми. В одном случае любовь — это обязывающее чувство, в другом — стремление, выражающееся в сущностном слиянии разноприродных начал. Категория любви в христианской доктрине одна из центральных, но она не предусматривает преодоления разорванности границ двуприродного мира. Эту разорванность в несущностной сфере преодолевали (точнее, обосновывали возможность преодоления) исихасты, с которыми «Ареопагитики» роднит одинаковое парадоксальное разрешение онтологического противоречия. Но рассуждения, которые стоят за этим в том или другом случае, не во всем совпадают.

В разделах «О небесной иерархии» и «О церковной иерархии» изложены представления об идеальном устройстве общества. Основой социальной схемы является принцип строгой иерархичности, вытекающей из неоплатонической онтологии. Земная часть мироздания представлена как зеркальное отражение небесной. Соответственно в общей структуре бытия создается некая яркая упорядоченность. Высшие звенья благодаря своей близости к Божественному свету обладают более высоким ценностным статусом. Социологические характеристики программируются онтологией памятника. Отсюда следует, что нижестоящее должно проявлять абсолютную покорность перед вышестоящими. Это общий принцип для запредельной и земной сфер. «Ареопагитики» в данном случае всецело вписываются в традицию средневековой социологии.

Мирская иерархия, согласно этой концепции, продолжает небесную, структурно организованным аналогом которой она является. Иерархические звенья строятся по принципу троичности: серафимы, херувимы, ангелы; на земле соответствен-

¹ См.: Клибанов А. И. Указ. соч. С. 320.

² Эта мысль убедительно обоснована А. И. Клибановым (Указ. соч. С. 321).

но — епископы, священники, дьяконы; монахи, верующие, оглашенные. В предлагаемой модели иерархической организации общества церковная иерархия поставлена выше мирской. Следовательно, есть все основания считать, что «Ареопагитики» — один из источников, подпитывавших теократическую идеологию. Об однозначном, только еретическом, резонансе памятника речи быть не может, но нет оснований и для односторонне канонической трактовки его содержания.

Разрешение противоречий между различными философско-мировоззренческими установками в «Ареопагитиках» возможно только на внелогическом уровне. Поэтому в целом памятник следует охарактеризовать как образец религиозно-философского синкретизма, в котором парадоксальным образом соединяются в единое целое и восходящие к пантеизму воззрения на мир, и апология трансцендентного, с логически вытекающей из нее дуальной онтологией. Как следствие, различные идейные силы могли акцентировать внимание на разных аспектах творчества Псевдо-Дионисия, вовлекая один и тот же памятник в интеллектуальный арсенал несовместимых друг с другом идейно-религиозных направлений.

*
* *

С XIV столетия на Руси получает распространение «Диоптра», или «Душезрительное зеркало» Филиппа Пустынника. Тексты «Душезрительного зеркала» восходят к балканским переводам «Диоптры», созданной византийским писателем Филиппом Монотропом (т. е. Пустынником) еще во второй половине XI столетия¹. Труд высокообразованного отшельника предваряет вступление Михаила Пселла (1018–90-е годы XI в.) — выдающегося греческого ученого-энциклопедиста, знатока античности, предлагавшего пойти по пути синтеза христианского учения с неоплатонической философией². Весьма характерно, что Пселл, как бы предвидя недоумения благочестивого читателя, оправдывает встречающиеся в тексте несоответствия со Священным Писанием и свойственные памятнику отступления от привычных образцов экзегезы³.

По форме «Диоптра» относится к традиционному с античных времен жанру философского диалога⁴, который в данном случае ведут между собой Плоть и Душа,

¹ См.: Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. II: Вторая половина XIV — XVI в. Л., 1988. Ч. 1. С. 194.

² См.: Культура Византии. Вторая половина VII–XII вв. М., 1989. С. 49–56.

³ См. об этом: Прохоров Г. М. Памятники переводной и русской литературы XIV–XV веков. С. 69.

⁴ Это убедительно доказал в своей работе Г. М. Прохоров (Указ. соч. С. 70). Здесь же автор указывает на возможные жанровые прототипы в христианской литературе. Примеры разговора Души и Плоти он находит в каноне Андрея Критского, в гимнах Ефрема Сирина. «Лестнице» Иоанна Синайского (Там же). Думается, что генетических связей у рассматриваемого произведения больше с античной традицией, чем с христианской, где Душа и Плоть рассматриваются как антагонисты. Если в сюжетах церковных авторов присутствуют лишь случайные сцены разговора «неправильных» партнеров, то в «Диоптре» форма диалога — это уже жанровая основа, а участники диалога — равноценные партнеры.

при этом первая выступает как учитель, а вторая — как ученица. Плоть, как бы реализует сформулированный в тексте принцип первичности телесного ощущения в познании, знакомит свою собеседницу Душу с премудростями христианской доктрины, а также с подкрепляющими истины вероучения идеями древнегреческих мыслителей¹. При этом Душа выявляет свою совершеннейшую отрешенность от существа всех бытийных проблем.

По своему содержанию «Диоптра» является одним из наиболее философичных древнерусских памятников, в котором христианские понятия трансформируются в религиозно-философские категории. Избранный автором способ беллитризованного изложения материала является совершенно внедоктринальным. К тому же и по содержанию это не экзегеза, а религиозно-философская проза². Для церковной традиции дерзко уже то, что сокровенные тайны бытия раскрываются не в авторитетных формулировках Священного Писания, а от имени Плоты, которая, кстати, хорошо знакома с Писанием. Поразительно и то, что поучительная речь Плоты — это и есть авторские рассуждения монаха-отшельника³. Спор в диалоге не носит враждебного характера⁴. Как следствие, в «Диоптре» столь характерное для аскетической христианской литературы уничтожение плотского отсутствует. Вместо уничтожения Плоты наблюдается очевидная ее апология, вытекающая из уравненного онтологического статуса приятельствующих и вполне равнозначных в своей взаимной зависимости друг от друга начал — Души и Плоты.

В центре внимания «Диоптры» находится человек⁵. В средневековой литературе нет другого произведения, в котором так детально и всесторонне исследовалась бы

¹ Наиболее яркие образцы, характеризующие дидактическую роль Плоты, а соответственно и высокий ее ценностный онтологический статус, встречаются в тексте памятника постоянно (см.: Тексты «Диоптры» Филиппа Монотропа // Памятники переводной и русской литературы XIV–XV веков. Л., 1987. С. 209, 215, 225, 226, 269. Далее — Тексты...).

² В греческом оригинале это стихотворный текст, поэтому данная характеристика распространяется только на его древнерусский перевод.

³ В этом смысле характерно слияние поучения Душе от лица автора-отшельника в Плаче-Предисловии (см.: Тексты... С. 200–211) с назидательной тональностью монологов Плоты. Некоторые авторы считают примыкающий к диалогу «Плач и рыдание инока грешного и странного, укоряющего Душу свою» самостоятельным произведением. Г. М. Прохоров убедительно обосновал единство авторского замысла и гармоничную взаимосвязь обеих частей текста (Указ. соч. С. 65). Это художественный прием, используемый для того, чтобы слить собственные воззрения автора с точкой зрения, высказываемой от имени Плоты.

⁴ О гармоничном, нерасторжимом единстве душевного и плотского начал наряду с общим претворением замысла произведения свидетельствуют такие определения, как: «И помощника имам те, и соперника паки, и ратника нещадна, и врага же сверьпа» («И помощник ты мне, и соперник разом, противник беспощадный и враг свирепый») — Тексты... С. 216–217; «**С**же любезнѣ речеся, невражеснѣ — да не вудет, — приятелна же паче» («Спорим, но в хорошем смысле слова, можно сказать по-дружески, не враждебно нисколько, скорее приятельски») — Там же. С. 328–239; «**Т**ѣло во ссудъ есть васнь, и колесница, и союзъ души человекѣстѣй» («Тело есть орудие, колесница и союзник души человеческой») — Там же. С. 236–237.

⁵ Г. М. Прохоров совершенно справедливо считает, что «ни одно из переводных и оригинальных сочинений, составлявших древнерусскую литературу, не давало такого количества знаний о человеке,

антропологическая проблематика. В духе античной традиции человек характеризуется как существо чувствующее, мыслящее и одушевленное, как «тленное животное», в котором смешаны «вещное и невещественное, словесное и бессловесное, мертвое и бессмертное, видимое и невидимое», да к тому же обладающее еще таким качеством, как самовластие: «Человѣка сѣтѣва стварѣеть: небесна и земна, животно смѣшено, госпожде, — и вещьествна, и невещьествна, словесна и бессловесна же, мрътна и бесмрътна, видима и невидима, — лучшѣе отъ вышнаго, отъ нижнѣго же тѣло, примѣсивъ дѹшѹ божествнѹю къ земному. И посрѣде тѹ положи одушевленыхъ и бездѹшныхъ, и чюствныхъ и мыслныхъ, яко же нѣкий образъ, яко да свойствнѣ къ тѣмъ отъ обонхъ сихъ яко сьродникъ наслажденне которождо имать: воже убо дѹшею, яко сѹщи божественѣйши, благихъ же на земли плътию брѣнную приносити той безъ боязни потрѣбѹ яко же дань»¹. В трактате всесторонне исследуется природа человека как таковая, раскрывающаяся в единстве его духовного и плотского начал². На материалах антропологии делаются и более глобальные обобщения, в которых формулируются общие принципы мироздания.

Каждый пример в «Диоптре» иллюстрирует теснейший союз и нерасторжимое взаимодействие обеих частей человеческого существа, при этом едва ли не преимущественное внимание уделяется физической основе природных явлений.

Для трактата, который, если судить по количеству его списков (а их, только учтенных, насчитывается более 160), оказал огромное влияние на древнерусскую культуру, характерно стремление утвердить высокий онтологический статус Плоти, которой приписывается почти главенствующее значение в жизни. Душа хотя и названа «госпожою», но сама по себе, как оказывается, и ломаного гроша не стоит: «Аще

как „Диоптра“» (см.: Указ. соч. С. 363). Однако вряд ли можно безоговорочно согласиться с исследователями считающими, что интерес к антропологическому содержанию памятника был спровоцирован исихазмом. Во-первых, само появление памятника находилось вне исихастской традиции. Во-вторых, интерес к человеку постоянно существовал вне исихастских споров. И наконец, внутренний потенциал возможных идейно-религиозных соответствий у столь необычного памятника гораздо более широкий, как, впрочем, это было видно и на примере «Ареопагитик».

¹ Тексты... С. 224–225. Ср.: «Словесное се животно, человекъ, ѹма же, хѹдожества приятно быти и отъ внѣшнихъ Слова, еже на насъ, свѣдѣтельствовася» («Человек — это словесное животное, и людьми, внешними по отношению к нашему Слову, определяется как существо, восприимчивое к уму и науке») — Там же. С. 262–263. См. так же: Тексты... С. 222–223.

² С одной стороны, человеку в мироздании отводится роль некоего срединного слоя, соединяющего земную и небесную сферы: «Посредъ бо то созда тѣла и нетѣлина, посредъ мертвости, глаголю, и бесъмертия» («Ибо он создал его между тлением и нетлением, между смертностью и бессмертием») — Тексты... С. 238–239. С другой — само это бытийственное назначение человека является следствием его онтологической сущности. Антропологические представления, отражающие гармонизацию идеального и материального начал в человеке, в данном случае соответствуют близкой пантеизму концепции единства духовного и плотского начал бытия вообще. Едва ли не по этой модели гармонического в своем единстве мироздания строится малая модель мира — человек. В «Диоптре» представления о мире аналогичны представлениям о человеке. В основе такого параллелизма лежит артистичность тождества мироздания и человека как смыслозначимой символической модели антропоморфно воспринимаемого Космоса.

мя не бы имѣла, владычице, не бы достойна мѣдницу» («Если бы ты меня не имела, владычица, не стояла бы ты и медяка») ¹. Для церковной литературы, и тем более для монашеско-аскетических представлений, было совершенно нетипично оправдание Плоты ². По убеждению Филиппа Пустынника, Богом человеку предназначено наслаждаться духовными и «земными благами благодаря бренной плоти». Тело объявляется базисным условием деятельного проявления человека. Плоть заявляет Душе, что она всем ее явила, что без нее Душа ничто: «И что еси кромѣ мене и кая еси, скажи? Невидима и незнаема всѣм вся еси, никто же познаваяй тя, никто же видяй тя, или добра, или зла, не вѣсть какова еси — или мудра, или бѣя, или смысла же, или разумна и преепроста паки» («Что ты такое без меня и какая, скажи-ка? Невидима, неведома для всех ты вся, и никто не может знать тебя, никто и не увидит тебя, добра ли ты или же зла, никто не распознает, какая ты — мудра, или безумна, или смышлена, или разумна и притом простодушна») ³. Душа пытается бунтовать и возмущаться, но она не может освободиться от оков своей плотской «темницы». Роль плотского оказывается настолько возвышенна, что некоторые исследователи склонны были видеть в памятнике чуть ли не проявление материализма ⁴. Это, конечно, явное преувеличение. Речь может идти только о гармонизации идеального и материального начал бытия ⁵, причем оценка природы такого рода установок на гармонизацию вряд ли может быть, как и в случае с «Ареопагитиками», однозначной.

¹ Тексты... С. 216–217.

² О характеристике мистико-аскетического иррационализма Древней Руси см.: Пустарнаков В. Ф. Проблема познания в философской мысли Киевской Руси // Становление философской мысли в Киевской Руси. М., 1984. С. 12–27; Мильков В. В. Идеиные течения в философской мысли XI столетия // Там же. С. 44 и след.

³ Тексты... С. 216–219. Ср.: «И тако тогда бывають скривенная вѣдома и явлена, яко же рѣхом, разумѣнья твоа. Приничеши очима монма и блюдеши уво вся, и глаголеши языком монмѣ, и слышишиши ушима, овонѣваеши поздrema монма, и рукама дѣлаеши хытрости паки обон и художьства вся от малых и худых даже и до великих. Мене бо кромѣ никако же твориши что отнудь житнико и телесно, и дѣхуовное весма. Азъ тя обявях, азъ прославих тя» — Там же. С. 218–219.

⁴ См.: Безобразова М. В. Заметки о Диоптре // ЖМНП. 1893. № 11. С. 27–47. Одна из первых исследовательниц древнерусского философского наследия увидела в содержании памятника «бессознательный материализм» (Безобразова М. В. Послание митрополита Никифора // ИОРЯС. СПб., 1908. Т. III. Кн. 4. С. 8). М. В. Соколов дал противоречивую характеристику памятника: с одной стороны, он считает текст однозначно вписывающимся в ортодоксально-догматический круг понятий, который отражает «частный случай дуализма», с другой — видит в авторской позиции «некоторые отступления от религиозной догматики», которые привели Филиппа Пустынника к «рискованным с ортодоксальной точки зрения заключениям» (подборка тезисов сделана из следующих работ М. В. Соколова: Психологические воззрения в Древней Руси // Очерки по истории русской психологии. М., 1957. С. 43–69; Борьба вокруг философско-психологических вопросов в России в XIV–XVI вв. // Из истории русской психологии. М., 1961. С. 24–25; Значение переводной литературы для развития русской философской мысли в XIV–XVI вв. // История философии в СССР. М., 1968. Т. I. С. 217).

⁵ См.: Громов М. Н., Козлов Н. С. Русская философская мысль X–XVII веков. М., 1990. С. 148.

«Диоптра» воспроизводит идеи древнегреческой философии, согласно которым Плоть, как и весь физический мир, характеризуется состоящей из четырех элементов (стихий): «Миръ имать четыри стихия великая, яже испрѣва Знждитель приведе всачьскимь, от не сущихъ прѣвѣе въ бытие съставивъ: въздухъ глаголю и огонь, землю же и воду. И иная же вса, о дүше, яже посрѣди снхъ якова и елика сүть, мала и велика всако, звѣре, скоты, и гады, и садовые роды, и сѣме нже всѣхъ, и былий всачьскихъ вины приеть үбо от четырехъ снхъ. И яко прѣмудрь съдатель сътворѣть вся не от не сущихъ, ни үбо яко же и стихия. И егда съвршии всего сего мира, створи челоуѣка въ еже овладати и миръ и царьствовати над нимъ, яко же волить и хоцеть... сүгуба въсхотѣ створити того — от дүше и тѣлесе — прѣвое тѣло създаваетъ от четырехъ, любимая, стихий мира великихъ: теплаго и стүденаго же, мокра и сүхаго, — и кровь, и хракотинү, и слүзь, и жальчъ ствараеть, и от тѣхъ винү яко хытрецъ въземлетъ, и плать үстрои на слүжение ее. Дүшү же потомъ въдхнү» («Мир состоит из четырех стихий великих, которые прежде всего создатель всего ввел в бытие, из небытия составив; я имею в виду воздух, огонь, землю и воду. Остальное же все, о Душа, что посреди них, какое бы оно ни было, малое и великое все — звери, и скоты, и змеи, и виды растений, и семена все, и травы всяческие — основание получило в этих четырех. И, как мудрый мастер, он создал все уже из сущего, не как стихии. А когда завершил весь этот мир, сотворил человека, чтобы он обладал миром и царствовал в нем по своей воле и усмотрению... двойственным Бог пожелал сотворить человека — из души и тела, — сначала создал он тело из четырех, любимая, стихий мира великих: теплого и холодного, влажного и сухого, — и кровь, и мокроту, и слизь, и желчь сотворил, и взял их, как мастер, за основание, и устроил плоть для служения душе. Душу же потом вдохнул») ¹.

Каждой стихии соответствует состав тела — кровь, мокрота, слизь, желчь, а каждому составу — присущие ему качества теплого, холодного, влажного и сухого. Сочетания их в теле, а соответственно и физическое состояние человека зависят от времени года ². В этой своей части «Диоптра» поразительно совпадает с апокрифом «Галеново на Гиппократе», в основу которого заложены принципы отнюдь не ортодоксальные ³. По смерти, как следует из трактата Псевдо-Дионисия, тело подвергается тлению и распадается на четыре составные части, из которых было сотворено Богом: «И тако разрүшаеться, растлѣвает же и в четыри сия отходит сставы, от ннхъ же сставленъ от Бога прият: яко от земля — паки в земляю,

¹ Тексты... С. 226–227.

² «Земля сүха же и стүдена; стүдена и мокра вода; въздухъ мокръ же и теплъ; огонь же теплъ и сүхъ. Ражаеться үбо от земля черная желчь, сүха бо есть та и стүдена, якоже и мати ея. Храканы же от воды, стүдено и мокро сүще. Кровь же от въздуха — мокра и тепла естъством. От огня же — желтая желчь, тепла и сүха бо та. От ннхъ же телеса наша всѣхъ челоуѣкъ имут» (цит. по: Прохоров Г. М. Указ. соч. С. 78).

³ См.: Мильков В. В. Апокриф «Галеново на Гиппократе» в древнерусской книжности // Проблемы источниковедения истории книги. М., 1997. Вып. 1. С. 29.

по глаголу его» («А затем разрушается, подвергается тлению и распадается на четыре те составные части, из которых Богом было составлено; из земли исшедшее снова уходит в землю по слову его») ¹.

С античной теорией стихий, которая соединена с креационистско-финалистической концепцией христианского вероучения, в «Диоптру» проникли представления о вечности мира. В трактате более четко, чем в «Апокалипсисе» Иоанна Богослова, заявлено, что будет «тварь вечна и нетленна» ². Светопреставление оказывается не концом мира, а его Преображением. Согласно «Диоптре», в момент Воскрешения распавшиеся элементы вновь соединяются и принимают более совершенные, чем до смерти, телесные формы. После Страшного суда телесная природа будет существовать уже преобразованной, причем о внешнем виде воскресших существ общается не вполне ясно. Например, говорится, что будут отсутствовать половые, возрастные и индивидуальные признаки ³. Более того, по убеждению Филиппа Пустынника, следует ожидать того, что не только люди, но также небо и земля переменят свои свойства на лучшие, в результате чего «небесное тело и земное и тварь вся нетленна будет». Через обновление мира вся его физическая, материальная сфера должна соединиться с вечным божественным началом ⁴. Разделенно-соединенная двуплановость бытия при этом сольется в единство в состоянии реального обожения. Прежде тленное приобретет божественные свойства нетленности и вечности. Пантеистическая основа послезсхатологического вечного бытия выражена Филиппом Монотропом в понятиях неоплатонизма.

Нераздельность ума, души и слова в человеке уподобляется Троице: «**Неотлучаема когда или отсѣцаема паки, или отинудъ растоюща другъ от друга трояси, яко же бо ни Отець может отлучитися когда от святого Духа или Сына же и Слова. Едина сила тѣхъ и едино царство. Также и еже тѣхъ по образу таково естество едино неразлучно: умъ, и душа, и слово**» ⁵. Человек в таком символическом параллелизме предстает образным подобием Бога, в чем также нельзя не видеть некоторого неявного приближения к антропоморфно-пантеистической трактовке мироздания.

Через весь памятник сквозной мыслью проходит идея полной зависимости духовных проявлений от плотского начала. Без Плоти Душа ни в чем проявить себя не может. Вне «сосудов и удов Плоти» она «невидима и незнаема». Через телесные органы Душа открывает мир. Плоть заявляет Душе, что та глядит ее глазами и говорит ее языком, что она всем ее «явила и прославила». Именно Плоть, как обладательница чувств, считает себя владыкой и знатоком Священного Писания, но одновременно признается в ограниченности возможностей познания: «Не обо всем

¹ Тексты... С. 232–235.

² Там же. С. 243.

³ Там же.

⁴ В трактате говорится о преодолении онтологической двуприродности человека, которая обновится, изменив свои сущностные свойства со всем природным миром (см.: Тексты... С. 272–273).

⁵ Цит. по: Прохоров Г. М. Указ. соч. с. 74.

на свете знаю»¹. Приводится и такое выразительное доказательство, что даже Бога Душа не может славить без помощи «телесных удов»².

В трактовке природы Плоти много внимания уделено важнейшей части телесного — мозгу. Это «наилучший» и «нужнейший из всех членов» (т. е. человеческих органов). С одной стороны, действие ума в теле характеризуется по подобию действия божественной силы в материи. Но, с другой стороны, из всех телесных органов называются важнейшие для проявления ума — это мозг и сердце: «Аристотель мудрый и с нимъ Пократ в сердце глаголют уму превыванье имѣти. Галин же не тако, не в главнѣм моззѣ. Нисьскый же Григорий не согласует к сим, но спротивъ глаголетъ к ним и инако научает, глаголетъ во бестелесному неописану быти: не мѣстным описаньем бестелесное естество и телесными нѣкими частми умъ не держитъся. Но всемъ умъ телеси проходя, на сущихъ сдравыхъ органѣхъ телеси, умъ всѣхъ телесныхъ, дѣйствуетъ свое. На немощныхъ же недѣйственъ превываетъ и не можетъ хитростное движенье створити.

Яко же кузнецъ, различая держа орудья к дѣянню своему и хитрости своей, и с ними дѣлаетъ яже любитъ и хошетъ, но умъ два потребнѣйшая отъ всѣхъ яже иматъ, нужнѣйшая, душе, наковальна и оmlатъ есть, кромѣ во сихъ никако же отнудъ делаетъ. Сице ми разумѣй умъ: аще сия не иматъ, сердце и главный мозгъ, сдрава же и цѣла сия два ума, недѣйственъ превываетъ» («Аристотель мудрый и с нимъ Гипократъ говорятъ, что умъ пребываетъ в сердце. Галин же не соглашается и говоритъ, что онъ в головномъ мозге. Григорий Нисский не согласенъ с ними и иначе, чем они, учитъ, такъ какъ называетъ бестелесное нелокализуемымъ: нельзя пространствомъ очертить бесплотную природу и никакими частями тела умъ не содержится. Но по всему телу проходя, на всехъ здоровыхъ органахъ тела, частяхъ телесныхъ, онъ осуществляетъ свое действие. В немощныхъ же остается бездейственнымъ и не можетъ никакого искусного действия произвести.

Как кузнецъ, что различные орудия для тела и искусства своего ремесленного держитъ и с ними делаетъ, что ему нравится и что онъ хочетъ, — но среди техъ, что онъ имеетъ, есть два, что всехъ другихъ потребней, о Душа: это наковальня и молотъ, — безъ нихъ онъ ничего не делаетъ. То же и про умъ уразумей: если онъ не имеетъ сердца и головного мозга, двухъ этихъ органовъ, здоровыхъ и неповрежденныхъ, бездейственъ пребываетъ»³.

Уму приписываются три силы: «памятное» (или способности обладать бывшими событиями), «мечтание» (какъ способность предвосхищать будущее) и «размышление»: «Ума же потребнѣйше паче всѣхъ удовъ и органъ доврѣйши вглавны мѣзлъ есть. И живутъ в немъ 3 силы умныя: памятное, мечтанье и размысленное же. Мечтанное умъ спреди, памятное же сзади, размысленное же посреди чрева вглавнаго, явѣ яко» («Для ума нужнейшимъ изъ всехъ прочихъ членовъ и наи-

¹ Тексты... С. 257.

² Там же. С. 217.

³ Там же. С. 222–223.

лучшим из органов является головной мозг. В нем обитают три умственные силы: память, воображение и мышление. Воображение находит себе место впереди, а память сзади, мышление же в середине головы, конечно же»¹.

Три умственные силы души проявляют себя в четырех нравственных качествах (добродетелях): «Мозгъ во моему сущу сдраву, и цѣлы, 3 силы, о дѹше, ражають твѣѣ 4-ри родныя добродетели, и колесницу 4-роконечну: правду и мудрованье ражает помысленое твое, цѣломудреное же паки похотное твое, с сими и яростное ражает твѣѣ мужество... вкупѣѣ и умныя силы, о господине: памятно, мечтанное и размысленое же, с сими и пять твоихъ чювствѣ, любимая: умъ и мысль, славу и мечтанье, и чюство послѣднее; и моя же тако; зрѣнье, овокѣнье, слухъ и вкушение, и осазанье, вселюбная, — отходятъ вся отнѹд — умная, чювственная, и мысленая с сими» («А если мой мозг здоров и цел, то три твои умственные силы, о Душа, рождает в тебе четыре родственные им добродетели, четвероконную их упряжку: мышление порождает справедливость и мудрость, влечение — целомудрие, а ярость рождает в тебе мужество. Но стоит головному мозгу стать хромым, теряешь все: и справедливость, и мудрость, и мужество, и целомудрие, а с ними и умственные силы, о госпожа, — память, воображение и мышление, а с ними и пять твоих чувств, любимая: ум и мысль, представление и воображение, и, наконец, понимание; а также и мои все: зрение, обоняние, слух, вкус и осязание, вселюбная, — отходят все полностью — и умственное и чувственное, и мысленное с ними») ².

Душа, по содержащемуся в трактате определению, невещественна, поэтому она добра, словесна, бессмертна. Она сотворена Богом как особая простая нематериальная субстанция, качественно отличная от четырехсоставной материи. К Душе Филипп Пустынный вслед за Платоном прилагает три качественные характеристики: разум, гнев, желание. Как разумное, т. е. мыслящее и словесное, образование Душа имеет много общего с ангелами. Памятная, мечтательная и разумная силы Души рождает четыре добродетели, которые представлены в памятнике в символическом образе упряжки. В эту упряжку, влекущую человека по пути праведной жизни, входят справедливость, мудрость, целомудрие, мужество. Если с телом связывается чувственность, то с умом — внутреннее зрение. В телесной организации, таким образом, выявлен орган, непосредственно связующий плотскую и душевную природы. В памятнике говорится, что Плоть воспринимает мир чувствами, а Душа — умом: «Слыши убо и вѣрѹи и покорись им же глаголю. Сѹщая убо вся познаваема сѹть чювством, умная же умнѣ постижаема сѹть. Яже убо чювствена сѹть чюство чювственѣ познаваем, а яже паки мыслена — мыслена, яко же рѣх. Показанье чюство чювственѣ имат, постижаемое же мысленѣ, о страстная, не от того самаго познаваеться, но от дѣйства. невѣдома сѹщи, о дѹше, и невидима вся, вправду убо познаваешися от дѣйствѣ, яко же и Богъ

¹ Там же. С. 220–221. О трех свойствах души (см. также: с. 262–263).

² Тексты... С. 220–221.

от своих ему твари. Бога никто же видѣ никогда же отнуд, невидимо бо есть существом и естествомъ, но ѹбо познавается нѣколько от глаголаных. Невидимая бо его, — рече божественный Павелъ, — и от тварей разумѣваема, зрящи, от еже въ тварех, — рече, — премудрости бывшая творецъ и создатель познавается яковъ. Яже тѣмъ бываемая на всяк день сдѣтеля поравеньству проповѣдають» («Все существующее познаваемо чувством, а умственное умом постигается. Итак, все чувственное мы познаем чувством ведь, а мысленное — мыслью, как я уже сказала. Чувственное способно давать показания чувству, а постигаемое мысленно, о страстная, не прямо само по себе познается, но по действиям. Неведомою будучи, о Душа, и полностью невидимой, ты правильно познаешься от собственных действий, как познается Бог по им сотворенному. Ведь Бога никто никогда не видел, ибо он невидим существом и природой, но отчасти познается так, как сказано. Ведь что невидимо в нем, то, сказал божественный Павел, путем наблюдения по тварям уразумевается, от заключенной в тварях премудрости творец-создатель бывает познаваем, каков он») ¹.

Концепция взаимодействия Души и Плоти имеет гносеологический аспект. Поскольку человек, как и мир, обладает двойственной природой, — высшее в мироздании находится в ведении мыслимого, а нижний, тварный, мир подлжит чувственному восприятию. Согласно гносеологическим установкам «Диоптры», все существующее познается чувствами, а неосязаемое постигается умом. Из принципа познания невидимого через видимое следует, что рациональному постижению предшествует чувственное. Душе, таким образом, отводится сфера теоретического, Плоти — грубый сенсуализм.

Характерно, что никаких ограничений в плане познания божественного в памятнике не содержится, и это принципиально отличается от многочисленных заявлений аскетической литературы о принципиальной непознаваемости идеального первоначала. Правда, рамки познания ограничиваются канонам. Душа неоднократно требует у Плоти в качестве доказательств ссылок на Священное Писание как высший авторитет. Плоть в ответ признается в ограниченности возможностей познания ².

Вследствие онтологии равнозначности духовного и материального начал в человеке с Плоти снимается ответственность за грехи ³. Для обоснования этой идеи используется образ всадника (Души) и лошади (Плоти): «Да вѣдѣ мы водниши мя и ты всяко носиши! Да вѣде ты обрацаеши мя, яко же снүзнецъ коня. Азъ ѹбо кромѣ тебе ничто же отнуд творю: ни же доброе, ни же злое, ни посреднее спроста. Да что мя ѹкаряеши много и что мя бесчестиши? Или ѹбо добръ, или злѣ живемъ — твое еже хотѣти» («Да ведь ты руководишь мною, ты меня повсюду носишь! Ты управляешь мною, как всадник конем. Я без тебя вовсе ничего

¹ Тексты... С. 218–219.

² См.: Там же. С. 257.

³ О том, что грех имеет духовную природу, см.: Там же. С. 130–131.

не совершаю: ни добрых дел, ни злых, ни тех, что между злым и добрым. Так за что же ты меня укоряешь и за что бесчестишь? Хорошо ли, дурно ли мы живем — зависит от твоей воли») ¹. Получается, что в поступках повинна самовластная Душа, а не Плоть, как это следовало из аскетических установок христианского учения. И, несмотря на то что виновной оказывается Душа, наказание за проступки несет Плоть. Правда, за грехопадение Адама и Евы следует не наказание, а лишь изменение природы тела. Смертность тела — качество сколь обретенное, столь и временное. Это не месть, а врачевание падшего человечества, которое вновь преобразуется и обретёт временно утраченную после Страшного суда нетленность ².

Если оценивать философско-мировоззренческие установки памятника в целом, то свойственная средневековой церковной литературе онтологическая полярность, проявлявшаяся в однозначном и бескомпромиссном противопоставлении духовного и материального начал бытия, «Диоптрой» преодолевается. Памятник заключает в себе установки на гармонизацию в восприятии действительности. Плоть и Душа представлены равнозначными, равновесными и взаимодополняющими началами. Мысль о неразрывности духовного и материального сводится к почти пантеистической формулировке, когда Плоть заявляет, что Душа не существовала прежде создания Плоти и не может существовать вне ее, «но вкупѣ ты и аз». Правда, в тексте присутствует некая неразрешенность проблемы. С одной стороны, постулируется изначальное единство дуприродной сущности человека: «Но въедино сзидаетъ создатель и обѣ. Ни бо тѣло преже дѹша, ни же дѹша преже тѣла сзидася или бысть, яко же мнози мнят, но обѣ въедино, кромѣ первозданого, не пребываетъ едино другаго, яко же рѣх. Купнолетна купностьзрастна ми еси по всемѹ. Ни вестелесна дѹша, ни же бездѹшно тѣло ни бысть, ни бывает исперва, разумѣй» («Ведь в единстве создает создатель нас обеих. Ни тело раньше души и ни душа прежде тела не создались и не возникли, как то многие считают, но обе разом, ни одна не будучи первозданной и другой не опережая, как я уже сказала. Единовозрастная, ты ровесница мне во всем. Бестелесною душа и бездушным тело не были и не бывают с самого начала, пойми») ³. С другой стороны, тут же указывается на противоречие этой концептуальной установки Священному Писанию: «Вѣрно слово есть, и вса приемлю ти, вса ти вѣровахъ, развѣ единого сего, от них же ныня рекла еси, лъжно есть, рабыне. Прѣжде мала во научи сьрасльна обоя, и ныня глаголеши послѣжде дѹши быти, пръвѣ же тѣло ес. И како есть еже глаголеши?» («Истинны твои слова, и все их я приемлю, во всем тебе поверила, разве только одно из того, что ты сказала, неверно, о рабыня. Ибо чуть раньше

¹ Там же. С. 214–215.

² Другими словами, акцент устрашения, обычно связывающийся с принципом неизбежности наказания за проступки, в памятнике снимается (см.: Тексты... С. 230–231). И хотя в тексте говорится об уготованных грешникам адских мучениях, само понимание преобразования после второго пришествия (Там же. С. 234–235) соответствует оптимистическому направлению в христианстве, и поэтому он не может быть поставлен в ряд памятников, представляющих т. н. теорию казней Божиих.

³ Тексты... С. 222–223. Отрывок явно противоречит Книге Бытия.

ты сказала, что сращены мы обе, а сейчас говоришь, что душа после появилась, а сначала тело. Так как же было в действительности то, о чем ты говоришь?»¹.

Мировоззренческие установки памятника вплотную подводят к представлению о нерасторжимом единстве материальной и духовной субстанций. Онтологическим следствием концепции «Диоптры», если перевести конкретные суждения произведения в общеметодологический план, будет являться вывод о том, что как Душа без Плоты — ничто, так и бытие Бога являет себя в бытии мира. В этом своем идейно-мировоззренческом звучании «Диоптра» вполне сопоставима с «Ареопагитиками».

Если вспомнить, что человек являет собой модель мироздания, то принцип нерасторжимости духовно-плотской природы следует перенести с человека на мироздание в целом. Эта же мысль развивается в рассуждениях о вездесущести Бога в мире. Все движущееся не от самого себя получило жизнь, оно существует, и живет, и пребывает дотоле, доколе имеет в себе действующую силу. Можно считать, что неоплатонический подтекст присутствует в антропологии «Диоптры», где Душа и Плоть — это не что иное, как образный онтологический символ единства взаимодействующих и не существующих друг без друга духовного и плотского начал бытия.

В общем и целом «Диоптра» воспроизводила концепцию гармоничного мировосприятия. Из нее недвусмысленно следовало оправдание материального, а также связанный с этим глубокий, не предубежденный заданностью установок на онтологическое неравенство интерес к плотскому, а следовательно, и ко всей сугубо земной сфере бытия. Это дает основание поставить «Диоптру» в один ряд с неоплатоническим трактатом Псевдо-Дионисия, хотя собственно-философское начало у Филиппа Монтропа выражено слабее, а удельный вес религиозно-доктринальных рассуждений значительно выше. Оба родственных по своим идейно-мировоззренческим основаниям произведения можно отнести к разряду наиболее философичной литературы той эпохи. Это, безусловно, религиозные сочинения, но с преобладанием в них философско-мировоззренческого звучания. Причем родство это проявляется не в букве, не на уровне текстуальных заимствований и обращений к единым авторитетам, но в духе, запечатленном в самых общих мировоззренческих принципах, в тех исходных основаниях, которые определяют кредо любых высказываний и придают таким образом текстам весьма характерную окрашенность смыслов. Получается так, что смыслы произведений либо отзываются, либо формируют, либо противоречат смыслам эпохи. В этом спектре можно сделать и выводы.

Что касается идейных запросов общества на рассмотренные выше переводные тексты такого рода, то применительно к условиям духовной жизни Московской Руси в памятниках были заложены идеи, созвучные сразу нескольким направлениям древнерусской мысли: 1) не изжитому христианством пантеизму; 2) мистическому самоуглублению монашествующих аскетов; 3) антитринитарным умствованиям ере-

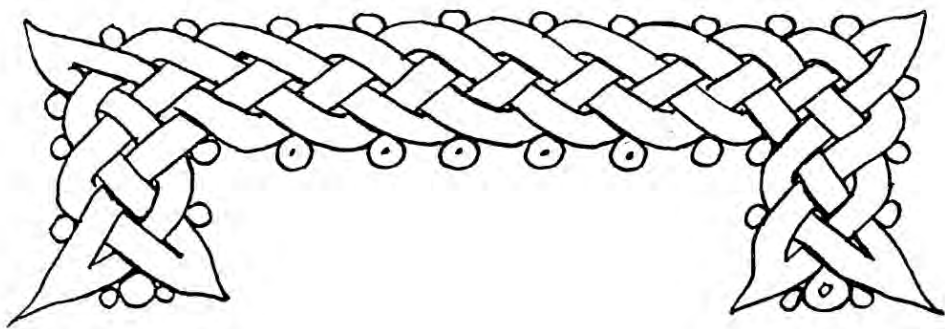
¹ Тексты... С. 228–229.

гиков XV–XVI столетий; 4) воззрениям идеологов Церкви, небезучастных к теоретическим рекомендациям относительно иерархического устройства общества; 5) взглядам теократически настроенных сторонников превосходства духовной власти над светской. И видимо, перечень этот далеко не исчерпан. Конечно, «Диоптра» и «Ареопагитики» по-разному отзывались на столь разнящиеся друг от друга запросы. В первую очередь это относится к текстам Псевдо-Дионисия, которые являлись возбудителями разных идейных резонансов. А что касается произведения Филиппа Пустынника, то его конкретное влияние на направление древнерусской мысли, в свете идейно-мировоззренческих совпадений с «Ареопагитиками», должно в дальнейшем исследоваться отдельно.



Антицерковные и еретические течения в древнерусской мысли





Полная, исчерпывающая история древнерусского еретичества еще не написана, хотя исследованию антицерковных движений и внеканонических воззрений посвящено значительное количество работ¹. Нет, в частности, четкой ясности в решении вопроса о времени зарождения еретичества и о причинах его возникновения. Еретичество так же не изучено как явление идейно-религиозной жизни страны в средневековую эпоху. Первые религиозные разномыслия на Руси некоторые исследователи пытались подвести под характеристики христианских ересей, сформулированных в соответствующих статьях переводов канонических памятников² или полемических трактатов типа «Беседы на новоявившуюся ересь богомильскую» Козьмы Пресвитера. Но эти памятники отражают идейно-религиозную ситуацию в Древней Руси лишь косвенно. В них зафиксированы соборные определения, порожденные конкретными фактами внутривнутрихристианских догматических споров, или реакция идеологов национальных церквей на случившиеся в православном регионе еретические движения. Древнерусские церковные уставы дают сумму характеристик известных в истории Церкви ересей. Статьи определений как бы стоят на страже возможных уклонений от ортодоксии и сами по себе не служат до-

¹ Наиболее полно историография еретичества отражена в работах А. И. Клибанова, Я. С. Лурье и Н. А. Казаковой (см. также: *Кадсон И. З.* Антицерковная борьба народных масс в России в трудах советских историков // *Вопросы истории.* 1969. № 3. С. 151–157).

² Характеристика еретических уклонений содержится в Кормчих книгах (см.: *Срезневский И. И.* Обзор древних русских списков Кормчей книги. СПб., 1897. С. 163–206 и др.; *Бенешевич В. Н.* Древнеславянская Кормчая XIV титулов без толкований. СПб., 1906. Т. 1. С. 42–46). Исследование древнерусских списков Кормчих книг и их содержание осуществлено Я. Н. Шаповым (см. его работу: *Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси в XI–XIII вв.* М., 1978).

казательством распространения аналогичных перечисленным в Кормчих ересей на Руси. Антиеретические полемические тексты также поступали на Русь в общей массе переводов и напрямую не были связаны с собственными запросами антиеретической пропаганды. И тем не менее в поисках аналогий делаются попытки выявления древнерусского богомилства, армяноверия и других менее определенных форм раннего еретичества¹.

Большинство исследователей идут вслед за источниками, в поле зрения которых еретичество попало поздно, за небольшим исключением в конце XIV столетия. Характерно, что в обличительных документах русские ереси, хотя по тем или иным признакам и соотносятся с прежде бывшими в христианской Церкви заблуждениями, все-таки характеризуются как явление оригинальное, лишь отчасти сопо-

¹ Чаще всего речь идет о влиянии богомилства на Древнюю Русь (см.: *Казачкова Д. А.* Към въпроса за богомилската ерес в древна Русия пред XI в. // Исторически преглед. 1957. № 4; *Жужунадзе О. Г.* К истории классовой борьбы в Киевской Руси конца XI в. // Вестник Отделения общественных наук АН Грузинской ССР. 1963. № 3; *Шувалов С. В.* Дуалистические апокрифы в древнерусской литературе: апокриф о споре и борьбе дьявола с Иисусом // Ученые записки Московского государственного педагогического дефектологического института. М., 1991. Т. 1. С. 179–192). К этой же точке зрения склонялся М. Н. Тихомиров (см. его работу: Крестьянские и городские восстания на Руси XI–XIII вв. М., 1955. С. 123). Некоторые исследователи выражают компромиссную точку зрения ввиду очевидной недостаточности оснований для отождествления антицерковных явлений в духовной жизни с богомилством (см.: *Горский В. С.* Проблема целостности мира в философской культуре Киевской Руси и древней Болгарии: (к вопросу о восприятии богомилства в культуре Киевской Руси) // У истоков общности философских культур русского, украинского и болгарского народов. Киев, 1983. С. 55–56; *Бычваров М. Д., Горский В. С.* Характер и основные направления взаимосвязи философских культур Древней Руси и Болгарии // Там же. С. 17). Надо сказать, что в исследовательской литературе выражалось также и категорическое неприятие подобного рода концепции: «Никаких следов христианской ереси богомилов... нельзя усмотреть не только в странных действиях волхвов, но и в богословском споре, разгоревшемся между ними и Яном Вышатичем» (*Мавродин В. В.* Образование древнерусского государства и формирование древнерусской народности. М., 1971. С. 92; см. также: *Фроянов И. Я.* Древняя Русь. М., 1995. С. 160–162). Влиянию «монофизитского христологического монизма» богомилского толка приписываются даже такие общеславянские переводные памятники, как тексты Иоанна Дамаскина, «Изборник 1073 года», «Шестоднев» Иоанна экзарха Болгарского (см.: *Пейчев Б.* Философский трактат в Симеоновом сборнике. Киев, 1983. С. 56–63). Эта экстравагантная точка зрения выглядит весьма экзотической, тем более что некоторые из названных памятников содержат опровержение гностико-манихейского дуализма, на основе которого, собственно, и развилось богомилство. Обличая ереси, в том числе и богомилского толка, эти памятники знакомили с основами православия. Несообразность выводов Б. Пейчева убедительно показал Н. К. Гаврюшин (см. его работу: «Изборник Святослава 1073 года» и «Диалектика» Иоанна Дамаскина // Советское славяноведение. 1985. № 4. С. 96).

Наряду с поисками древнерусского богомилства поднимался вопрос о влиянии на отечественную раннехристианскую культуру монофизитства (см.: *Ливязян К. В.* Культ Григория Арменского, «арменская вера» и «арменская ересь» в Новгороде (XIII–XVI вв.) // Русская и армянская средневековые литературы Л., 1982. С. 255–332). Вопрос о ранних ростках еретических движений на Руси ставил Н. Ф. Лавров (см. его работу: Религия и церковь // История культуры Древней Руси. М.: Л., 1951. Т. 2. С. 61–113).

ставимое с шаблонами соборных определений¹. Но как же тогда быть с тем, что прямые источники о древнерусском еретичестве относятся ко времени, отстоящему от крещения Руси на четыре-пять столетий? Немногочисленные и глухие упоминания о религиозных неустроениях в более раннее время не могут заполнить этой лакуны.

Согласно одному подходу, получается, что уже в XI столетии, когда сами основы христианства еще не привились в обществе, русское православие было испытываемо на прочность богомилством, а это практически невероятно. Согласно другой точке зрения, стригольники появляются в XIV–XV вв. как бы вдруг из ниоткуда.

Попытки связать зарождение еретического движения исключительно со стригольниками XIV в.² ставят больше проблем, чем проясняют суть внеканонических явлений идейной жизни Древней Руси. Неясна генетическая преемственность и отличия между разнородными формами антицерковных выступлений, в том числе и еретических, на разных этапах их противоборства с ортодоксальной религиозной идеологией. Необъяснимыми остаются идейные истоки, преемственность и трансформация собственно-еретических представлений, неясны критерии отличия их от иных антицерковных выступлений, враждебных по отношению к господствующей церковной идеологии. Встает также вопрос о причинах, вызвавших зарождение еретичества почти четыре столетия спустя после введения христианства.

До настоящего времени ереси рассматривали, развивая положения Энгельса–Ленина в качестве революционной оппозиции феодализму, как классовый протест, заключенный в религиозную оболочку³. Однако, даже воспроизводя тезис, который утверждал, что эта «оппозиция» «проходит через все Средневековье»⁴, ис-

¹ См.: Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV — начала XVI века. М.: Л., 1955; Черепнин Л. В. Из истории еретических движений на Руси в XIV–XV вв. // Вопросы истории религии и атеизма. М., 1959. Сб. 7. С. 257–283; Клибанов А. И. Реформационные движения в России в XIV — первой половине XVI вв. М., 1960.

² См.: Клибанов А. И. Указ. соч. С. 116; *Его же*. К изучению генезиса еретических движений в России // Вопросы религии и атеизма. М., 1959. Вып. 7. С. 186–217.

³ См.: Ленин В. И. Сочинения. Т. 4. С. 223; Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 7. С. 360. Ср.: Казакова Н. А., Лурье Я. С. Указ. соч. С. 3–4.

⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 7. С. 361. Сегодня, когда можно вступать в спор с классиками марксизма-ленинизма, надо попытаться определить, какие из применявшихся в исследовательской практике методологических посылок действительно могут способствовать решению интересующей нас проблемы. Например, в отечественной истории далеко не все ереси были реформационно-прогрессивными. Ниже будет показано, что на ранних этапах преобладало не религиозное новаторство и рационализм, а консервативно-патриархальные ереси, подрывавшие ортодоксальность вследствие синкретических примесей к доктрине элементов дохристианских воззрений. Говоря о связи еретичества с классовой борьбой и социальными интересами, вряд ли будет оправданно включать сюда внутрицерковные противоречия и вольномысленные отщепенцы, не связанных со сколько-нибудь широким общественным движением. А вот что касается принципа неизбежного постоянного противоборства Церкви с враждебными ей силами в разном облике, — то есть все основания рассматривать генезис еретичества на фоне непрерывной цепи выступлений оппозиционных новой вере и официальной Церкви сил.

следователи так и не реализовали его и — в отличие от других установок классиков — не соотнесли методологический постулат с конкретным историческим материалом.

Надо сказать, что делались попытки расширения хронологических рамок еретичества. Еще Л. В. Черепнин показал, что хронологические рамки еретического движения более широкие, но и он ограничился стригольничеством как начальным этапом еретичества¹. Н. А. Казакова и Я. С. Лурье, хотя и отмечают отдельные появления еретической мысли и связанные с тем мероприятия Церкви (Устав Владимира XII в.), фактически начинают историю ересей также со стригольников, считая, что до этого ереси если и существовали, но не были развиты достаточно широко².

Б. А. Рыбаков в своем монографическом исследовании ереси стригольников помещает особый раздел, посвященный выявлению предшественников стригольничества³. К сожалению, в этом разделе идет речь не об антицерковных и еретических явлениях, а дается общий очерк различных направлений идейно-религиозной жизни Древней Руси и внутрицерковной полемики по вопросам организации практической стороны деятельности духовенства. Поэтому реально в поле зрения исследователя оказываются Кирик Новгородец, Кирилл Туровский, Климент Смолятич, не имеющие ни прямого, ни косвенного отношения к стригольничеству. А что касается попытки сблизить с воззрениями стригольников тематику примыкающих к т. н. «Власфимии» сборников, содержащих критику низкого нравственного и духовного облика священнослужителей⁴, то даже А. И. Клибанов, склонный рассматривать резко обличительный тон выпадов против духовенства как отражение антиклерикальных предреформационных настроений⁵, считал, что восходящие к острополюмическим разделам «Власфимии» тексты помещались во вполне ортодоксальные сборники типа «Измарагд» или «Златая цепь», которые «не могли служить для стригольников идеологической платформой»⁶.

Источники действительно недостаточно определенно указывают на наличие ранних ересей. Княжеские уставы, например, говорят о ересь абстрактно⁷. Они свидетельствуют не о распространении еретичества, а о разграничении полномочий, согласно которым возможное разбирательство по вопросам, отвечающим критериям еретичества, относится к духовной юрисдикции. Указаний на конкретные факты древнерусского еретичества здесь не больше, чем в переводных церковных уста-

¹ См.: Черепнин Л. В. Из истории еретического движения на Руси XIV–XV вв. // Вопросы религии и атеизма. М., 1959. С. 257–283.

² См.: Казакова Н. А., Лурье Я. С. Указ. соч. С. 5.

³ См.: Рыбаков Б. А. Стригольники: Русские гуманисты XIV столетия. М., 1993. С. 27–84.

⁴ Там же. С. 77–84, 153–166.

⁵ См.: Клибанов А. И. «Слово о лживых учителях» // Исследования и материалы по древнерусской литературе. М., 1961. С. 308–309.

⁶ Клибанов А. И. Реформационные движения в России... С. 386.

⁷ См., например: Древнерусские уставы XI–XV вв. М., 1976. С. 23.

вах, отражающих не столько русскую действительность, сколько догматически закреплённый результат канонических споров времен Вселенских Соборов. Иногда в исторических документах упоминаются имена исторических деятелей, прославившихся в борьбе с ересями¹. К сожалению, исследователи еретичества обошли вниманием фигуру самозванного епископа Федорца Владимирского, характер еретических воззрений которого источники позволяют реконструировать достаточно полно².

Представляется, что зарождение собственно еретичества надо искать в контексте всех антицерковных выступлений, которые изначально были языческой реакцией на христианизацию. В конкретных условиях религиозной жизни Древней Руси первые антицерковные выступления лишь создавали начальные предпосылки для возникновения ересей, под которыми принято понимать неприятие официально утвержденных церковными догматами воззрений³. В условиях подавляющего господства религиозного сознания ересь объективно являлась религиозной формой проявления социально-политических интересов, объединявших значительные группы населения.

В широком смысле под ересью следует понимать определенное направление общественной мысли, отвергающее освященную церковным авторитетом систему догматов и основанных на них воззрений, определяющих ориентацию человека в мире и объясняющих сам этот мир. Для различения ереси и внутрицерковных споров важны два момента: радикальная ревизия церковных догматов (или их абсолютное неприятие) и причастность неортодоксальных воззрений к выражению социально-политических интересов различных общественных сил.

Антицерковные выступления на Руси — широкие, хронологически и типологически неоднородные явления, связанные с различными формами религиозных и социально-политических выступлений. Многие десятилетия и даже века после введения христианства это противоборство выражалось в форме столкновения двух мировоззренческих позиций: старой родо-племенной системы взглядов и новой религиозно-феодальной идеологии.

Эпоха христианизации, растянувшаяся на столетия, — это эпоха ломки, когда идеологическая нестабильность отражала социальную, которой сопровождался процесс формирования классов из различных групп раннесредневекового населения. Эта переходная эпоха, в которую происходило становление фе-

¹ В Никоновской летописи фигурируют киевские еретики Андриан и Дмитр (см.: ПСРЛ. Т. IX. Стб. 68, 192). Иван Калита характеризуется как непримиримый борец с ересями (см.: ПСРЛ. Т. X. С. 192), а митрополиту Петру вменяется в заслугу победа над явившимся еретиком Сентом (см.: Прохоров Г. М. Повесть о Митяе. Л., 1978. С. 211). В. Н. Татишев под 1313 годом приводит свидетельство о деятельности «еретика протопопа новгородского» (см. его работу: История Российская. М.; Л., 1965. Т. 5. С. 72).

² См.: Мильков В. В. Древнерусское еретичество в идейно-политической борьбе второй половины XII столетия // Общественная мысль: Исследования и публикации. М., 1989. Вып. 1. С. 5–27.

³ См.: Клибанов А. И. Ереси // Философская энциклопедия. М., 1968. Т. 2. С. 115–116.

одального способа производства и феодальных отношений, знаменовалась распространением христианского мировоззрения в борьбе с остатками язычества.

Изначально христианство на Руси было слабо. В оппозиции к нему находилась прежняя языческая система взглядов, на подавление которой далеко не сразу сосредоточились карательные усилия церковного и государственного аппаратов. Победа христианства в городе и деревне, распространение в разных социальных слоях (и даже в разных регионах древнерусского общества) нового отношения к миру — все это было по времени и по существу процессом длительным и далеко не однородным.

Характерной особенностью эпохи христианизации был так называемый «культурный дуализм», в рамках которого массовое религиозное сознание, унаследованное от прошлых веков, противостояло искусственно утверждаемому христианскому миропониманию. Стадия «культурного дуализма» (другими словами — «двоеверия») хронологически покрывает все Средневековье и представлена фольклорными (языческими) и нефольклорными письменными (официальными) формами духовной культуры¹.

Двоеверие представлено в культуре различными формами православно-языческого синкретизма. Это не столько параллельное существование мировоззренческих систем, сколько симбиоз разнородных мировоззренческих форм, свойственный общественному сознанию в период смены мировоззренческих ориентаций.

Двоеверие на Руси — прямое следствие затянувшейся христианизации. По причине пережиточного бытования родо-племенных и общинных традиций переходные процессы в культуре растянулись на столетия. Глубокая и долговременная укорененность языческих представлений поддерживалась прочной зависимостью славянина-земледелца от природного цикла и погодных условий, изолированностью отдельных областей государства и, главное, пережиточными явлениями родо-племенных отношений.

Сельская община, с ее инертностью, упрямым неприятием всяческих новшеств и изменений, не одно столетие оставалась живым пережитком, «родимым пятном» родо-племенной эпохи. С незначительными изменениями она просуществовала в некоторых местах России до XIX столетия². Как показывают последние исследо-

¹ См.: *Чистов К. В.* Фольклор и культура этноса // Советская этнография. 1979. № 4. С. 6–7. Ценно его суждение о мировоззренческой неоднозначности Средневековья: «В низших социальных слоях фольклор продолжает существовать как целостная система, выражающая определенный, исторически унаследованный тип мышления...» (Там же. С. 8).

² Об инерции архаики в социальной и культурной жизни Руси см.: *Фроянов И. Я.* Семья и вервь в Киевской Руси // Советская этнография. 1972. № 3; *Его же.* Киевская Русь: Очерки социально-политической истории. М., 1980; *Данилова Л. В.* Сельская община в средневековой Руси. М., 1974; Советская историография Киевской Руси. Л., 1978. С. 91, 92, 106, 110–119. «Особая живучесть родовой, а затем и сельской общины на Руси и у некоторых других народов в значительной мере способствовала замедлению процесса развития феодальных отношений, что отражалось на развитии философской и социологической мысли» (История философии СССР. М., 1968. Т. 1. С. 27).

вания. община в виде рудимента патриархального строя сохранилась в средневековом городе, в том числе и в Новгороде¹. Имелись и объективные причины для сохранения языческих пережитков в среде горожан. Город не порвал окончательно с земледелием и скотоводством. Натуральное хозяйство еще довлело над ним².

В ситуации двоеверия как бы сожительствоваляли противоположные системы миропонимания, порожденные двумя разнородными эпохами: родо-племенной и государственной. Двоеверие отражает специфику надстроечных явлений, показавших все своеобразие и противоречивость переходного периода. Общественное сознание на ранней стадии русской государственности находилось под продолжительным воздействием традиционного народного мирозерцания, языческого в своей основе. Причем язычество на протяжении столетий преобладало над христианством, сначала находясь с ним в непримиримой конфронтации, и лишь впоследствии в результате длительного сосуществования началось взаимопроникновение и взаимодействие разнородных элементов. Синкретические новообразования давали разнообразное сочетание пропорций: от явного преобладания языческих элементов в народной культуре до скрытых, едва различимых примесей дохристианского наследия в культуре официальной³.

Борьба за государственную и религиозную самостоятельность влияла на формирование более мягких оценок дохристианского прошлого. Наряду с прививавшейся византийской традицией заявляли о себе государственно независимые формы русского православия, менее враждебные язычеству⁴.

¹ См.: *Щапов Я. Н.* О функциях общины в Древней Руси // Общество и государство феодальной России. М., 1975. С. 20–21.

² См.: *Тихаширов М. Н.* Древнерусские города. М., 1956. С. 99.

³ Древние верования присутствовали в культе тех христианских святых, которые наделялись функциями языческих божеств, причем нередко из-за совмещения календаря традиционных праздников с христианскими датами памяти святых. В простонародной среде наиболее почитаемыми стали г. и. персонажи—двойники: Илья, заместивший Перуна, Власий — Велеса, св. Георгий (Егорий) — Ярилу, Параскева Пятница — Мокошь. Поклонение Борису и Глебу было соединено с элементами почитания какого-то могущественного божества плодородия. В древнерусском культе Богородицы христианские формы совмещались с пережитками древних культов плодородия и поклонения обожествлявшейся Земле. Двоеверные черты присутствовали в неизвестном Византии, но чрезвычайно популярном на Руси культе Николы Мирликийского. Иконописным изображениям Богородицы, Спаса, Бориса и Глеба, Николы и некоторым другим образам приписывались свойства покровительства и целительства как языческим оберегам. Даже в последовательно ортодоксальной традиции Киево-Печерского монастыря отмечен синкретический обряд вкладывания умершему «пропуска на тот свет». Подробнее об этом см.: *Мильков В. В., Пилюгина Н. Б.* Христианство и язычество: проблема двоеверия // Введение христианства на Руси. М., 1987. С. 263–273.

⁴ Мягкое и невоинственное отношение к языческому прошлому было свойственно раннему русскому христианству, в частности последователям кирилло-мефодиевской и ирландской традиций, отличавшихся терпимостью к синкретическим новообразованиям. Ориентация на некоторые дохристианские ценности воплотилась в синкретических идеях и образах «Слова о законе и благодати» Илариона Киевского. Ему свойственна гордость за языческое прошлое, в основе которой лежит идея преемственности язычества и христианства вместо жесткого их противопоставления. Десятилетняя традиция «Повести временных лет» освещает акт посмертного крещения в 1044 г. Олега и Ярополка,

Настоящим шедевром двоеверной культуры является неоднородное в мировоззренческом плане «Слово о полку Игореве» (80–90-е годы XII в.). Памятник содержит отзвуки славянских мифов (ветры — Стрибожьѣ внуки, Обида в силах Дажбожа внука, вещий Боян — Влесов внуче, Див, Хорс, Кур) и восходящее к язычеству циклическое восприятия времясобытийной действительности, являвшееся основой жизненного оптимизма. В памятнике отразилось сакральное отношение к природным стихиям (заклинательный плач Ярославны). В основу гениальной поэтической образности положено пантеистическое оживотворение природы (Тресветлое Солнце, Ветер–ветрило, Сине море, Днепр Словутич). Одновременно в тексте присутствуют реалии христианизированной Руси (храм Софии, церковь Богородицы Пирогоши), в том числе фразы и речевые обороты церковной литературы (поганые, душа, воскреснуть, дети бесовы, болван, «поборая за христиан на поганые полки»). «Слово» отражает переходное состояние культуры, при котором дохристианское наследие становится органической частью синкретических новообразований, придавая отечественной культуре черты неповторимой выразительности, жизненной силы и своеобразия. Миф, отмирая, дал начало высокой поэзии¹.

Синтез язычества и христианства широко представлен во всех сферах культуры². Фактор двоеверия не позволяет ставить вопрос о зеркальном воспроизведении византийского христианства на Руси. Наднациональные импульсы претерпели изменения, взаимодействуя с национальной традицией. Результатом перекрестного взаимодействия стала богатая и своеобразная средневековая культура славяно-русов. Вопреки разной онтологической природе христианского и языческого миро-

убитых в 977 и 980 гг. соответственно. «Слово о погибели Русской земли» культовые природные объекты в перечне святых называет прежде церковей.

¹ См.: Мильков В. В., Макаров А. И. «Слово о полку Игореве» — памятник синкретической культуры переходного периода // Древняя Русь: пересечение традиций. М., 1997. С. 85–135.

² В церковной обрядности практиковались двоеверные трапезы, посвященные Роду и рожаницам. В быту социальных верхов общества дохристианские пережитки присутствуют в обычае нарекать новорожденного кроме крещального еще и языческим именем умершего родича (до XIII в.). Свадебная обрядность пронизана культом Рода, магией чадородия и гаданиями на судьбу (до XVII в.), а одежда и украшения сохраняют ритуальную символику (ювелирные изделия — до XIII в., вышитые узоры — до XIX в.). В простонародной среде двоеверная стихия господствовала: обереги-змеевики совмещали в себе христианские и языческие символы; иконки и кресты включались в состав амулетов; богатый вещевой инвентарь присутствует в сельских курганах и новгородских жальниках, отражая предстание о плотском существовании умерших. В похоронной обрядности до XIX в. сохранялись плачи, тризны, кормления покойника, вера в живого мертвеца, имитация сожжения и другие архаические действия. Аграрная обрядность так и не утратила своей синкретической природы. Она включает в себя огромный арсенал магических приемов продуцирующей и карпогонической магии, заклинания, заговоры и жертвоприношения обожествленным стихиям природы. Несмотря на внешнюю христианскую форму, годовой цикл праздников (Масленица, Семика, Иван Купало и т. д.) воспроизводит пантеистический культ природы, ядром которого являлось почитание производящего, рождающего начала (Земля-мать, Небо-отец, а различные формы жизни — результат космического брака Неба и Земли). Подробнее об этом см. ниже (раздел «Стригольники»).

воззрений появились довольно оригинальные синкретичные новообразования. В рамках двоеверия частично реабилитировалось дохристианское наследие, ставшее фактором русской православной культуры (в большей степени народной, в меньшей — церковной).

Выросший на русской почве на основе двоеверия так называемый «русский вариант христианства» не мог устранить противоречий с языческим мирозерцанием как таковым. Развитие православной идеологии неизбежно шло путем отрицания и вытеснения догосударственных идейных традиций¹.

В плане идейного противостояния двоеверие являлось своеобразным положением неустойчивого равновесия, нарушение которого вело к ереси. Готовой формой еретичества и в XII, и в XIV в. являлось возрождение языческого мировоззрения как антихристианского образа мышления. Понятно, почему знаменем первых еретических движений было язычество. «Идеологию, необходимую для обоснования социальных перемен, нельзя придумать, она должна быть основана, полностью или частично, на современных и знакомых всем представлениях. Дать нечто всем знакомое, доступное и вместе с тем побуждающее к действию — вот что требуется для идеологии, если она хочет вести своих сограждан к переустройству социальных порядков»². К сожалению, возможность вплетения языческих представлений в еретическую идеологию даже не рассматривалась исследователями ересей, а, главное, расходилось с итоговой оценкой древнерусского еретичества как движения, сходного с западноевропейской Реформацией. Средневековое отечественное еретичество, несмотря на выявленные в нем черты национального своеобразия, рассматривалось как учение «с ярко выраженным философским рациональным уклоном», как «ересь посада, направленная против феодального строя и феодальной церкви», которая заключает в своем содержании «прогрессивную критику феодализма» и элементы гуманистической идеологии³.

Пережиточные проявления язычества, в том числе и в еретичестве, было бы ошибочно не принимать во внимание, поскольку религиозным воззрениям как форме

¹ Провизантийски настроенные идеологи древнерусской церкви обеспечивали чистоту доктрины от влияния двоеверия, последовательно искореняя пережитки язычества в быту и верованиях. Здесь следует назвать таких представителей древнерусской церкви, как Серапион Владимирский, Кирилл Туровский, Стефан Пермский, автор летописного «Слова о казнях Божиих» и анонимные проповедники.

² Данэм Б. Герои и еретики. Политическая история западноевропейской философии. М., 1967. С. 245.

³ См.: Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV — начала XVI века. С. 13, 46, 52–55; Клибанов А. И. Реформационные движения в России XIV — первой половины XVI в. М., 1960. С. 4–85, 128. Критический анализ этой концепции, преувеличивающей влияние реформационного рационализма и даже материализма на еретичество, см.: Тихомиров М. Н. Российское государство в XV–XVII вв. М., 1973. С. 302. К сожалению, выводы историков средневековых ересей полностью приняты в работах историко-философского характера (см.: Козлов Н. С. Развитие общественно-политической и философской мысли в эпоху русского средневековья IX–XVI вв. М., 1961. С. 60–65; Галактионов А. А., Никандров П. Ф. Русская философия XI–XIX вв. Л., 1970).

надстройки свойственно бытование даже вне породивших их социально-экономических условий¹. Недооценка дохристианского идейного наследия может привести к неправильному пониманию общих мировоззренческих особенностей идейно-религиозной жизни раннесредневекового русского общества. Долговременные пережитки язычества являлись устойчивым фактором мировоззренческой неоднозначности духовного развития последнего. При наличии столь мощного «естественного поля» проязыческой направленности вряд ли раннее еретичество могло оказать вне его влияния. Однако обратимся к источникам и проследим за цепью антицерковных выступлений.

Волхвы

Есть основание считать, что первые антицерковные выступления связаны с началом широких антиязыческих мероприятий, которые развернула Церковь в 20–60-х годах XI столетия против волхвов — организаторов языческих культов². До середины XI в. трансплантированное православие было слабо и вряд ли вынашивало планы немедленного уничтожения всех пережитков язычества.

К периоду княжения Ярослава (середина XI в.) обстановка в стране по сравнению с мероприятиями Владимира Крестителя значительно переменялась — «умножишася прозвѣтери и людѣ хрестьяньстии». Широко проводилась подготовка кадров священнослужителей³. Время укрепления государства и первых его значительных культурных достижений стало также и временем первых общественных потрясений и религиозной смуты. Отражением такой конфликтной ситуации в обществе и является летописное «Повествование о волхвах»⁴.

¹ См.: Токарев С. А. Ранние формы религии. М., 1964. С. 42, 392; Кудряшов Г. Е., Кремлева И. А. Конференция по проблемам религиозного синкретизма // СЭ. 1973. № 6. С. 153–155. Ср.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 37. С. 419; Т. 21. С. 315.

² Привязка первого выступления волхвов к 1024 г. условна и, видимо, появилась в связи с довольно произвольной датировкой частей внесенного в летопись «Повествования о волхвах» (см. об этом ниже).

³ ПСРЛ. М., 1962. Т. I. Стб. 151–152.

⁴ «Повествование» объединяет целый цикл летописных статей, включенных в «Повесть временных лет» под разными годами. До помещения в летопись оно представляло собой тематическое и идейное целое, существовавшее как отдельное большое произведение. «Повествование о волхвах» — не беспристрастная запись летописца, а резкий памфлет, вызванный к жизни потребностью дать идеологическое обоснование борьбе с активизировавшими свою деятельность идеологами язычества — волхвами. В одной из промежуточных редакций «Повести временных лет» рассказ этот был разбит на части, помещенные под разными датами (см.: Повесть временных лет (далее: ПВЛ). М.; Л., 1950. Т. 2. С. 397–398; Тихомиров М. Н. Крестьянские и городские восстания на Руси XI–XIII вв. // Тихомиров М. Н. Древняя Русь. М., 1975. С. 103). На сводный характер летописных записей о волхвах и

Выступление волхвов началось, согласно летописной версии, в Суздальских землях в голодном 1024 году — «бѣ мѣтежъ великъ. и голодъ по всей той странѣ». Во время стихийно возникшего движения восставшие убивали «старую чадь», мотивируя свои действия тем, что их жертвы являются виновниками неурожая, — «Глше, како си держать гоубино (изобилие)»¹. Слово «старый» в Древней Руси могло означать как возрастной признак, так и понятие старшинства, превосходства. Именно в этом смысле и используется летописцем термин, который, что поясняется контекстом, обозначает «богатую», «зажиточную», «привилегированную», «знатную» часть населения. В летописном рассказе 1071 г. о волхвах антагонисты жрецов названы более определенно — «лучшие жены». Те из исследователей, кто делает акцент на социальной окраске такого выступления, представляют «старых (лучших) жен» домоправительницами или причисляют их к местной знати, против которой было направлено недовольство восставших². Те, кто отвергает антифеодалную направленность движения волхвов и делает акцент на его ритуальной природе, в

на условную их привязку к летописным датам указывали в свое время еще Н. К. Бесгужев-Рюмин (см. его работу: О составе русских летописей до конца XIV в. // ЛЗАК. СПб., 1868. Вып. IV. С. 47 и след.) и А. А. Шахматов (см. его публикацию: Разыскания о древнейших русских летописных сводах. СПб., 1908. С. 442 и след.). «Повествование» до его включения в состав «Повести временных лет» относилось к летописному своду, редакция которого оформилась скорее всего в 70–80-х годах XI столетия. Как считается в последнее время, данный свод был связан с Десятинной церковью. Позднее наряду с другими более ранними летописными сводами он вошел в состав «Повести временных лет» (см. об этом: Кузьмин А. Г. Древнерусские исторические традиции и идейные течения XI в. // ВИ. 1971. № 10. С. 55–76). Блок «десятинных» записей выделяется целым рядом отличительных особенностей — это пристрастное отношение к небесным знамениям и символическим толкованиям их; пристальное внимание к западнославянским событиям и к странам европейского Запада при одновременном прохладном и даже враждебном отношении к Византии; свободное восприятие «потасной» литературы, выразившееся в переработке апокрифических сюжетов. Отношение к недавнему языческому прошлому Руси здесь также весьма своеобразное. Например, в сообщении о событиях 1044 г., отмеченных обострением русско-византийских отношений, говорится о крещении убитых князей-язычников Олега и Ярополка Святославовичей. Подобное символическое совмещение язычества с христианством совершилось в Десятинной церкви. Конечно, идейная позиция составителей «десятинной» летописи, при ее антигреческой тенденциозности и гордости за языческое прошлое страны, не встраивалась в строгую каноническую систему взглядов. Полемика с волхвами и сопутствующее ей весьма своеобразное толкование апокрифических мотивов резко выявляют противоречивость этой позиции. С одной стороны, летописанию этого времени свойственна ориентация на дохристианское прошлое, даже попытка поднять его на щит, в чем сказывались государственно-патриотические настроения; с другой — стремление оградить себя от языческой идеологии, от традиционных языческих представлений народных масс, выступавших в движениях волхвов против новой веры, а соответственно и против новых феодальных порядков. Для летописца «в равной мере привлекательны и князья-язычники, и католические соседи Руси» (см.: Кузьмин А. Г. Русские летописи как источник по истории Древней Руси. Рязань, 1969. С. 117–118.)

¹ ПВЛ. Т. I. С. 96; ПСРЛ. Т. 9–10. Стб. 75.

² См.: Арциховский А. В., Киселев С. В. К истории восстания смердов 1071 г. // Проблемы истории материальной культуры. 1933. № 7–8. С. 53; Воронин Н. Н. Восстание смердов в XI веке // Исторический журнал. 1940. № 2. С. 56; Маевский В. В. Очерки по истории феодальной Руси. Л., 1949. С. 151; Греков Б. Д. Киевская Русь. М., 1953. С. 265; Тихомиров М. Н. Крестьянские и городские восстания...

термине «лучший» видят обозначение физических и нравственных достоинств ростовских жен, т. е. соотносят летописную характеристику со значением «почтеннейшие». По их мнению, это были такие женщины, которым воздавались особые ритуальные почести¹. И. Я. Фроянов совершенно справедливо поднимает вопрос о ритуальной подоплеке событий. Исследователь не отрицает возможности того, что «лучшие» жены принадлежали к знатым людям. Однако в расправах он видит ритуальные убийства представителей из среды старейшин, а конфликт расценивает скорее как религиозный, нежели социальный².

В условиях неурожая середины XI столетия действия кудесников действительно скорее всего носили ритуальный характер и имели прямое отношение к магии плодородия³. 1068 год ознаменовался восстанием в Киеве. Возглавил его «рожденный от волхования» Всеслав, который слыл кудесником и пользовался языческими оберегами⁴. Есть все основания принять вывод Л. В. Комаровича о том, что антифеодальное восстание 1068 г. завершилось «переворотом в пользу языческой старины»⁵.

Вслед за киевскими событиями 1068 г. антихристианское движение перекинулось в Ростовскую землю. Вспышке мятежей там предшествовал голод, который, как справедливо отметил Б. А. Рыбаков, мог восприниматься народом как наказание за пренебрежение языческими богами⁶. Согласно летописным сведениям, помещенным под 1071 годом и являющимся частью «Повествования о волхвах», кудесники совершали действия, которые на протяжении тысячелетия сохранялись в

С. 92–95; Новосельцев А. П., Пацуто В. Т., Черепнин Л. В. и др. Древнерусское государство и его международное значение. М., 1965. С. 181–182.

¹ См.: Велецкая Н. Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978. С. 104; Фроянов И. Я. Древняя Русь. С. 133–152.

² См.: Фроянов И. Я. О языческих «переживаниях» в Верхнем Поволжье второй половины XI в. // Русский Север. Л., 1986. С. 38 (ср.: Велецкая Н. Н. Указ. соч. С. 104; Фроянов И. Я. Древняя Русь. С. 133–152).

³ См.: Тихомиров М. Н. Древняя Русь. С. 86, 92–93; Фроянов И. Я. Волхвы и народные волнения в Суздальской земле 1024 г. // Духовная культура славянских народов: Литература. Фольклор. История: Сборник статей к IX Международному съезду славистов. Л., 1983. С. 19–58; Велецкая Н. Н. Указ. соч. С. 70–71, 104; ПВЛ. Т. 2. С. 370.

⁴ См.: ПСРЛ. М., 1962. Т. 1. Стб. 170–171. Знаменем восстания оказывается князь-волхв. Правда, об этом мы узнаем не из летописной статьи 1068 г. Известие о необыкновенном рождении Всеслава помещено в летописи под 1044 годом: «...кгоже роди мѣн ѿ вѣлхования. мѣри бо родивши кго, бы(с)е кмѹ извено на главѣ кго, рекоша бо волсви мѣри кго: „Се извено навлажи на нь, да носить е до живота свокго», еже носить Всеславъ и до сего дне на совѣ; сего ради нема(с)твѣ есть на кровьпролитъе» (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 155). Итак, герой восстания 1068 г. — волхв. После Владимира это единственный князь христианской эпохи, воспетый народом в эпосе как герой положительный. «Слово о полку Игореве» рисует Всеслава также в лучших красках положительного героя, где он действует в соответствии со своим языческим прозвищем — оборачивается серым волком, совершая набеги на врагов.

⁵ Комарович В. Л. Культ Рода и земли в княжеской среде XI–XIII вв. // ТОДРЛ. 1960. Т. 16. С. 102.

⁶ См.: Рыбаков Б. А. Языческое мировоззрение русского средневековья // ВИ. 1974. № 1. С. 19.

числе обрядов, обеспечивавших, по убеждению их участников, повышение плодородия и общее благополучие¹. Как в 1024, так и в 1071 г. ритуал выглядел следующим образом: волхвы избирали «лучшиѣ жены глѣца, како си житю держитѣ», и производили действия, имитирующие надрезы у них за плечами (в «мечтѣ прорѣзавше»), после чего присутствовавшим демонстрировались извлеченное жито и другие припасы. Летописец приписывает волхвам целую серию убийств, похожих на своеобразную «ритуальную экспроприацию», которая заключалась в изъятии излишков запасов у зажиточной части («лучших жен»). Дело в том, что обряды сопровождались кровавыми расправами: «...и оубивашета многы жены, [и] имѣные ихъ ѿимашета собѣ»². Не исключено, что убийство жен волхвами в 1024 и 1071 гг. было вызвано также и большей близостью «лучших жен» к христианству, поскольку это был тот социальный слой населения («старой чади»), куда христианство проникло раньше³. Но, с другой стороны, то, что воспринималось летописцем как убийство, могло, кроме всего прочего, быть и ритуальным человеческим жертвоприношением⁴.

Волхвы прибегали к публичной демонстрации своих ритуальных возможностей. Ведь в споре решалась дилемма: чьи боги сильнее — тот и прав. Княжеский воевода Ян Вышатыч не только беспощадно покарал восставших, но одновременно действовал как идейный оппонент своих жертв. Он наглядно продемонстрировал то, что кудесники не могут обезопасить себя, следовательно, не могут они влиять и на природу, в которой нарушилось привычное течение дел. Единство человека с природой и их взаимозависимость, с точки зрения вековой языческой традиции, являлись само собой разумеющимися, но волхвам, в пику новой религии, приходилось акцентировать внимание именно на этом. Потому они пытались в ритуале продемонстрировать свои сверхъестественные возможности. Производимая магия плодородия и человеческие жертвоприношения производились с целью повлиять на характер течения земной жизни (пресечение неурожая, голода и т. п.). Физическая

¹ В финно-угорской среде до XIX в. сохранился обряд сбора провианта для общественных жертвоприношений, когда продукты извлекались из заплечных мешков у женщин путем символического разреза спины, в чем видят ослабленный аналог человеческих жертвоприношений ради «обилия» (см.: Мельников-Печерский П. И. Очерки мордвы // Русский вестник. 1857. № 9. С. 245–249).

² ПВЛ. Т. I. С. 117; см. также: Воронин Н. Н. Восстание смердов в XI веке // Исторический журнал. 1940. № 2. С. 56.

³ См.: Рыбаков Б. А. Языческое мировоззрение русского средневековья. С. 19.

⁴ В XIII в. жертвоприношения с той же целью имели место в Новгороде и вызвали активный протест владимирского епископа Серапиона, который ритуальное умерщвление квалифицировал как волхование: «ѿ которы(х) книгъ или ѿ кнхъ писаниѣ се слышастѣ, како волхвованнемъ глади бывають на земли и паки волхвованнемъ жита оумножаютъ(с)» (см.: Петухов Е. Серапион Владимирский, русский проповедник XIII в. СПб., 1888. Приложение IV. С. 11). Ситуация в Новгороде выглядела следующим образом: волхвы были представлены виновниками постигшего новгородские земли стихийного бедствия (засухи) и заплатились жизнями за свою ритуальную беспомощность. Церковный иерарх охладил этим пыл не в меру ретивой паствы, оставшейся, как можно видеть, двояверной.

незащищенность волхвов, которые, вместо того чтобы осуществлять жертвоприношения, сами приняли смерть, должна была опровергнуть веру в их сверхъестественное могущество.

Точно так же, как и Ян Вышатич, действовал в Новгороде другой представитель власти — князь Глеб. Он выступил как защитник Церкви, каратель восставших и обличитель язычества. Ему удалось убедительно показать бессилие волхвов и ложность их веры. Волхвы, согласно источникам, претендовали на знание будущего. В 1071 г. языческий кудесник «многы прельсти, мало не всего града, глшееть во тако провѣде вса. и хѹла вѣрѹ х(с)ьянскую»¹. В этой части летописного текста развивается тема судьбы. В условиях голодных 60–70-х годов идеологи христианства не могли дать убедительного объяснения бедствиям. Волхвы, как явствует из организации ими магических действий, пользовались статусом прорицателей и вселяли уверенность в неизбежность лучшего будущего, одновременно направляя недовольство против Церкви. Оттого «людье вси идоша за волхва... и вси паша кмѹ вѣрѹ, и хотѹхѹ погѹбити еп(с)па»². На стороне епископа остался только князь с дружиной. Лишь решительное действие Глеба, на деле доказавшего невозможность предвидеть будущее, определили судьбу восстания, а заодно и предмет спора: «Глѣвъ же возма топорѹ подѹ скѹто(м), приде к волхвѹ и ре(ч) кмѹ: „То вѣси ли, что ѹтро хошееть выти, и что ли до вечера?“, он же ре(ч): „Провѣде вса“. И ре(ч) Глѣвъ: „То вѣси ли, что [ти] хошееть выти дн(с)ь?“ — „Чюдеса велика створю“, — ре(ч)е. Глѣвъ же, вынемь топорѹ, роста и, и паде мертвъ...»³ Таким неотразимым аргументом опроверг Глеб народную веру в вещую силу языческих жрецов, поколебал один из постулатов дохристианских представлений. Успех был очевиден. Удара топора оказалось достаточно, и «людье разидошася». Возможность предвидения будущего в глазах очевидцев событий была дискредитирована. Неспособность и бессилие идеологов язычества — таков общий лейтмотив летописного рассказа о волхвах.

Идейное и композиционное единство с «Повествованием о волхвах» обнаруживает легенда о смерти Вещего Олега⁴. Согласно ей, волхвы предрекают князю смерть от любимого коня. Князь, который и сам слыл вещим, высказывает сомнения в возможности исполнения предсказания, но на всякий случай изолирует коня. После его смерти, стоя у костей коня, он пытается укорить волхвов: «То ти неправо глѹть вол(ъ)сви, но вса ло(ж) е(с). а конь оумерлъ е(с) а па (жи)въ»⁵. Затем следует роковой укус змеи и гибель «вещего» властителя. Используется знакомый уже и убедительный полемический прием: «...смерть точь-в-точь так же иронизирует над самим Олегом, как удар топора над неведением того, кто слыл „вещим“, в чем нельзя не заметить „отпечатка антиязыческой пропаганды“»⁶.

¹ Пвл. Т. I. С. 120.

² Там же. С. 120.

³ Там же.

⁴ См.: Там же. Т. 2. С. 281.

⁵ Там же. Т. I. С. 29–30.

⁶ Комарович В. Л. Культ Рода и земли в княжеской среде XI–XIII вв. С. 96.

мотивы затемнили сам смысл пересказываемого мифа, приводимого и без того лишь частично, да и апокрифическая основа в обработке древнерусского книжника была искажена почти до неузнаваемости. Дуалистическая схема построения летописного сюжета передает не антицерковное учение, а миф¹.

В терминологии летописца божественный создатель назван Антихристом, бесом, в реальности которого наш автор не сомневается: «**Какий то бо҃гъ, сѣдѧ в везднѣ? То естъ вѣсь, а бо҃гъ естъ на небеси, сѣдѧ на престолѣ, славим от ангель... Сих во ангель сверженъ бысть, его же вы глаголетѧ антихрест, за велчанье его низверженъ бысть с небесе...**»² Как видим, здесь излагаются основные положения широко распространенного и вошедшего во многие апокрифы сюжета об отпадении Сатаниила от Бога. Согласно апокрифическим параллелям и народным поверьям, языческие боги, олицетворявшие стихии природы, воспринимались как сверженный вместе с Антихристом на землю чин Сатаны³.

Облик беса, восходящий к древнему мифологическому прообразу, во всей полноте раскрывается при сравнении летописного рассказа с антиязыческим поучением «О вдуновении духа в человека» и, безусловно, способствует прояснению сути космогонических споров XI столетия. По содержанию поучение во многом совпадает с мифологемами из «Повествования о волхвах». Бес здесь назван своим собственным именем — это могущественный Род, в распоряжении которого находятся и небеса, и земля. Автор поучения, опровергая чуждые христианству представления, утверждает: «**То ти не Родъ, сѣдѧ на вездѣсь мечеть на землю грѣды и в том ражаютсѧ дѣти, и пакн аггъли вдымаеть дѣшю, илн пакн иномѣ ѿ чѣкъ илн ѿ аггъль сѣдѣ бѣтъ предасть, сице во нѣщѣн еретици глаголють ѿ книгъ срачинскихъ и отъ проклатыхъ болгаръ**»⁴. отождествление могущественного небесного (естественно, не в христианском понимании) божества с бесом отражает граффити Новгородского Софийского собора, где тому приписывается власть посылать дожди: «...**ле вѣсь нбо... н(?) ра(?)звѣдръ... потрѣсошѧ облаци рече вѣ то сѣтвори**». Надпись датируется серединой XI в., причем совпадение ее с тематикой «Повествования» почти буквальное. Есть некоторые основания считать, что ее появление имеет отношение к восстанию новгородских волхвов и к одновременному выступлению волхвов в Ростове в⁵.

¹ См.: Мочульский В. Н. О мнимом дуализме в мифологии славян // Русский филологический вестник. Варшана. 1889. № 2. С. 178.

² ПВЛ. Т. 1. С. 118.

³ См.: Веселовский А. Н. Разыскания в области духовного стиха XI–XVI вв. // СОРЯС. 1890. Т. 46. Вып. 6. С. 68; Его же. Разыскания в области русского духовного стиха. XX: Еще к вопросу о дуалистических космогониях // СОРЯС. 1891. Т. 53. Вып. 6. С. 106; Городцов П. А. Западносибирские народные легенды о творении мира и борьбе духов // ЭО. 1909. № 1. Кн. 80. С. 56.

⁴ Гальковский Н. Борьба христианства с остатками язычества. М., 1913. Т. II. С. 97.

⁵ См.: Мединцева А. А. Древнерусские надписи Новгородского Софийского собора (X–XIV вв.). М., 1978. С. 14.

В «Повествовании о волхвах» участвующий в создании человека вместе с Сатаной демиург выведен совсем не в облике христианского Бога-Творца. Низвержение им «небесной ветоши» для создания первого человека вполне соответствует тем действиям, в которых проявляет свое мифологическое назначение Род. О последнем сообщается, будто он мечет на землю «груды», превращающиеся в рождающихся детей. За внешне христианскими чертами Бога «Повествования» довольно явственно проступает образ его языческого двойника, идентичного славянскому небесному божеству Роду. Если к тому же учесть, что «грудием» в древности называли дождь, а, согласно летописи, вместе с «ветошью» на землю попадает божественная влага, происходящая от божественного пота, то в обоих сопоставляемых здесь сюжетах нетрудно увидеть сходное выражение одной и той же идеи «живой воды» — идеи, восходящей к древней мифологеме о космическом браке Неба и Земли, в результате которого Земля принимает всепорождающую небесную влагу.

Некоторые элементы космогонического мифа, персонажи которого в нашем памятнике представлены творческой парой в лице Бога и Сатаны, можно восполнить за счет поздней устной и письменной апокрифической традиции. В Соловецкой рукописи № 925 творцами мира представлены Бог и гоголь. В этой редакции говорится о том, как гоголь создал свой ангельский чин, из чего со всей очевидностью следует, что Сатана в тексте подменен гоголем. Причем переделка текста была проведена непоследовательно. В создании человека принимает участие уже не гоголь, а дьявол, чем объясняются худшие качества человеческого рода¹. Есть списки, где такое противоречие снимается отождествлением гоголя с Сатаной. Для самого творческого акта характерна парность его участников. Как и в рассказе из «Повести временных лет», это либо Бог и Сатана, либо один или даже оба апокрифических персонажа, замененных на гоголя (утку, голубя) в вариантах более архаических.

По одной версии народной легенды о миротворении, бескрайнее море Тиверидское существовало еще до того, как появились небо и земля. Плыл в лодке Саваоф да плюнул в воду. Из плевка появился Сатана в образе человека и назвался братом Бога. Когда Бог захотел сотворить землю, Сатана обернулся гоголем и дважды безуспешно нырял за землей и только в третий раз, благодаря Божьему благословению, достиг цели. Затем явились три кита, на спину которым была положена поднятая из воды земля. Земля росла, и для того чтобы ее удержать, были приставлены еще четыре кита. Сатана утаил во рту часть земли, и когда, по велению Господа, он отплевался, то получились горы да овраги. Затем Сатана хотел сбросить спящего Бога в море, но земля раздвигалась и хранила Создателя. С той поры земля продолжает расти, но придет время, когда киты потеряют силы, — тогда и наступит конец мира². По другой версии, два духа носились «извека» над водами и друг друга не знали. Неожиданно Бог увидел птицу, которая назвалась братом, и послал

¹ См.: Шапов А. П. Сочинения. СПб., 1906. Т. I. С. 34–37.

² См.: Городцов П. А. Западносибирские народные легенды о творении мира и борьбе духов. С. 51–53.

ее нырять за землей. Из поднятой грязи Бог сотворил землю, отделил реки и озера и, наконец, сотворил живность и человека. Увидев дело рук Творца, Сатана попросил Бога сотворить горы да нечистые места, чтоб и его поминали¹.

Небесные воды поставлены в прямую связь с миротворением: с одной стороны — образ бескрайнего моря Тивериадского, с другой — синонимичная ему мифологема жизненной влаги. Вопреки заложенной в переводных вариантах апокрифической «Беседы» дуалистической основе, противопоставлявшей Бога дьяволу, древнерусские книжники, фиксируя разные варианты легенды и отражавшие запросы читательской среды, склонны были видеть в творцах всего сущего не столько соперников, сколько напарников, делающих одно общее дело. Налицо трансформация сюжета, существенно сместившая мировоззренческие акценты. Подмена на русской почве Сатаны, а затем и Бога, гоголями, по сути дела, является принесением в жертву литературной апокрифической формы ради более четкого выражения мифологема о парности творцов.

Выстроив в один ряд сказания о творении мира на море, можно убедиться, что в них отразился один и тот же, повторяющийся в разных вариантах, миф. Попав в неканоническую письменность, этот широко распространенный у многих народов миф получил незначительную христианскую окраску, сохранив вместе с тем весь исходный набор дохристианских значений. Все три элемента космогонического мифа (пара птиц, бескрайнее море и древо жизни) сохранились как в письменной, так и в фольклорной традиции. В литературе уже обращалось внимание на чрезвычайно интересную в этом отношении запись из гадательной книги XVIII в.: «Летели две птицы через море Тивериадское, и сели те птицы поверх сыра дуба, и свили себе гнездо, и свели себе дети...»² Практически о том же самом повествуют колядки. В них мы встречаем как птиц, творящих землю из песка морского, так и мировой дуб (явирь), стоящий среди бескрайнего моря, на котором птицы-творцы живут или отдыхают³. Аналогичные образы представлены текстами заговоров. Следовательно, мифологические образы образуют довольно устойчивый комплекс, единый для разных жанров словесного творчества.

Смысл мифа сводится к выявлению рождающего начала в природе, чему соответствуют образы мифологических пар, олицетворявших женское и мужское начала мироздания. В древности это выражалось в мифе о водоплавающих птицах, творящих мир, которые в позднейшем апокрифическом переосмыслении были заменены дуальной творческой парой Бог—Сатана. К сожалению, не всеми исследователями осознается подмен смысла. Как следствие, игнорируются трансформации мифологической основы в литературный сюжет и делаются попытки связать

¹ Там же. С. 56–58.

² *Беляев М. В.* Происхождение народных легенд о миротворении // Известия Азербайджанского государственного университета. Баку, 1925. Общественные науки. Т. 4–5. С. 70–73.

³ См. об этом: *Сумцов Н. Ф.* Очерки истории южнорусских апокрифических сказаний и песен. Киев, 1888. С. 24–28.

идеологию волхвов с идеями богомильского дуалистического учения, пришедшим из Болгарии¹.

Распространение богомильской доктрины в среде идеологов язычества, далеких от книжной мудрости и культурных влияний, проникавшей по литературным каналам, представляется более чем сомнительным. Доктрина богомилства, как известно, сводилась к признанию всего видимого мира царством Сатаны, им созданным и находящимся под его властью. Христос рассматривался лишь как творец доброго духовного начала. Вытекающая из этого учения проповедь крайнего аскетизма как способа, умершвляющего злое и возвышающего духовное начало в человеке, не получила широкого распространения в раннесредневековой Руси. Совершенно несовместим с аскетизмом природный натурализм волхвов. Согласно сведениям, которые сообщает современник и обличитель болгарских еретиков Козьма Пресвитер, богомилы утверждали, что Бог не творил ни неба, ни земли, — все «по дьяволу воли суще вса». Несовпадение с рассказом «Повести временных лет» существенное: «...нбо дьявола творца нарицають, Христа же не исповедаютъ створивша чюдеса»².

В «Беседе Козьмы Пресвитера на еретики» содержится указание на то, что еретики Богоматерь не чтут, «но много о ней владычть, нуже речи и горьдости нельзя писати в книги сиа»³. В других сочинениях Козьмы Пресвитера находим объяснение, что «хула» на Марию была вызвана сомнениями в возможности земной женщины родить от Божества. В богословско-теоретическом плане в основе развенчания культа Марии лежит отрицание двуединой природы второго Лица Троицы. Непризнание человеческой природы Христа, которая квалифицировалась как «хула» на Божество, было вызвано крайне отрицательным отношением богомилов ко всему плотскому, тварному, сатанинскому, согласно еретически-дуалистической интерпретации, началу. Отвергая евангельскую христологическую концепцию, еретики, как известно, особую роль в своей идеологии отводили Иисусу. С ним связывались представления о привнесении в скверну мира духовного очищающего начала. По этой причине в евангельскую легенду (еретики не отвергали Евангелия, но трактовали его аллегорически) вносились соответствующие поправки. Так, согласно «Тайной книге» богомилов XII в., Бог Отец послал Иисуса на землю, чтобы привести достойно живущих к спасению. В этом документе подчеркивалась неземная и глубоко духовная сущность Иисуса. Для более последовательного выражения этой идеи

¹ См.: *Никольский Н. К.* О древнерусском христианстве С. 17–19; *Громов М. Н.* Древнерусская философия XI–XIV вв.: Дис. канд. филос. наук. М., 1976. С. 60–61; *Медынцева А. А.* Указ. соч. С. 74–77; *Веселовский А. Н.* Разыскания в области русского духовного стиха XI–XVI вв. С. 110. Доказательство мнимого дуализма языческих волхвов см.: *Милюков В. В.* Мировоззренчески-эстетические основы славянского мифотворчества // Социально-культурный контекст искусства: Историко-эстетический анализ. М., 1987. С. 81–85.

² *Бегунов Ю. К.* Компильция Козьмы Пресвитера от слова его, еже на еретики // Козьма Пресвитер в славянских литературах. София, 1973. С. 338.

³ Цит. по: *Бегунов Ю. К.* Указ. соч. С. 320.

даже Марию изобразили виде ангела. Прямо противоположное ортодоксальному отношению к постулату о рождении Богочеловека выразилось в утверждении, что Иисус спустился с седьмого неба и вышел через ухо (!) Марии¹.

В учении богомилов ревизия догмата о боговоплощении была обусловлена разработкой специфического для данной ереси дуалистического кредо в духе гностикоманихейской традиции. Евангельским текстам противопоставлялась притча о двух сынах, согласно которой «Христа ұбо творяць старейшаго сына, меньшаго же, еже заблудил отца, днавола менять...»² Отвергая с ее помощью христианский миф об объединении в лице Бога Сына двух природ — божественной и человеческой, богомилы развили оригинальное учение об абсолютной противоположности духовного (благого) и тварного (порочного) начал. Ревизия христианства, связанная с непризнанием воплощенного Бога, выражалась в том, что еретики как бы расщепляли двуединую сущность Христа на две самостоятельные ипостаси, уничтожая таким образом сам объект отвергаемого ими христианского культа. Но в то же время из осколков разрушенного богомилы создали себе новый кумир, ибо они видели в Иисусе исключительно носителя духовного начала. Все тварное и плотское отождествлялось с Сатаной, которому одновременно приписывались творческие функции. По существу, на него частично переносились характеристики Бога Отца.

Эту черту богомильства отмечал еще Козьма Пресвитер. Он указывал, что богомилы видели в дьяволе «строителя земным вешам» и в связи с этим, «яко божним делесем творца и (т. е. его. — В. М.) нареци и славу божию днаволоу славу мнать», «аще бо быша ум имели, не быша творца небу и земли днавола нарицали»³. Другими словами, еретические уклоны выходили за рамки сугубо христологической проблематики и представляли собой коренную переработку догмата о триипостасности Божества. С разделением двуединой сущности второго Лица Троицы на две противопоставленные друг другу ипостаси первоначальная триада «Бог Отец—Бог Сын—Бог Дух» приобрела форму бинарной оппозиции, в соответствии с которой младший сын Бога — Иисус выступал как Бог Дух, а старший — Сатаниил являлся носителем творческого начала, соединив сыновство с функциями Бога Отца.

Переработанный таким образом принцип тринитарности все-таки не избавил учение богомилов от противоречий. Прежде всего это относится к смутному упоминанию некоего абстрактного «отцовского» начала, предшествовавшего появлению двух братьев — Сатаниила и Иисуса. На непоследовательность в этом вопросе обратил внимание еще Козьма Пресвитер. Он указывал, что еретики в молитвенных обращениях творца неба и земли именуют Отцом и в то же время проповедуют, что весь видимый мир создан дьяволом.

В изображении летописца, небесный творец — это и не христианский Бог, и не то доброе божественное начало, которое противопоставлялось богомилами Сата-

¹ См.: Иванов Й. Богомилски книги и легенди. София, 1925. С. 63–64.

² Там же. С. 33.

³ Там же. С. 327, 340.

не. За христианизированным именем в летописном «Повествовании о волхвах», как показано выше, скрывается языческое божество Род. Функции Рода несовместимы с пониманием креационизма в православном христианстве и богомилстве. Для древнего славянина — космос, насколько можно судить по всей совокупности источников о язычестве, не представлялся ареной постоянной борьбы сил добра и зла¹. Сама природа сливалась с божеством и поэтому уже не могла быть неблагодой. Языческий космос гармоничен, и следовательно, составляющие его элементы находятся в непротиворечивом единстве. Дуалистические (по типу богомилских) представления вообще чужды древним славянам. Их мы не наблюдаем ни в обрядности, ни в фольклоре². Об отсутствии широкого и живого интереса к проблеме дуализма в традиционных народных представлениях о мире достаточно убедительно свидетельствует тот факт, что даже варианты привлекаемого нами апокрифического сказания об Антихристе на всем протяжении их бытования на русской почве оказались «неравномерно тронуты духом монотеизма», а что касается их главной содержательной части, то, по меткому наблюдению А. Н. Веселовского, «идея дуализма подвергалась разложению»³. Сатану апокрифов, согласно литературным характеристикам этого персонажа, мы не можем считать ни творцом видимого мира, ни сколько-нибудь серьезным противником Бога, а ведь именно об этом учили богомилы⁴.

Не вызывает сомнения то, что некоторые идеи богомилов в разное время проникали на Русь. По крайней мере, они были известны уже с XI в. и, возможно, даже оказали некоторое влияние на древнерусскую мысль. Но речь в данном случае может идти о влиянии дуалистических мировоззренческих концепций через резко неприязненно настроенную в отношении всего плотского мистико-аскетическую традицию христианства⁵.

Попытки уподобить древнерусских волхвов богомилам, опираясь на условно-дуалистическую схему апокрифической легенды, вряд ли можно признать убедительными. «Языческие представления восточных славян могли развиваться и развиваться, в особенности на ранней стадии, самостоятельно»⁶.

Наличие мифологического смысла апокрифических легенд в одинаковой мере оказывается свойственно и устной народной культуре, и древнерусской письменности.

¹ См.: Мильков В. В. Черты мировоззрения волхвов // Исторические традиции философской культуры народов СССР и современность. Киев, 1984. С. 110–115; *Его же*. Эстетические установки в мировоззрении древних славян // Эстетические ценности в системе культуры. М., 1986. С. 47–48; *Его же*. Язычество славяно-русского общества // Русская философия: Словарь. М., 1995. С. 649–651.

² Тем не менее некоторые авторы реконструкцию основного мифа сводят к дуалистической схеме (см.: Иванов В. В., Топоров В. И. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М., 1965; Попович М. В. Мировоззрение древних славян. Киев, 1985).

³ Веселовский А. Н. Разыскания в области русского духовного стиха XI–XVI вв. С. 26, 76.

⁴ См.: Рязановский Ф. А. Демонология в древнерусской литературе. С. 19–21.

⁵ См.: Левицкий. Богомилство — болгарская ересь // Христианское чтение. 1870. № 1. С. 39. Здесь ставится вопрос о связях богомилства с монашеством Афона.

⁶ История философии в СССР. М., 1968. Т. 1. С. 82.

Согласно этой логике, в XI в. апокрифические образцы были приспособлены летописцами для характеристики славяно-русских представлений о высших силах.

Волхвы, как представители жреческого сословия и идеологии язычества, претендовали на знание будущего, поэтому их мировоззрению не были чужды представления о предопределенности событийной действительности. С онтологической точки зрения их учение можно охарактеризовать как пантеистический гилозоизм, с позиций которого различные формы жизни и важные природные процессы получали наивно-материалистическое истолкование. Древний миф о космической деятельности творческой пары (летописные творцы мира — Бог и дьявол, которым в мифологии соответствуют два голая и синонимичные им по значению пары языческих божеств: Ярила — Лада, Род — рожаницы и т. д.), по существу, давал мифо-символическую трактовку закономерностей природных процессов, объясняя их исходя из внутренне присущих природе свойств, сами же эти свойства описывались по аналогии с хорошо известными функциями человека.

Последнее упоминание о волхвах относится к 1227 г. Под этим годом Новгородская летопись сообщает о казни четырех кудесников, занимавшихся «потворами». Затем на протяжении всего Средневековья в антиязыческих поучениях под волхования подводятся обобщенные обвинения в отношении лиц, занимавшихся нехристианскими ритуалами и магическими действиями: гаданиями, врачеванием, предсказаниями, потворами, чародейством, колдовством. В Древней Руси волхвы чаще «объявлялись» в землях финно-угров, что дает основание говорить о славяно-финском их происхождении, хотя летописец знает и князей-волхвов (Олег, Всеслав Полоцкий). По мнению некоторых ученых, волхвы, с отмиранием их жреческих функций, превратились из организаторов ритуалов в скоморохов, столетиями по инерции олицетворявших десакрализованную эстетическую сторону обрядности¹.

Федорец

Ярким примером раннего русского еретичества являются внеканонические воззрения самозванного епископа владимирского Федора, которого идейные противники уничижительно именовали Федорцом. Фигура Федорца возникает из бурных событий религиозных споров, которые в XII столетии будоражили Ростово-Суздальскую землю. В 1164 г., согласно летописи, епископский престол в Суздале занял «не по правде» грек Леон, который не только «перехватил» престол еще живого влады-

¹ См.: *Беляев И. Д.* О скоморохах // Вестник императорского Московского общества истории и древностей российских. М., 1854. Кн. 20. С. 71 и след.; *Морозов А.* Скоморохи на Севере. Архангельск. 1946. С. 229–230; *Туляков Ю. Е.* Становление эстетической культуры Древней Руси (на материалах народного театра): Дис. канд. филос. наук. М., 1983.

ки суздальского Нестора, но и начал в точном соответствии с византийскими канонами вводить жесткую дисциплину постов¹. Резкое ужесточение требований к мрянам возбудило сильное недовольство суздальцев, сопровождавшееся вечерними собраниями. Эти волнения и «выплеснули» на арену религиозно-политической деятельности Федорца, который в присутствии князя одержал верх в споре с ненавистным его землякам узурпатором высшей духовной власти Леоном². Характерно, что летописи, отражающие события в Ростово-Суздальской земле, еретиком называют не Федорца, а Леона: «**В то же) лѣ(т) вѣта ересь Левнтіанская, скажемъ вималѣ. Левнѣ еп(с)пѣ. не по правдѣ постависа Суждалю. Нестеру п(с)пѣ Суждальскому живущю. перехвативъ Нестеровъ столѣ. поча Суждали оучити не бжеги мнѣ. въ Г(с)дѣския праздни[кы] в среды и в пяткы. ни на Рожество Г(с)не. ни на Крѣнце. и вы(с) тѣжа про то велико. пре(д) блговѣрны(м) князе(м) Андрѣк(м). [н] предо всѣми люди. и оупрѣк иго вл(д)ка Феодорѣ. он же не иде на исправленѣ Ц(с)рюгороду**»³.

Понятно, почему вопрос о постах вызвал такое волнение в обществе, послужив причиной низвержения греческого епископа и открыв дорогу к высшей церковной должности в княжестве местному еретичеству самозванцу. Много постных дней православного календаря совпадало с датами еще не забытых языческих празднеств, традиционно отмечавшихся обильными трапезами. В оценке данного явления в литературе утвердилась точка зрения, что неприятие постов, приходившихся на господские и богородичные праздники, которые, в свою очередь, наложился на важные даты языческого годового цикла, провоцировалось глубокой укорененностью неизжитых языческих традиций⁴. Князь Андрей обратил умонастроения современников в аргумент большой государственной политики, выразителем которой в религиозной сфере стал Федорец. Переворот был осуществлен вопреки сопротив-

¹ См.: ПСРЛ. М., 1965. Т. 30. Стб. 69.

² Нестор Суздальский был удален с кафедры Андреем Боголюбским в 1156 г. и находился в Киеве, где на митрополичьем суде был оправдан. Видимо, Леона князь первоначально принял в пику опальному Нестору, а затем и того изгонял трижды. Нетерпимость к церковным иерархам дала исследователям основание утверждать, что Андрей «гонял епископов без малейшего стеснения» (*Голубинский Е. Е. История русской церкви. М., 1902. С. 440, 553*).

³ ПСРЛ. М., 1962. Т. 1. Стб. 351–352. (Ср.: ПСРЛ. М., 1965. Т. 30. Стб. 69). Пискаревский летописец, подытоживая низвержение Леона, заключает: «**Да не соблазняютца о праздницех кожних, снѣ бо ересь армянская**» (ПСРЛ. М., 1978. Т. 34. Стб. 76). В Холмогорской летописи пассаж о «ереси Леонтианской» сохраняется в явно назидательных целях: «**Се сказахом верныхъ дея людей, да не соблазняютца о праздницехъ божиныхъ**» (ПСРЛ. Л., 1977. Т. 33. С. 50–51). Еретичество Леона было подтверждено реакцией греков на случившееся. Изгнанник отправился в Царьград «на исправление», где в присутствии русских «упре его» перед царем Мануилом болгарский архиепископ Андриан. За грубости, которые допустил Леон в своих высказываниях в адрес царя, царевы слуги едва не утопили опального владыку (см.: ПСРЛ. Т. 1. Стб. 352). Дело было, видимо, не в еретичестве Леона, а в нецелесообразности столь строгих требований к новопривезенной стране, что понимал император и с чем не мог смириться Леон.

⁴ См.: Рыбаков Б. А. Языческое мировоззрение русского средневековья // ВИ. 1974. № 1. С. 26; Фроянов И. Я. Древняя Русь. С. 625.

лению митрополита и патриарха. На месте владыки, а соответственно и на пике религиозно-политической деятельности, оказался человек, тесно связанный с разгулявшейся на вечевых собраниях двоеверной стихией.¹

Лука Хрисоверг в своем послании Андрею Боголюбскому в вопросе о постах занял компромиссную позицию. Видимо, учитывая накал страстей и осознавая тщетность попыток быстрого искоренения вековых традиций, он разрешил отмену поста в том случае, если среда и пятница совпадали с богородичными или господскими праздниками¹. Реалии жизни, надо полагать, заставляли идти на смягчение требований к соблюдению канона. Леон, представляя византийскую Церковь, не обладал такой гибкостью. Закономерно, что рьяная воинственность изгнанного владыки не получила поддержки в Царьграде, где сочли нужным отступить от строгого порядка дисциплины пощения. Одновременно политики в Константинополе стремились нейтрализовать фигуру, отстаивающую местные архаические традиции, отказав князю в утверждении независимой митрополии и легализации в ней симпатизирующего двоеверным настроениям Федорца.

Двоеверную подоплеку отказа от постов обнажает полемическая литература, отразившая едва ли не самую атмосферу споров в Ростово-Суздальской земле. Видимо, не случайной вопрос о постах составлял постоянный компонент антиязыческих поучений². В них на первое место выдвигалось требование духовного, угодного Богу служения, тогда как в дни поста, требовавшие смирения, празднества сопровождались пирами и веселием, расценивавшимися проповедниками не иначе как «глум».

Текстуально совпадающие «Слово о посте устава церковного Петра недостойного» и «Слово о посте и о восстании церковного чину» по времени, названию и сути поднятых в них вопросов стоят в одном ряду с таким документом, как послание Хрисоверга. Если у Хрисоверга праздники, в которые «разрешается» пост, только перечисляются, то в «Слове» подробно говорится о языческой подоплеке каждого такого «христианского» праздника (Велик день совпадает с чувствованием Матери-Земли, Сошествие Св. Духа — с русальной неделей, Пасха — с обрядами плодородия и т. д.). Включены в «Слово» и выпады против потворствующих языческим пережиточным традициям нерадивых иереев, к числу которых вполне можно отнести и самозванного епископа Федорца. В отличие от грамоты Хрисоверга и летописного памфлета еретичество здесь названо своим именем — это уклонение от православия в язычество.

К полемике вокруг дисциплины пощения примыкает «Слово о твари и дни рекомом неделя», которое было известно уже в XII в. Оно изобличает языческое почитание дней недели, среди которых особенно выделяется пятница. В «Слове» налицо идейная и тематическая переключка с дискуссией о постах. Почитание Пятки — языческой богини, которой посвящен пятый день недели, является, по мысли православного проповедника, результатом неверия в воскресение Христа. С христиан-

¹ См.: Русская историческая библиотека. СПб., 1908. Т. VI. Стб. 70.

² См.: Гальковский Н. Н. Борьба христианства с остатками язычества. М., 1913. Т. 2. № 1, 4. 16. 23. 24, 29, 31.

ской точки зрения, это день страстей Господних. Специально для двоеверов в текст включена оговорка, что пост в пятницу нельзя смешивать с почитанием языческой Пятки. Пошение знаменует собой преклонение перед Христом. Тот, кто не «яша веры Христу», «робшет» на Святого Духа и на Сына человеческого¹, тот, кто не чтит в посте и молитвах страсти Господни, «не плачет по мне (т. е. по Христу. — В. М.) говеиа», тот не верит в боговоплощение и воскресение Сына Божия — постулирует «Слово и откровение святых апостолов». Духовный пост здесь противопоставлен языческим жертвам, монотеизм — многобожию².

Не получивший утверждения патриарха, Федорец вплоть до 1169 г. занимал должность «нареченного» (т. е. нерукоположенного) владыки, на которой он мог держаться лишь благодаря поддержке князя и авторитету среди сограждан³. Федорца сближает с князем и то, что оба получают свою власть по приговору «всей земли»⁴. Реализуя свои властные функции, и тот и другой в своей деятельности превышают масштабы удельного местничества, направляя свои действия на создание крупного и влиятельного феодального образования. Закрепляя начинания Юрия Долгорукого (1125–1157 гг.), Андрей Боголюбский (1157–1175 гг.) вынашивал планы объединения русских земель вокруг Владимира. Если Юрий стремился к княжению в Киеве, то его преемник доводит роль «увядшего» Киева до положения вотчины. Владимир становится новым центром не только для соперничавших Ростовской и Суздальской земель, но в тенденции (к сожалению, не реализованной из-за гибели князя) еще и центром сосредоточения русских областей на пути преодоления раздробленности⁵. «Да будет сей град — великое княжение и глава всем», — как бы подытоживает деяния Андрея поздний летописец⁶.

¹ См.: Гальковский Н. Н. Указ. соч. С. 82.

² Там же. С. 54, 80–82. В языческой богине Пятке принято видеть языческое женское божество, Деву Судьбы — Мокошь. В литературе уже утвердилось мнение о двоеверной основе образов Богородицы и Параскевы Пятницы, заслонивших собой древнее языческое божество — Великую богиню (Мать-прародительницу всего сущего), которая в одной из своих ипостасей олицетворялась в образе обожествляемой и вечно плодоносящей земли. Функции, которыми в простонародной среде наделялись Параскева и Богородица, выбрали в себя и длительное время в смягченной форме сохраняли дохристианский культ плодородия, земли, рода, отчего эти святые превратились в покровительниц женщин, женского труда, брака и вообще были символом благополучия (см.: Чичеров В. И. Зимний период русского земледельческого календаря XVI–XIX вв. М., 1957. С. 40–61).

³ Высказана точка зрения, согласно которой Федор уже был епископом Владимира в начале 60-х годов XII в., а в результате событий 1164 г. лишь распространил свою власть на Суздаль, откуда князь изгнал не Нестора, а суздальца Леона (см.: Лимонов Ю. А. Владимирско-Суздальская Русь: очерки социально-политической истории. Л., 1987. С. 53).

⁴ См.: ПСРЛ. Т. 1. Стб. 348; Т. 33. Стб. 49. См. также: Фроянов И. Я. Киевская Русь: очерки социально-политической истории. Л., 1980. С. 159, 178.

⁵ См.: Будовиц И. У. Общественно-политическая мысль Древней Руси (XI–XIV вв.). М., 1960. С. 246; Воронин Н. Н. Андрей Боголюбский и Лука Хрисоверт (из истории русско-византийских отношений XII в.) // Византийский временник. 1962. Т. XXI. С. 49–50; Фроянов И. Я. Древняя Русь. С. 579, 586, 592.

⁶ ПСРЛ. Т. IX. Стб. 222. Сведений об учреждении великокняжеского стола нет в более ранних летописях (см.: Фроянов И. Я. Древняя Русь. С. 600–601), но сам характер политических мероприятий,

Князь намеревался быть во всем самовластным («хотя самовластец бытьи всей Суздальской земли») и хотел утвердить не просто независимого от Киева епископа, а создать не зависящую от Кисва и от Византии митрополию¹. Именно с такой инициативой обращается Андрей к константинопольскому патриарху. Отрицательный ответ на просьбу утвердить во Владимире независимого митрополита пришел с опозданием, спустя несколько лет после дерзкой инициативы властителя. Видимо, Андрей понимал, что не может рассчитывать на поддержку Константинополя, и всерьез собирался проводить независимую политику, в том числе церковную. На это со всей определенностью указывают весьма недвусмысленные политические мероприятия князя Андрея. В 1162 г. он удалил не только епископа-грека, но «и прежних мужей отца своего», которые, видимо, разделяли прогреческие симпатии князя. Изгнаны были младшие братья вместе с матерью-гречанкой Еленой, являвшейся ему мачехой. Подобными действиями Андрей добивался ликвидации уделов и укрепления единой державной власти в своем княжестве. Но подлинные намерения князя характеризует то, что объектами его гонений, начиная от слуг грекофила Юрия и кончая своими полугреческими родичами да пришлым из Константинополя иерархом, были силы, через которые на Руси в первую очередь проводилось политическое и церковное влияние Византии. О какой ортодоксальной выдержанности в церковном строительстве могла идти речь при такой тотальной антигреческой линии поведения?²

Для нас в данном случае важно, что некоторые летописи события 1162–1164 гг. сливают воедино и помещают оба рассказа то под одним, то под другим годом. Это значит, что ликвидация греческого присутствия, не одобренное константинопольским патриархом занятие Федорцом епископской кафедры и уступки двоеверию в вопросах о постах воспринимались как звенья одной цепи³. Впрочем, линия поведения князя не была последовательной. Изгоняя в 1162 г. Леона и представителей прогреческой партии, он затем мирится с присутствием Леона в своих пределах и повторно изгоняет его в 1164 г., отдав предпочтение будущему ересиарху, которого он хотел сделать митрополитом Владимирским⁴.

направленных на укрепление единой державы, а также попытки встать над междоусобием, не позволяют усомниться в такой летописной ретроспективе и дают исследователям все основания сравнивать новую столицу с «другим Киевом» (*Ключевский В. О. Сочинения. М., 1987. Т. 1. С. 325*).

¹ См.: *Фроянов И. Я. Древняя Русь. С. 610–613*.

² Историки уже давно отмечали изменение характера власти в сторону усиления единой державных тенденций (библиографию см.: *Фроянов И. Я. Древняя Русь. С. 617–620*), но никто не поставил антигреческие мероприятия Андрея в связь с еретичеством Федорца, да и самого князя, поддерживавшего незаконного владыку.

³ Ср.: ПСРЛ. Т. 34. Стб. 76; Т. 33. Стб. 50.

⁴ О неразборчивости князя в вопросах веры красноречиво свидетельствует конфессиональная индифферентность, выразившаяся в подборе ближайшего окружения из иноверцев. Появление Ефрема Моизича (Моисеевич) и Анбала Ясина, названного в одном из источников «жидовином» (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 590), было бы невозможно для человека, мыслящего канонически, ибо предписания рекомендовали «отметать» всякое общение с иноверцами с позиций религиозной исключительности (историографию проблемы см.: *Фроянов И. Я. Древняя Русь. С. 643–645*).

Андрей вынашивал планы обретения церковной самостоятельности, но он не пошел по пути Ярослава Мудрого и Изяслава Мстиславича, по пути поставления автокефальных митрополитов (Илариона в 1051 г., а также Климента Смолятича в 1147 г.). Эта процедура позволяла обойтись без участия греков. Иллюзий по поводу поддержки церковной самостоятельности Константинополем быть не могло, но, несмотря на это, все же князь испрашивает разрешения у патриарха¹. Реально глава владимирской церкви находился у власти вопреки воле Византии. Разве можно представить себе, чтобы в течение пяти лет самозванный владыка держался без поддержки князя, который почему-то вновь делает совершенно безнадежную попытку легализовать Федорца, хотя бы в сане владимирского епископа, и в 1169 г. насильно отправляет его для поставления к Киевскому митрополиту. А ведь еще за год до этого его войска под руководством сына Мстислава преследовали в захваченном Киеве за «митрополичью неправду» сторонников строгой дисциплины поста².

Третья попытка введения на Руси автокефалии разрешилась низвержением самозванца и расправой над ним. Наиболее подробный рассказ об этом, начинающийся едким антиеретическим памфлетом, дает Ипатьевская летопись: «Том же лѣтъ чюдо сътвори Бѣ и стѣа Бѣа новое Володимири городѣ. изъгна Бѣ и стѣа Бѣа Володимирская. злаго и пронырливаго. и гордаго лестыца аживаго вл(д)кѣ Федорца. из Володимира ѿ стѣѣ Бѣи цркви Златоверхон. и ѿ тон вса земля. Ростовская. нѣ въсхотѣ бл(с)вннн оудалиса ѿ него. и тако и снн нечтнвын. нѣ въсхотѣ послушати христолюбиваго кнза Андрѣя. велашю ему ити ставитса къ митрополиту. Киевѣ нѣ въсхотѣ. паче же Бѣ не хоташю его и стѣѣ Бѣи извърже его изъ земли Ростовскоѣ. Бѣ во егда. хочеть показннн члвкѣ ѿметь оу него оумъ. тако же и надъ снмъ сътвори Бѣ. ѿа оу него оумъ. кнзю же ѿ немъ добро мыслашю. и добра хота ему. съ же не токмо въсхотѣ поставленнн ѿ митрополнта. но и цркви вси Володимири затвори. и ключѣ црквиныа. взѣ. и не бы звоненнн ни гѣнннн. по всему граду. и въ зборнѣи цркви в нѣкнже чюдотворенаа Мти Бѣа. ина вса стѣи еа. к ненже вси кр(с)тыпане. страхомъ приришютъ. оутѣху и заступннню нмѣще тѣ. исцѣленннн ѿ неа. приемлюще. дшмъ и тѣломъ свонмъ. и тѣ цркъв дьръзну затворити. и тако Бѣ. разъгнѣвн. и стѣю Бѣю томъ во дни изъгнанъ вы(с). м(с)ца маа. въ н. днѣ на память стѣо Ивана Бо(г)словыца. много пострадаша члвци ѿ него въ держанне его. и селъ изневыша. шрѣжыа и конь друзни же. роботы добыша. заточѣныа же и гравленннн. не токмо простыцемъ но и мннхомъ. нгуменомъ и ерѣемъ. безъма(с)твѣ сын. мчтѣл дръгымъ члвкомъ головы порѣзываа и бороды. а дръгымъ. шчн выжнгатше. и языки вырѣзываа. дръгынн же распинаа по стѣнѣ. и мѣча немлостивнѣ. хотѣ въсхытити ѿ вси(х) имѣнне

¹ Е. Е. Голубинский считает, что Федорец лично ходил на поставление в Константинополь (см.: *Голубинский Е. Е. Указ. соч.* С. 439–440).

² См.: ПСРЛ. Т. I. Стб. 354.

имѣннѣ во не бѣ сътъ тако адѣ посла же его Андрѣи к митрополитѣ Кнѣву. митрополитѣ же Константинѣ швини его всеми винами. и повелѣ его вести в Песни. островѣ. и тамо его шѣкоша. и языка оурѣзаша. тако злодѣю и еретикѣ. и рѣкѣ правѣю шѣкоша. и шчи ему вынаша. зане хлѣм измолви на стѣю Бѣю»¹.

Трудно судить, какие трения возникли у Андрея с Федорцом, который «не всхотѣ послушати хр(с)толюбиваго князя Андрѣя» и даже прибег к закрытию церкви. Как бы то ни было, но итог всей этой неудавшейся истории с введением автокефалии оказался печальным и для самого Андрея Боголюбского. Не исключено, что вместе с Федорцом князь лишился поддержки и тех сил, которые стояли за самозванным иерархом. По крайней мере, в 1170 и 1174 гг., после ряда блистательных побед прошлых лет, он терпит сокрушительные поражения в Новгороде и Киеве², а накануне трагической гибели в 1175 г. Андрею не на кого было даже опереться и он становится легкой добычей заговорщиков³. Разрыв с Федорцом ускорил трагический конец несостоявшегося русского самодержца⁴.

Выводы, которые можно сделать из наблюдения за событиями религиозной смуты во Владимирской земле, необычны. Распавшийся недолговечный союз амбициозного князя и популярного среди населения ересиарха привел не только к физическому устранению обоих. Ростов и Суздаль, освободившись от верховной власти самодержца, приглашают к себе удельных князей. Тенденции к обособлению вновь возобладали над силами консолидации, показавшими свою незрелость. Получается, что патриотическая государственная позиция смыкалась с ересью, а силы, ослаблявшие Владимирское княжество и поддерживавшие порядки обособления, получили поддержку извне — со стороны блюстителей канона из Константинополя.

Можно предположить, что в своей неортодоксальности Федорец зашел слишком далеко и именно это могло послужить причиной разрыва его с Андреем. Внук Мономаха в своей политике укрепления независимости княжества искал опору в религиозной двоеверной самобытности и широко использовал идейное оружие, которое предлагал Федорец. Однако Андрей не решился окончательно порвать формальные отношения с митрополией и патриархией. События показали, что он сделал ставку на легализацию своей еретической церкви и проиграл. В выборе путей

¹ ПСРЛ. Т. 2. Стб. 551–553.

² См.: ПСРЛ. Т. 1. Стб. 361–362; Новгородская первая летопись. М.; Л., 1950. С. 33, 221; ПСРЛ. Т. 2. Стб. 573–574.

³ То, что в лице Федорца Андрей Боголюбский «потерял энергичного и незаурядного защитника», обеспечивавшего князю мощную общественную поддержку, без которой его позиции резко ослабли, убедительно показал И. Я. Фроянов (см.: Указ. соч. С. 634–648).

⁴ Разрыв Андрея с Федорцом — это разрыв с владимирцами, которые без своего духовного пастыря-еретика остались безучастными к судьбе князя; хотя известно, что жена Андрея, причастная к злодеянию, скрылась в Москве из опасения мести владимирцев (см.: Фроянов И. Я. Древняя Русь. С. 641–647).

независимого от греков церковного строительства позиция князя, по-видимому, была менее радикальна, чем у еретичествующего самозванного владыки.

Колебания Боголюбского и запоздавая переориентация в церковном вопросе изменили отношения к нему со стороны ортодоксального (как греческого, так и русского) духовенства и не повлияли на итоговую оценку его деятельности. Известен, например, такой факт, что священнослужители упорно отказывались отпевать князя после его гибели, а следовательно, и хоронить его по церковному чину. Такая участь в Средние века постигала лишь еретиков, волхвов и самоубийц. А ведь Боголюбский был главой крупнейшего княжества Руси и инициатором широкого церковного строительства. Лишь сторонники своеобразной автохтонной религиозности (круг Федорца) организовали погребение князя, осуществлявшееся под двоeverные причитания(!)¹. В Византии не имели сомнений о характере православия Андрея: «*Аще всего мiра исполниши церкви, и грады возградиши паче числа, гониши же епископа, главу церковную и людскую, то не церкви, то хлѣви*»².

О характере еретических заблуждений Федорца сведений немного. Однако сохранился целый ряд внелетописных источников, дающих дополнительные ценные штрихи к идейному портрету ересиарха и мировоззренческим особенностям эпохи, которую олицетворял самозванный владыка.

В ряде произведений, обличавших Федорца, указывалось на догматические заблуждения владимирского епископа³. Ему вменялось в вину «вознесение хулы» на Богородицу⁴. Мировоззренческая основа таких заблуждений могла быть самой разнообразной. В нашем случае для понимания характера ереси важно то, что летописное свидетельство о возведении Федорцом «хулы» на Богородицу оказывается в одном ряду с пространными рассуждениями о чистоте девства. Речитативом проходит в грамоте Хрисоверга⁵ мотив непорочности Девы Марии. Содержание памятника напрямую не связано с данной темой. В истории еретичества, в том числе и на Руси, сомнения в непорочности Богородицы квалифицировались как нестори-

¹ Полный симпатии к Андрею Боголюбскому рассказ сохранился в составе Ипатьевской летописи (см.: ПСРЛ. Т. 2. Стб. 580–598). Он свидетельствует о расположении простых владимирцев к князю. По народному традиционный характер прощания с убиенным, с явными языческими реминисценциями в оплакивании Андрея при одновременном выражении нарочитой враждебности к представителям официальной Церкви, позволяют ставить вопрос о близости автора текста к мировоззренческим ориентациям еретичествовавшего самозванного владыки. И. Я. Фроянов обратил внимание на то, что над останками князя надругались, оставив обнаженный и изувеченный труп непогребенным, как это делалось в отношении т. н. заложенных покойников (см.: Указ. соч. С. 645). Волочение трупа, а также упорное нежелание погребать его представителями Церкви позволяет сделать заключение, что идейные противники и враги Андрея подобного рода действиями подчеркивали отпадение князя от правоверия.

² Русская историческая библиотека. СПб., 1908. Т. VI. Стб. 68.

³ Там же. Стб. 63–76; Литературное наследие Кирилла Туровского / Изд. подг. И. П. Ереминым // ТОДРЛ. М.: Л., 1956. Т. XII. С. 340–347; ПСРЛ. М., 1978. Т. 34. Стб. 77–78.

⁴ См.: ПСРЛ. М., 1965. Т. 30. Стб. 70.

⁵ См.: Русская историческая библиотека. Стб. 66–74.

анство: «...несторини еретикъ наоучи трапѣзѹ класти рожащѹю, мѣна бѣо члвко-родницю»¹. Короче говоря, не признавалась божественная природа Христа, что разрушало основной догмат христианства о троичности Божества.

Думается, что столь серьезное обвинение в адрес Федорца было не случайным и имело прямое отношение к усиленно насаждавшемуся богородичному культу во Владимире. Он был близок народу более других. В свое время Н. Н. Воронин обратил внимание на то, что в этом культе очень мало христианского. Икона Владимирской Богородицы, по его мнению, «на первых порах... сохраняет черты женского полуязыческого божества — она, в сущности, и действует как языческий «оберег». Существенно также, что особой магической силой обладает не столько сама икона, сколько вода от нее, что связывает культ Владимирской иконы также с языческими представлениями»². Апотропеическое (охранительное) содержание культа Богородицы соответствовало целям объединения и защиты княжества, приобретало широкое общественное звучание. В «Сказании о чудесах Владимирской иконы Богородицы», возникшем одновременно с установлением древнерусского богородичного культа в XII в., идея покровительства выражена так: «Защити нас божественным покровом еа, от стрел, летящих во тме разделения нашего»³. В апокрифическом варианте развития богородичной легенды Мария выступает заступницей за всех грешников, в том числе и за язычников. Этот неканонический мотив, присутствующий в «Хождении Богородицы по мукам», имел достаточно широкое распространение, о чем свидетельствует проникновение его в целый ряд письменных произведений⁴.

По данным церковно-учительной литературы и народным поверьям языческие рецидивы богородичного культа выглядят довольно рельефно. «Сказание о чудесах» акцентировало внимание на покровительстве Богородицы беременным женщинам. Эту грань богородичного культа можно сопоставить со свидетельствами христианских проповедников о смешении богородичных и рожаничных трапез: «Мнящеся честь творяще госпожи Богородицы, ставяще тряпезу крупичьными хлебы и сыры и черпала наполняюще вина добровоньнаго и творяще трепарь Рождеству, и подающе друг другу ядят и пиют и мнятся добро творящъ и хвалу тем въздающе владычници чистии, ей же есть бесчестие и хула причина рекше Рождества»⁵.

В свете приведенных данных характер Федоровой «хулы» становится ясен⁶. Речь должна идти о двоеверном почитании Богородицы в котором неизжитые языческие

¹ РНБ. Софийское собр. № 1262. Л. 108 об.

² Воронин Н. Н. Из истории русско-византийской церковной борьбы XII в. // ВВ. 1965. Т. XXXVI. С. 205–206.

³ Сказание о чудесах Владимирской иконы Божьей Матери. 1878. С. 11.

⁴ См.: Веселовский А. Н. Разыскания в области духовного стиха XI–XVII вв. // СОРЯС. СПб., 1890. Т. 46. № 6. С. 136–146.

⁵ Там же. С. 179. Примеч № 1.

⁶ О единой основе заблуждений, связанных с «хулой» на Богородицу и на Христа, а также о двоеверной природе таких взглядов в средневековой Руси см.: Мильков В. В. Древнерусское еретичество в идейно-политической борьбе второй половины XII столетия // Общественная мысль: Исследования и публикации. М., 1989. Вып. 1. С. 13–21.

представления о производительной и родовспомогательной магии переносились на Богородицу как покровительницу этой сферы. Молитвы и заговоры такого содержания были адресованы непосредственно Богородице. В большом количестве они были записаны в XIX в., но, несмотря на внешне христианское обрамление, тексты сохранили глубоко традиционную и во многом еще языческую основу. Кроме того, возвышение авторитета защитницы Марии объективно подрывало веру в могущество Творца как промыслителя и судии.

Богородичный культ играл первостепенную роль в идеологическом обосновании объединительной политики Андрея Боголюбского, поскольку был направлен против внешних врагов княжества, но именно этот культ воспринимался блюстителями ортодоксии как «хульный» и еретический, хотя и восходил к почитанию Влахернской иконы Богоматери — покровительницы Царьграда. Восприятие Богородицы как защитницы связано с легендой о чудесном влиянии Влахернского образа Богоматери на поражение войск русов под Константинополем в 860 г. Развитие подобного культа на Руси утвердилось с антивизантийской окраской, усиленной заметной примесью двоеверных элементов. Почитание Богородицы в условиях русской жизни приобрело совершенно новое идейное значение. Была создана легенда о переселении Богоматери в Русскую землю. Благодаря этой легенде культ сохранил изначальную покровительственную функцию, однако назначение этого покровительства изменилось. Согласно специальному разъяснению «Сказания о чудесах Владимирской иконы Божьей Матери», Богоматерь, как солнце обходя все страны, всех защищает, но особенно «заступница быти на Ростовскую землю, посети новопросвященные (т. е. недавно крещенные. — В. М.) люди»¹.

В свете вышеизложенного приобретают особое значение и новое звучание полемические сентенции памфлета на смерть Федорца. В них развенчивается сама идея заступничества. Автор злорадствует, что бесы, которым служил Федорец, не смогли спасти нареченного владыку от гибели. В тексте, естественно, не говорится о Богородице, но идеологи ортодоксального православия все неприемлемые с точки зрения канона сакральные персонажи именовали именно так. Автор не принимает двоеверной природы Богородицы, скрывая популярную у двоеверных владимирцев покровительницу за эфемическим названием бесов. Смысл летописного памфлета такой — некая сила, на которую рассчитывал еретик, оказалась не властна покровительствовать чтущим ее².

Думается, есть все основания предполагать особые двоеверные черты культа Богородицы во Владимире. Рассмотрим теперь ряд других сведений об учении Федорца, без которых характеристика богородичного культа, и в особенности его апотропического значения, была бы неполной. В притче у Кирилла Туровского — од-

¹ Сказание о чудесах Владимирской иконы Божьей Матери. С. 31.

² Подобный саркастический прием использовался в антиязыческой полемике. Очевидно, автор памфлета знал и взял на вооружение полемические приемы из летописных повестей о смерти князя-волхва Олега и поучительные примеры о гибели волхвов в XI в.

ного из видных обличителей Федорца — материал группируется вокруг утверждений принципа самовластности (свободы воли) человека. Это наводит на мысль, что Федорец придерживался иных воззрений. Не на основании ли фаталистической предопределенности он не испытывал страха перед воздаянием за свои действия? Ведь фаталистическая установка снимает само понятие греха. Вместе с тем есть прямые указания Туровского на неверие Федорца в воскресение тел и грядущий Суд.

В свете фольклорных представлений рожанично-богородичный культ неотделим от понятия доли, судьбы и в конечном счете восходит к фаталистической концепции миропорядка. Согласно пережиточным народным представлениям, доля прирождена. Здесь уместно вспомнить учение волхвов, по которому судьба определяется при рождении. С одной стороны, она обусловлена актом рождения (в добрые или злые дни), с другой — дедами-предками. К фаталистической основе богородичного культа должны восходить жалобы на злую (врожденную) долю, которая, исходя из материалов причитаний, объяснялась зачатием в недобрый день — пятницу или среду. Здесь мы выходим на еще одну параллель, удостоверяющую, что вопрос о постах в среду и пяток, заостренный наряду с богородичной проблематикой, оказывается, имел самое прямое к ней отношение. Дотошное регулирование сроков поста, таким образом, вызывалось насущными задачами антиязыческой пропаганды. Показательно, что греховность, связанная с несоблюдением поста, поставлена в «Слове Пахомия о мытарстве души» в зависимость от тайны спасения. Тот же прозрачный намек на отрицание загробной жизни Федорцом отмечен выше в произведении Кирилла Туровского. Знаменитый русский проповедник и современник событий, Кирилл Туровский, заблуждения Федорца прямо называет саддукейством — неверием в будущее воскресение и воздаяние по грехам.

Характерно, что древнерусский писатель в своем обличительном слове «О человеческой душе и теле» осуждает не только Федорца, к которому прилагаются аллегорические характеристики слепой души, но и могущественного князя, который фигурирует в произведении как «хромец», воплощающий собой символический образ плоти¹.

Насколько явствует из грамоты Луки Хрисоверга, во Владимире покусились на божественный авторитет высших церковных властей, перенявших святительство от самого Иисуса Христа, а сомнение в святости священнического чина означало неверие в самого Сына Божьего. Так выясняется еще один аспект «хулы» на Богородицу, имеющий своим истоком непризнание божественной сути Христа. Еретические действия Андрея и Федорца подрывали один из основных феодальных принципов — иерархичность. Надо сказать, что такая тенденция свойственна еретичеству раннего периода вообще. В своей наиболее крайней форме она проявилась у стригольников, учивших о необязательности рукоположения в сан и утверждавших право каждого мирянина на священство.

¹ См.: Еремин И. П. Литературное наследие Кирилла Туровского // ТОДРЛ. М.: Л., 1956. Т. XII. С. 340–346.

Отнюдь не воинственное отношение к язычеству в кругу владимирских книжников второй половины XII в. зафиксировало житие Леонтия — первого епископа ростовского. Апокрифическое сочинение тенденциозно заменяет свидетельство о мученической смерти Леонтия от рук восставших язычников в 1071 г. на описание мирной его кончины. Исторический подлог понадобился, с одной стороны, для того чтобы доказать древность крещения Ростовской земли, с другой — сама суть подлога не противоречит идейному климату в крупнейшем северном русском княжестве XII в. Из жития исключена антиязыческая направленность и в то же время широко используются образы «Слова» Илариона, известного терпимым отношением к язычеству¹. Чин празднования памяти Леонтия именно в этой части подвергся несколько позже переработке. С позиции теории казней редактор обрушился на недопустимые отклонения в почитании местного святого: «Празднуем днесь не еллински, но духовно, не чреву, но душе». В новой редакции восстанавливается историческая правда об обстоятельствах гибели Леонтия, а в биографическое описание вносится рассказ о борьбе епископа с волхвами. В добавлении к пространной редакции, создававшейся в период подъема еретического свободомыслия в XV в., Леонтию приписывается исцеление «бесноватых» попов, на Бога «хулу глаголящих»².

С внешней стороны религиозная смута 60-х годов XII столетия сводилась к разногласиям в вопросах о дисциплине постов и порядке назначения на высшие церковные должности. Многие исследователи недоумевали, чем же вызвано крайнее ожесточение спорящих сторон и накал страстей, который вылился в беспрецедентную в истории Русской Церкви кровавую расправу с Федорцом. Объединение русских земель, к которому стремился Боголюбский, требовало идеологической поддержки. Волею обстоятельств еретик Федорец оказался задействованным в идейно-религиозном обеспечении независимого политического курса Андрея Боголюбского. Он показал себя как теоретик и даровитый деятель-организатор, который сознательно опирался на народные представления и верования и тем самым обеспечивал князю широкую общественную поддержку.

От христианской оболочки, которую Федорец пытался придать популярным в народе религиозным пристрастиям и использовать их в политических интересах княжества, ничего христианского, по сути, не оставалось. Византия оперативно реагировала на отступление от православия, результатом чего и явилась острая полемика и последовавшая за ней расправа с главой еретической партии.

Данные о еретичестве Федорца указывают на то, что в сравнении с идейной борьбой XI в. русское общество недалеко ушло по пути христианизации ко второй половине XII в. Христианство, хотя и распространялось в среде городского населения, перемешивалось с привычными языческими представлениями. Синкретическая смесь не чужда была даже некоторым высшим представителям церковной власти,

¹ См.: Мильков В. В. «Слово» Илариона и теория «казней божних» // Альманах библиофила. М., 1989. Вып. 26. С. 120–121.

² Воронин Н. Н. Повесть об убийстве Андрея Боголюбского // История СССР. 1963. № 3. С. 42–46.

что и определяло характер их еретичества. В годы изнуряющих войн и напряженных поисков основы для консолидации соперничавших в княжестве городских общин на симпатии населения владими́ро-суздальских земель рассчитывали еретики из класса феодалов, пытавшихся таким путем заручиться поддержкой своих подданных. Однако союз власти с патриархальной, по сути своей еретической идеологией изначально базировался на объективно неразрешимых противоречиях. Он обнаружил свою слабость и непоследовательность ввиду несовпадения социальных интересов князя и его временных союзников. Этот союз показал беспочвенность попыток архаизации идеологии, которая не смогла обеспечить запросы сильного феодального государства. Ведь не случайно в последующем патриархальное еретичество замыкалось на народной среде, где довольно успешно выражало социальные и политические интересы демократических слоев населения.

За столетие, отделяющее рассмотренную эпоху от первых церковно-религиозных споров, наметились черты нового. От прямого противопоставления христианства и язычества (XI в.) начался переход к синтезу этих представлений (XII в.). Однако на протяжении и того и другого исторических периодов отношение к пережиткам язычества в среде стремившегося к самостоятельности древнерусского духовенства определялось одним и тем же фактором — неприятием притязаний Византии на полный религиозный и, как следствие, политический контроль над страной. Политическое и идейное противоборство с митрополией находилось в состоянии периодически обострявшегося напряжения, индикатором которого являлись попытки установления автокефалии, в том числе и еретической, во главе с самозванцем Федорцом.

С момента крещения Руси инерционность языческих пережитков тормозила процесс внедрения в общественное сознание христианского отношения к миру, основанного на монотеистической концепции бытия. Ярким примером религиозного консерватизма являлось религиозное учение времен Андрея Боголюбского — ересь самозванного владимирского епископа Федорца (60–70-е годы XII в.), к которой благоволил глава Владимирского княжества и которую он пытался использовать в целях проведения независимой государственной политики. Оценку деятельности самозванного епископа-еретика следует отнести и на счет его могущественного светского покровителя, менее радикального и менее последовательного в своей неортодоксальности.

Стригольники

Начало широкомасштабному еретическому движению в древнерусскую эпоху было положено стригольничеством. Оно охватило крупнейшие города Севера Руси — Новгород и Псков, массовые брожения в которых прослеживаются там на протяжении более чем столетия. Первые достоверные сведения о стригольниках относятся к середине XIV в., а последние упоминания совпадают с появлением нов-

городско-московской ереси т. н. «жидовствующих» в конце XV в.¹ Известными деятелями движения были дьяконы Никита и Карп, казненные в 1375 г., а также чернец Немчинова монастыря во Пскове Захар. Размах движения оказался столь широким, что иерархи Церкви вынуждены были развернуть массированную идеологическую кампанию, направленную на искоренение ереси. Сохранилось несколько посланий, адресованных светским и духовным властям севернорусских городов: послание патриарха Филофея 1382 г., послания митрополита Фотия 1416, 1422 (или 1425), 1427 гг., а также адресованное едва ли не самим еретикам полемическое послание Стефана Пермского 1382 г. В этих документах изложены взгляды еретиков, содержатся опровержение наиболее опасных еретических положений и призыв к заблудшим вернуться в лоно Церкви.

Несмотря на наличие значительной источниковедческой базы, в характеристике еретического учения остается много неясных и спорных вопросов. Стригольничество расценивается либо как бюргерская антифеодалная ересь посада, которую сближают с западноевропейской Реформацией по признакам религиозного критицизма и рационализма², либо как самобытное русское гуманистическое умонастроение, в котором усматривается синтез разума, человечности и смелой новизны³, либо как возрождение языческого мировоззрения в двоеверной среде⁴. Одни исследователи объясняют наименование ереси связью ее с цеховой, ремесленной средой, занятой стрижкой сукон⁵. По другой версии, еретики стригольники отождествляются с расстригами, т. е. с бывшими представителями Церкви, лишенными за вольномыслие сана⁶. Наиболее вероятно, что название ереси восходит к особой обрядности посвящения, выражавшейся в ритуальной стрижке во-

¹ См.: Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.; Л., 1950. С. 347, 352–353, 363–364; Источники по истории еретических движений конца XIV — начала XVI вв. // Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодалные еретические движения на Руси XIV — начала XVI века. М.; Л., 1955. С. 230–255 (далее — «Источники...»); Казни стригольников в 1375 г. предшествовали антицерковные выступления новгородцев в 1337 и 1340 гг. В 1353 г. архиепископ Моисей из-за волнений вынужден был оставить кафедру, а написанное в начале XV в. Пахомием Сербом «Слово похвальное Моисею» называет свергнутого владыку борцом с еретиками стригольниками, что и принимается за косвенное указание на раннее распространение ереси (см.: Черепнин Л. В. Из истории еретических движений на Руси XIV–XV вв. // Вопросы истории религии и атеизма. М., 1959. Вып. 7. С. 257–283).

² См.: Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодалные еретические движения на Руси XIV — начала XVI вв. М.; Л., 1955. С. 13, 46, 52–55; Клибанов А. И. Реформационные движения в России XIV — первой половины XVI в. М., 1960. С. 4–85, 128.

³ См.: Рыбаков Б. А. Стригольники: Русские гуманисты XIV столетия. М., 1993.

⁴ См.: Замалеев А. Ф. Философская мысль в средневековой Руси (XI–XVI вв.). Л., 1987. С. 188–192; Мильков В. В. Учение стригольников // Общественная мысль: Исследования и публикации. М., 1993. Вып. IV. С. 33–46.

⁵ См. об этом: Потте А. В. Еще раз о названии новгородско-псковских еретиков стригольниками // Культура Древней Руси. М., 1966. С. 204–208; Лихачев Д. С. К вопросу о происхождении названия псковско-новгородских еретиков «стригольниками» // Сборник докладов и сообщений лингвистического общества. Калининский гос. университет. Калинин, 1979. Т. 4. С. 130–132.

⁶ См.: Келтуяла В. А. Курс истории русской литературы. СПб., 1911. Кн. 1. Ч. 1. С. 207; Рыбаков Б. А. Указ. соч. С. 7.

лос¹. Такой разброс оценок стригольничества вызван скудностью и тенденциозностью источниковедческой базы, ограниченной только произведениями обличителей, которые намеренно избегали изложения существа дела.

Стригольничество описывается в источниках как отрицание института духовенства и всего комплекса православной обрядности (общего богослужения в храмах, покаяния, причастия, заупокойных молитв). Еретики ополчились против мздоимства при поставлении церковнослужителей в сан и отрицали посредническую роль духопродажной, по их мнению, Церкви в отправлении религиозных ритуалов. Следствием этого было то, что стригольники стали устраивать свои ритуальные собрания вне церкви и без участия духовенства, «на распутиях и ширинах градских». Еретики, кроме того, обвинялись в неверии в посмертное воздаяние.

Чем было вызвано столь радикальное, граничащее с отпадением от веры вообще, отношение стригольников к Церкви? Исследователи, как правило, рассматривали пункты обвинений еретиков с точки зрения сопоставления их с исторически известными ересями, а для взятых по отдельности пунктов действительно можно было найти соответствия с христианскими ересями, но ни одна из ересей не соответствовала той сумме обвинений, которая предъявлялась стригольникам и, по существу, подводила к заключению об иноверии, а не о еретической ревизии в рамках доктрины.

Исходным основанием для суждения о характере ереси должны служить в первую очередь представления стригольников о природе божественного, которые, как показывают источники, вовсе не являются ревизией догматов, а базируются на абсолютно нехристианском понимании Бога. Ключевое значение для оценки этой ереси имеет содержащаяся в источниках информация о поклонении стригольников Земле. Из обвинений, которые были выдвинуты в адрес еретиков, мы узнаем, что они относились к Земле как к божеству. Другими словами, божественное начало стригольники отождествляли с природным.

По свидетельству Стефана Пермского, стригольники отправляли свои религиозные обряды вне церкви, принося покаяние Земле как божественной стихии. Автор послания ополчается на неправомочность оживотворения земной стихии: «А кто исповедается земли, то исповедание не исповедание есть, земля бо бездушна тварь есть, не слышит и не умеет отвечать и не воспретит съгрешающему»². Одновременно сообщается о почитании неопределенного в своих характеристиках небесного божества: «...тие стригольницы, отпадающеи от Бога и на небо взирающе беху, тамо отца себе нарицают: а понеже бо самых того истинных еуангельских благовестей и преданий апостольских и отеческих не верующе, но како смеют от земли(!) к въздуху зряще, Бога Отца себе нарицающе, и како убо могут Отца себе нарицати?»³.

¹ См.: Успенский Ф. И. Очерки истории византийской образованности на Руси. СПб., 1892. С. 378–379; Попов Н. П. Памятники литературы стригольников // Исторические записки. 1940. № 7. С. 43; Казакова Н. А., Лурье Я. С. Указ. соч. С. 57.

² Источники... С. 241.

³ Там же. С. 254.

В ритуале стригольников дважды засвидетельствована Земля, поклонение которой, как оказывается, сливалось с культом мужского небесного божества. Политеистической концепции равнобожественности Неба и Земли обличители ереси противопоставляли надприродность и вездесущность божества: «Аще Бог наш на небеси и на земли»¹.

Среди древнерусских памятников имеется текст, во многом проясняющий скудные строки антиеретических поучений, авторы которых сознательно не воспроизводили положений «богомерского вероучения». Этот текст содержится в одном из фрагментов «Повести временных лет», содержание которого поразительно совпадает со сведениями о сакральном отношении еретиков к Земле и небесному Божеству, образующим вместе некий парный объект почитания. В той части «Повести временных лет», где изложен «Символ веры», а также содержатся выпады против латинян и других противных христианству религий, имеется полемический трактат (скорее, часть его), не имеющий отношения ни к одной из мировых религий². Общая антиязыческая направленность отрывка не вызывает у исследователей сомнений³. К тому же она согласуется с тенденцией свода 1095 г., составленного под непосредственным влиянием широкого антихристианского движения 70-х годов и ожесточенных полемик с идеологами язычества — волхвами.

Приведем полный текст: «Ихъже оученье развъращено. вѣзъше во вѣ цркъ(вь), не поклонатсѧ иконамъ, но стоѧ поклонитсѧ, и, поклонитсѧ(а), и поклонивсѧ и напишетъ крѣтъ на земли и цѣлуе(т), вѣставъ прость, (ста)нетъ на немъ нагами; да легъ цѣлуе(т), а вѣставъ попирае(т). сего бо ап(с)ли не предаша. предали бо сѣ(т) ап(с)ли, кр(с)тъ поставленъ цѣлова(т) и иконы предаш(а)... Паки же и земля глѣт мѣри. да аще имъ есть земля мѣри, то вѣкъ имъ есть нѣбо, искони бо створи Бѣ нѣбо, таже землю. тако глѣт, вѣче нашъ иже е(с) на нѣси, аще ли по си(х) разуму земля есть мѣри, то почто плюете на м(т)рь свою, да сѣмо ю ловъзаете, и паки wskвернаете?»⁴

Как метко подытожил В. Л. Комарович, «в прямом соответствии этому, на заре русской письменности занесенному в летопись верованию, стоит издавна глубоко освоенное русским фольклором — былинами, сказкой, заговорами, обрядом, песней — наименование земли „матерью—сырой землей“; это верование предусматривает как раз тот брак земли с небом, про который знал уже летописец и который в античном культе опознавался по одинаковому признаку увлажненности—оплодотворенности. Мифологема о небе, вступающем в соитие с всеобщей матерью землей... несомненно, присутствовала в русском народном сознании эпохи язычества»⁵.

¹ Там же.

² См.: Комарович В. Л. Культ Рода и земли в княжеской среде XI—XIII вв. // ТОДРЛ. М.; Л., 1960. Т. XVI. С. 89.

³ См.: Лихачев Д. С. Комментарий к «Повести временных лет» // ПВЛ. М.; Л., 1951. Т. 2. С. 339—341.

⁴ ПСРЛ. М., 1962. Т. 1. Стб. 114—115.

⁵ Комарович В. Л. Указ. соч. С. 98; см. также: Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1865. Т. 1. С. 127, 135, 144.

«Повесть временных лет» содержит ценное описание древних верований, отражающих культ Неба как божественного отца и культ Земли как божественной матери. Описывается обряд поклонения Земле, которой адресовались ритуальные поцелуи, сопровождавшиеся начертанием на священной земной поверхности крестов. В XIV–XV вв. тот же пантеистический культ Неба и Земли, в противовес отвергнутому христианству, возродили еретики стригольники, антицерковное учение которых развилось на основе двоеверного мировоззрения. Благодаря двоеверию и была обеспечена преемственность дохристианских представлений, не утраченные многовековой трансформацией фрагменты которых сохранились в традиционной народной культуре.

В народной земледельческой культуре формы архаических воззрений, совпадая с известными нам по данным о стригольническом культе Земли и Неба, более подробно характеризуют основанное на языческих пережитках сакральное отношение к природным стихиям. Материалы фольклора и этнографии с определенностью свидетельствуют о том, что в сознании земледельца именование Земли матерью, а Неба отцом обусловлено сохранением архаического мифологического представления о космическом браке. Возобновление плодородящих сил природы объяснялось в поверьях брачными отношениями Неба и Земли, признаком которых считалась оплодотворяющая небесная влага. За Небом с XI по XIX в. прочно утвердился эпитет «батюшка», а за землей — «матушка»¹. В заговорах земная и небесная части мироздания наделялись высшими сакральными свойствами, ибо к ним адресуются обращения как к божественным началам: «*Ты Небо — отец, ты Земля — мать*»; «*небо — ключ, земля — замок*» и т. д.² Идея космического брака отразилась в пословицах: «*Не Земля родит, а Небо*», «*Земля — Божья постель*»³. Утвердившиеся в языке вековые понятия (дождь — семень, жар солнца — спорынья) заключают в себе мифопантеистическое обозначение небесной оплодотворяющей влаги⁴. Архаический смысл понятий и словесных формул восходит к языческим представлениям о космическом брачном соединении «прокинутости Земли» с «опрокинутостью Неба»⁵. В традиционном сознании природные сакрализованные сти-

¹ Даль В. Пословицы русского народа. М., 1957. С. 904–905, 922.

² Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1869. Т. III. С. 788. В некоторых случаях обращение направлено к одной Матери-Земле (см.: Афанасьев А. Н. Указ. соч. М., 1865. Т. I. С. 145–146). Семейские перед севом, обращая свой взор на восток, заклинаят: «Зароди, Господи!» (Болонев Ф. Ф. Народный календарь семейских Забайкалья: вторая половина XIX — начало XX в. Новосибирск, 1978. С. 76).

³ Даль В. Указ. соч. С. 904–905. См. также: Ермолов А. Народная сельскохозяйственная мудрость в пословицах, поговорах и приметах. Т. II: Всенародная агрономия. СПб., 1905. С. 145; Афанасьев А. Н. Указ. соч. Т. I. С. 129.

⁴ См.: Афанасьев А. Н. Указ. соч. Т. I. С. 136. По наблюдению Г. В. Панфилова, в языческом культе природы у славян основой мироощущения было «почитание сил жизни, с понятием о которых и связывалось представление о прекрасном» (см.: Панфилов Г. В. Некоторые черты эстетического мировоззрения древнерусского общества // Вестник мировой культуры. М., 1958. № 5. С. 20).

⁵ Есенин С. Ключи Марии // Собр. соч. М., 1962. Т. 5. С. 44.

Хиш мыслились в парном единстве, как и божества языческого пантеона. Фольклор сохранил представления о сакральном единстве мужского (небесного) и женского (земного) начал бытия. Исторически персонификация начал получала разные воплощения.

Основным сакральным объектом, почитавшимся у славян-земледельцев, была плодоносящая Мать-Земля. В языческую пору наряду с культом обожевленной Земли, которой соответствовали образы Мокоши, Берегини и рожаниц, существовали культы Перуна, Стрибога, Дажбога–Хорса, которые олицетворяли собой обожевленные огненно-водные стихии неба. В функциональной совокупности все мужские божества были эквивалентны верховному небесному божеству Сварогу, позднее почитавшемуся в образе Рода–Святовита. Святовит олицетворял собой всю неземную часть мироздания. Культ языческих богов был, по сути дела, условным политеизмом, воплощавшим в себе пантеистический культ обожевленной природы, которая таким образом оказывалась основным объектом религиозного почитания. В мифологическом осмыслении броские и жизненно важные явления всего видимого материального мира связывались с функциями богов. Сакральный образ природы представлен суммарными свойствами всех божеств, пантеон которых, если принимать во внимание существование синонимичных персонажей, сводился к олицетворению творческой космической пары: обожевленного Неба (Сварог, Род или замещающие их по совокупности функций сакральные олицетворения отдельных небесных явлений в образах Перуна, Дажбога–Хорса, Стрибога) и обожевленной Земли (Мокошь, Берегинь, рожаницы)¹. Творческие функции Неба со Сварога и Рода в двоеверный период были перенесены на Илью, Бориса и Глеба, а в фольклорной культуре на Ярилу, или деперсонифицированного «небесного отца». Представления о плодоносящей Земле, изначально связанные с образами Берегини, рожаниц и Мокоши, были перенесены сначала на Богородицу и Параскеву, заместившим собой Великую богиню Мать-Землю².

В своих древнейших формах культ Земли, слитый с двоеверным почитанием Богородицы, был зафиксирован уже в наше время в Гомельской области А. Л. Топорковым³. Совпадение фольклорно-этнографических данных, отразивших мифологические переживания, с еретическим стригольническим культом Земли весьма красноречиво. Глубокая укорененность такого рода пережитков и их повсеместное распространение в славянском регионе позволяют утверждать, что в общественном сознании восприятие природы божественного в период, когда пережитки язычества действовали много сильнее, чем в XIX–XX вв., осуществлялось аналогичным образом.

¹ См.: Мильков В. В. Язычество славяно-русского общества // Русская философия: Словарь. М., 1995. С. 649–651.

² См.: Мильков В. В., Пилюгина Н. Б. Христианство и язычество: проблема двоеверия // Введение христианства на Руси. М., 1987. С. 271–272.

³ См.: Топорков А. Л. Материалы по славянскому язычеству (культ матери–сырой земли в дер. Присно) // Древнерусская литература: источниковедение. Л., 1984. С. 229–233.

Сходные по времени со стригольничеством пережитки язычества в центрах еретичества — Новгороде и Пскове — задокументированы таким объективным источником, как археологические находки. В XIV столетии здесь все еще были в ходу (хотя и в значительно меньших объемах, нежели в XI–XIII вв.) такие ритуальные предметы, как фигурки домовых, антропоморфные и зооморфные навершення ритуальных жезлов. Только к XIV–XV вв. выходят из употребления амулеты, приверженность к которым характеризовала языческие и двоеверные пристрастия древних новгородцев¹.

Одновременно с распространением стригольничества к концу XIV в. в былине «Камское побойше», где дается описание Куликовской битвы, возрождается древний сюжет былины о Святогоре и Земле, с весьма характерным мотивом святотатства, поношения сакральной и столь почитавшейся у стригольников стихии. Согласно памятнику, богатыри уклоняются от участия в битве с врагами Русской земли (что соответствует и исторической действительности — Новгород не принял участие в общерусском походе 1380 г.). После победы русских войск над татарами эти богатыри своей кощунственной похвальбой воскрешают побитую вражескую силу. Причем наказание следует как результат непочтительного отношения героев былины (читай: новгородцев!) к Земле и небесным силам(!):

Кабы было золото кольцо в земле,
Поворотили бы мать-землю,
Как бы была бы нонче на небо лестница,
Мы пресекли бы силушку небесную².

Былина не только осуждает уклонившихся от участия в Куликовской битве — в ней звучит грозное предостережение всем, не почитающим за святыни Землю и Небо, которые не оставляют своих поругателей без возмездия. В данном идейном звучании — полное совпадение с таковым былины о Святогоре, согласно которой попытка кощунственного обращения со священной стихией закончилась гибелью богатыря.

Исторический и сакрально-нравственный мотивы фольклорного произведения в данном случае могут иметь единую мировоззренческую основу. Святость охраны границ родной земли обусловлена архаическим пантеистическим мировосприятием, согласно которому обожествляется жизненное пространство этноса как земля своих предков и богов. Тогда политическая окраска былины может оказаться вообще вторичной, а охранительная сакральная направленность ее выступает на передний план. С былинной эпохи Земля считалась святыней (ср. прочно вошедшее в

¹ См.: *Колчин Б. А.* Новгородские древности: Резное дерево. М., 1971. С. 41–46; *Седова М. В.* Ювелирные изделия древнего Новгорода (X–XV вв.). М., 1981. С. 26, 28, 30, 31, 69.

² Цит. по: *Азбелев С. А.* Былины об отражении татарского нашествия («Ермак и Калин», «Камское побойше», «Илья и Калин») // *Русский фольклор.* Л., 1971. Т. XII. С. 172–173. Автор в данном сюжете видит отражение погрома Москвы Тохтамышем, который был учинен в 1382 г., два года спустя после знаменитой победы на Куликовом поле.

речевую практику понятие «святорусская земля»). Она священна как хранительница погребенных в ней предков и как родная земля (*Родина*). Единство рода освящено и скреплено землей (*земляк*). То же самое — в отношении религиозного единства (*«чья земля — того и Бог»*).

Для более полного уяснения мировоззренческой значимости стригольнического сакрального комплекса остановимся на свойствах, которыми в традиционной культуре наделялась обожествленная языческим сознанием Земля. Культ Земли, как архаический пережиток культа природы, в силу земледельческого характера традиционной культуры, сохранился в более цельном виде, нежели культовое почитание иных сфер природного мира. Фольклор отразил представления о Земле как чистой стихии, наделавшейся свойствами божества. Земле приписывали способность прощать грехи¹. В простонародной среде наблюдались случаи прощения с Землей перед смертью. Умиравшего выносили на поле, где он произносил следующие слова: «Мать—Сыра земля, прости мене и прими»; «Прости вольный свет батюшка»². Больные тоже просили у Земли прощения и даже приносили ей жертву (яйцо, кашу, напитки), твердо веря, что от нее исходит как наказание за проступки, так и прощение. Если случались падения, то к Земле обращались со словами: «Прости матушка, в чем согрешил», с покаянием принимая ушибы как наказание³. Едва ли не так обставлялось стригольническое покаяние Земле.

К весьма красноречивым свидетельствам о глубоко архаичном сакральном отношении к земной стихии добавим следующие характеристики: Землей клялись (ср. выражения: «Этого греха земля не снесет»; «Провалиться мне сквозь землю»)⁴. Гло-

¹ Средневековые представления о сверхъестественном свойстве Матери-Земли разрешать от грехов отражены т. н. христианским фольклором: «Стих о плаче земли» и «Стих о непрощенном грехе» (см.: *Марков А.* Определение хронологии русских духовных стихов в связи с вопросом об их происхождении // *Богословский вестник*. 1910. Май).

² См.: *Велецкая Н. Н.* Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978. С. 147. Фольклор в данном случае, как и источники о стригольничестве, отразил представление о божественных напарниках, где Земля наделялась синонимом материнства, а Небо — отцовства.

³ См.: *Токарев С. А.* Религиозные верования восточнославянских народов XIX — начала XX века. М.; Л., 1957. С. 75.

⁴ Свойством возмездия наделяется сама Земля. Согласно былине, богатырь Святогор, не найдя приложения своим силам, вздумал тягаться с самой «Матерью—Сырой землей», за что та поглотила его. Заклинательная форма: «Щоб тебя сыра земля пожерла!» (*Афанасьев А. Н.* Указ. соч. Т. I. С. 142) — восходит к тому же кругу представлений. Так или иначе, обычай клятвы землею в межевых спорах широко практиковался на Руси и в XI («Слово Григория Богослова»), и в XVII в., а возможно, и позже (см.: *Афанасьев А. Н.* Указ. соч. Т. I. С. 147; *Токарев С. А.* Указ. соч. С. 76). Присягающий возлагал дёрн на голову и обходил спорный участок: «Ов же дёрнь въскроушь на главъ покладая присягу творить» (XI в.); «Положа землю на голову, ту спорную землю обошел» (XVII в.). Считалось, что лже-свидетеля земля раздавит. К этим же мировоззренческим основам восходит заклинание матери Василия Буслаева, который в случае ослушания должен понести наказание от Матери-Земли: «А и не носи Василья сыра земля!» (Василий Буслаев молиться ездил // *Новгородские былины*. М., 1978. С. 93). На тех же представлениях основывались народные духовные стихи, где неоднократно говорится, что Земля, не в силах терпеть беззакония, готова расступиться и пожрать грешников (см.: *Федотов Г.* Мать-земля // *Стихи духовные. Русская народная вера по духовным стихам*. М., 1991. С. 75).

танием земли скрепляли внецерковные браки¹. Землю нельзя было осквернять плевками и захоронением в ней нечистых («заложённых») покойников². Старообрядцы умывали землю руки при отсутствии воды³.

Кроме того, что к обожествленной Земле обращались с заклинаниями и с покаянием, ей как божеству приносили жертвы во время братчин и календарных обрядов (зарывание ритуальной пищи)⁴. Земле, как следует из совокупных данных разновременных источников, вообще присущи все атрибуты божества, в том числе и рассмотренное выше свойство прощать грехи.

Для стимуляции плодородия на Землю пытались воздействовать магическими приемами, символизировавшими космический брак Неба и Земли⁵. Обожествленная Земля наделялась признаками женского существа: она дрожит, родит, спит и пробуждается. Известны средневековые антропоморфно-символические изображения Земли в виде женщины, покрытой растительностью⁶. К изображениям Ма-

¹ Есть землю считалось самым священным подтверждением клятвы. В Холмском уезде Новгородской губернии глотание земли заменяло обряд венчания (см.: *Токарев С. А.* Указ. соч. С. 76; *Смирнов С.* Древнерусский духовник. Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины. М., 1913. Приложение II. С. 281).

² См.: *Токарев А. С.* Указ. соч. С. 76; *Зеленин Д. К.* К вопросу о русалках: (Культ покойников, умерших неестественной смертью у русских и финнов) // Избранные труды. Статьи по духовной культуре 1901–1913 гг. М., 1994. С. 247–251, 257, 262, 266–267.

³ См.: *Смирнов С.* Указ. соч. С. 281.

⁴ Жертвы Земле прослежены археологически на родине стригольников в Х в., а рудиментарно аналогичные обряды сохранялись в крестьянской среде вплоть до недавнего времени (см.: *Зеленин Д. К.* Древнерусская братчина как обрядовый праздник сбора урожая (краткое изложение большого исследования) // Сборник статей в честь акад. А. И. Соболевского. Л., 1928. С. 130–136; *Седов В. В.* Языческая братчина в древнем Новгороде // КСИИМК. М., 1956. № 65. С. 138–141; *Соколова В. К.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. М., 1972. С. 69, 75).

⁵ Во время сева практиковалось обрядовое совокупление на поле, что являлось симптоматическим средством магического оплодотворения Земли и символизировало космический брак Неба и Земли, считавшийся причиной плодородия. В ослабленной форме та же магия плодородия осуществлялась в обряде катания мужчин или священника по пашне. Для увеличения плодородия Земли в нее зарывали изображение фаллоса, практиковалось сидение обнаженных женщин на борозде, прикосновение сеятеля к половым органам женщины, выход мужчин на посевную без порток и метание семян между ног, игровое спаривание молодежи, ритуальное целование, участие в посеве невесты или беременной женщины (см.: *Кагаров Е.* Классификация и происхождение земледельческих обрядов // Известия Общества археологии и этнографии при Казанском государственном университете. Казань, 1929. Т. XXXV, вып. 3–4. С. 189–196). В. К. Соколова, проанализировавшая календарные обряды русских, пришла к заключению, что «основным объектом, на который прежде всего старался воздействовать древний земледелец, была земля — богиня-мать, все рождающая и вечно плодоносящая» (см. ее работу: Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. М., 1979. С. 263).

⁶ В Лицевых рукописях и на псковской иконе, изображающей неканонический сюжет «Собора Богородицы», Земля изображалась в виде старой женщины, тело которой покрыто растительностью. Иконография ее предположительно восходит к древнему образу богини плодородия. Остатки этого образа, возможно, сохранились в виде фигурок (Коляяна, Кострубоньки, Костромы, Ярила, Морены), которые использовались в земледельческих магических обрядах и, несмотря на свои мужские име-

тери-Земли относят образ Великой богини архаических народных вышивок¹. В сюжетах традиционного искусства изображение богини слито с изображениями ромба, который издревле символизировал землю и женское рождающее начало². На вышивках Великая богиня находится в окружении солнечных всадников, солярная символика которых указывает на олицетворение в них небесных божеств. Размещение под пахами солнечных коней, огненно-небесная природа которых подчеркнута крестами и свастиками, женских ромбических знаков трактуется как символическое изображение космического брака. Образ Великой богини с предстоящими ей небесными всадниками был популярен и в Средневековье, где он встречается в мелкой пластике (на амулетах, огнивах и гребнях)³.

В культурной архаике нехристианское восприятие небесной части мироздания проявлялось в сакральном восприятии светил и благоговейном отношении к градо-дождевым явлениям, с которыми связано множество обрядов и поверий, особен-

на, всегда трактовались как женские (см.: *Зеленчук В. С., Попович Ю. В.* Антропоморфные образы в обрядах плодородия у восточнороманских народов (XIX – начало XX в.) // *Балканские исследования: Проблемы истории и культуры.* М., 1976. С. 195–201; *Рыбаков Б. А.* Антицерковное движение стригольников. С. 158). «Земля, — по заключению Г. С. Масловой, — в представлении русских крестьян имела некоторые антропоморфные черты» (см. ее работу: *Орнамент русской народной вышивки.* М., 1978. С. 159).

¹ См.: *Городицов В. А.* Дако-сарматские элементы в русском народном творчестве // *Труды ГИМ.* М., 1926. Вып. I. С. 7–36; *Рыбаков Б. А.* Древние элементы в русском народном творчестве (женское божество и всадники) // *СЭ.* 1948. № 1. С. 104; *Амброз А. К.* О символике русской крестьянской вышивки архаического типа // *СА.* 1966. № 1. С. 72; *Маслова Г. С.* Указ. соч. С. 159 и след.

² См.: *Амброз А. К.* Раннеземледельческий культовый символ («ромб с крючками») // *СА.* 1965. № 3. С. 22.

³ Культ богини и прибогов прослежен на археологическом материале Б. А. Рыбаковым (Древние элементы в русском народном творчестве. С. 102–106). На древнерусских украшениях X–XIII вв. между конями (заместителями прибогов) часто изображается ромбообразная фигура (см.: *Амброз А. К.* О символике... С. 72–73; *Василенко В. М.* Русское прикладное искусство. М., 1977. С. 171 и след.). В курганах вятичей обнаружены ожерелья, в которых чередуются символы мужского и женского начал (см.: *Амброз А. К.* О символике... С. 65). Предметы, несущие эту символику, связаны с ритуальным или апотропеическим назначением. «Спутники Великой богини — божества, связанные с аграрно-скотоводческой магией, являются отголосками солярного образа», — приходит к выводу Г. С. Маслова (Указ. соч. С. 161). Рассматриваемая композиция ритуальных полотенец и ювелирной пластики находит соответствие в новгородской живописи. Иконописное изображение Флора и Лавра можно воспринимать как образно-символическую реплику на традиционный сюжет Великой богини с прибогами, появившуюся как раз тогда, когда движение стригольников достигло своего апогея. Изображение популярных в народе покровителей скотоводства и земледелия не обнаруживает сходства с таковым в житии святых (см.: *Лазарев В. Н.* Новгородская иконопись. М., 1969. № 44, 64). Иконографический образ Флора и Лавра уже интерпретировался как стригольнический. Существует мнение, что данный сюжет проводит еретическую идею благих пастырей вместо отвергнутых «слихих» (см.: *Рыбаков Б. А.* Антицерковное движение стригольников // *ВИ.* 1975. № 3. С. 157). Икона могла также восприниматься в двояком смысле, вызывая ассоциации с сакральным образом, графически воспроизводившим архаическую символику древнего обряда, связывавшегося с идеей космического брака Неба и Земли.

но на Ильин день¹. С небом, солнцем и дождем прочно соотносились представления о мужском порождающем активном начале².

В календарной обрядности земледельческого населения сохранилось древнее культовое ядро, что позволяет судить об отношении обрядового комплекса к почитанию природных сил. Весь праздничный обрядовый комплекс отправлялся перед лицом обожествленных стихий Неба и Земли и был призван воздействовать на них. С небесной частью мироздания соотносилась сакрализация самого срока праздников, приуроченных к поворотным солнечным фазам. С солярными культами как инвариантом культа природы были связаны многочисленные огненные ритуалы, особенно на Масленицу и Ивана Купалу³. Разведение костров на полях и разбрасывание их остатков по пашням являлось ритуальным символом космического брака, призванного стимулировать плодородие⁴. Можно предположить, что сжигание на праздниках антропоморфных изображений (Масленицы, Морены, Ивана Купалы) восходило к обрядам жертвоприношения небесному огню, а разбрасывание по полям являлось жертвой, предназначенной Земле⁵. Все аграрные ритуальные действия оформлялись сходными магическими средствами (эротика, нагота, приложение к земле сеятеля или священника, зарывание фаллоса, разведение костров и т. д.)⁶. Все эти синонимичные по смыслу действия символизировали космический брак и были призваны способствовать возрастанию плодородия нив. Перечисленные обряды являлись частью культа природы, поскольку имели прямое отношение к почитанию ее производящего, рождающего начала.

¹ См.: *Макашина Т. С.* Ильин день и Илья-пророк в народных представлениях и фольклоре восточных славян // *Обряды и обрядовый фольклор*. М., 1982.

² Ср. языковые эпитеты дождя, отражающие архаические воззрения об оплодотворяющем начале воздушной небесной стихии (дождь=семень).

³ С солярным культом связан обычай вздымать высоко на шесте горящее колесо, сноп соломы или соломяную бочку. В большинстве случаев для ознаменования весеннего равенства при помощи трения разводился древний ритуальный живой огонь (см.: *Болонев Ф. Ф.* Указ. соч. С. 115; *Зернова А. В.* Материалы по сельскохозяйственной магии в Дмитровском уезде // *СЭ*. 1932. № 3. С. 19–21; *Соколова Г. А.* Народные верования и христианский календарь // *Доклады отделений и комиссий Географического общества СССР*. Л., 1970. Вып. 15. С. 137). Обычай жечь костры при встрече весны зафиксирован Кормчей 1282 г. (см.: *Соколова В. К.* Указ. соч. С. 75).

⁴ См.: *Соколова В. К.* Указ. соч. С. 24; *Аникин В. П.* Календарная и свадебная поэзия. М., 1970. С. 26. В XVI в. обычай жечь солому на полях был официально запрещен (см.: *Стоглаз*. СПб.: Изд. Д. Е. Кожанчикова, 1863. С. 142).

⁵ Описание обряда см.: *Соколова В. К.* Указ. соч. С. 25, 35; *Пронн В. Я.* Указ. соч. С. 73, 74, 95. Н. Н. Велеская указывает на связь обрядности с культом предков (см.: Указ. соч. С. 84, 87).

⁶ Эротические черты ритуалов «должны были стимулировать силы земли и заставить ее дать хороший урожай» (*Болонев Ф. Ф.* Указ. соч. С. 113, 121; см. также: *Соколова В. К.* Указ. соч. С. 24, 44, 149; *Зернова А. В.* Указ. соч. С. 24–26). Характерно, что для сева выбирался ясный солнечный день, а это означало, что светило соучаствовало в зарождении будущего урожая. В XV веке в Кирилло-Белозерский сборник было включено запрещение лежать на земле как на жене, что отражало суть символического обрядового действия в его исходной форме.

Культе природы в земной и небесной ее ипостасях отражает Егорьевская обрядность (23 апреля). Земле с заклинанием приносились жертвы, а Егорий, заменивший собой небесное солнечное божество, «отмыкал» Землю-Матушку¹. Троицко-семикская обрядность (т. н. «зеленые святки»), с характерным почитанием «рошенных» и березки, в опосредованной форме воспроизводила культ растительных сил Земли, воплощенных в деревьях². Объектом поклонения были не березки, как это может показаться, а обожествленные природные стихии. Ветви зелени и культовые ритуальные деревья призваны были усилить плодородие Земли, которой приносились жертвы после совместных трапез у берез³. Земле предназначались разбрасываемые по полям ветки использовавшихся в обряде березок. В Духов день Землю нельзя было тревожить перекопами, она как женщина считалась беременной и как грозная богиня должна была, согласно поверьям, покарать нарушителей запрета⁴.

Поклонение обожествленной природе в единстве ее производящих стихий присутствует в обрядности, приходящейся на период от Троицыны до Петрова дня. Земля являлась тем сакральным объектом, на который воздействовали русальцы. Их процессии направлялись в засеянные поля, которые после этого должны были усилить свою плодovitость⁵. Венки — солярные символы — бросали в рожь, и они тоже были призваны содействовать плодородию⁶.

В день Ивана Купалы, во время летнего солнцестояния (24 июня), прослеживается культовое почитание небесного огня (Ярилин день) и плодоносящих сил Зем-

¹ Земледельческие и брачные мотивы характеризуют образ святого, который заместил собою небесное божество, находившееся в самом тесном взаимодействии с сакральной земной стихией (см.: Шаповалова Г. Г. Егорьевский цикл весенних календарных обрядов и связанный с ним фольклор // Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974. С. 127–129; Соколова В. К. Указ. соч. С. 172–174; Афанасьев А. Н. Указ. соч. Т. I. С. 699).

² В. Я. Пропп отмечал, что «при земледелии культ леса есть культ не деревьев как таковых, а культ непосредственно растительной силы земли, воплощенный в деревьях» (Пропп В. Я. Указ. соч. С. 62 и след.). См. также: Токарев С. А. Указ. соч. С. 116.

³ Для отправления обряда выбирались ближайшие к полям березки либо дерево туда приносилось (см.: ЧОИДР. 1902. Кн. II. Отд. IV. С. 28–29; Аникин В. П. Календарная и свадебная поэзия. М., 1970. С. 54; Зернова А. В. Указ. соч. С. 30; Шаповалова Г. Г. Указ. соч. С. 109; Соколова В. К. Указ. соч. С. 190–192). Не исключается почитание березки как культового символа древа жизни (см.: Соколова Г. А. Указ. соч. С. 138–139), но и тогда за ним стоит обожествленный космос.

⁴ См.: Афанасьев А. Н. Указ. соч. Т. I. С. 143; Токарев С. А. Указ. соч. С. 74–75.

⁵ Русальцы — кульминационный момент «зеленых святков». Русалки были больше связаны с полями, нежели с водой. Поверье приписывает русальцам благотворное воздействие на плодородие нив. Чучела русалок с той же целью разбрасывались по полям. Некоторая связь с солярным началом сохранилась в образе коня-русалки (см.: Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903. С. 460; Рыбаков Б. А. Русалии и бог Симаргл-Перефлут // СА. 1967. № 2; Златковская Т. Д. Rozalia — Русалии? (О происхождении восточнославянских русалий) // История, культура, этнография и фольклор славянских народов. VIII Международный съезд славистов: Доклады советской делегации. М., 1978. С. 216–220; Соколова В. К. Указ. соч. С. 216 и след.).

⁶ См.: Шаповалова Г. Г. Указ. соч. С. 108.

ли. В этот праздник символом почитания земного и небесного начал природы был папоротник («солнечник», «перунов цвет»), заключающий в себе единство таинственных животворящих сил Неба и Земли. Возжигание костров в этот день являлось пережитком поклонения солнечному небесному божеству, а разбрасывание чучел Купалы по полям и разжигание костров специально среди нив можно рассматривать как магические приемы, относившиеся к ритуальному воздействию на Землю¹.

Култ Земли отражает осенне-зимняя обрядность. По окончании жатвы у Земли просят вернуть затраченную силу, ей приносят жертвы. Чтобы не навредить одухотворенной Земле, налагался запрет на брань². На Покров (1 октября) почитание Матери-Земли прародительницы проходило параллельно брачной теме. Считалось, что чествуемые в зимние праздники святые замещают Богиню-Мать, являясь различными воплощениями рождающей силы Земли³. Солярный характер приуроченной к Рождеству обрядности очевиден. Возжигавшиеся костры были предназначены скорее Небу, чем уснувшей Земле. Резко изменился характер культовых действий — почитание жизненных сил природы с настоящего, в силу скованности их зимней спячкой, переориентировалось на их будущее возрождение.

В целом традиционная обрядность призвана была воздействовать на обожествленные стихии, дающие жизнь. Небо и Земля, образовавшие двуединый сакральный Космос, были одновременно и объектами сакрального воздействия, и объектами религиозного почитания. Зародившийся в дохристианскую эпоху культ природы смог сохраниться до XX в. Ошибочно было бы не учитывать столь фундаментальную архаическую константу культуры, когда встает вопрос о понимании мировоззренческих основ ереси стригольников, у которых фиксируется культ природных стихий. И во времена стригольников, и в сохранившихся до недавнего времени календарных обрядах основными объектами поклонения выступают Земля и Небо, наделенные сверхъестественными божественными свойствами. Соответственно характер религиозного культа и воззрений стригольников в более полном, реконструированном, виде можно гипотетически представить по аналогии с рассмотренными выше данными фольклора.

К еретическому культу обожествлявшейся стригольниками Земли можно отнести неканонические магические действия с крестом, тем более что стригольники, как

¹ См.: Шейн П. В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1877. Т. 1. С. 219–222; Сумцов Н. Ф. Культурные переживания. Киев, 1890. С. 142, 144, 224; Соколова В. К. Указ. соч. С. 239–246. К солярному культу восходит обычай ставить кресты легтем, манипуляции с крапивой, которая являлась оберегом и заместителем огня. На Украине после запрещения жечь костры прыгали через крапиву, которую иногда раскладывали крестообразно (см.: Веллецкая Н. Н. Указ. соч. С. 96–98).

² См.: Зеленин Д. К. Східньо-словянські хліборобські обряди качання і перекидання по землі // Етнографічний вісник. Киев, 1927. Кн. 5. В обряде завивания бородки, где, по повериям, сохраняется «душа нивы», ритуальные действия были адресованы не столько бородке, сколько самой земле: «Сидит козел на меже, дивится бороде, медом облитой, золотом увитой» (Аникин В. П. Указ. соч. С. 63).

³ См.: Чичеров В. И. Зимний период русского земледельческого календаря XVI–XIX вв. М., 1957. С. 40–42.

теперь считают, практиковали внецерковное употребление крестов, которые они вполне могли использовать во время своих молитвенных собраний на площадях и «распутях» градских¹. К стригольническим относят каменные новгородские кресты с оставленным пустым местом среди рельефно выбитых на них молитвенных формул. Предполагается, что отвергавшие Церковь и духовенство еретики могли вписывать туда свое имя, реализуя тем самым стригольнический принцип непосредственного общения верующего с Богом².

Фундаментальным принципам мировоззрения стригольников всецело отвечал знаменитый резной Людогощенский деревянный крест 1359 г.³. Памятник, объединяя в своем декоре водно-земную и солярную символику, выполнен в форме традиционного языческого «Древа жизни», представляющего собой крест в круге, которое, в свою очередь, вкомпановано в ромбические очертания древа с растительными отростками-крнами⁴. Концепция Древа жизни в языческом и двоеверном понимании соответствует идее об обожествленном Космосе, с подчеркнутой мыслью о связи земного и небесного. Есть основания считать, что в качестве символического объекта поклонения он мог знаменоваться собой видимые сферы почитавшихся еретиками природных стихий. Как и участники аграрных обрядов, воздвигавшие кресты на полях, стригольники устраивали свои моления под открытым небом на «ширинах градских», где сам перекресток мог восприниматься как символ солнечного знака, освящавшего главную еретическую святыню — Землю.

Людогощенский крест являл собой модель мира, наглядно изображал обожествленные стихии в их единстве. Именно такой крест мог являться символическим объектом поклонения стригольников, в учении которых далеко не последняя роль отводилась культу Земли и Неба. Именно этому пантеистическому всеединству Космоса предельно соответствовал смысловой строй, символика и обрядовое назначение Людогощенского креста.

¹ См.: Рыбаков Б. А. Стригольнические покаянные кресты // Культурное наследие Древней Руси. М., 1976. С. 79–86.

² См.: Рыбаков Б. А. Стригольники... С. 97–107.

³ Публикацию памятника см.: Лазарев В. Н., Мневя Н. М. Памятник новгородской деревянной резьбы XIV в. (Людогощенский крест) // Лазарев В. Н. Византийское и древнерусское искусство. М., 1978. С. 181–195.

⁴ В декоре памятника разными средствами дублируется выражение одной и той же смысловой идеи единства Земли и Неба: 1) солнечные крест и круг, помещенные в общепонятном символе земли — ромбе; 2) древо жизни как сакральное единство земной буйной растительной силы и дающего жизнь небесного огня, что подчеркнуто как формой, так и многочисленными декоративными элементами памятника; 3) определенный проязыческий подтекст в подборе святых, когда с Георгием, Ильей, Флором и Лавром связывались двоеверные ассоциации о небесных божествах, а с Богородицей и апокрифическим чудом Федора–Тирона напрямую смыкался двоеверный стригольнический культ «Матери—Сырой Земли». В литературе уже указывалось на стригольническую подопись подбора святых, обращавшихся к Богу без посредников: Илья, Герасим, Симеон и противопоставленные духопродажному духовенству бессеребренники Козьма и Демьян (см.: Рыбаков Б. А. Антицерковное движение стригольников. С. 156–157).

Аналогами сакральных перекрестков, использовавшихся для еретических молебний «особь себе» (т. е. вне церкви), являются крестообразные перекрестки дорог и площадей, на которые выходили участники гаданий в XIX–XX вв. При отсутствии перекрестка участники ритуалов моделировали этот сакральный символ начертанием на земле креста или выкладыванием его из лучинок¹. В традиционной обрядности также неоднократно фиксируется внецерковное использование разнообразных крестов и приемов закрещивания. С началом весны на Егория крестьяне многих губерний «круг поля ходили, кресты ставили»². В генетическом родстве с закрещиванием поля находится широко распространенный святочный обычай метить крестами жилище, хозяйственные постройки, скотину, земледельческие орудия (ну чем не графическое знамение космического брака) и все предметы обихода. В крестьянской среде прочно укрепилась вера в то, что их действия должны способствовать благополучию, изобилию, сохранению от всякой нечести, а также плодovitости скота и плодородию нив. С этой же идеей соединялось ритуальное печенье «кресты», выпекаемое в середине Великого поста (Средокрестье). Печенье это крошилось в зерно, предназначенное для сева³.

Разнообразные кресты использовались во время ритуальной трапезы. Перед посевом, например, на столе под скатертью из зерна выкладывалась крестообразная фигура. Магия креста в ряде случаев является неотъемлемой частью культа земного божества плодородия. На это со всей определенностью указывает «Повесть временных лет», связавшая обряд закрещивания с почитанием Земли. О Земле как основном объекте поклонения красноречиво свидетельствует воздвижение крестов на полях, а также их простое начертание на поверхности земли или зарывание крестообразного печенья в пашню.

В Древней Руси многие находки крестиков в погребениях не имели отношения к христианству. В домонгольский период они часто входили в состав комбинированных языческих амулетов. В церковном «Уставе» Владимира среди мер пресечения преступлений, носящих явно языческий характер, предполагается наказание для тех, кто «кр(ε)сть посѣкѣть или на стѣнахъ рѣжють»⁴. Предписывалось безжалостно разрушать изображения крестов, будут ли они написаны или сложены: «Иже крест на земли написан или сложен да погребен будет или развержен»⁵. Как видим, в Средневековье запрещались именно те действия с крестом, к которым прибегали стригильники и участники традиционных обрядов.

Закрещивание символизировало сакрализацию пространства, знаменуя единство мира во всех направлениях. Четыре лика имели славянские языческие бо-

¹ См.: Чичеров В. И. Указ. соч. С. 74.

² См.: Шаповалова Г. Г. Егорьевский цикл весенних календарных обрядов. С. 127.

³ См.: Соколова В. К. Указ. соч. С. 94–97. Не исключено, что крестам, как и вербе, приписывалась способность оплодотворять Землю.

⁴ Цит. по списку XIV в.: Шапов Я. Н. Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв. М., 1976. С. 23.

⁵ Анайлов Д. Русское известие о латинском обряде // Сборник статей в честь акад. А. И. Соболевского. Л., 1928. С. 499–502.

ги¹, на четыре стороны кланялись при произнесении заговоров и заклятий Земле и Небу, на перекрестке, дававшем готовый образ креста, просили Землю об исцелении, там же гадали. При освоении будущего пространства под жилище и в гаданиях при выборе места для него обычно использовались четыре камня, обязательно со своих полей². Домового также кормили во всех четырех углах жилища.

С языческих времен, как и в традиции, унаследованной двоеверием, крест символизировал небесный огонь, возрождающееся солнце и его движение в пространстве (отсюда сакрализация четырех сторон света), а также во времени (четыре времени года). Крест соотносился с идеей вечного, бессмертного, всестороннего, чистого, солнечного, божественного и мужского жизненного начала³.

Двойственная природа креста как основной христианской святыни, с одной стороны, и как древнего языческого символа — с другой, была удобной формой, перекрывавшей одновременно несколько значений, несовместимых по своей мировоззренческой направленности, но которые как проявления «двоеверия» могли, по крайней мере внешне, существовать длительный период времени. Крест на земле в ритуальном символическом плане соответствует космическому браку, в который, согласно языческим представлениям, вступали небесное божество и богиня Мать — Сыра Земля.

Присутствие пережитков язычества в культовом комплексе еретиков исследователями не отрицается, однако они оцениваются как второстепенные и незначительные. Вместе с тем именно через языческие рецидивы раскрывается понимание природы божественного начала, чем, собственно говоря, и определяются исходные принципы мировоззрения стригольников. Все приписываемые им заблуждения являлись логическим следствием решения основного мировоззренческого вопроса. Известно, что стригольники не признавали заупокойных молитв и подушных вкладов⁴. Не исключено, что неверие в воздаяние могло вытекать из языческих представлений о смерти как переходе в иную форму жизни, где умерший продолжает пребывать в прежнем своем качестве. Археология свидетельствует, что после затухания курганного обряда в XI–XII вв., а для глухой периферии — в XIV столетии, грунтовые труположения лишь формально становятся христианскими. И новго-

¹ Такое предположение можно сделать по аналогии со знаменитым Збручским идолом (см.: Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. М., 1988. С. 236–251). Многоярусный четырехгранный идол, объединяющий в себе целый пантеон божеств, символизировал, как и Людогосенский крест, все обоженное пространство, четырехмерное в земной плоскости и трехмерное по своей вертикальной структуре.

² См.: Байбурин А. К. Восточнославянские гадания, связанные с выбором места для нового жилища // Фольклор и этнография. Связи фольклора с древними представлениями и обрядами. Л., 1977. С. 123–130.

³ См.: Даркевич В. П. Символы небесных светил в орнаменте Древней Руси // СА. 1960. № 4. С. 58; Балонев Ф. Ф. Указ. соч. С. 86.

⁴ См.: Источники... С. 241, 251.

родские жалники, и средневековые некрополи сохраняли многие пережитки дохристианской веры в «живого мертвеца», о чем свидетельствует сопутствовавший до XIII в. умершим инвентарь, а после этого — следы тризн, фиксирующиеся до XVI в. Письменные свидетельства о бытовании языческих поминальных ритуалов содержит Стоглав 1551 г. Огромный пласт традиционной архаики фиксируется в этнографических наблюдениях XIX столетия¹.

Стригольники не признавали ни черного (монашество), ни белого (священнослужители) духовства. Лишив православных священников права посреднической роли в богослужении, они устраивали свои ритуальные собрания прямо под открытым небом, «на распутиях (перекрестках) и на ширинах (площадах) градных»². Еретики придерживались принципа равенства всех в делах религиозных и исходили из личной ответственности каждого перед божественными силами. Обосновывая ссылками на Священное Писание свое право священнодействовать и обращаться к Богу непосредственно, еретики возрождали патриархальные традиции личного участия в богослужении, характерные для коллективных языческих священнодействий.

Нельзя свести причины зарождения ереси только к недовольству мирян богатствами Церкви. Стригольники отрицали институт духовенства как таковой, однако сами по себе церковные стяжания не могли явиться причиной абсолютного отрицания института духовенства. Судя по наканалу страстей, в основе разразившегося конфликта лежали очень серьезные разногласия. Религиозные брожения конца XIV — начала XV в. больше напоминают противоборство различных религиозных систем, чем внутрицерковные разногласия. Если ход наших рассуждений верен, то обращение к дохристианскому порядку ритуальных собраний было как раз тем противовесом православию, который делал ненужной церковную организацию в качестве посредника между человеком и Божеством.

Обобщающую оценку аналогичного стригольнической ереси «вероотступничества» находим в рукописи XVI столетия: «У невѣры(х) члѣце(х) котори члѣци горши соу(т) жидо(в) и еретико(в) на земан. Елигѣ горѣиши соу(т). жидовѣ и еретико(в), ток мо тѣ соу(т) иж невѣрѹю(т) в стѹю трѹцѹ ни въ в(д)цѹ како(ж) невѣрѹю(т) глѣше та нѣ бѣ на нѣси и на земан тва(р) сама сътвори(л)са ѿ ни мртвы(х) въскрш(ен)на чаю(т) вѣрѹю(т) въ слнце глѣце ѿ на(с) грѣе(т) и в землю верѹю(т) глѣце а та на(с) питае(т) и скоты наша и верѹю(т) в волѣ глѣци той на(м) ролю дѣе(т) и въ инаа непо(до)внаа вѣрѹю(т) в пѣси шерстинны и в лѣсъ и в дѹвие то все нарицаю(т) себѣ вогы»³. Речь здесь идет об античном язычестве, но сумма обвинений поразительно совпадает со всеми пунктами стригольнической доктрины.

¹ См.: Стоглав. СПб., 1863. С. 140–142; *Велецкая Н. Н.* Указ. соч. С. 139 и след.; Введение христианства на Руси. М., 1987. С. 249–251.

² Источники... С. 240–241.

³ РНБ. Софийское собр. № 1420. Л. 679 об.

Природа расхождений еретиков-стригольников с официальной церковной идеологией была сугубо двоеверной и коренилась в отходе от православия и возвращении к язычеству. Стригольничество возрождало нехристианский культовый комплекс и нехристианские представления. Следствием этого являлся крайний радикализм стригольников, когда грань между еретическим вольномыслием и противоборством различных вер оказывалась зыбкой. Наличие элементов христианизации двоеверных еретиков также нельзя недооценивать. Они слыли людьми книжными и могли защищать свои убеждения ссылками на авторитеты. Например, отрицание посреднической роли священнослужителей в общении с Богом подкреплялось авторитетом ветхозаветных текстов, где говорится о прямом общении библейских персонажей с Богом. В православии устремленность на соединение с Божественным реализовывалась в умной молитве подвижников-исихастов и в практике столпничества, а в стригольничестве вылилась в массовое поклонение Земле и Небу. Оказалось, что исповедь Земле не только соответствовала традиционным умонастроениям, но также имела свои аналоги в ближневосточной христианской традиции исповеди перед святынями веры¹. И все же святынями в XIV в. для многих новгородцев и псковичей оставались сферы чувственно воспринимаемого обожествляемого Космоса.

Отсюда следует, что основой мировосприятия стригольников являлся пантеизм, который не был изжит в христианизируемом русском обществе ни к XIV в., ни позже и оставался реальной базой сплочения широких, оппозиционных Церкви сил. Ересь стригольников — это не что иное, как отпадение от христианства и возвращение к язычеству, что являлось прямым следствием мировоззренческой неоднозначности двоеверной эпохи. Стригольники отбросили догматические принципы христианства, но оставались при этом людьми глубоко верующими, поклонявшимися обожествленной природе. Свойственный еретическому мировоззрению природоцентризм противостоял христианскому теоцентризму. В христианстве еретики использовали то, что не противоречило традиционным основам мировосприятия (культовые действия с крестом, двоеверных святых, неканоническую иконографию Флора и Лавра, Собора Богородицы, апокрифические легенды).

Говоря о пантеистической основе мировоззрения стригольников и об особенностях этого типа мировоззрения, необходимо учитывать то, что существовало несколько разновидностей пантеизма: философский, религиозно-мистический и традиционный, относящийся к народным языческим верованиям и их пережиткам. Различные традиции пантеизма взаимодействовали между собой (например, присутствие элементов античного язычества в пантеистических философских концепциях древнегреческих мыслителей; философизация религиозно-мистического пантеизма; возбуждаемый традиционными верованиями интерес к идеям пантеизма в религиозно-мистической литературе и т. д.).

¹ См.: Смирнов С. Указ. соч. С. 17; Рыбаков Б. А. Стригольники... С. 36.

Лучшее определение пантеизма принадлежит Платону, утверждавшему, что «Вселенная — это чувственно воспринимаемый бог». В Средневековье философский пантеизм уступил место религиозному, возбудителем которого выступали неоплатоники (Плотин, Порфирий, Ямвлих, Прокл). Неоплатонизм заключал в себе двойственные тенденции. Прежде всего он обосновывал предельное размежевание сверхсущего от множественного и переменчивого природного мира, в котором окончательно угасали источаемые умом-демиургом идеи. Эта философская посылка при становлении религиозно-монотеистических доктрин, была трансформирована в догмат надприродности Бога, закреплявший принцип сущностного размежевания идеальной и материальной сфер. Некоторые последователи христианства (византийские мистики и исихасты) допускали несущностное преодоление разрыва между Богом и миром через молитвенный экстаз. Этот тип мировоззрения можно назвать «спиритуалистическим пантеизмом». Он предполагает иррациональный механизм мистического слияния с божеством.

При всей полярности и сущностной разноприродности идеального и материального, учение об эманации Единого низводило творческий источник бытия в природу. В процессе своего нисхождения божественное, при всем его угасании, становилось имманентным свойством материального мира. В этом направлении развивали свои системы Иоанн Скот Эриугена, Ибн Сина, Ибн Рушд. Они склонялись к идее совечности мира и Бога, что было следствием признания тождественности божественного и природного. Пантеистическая концепция эманации, предполагавшая извечное порождение всего Богом, подрывала креационистские и финалистические установки христианства. Придерживаясь пантеистического понимания присутствия Бога в природе и человеке, реформаторы и средневековые еретики настаивали на всеобщем равенстве людей (Томас Мюнцер, анабаптисты, левеллеры, диггеры). Интерес к пантеизму резко повысился в эпоху Возрождения. Николай Кузанский на основании тождества беспредельного Бога и природы сделал вывод о бесконечности Вселенной. Он утверждал, что «Бог во всех вещах, как все они в нем». К идее полного слияния божества и природы пришли Т. Кампанелла и Дж. Бруно, причем последний перефразировал тезис Фалеса на монотеистический лад, заявив, что природа — это «Бог в вещах».

Пантеистическое обожествление природы свойственно языческим верованиям и мифологии разных народов (древнеиндийские Веды, античные теогонии, финский эпос «Калевала», скандинавские и исландские саги и т. д.). Некоторые исследователи считают, что в условиях политеизма, при неразвитости представлений о едином божественном начале, причастном природе, правильнее говорить о гилозоизме (оживотворении мира и природных стихий), который, в свою очередь, восходит к анимизму (т. е. одушевлению материальных объектов). Анимизм отражает архаические верования. Во всех земледельческих культурах (по крайней мере, с эпохи бронзы) природа не только оживотворялась, но и обоготворялась. К тому же политеизм любого национального язычества имел достаточно условный характер. Персонификация в образах богов основных природных сфер и явлений со всей определенностью указывает на обожествление различных природных объектов, «сумма»

которых, отраженная пантеоном или обликом заместившего пантеон верховного божества, и составляет обожествленную природу в мифологически осмысленных ее ипостасях. Гилозоизм и анимизм не чужды пантеизму, а отражают лишь разные стороны одного и того же явления — оживотворения и одухотворения обожествленной природы. Поэтому более корректно было бы употреблять термин «пантеистический гилозоизм». Это означает, что для язычества на всех стадиях его развития не было абстрактной идеи Бога, который существует сам по себе, вне связи с чувственно воспринимаемым миром.

В дохристианскую эпоху в славяно-русском обществе культ небесных и земных божеств, по сути дела, являлся пантеистическим культом природы. В полигенстическую форму облекалось пантеистическое мировоззрение, выражавшееся в обожествлении природных стихий по отдельности (Стрибог — воздушное пространство, Перун — дождь и грозы, Дажбог — солнце) и природы как таковой. Единый обожествленный Космос мыслился нашими предками-язычниками в двух органически слитых и нераздельных ипостасях. Одна была представлена мужским активным оплодотворяющим началом, олицетворявшим небесную половину обожествленного Космоса (Сварог, Род, Святovit), другая являла собой парное дополнение в виде обожествленной земной части мироздания (Мокошь, рожаницы, Лада).

Промежуточной стадией в истории русских пантеистических представлений, связывающей древнее язычество с его пережитками в традиционной народной культуре, следует считать патриархальную ересь стригольников, возродивших в XIV–XV вв. пантеистический культ Неба и Земли как двуединой божественно-природной субстанции. Стригольники отвергали церковную организацию и духовенство как посредников между Богом и людьми, исходя из логики пантеистического мировоззрения. Доступность, близость и возможность непосредственного контакта с обожествленной природой делали ненужной церковную организацию.

Философский пантеизм Древняя Русь, при общем отрицательном отношении официальных церковнослужителей ко всему языческому, постигала небольшими дозами знаний об античной философии (платонизм в интерпретации Иоанна Малалы и митрополита Никифора, древнегреческий материализм в изложении Иоанна экзарха Болгарского, пантеистическая концепция о тождестве макро- и микрокосмоса в апокрифических пересказах — «Сказание от скольких частей создан был Адам» и «Галеново на Гиппократе»). При дальнейшем развитии отечественной философской традиции идеи пантеизма нашли отражение в философских курсах Славяно-греко-латинской академии и в философской концепции Г. Сковороды. Появившаяся на Руси в XIV–XV вв. переводная литература в виде корпуса сочинений Псевдо-Дионисия Ареопагита, так же как и на Западе, отвечала двойственным идейным запросам: пантеистической мистике и пантеизму, стимулировавшемуся воспоминаниями о язычестве. В целом пантеизм являлся мощным фактором, влиявшим на развитие отечественной культуры, в том числе и на антицерковные настроения.

Глубинное воздействие традиционализма на религиозность оказалось столь сильным, что столетия спустя после подавления ереси ее импульсы, сообщенный стригольниками, наложился на обильные пережитки язычества в народной культуре и в XVIII в. дал жизнь учению духоборов, буквально пронизанному идеями пантеизма¹.

Нередко стригольничество сближают с более поздними ересями, тогда как генетически ересь связана с патриархальным прошлым, идеология и мировоззрение которого были взяты на вооружение. Из-под слабого налета христианства проступало неизжитое наследие языческой старины, а социальным идеалом становилась патриархальная идея всеобщего равенства, в том числе и в делах религиозных. Есть все основания говорить о генетической преемственности стригольничества с предшествующими ему антицерковными выступлениями на основе язычества или его двоеверных пережитков. Новый тип ереси оформился в хронологически смыкавшемся со стригольничеством учении древнерусских «жидовствующих». В зарождении антицерковных настроений внутренние импульсы уступили место внешним.

¹ Религиозное мировоззрение духоборов принципиально отличается от сектанства, а корни духоборства уходят много глубже первых свидетельств об этом духовном направлении. К основным постулатам духоборства, безусловно, причастны пережитки язычества, лишь формально облекаемые в замысловатую христианскую фразеологию. Основой учения духоборов является «Животная книга» (Книга жизни), положения которой сохраняются в устной форме («написано в сердцах»). Немногие общины с христианством понятия трактуются здесь иносказательно: Бог — как дух, сила жизни и любовь; Троица — как память, разум и воля; Авель олицетворяет борцов духа, Каин — «рабов грехов»; Светопреставление — как начало царства Божьего духа для совершенных в правде и любви людей; Богородица — это любая женщина, как носящая в себе божественное чадородное начало. Проповедуя всеобщее равенство и ставя внутреннюю веру выше внешнего благочестия, многие духоборы отказывались повиноваться как духовным, так и светским властям, считая, что Бог живет в каждом человеке. Они поклонялись не только своим лидерам (т. п. «христам»), но и друг другу (взаимные поклоны, целование, исповедь). Соответственно брак и деторождение считались богоугодным делом. Редко в какой религии так высоко ставилось назначение женщины: женщины-роженицы называли Богородицей и оказывали им почести. Духоборы верят в бессмертные души, переселяющейся в разные живые существа или людей, а воскресения плоти не признают. Поэтому смерть они называют «изменением, или путем», а по умершим не скорбят и не носят траурной одежды. Вместо молитв духоборы «шепчут» заговоры и заклинания. Пантеистический характер имеет не только уподобление человека Богу, Духу и Христу, а роженицы — Богородице, но и падевание жизненной силой неограниченной природы. Согласно их доктрине, мир является обиталищем Божественного Духа. Он стремится к совершенству через трансформацию (камень—растение—животное—человек). На возвращение духоборов лежит явная печать дохристианских воззрений, но выражаемых в привычных понятиях библейской лексикой, при том, что саму Библию духоборы не признавали и передавали свое учение изустно. Ближайшими идейными их предшественниками могли быть еретики-стригольники, возродившие в XIV—XV вв. пантеистический культ природы и патриархальные принципы равенства вместе с утверждением права прямого общения человека с Богом, помимо церкви, духовенства и канонической обрядности (см.: Записки о духоборах, обитающих в Мелитопольском уезде // Труды Киевской духовной академии. 1876. № 8; *Каменев А.* Духоборческая секта // Миссионерское обозрение. 1904. № 12; Материалы по истории и изучению русского сектанства и раскола. СПб., 1909. Вып. 2; *Ишкова С. А.* История и символика духоборческого костюма // Живая старина. 1994. № 1).

«Жидовствующе»

Основным источником наших представлений о ереси «жидовствующих» является переписка высшего духовенства, которое с конца XV в. было сильно обеспокоено состоянием Церкви, и обличительные послания Иосифа Волоцкого (1439–1515), объединенные церковным иерархом в обширный антиеретический полемический трактат, известный под названием *«Просветитель»*¹. «Просветитель» дает представление о характере ереси и об идейно-богословских пристрастиях его автора. Иосиф предстает здесь непримиримым защитником от еретиков-«жидовствующих» христианского учения о Троице. Он встает на защиту церковных правил и обрядности, хотя, судя по разработанному им «Уставу», его приверженность строгому следованию детальным обрядовым предписаниям отличалась крайним формализмом². Приводя доказательства в пользу необходимости жестокого наказания вероотступников и еретиков, Иосиф Волоцкий развивает концепцию казней Божиих³. Как бы компенсируя недостаточность посмертных и прижизненных наказаний Божьим судом, он постулирует тождество людского и божественного суда. На эту узурпацию божественной прерогативы указывали его идейные противники из лагеря нестяжателей⁴.

Общественно-политические симпатии Иосифа Волоцкого менялись. Когда светская власть при поддержке нестяжателей покушалась на церковные богатства и в лице Ивана III в конце XV в. покровительствовала еретикам, он занимал непримиримую теократическую позицию. С целью защиты имущественного иммунитета монастырей Иосиф утверждал принцип превосходства духовной власти над светской. После того как Иван III согласился на осуждение еретиков (1504 г.), а его премьерник Василий III окончательно отказался от идеи секуляризации церковных земель,

¹ См.: Просветитель, или Обличение ереси жидовствующих: Творение преподобного отца нашего Иосифа, игумена Волоцкого. Казань, 1817; *Преподобный Иосиф Волоцкий*. Просветитель. М., 1993. До нас дошло две редакции «Просветителя»: краткая (1503–1504 гг.) и пространная (1510–1511 гг.), отражающие разные периоды творчества и эволюцию взглядов автора в связи с полемикой против нестяжательства (см.: Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2: Вторая половина XIV–XVI вв. Л., 1988. Ч. 1. С. 436–437). См. также: Источники по истории новгородско-московской ереси конца XV — начала XVI в. // Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антисекуляризм и еретические движения на Руси XIV — начала XVI века. М., Л., 1955. С. 256–266.

² В аскезе, как ее понимал волоцкий игумен, важным оказывалось не умерщвление плоти, а строгость выполнения предписаний, основывающихся на суровой дисциплине и уставном благочестии. Даже милостыня, которую предписывалось раздавать, проистекает не из сострадания, а из чувства необходимости формального исполнения христианского долга.

³ См.: Слово об осуждении еретиков Иосифа Волоцкого // Памятники литературы Древней Руси: Конец XV — первая половина XVI в. М., 1984. С. 324–349 (далее — ПЛДР). О древнерусской теории казней Божиих см.: *Мильков В. В.* Канонический, апокрифический и традиционный подходы к осмыслению истории в Древней Руси // *Древняя Русь: пересечение традиций*. М., 1997. С. 141–162).

⁴ Ответ кирилловских старцев // ПЛДР: Конец XV — первая половина XVI века. М., 1984. С. 311; см. также: *Казакова Н. А., Лурье Я. С.* Указ. соч. С. 219.

отношение к великокняжеской власти изменилось. Государство и Церковь стали рассматриваться как союзники, согласно действующие для блага страны и правосерия. Искоренение ереси стало общим делом ревнителей православия из духовенства и московских князей, без которых всякие карательные мероприятия в отношении вероотступников были бы невозможны. Иосиф подчеркивал божественное происхождение царской власти, которая в обмен за поддержку со стороны церковнослужителей брала на себя обязательство защищать идеологические права и имущество церковных властей.

Иосиф Волоцкий в своей борьбе с еретиками, нестяжателями и княжеской властью разработал особую церковную доктрину, получившую по имени своего автора название иосифлянства. Эта доктрина идеологически обосновывала активную позицию Церкви в государстве и одновременно реабилитировала стяжательскую деятельность. Провозглашенное Иосифом высокое учительное назначение веры уживалось с мелочной и формальной регламентацией религиозной жизни. Внешнее показное благочестие вступало в противоречие с глубокими внутренними убеждениями, а узаконивание священной меркантильности закладывало предпосылки будущего обмирщения веры¹. Церковный формализм, пленение мирскими интересами, расхождение заповедей с их выполнением стали первым предзнаменованием будущего кризиса православной духовности в XVII—XVIII столетиях.

Иосиф Волоцкий вошел в историю как главный идеолог, вставший на защиту монастырского землевладения и стяжания церковных богатств, как примерный хозяйственник и строгий законник, прославившийся искоренением ереси «жидовствующих». Внушение чувства страха и покорности, привносившееся в общественное сознание иосифлянской идеологией, явно дисгармонировало с традиционными установками древнерусского православия на любовь, всепрощение и личный пример, который, кстати, и являло собой современное и оппозиционное иосифлянству нестяжательство. Волоцкий — новый тип религиозного деятеля, максимально политизировавшего сферу духовной жизни и безжалостно отсекавшего от Церкви все чужеродное. Антиеретическое творчество волоцкого игумена отразило принципиально новые веяния в идейно-религиозной жизни эпохи.

¹ Идеологическому обоснованию богоугодности церковных богатств посвящено «Слово кратко» Иосифа Волоцкого, в котором повествуется о божественной каре князю, покушавшемуся на монастырское имущество. Идея о том, что «стяжание церковное — суть Божье стяжание», проводится в «Послании княгине Голениной». Здесь заявлена претензия на наследование монастырями имущества умерших, которое, однако, казуистически трактуется как жертва Богу, а не монастырю. Из содержания все же следует, что дела богослужебные — это всего лишь предлог. Игумен печется едва ли не более о земном, чем о небесном. Он ведет с вкладчиком мелочный торг, обосновывая принцип платности всех церковных услуг. В связи с претензиями удельного волоцкого князя Федора Борисовича к монастырю Иосиф пишет трактат в защиту церковных и монастырских имуществ «Яко не подобает святым божьим церквам обид творити». Защита прав Церкви на обладание имуществом посвящены также четыре антистяжательских Слова из пространной редакции «Просветителя» (см.: ПЛДР: XV — первая половина XVI века. М., 1984. С. 350—357).

Вторая половина XV столетия — время, во многих отношениях поворотное в судьбах Русского государства. За период княжения Ивана III основные соперники Москвы и великого князя полностью были подчинены государю. В 1471–1478 гг. была завоевана Новгородская республика, сразу увеличившая вдвое размеры Московского княжества. В скором времени объединенная Московская Русь в последний раз испытала на себе нашествие крупных сил татар. Стоянием на реке Угре, завершившимся отходом вражеских сил, был положен конец иноземному игу. Это был 1480 год. В это же время развернулся небывалый доселе в духовной жизни страны идейный конфликт, столкнувший Церковь с ересью антиринитариив, которая получила от своих обличителей наименование «жидовства»¹. Сплоченные и волевые действия высшего духовенства, вдохновляемого Иосифом Волоцким и Геннадием Новгородским, а также победа жесткой линии в отношении еретиков на Соборах 1490 и 1504 гг. привели к искоренению опасных, с точки зрения Церкви, заблуждений и к физической расправе над вождями антицерковного движения. Правда, победа над противником не далась легко, так как еретики использовали соперничество между духовной и светской властями и сделали попытку завязать тесные связи с правящей династией. Не последнюю роль в распространении еретичества сыграли и участвовавшие контакты с Западом, особенно с соседним Польско-Литовским государством. Поводом к названию еретиков «жидовствующими» послужил последовательный монотеизм идеологов антицерковного движения и их соприкосновение со средневековой еврейской культурой.

Среди историков нет общего мнения в оценке еретичества конца XV — начала XVI столетия. Ожесточенные споры по этому вопросу начались еще в прошлом веке. Часть исследователей видят в идеологии антицерковного учения исключительно библейско-монотеистическую религиозность, другие усматривают в ереси христианско-рационалистическое начало. Противоречия усугубляются спорами об отношении «жидовствующих» к иудаизму. Причастность евреев и иудаизма к ереси «жидовствующих» вслед за Д. И. Иловайским и А. И. Никитским категорически отвергает Я. С. Лурье². Большинство исследователей не сомневаются в наличии еврейских элементов в ереси, но не считают их достаточными для обвинений в иудаизме³. За исключением Макария, Е. Е. Голубинского и составителей сборника

¹ Первое послание Волоцкого в защиту догмата троичности Божества было написано в 1479 г., хотя сведения о возникновении ереси, в связи с приездом еврея Схарии в Новгород, относятся к 1471 г. Правда, причастность Схарии к ереси ставится под сомнение некоторыми исследователями (см.: *Казакова Н. А., Лурье Я. С.* Указ. соч. С. 109 и след.).

² См.: *Никитский А. И.* Очерк внутренней истории церкви в Великом Новгороде. СПб., 1879. С. 162–168; *Иловайский Д.* История России. М., 1884. Т. II. С. 508–581; *Казакова Н. А., Лурье Я. С.* Указ. соч. С. 74–91, 116 и след.

³ По мнению И. Панова, иудаизм не имел в ереси преобладающего значения (см. его работу: *Ересь жидовствующих // ЖМНП.* 1877. № 3. С. 17). В той или иной степени эту точку зрения разделяли А. И. Соболевский, В. Н. Перетц, Н. С. Тихонравов, М. Н. Сперанский, А. С. Орлов, А. И. Клибанов и некоторые другие.

документов по истории ереси, изданного в 1902 г., мало кто связывал «жидовствующих» исключительно с иудаизмом¹. Полемика показала, что при всей тенденциозности оценок еретичества, обвинение не могло быть полностью лишено значения и не иметь под собою никакого основания.

В определении существа ереси тем не менее целесообразно исходить не столько из названия, сколько из внутреннего содержания учения. Поэтому во многом был прав в свое время Н. Руднев, когда утверждал, что название Иосифом Волоцким ереси не может быть порукою за принадлежность еретиков к иудаизму².

Подтверждают такой подход и свидетельства современников. Так, новгородский архиепископ Геннадий, едва ли не ближе всех соприкасавшийся с еретиками, в послании своему единомышленнику Иоасафу Ростовскому в 1489 г. вполне определенно говорил о соединении различных взглядов под общим названием «жидовства»: «Ино то в них не одно иудейство, смешано с месалианскою ересью» (С. 316)³. Уклонения в «жидовство» состояли лишь в том, что еретики «псалмы... правила по-жидовскы», «жидовским десятословием людей прелщали» и пользовались еврейским календарем (С. 311, 316–317).

Против новгородско-московской ереси выдвигались обвинения одновременно в *маркианстве*, *мессалианстве*, *саддукействе*, и, по-видимому, это все дополнялось каким-то не очень ясным намеком на арианство одного из руководителей движения (имеется в виду именование протопопы Алексея ариевым поборником). Геннадиево послание 1487 г. Прохору Сарскому в состав «жидовской мудрости» включает маркианство и мессалианство. Причем одно обвинение как бы дополняет и уточняет другое: «Да что есть ересей месалианских, то все они мудръствуют, только то жидовским десятословием людей прельщают» (С. 310). Даже главный обличитель движения Иосиф, которого ряд исследователей склонен подозревать в подтасовке фактов и намеренном сгущении красок, также не сводил ересь исключительно к «жидовству», указывая что его противники «держаше ереси многы (курсив мой. — В.М.), десятословием на жидовство учаше и саддукейскую и месалианскую ересь држаше» (С. 473). В 1492 г. вопрос о саддукействе поднял другой обличитель ереси — Геннадий Новгородский, который в предисловии к новой Пасхалии и в послании к протопопу Софийского собора писал о еретиках как о людях, «саддукейская держаша».

Классическое саддукейство возникло как ересь внутри иудейства (родоначальник Садок) и распространялось начиная со II в. до н. э. по 70-е годы I в. н. э. Последователи этого учения ориентировались на пятикнижие, отвергая позднейшие

¹ См.: Макарий. История Русской Церкви. СПб., 1870. Т. VI. С. 82–86; Голубинский Е. Е. История Русской Церкви. М., 1900. Т. II. Ч. I. С. 585–600; О ереси жидовствующих. М., 1902.

² См.: Руднев Н. А. Рассуждения о ересьях и расколах, бывших в русской церкви со времен Владимира Великого до Иоанна Грозного. М., 1838. С. 118.

³ Здесь и далее в скобках будет указана страница из публикации источников по истории еретических движений конца XIV — начала XVI в., осуществленной в кн.: Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV — начала XVI века. М.; Л., 1955.

устные предания нуданзма, в которых, собственно, и разработаны были идеи о посмертном существовании. В этом плане саддукейство может быть сопоставлено с библейскими пристрастиями «жидовствующих» еретиков¹.

Саддукейские настроения подогревались не состоявшимся в 1492 г. концом света, вместе с которым ожидалось второе пришествие Христово. В «Сказаниях о седьмой тысяче лет» говорится, что еретики не только не ждали второго пришествия и грядущего воскресения мертвых, но, наоборот, надеялись на благополучное прохождение страшной для многих христиан даты, чтобы получить наглядное доказательство своих убеждений.

Маркианство, на которое согласно указывали обличители, по-видимому, подразумевало сходство убеждений с учением некоего еретика Маркиона, который в I в. н. э. наряду с Акиллой, Симмахом и Феодотионом (известные авторы синогального перевода Библии на греческий язык) принимал участие в распространении ветхозаветных текстов, толковавшихся им в духе иудейства.

Для понимания сути мессалианства полезно сопоставить воззрения болгарских богомилов с «мудростью жидовствующих». Дело в том, что этим принципиально разным ересям инкриминировалось одно и то же заблуждение — мессалианство. Формально такое обвинение в отношении каждой из ересей было уместно, хотя мировоззренческие основы их были явно не схожи. Поводом в том и другом случае служила их чисто внешняя сторона: неверие в воплощение Христа, отрицание внешней обрядности, церковной иерархии, а также апостольских и святоотеческих преданий. За этими частичными совпадениями положений доктрин стояли принципиальные расхождения. Если богомилы видели в Христе только носителя духовного начала, то новгородско-московские их побратимы не признавали учения о Богочеловеке вообще. По словам Геннадия, они «изрече хулу на Господа нашего Иисуса Христа и на его Пречистую Богоматерь» (С. 385). Характер «хулы» разъясняет «Послание шока Саввы на жидов и на еретики» (следует обратить внимание на то, что еретики-«жидовствующие» и иудеи здесь названы порознь. — В. М.): «жидовствующим» считается тот, кто «не поклоняется Богу нашему Спасу Господу Иисусу Христу, написанному образу его на иконе и не причащается телу и крови Христовой, — тот воистину раб есть и проклят»². Осудивший «жидовствующих» Московский Собор 1490 г. вменял в вину отступникам отрицание божественности Христа, причастия и иконопочитания. Еретики не просто извратили учение о Христе, они «все отвергошась Христа» (С. 506). На место христологии ставился последовательно проводившийся принцип единобожия в его ветхозаветном понимании. На монотеизм ереси указывал тот же Волоцкий, раскрывая Ивану III сущность взглядов своих противников: «Иже Сына Божия поправ и Дух благодати укорив» (С. 206).

¹ По наблюдению А. И. Клибанова, бог еретиков — это ветхозаветный бог живых, противопоставлявшийся Христу, как богу мертвых, в соответствии с христианским учением о воздаянии (см.: его работу: Реформационные движения в России в XIV — первой половине XVI века. М., 1960. С. 293).

² О ереси жидовствующих. М., 1902. С. 20.

Материалы обличений указывают на антитринитаризм неоднократно. По словам Иосифа еретика «хотяша Троицю утаити, не хотяща бо видети, ни слышати Отца и Духа святого равна Отцу и Сыну» (С. 308). Источником монотеистических убеждений объявляется приверженность к Ветхому Завету: «Величают жидовскую веру, а нашу православную христианскую веру хулят» (С. 314). В другом месте об этом же сказано в более прямой форме: «Да пишут и учятся и держат книги отметныя, и похваляют в себе отреченный ветхий закон, и веру жидовскую хвалят... глаголюще хулу на Господа нашего Иисуса Христа Сына Божия и на его пречистую Богоматерь» (С. 384).

Свидетельства о поругании еретиками Христа, Богородицы и связанных с ними святынь — креста, икон, таинства причастия и т. д. — содержатся практически в каждом документе (С. 310, 312, 318, 325, 338, 339, 382, 385, 425, 434, 436). Обличению еретических пристрастий к монотеизму посвящались пространные доказательства троичности Божества. Этой же цели служила апология божественности Христа. На первый взгляд обличения «жидовствующих» очень похожи на критику несторианства. Напомним, что несторианское учение возникло в V в. в Византии, получив свое развитие от основателя ереси патриарха Константинопольского Нестория, осужденного на Эфесском соборе 431 г. Несториане настаивали на том, что Христос был человеком, в котором Бог пребывал лишь через наитие Святого Духа, благодаря чему Иисус признавался мессией: «Христа Сыном Божиим не звали» (С. 383); «пречистыя его матере, иже въистинну Богородица сущи»; «яко чиста душею и телом Еммануила породи нетленна, и яко аще не бы чистое се и всенепорочное... то не был бы и Христос Богом» (С. 334, 337). Однако подлинный смысл «хулы» основных христианских святынь еретиками невозможно отнести на счет возрождения несторианских идей со свойственной им убежденностью в несовместимости божественной и человеческой природ. Если несториане только перетолковывали догмат о втором Лице Троицы и, признавая Христа «предвечно рожденным» от Бога, одновременно отвергали соединение божественного и человеческого в одном лице, то «жидовски мудрствующие» вообще не признавали существования Христа. По всем показаниям, новгородско-московские вольнодумцы, точнее говоря, радикальные их представители, шли гораздо дальше того, что обычно понимается под ересью и соответственно вполне обоснованно попадали под определение вероотступников. Разъяснения на этот счет можно найти в «*Послании о соблюдении соборного приговора 1505 г.*». Ересью здесь названы такие взгляды, когда «веруют Богу быти Христу» (С. 587). В отличие от этого вероотступничеством называется такая религиозная позиция, когда расхождения перерастают рамки внутридоктринальных разногласий.

Во всех определениях, применявшихся обличителями для характеристики новгородско-московской ереси, подчеркиваются последовательно монотеистические, основывавшиеся на Ветхом Завете взгляды еретиков. Каждое из них раскрывает какую-то одну из сторон внецерковной идеологии. Сумма заключенной в этих данных информации не дает основания отождествлять «жидовство» с правоверным иудейством. За исключением отрывочных свидетельств о почитании субботы и на-

меков на обрезание, которое хотели принять еретики, не прослеживается влияния ортодоксальной иудейской догматики и связанных с ней обычаев и обрядности. Кроме того, нельзя не учитывать, что происходившие из среды духовенства еретики продолжали служить в православных храмах.

Наряду с еретиками-«библейстами» существовали и еретики иного толка, не отвергавшие полностью идей новозаветной литературы, а лишь сомневавшиеся в отдельных ее положениях. Согласно *«Рассуждению об иноческом жителъстве»* (соответствует 11-му Слову «Просветителя» Иосифа Волоцкого), некоторые из еретиков ссылались на авторитет Христа в подтверждение небогоугодности иноческого чина (С. 416–417). Они же обращались к авторитету апостола Павла. *«Сказание о скончании семи тысяч лет»* (положено в основу 8–10-го Слов «Просветителя») повествует о еретиках, ожидавших пришествия Христа с истечением седьмой тысячи лет, как учил Ефрем Сирийский (С. 395–403). Несостоявшийся конец мира привел в заблуждение умы, посеял зерна сомнения. Этих нетвердых в вере вряд ли можно заподозрить в монотеизме. В данном случае скорее можно говорить о ереси внутри Церкви, представлявшей гораздо менее радикальное заблуждение, чем отступничество «жидовствующих» библейстов. Вероятнее всего, Иосиф и иосифляне рассматривали современные им ереси как явления взаимосвязанные¹. Так, например, сомнения, связанные с монашеским чином и несостоявшимся пришествием Христа, хотя и основывались на тех или иных положениях новозаветной литературы, могли подогреваться еретиками-монотеистами, в принципе не признававшими ни этой литературы, ни Христа. Есть прямые указания на то, что факт несостоявшегося конца мира по истечении семи тысяч лет «жидовствующих» использовали для доказательства правоты своих взглядов. Не исключено, что был возможен переход из одной группы еретиков в другую, а отдельные сомнения в правильности положений святоотеческого учения могли перерасти в полное неверие в христианское вероучение.

Думается, что правильнее было бы считать, что еретичество на Руси в конце XV — начале XVI столетия не было однородно и представляло собой смесь различных направлений или оттенков внутри их, «может быть, в насмешку объединенных под именем жидовства»². «Жидовство» заслонило собой другие направления антицерковной идеологии. Именно на нем древнерусские идеологи православия сосредоточили всю силу своей обличительной страсти.

Выяснение характера еретичества конца XV — начала XVI в. можно углубить путем сопоставления положений антиеретических сочинений с идеями еретической литературы. Круг еретических произведений к настоящему времени определен. В многочисленных списках до нас дошло составленное Федором Курицыным —

¹ Даже нестяжательская оппозиция, настаивавшая на снисходительном отношении к осужденным на Соборе «жидовствующим», была отождествлена с еретичеством. Выпады против нестяжателей в 12–15-м Словах «Просветителя» Волоцкого были поставлены в один ряд с критикой древнерусских «жидовствующих».

² *Сервицкий А.* Опыт исследования ереси новгородских еретиков, или «жидовствующих» // Православное обозрение. 1862. Т. 8. С. 304.

главою московского еретического кружка — интересное своим загадочным содержанием «Лаодикийское послание». Автографы на книгах оставили единомышленники Федора Ивашко Черный и Иван-Волк Курицын. Сохранился целый ряд переводных сочинений, которые вольнодумцы «списали на помощь ереси своей». Значительное количество дошедших до нас именных произведений во многом объясняется тем, что еретикам одно время покровительствовал Иван III, а многие из вольнодумцев были причастны к книжному делу московского двора.

Вышедшие из-под пера еретиков тексты сохранились благодаря применению их авторами тайнописи и тщательной маскировки взглядов, для чего использовалась только им понятная терминология, тщательно продуманное редактирование и тонкая правка подвергавшихся переписке оригиналов. Авторских произведений, специально сочиненных участниками антицерковного движения, было, видимо, не так уж много. В своих интересах они широко использовали общеупотребительные произведения церковной литературы. Это видно из приводимого новгородским архиепископом Геннадием списка книг, которыми располагали его идейные противники. В их числе названы: «Селивестр папа Римскы, да Афанасей Александрейскы, да Слово Козмы прозвитера на новоявльшуюся ересь на богумилю, да Послание Фотея патриарха ко князю Борису Болгарьскому, да Пророчества, да Бытия, да Царьства, да Притчи, да Менандр, да Исус Сирахов, да Логика, да Деонисей Арепагит. Зане же те книги у еретиков все есть» (С. 320). В других местах несколько раз назван «Шестокрыль», содержатся неоднократные указания на приверженность «жидовски мудрствующих» Ветхому Завету.

Большинство приводимых новгородским святителем названий не противоречат принятому в Православной Церкви канону. Творчество еретиков находило свое выражение в исправлении и толковании тех или иных догматических положений. В результате из ряда рукописных сборников, переписанных их руками, исчезли упоминания о троичности божества. На полях целого ряда произведений появились пометки (гlossы). Ими отмечены те места, которые можно использовать в целях критики монашества и существующих церковных обрядов. Многие места книг, отмеченные glossами, могли быть использованы для антиринитарной пропаганды. Чаще всего приписки встречаются в сборниках библейских книг и сборниках пророчеств¹.

Еретики «жидовствующие», как следует из обличительных документов, отвергали святоотеческие предания, критиковали Евангелие, опираясь на положения

¹ При рассмотрении многочисленных gloss необходимо учитывать то обстоятельство, что отдельные еретики являлись писцами-профессионалами, выполнявшими официальные заказы. Убеждения еретиков накладывали определенную печать на выполняемую ими работу. Если даже пометы и не делались непосредственно писцами, они могли вноситься еретиками в процессе чтения. Так или иначе выделенные куски текста служили делу пропаганды антицерковного учения. Были и другие способы. Например, Иван-Волк Курицын, поменяв лишь одну букву, заставил 82-е правило Кормчей звучать как запрещение изображения Христа. Иван Черный в Лествицу 1487 г. добавил антимонашеское постановление Константинопольского собора 861 г.

библейских и пророческих книг. Однако и эти общие для них и Православной Церкви тексты подвергались соответствующему истолкованию: «Главизны божественного писания Ветхаго же завета и Новаго накриво сказующе» (С. 474). Об обращении еретиков со священными текстами говорит Геннадий Новгородский в послании своему единомышленнику Иоасафу Ростовскому: «Ино нынешнее жидова еретической предание дръжать, псалмы Давыдовы или пророчества испревращали по тому, как им еретици предали — Акила и Симмах и Феодотион... а не яко же нам предали святии апостоли и святии отци тех от мудрых, еже превели жидовьскы закон на еллинскы...» (С. 319). Автор послания в данном случае сближает воззрения своих противников с таковыми иудеев, которые предпочитали не принятый у христиан перевод Библии 72 толковниками, (так называемую «Септуагинту»), а греческие переводы Акиллы, Симмаха и Феодотиона. Эти переводы дают последовательно антитринитарную трактовку Божества. Новгородский архиепископ сравнивает отступивших от правоверия современников с древними еретиками-переводчиками, которые «в иудейство уклонися, обрадовано жидовом тлькование изложи» (С. 319).

Кроме переписанных еретиками сборников религиозных текстов, где намеренно были опущены упоминания о триипостасности Божества, можно указать некоторые другие произведения, выполненные в духе новгородско-московской ереси. К ним относятся имеющая синагогальный оттенок «Книга пророка Даниила» из Виленского сборника XVI в. и «Псалтырь» новокрещенного еврея Федора, который составил свой перевод на основании молитвенника «Махазор».

Еще один значительный раздел еретической литературы представлен переводными сочинениями, которыми обзаводились идеологи «жидовствующих»¹. Переводы заключали в себе большой объем математических, медицинских, географических, социополитических и филологических знаний. Особой популярностью пользовались астрономические трактаты, отличавшиеся тем, что в них научное содержание было перемешано с грубыми суевериями.

Пожалуй, из всей еретической литературы наиболее подробные сведения сохранились о «Шестокрыле». Увлечение этим сочинением продолжалось много десятилетий спустя после закрытия кружков вольнодумцев, в результате чего оно попало в списки запрещенных книг: «Мерзостей... всяк веруя волхвованию и чародейству и звездочетцам и планитникам и Шестокрылу и любябяй геометрию и прочия тако-

¹ Не вызывает сомнения соприкосновение идеологов антицерковного учения с арабо-еврейской ученостью. Большинство приписываемых еретикам переводов осуществлено с еврейского языка. Судя по языку перевода, местом происхождения этих списков являются южные и западные районы Руси. Имеются указания на пропаганду литовских евреев в Новгороде. Хотя эти свидетельства и оспариваются рядом исследователей, наличие литературы и ее этнических носителей дают основание к постановке вопроса о наличии еврейских элементов в ереси. В последнее время Г. М. Прохоров привел серьезные аргументы в пользу причастности к движению «жидовствующих» крымских караимов (см.: Прохоров Г. М. Прение Григория Паламы «с хионы и турки» и проблема «жидовская мудрствующих» // ТОДРЛ. Л., 1972. Т. 27. С. 329–269).

вые»¹. Обращает на себя внимание то обстоятельство, что «Шестокрыл» упоминается среди других книг гадательного содержания, объединяющих математические и астрономические знания с магией.

Полный текст памятника опубликован А. И. Соболевским по сборнику Холмского братства². В русском переводе сохранены еврейские названия знаков зодиака. Содержание шести глав (крыл) представляет собой календарные расчеты, к которым приложена таблица для определения положения светил. Руководствуясь этим пособием по астрономии, можно было математически вычислить даты затмений, чем, по свидетельству Геннадия, и занимались образованные вольнодумцы. Сама по себе астрономия не вызывала ни опасения, ни возражения со стороны видного деятеля Русской Церкви. В послании Прохору Сарскому он доказывает, что астрономические знания заимствованы еретиками у египтян, а «христианстии учителя тому были велми горрази... арифмитикию и кгеомитрию и мусикию и астрономию всю до конца извыче» (С. 311). В действиях еретиков его возмущало применение астрономических знаний для предсказаний затмений («с небеси знамение сводят»). Вслед за Геннадием, указывавшим на невозможность предвидеть перст Божий, Иосиф Волоцкий обвинял ересучителей в том, что «они по звездам смотрят рождение и житие человекаа».

В период наивысшего развития новгородско-московской ереси и в два последующих столетия в древнерусской письменности наряду с «Шестокрылом» необычайно широкое распространение получили самые разнообразие рукописи гадательного содержания. К ним относятся сонники, громники, колядники, лунники. Они предназначались для того, чтобы на основании положения светил и многочисленных природных и бытовых примет делать заключения о будущем. К этой группе примыкает гадательный текст мистического плана, известный под названием «Лопаточник». Время появления, язык и литературное окружение этого памятника дают основание отнести его к числу сочинений, пришедших на Русь вместе с «Шестокрылом». По наблюдениям В. Н. Перетца, в большинстве гадательных текстов, обращавшихся на Руси, отразились еврейская культура и история³.

¹ Цит. по: Соболевский А. И. Переводная литература Московской Руси XIV–XVII веков. СПб., 1903. С. 413.

² Там же. С. 413–417. В этом же издании помещено еще несколько известных еретикам трактатов, которые, как и «Шестокрыл», переведены с еврейского языка. Оригинал, к которому восходит астрономическая книга еретиков, датируется, по упоминанию в комментариях константинопольского раввина Куматяно. рубежом XV–XVI вв. (см.: Перетц В. Н. Материалы к истории апокрифа и легенды СПб., 1899. Т. I. С. 81–83).

³ Сближение с ересью в данном случае предположительное. Основанием к тому являются совпадения в назначении, содержании, близости языка, времени появления. В ряд еретических относят «Тайную тайных», известную еще под названием «Аристотелевы врата». Древнерусский список восходит к арабо-еврейской рукописи. Древнейший перевод ее западнорусского происхождения. Все это позволяет ставить вопрос о принадлежности ее к тому же культурному пласту, что и «Шестокрыл» с «Логикой», обслуживавшие нужды «жидовски мудрствующих». В «Аристотелевых вратах» содержится изложение политических советов от лица Аристотеля, смешанных с бытовыми наставлениями. Практически полезное содержание соседствует с рецептами алхимии и гадательными рекомендациями. Имеются ссылки на Галена, Гипократа, Платона, Моисея Маймонида.

Охарактеризованный здесь пласт однородных памятников, обслуживавших гадательно-предсказательные увлечения еретиков-«естествоиспытателей», достаточно красноречиво свидетельствует об идейных пристрастиях «жидовски мудрствующих». Самое общее представление о мировоззренческих основаниях гадательно-предсказательной литературы может дать любое из произведений, несмотря на расхождение в тематике и предлагаемых способах прорицания.

Возьмем в качестве примера «Шестокрыл». Трактат этот отражает основные характерные черты, присущие произведениям гадательно-предсказательного плана, но самое главное — он содержит некоторые детали, дающие основание для заключения об онтологии внецерковного учения конца XV — начала XVI вв. Дело в том, что в основу «Шестокрыла» положен календарный принцип, предполагавший открытую в бесконечность последовательность временного счета. В 1492 г. истекала седьмая тысяча лет, и на Руси в связи с этим ожидали скорого конца света¹, что самым категорическим образом, опираясь на астрономические трактаты, отвергали еретики.

Об использовании на Руси «Шестокрыла» в полемике с православием подробно повествуется в посланиях Геннадия Новгородского Прохору Сарскому (1487 г.) и Иоасафу Ростовскому (1489 г.). Причем осуждалось не занятие астрономией как таковое, но применение астрономических познаний для предсказаний. Геннадий опасался, что в связи с несостоявшимся пришествием Христа его противники могут получить убедительные подтверждения своим взглядам: «Егда скончаются лета а животом еще прибавит Бог мир ино то еретикомь, жидовскаа мудрствующимь, будеть дрзьость, а христианству будет спона велика» (С. 318). Задолго до ожидаемой всеми даты, используя «Шестокрыл» («еретическаа числа оными жидовскими представляема» — С. 311), древнерусские возмутители благоверия утверждали, что «лета христианскаго летописца скратишась, а наша пребывают» (С. 318). Заблуждения эти сродни саддукейству, обвинение в котором вменялось еретикам среди прочих заблуждений. Истоки их коренятся в ветхозаветной части Библии и объясняются общей неразработанностью в ней идей о конце мира и воздаянии. Таким образом, ветхозаветные пристрастия новгородских и московских еретиков согласуются с «бесконечным» календарем, математически обоснованном в «Шестокрыле».

В каком-то отношении к саддукейству могло находиться и обвинение в отрицании «жидовствующими» воскресения мертвых. Указание на это содержится в послании Иосифа Волоцкого к Нифонту (С. 425). Позднее данное обвинение было

¹ Надо сказать, что в среде древнерусского духовенства преобладали более осторожные установки, предостерегавшие пытаться «день судный», но не отрицавшие финализма в принципе. Между древнерусскими идеологами Церкви и еретиками существовали принципиальные расхождения. Если христианское летоисчисление определялось солнечным календарем, то еретики, следуя еврейской традиции, ориентировались по луне. По-разному велся отсчет времени сотворения мира (в еврейском мире таковым считался 3761, а у православных — 5508 г. до н. э.). Христос, по календарю «Шестокрыла», еще не родился, что и служило основанием для отрицания вольнодумцами второго Лица Троицы.

включено в «Просветитель», где приписывалось (возможно, не вполне обоснованно) личному врагу Иосифа — митрополиту Зосиме, симпатизировавшему ереси. Из отрицательного отношения к догмату воскресения логически вытекает неприятие тезиса о воздаянии. Тема эта в конечном счете замыкается на проблему восприятия времени. Ближайший соратник Иосифа по борьбе с ересью Геннадий рассматривает финалистическое восприятие времени как важнейшую проблему, неразрывно связанную с религиозной надеждой на спасение. Время, как и весь сотворенный мир, трактуется как преходящая ценность, проявляющаяся в переменах состояния бытия. Оно даровано Богом в назидание человеку: «Да разумеет человек времен перемену и чтьет своеа жизни конец. И егда скончается вся тварь, юже сътвори Господь, тогда времена погибнут... станут век един» (С. 318). Далее утверждается, что вечное блаженство наследуют только праведники. Весь этот комплекс идей и не признавали еретики.

Если ограничиться сугубо религиозно-богословской оценкой, то учение новгородско-московских монотеистов можно свести к отрицанию идеи конца мира, воскресения мертвых, Страшного суда и воздаяния. Поэтому обличители ереси имели все основания квалифицировать подобные заблуждения как саддукейство.

Занятия астрологией, последовательно монотеистические (в ветхозаветном духе) убеждения, библеизм, а также вытекающая из него критика евангельской и святоотеческой традиции — все это являло собой различные грани цельного мирозерцания. Общие представления о бытии и связанные с ними верования имели далеко не православную основу. Отступничество заключалось в том, что «растлители» правоверия «не веруют, яко есть Бог (!), и яко строит промыслом своим и силою, и яко всем судит и воздаст комуждо по делом его» (С. 402). Они «ругаются божественному промыслу, яко судьбы Божия неиспытанныа хотят испытати» (С. 402). Сомнения саддукеев в воздаянии вытекают в данном случае из неприятия ими догмата о могущественном промыслителе и судие всего мира. Тайне спасения противопоставлена уверенность в возможности постижения грядущего — «величавой мыслию некасаемых касаются».

Расхождения с Церковью касались и понимания природы Божественного. Даже по скудным данным источников видно, что в вопросе трактовки соотношения Бога и природы открывались весьма существенные расхождения. Согласно представлениям «ругателей веры христовой», «небеса бьяше исперва и земля от воды и водою составлена Божиим словом» (С. 402). Выраженная здесь точка зрения очень близко соприкасается с пантеистическими идеями средневековой отреченной литературы (ближе всего с трактовкой некоторых вариантов «Беседы трех святителей» и апокрифа «О море Тивериадском»). Еретические представления о происхождении земли и небес от воды самым резким образом отметали обличители «жидовствующих», заявляя, что земля не «водою составлена», а утверждена на водах, небо не от воды происходит, а создано «посреде воды», которая была разделена Божьим повелением на земную и небесную (С. 402–403).

Дальнейшее развитие доказательств против пантеизма содержится в «Слове на ересь новгородских еретиков, глаголющих, яко не подобает писати на иконахъ свя-

тую и единосущную Троицу» (С. 360). Здесь, в частности, говорится, что ветхозаветные указания на вездесущность Бога и его явления людям в различных образах некоторые «спротивно мудрствующие» склонны были трактовать как присутствие божественной сущности в вещном мире: «Егда слышиши бо жиа явления многоразлична суще, не мни, яко многообразна суще божества и бестелесно бо (!) и неописано отнюдь Божество» (С. 372). Из данного пояснения следует, что библейские ветхозаветные симпатии смешивались у «жидовствующих» с пантеистически-эманационными представлениями.

Можно сослаться и на другие источники, подтверждающие данное наблюдение. Возьмем, например, *«Послание Иосифа Санина архимандриту Вассиану о Троице»*. С одной стороны, в нем содержится критика антитринитариев, которые «хотяща Троицу утаити, не хотяща бо видети, ни слышати Отца и Духа святого равна Отцу и Сыну» (С. 308), но, с другой стороны, критика эта соединена с развенчанием пантеистических умонастроений. В этом своем произведении автор дает «правильные» толкования библейских сведений о явлениях Божества в различных образах в период, предшествовавший воплощению Христа. В них подчеркивается, что Божество присутствовало в мире не естеством, а лишь являло свое действие в образах. Еретики, следовательно, сближали природное и божественное начала. Скорее всего за подобными обвинениями скрываются религиозно-пантеистические представления об обожении материальных оболочек, в которых воплощалось Божество.

Есть основания говорить, что «жидовствующие» в своих мировоззренческих ориентациях исходили не только из ветхозаветной части Библии. Подтверждение своим взглядам они могли извлечь из некоторых богословских трудов. Одним из возможных источников пантеистических мудрствований могло быть произведение Псевдо-Дионисия Ареопагита, отнесенное Геннадием к числу наиболее авторитетных у еретиков сочинений. В произведении этом богословская ортодоксальность объединяется с неоплатоническими мотивами, восходящими к эманационному учению Плотина¹. Не исключено, что положение Псевдо-Дионисия: «Бога нигде же нет, а везде есть» (С. 308) — напрямую побуждало еретиков к пантеистическим выводам. Иосиф вынужден развенчивать пантеистическую трактовку действительности. Он делает поправки на толкование Дионисия: «Не мощно бо Бога вместити никому же» (С. 308).

Бросается в глаза то обстоятельство, что обличению пантеизма неизменно сопутствует взгляд на небо как на некую монолитную сферу. Связано это было с реакцией на еретичество, идеологи которого надземную часть мироздания представляли в виде небес с ярусным устройством (С. 402). Подобного рода идеи с конца

¹ Идеиная неоднородность обеспечивала «Ареопагитикам» многовековую популярность в различных странах. ими пользовалось ортодоксальное духовенство на Западе и на Востоке, исихасты, идеологи различных еретических учений и пантеистически настроенные гуманисты-реформаторы (подробнее см. раздел: «Неоплатоническая традиция в древнерусской мысли»).

XV столетия заносились посредством переводов на Русь. В Виленском сборнике, о котором уже говорилось в связи с «Тайная тайных», содержатся астрономические статьи. Они относятся к еврейской натурфилософской традиции. Отличительной их чертой являются представления о многослойности небес. Вселенная показана здесь в виде девяти небесных сфер, окружающих Землю¹. По языку, характеру поднятых проблем, затрагивающих вопросы математики, геометрии и астрономии, а главное, по особенностям терминологического оформления научных понятий это произведение может быть поставлено в один ряд с «Шестокрылом». Кроме всего прочего, оно как бы дополняет математические расчеты затмений, о которых повествуется в

¹ Нет бесспорных оснований безоговорочно соотносить содержание астрономических текстов Виленского сборника только с ересью. Но в целом можно говорить о сходстве заключенных в них идей с положениями достоверно еретической литературы. Тексты сборника интересны тем, что в них наиболее полно и непосредственно отразились античные идеи естественно-научного плана. Посредником в данном случае выступали переводы, восходящие к арабо-еврейской средневековой письменности. Нельзя не учитывать и другого возможного источника. В подтверждение своего учения в части, касающейся многоярусного устройства Вселенной, еретики могли опираться на «Книгу Еноха», где, с одной стороны, дается обоснование креационизма, монотеизма и роли ангельского чина, а с другой — изложены представления о ярусном устройстве Вселенной и эманационная схема творения мира. Внутренняя противоречивость сочинения являлась объективной основой для удовлетворения различных идейных запросов. Представители разных религиозных направлений могли черпать из «Книги Еноха» то, что соответствовало их взглядам. Так, в одной части апокрифа дается описание семи небес, на каждом из которых помещены ангелы, управляющие небесными и природными явлениями, владеющие знаниями, хранящие престол Господа и т. д. В этой схеме подчеркивается трансцендентность Божества. Благодаря бесплотным огненным посредникам весь Космос находится в непосредственной власти Всевышнего.

Характерно, что в следующей, эманационной, части «Книги Еноха» мир также делится на семь кругов небесных, но он лишен содействия ангелов. Божество здесь не трансцендентно, поэтому и посредники не нужны. Описание последовательности возникновения различных частей Вселенной поразительно совпадает с мнением еретиков на этот счет. Сначала «изыде въѣкъ тьмѣнь и прѣвѣли(к) зѣло... и бы(с) основаніе ни(ж)ни(м)», затем от света и от тьмы «прострѣх и бы(с) вода. и прострѣ(х) врѣхоу тьми, ниже свѣта. и тако воды оутврѣди(х) сирѣ(ч) вез(д)ну». Потом были устроены небесная твердь и все небесные стихии, а из собранных водино вод небесных «сътвори(х) каменіе тврѣдо и велико. и ш каменіе съгрѣзи(х) соуху и нареко(х) соущѣж земля». Все шесте дней творения мир множится, и при этом каждое последующее возникает из уже имеющейся основы и в конечном счете восходит непосредственно к Богу (см.: Соколов М. И. Славянская книга Еноха Праведного. М., 1910). Все из процитированного здесь апокрифического отрывка имеет соответствие с теми взглядами новгородско-московских вольнодумцев, которые отражены в «Сказании о глаголющих, что ради несть втораго пришествіа Христова долго» (ср.: С. 402–403). Как бы ни велико было влияние апокрифов на еретичество, приходится учитывать то обстоятельство, что неканонические тексты существовали на протяжении многих столетий. В разное время те или иные заключенные в них идеи получали особый резонанс, зависящий от движения умонастроений. Генезис еретичества порождал вспышки интереса то к одной, то к другой теме отреченной литературы. Идейная многогранность апокрифов давала к тому основание. Она же способствовала распространению большого количества списков апокрифов, в то время как еретические сочинения сохранились единицами. В рукописи Холмского братства (XVI в.), в том же самом сборнике, в составе которого дошел до нас текст «Шестокрыла», находится западнорусский перевод еврейского космографического трактата.

«Шестокрыле», объяснением небесной механики движения светил. Основному тексту предпослана вводная часть, в которой дается определение круга, центра окружности, радиуса, имеются рассуждения о видах и свойствах окружностей и т. п. Для наглядности приводится графическое воспроизведение модели круговой сферы. Автор текста ссылается на авторитет Птолемея и Евклида (Клидаса).

На основе изложенных в труде геометрических понятий дается описание строения мироздания, которое представлялось упорядоченным по образу сферичности. Согласно «Космографии», Вселенная воспринималась в виде ряда концентрических, расположенных друг над другом небесных сфер. В центр помещалась неподвижная Земля. Число основных небесных круговых сфер определялось в количестве девяти. Первое небо — пустое, на втором — находится двенадцать зодиакальных созвездий и все звезды, с третьего по девятый круг занимают планеты, каждая из которых располагается на своем небе (Крон, над нею Зевс, далее Аргис, Солнце, Афродис, Еремис и наименьшая по размеру Луна)¹. Далее следует не вполне ясное указание на то, что выше девятого неба находится еще одна, десятая по счету, сфера, включающая в себя 78 кругов и небес. Все небеса соприкасаются между собою. Отдельные ярусы не имеют разграничивающих пустот и как бы переходят один в другой.

Наряду с устройством небес повествуется о периодах обращения планет, о порядке перемен во взаимном расположении светил по отношению к созвездиям, об обращении семи планет и природе затмений, которые объясняются отбрасываемой Землей тенью. Есть данные о размерах небесных тел, среди которых интересно указание на то, что Солнце больше Земли в 166 раз².

В «Космографии» содержится ряд деталей, обнаруживающих в авторе текста сторонника эманационной концепции происхождения Вселенной. Хотя специально вопрос об этом не ставится, в памятнике все-таки отразилась весьма своеобразная онтология, дающая право на сравнение с онтологией древнерусских «живовствующих». Так, в части, где описываются свойства Земли, говорится, что на две трети ее покрывает вода. Поверх Земли и вод носится ветер, рожденный от земли, влаги и тепла. Огонь назван колесом ветру (по-видимому, имеется в виду причина движения). В преобразованном виде здесь приводится древнее учение о четырех элементах, три из которых предвосхищают собой появление воздуха. Появление да и сами свойства воздуха поставлены здесь в зависимость от Творца и выводятся из совокупного действия земной, водной и огненной стихий. Характерно, что воздух

¹ См.: *Соболевский А. И.* Указ. соч. С. 410.

² См.: Там же. С. 409–411. На первый взгляд «Космография» и «Шестокрыл» не имеют ничего общего с чернокнижием. Однако нельзя не учитывать, что обилие естественно-научного и математического материала лишь обеспечивало безошибочность предсказания знамений. Предсказание традиционно предполагало и последующий этап — толкование. Шедшее на Русь идейное влияние подобных книг в одном потоке с научными знаниями несло и такие идеи, которые без всяких скидок можно отнести к разряду астрологии, чернокнижия и чародейства. Логически не мотивированные предписания составляют содержание лунников, громников, псевдомедицинских подборок. Типично в этом отношении «Сказание о семи планетах» из Виленского сборника (см.: Там же. С. 425–426).

наделяется такими свойствами, которые объясняются законами, не данными извне, а внутренне присущими природной стихии.

Учитывая религиозно-мировоззренческие особенности ереси и ее название, попробуем определить возможные соответствия ей в истории религиозных учений. Какие-то точки соприкосновения имеются у нее с мистико-пантеистическим учением Каббалы — в том виде, в каком она представляется по «Книге Творения» и «Книге Сияния» (Зогар). Происхождение мира там трактуется как истечение единого начала (Энсофа) всех вещей в мир, проходящее через десять основных ступеней. Эта непостижимая в своем начале божественная бесконечность является субстанциальной основой бытия. Она не только дает начало, но и пронизывает собой весь материальный мир¹. В целом учение Каббалы основано на совмещении пантеистических идей с положениями Ветхого Завета.

Библейскую монотеистическую концепцию пытался примирить с пантеистическим представлением о мире известный новгородско-московским еретикам еврейский философ Маймонид (1135–1204). Едва ли не учение о десяти сферах (ступенях эманации) легло в основу разработанной им картины мира. В общих чертах она совпадала с тем, как представлялась структура мира в арабоязычной философии (Авиценна, Аль-Фараби)². Каждая из десяти сфер, по Маймониду, наделялась божественным интеллектом, определяющим изменения земной жизни. По его убеждению, Бог, сотворив мир, самоограничил в нем часть своего разумного начала и более не вмешивается в ход событий. Сильнее всего божественное начало представлено в небесах. Влиянием небесных сфер всецело определяется течение земной и человеческой жизни³. Данная философско-мировоззренческая позиция порождает потребность проникнуться «волей небес». Эту потребность и призваны были удовлетворять произведения переводной астрологической гадательной литературы Древней Руси, восходившие в том числе и к арабо-еврейской культуре.

Сопоставление данной мыслительной традиции с известиями о еретичестве рубежа XV–XVI столетий выявляет общую для нее и внецерковных воззрений основу. В первую очередь следует назвать восходящее к Аристотелю (или к его толко-

¹ См.: Каббала, или религиозная философия евреев // Православный собеседник. Казань, 1870. Ч. 1. С. 311–325; Ч. 2. С. 48–49.

² Совпадения основываются не столько на прямом заимствовании, сколько на едином источнике — Аристотеле. Маймонид вносит поправки в воззрения Аристотеля, приписывая Богу создание четырех элементов и небесных сфер.

³ См.: Соколов В. В. Средневековая философия. М., 1979. С. 296–297. Весьма показательно общее для еретиков и арабо-еврейских грамотников пристрастие к «движению звездному». Хотя на Руси подобного рода интересы глубоко коренились в местных языческих традициях, новое для своего времени развитие астрономических знаний осуществлялось за счет заимствований. Русь впервые (первоначально в лице еретиков) столкнулась с достижениями средневековой учености, особенно значительными в области астрономии, математики, геометрии и медицины. Однако вследствие пантеистического, целиком религиозного в своей основе, понимания бытия на научные представления сплошь и рядом наслаивались мифы, суеверные заблуждения и фантастические, не мотивированные ни научной, ни даже здравой логикой рекомендации религиозного и бытового поведения.

вателям) учение о множественности небесных сфер, обработанное к тому же в эманационно-пантеистическом духе. Философский взгляд на мир совмещается здесь с религиозным благоговением перед авторитетом Библии, положения которой получают соответствующую обработку.

Теперь перейдем к рассмотрению оригинальных еретических текстов. Основным среди них является принадлежащее перу Федора Курицына, известного вождя еретиков, «*Лаодикийское послание*». Произведение состоит из трех частей. Центральная и наибольшая по объему — так называемая «*Литорья в квадратах*». Это грамматические таблицы, в основе которых лежит система тайнописи. Буквы снабжены грамматическими и символическими (возможно, в каббалистическом духе) толкованиями¹. На основе цифрового шифра составлено заключение, содержащее сведения об авторе и дате создания «*Лаодикийского послания*». Произведение начинается небольшим предисловием, в котором усматривают философское содержание. Смысл этого небольшого начального отрывка затемнен и до сих пор убедительно не истолкован.

Ниже предлагается попытка прочтения вступления к «*Лаодикийскому посланию*». Наша трактовка основывается на отношении к отрывку как к ключевому звену всего сочинения и, кроме того, на сопоставлении грамматико-смысловых реконструкций с общим контекстом религиозно-философских взглядов вольнодумцев Москвы и Новгорода. Учитывая лаконичность этой части текста, а также для наглядного представления его смысловой структуры целесообразно начать разбор с воспроизведения этих загадочных десяти строк (по пасхальному типу):

«Душа самовластна, заграда ей вера.
Вера — наказание, ставится пророком.
Пророк — старейшина, исправляется чудотворением.
Чудотворения дар мудростию усилеет.
Мудрости — сила, фарисейство жителство.
Пророк ему наука.
Наука преблагенная.
Сею приходит в страх Божий.
Страх Божий — начяло добродетели.
Сим въоружается душа»².

Каждое высказывание в отдельности не противоречит ортодоксально-православным воззрениям — здесь утверждается основной тезис православия о самовластии человека и взгляд на пророчество как на откровение, которое даруется мудрым, достойным людям. Мысль о том, что пророческие наставления укрепляют веру в Бога

¹ См.: Лурье Я. С. Комментарии к «*Лаодикийскому посланию*» Федора Курицына // ПЛДР: Вторая половина XV века. М., 1982. С. 677.

² Казакова Н. А., Лурье Я. С. Указ. соч. С. 265 (расстановка знаков препинания наша).

и вырабатывают добродетельное отношение к жизни, также не могла вызвать возмущения у идеологов древнерусской церкви. В противном случае сочинение московского ересиарха не сохранилось бы в таком количестве списков (их более трех десятков).

Остается лишь предполагать, что идеи, заложенные в тексте, все-таки не были нейтральными, но этого не поняли большинство переписчиков, интересовавшихся главным образом грамматическим содержанием данного сочинения. Не поняли они и зашифрованного тайнописью имени еретика. В самом деле, если центральная и заключительная части имеют отношение к тайнописи, то почему бы этот принцип не распространить на все произведение? Ведь в самой таблице утверждается, что она призвана служить целям конспирации — писать «прямо и гладко» (т. е. открыто и в то же время грамматически правильно).

Ключ к истолкованию текста может, по-видимому, дать только сам текст, точнее, особенности его строения. Начнем с того, что отрывок распадается на две резко отличающиеся друг от друга части. Первые пять строк представляют собой выражения афористического плана. Конец каждого повторяется в начале следующего за ним. Повторы создают смысловые узлы текстов, сосредоточивая внимание на движении мысли: вера — пророк — чудотворение — мудрость.

Во второй части пять высказываний раскрывают одну тему — тему пророческой науки (наставления). Пятикратное выделение этой темы дает основание считать ее центральной в кругу интересов автора. Предшествующие в тексте смысловые узлы являются лишь подходом к ней как к основной.

В целом содержательная сторона всего отрывка может быть представлена следующим образом: пророческие наставления — основа веры, смысл их постигает мудрый, а мудрость, в свою очередь, дается чудесным способом тому, кто следует заповедям пророков. Но даже в таком виде заключенная в тексте идея не может считаться безоговорочно еретической. Неортодоксальной ее делает подтекст, скрытый за необычной формой словоупотребления.

Если из первой половины текста убрать повторы, то получается особая смысловая цепочка: вера — «заграда» и «наказание», она «исправляется» чудотворением, «усилеет» мудростью и фарисейским жительство. Каждое из приведенных в цепочке слов, за исключением последнего, двусмысленно и наряду с положительным может иметь и отрицательное значение. «Заградой» в древнерусский период обозначалась не только ограда, но также и преграда. Термин «наказание» означал и кару и наказ одновременно. Вместо слова «исправляется» можно подставить раскрывающие его многозначный смысл слова: «являться», «обнаруживаться», «направляться», «разузнавать», «исследовать». Глагол «усилеет» выражает идею как укрепления, так и поддержки. Известно, что противники ереси рассматривали фарисейство в положительном значении этого нарицательного понятия — в смысле твердого следования религиозным предписаниям в жизни (Геннадий Новгородский). Фарисейством вместе с тем принято обозначать лицемерие, способствующее сокрытию истинных взглядов и убеждений. По логике, именно этот, отличающийся от точки зрения Геннадия, смысл и должны были иметь в виду еретики, рекомендуя сокры-

тпе своего учения («фарисейство» было единственным способом конспиративного существования ереси и пропаганды внецерковных взглядов).

Если оговоренное допущение верно, то вырисовывающаяся линия выражает неприятие господствующего в обществе вероучения, которое для тяготящегося догмами еретика становится преградой его свободе. Такая вера должна быть изменена. Этой цели способствует скрытая фарисейская деятельность тех, кто в вопросах веры во главу угла ставит пророчества. Источник истинной веры должны составлять пророчества. В них — залог мудрости и идейной крепости. В таком плане апология пророчества неприемлема для ортодоксальной церкви.

Источники начальной части «Лаодикийского послания» не установлены. Из произведений, с которыми были знакомы еретики, близкие к содержащимся в послании идеям положения содержит «Логика Авиасафа». В ней утверждается божественное происхождение мудрости философов. Так же, как и пророкам, истина даруется философам свыше: «А истина приходит в них чудом»¹. В части «Логики», принадлежащей перу Маймонида, вера отождествляется с мудростью и знанием одновременно, которые Бог объявляет избранным через пророка. Данная установка целиком тождественна основной идее «Лаодикийского послания».

Федор Курицын утверждает пророческий источник веры и мудрости, игнорируя роль святоотеческих писаний в деле утверждения истинной веры. Предложенное прочтение вступления к «Лаодикийскому посланию» не противоречит оценкам ереси ее обличителями. Пророческая литература названа Геннадием первой в числе ветхозаветных книг, применявшихся в практике еретиков. Судя по соборному приговору 1490 г., «жидовствующие» и Христа считали пророком, подобным Моисею: «Яко пророк бе подобен Моисею, а не равен Богу Отцу»². Сопоставляя «Логик» с «Лаодикийским посланием», нельзя не отметить общую для них тему зависимости мудрости от пророчества, и наоборот. Вообще, в «Лаодикийском послании» можно предположить вольный, построенный по мозаичному принципу, пересказ некоторых основных идей Маймонида.

В некоторых рукописных сборниках к «Лаодикийскому посланию» примыкает «Написание о грамоте». В обоих используется сходная терминология, и, что самое главное, оба текста заключают в себе одни и те же идеи. Только двум этим памятникам древнерусской письменности свойственно название гласных букв душами (прикладами), а согласных — плотью (столпами). Сложение букв в слове в этих рукописях уподобляется оживлению.

В философско-филологических толкованиях еретиками азбуки буквы ведут себя как-то слишком пантеистически. Глубокий мировоззренческий символизм заключен в объяснении соединения гласных и согласных, образно уподобленных соединению тела и души. Сложение души и тела (букв в слова) называется «оживлением», дающим основание бытию: «Звательство — душа и жителство ея (т. е. гра-

¹ Соболевский А. И. Указ. соч. С. 407.

² Цит. по: Панов И. Ересь жидовствующих // ЖМНП. 1877. № 1. С. 15.

моты), полуживотность — плоть и мертвость ея. Склад — оживление, приклад сила. Якоже бо душа неведома без тела, сице и тело нечувствено без души. Тело — приуготовление, а душа — совершение, и обими обретается разум»¹. Несомненно, «Написание» представляет собой еще один памятник древнерусской еретической письменности².

«Написание», как и вся принадлежащая еретикам-монотенстам литература, обходит вопрос о троичности божества. Встречающиеся в нем указания на действие Духа Божьего не имеют отношения к тринитарной догматике и, скорее, восходят к воззрениям о всепроникновенности и разлитости Божества в мире. Неоплатонические симпатии автора явственно проступают в тех частях текста, где говорится о прямом общении людей с Богом.

Бог рассматривается в сочинении как высший разум, которому уподоблен обладающий грамотой человек. С одной стороны — божественное присутствует в грамоте-знании, с другой — грамота призвана обратить устремление человека к божественному. Как в «Написании о грамоте», так и в «Лаодикийском послании» мудрость представлена в виде встречи двух устремлений, исходящих от Бога и человека и направляющихся навстречу друг другу.

О сближении человека с Богом говорится в части определения разумных свойств личности. Человек уподобляется Творцу: «От ума грамота построена, понеже Бог создал человека по образу своему и по подобию. По образу, убо разумна чувствы, а по подобию, убо бессмертна душею, дав ему стяжателя разумнаго ум. Да умом всея совершает...»³ Грамота, таким образом, рассматривается не только как средство познания божественной воли. Благодаря ей человек приближается к сущему. Он становится сопричастным божественному Творцу, усваивая способность умом и грамотой «всея свершать». Из орудия познания грамота превращается в могучую созидательную силу. «Самовластие ума» порождает не только сложение букв в слова, но как бы и сами вещи, обозначаемые этими словами. Грамотники выступают в роли соучастников творения.

Проблемы соотношения духовного и материального, Бога и человека решаются еретиками в неоплатоническом духе. Согласно их грамматическим сочинениям, душа слова выступает как некое имманентное ему качество, дающее жизнь через раскрытие смысла этого слова. При этом «плоть» (согласная буква), символизирующая собой материальное начало мира, имеет не меньший онтологический статус, чем оживляющая ее «душа» (гласная буква). Отсюда следует вывод, что без соединения духовного начала с плотским, материальным невозможно бытие (жизнь) слова, а стало быть, и бытие мира. Грамматико-философские понятия представляют собой результат творческой переработки идей неоплатонизма о самоограничении

¹ Клибанов А. И. Указ. соч. С. 79.

² Его впервые ввел в оборот А. И. Клибанов, убедительно показавший еретическое происхождение текста (см.: Указ. соч. С. 71 и след.).

³ Клибанов А. И. Указ. соч. С. 73–74.

единого, излиянии его в мир, соединении с материей, которая благодаря такому соединению переходит из небытия в бытие.

За «Лаодикийским посланием» и «Написанием о грамоте», как можно видеть, стоит многовековая мыслительная традиция. Чтобы убедиться в этом, рассмотрим еще один пример, имеющий отношение к теме грамоты. Согласно «Написанию», для спасения человечества Бог приводит в мир не Сына своего Христа, а грамоту: «На разум приводя и на спасение, яко Бог милостив, благоволи на се сооронити грамоту»¹. В антиринитарном учении тезис о спасительной роли грамоты поставлен на место обычного в данном случае догмата о Христе Спасителе. Налицо явная подмена в части, касающейся основы основ христианского вероучения об исторической миссии Бога Сына. Замена грамотой той части текста, где следовало бы говорить о Христе, возможно отражает влияние позднеантичной философской традиции, отождествлявшей Бога-Слово с Логосом, созидающим мир. У истоков этой традиции стоит Филон Александрийский, учивший о Логосе как о порядке бытия, который отождествлялся с данной Богом миру закономерностью.

Напрашивается и сравнение некоторых еретических идей с мистико-пантеистическим учением Каббалы. Буквы и цифры рассматриваются в нем как премудрости, посредством которых сотворен мир². Буквам же приписывается особое значение в объяснении действительности. Цифрам и буквам приписывалась роль некоего срединного слоя, совмещающего в себе свойства двух миров — умственного (идеального) и физического. А коль скоро это так, особыми манипуляциями с перестановкой букв и слов можно вызвать изменения в состоянии мира. Обладающий мудростью постигает с помощью грамоты смысл творения, другими словами, он как бы соучаствует в нем. При этом духовное начало возвышается, определяя обратное движение души к Богу. Преодоление человеком невежества делает его душу свободной: вооруженная знанием, она освобождается от притяжения тленной суетности бытия и, окрыленная мудростью, устремляется к Богу. Соединение с Богом — это путь жизни, путь спасения.

Если обратиться теперь к «Лаодикийскому посланию», то там просматривается почти та же самая идея. Человек приходит к Богу с помощью мудрости и знания, обладание которыми, в свою очередь, дается достойным через откровение. Здесь можно видеть то же самое встречное устремление души и Бога друг к другу. Преобладает, однако, последнее, благодаря чему усиливаются мотивы избранничества. Намечаются ступени совершенства, к которым ведет овладение знанием: «От сего учения учася (имеется в виду не простая образованность, а грамота, совмещенная с тайными еретическими знаниями. — В. М.) родятся разумом всяцы книжчия, философи, мудрецы, премудрецы, хитрецы горазди, мудролюцы. Грамота обдержит учения многа»³. Овладевший такой грамотой получает ничем не ограниченную сво-

¹ Там же. С. 72–73.

² Общее число букв-премудростей равно 32 (10 гласных и 22 согласных).

³ Клибанов А. И. Указ. соч. С. 74.

боду: «Грамота есть самовластие, умного волное разумение и разлучение добродетели и злобы»¹. Ничем не ограниченное волеизъявление ставит самовластие ума вровень с божественным промыслом, не знающим никаких ограничений. Еретики подходили к такому пониманию, которое может быть выражено словами популярного в их среде греческого драматурга Менандра (IV в. до н. э.): «Ум наш себе ко-муждо в Бога место».

Итак, рассуждения Федора Курицына о свободе, которым начинается и кончается вступительная часть «Лаодикийского послания», формулируют идею возвращения души к своему первоначалу. На этом пути необходимо следовать пророческим заповедям, которые открывают животворящий источник мудрого знания. Движение по ступеням восхождения в конечном счете предопределяется Божеством, отмечающим достойных. На лестнице совершенствования в знаниях пророчество стоит много выше обыденной человеческой мудрости. Чтобы овладеть мудростью, требуется заслужить это крепостью веры, которая «ставится пророком». Проблеме личного совершенствования человека посвящено «Написание», тогда как действие пророческого дара обосновывает «Лаодикийское послание». Оба произведения — части единой, целостной, законченной концепции. Они последовательно излагают одно и то же религиозно-философское учение, не только повторяясь в общих положениях, но и определяя своей последовательностью развитие еретической мысли.

Многочисленные рассуждения еретиков о знании и мудрости, подводящие едва ли не к обожествлению умного самовластия, нигде не переходят в апологию свободного человеческого разума как единственной достоверной основы знаний об окружающем мире. Напротив, все тексты, так или иначе затрагивающие данную проблему, оговаривают границы мудрствования, заключая его в жесткие рамки веры. От конкретных наук требовалось, чтобы они служили истинам веры. Самовластие ума — это больше религиозный порыв, чем реализация рациональных знаний. Подобное понимание взаимоотношения между верой и знанием открывало возможности вступления на путь мистики.

В решении вопроса о соотношении веры и знания воззрения еретиков мало чем отличаются от позиции Василия Великого, допускавшего деятельность ума, но только в пределах, указанных Писанием. Курицын также ограничивает познавательную направленность человека рамками религиозных заповедей, сформулированных пророками. Автор «Написания» определяет назначение грамоты в следовании по пути веры: «Да искуснее будут человеци и не удаляются от Бога»². Установки, как видим, совпадают. Только основы веры у еретиков и Василия Великого были разные.

Представления о пропорциях, которые отводились еретиками разуму в делах веры, можно получить также по материалам переводных логических трактатов, иде-

¹ Клюбанов А. И. Указ. соч. С. 74.

² Там же. С. 76.

ями которых они руководствовались¹. По существу, речь должна идти об одном трактате — «Логике жидовствующих», сохранившемся в двух частях. Первая часть «Логик» имеется в рукописи XVI в. (Синодальное собр. № 943)², вторая известна под названием «Логика Авиасафа»; она входит в сборник Киевского Михайловского монастыря³. Список датирован 1483 г. Обе части переведены с еврейского языка. Смысл большинства терминов темн⁴. Но о некоторых особенностях произведения можно говорить вполне определенно.

Вопрос соотношения веры и знания обе части «Логик жидовствующих» решают приблизительно одинаково, отдавая предпочтение вере. Более подробно эти во-

¹ Развитие логических и математических знаний на Руси в связи с распространением еретичества освещено в исследовательской литературе достаточно подробно (см.: *Зубов В. П.* К вопросу о древнерусской математике // *Успехи математической науки.* 1952. Т. 7. Вып. 3. С. 83–96; *Симонов Р. А., Стяжкин Н. И.* Историко-логический обзор древнерусских текстов «Книга глаголема логика» и «Логика Авиасафа» // *Философские науки.* 1977. № 5; *Воробьев В. В., Симонов Р. А., Стяжкин Н. И.* Новое в философской литературе о логике в средневековой Руси // *Философские науки.* 1984. № 1. С. 147–150).

Доказано, что «Логика жидовствующих» базировалась на арабо-еврейской интерпретации сочинений Аристотеля. С «Логикой» в письменность проникла терминологическая система, отличная от интерпретации этих сочинений Иоанном Дамаскином, хотя типологически и сопоставимая с ней. В переводной «Логике» изложено учение о терминах и предложениях, приводятся правила доказательств и классификация суждений. Даются общетеоретические представления о методах познания и критериях истины. Выделяются уровни познания: чувственное, рациональное, прозрение. См. об этом: *Попов П. В., Симонов Р. А., Стяжкин Н. И.* Логические знания на Руси в конце XV в. // *Естественно-научные представления Древней Руси.* М., 1978. С. 98–112).

² Русский текст представляет собой сокращенное переложение широко распространенного и переведенного на многие языки пособия по логике Моисея Маймонида. В основу его положены комментарии к сочинениям Аристотеля. В труде Маймонида делается попытка согласовать философию с религией (причем из всех философских систем признается только система Аристотеля). Отдельные присущие средневековому мыслителю рационализирующие тенденции не нашли отражения в русском переводе. Да и у самого Маймонида тенденции эти не были последовательными. Признавая наличие противоречий в Торе, он решал их не в пользу разума. Сомнительные положения Библии он согласовывал с их символическим толкованием (см.: *Соболевский А. И.* Указ. соч. С. 401–404). Качество перевода очень низкое. Встречается много трудных для понимания слов и оборотов («егдачество», «душевенство», «куклярство», «мечествование») (см.: Там же. С. 401–402).

³ Памятник опубликован С. Л. Неверовым (см. его работу: *Логика иудействующих* // *Университетские известия.* Киев, 1909. № 8. С. 41–62). Кроме еврейского, существует арабский оригинал текста. Текст этот является фрагментом известной работы Аль-Газали (1059–1111) «Стремление философов», имевшей распространение как на арабском, так и на еврейском языках. Данное произведение входило в состав труда «Ниспровержение философов» и было направлено против Аверроэса и рационализирующих тенденций в арабской философии, главным образом для понимания слов и оборотов («Соколов П. К вопросу о «Логике Авиасафа» // *ЖМНП.* 1912. № 5. С. 115–120). Назначение этого произведения состояло в опровержении светской мудрости, в «открытии тяжбы на философию, и ломания разумов их» (*Соболевский А. И.* Указ. соч. С. 407, примеч.). Русский перевод Аль-Газали конца XV — начала XVI в. в целом вписывается в контекст идейных запросов антицерковного учения «жидовствующих».

⁴ См.: *Соболевский А. И.* Указ. соч. С. 405–406.

просы излагаются в «Логике Авиасафа». В ней говорится, что мудрость складывается из нескольких частей — «путных» дисциплин, включающих в себя математику, геометрию, астрономию («путные же убо смышляют о числе и мере...»). В понятие мудрости включается умение пользоваться логическими приемами: «А лоика правда в нем многа, а заблуженье не просто, но прменится правда в ней со единачением и положением чужемышленным, занеже прьво мышление в ней направить пути доводных»¹. Логика призвана служить доказательству и поиску истины. Однако не она открывает абсолютную истину. Высшую мудрость заключает в себе божественное. Философы владеют только частью истинной мудрости, которая даруется им Богом посредством откровения². Подобная точка зрения близка позиции Маймонида, приравнивавшего философскую мудрость пророческой³.

В древнерусском переводе «Логики Авиасафа» сверхъестественное начало объявляется источником верования и научных представлений. Божественное, путем изливания своей премудрости в мир, присутствует в ученых мужах — носителях знания и пророках — носителях веры. Подобного рода гносеологические принципы несут на себе весьма ощутимый отпечаток неоплатонического эманатизма, отдельные черты которого присущи религиозно-философскому учению Маймонида. Те же самые принципы фиксируются в философско-мировоззренческих представлениях еретиков-«жидовствующих». Вспомним Курицына, который в своей «Литорее» в полном соответствии с этой идейно-религиозной установкой обосновывал идею соединения личного с божественным. Этот особый тип отношений предполагает преодоление разорванности двух миров, о дуальности и сущностном неслиянии которых учит христианство.

¹ См.: *Соболевский А. И.* Указ. соч. С. 407. В основе логического трактата лежит опосредованная арабо-еврейской ученостью античная традиция. Рассуждения автора логического трактата восходят к пятой части «Органона» Аристотеля — «Книге одоления» (или, в древнерусской интерпретации, «Книги Повальной»). Аристотель, как наиболее почитаемая фигура в арабо-еврейском ученом мире, ставится в «Логике» в один ряд с мудрецами израильтянами. О последних говорится, что в годы пленения они утратили свои книги и вместо них использовали разум великого античного мыслителя. Поэтому-то Аристотель и есть «голова всем философам, первым и последним, подлуг смыслу мудрецов израильтяных» (*Соболевский А. И.* Указ. соч. С. 403). Далее Аристотель приравнивается к пророку, а знания, которыми он обладает, в свою очередь, объявляются основанием для пророческого прозрения. Разум Аристотеля «равен в пророческих фундаментах, занеже невозможно есть, абы пророк не полон был в седми мудростях» (Там же).

² Там же. С. 407.

³ Безынтересны разъяснения Маймонида насчет того, что объемлет собой понятие мудрости: «А первая от седми мудростей численная, вторая мерилная, третья спевальная, четвертая небесная, пятая светская. А тая на четверо: первое водити душу свою; 2-е дом свой; 3-е вестися государю великому; 4-е водити землю и суды ея. Шестая о прирощении сего света ... Она есть всем глава седьмая (курсив мой. — В. М.), и ядро их статочное, занеже ею оживет во веки душа человеческая» (*Соболевский А. И.* Указ. соч. С. 403). Таким образом, под мудростью понимается математика, геометрия и астрономия. Их дополняют поэтика и политика. Следующим поставлено учение о бытии, разделяемое на науку разумную (теоретическую) и действительную (практическую). Но выше всех оценивается абсолютное знание, которым владеет Бог.

Статус избранной (пророческой) личности весьма высок. Озарение — удел немногих. Но и для них в подлинном смысле независимый выбор путей и средств познания исключен. Каким бы развитым по понятиям Средневековья ни было знание, допустимы только те его виды, которые освящены авторитетом веры, подкрепляют ее, служат ей и не идут вразрез с религиозной традицией¹.

Говоря о причастности «Логики жидовствующих» к идейным исканиям конца XV — начала XVI вв., приходится признать, что переводные еретические тексты не получили широкого распространения в отечественной средневековой письменности. Их влияние ограничивалось узкой средой еретиков. Так, например, терминология «Логики» не оказала существенного влияния на отечественную философскую культуру Древней Руси, что является показателем того, что новые веяния были чужды сложившемуся типу древнерусской культуры. Последующее развитие логических идей на Руси шло в русле религиозно-философских установок, сформулированных в «Изборнике 1073 года» и в работах Иоанна Дамаскина.

Проникавшая через «жидовствующих» арабо-еврейская интерпретация творений Аристотеля отличалась неизвестными древнерусской православной традиции естественно-научными и математическими знаниями. Но в том виде, в каком эти идеи попадали на Русь, они были весьма трудны для понимания. Не исключено, что обслуживавшие запросы еретиков переводчики намеренно прибегали к затемнению смысла. По крайней мере, в некоторых списках темные места «Логики» сопровождалась пояснениями на полях, сделанными на основе выборки соответствующих им понятий из древнерусских текстов Дамаскина. Характерно, что «Логика жидовствующих» так и осталась произведением маргинальным, не повлиявшим на развитие отечественной книжности. В дошедших до нас произведениях религиозно-философского плана особенности еретической терминологии никак не отразились.

Подводя итоги, можно сказать, что в основе религиозно-философской позиции «жидовски мудрствующих» лежит сложное мировоззрение, соединяющее авторитет Ветхого Завета с аристотелизированным неоплатонизмом. Глубоко научные по своей природе знания переплетены в ней с мистикой. Еретикам было присуще глубоко религиозное осмысление бытия, включавшее в себя элементы религиозно-философского умствования. В антицерковном учении философия была поставлена на службу религии, всецело подчинена ей. Рационализация знаний, связанная с достигнутым уровнем развития научных представлений, не получила в среде «жидовствующих» преобладающего развития. Отдельные восходящие к Аристотелю идеи теологического рационализма были подчинены авторитету про-

¹ Как и древнерусские «жидовствующие», константинопольский раввин Куматяно видел в науках вспомогательное орудие, обладание которым необходимо для лучшего разумения священных текстов. Особая роль в этом отводилась астрономии и математике. Собственные произведения еретиков, рекомендации переводной еретической литературы и позиция Куматяно совпадают между собой в признании безоговорочного превосходства веры над знанием.

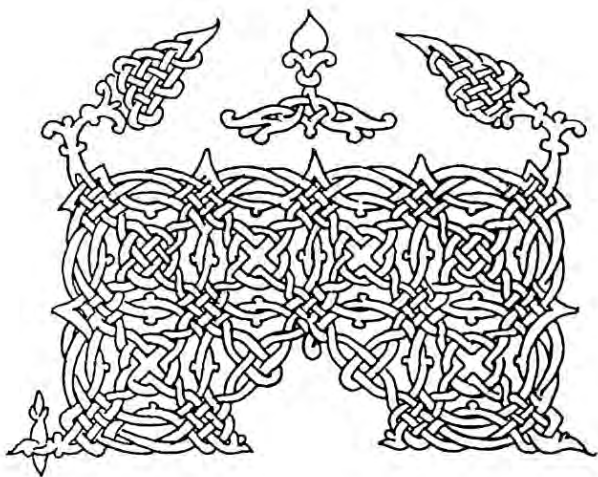
роческой веры. Критицизм древнерусских еретиков был весьма своеобразным. Подвергая сомнению ортодоксальное православное вероучение, они смотрели на него с позиций ветхозаветной, соединенной с интересом к философии и научным знаниям, религиозности. По аналогии с соответствующими еретичеству параллелями в арабо-еврейской средневековой культуре движение «жидовствующих» следует оценивать как схоластический аристотелизм, сочетающийся с элементами неоплатонической мистики.



ПРИЛОЖЕНИЕ

Памятники
религиозно-философской
мысли
Древней Руси





«Послание Владимиру Мономаху о посте» Киевского митрополита Никифора*



Одним из способов проникновения сведений о древнегреческой философии на Русь были непосредственные контакты наших предков с выходцами из Византии, получившими классическое образование и знакомившими русских людей с элементами античной культуры. Именно в такой роли выступил грек Никифор, занимавший митрополичий престол в Киеве с 1104 по 1121 г.¹ В произведениях Никифора исследователями выявлен ряд восходящих к классической древности идей. Прибывший на Русь византиец оказал заметное влияние на древнерусскую культуру, осуществляя трансляцию древних античных и современных богословско-философских представлений. По интеллектуальной насыщенности произведения Никифора отличаются от сочинений других церковных иерархов, обычно ограничивавшихся общеморальными рассуждениями и набором цитат из авторитетных религиозных источников.

О религиозно-философских взглядах митрополита Никифора можно судить по содержанию вышедших из-под его пера текстов. Гораздо меньше сведений о биографии мыслителя, которая реконструируется на основании общих представлений

* Вводная часть В. В. Милькова, С. М. Полянского, подготовка древнерусского текста и перевод Г. С. Баранковой, комментарии Г. С. Баранковой, В. В. Милькова, С. М. Полянского. Вводная часть раздела выполнена при поддержке РГНФ, грант № 01-03-00308а.

¹ ПСРЛ. М., 1962. Т. 1. Стб. 280, 283, 292.

об эпохе и скупых, кратких сведений о жизни Никифора. В данном случае именно историко-культурные наблюдения над своеобразием современной Никифору эпохи дают представление о той духовной среде, в которой формировался мыслитель. Сделанные на этом основании гипотетические дорисовки к биографии Никифора позволяют составить мнение о типичном для образованного богослова того времени интеллектуальном и идейном багаже и с помощью этих дополнительных косвенных данных охарактеризовать духовный мир митрополита-грека. Такие наблюдения особенно важны для выяснения вопроса о том, с каким багажом прибыл на Русь образованный византиец и какие элементы древнегреческого философского наследия из этого багажа были реализованы на русской почве, в связи с причастностью живого носителя знаний об античности к культурной жизни Древней Руси.

Предваряя анализ творчества Никифора кратким обозрением идейно-значимых вех его жизненного пути, начнем с констатации того факта, что сведений о биографии митрополита, оставившего заметный след в древнерусской культуре, очень мало. Поэтому судить о некоторых вероятных обстоятельствах его жизни приходится на основании общих представлений об эпохе и по скупым биографическим метам в его творениях. На своей родине, в Ликий Малоазийской, будущий митрополит мог получить только начальное образование, осуществлявшееся при церквях и монастырях. Всякое дальнейшее обучение, без которого исключался доступ к занятию высокими церковных должностей, возможно было осуществить только в столице Византии¹. Период ученичества Никифора совпадает с мощным культурным подъемом, обозначившимся с середины XI в., и особенно в годы правления Комнинов (1081–1185). На это время приходятся неуклонный рост числа школ, создание кружков интеллектуалов и научных сообществ, повсеместное возрождение тяги к античному наследию². Подлинным духовным генератором той поры был старший современник, а возможно, и даже наставник Никифора, Михаил Пселл (1018–1096/97), возглавлявший константинопольскую философскую школу. Творчество Никифора несет на себе явный отпечаток платонизма, столь характерного для Пселла и его окружения³. Есть основание ставить вопрос о том, что он находился под влиянием идей этого выдающегося византийского мыслителя. В отличие от воспитанника Пселла, Иоанна Итала, осужденного Собором 1082 г. за приверженность к античной философии и ревизию вероучения, а также в отличие от сторонников мистико-аскетического понимания мудрости (Федора Студита, Симеона Нового Богослова), получивших обычное по тем временам классическое образование и отбросивших античное наследие как «внешнюю» ложную прелесть, как помеху в понимании истин откровения, Никифор проявляет определенную склонность к по высокой древнегреческой философской учености.

¹ Эти и другие наблюдения, касающиеся состояния культуры и образования в те годы, на которые падает ученичество Никифора, сделаны на основании исследования З. Г. Самодуровой (см. ее работу: Школы и образование // Культура Византии: Вторая половина VII–XII вв. М., 1989. С. 366–400).

² См.: Самодурова З. Г. Указ. соч. С. 374 и след.

³ См.: Аверинцев С. С. Философия // Культура Византии: Вторая половина VII–XII вв. М., 1989. С. 49–56.

Правда, и в данном случае он в первую очередь богослов, но отличающийся от христианских мистиков невоинственным отношением к античной мудрости. Так же как и Пселл, Никифор активно обращается к античному философскому наследию. Воспроизведя платоновские идеи в богословском контексте, он тем самым демонстрирует примирение теологии с философией. Впрочем, примирение это завуалированное, ибо источники философских идей замалчиваются и нигде прямо не названы.

Чтобы получить подготовку, соответствующую уровню религиозно-философского творчества Никифора, нужно было принадлежать к высшим, обеспеченным слоям общества. Правда, в условиях тогдашней Византии талантливые, но немужские ученики, которым был закрыт доступ в частные платные школы, могли обучаться в Императорском университете или Патриаршей академии. Любой из этих типов высшей школы давал приблизительно одинаковое образование. Наряду с философией и богословием слушатели обучались риторике, грамматике, праву, медицине, математике и геометрии¹. Что касается Никифора, то он вряд ли принадлежал к византийской элите, ибо получил хотя и важное в политическом плане, но не престижное назначение в далекую, едва затронутую христианизацией страну. В чуждый, неизвестный мир на нелегкое пастырство, сопряженное с пожизненной высылкой из родных мест, мог попасть только такой служащий Империи, для которого подобное назначение было вершиной карьеры или ссылкой.

О деталях карьеры Никифора на Руси мы также имеем весьма скудные сведения. Под 1104 г. Лаврентьевская летопись сообщает о том, что «**прииде митрополитъ Никифоръ в Русь**»². Правда, та же летопись говорит о его поставлении на митрополию спустя какой-то период времени после прибытия «из грек», а именно 6 декабря. По версии В. Н. Татищева, основанной на дополнительных по отношению к древнейшей летописи источниках, на митрополию Никифор был избран князем и Собором епископов в 1096 г., а до этого был епископом Полоцким. Несмотря на явную запутанность вопроса, оба источника исходят из того, что вступлению в должность предшествовал период какой-то иной деятельности. Оба они указывают на местный обычай избрания главы Церкви по образцу поставления в митрополиты Илариона. Из Византии Никифора могли направить как на епископию, так и в качестве кандидата на митрополию, но в том и в другом случае он получил одобрение киевской власти и высшего церковного клира.

На митрополии Никифор находился до самой смерти, случившейся в 1121 г.³, выполняя обязанности верховного пастыря, связанные с поставлением на церковные должности, разъяснением канонов и прочими текущими заботами по окормлению вверенной Церкви. Источники свидетельствуют об участии митрополита в организации культа первых русских святых. В 1108 г., с подачи Печерского игумена Феоктиста, рассылается по епископиям распоряжение об обязательном почитании Феодосия Печерского. 2 мая 1115 г. Никифор во главе древнерусского епископата

¹ См.: Там же. С. 380–385, 395–400.

² ПСРЛ. М., 1962. Т. I. Стб. 280.

³ См.: Там же. Стб. 292.

присутствует в торжественном прославлении князей-мучеников Бориса и Глеба, приуроченном к перенесению их мощей во вновь выстроенный каменный Вышегородский храм¹. Важнейшие религиозные и общественно-политические начинания исходили, надо признать, не от митрополии. Первые осуществлялись по инициативе князя Святополка, вторые были совместными мероприятиями Владимира Мономаха, Олега и Давыда Святославича. Есть основания считать, что в данном вопросе церковный иерарх не только не был активным проводником княжеской воли, но даже противился утверждению борисоглебского, во многом двоеверного, культа. В созданном при Никифоре «Сказании о чудесах Бориса и Глеба» (датируется 1089–1115 гг.) митрополиту приписывается сомнение в святости мучеников². Это вполне согласуется с известной позицией греческой патриархии и греческих иерархов, которые противились организации национальных культов, блокируя тем стремления русских к церковной и политической независимости. Никифор вряд ли был исключением — слишком наднационально и отстраненно от стихии русской жизни его творчество. Это особенно хорошо видно, если сравнить тексты Никифора с сочинениями Владимира Мономаха, с которым митрополит состоял в доверительных отношениях и которому содействовал в 1113 г. в достижении киевского княжения. Сказались ли в том ностальгические чувства по общей с матерью князя (византийской принцессой Марией, дочерью Константина IX Мономаха) родине, был ли то политический расчет, связанный с надеждой на взаимопонимание огреченного властелина-полутрека — неизвестно. Хотя у Мономаха и текла в жилах греческая кровь, сердцем и помыслами он был привязан к судьбам Русской земли, и этим проникнута каждая строчка его произведений. Зато по уровню подготовки и знаний он наверняка был одним из немногих возможных адресатов митрополита, способных воспринять и оценить отвлеченные рассуждения высокообразованного византийца, соприкасавшегося с реальной жизнью лишь по необходимости наставлений в вере.

Всего до нас дошло пять принадлежащих перу Никифора произведений: два из них адресованы Владимиру Мономаху («Послание о посте»³, «Послание от Никифора митрополита Киевского к Владимиру князю всея Руси... о разделении церковей на восточную и западную»), одно послание — вольнскому и муромскому князю Ярославу Святославичу («Написание на латыну к Ярославу о ересях»), и одно — не названному по имени князю, а также одно поучение, приуроченное к неделе сыропустной. В общем это довольно цельная подборка наставлений, касающихся религиозного значения поста и опасности латинства⁴. В антилатинской аргументации Никифор не оригинален и воспроизводит сокращенную подборку тезисов из «Стязания с латиной» митрополита Георгия⁵. Актуальность темы, видимо, была вызвана сватовством вен-

¹ Там же. Стб. 280, 283.

² См.: Жития святых мучеников Бориса и Глеба. Пг. 1916. С. 51.

³ Здесь и далее мы употребляем краткую версию именования послания. Полный вариант названия этого произведения, с которым оно фигурирует в литературе: «Послание о посте и воздержании чувств».

⁴ См.: Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1: XI — первая половина XIV в. Л., 1987. С. 278, 279.

⁵ См.: Голубинский Е. Е. История Русской Церкви. М., 1902. Т. 1. (1-я пол.). С. 857–858.

герского короля к Евфимии (дочери князя Владимира) и частыми контактами с католиками в пограничных волынских владениях Ярослава Святославича¹.

Исследователи склонны считать, что митрополит писал свои произведения гречески. В доказательство они ссылаются на автобиографический пассаж поучения, приуроченного к Неделе сыропустной. Там Никифор критически оценивает свои способности, извиняясь перед адресатом: «Великих поучений, о любимицы и возлюбленные ми дети о Христе, (надобно ми) беседовати к вам и водою его напоити благую вашу землю... но не дан ми дар язычный по божественному Павлу, яко тем языком творити ми порученная и того ради безгласен посреде вас стою и молчу много»². Безгласие пастыря Русской земли можно было бы отнести только к начальному времени его прибытия из Византии. Невозможно представить себе, чтобы человек классической подготовки не мог освоить языка чад своих духовных и общался с ними через толмачей. Думается, рассмотренный отрывок не следует понимать столь прямолинейно. Не исключено, что мы имеем дело с типичным христианским самоуничижением, объясняющим вынужденное молчание не языковым барьером, а критической оценкой собственных способностей. Ведь в контексте источника речь идет не столько о знании языка, сколько о способности изъясняться, пользоваться приемами устной речи. Сравнение с апостолом язычников Павлом указывает на необходимость проповеди в новообращенной среде, для чего требуется апостольский дар убеждения. Творческой же манере Никифора свойствен не внешний риторический блеск и не назидания по множеству частных религиозных вопросов — ему свойственны глубина проработки общетеоретических доктринальных проблем и тонкий, витиеватый, понятный только подготовленному человеку ход мыслей.

Наиболее философично «Послание о посте и о воздержании чувств». Тема поста служит лишь поводом и является общей сюжетной канвой для глубоких религиозно-философских рассуждений онтологического, гносеологического и философско-политического характера. В произведении характеризуется природа духовного и материального начал бытия, причем сфера плотского наделяется довольно высоким онтологическим статусом, ибо состояние тела, дисциплинируемое постом, предопределяет душевные качества личности. Установка на гармонизацию сфер бытия, проявлявшаяся во взаимовлиянии плотского и духовного при объяснении необходимости поста, едва ли не шла вразрез с доктринальными принципами, постулировавшими дуализм мироздания³.

¹ См.: Кузьмин А. И. Никифор, митрополит Киевский // Златоустрой: Древняя Русь X–XIII ввек. М., 1990. С. 171.

² Цит. по: Галубицкий Е. Е. Указ. соч. С. 858.

³ Здесь, возможно, сказалось влияние Платона, согласно которому, материя — это некая низшая по своим онтологическим качествам субстанция, необходимая для наполнения Вселенной. Космический универсум целостен. В нем нет разорванных на отдельные миры сфер. Материя существует совместно с единым, реализуя свою неразрывность с ним через идеи. Как бы ни противопоставлялись Платоном высшие и низшие сферы бытия (см.: Платон. Фелон. 63б, с), они существуют во взаимо-

В «Послании» формулируется гносеологическая концепция, согласно которой «князь»-разум, представляя высшее качество души, получает данные об окружающей действительности от «слуг»-чувств. Предпосылки этих идей были сформулированы Платоном в «Федре», и особенно в «Федоне», где говорится о чувственных и рациональных способностях человека, а также об уподоблении разумной души, как причастной божественному началу, властелину, кормчему и управителю, в то время как плотская сенсорика, будучи причастной смертной физической природе, предназначена для «подчинения и рабства»¹.

Согласно гносеологическим установкам Никифора, сфера материального мира познается чувственно, идеальная же познается «разумным оком» в соответствии с известным теолого-рационалистическим принципом: «по творению познай Творца». Логика теологически-философских суждений мыслителя-архиерея сопоставима с таковой высказываний Платона о высоких познавательных возможностях разумной души, способной постигать надчувственные сферы, и об ограниченных возможностях телесных органов чувств, сообщающих лишь первоначальное и неполное знание о мире. Некоторые исследователи склонны были рассуждения Никифора о справедливом властелине также ставить в связь с влиянием платонизма на соответствующие мотивы произведения². Учитывая это, а также то, что уподобление Никифором разума князю, а чувств — слугам в аналогичных образных выражениях встречается у Платона, можно ставить вопрос о платонических реминисценциях в «Послании о посте». Платонический прототип суждений древнерусского митрополита в данном случае просматривается четко.

Никифор в «Послании» Владимиру Мономаху воспроизводит идеи Платона о трехчастной природе души, в которой он выделяет «словесное» (разумное), «яростное» (чувственное) и «желанное» (волевое) начало. Характерно, что ни высшее (разумное), ни низшее (чувственное) начало не является субстанциальным антиподом и присутствует в человеке «смесно», проявляясь в разных сочетаниях. Это еще один пример преодоления онтологического дуализма христианской доктрины, являющейся прямым следствием платонических симпатий мыслителя³. Разуму и воле отводится роль управления инстинктивно-чувственной сферой, склонной к возмущению,

зависимом единстве, на конкретном примере которого в связи с постом сосредотачивает свое внимание симпатизировавший платонизму Никифор.

¹ Ср.: Платон. Федр. 247с, 249б–с; Федон. 66а–б; 79с; 80а; 94б. Платонический в своей основе образ князя-ума неоднократно затем повторяется в различных произведениях древнерусской литературы. В «Слове о белях и монашестве» органы чувств готовы выйти из-под контроля властителя-ума (см.: Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 1997. Т. 4. С. 173). В древних рукописях встречается уподобление ума царю — властелину души и тела (см.: РГБ. Никиф. № 60. Л. 87–88). Близкие по значению аллегории души-госпожи и плоти-служанки можно найти в «Диоптре».

² См.: Dvornik F. Byzantine Political Ideas in Kievan Russia // Dumbarton Oaks Papers. 1956. N 9–10. P. 111–112; Dölker A. Der Fastenbrief des Metropoliten Nikifor an den Fürsten Vladimir Monomach. Tübingen. 1985. S. 9.

³ Ср.: Платон. Федр. 246б; 253д–е.

которое может быть уравновешено благотворным воздействием поста, что предполагает влияние плоти на состояние душевных качеств человека.

В оценках поступков и событий Никифор, по-видимому, склонялся к фатализму. Например, рисуя в комплиментарных чертах высокий нравственный облик Мономаха, митрополит приписывает все достоинства князя божественному предопределению. В «Послании» Бог-промыслитель является «устроителем нашего спасения»¹. Правда, предопределяется не само спасение, а возможность пути к спасению, чему и призван способствовать обычай очищения души постом. Принципы соотношения фатализма и свободы воли Никифор не проясняет. Из произведения неясно, как роковая предопределенность согласовывалась со свободной познающей душой.

В «Послании» создан идеальный образ общества, уподобленного некой антропоморфной модели, где тело, символизирующее государство, подчинено властной царствующей душе. Руководство осуществляет ум, символизирующий княжескую власть. Он действует через своих слуг, которые по роду своей специализации уподобляются органам чувств — глазам, ушам или рукам власти². В целом моделируется отлаженный механизм, действующий по типу живого организма. В основу регуляции идеального антропоморфного образа государственного организма Никифор закладывает общий с живыми разумными существами принцип гармонизации духовного и плотского начал. Поэтому пост может повлиять на совершенствование и исправление властной души (т. е. на поступки князя) так же плодотворно, как он влияет на очищение человеческих душ.

Сформулированные постулаты напрямую подводят к цели «Послания». Никифор переключается с отвлеченно-теоретических рассуждений на конкретно-исторический план и дает оценку правления Мономаха, которое он характеризует весьма положительно. В анализе конкретных действий власти четко выдерживаются сформулированные митрополитом исходные теоретические принципы. Например, встав на защиту оклеветанных и осужденных, он не только не обвиняет князя, а как бы извиняет княжеские действия несовершенством слуха, неспособностью отличить ложь от правды³. Мыслитель предупреждает, что власть в грехе проявляет себя как грубая телесная сила, яростное начало которой призваны сдерживать вера и пост, а также религиозные предписания и советы духовных наставников. Нельзя не отметить продуманность и законченность произведения, органичную целостность мировоззрения автора, соединившего относящиеся к теме поста христианские понятия с философскими экскурсами, основанными на реминисценциях древнегреческой философии, и к тому же дополнившего их общественно-политическими рассуждениями, а также конкретными рекомендациями князю.

¹ См.: Послание Никифора, митрополита Киевского, к князю Владимиру, сыну Всеволода, сына Ярослава // Златоуструй: Древняя Русь X–XIII веков. М., 1990. С. 171, 173.

² Там же. С. 174, 175.

³ В данном случае Никифор напрямую использует платоновскую установку о недоверии чувствам, которое коренится в несовершенстве телесного (см.: Федон. 65b: 83).

Античные реминисценции встречаются в целом ряде переводных произведений древнерусской православной книжности. Наибольшее влияние древнегреческой традиции на богословские и иные, написанные с христианских религиозных позиций, тексты обнаруживается в логико-философских главах «Изборника 1073 года», в «Шестодневе» Иоанна экзарха Болгарского, в «Хронике» Иоанна Малалы и в ряде других памятников¹. Присутствие этого блока литературы характеризовало веротерпимое, жизнеутверждающее, открытое знаниям и враждебное иррационализму направление в древнерусском христианстве.

В трансляции античных идей в древнерусскую культуру, которая осуществлялась благодаря проповеднической деятельности Никифора, есть определенное своеобразие, отличающее этот источник от вышеприведенных произведений с блоками информации о древнегреческой философии. Первое и главное — это то, что античный пласт в текстах Никифора не обозначен ссылками на источники формулируемых им идей, которые могут быть узнаны и вычленены из контекста сугубо вероучительного, богословского. Вместе с тем именно принципы платонизма являются тем ядром, которое придает памятнику черты идейно-мировоззренческой неповторимости при сравнении с другими произведениями аналогичного жанра. Анонимность маскирует античные корни формулировавшихся Никифором понятий о душе, но, так же как и в случае с «Изборником 1073 года», выработанные древнегреческой философией понятия приспособляются для выражения доктринальных истин. Не обозначив явно своего пристрастия к Платону, Никифор, по сути дела, построил на восходящих к «Федону», «Федру» и «Тимею» идеях весь интеллектуально-логический пафос своего сугубо богословско-учительного произведения. Отсутствие типичных для учительной литературы мотивов религиозной исключительности, стремление гармонизировать материальное и духовное начала, а также совершенно недвусмысленно обозначенный рационализм в христианском мировоззрении Никифора генетически обусловлен восприимчивостью к наследию античности, конечно восприимчивостью сугубо выборочной.

«Послание» и родственные ему памятники воздействовали на общественное сознание славяно-русского общества в направлении его рационализации и философизации, не выходящей, правда, за рамки богословия, но раскрывавшей широкое информационное поле при обосновании доктринальных положений. В результате заинтересованному читателю предлагалась сумма христианских истин не в строго формализованном варианте Св. Писания, а с некоторыми избыточными культурообразующими дополнениями, унаследованными от античной эпохи.

Вышедшее в XII столетии из-под пера Никифора «Послание о посте» давно находилось в поле зрения исследователей, которые обращались к содержанию произ-

¹ См.: Мильков В. В. Сведения об античности и античной философии в древнерусской «Хронике» Иоанна Малалы // Древняя Русь: пересечение традиций. М., 1997. С. 42–56; Его же. Античное учение о четырех стихиях в древнерусской письменности // Там же. С. 57–66; Мильков В. В., Милькова С. В. Иден древнегреческой философии в творчестве древнерусских мыслителей // Там же. С. 67–84.

ведения преимущественно в церковно-исторических, литературоведческих или сугубо историко-культурных целях¹. Идеино-мировоззренческое и богословско-философское значение памятника едва ли не первой осознала М. В. Безобразова², но объектом исследования историков философии это «Послание» стало лишь в последние десятилетия³. К сожалению, наследие Никифора анализируется преимущественно в контексте работ, имеющих обобщающе-панорамный характер. Настоящее издание авторы рассматривают как свой вклад в изучение историко-философского значения «Послания о посте». Без выяснения идейного своеобразия произведения представление о нем будет неизбежно оставаться ограниченно-неполным. Анализ религиозно-мировоззренческих аспектов имеет прямое отношение к выявлению фундаментальных особенностей содержания памятника, что нельзя не учитывать, когда представители различных дисциплин обращаются к исследованию проблем историко-культурного и историко-религиозного значения принадлежащего перу Никифора «Послания».

¹ См.: *Филарет (Гумилевский)*. Обзор русской духовной литературы 862–1720 гг. Харьков, 1859. С. 8–30; *Горский А., Невоструев К.* Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. Отд. 2. М., 1859. С. 28–29; *Шевырев Ст. П.* История русской словесности. СПб., 1887. Ч. 2. С. 111–112; *Порфирьев И. Я.* История русской словесности. Казань, 1897. Ч. 1. С. 393–396; Никифор // *Энциклопедический словарь*. СПб., 1897. Т. 41. С. 84; *Владимиров П. В.* Древнерусская литература киевского периода. Киев, 1900. С. 148–151; *Голубинский Е. Е.* История Русской Церкви. М., 1902. Т. 1. (1-я пол.) С. 857–859; Полный православный и богословский энциклопедический словарь. СПб., 1913. Т. 2. Стб. 1646; *Вальденбург В. Е.* Древнерусские учения о пределах царской власти. Пг., 1916. С. 114; *Philipp W.* Ansätze zum geschichtlichen und politischen Denken in Kiewer Rußland. Breslau, 1940; *Орлов А. С.* Владимир Мономах. М.:Л., 1946. С. 48–53, 67; *Рорре.* Nikifor // *Slownik starozytnosci slowianskich*. Wroclaw; Warszawa; Krakow, 1967. Т. 3. S. 369–370; *Назаров В. В.* Никифор // Советская историческая энциклопедия. М., 1967. Т. 10. Стб. 213; Тихомиров М. Н. Крестьянские и городские восстания на Руси XI–XIII вв. // Тихомиров М. Н. Древняя Русь. М., 1975. С. 131–133; *Dölker A.* Der Fastenbrief des Metropoliten Nikifor an den Fürsten Vladimir Monomach. Tübingen, 1985. S. 2–15; *Кузьмин А. Г.* Никифор, митрополит Киевский // *Златоструй: Древняя Русь X–XIII вв.* М., 1990. С. 171; *Его же.* Владимир Мономах // *Великие государственные деятели России*. М., 1996. С. 49; *Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский.* История Русской Церкви. М., 1995. Кн. 2. С. 219–222.

Надо сказать, что ряд занимавшихся памятником историков и филологов ставили вопрос о философской подоснове богословских рассуждений и даже указывали на зависимость конкретных фрагментов «Послания» от идей Платона (см.: *Вальденбург В. Е.* Указ. соч. С. 114; *Philipp W.* Op. cit. S. 35, 90; *Dvornik F.* Op. cit. P. 110–111; *Dölker A.* Op. cit. S. 9–11).

² См.: *Послание митрополита Никифора* // ИОРЯС. 1898. Т. 3. Кн. 4. С. 1080–1085.

³ См.: История философии в СССР. М., 1968. Т. 1. С. 94–95; *Громов М. Н.* Об одном памятнике древнерусской письменности XII века // *Вестник МГУ. Сер. 7: Философия*. М., 1975. № 3. С. 58–67; *Замалева А. Ф., Зоц В. А.* Мыслители Киевской Руси. Киев, 1981. С. 82; *Громов М. Н., Козлов Н. С.* Русская философская мысль X–XVII веков. М., 1990. С. 82–87; *Милюков В. В.* Никифор // *Русская философия: Малый энциклопедический словарь*. М., 1995. С. 374–376; *Милюков В. В., Милюкова С. В.* Идеи древнегреческой философии в творчестве древнерусских мыслителей // *Древняя Русь: пересечение традиций*. М., 1997. С. 67–70; *Громов М. Н.* Структура и типология русской средневековой философии. М., 1997. С. 158–159; *Замалева А. Ф.* Восточнославянские мыслители: Эпоха средневековья. СПб., 1998. С. 68. (Ср.: *Шахматов М. В., Чижевский Д. И.* Платон в Древней Руси // *Записки Русского исторического общества в Праге*. 1932. Кн. 2. С. 49–81).

Древнерусский оригинал текста «Послания о посте» был опубликован в начале XIX в. К. Ф. Калайдовичем. В основу публикации была положена рукопись XVI в. [ГИМ, Синод. № 496 (№ 110 по А. И. Горскому), л. 346а–360а], к которой прилагались разночтения по другим спискам¹. Незначительные фрагменты текста памятника воспроизвел в своей «Исторической хрестоматии» Ф. И. Буслаев². В 1985 г. в немецком издании был воспроизведен список 40-х годов XVI столетия, по хранящемуся в Российской Национальной библиотеке Санкт-Петербурга сборнику из собрания графа Ф. А. Толстого (Отд. II. № 56. Л. 274а–284а)³. Несколько лет назад «Послание о посте» было опубликовано Н. В. Поньрко по рукописи конца XV — начала XVI вв. из собрания РНБ (Q1. 265). В публикации предлагаются разночтения древнерусского оригинала по другим спискам, дается перевод на современный русский язык и комментарии к нему⁴.

Кроме опубликованных текстов, известны и другие рукописные экземпляры памятника, выявленные в отечественных древлехранилищах. Текст «Послания о посте» вместе с «Послание Владимиру Всеволодовичу о разделении церквей» под 26 июня включен в общерусский свод «Великих Миней Четких» митрополита Макария (ГИМ. Синод. № 181. Л. 444–450). Назовем также еще несколько рукописных списков памятника (РГАДА. Ф. 196. № 1054. Л. 488б–500а — XVI в.; РГБ. Овчин. № 127. Л. 299б–305а — XVI в.; ГИМ. Единоверческое собр. № 12. Л. 465–481 — 30–40-е годы XVII в.). Обращает на себя внимание то обстоятельство, что в РГАДА, Ф. 196. № 1054, Синод. № 181, Синод. № 496 и Овчин. № 127 парно воспроизводятся адресованные Владимиру Мономаху «Послание о посте» и «Послание о разделении церквей», а в Синод. № 496 и Овчин. № 127 к тому же они воспроизводятся в одном ряду с текстами Мефодия Патарского, что позволяет ставить вопрос о существовании общего протографа у этих списков. Можно ожидать открытие новых списков произведений Никифора, так как поиски в этом направлении еще не производились.

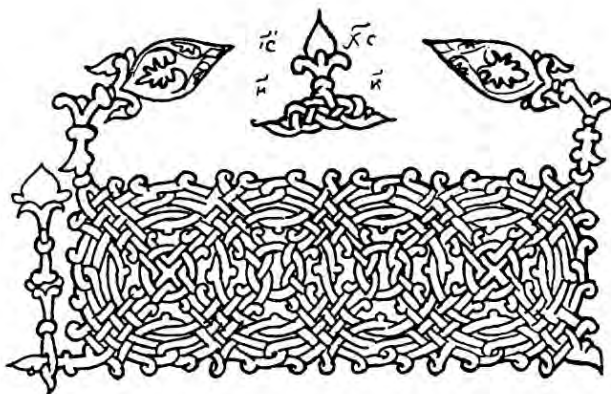
Адресованный Владимиру Мономаху текст «Послания о посте и о воздержании чувств» публикуется по рукописи XVI в. [ГИМ. Синод. № 496 (110). Л. 346а–360а].

¹ См.: Русские достопамятности. М., 1815. Ч. 1. С. 59–75.

² См.: Буслаев Ф. И. Историческая хрестоматия церковно-славянского и древнерусского языков. М., 1861. С. 907–913.

³ См.: Dölker A. Op. cit. S. 16–73.

⁴ См.: Поньрко Н. В. Эпистолярное наследие Древней Руси XI–XIII вв.: Исследования, тексты, переводы. СПб., 1992. С. 66–71, 83–87.



Л. 346а

Писланіе нны-ѡ-ора митро
полнта кѣв'скаго. к' вели
комѡ кнзю володимѡрѡ снѡу
всеволожю, снѡ гарославлѡ;

Бл(с)венъ бгъ, и бл(с)вено стъве
нмѡ славы его. бл(с)вне, и
прославлене мон кнже. иже
многымъ ра(дн) своеѡ блгости
и члколюбїѡ. с' подовнвъ ны

Л. 346б

донти, въ пр(ч)стнымъ днн сїѡ
стго поста. и(х) же тако строн
тель нашего сп(с)нїѡ. въ дше
в'ное ичищенїе дшъ ншн(х). въ
5 законнѡ естъ постнвса
и самъ. на изв'щенїе свое(р)
въчленїѡ. м. днн. не по(с)
трѣвѡм. но намъ шбра(з) по
казѡ пш(с). аще бо пръвое,

- 10 адамъ правѣцъ постигъ бы(с)
 ѿ дрѣва развѣснаго и запо
 вѣдь съхранилъ бы вл(д)чню.
 то в'вторын адамъ хс вѣгъ
 ншь. не трѣвоваъ оубо
 15 бы поста. но прѣваго ради
 прѣстѣплѣна. не пости
 в'шагоса постигса шнѣ. да
 прѣслашнѣе раз(д)рѣши(т).
 благодарствимъ оубо,
 и поклоним'са. постивъ

Л. 347а

- шагоса вл(д)кѣ. и пв(с) намъ въ
 законив'шаго. и былѣ дше
 в'наго з(д)равѣа даровав'шаго.
 им' же во сѣгоубо е(с) житѣ на
 5 ше. словесно, и бе(з)словесно.
 и вес'плот'но, и тѣлесно.
 да славесное и беспло(т)ное оубо
 бж(с)твено нѣкое е(с) и чю(д)но. и
 беспло(т)наго е(с)ства касаетса.
 10 а бе(з)словесное, стр(с)т'наго се(г)
 и сластолюбиваго и того ра(д)
 ра(т) в' насъ е(с) многа. и протн
 витса, пло(т) дхвн. и дхъ
 плоти. потрѣб'но е(с) оубо
 15 по истинѣ, былѣ пв(с)ное.
 Тѣ(н) во кр(с)титѣ тѣлесныа
 стр(с)ти. Тѣ(н) швѣздовае(т), про
 тив'наа стремленѣа. и дхѣ
 ви дае(т) тѣлесное покоренѣе.
 ти тако покажет'са вѣщ'шее

Л. 347б

- гор'шемъ, рек'ше дши тѣло
 тако иже ш пѣпѣ, и ш чрѣ
 слѣ(х) наши(х). оубнасла па з'мв
 и оумрт'витса. и в' тиши
 5 нѣ пребывае(т) дша, и в' мирѣ
 глѣбоцѣ. миръ пожене(т) иже
 в' насъ. иже повелѣваемъ

- глѡюще миръ в'сѣмъ. Ѡ пе
 р'ваго (ж) сего бл҃гаго. и прочаа
 10 бл҃гаа, в' на(с) знж(д)жтсѧ. ви
 дниши ли ш кнже мои, бл҃го
 вѣр'ныи и крот'кыи. како
 пш(с) уснoваніе є(с), добродѣ
 15 тели. того ра(дн) въ в'семъ ми
 рѣ, тако(ж) слнце въсїаа є(с).
 и прѣстѣплєніа оубо ра(дн) пра
 шца. в'си гзыщи постѣ
 твора(т). ни оубо по нномъ
 времени. а дрѣзїи въ ино
 время. а шїи оубо боле по

Л.348а

- ст҃атсѧ, шви мене. силѣ (ж)
 поста, тако неразѣмнїи, не
 разѣмѣж(т). того ра(дн) въ пѣсто
 шь, и непотрєвенъ постѣ и(х).
 5 людіе же хѣи стын гзыкѣ.
 цр(с)кве (ж) сїщенїе. жревіи досто
 лнїа его. повѣдає(т) силѣ поста
 сего. и въ правовѣрїи жи
 ва бл(с)вѧє(т) б҃га вразѣмльшаго и.
 10 и прѣ(д)зри(т), и приводи(т) га ш
 деснѣю себе да са не по(д)виже(т)
 рек'ше да не с'матетсѧ. и по
 глощєнѣ вѣде(т) Ѡ стараго вра
 га, не хотѣщаго нашего спсєнїа.
 15 и многа ина имѣаь вы(х), и
 зрєщи на похваленїе поста.
 аще иномѣ бы было писанїе се.
 а поне(ж) к тобѣ добл҃га глава
 наша. и всєи хѡлюбивѣи
 земли слово се є(с). егш (ж) б҃гѣ

Л. 348б

- издадєча, проразѣмѣ (и) прѣ(д)
 повелѣ. егш (ж) изъ оутрoвы
 шсти и помазавѣ. Ѡ цр(с)коє
 и кнжьское крови с'мѣсивѣ
 5 егш (ж) бл҃гоч(с)тїе въспнїа. и
 постѣ въздон. и ст҃аа хѣа

- кѹпѣль, из мла(д) ног'тѣи
 шч(с)ти. то непотрѣв'нш е(с)
 ш постѣ бесѣдовати ти.
- 10 и паче (ж) ш непитѣи вина или
 пива въ врѣмѣ поста. кто
 бо не вѣсть, твоего ис'пра
 вленїа сего. ни то(и) иже ѿти
 нж(д), невѣжа. или нечювь
- 15 ственныи. не разѹмѣ(т) и(х).
 и видѣ(т) вси и чюдѣть(с). Въ
 шбразѣ (ж) наказанїа. по црѣ
 ков'номѹ оуставѹ. ина нѣ
 каа изложимъ, твоемѹ
 блговѣрїю. и добры(х) ти

Л. 349а

- источникъ скажемъ ѿ ни(х) же
 навод'нают'ца. блгаа и стѣ
 каю(т) въ члцѣ. по правдѣ тво
 рацимъ блгаа. и истѣкаю(т),
- 5 такш(ж) блгымъ. аще ли прѡ
 тивнѣ ш ни(х). и покривѹ при
 ложат'са. то в пж(т) злшвы
 и в ровъ и въ пропасти оукло
 нит'са. Того ра(ди) в'ниман себѣ
- 10 рекоша к'нигы. в'ниман сло
 вѹ своемѹ и дѣлѹ своемѹ. не
 разлѹчена бо сж(т) злаа ѿ блгы(х).
 но смѣшеныж сж(т) зловы съ до
 вродѣтел'ми. такш(ж) и плѣ
- 15 велъ къ п'шеници. и того
 ра(ди) подобае(т) намъ в'нимати.
 да не злобѹ в' довродѣтелн
 и мѣсто прїимемъ. красенъ
 бо м'нашеса. и доврѣ ви
 дѣнїемъ, иже праѿца,

Л. 349б

оумртвнвыи плш(д). но имѣ
 аше. посредѣ в' таннѣ лш
 витвѹ преслѹшанїа. сїа оу(в)
 нѣкое наслаженїе. вложи

- 5 хомъ, въ слово. съврѣши
 м' же и вѣщанїа. да пш
 кажемъ, ѡкждж сѣть.
 добраа и недобраа. вѣда
 бѣди блгврш(д)нын кнже.
- 10 бж(с)твенымъ вдох'новенїе(м)
 сѣтворена бы(с) дша. нже
 и по вбразѣ бжїю сѣз'дангѣ
 быти глеть. та дша ѡ
 трїи частїи е(с), рек'ше силы
- 15 има(т) .г. словесное и гарост'
 ное. и желан'ное. славс
 еное оубо старѣе е(с), и выше
 всѣ(х). по семѣ во кромѣ есм'
 всѣ(х). животинъ, тѣм'
 во нѣш и прочаа вса сѣтво

Л. 350а

- ренаа разѣмѣхомъ. и к разѣ
 мѣ бжїю взидохомъ. еинко
 на(с). добрѣ славесное сѣблю
 дохомъ. и ви(ж) авраама, ка
- 5 ко мѣ(ж) сы(и) невѣжа. и звѣздо
 славїа придрѣжася. и ѡ звѣ
 з(д)наго хоженїа. и ѡ столнїа
 и(х), позна творьца и вѣрова
 въ бга. и прѣ(д) тѣмъ енш(х)
- 10 оугоди бгѣ. и прѣложися.
 и мвшсїи видѣ зад'наа бжїа.
 и тѣми бо и тѣ(и) на разѣмѣ
 възиде. зижела, и воста
 ви нарицати снѣ д'щере фара
- 15 шновы. и из'бра, шзлюбле(н)
 быти. тогда сѣ сжцими
 лю(д)ми бжїими. така е(с) сло
 веснаго сила. поправѣ сѣхра
 н'шимъ его. преж(д)е же днъница
 агглъ. ннѣ же тем'нын дїавол'

Л. 350б

славесенъ сы(и), и не по правдѣ
 прїимъ славесное. но раве(н)

5 ВЪТИ БГЪ ПЩЕВАВЪ. ЗА ГО
 РДСТЬ ЕГО, СПАДЕ СЪ НБСЪ,
 С ЧИНОМЪ СВОИМЪ. И ЕЛ'ЛИНИ
 СЛОВЕС'НИ СОУЩЕ. И НЕ СЪХРАН'
 ШЕ, СЛОВЕСНОЕ. НИ ДОБРЪ РА
 ЗЪМ'ВЪШЕ. НА ИДОЛОСЛЪЖЕ
 10 НІЕ С'НИДОША. И ВЪРОВАША
 В' ЖИВОТ'НАА. В' КОР'КОДИЛЫ.
 И В' КВЗЛЫ. И ВЪ ЗМВЕ. ВЪ
 УГНЬ И В' ВОДЪ. И ВЪ ПРЧАА
 В' ТРОЕ ЖЕ. ІАРОСТ'НОЕ. ИЖЕ
 НМА(Т). ЕЖЕ КЪ БГЪ РЕВ'НОСТЬ.
 15 И ЕЖЕ НА БЖІА ВРАГЫ МЕСТЬ.
 Е(С) ЖЕ И СЪ НИМЪ, И ЗЛОБА ЗА
 ВІСТЬ. ІАК(Ж) И ВЪ СЛШЕСНЪ(М),
 БЛГВЪР'СТВО И ЗЛОВ'РЬ
 СТВО. И ВН(Ж) ЧТО СЪК'ЛЮЧИСА
 Ъ ЗЛАГО. ЪСТАВИВЪ КАННЪ,

Л. 351a

ДОБРОДѢТЕЛЬ ІАРОСТ'НАГО. ИЖЕ
 КЪ БГЪ РЕВ'НОСТЬ. А ЗЛОВЪ И(З)ВРА(В)
 И ЗАВІСТЬ. И ОУБИ БРАТА СВОЕ(Р)
 АВЕЛА. И ВЪ .З. УСЪЖДЕНЪ БЫ(С)
 5 М'ЩЕНІИ Ъ БГА. НО МНУСІИ НЕ
 ТАКО СЪХРАНИ ГНѢВ'НАГО. НЪ
 ВІДѢ МЖЖА ЕГУП'ТАНИНА,
 БІЮЩА ЖИДОВИНА. И ОУБИ ЕГО
 РЕВНОСТИ РА(ДИ) БЖІА. И ПАКЫ
 10 ЕГДА В'ЗІДЕ САМЪ НА ГОРЪ К' БГЪ.
 УСТАВИВЪ ДОЛѢ ЛЮДИ СЪ А
 АРОНОМЪ. И МЕД'ЛШЦЪ ЕМОУ,
 НА ИДОЛОСЛЪЖЕНІЕ ОУКЛОНИ
 ША(С) ЛЮДІЕ И ТЕЛ'ЧИ ГЛАВѢ
 15 ПОКЛОНИША(С). ЗЛАТОМЪ И СРЕ
 БРОМЪ В' ПЕЩИ УГНЕМЪ СЪЛІАНѢ.
 СЪШЕ(Д) СЪ ГОРЫ. ІАЖЕ НОШАШЕ
 ДЪСКИ ЗАКОН'НЫА, СЪКРЪ
 ШИ РАЗ'ГНѢВАВ'СА. И КОПІЕ
 САМЪ В'ЗЕМЪ. РЕВ'НОСТИ РА(ДИ)

Л. 351б

БЖІА. И ДРЪГЫА СЪ СВОЮЮ
 ПРІЕМЪ. МНОГО МНО(Ж)СТВО И(З)БИ

с' ними. ти тако бжїи гнѣ
 вѣ оустави. что (ж) и финеесть
 5 бжїа ра(ди) рев'ности и тѣ(и), шбрѣ(т)
 жен' иноплемен'ниц' блждѣ
 щн с' мѡжемъ, изральтѣ
 ниномъ. шбою копѣемъ
 10 провш(д), и оумртѣви. лю(д)ское
 паденїе оустави, оубива
 емомъ безаконїа ра(ди) ѿ ма
 дїанитѣ, и вѣмѣннса
 емѣ въ правдѣ. ста бо рече
 15 финеесть и щисти, и пре
 ста сѣча. тако (ж) и нльа
 жрѣца стѣ(д)ныа вааловы,
 изрѣзавъ рев'ности ра(д) бѣа
 похваленъ вы(с). разбонни
 ци же изннваю(т) и поганїи,
 но по злобѣ и имѣнїа жела

Л. 352а

нїю. третїе (ж) желан'ное, нже
 довродѣтель оубо имѣе(т). е(ж)
 къ вѡгѣ воннѣ имѣти жела
 нїе. и забывати ннѣ(х), и
 5 ш шномъ промышлати про
 свѣщенїи. ѿ негш (ж) сїанїе вы
 ваеть бжїе. И раздирае(т)са
 вретнице. по пророкѣ двдѣви
 глѡущи. шбратнлѣ еси пла(ч)
 10 мон на радостъ мнѣ. растрѣ(ж)
 врѣтнице мое, и препом
 са ма въ веселїе. веселїе же
 тш, ражает'са ѿ зла стра
 данїа вѣга ра(д). ѿ веселїа же то(г),
 15 росте(т) сѣма живо(т)ное. ѿ то(г)
 чюдотворенїа. ѿ того про
 рицанїа бждѣщимъ. ѿ того
 члѣкъ къ вѣгѣ по силѣ прибли
 жае(т)са. и по шбразѣ и по пш(до)
 вїю бывае(т). и на землн сы(и)

Л. 352б

по шбразѣ създав'шаго и ба.
 Оувѣда(л) еси кнже члѣколюбн

- выи. и крѡт' кын смѣтъ сло
 вомъ, тричаст'ное дѣша
 5 оубѣ(ж) же слѣгы еѡ. и еѡ во
 еводы. и споминателѡ.
 нми же слѣжнма бывае(т').
 беспло(т)на сѣци, и прїимае(т')
 въспоминанїа. та оубѡ
 10 дѣша сѣди(т) въ главѣ. оубѣ
 нмѣщи, такѡ(ж) свѣт'лое око
 в' себѣ. и испол'нающи все
 тѣло силою своею. Гѡко(ж)
 во ты кнѣже сѣда здѣ,
 15 в сен свои землн. боевѡ
 дами и слѣгами своимн,
 дѣнствѡеши по в'сен землї.
 и самъ ты еси гнѣ и кнѣзь.
 тако и дѣша, по всемѡ тѣл(ѡ)
 дѣнствѡе(т). пѡ(т)ю слѣгѣ свои(х'),

Л. 353а

- рек'ше. патїю чювьствїи.
 вчнма. слѡхомъ. вбонанїемъ,
 еже е(с) ноз(д)рима. в'кѡшенїемъ.
 и всазанїемъ, еже еста рѡ
 5 цѣ. и видѣнїе оубо е(с), чювь
 ственое вѣр'но. и егѡ (ж) види(т).
 аще не без ѡма, то вѣр'но ви
 димъ. слоу(х) же въ дрѡгаа мѣ
 ста истнн'на. а въ дрѡгаа
 10 мѣста л'жа. и почтѡ нѣ(с)
 кнѣже мон. такѡ(ж) и видѣнїе,
 такѡ (ж) и слѡ(х). недѡмѣю
 оубо ѡ семъ азъ. но пакы
 т'лъкъю (ти), тако видѣнїе.
 15 прѣ(д)наѡ оубо види(т). зади (ж)
 тѣла не види(т). слѡ(х) же и пре
 ди глѡщомѡ слыши(т). и за
 ди вѣпїощомѡ разѡмѣе(т).
 и подовае(т) тако единоѡ.
 видащѡ вчнма вѣровати.

Л. 353б

слѡхѡ (ж), не вѣровати. ни не
 вѣровати. но исп'ытанї

- емъ, и сждѡмъ многомъ
 творити слышимаа; ти
 5 тако из'носити ѿвѣтъ.
 ѡ швонанїи (ж), иже гони(т) бл̄го
 оуханїе. что подобае(т) гла
 ти, к такомъ кнзю, иже
 боле на земли спи(т). и домоу
 10 бѣгае(т). и свѣт'лоє ношенїе
 пор'тъ ѿгони(т). и по лѣсѡ(м)
 хода, сиротинѡ носи(т) ѡде
 ж(д)ѡ. и по нѡжи въ гра(д) въхо
 да. в'ласти дѣла, въ в'ла
 15 стельскѡю ризѡ шлачитъ(с).
 и ѡ в'кѡшенїи такѡ (ж). иже
 въ краш'нѣ и питїи бывае(т).
 и вѣмы тако е(ж) инѣмъ на
 шбѣдѣ свѣтлѣ готови
 ши. и бываеши всѣмъ

Л. 354а

- в'саческаа. да всѣ(х) пришебра
 щени. и закон'ныа, и беза
 кон'ныа велнчества ра(ди) кнжъ
 скаго. и самъ оубо слѡжиши.
 5 и стражешн рѡкама своима.
 и доходн(т) подаванїе твое,
 даже и до комарѡвъ. твори
 ши иже то кнженїа ра(ди) и вла
 сти. и шбѡдающим'са
 10 инѣмъ, и оупивающим'са.
 самъ пребываеши сѣдѡ и по
 зорѡ. гадѡща ны и оупива
 ющася. и маломъ в'кѡшенїемъ,
 и малою водою м'нит'са. и
 15 ты с нимъ гдыи и пїа. ти
 тако ѡгаж(д)аеши сжщимъ по(д)
 товою. и трѣпниши сѣдѡ
 и зрѡ. ихъ (ж) имѣеши рабы оу
 пивающася. и тѣмъ по и
 стиннѣ оугажаеши и покарѡ

Л. 354б

ешї а. тако имашн ѡ в'коу
 шенїи. такѡ(ж) азъ вѣдѣ. ѡ

- всазанїи (ж), еже е(с̄) рѣкама. и(ж)
 касает'са имѣнїю. в'ѣдѣ
 5 тако ѿнелѣ же роди(с̄). и оу
 твер'днса, в' тебѣ оумь.
 ѿ него же лѣта можетъ кто
 блго творити. то рѣка тво(а)
 по бжїи блгодати. къ всѣ
 10 мѣ простираю(т)са. и никв
 ли (ж) ти съкровище положено
 бы(с̄). ли злато. ли сребрѡ.
 ництено бы(с̄). но вса разда
 вал. и шѣма рѣкама нсто
 15 щал. даже и доселѣ. но
 ско(т)ница твоа, по бжїи
 блг(д)ти нескѣд'на е(с̄). и нен
 стощима. раздаваема, и
 нешкѣдѣма. и не цѣбли
 ти хс̄ ржкѡ по възмѣжанїи.

Л. 355а

- но такв(ж) роднса, з(д)равѣю имѣл'
 еси. и имѣти имашн надѣ
 аса на х̄а; Почтѡ (ж) словеса
 си прострохѣ, и дол'го рекова(х).
 5 да разѣмѣши кнже мон. тако
 волю ш тебѣ. и тако(ж) тѣлеснїи
 врачеве. шже любл(т) болащаго.
 то бда(т) и первѣю винѣ недѣга
 пытаю(т). ти тако творл(т),
 10 из'вѣст'но разѣмѣ недѣга.
 такв (ж) и азѣ сътвори(х). и пе
 р'вѣю винѣ испыта(х). и по дше
 в'нымѣ жиламѣ испытавѣ
 шврѣто(х), по словеснѣи оубо
 15 жилѣ, шврѣто(х) тл блгѡ
 вѣр'на по бжїи блг(д)ти. и не
 оуклон'шеса ѿ пер'выл вѣры.
 Пш гарост'номѣ (ж), не оубо пове
 р'жена. хранл (ж). еже по бсѣ
 рев'ность, и до сего дне. и млю

Л. 355б

бга до кон'ца, ти съв'люденѣ
 быти цѣлѣ, съвлюдено (ж) ти се

- бѣде(т). аще въ стадо х̄во не
 даси в'аѣкѣ в'ниѣти. и аще
 5 въ виногра(д) иже насади б̄гъ,
 не даси насадити трънїа.
 по съхраниши преданїа ста
 рое ш̄цъ твои(х), ш нем' же се
 пишетса. в'ѣдѣ тако не не
 10 раздѣлѣши. тако по б̄жїи
 бл(д)ти, оумъ твои выстро
 лѣтае(т). и не оубѣжи(т) емѣ,
 иишемое. а егда то ѹлови
 ши и шправиши. тогда и
 15 самъ съ дѣдомъ въспоешн
 къ б̄гѣ. и съцр̄ствѣа с' ни
 мъ, въз'глѣши рекыи. не
 навидѣаа¹ ли та г̄и въ
 зненавидѣ(х). и ш врастѣхъ
 твои(х) истаа(х). конечною

Л. 356а

- ненавистїю въз'ненавидѣ(х) а.
 въ врагы быша мнѣ. искѣ
 си ма г̄и, и раздѣли ср(д)це мое.
 и виж(д)ь стеса мол. и наста
 5 ви ма на пж(т) в'ѣчнын. срѣчь
 помози ми. и въведи ма въ
 в'ѣчное твоє цр(с)тво; По же
 ланїюмѣ (ж), елико въ съврѣше
 нѣмъ възраствѣ твоємъ,
 10 не пот'чеса за мала .ѣ. же
 чюв'ствїю не'пытавъ. по
 видѣнїю непер'к'новена та
 шбрѣтаю. и по в'торомѣ,
 и по третїемѣ (ж). такw (ж), е(ж)
 15 е(с) шбонанїе. и по .д. мѣ та
 kw (ж), еже е(с) в'кѣшь. и оуне рѣ
 кы такw (ж). ш в'торѣм' же
 чюв'ствїи и ш слѣсѣ. не има(м)
 постиженїа. к̄нже мон
 изреци что из'вѣсто. м'нитъ (ж)

¹ Слобоу грубо написано: «иѣ.».

Л. 356б

ми са, тако не мога самъ вса
 творити шчина своиа,
 ѿ слѣжащи(х) шрѣдѣемъ тво
 имъ. и приносашимъ ти
 5 въспоминанїа. то ѿ тѣ(х),
 нѣкако приходн(т) ти пакв(с)
 дшевнаа. и ѿврѣстѣ сжщѣ
 слѣхѣ. тѣмъ единѣмъ
 стрѣла в'ходн(т) ти. тогв
 10 ра(д) солшмонъ повелѣвае(т) нам'
 гла. блюдѣте да не смрть
 в'нде(т) шкон'ци вашими. ш
 семъ испытан кнже мои.
 ш томъ помысли. ш из'гна
 15 ны(х) ѿ тебе. ш шсѣжены(х) ѿ
 тебе наказанїа ра(дн) ш прѣ
 зрѣны(х). въспомани ш
 всѣ(х) кто на кого изреклъ.
 и кто кого шклеветалъ.
 и самъ сждѣн ра(з)сжди тако

Л. 357а

выа. и такв(ж) ѿ бга наставлял
 емъ, всѣ(х) помани, и тако
 сътвори. и шпѣсти, да ти (с)
 шпѣста(т). и ѿдаж(д)ь, да ти (с)
 5 ѿда(с). аще во не ѿдамы такв(ж)
 хс глетъ, грехопаденїа чѣко(м).
 ни шцѣ нв(с)нын шстави(т) на(м')
 прегрешенїи наши(х). но и всѣе
 нарицаемъ ѿца бга. и глѣмъ,
 10 к' немѣ л'жюще. шстави нам'
 длѣгы наша. такв(ж) и мы шста
 влѣемъ, длѣж'ннквмъ на
 шимъ. не шпечали же са кнже
 мон ш словеси семъ; или мни
 15 ши. тако кто приде къ мнѣ
 печаленъ. и того дѣла напи
 са(х) ти се, ни. тако ми бѣго
 вѣрїа твоего. но просто та
 ко написа(х) на въспоминанїе
 тебѣ. тако великїа власти,

Л. 3576

и великомъ въспоминаемъ
 требю(т) и много. тако и ве
 льми пол'сбю(т). и великѹ па
 кость им'бю(т). и сего ра(дн) дрѣ
 5 знѹхомъ мы, тако ѹставъ
 е(с) цркѡв'нын и правило. въ
 время се и къ кнземъ глати.
 что полезное. не невѣдае(м)
 бо сего, тако грѣш'ници встроѹ
 10 плени сжще, и г'ноемъ нсте
 кающе. инѣ(х) цѣлнги начи
 наемъ. но въ в'семъ семъ,
 ннедина (ж) пакость. аще бо
 и мы таци, но слово бжге
 15 иже в' насъ з(д)раво е(с) и цѣлѡ.
 и то е(с) оучан. и подовае(т)
 оучникомъ словомъ, искѹ
 шати. и еже ѡ слова ис'цѣ
 ленїа прїимати, не нста
 сати (ж) прочаа. инѣ е(с) иже

Л. 358a

тѣмъ страшенъ е(с) нстаза
 тель. и инѣ невидимымъ
 искѹситель. чакъ бо в' лице,
 бгъ (ж) въ ср(д)це. ты (ж) оубо кнже
 5 мон. zde сѹщи(х) мол'въ ѡвѣгъ.
 и тамо сын, тако в' горѣ хѡ
 рив'стѣн, пон съ ддмъ. едн
 нъ есмь азъ дон'де(ж) проидѣ и
 к' немѹ в' сїран. и тако(ж) и шнъ
 10 пон с' нимъ. въ днъ печали
 моеа бга възыска(х) рѣкама
 монма. в' ноци пре(д) нимъ не
 прел'щенъ вы(х). ѡречеса оутѣ
 шитиса дша мол. поманѹ(х)
 15 бга и възвесели(х)са. и паки
 въ иномъ ѡлмѣ. поманѹ(х)
 сждвы твоя ѡ вѣка гн, и
 оутѣши(х)са. и въ дрѣсѣм'.
 поманѹ нма твое въ вса
 комъ рѡдѣ и родѣ. тако

Л. 358б

бѣга поминаа. блжннъ боу
 деши. хрананн сж(д)бѣ, и тво
 ра правдѣ въ всако время.
 аще тако творнши. то
 5 съзнж(д)еши домъ дшевна(г)
 сп(с)нѣа. и не в' пѣстошь съзн
 ж(д)еши. и тако съхраннши
 гра(д), еже е(с) дша твоа. и
 не в' сѣе бждеши в' дѣлѣ. и
 10 тако потребнши из неа
 злыа съвѣт'ники. рек'ше
 лѣкавыа помыслы. сѣа тѣ
 съвр'шеномѣ. тако съвр'ъ
 шенѣишѣ тѣ(х) помннан ш
 15 всжжены(х) ѿ тебе. и не'пра
 ви кто кого шклеветалѣ.
 и самъ ра(з)сжди. и простнмѣ,
 да прощени бѣдемѣ. тако
 съвѣтнло въ мирѣ, жнво
 т'ное слово имѣа. и дѣла

Л. 359а

твоа, блговѣрѣе. прав'дѣ,
 и сж(д)бѣ нелицемѣр'нѣ. и мл(с)тѣ.
 и ѿпущенїе. и еже вынѣ. въ
 зирати къ цр'к'ви, цр(с)твѣ
 5 ющнмѣ. и кнзю кнземѣ.
 и пре(д) шчнма имѣти его,
 пакш(ж) имѣеши. и не приде(т)
 к тебѣ зло. и рана не при
 ближитса тѣлесн твоемѣ.
 10 тако ш тебѣ. заповѣсть аггло(м)
 своимѣ. и на рѣка(х) възмж(т)
 та, и не пре(т)к'нет'са ш каме
 нь нога твоа. и едно ти
 рекѣ на кон'ци хѣлюбнвын
 15 кнже мон, мало въспомн
 нанїе. имѣн третїагш
 п'сал'ма прѣваго часа. нже е(с).
 р. и съ в'нманїемѣ его пон.
 мл(с)тѣ и сж(д) пою тебе гн, и
 прочаа его. и тѣ(н) е(с) истин'нын

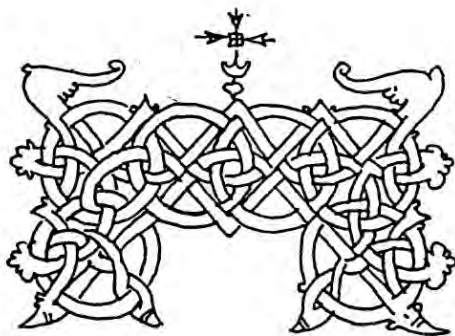
Л. 3596

икѡн'никъ. цр(с)кѡе и кнѣжъ
 ское икѡны. а еже глѣмаа
 ѿ него испытоваа и храна
 аи. то тѣ приближеніа
 5 оудча(т). иже и просвѣти(т)
 тѣ. еше и еше разѡмгѣн
 ти шчи. и ѡвратитѣ ѿ ни(х)
 всакѡ сѣтѡ. и шститѣ ти
 слѡ(х). и очисти(т) ср(д)це. и не'пра
 10 ви(т) стопы. и изме(т) носѣ
 твои ѿ поп'лзѣнїа. и спо
 дови(т) тѣ, въ гдѣскы(н) днѣ
 въскр(с)нїа донти. в радѡ
 сти тѣлеснѣ, и въ здрави(н).
 15 и въ веселїи дшѣв'нѣмъ,
 и дхѡв'нѣмъ. и въсїае(т)
 ти свѣ(т), иже праве(д)нымъ
 сїааи. и его съпрѡ(ж)ница ве
 селїе. и на шѣ'хоженїе лѣ(т)
 много. не шсѡженѣ, и не

Л. 360а

повиненѣ. потомѣ и на вы
 ш'нее цр(с)тво възнесешиса,
 ѿ долнаго. иже е(с) истин'наа
 пасха. и истин'нын праз(д)никъ.





**Послание Никифора, митрополита Киевского*,
к великому князю Владимиру,
сыну Всеволода,
сына Ярослава¹**

Л. 346а Благословен Бог и благословенно святое имя славы Его, благословенный и прославленный мой князь. Он сподобил нас по своей большой благодати и человеколюбию // Л. 346б достигнуть пречестных дней сего святого поста, которые Он, как устроитель нашего спасения², во имя духовного очищения душ наших узаконил, постившись и сам сорок дней для извещения своего вочеловечения, не нуждаясь в посте, но показывая нам пример поста³.

Если бы раньше праотец Адам воздержался [вкусить] от дерева познания и сохранил бы заповедь Владыки, то второй Адам — Христос, Бог наш, не требовал бы поста⁴. Но из-за первого преступления (прегрешения) невоздержавшегося постился Он, чтобы разрушить ослушание. Поблагодарим и поклонимся постившемуся // Л. 347а Владыке, узаконившему нам пост и даровавшему нам лекарство для душевного здоровья, поскольку двойственна наша жизнь: разумная и неразумная, бесплотная и телесная⁵. Разумное и бесплотное ведь есть нечто божественное⁶ и чудесное и касается бесплотного естества, а неразумное — исполненного [плотских] страстей (чувственного) и сластолюбивого [естества]. И поэтому внутри нас [идет] большая борьба, и противится плоть духу, а дух плоти⁷.

Поэтому нам поистине необходима постная растительная пища, ибо он [пост] укрощает телесные страсти, он обуздывает противоположные (враждебные, неуютные)

* В переводе воспроизводится рукописный вариант надписания «Послания о посте».

стремления и дает власть духу над плотью⁸. И так покоряется низшее высшему⁹, // **Л. 347б** то есть тело душе. Так [говорится] и о пупе, и о чреслах наших: обуздай их, и змий будет умерщвлен¹⁰. И в тишине пребывает душа и в покое глубоком, мир получит [она], который в нас, когда мы повелеваем, говоря: «Мир всем!»

От первого же этого блага и прочее благое в нас проявляется (строится). Видишь ли, о князь мой, благоверный и кроткий, что пост есть основание добродетели, поэтому он, как солнце, воссиял во всем мире. И из-за преступления (прегрешения) праотца нашего все народы соблюдают пост, одни в одно время, другие — в другое время. Одни больше постятся, // **Л. 348а** другие — меньше. Силу же поста неразумные не понимают, поэтому напрасен и не нужен (бесплезен) пост их¹¹.

Люди же Христовы, святой народ, царское священство, наследники достоинства (славы) Его сообщают о силе этого поста и, в правой вере живя, благословляют Бога, вразумившего их, и видят перед собой Господа и представляют (приводят) его справа от себя, чтобы они не отступили [от веры], то есть не смутились и не были бы поглощены старым врагом, не хотим нашего спасения.

И много иного я мог бы сказать в похвалу поста, если бы к кому-нибудь другому было [адресовано] писание это. Но поскольку к тебе, доблестный глава наш и [глава] всей христоролюбивой земли, [обращено] слово это, [к тебе], которого Бог // **Л. 348б** издалека предопределил и поставил¹², которого из утробы освятил и помазал, смешав царскую и княжескую кровь¹³, которого благочестие воспитало, и пост вскормил, и святая Христова купель с младых ногтей очистила, то не нужно говорить тебе о посте, а тем более о неупотреблении вина или пива во время поста¹⁴. Кто же не знает соблюдения тобой этих [заповедей]? Только полный невежда или бесчувственный человек не понимает этого. Все видят и все удивляются этому¹⁵.

В виде поучения изложим твоему благоверию нечто иное, согласно церковному уставу, и расскажем об источнике добрых [дел], // **Л. 349а** которые наполняют благое и проистекают в людей. Тех, кто поистине творит благое, она наполняет как благонамеренных. Если же они [люди] совершают [поступки,] противоположные [благим делам] и поступают плохо, то уклоняются¹⁶ на путь злобы, и в ров, и в пропасти. Поэтому внимай себе, сказано в книгах. Внимай слову своему и делу своему. Неотделимо ведь зло от добра, но смешано зло с добродетелями, как плевелы с пшеницей¹⁷. Поэтому нам следует быть внимательными, чтобы не принять злобу за добродетель. Прекрасным же казался и был хорош на вид плод, умертвивший праотца, // **Л. 349б** но внутри себя имел он тайную ловушку прегрешения (преступления). Это мы вложили в речь для услаждения, сдержим же обещание и покажем, откуда происходит доброе и недоброе.

Да будет тебе известно, благородный князь, что божественным дуновением сотворена была душа, которая, как сказано, была создана по образу Божию. Эта душа состоит из трех частей, то есть имеет три силы: разумное («словесное»), чувственное («яростное») и волевое («желанное») ¹⁸.

Разум (разумное) — старше и выше всех; им мы отличаемся от всех животных, или мы понимаем небо и все остальное созданное // **Л. 350а** и восходим к пониманию Бога, поскольку мы [стараемся] сохранить его¹⁹.

Посмотри на Авраама, каким был этот муж невеждой и придерживался звездословия (астрологии), но от движения звезд и их расположения он познал Творца и уверовал в Бога²⁰. А перед этим Енох угодил Богу и переселился²¹. И Моисей видел Бога сзади²² и от этого пришел к пониманию Создателя, и перестал называться сыном дочери фараона, и выбрал страдания с избранным Богом народом²³.

Такова сила разума для тех, кто действительно сохраняет его²⁴. Но и прежде был Денница²⁵ (Люцифер), ныне же — темный дьявол, // **Л. 350б** он был разумным, но не по правде воспринял разумное, а возжелал быть равным Богу. За гордость свою он пал²⁶ с небес с чином своим²⁷. И язычники²⁸ были разумны²⁹, но, не сохранив разумное и не поняв [его], как следовало, склонились к идолослужению и верили в животных, в крокодилов, и в козлов, и в змей, в огонь, и в воду, и в прочее³⁰.

Второе же — чувственное («яростное»), когда имеют усердие (ревность) к Богу и месть, [направленную] на Божьих врагов³¹. Есть же наряду с ними [чувствами] и злоба, и зависть, как в разумном — благоверие и зловерие. Посмотри, что произошло от злого! Каин, оставив // **Л. 351а** добродетель чувственного, то есть ревность (усердие) к Богу, и избрав злобу и зависть, убил брата своего Авеля и был осужден Богом на семикратное отмщение³².

А Моисей не так поступил по гневу, но, увидев мужа-египтянина, бьющего еврея, убил его ради ревности к Богу. И еще раз [поступил не так], когда сам взошел на гору к Богу, оставив внизу людей с Аароном. Так как он замешкался, то люди склонились к идолослужению и стали поклоняться голове тельца, отлитой в печи огненной из золота и серебра³³. Сойдя с горы, он, разгневавшись, разбил скрижали Закона, которые нес, и, взяв копье ради ревности // **Л. 351б** к Богу и приняв к себе других, многое множество избил. И так отвратил гнев Божий. А что же сделал Финеес из-за ревностного отношения к Богу? Он, найдя женщину-иноплеменницу, прелюбодействовавшую с мужем-израильтянином, прободил обоих копьем и умертвил, положив конец гибели людей, убиваемых вследствие беззакония мадианитов. И это вменилось ему в праведность³⁴. Сказано ведь: «И восстал Финеес, и очистил — и остановилась сеча»³⁵. Так же и Илия, жрецов бесстыдных Вааловых заколов ради ревности к Богу, был удостоен похвалы³⁶. Убивают же и разбойники и язычники, но по злобе или желая имущества (богатства)³⁷.

// **Л. 352а** Третье же — воля («желанное») — [заключается в том], что тот имеет добродетель, кто всегда думает о Боге (имеет желание к Богу), и забывает об ином, и заботится о таком просвещении, от которого бывает (исходит) сияние Божие и разрывается вретисще, по пророку Давиду, сказавшему: «Ты обратил плач мой в радость, снял вретисще мое и препоясал меня веселием»³⁸. Веселие же это рождается от тяжелого страдания (в тяжелых страданиях) за Бога. От веселия же этого растет семя жизни, от него чудеса творятся, от него предсказания будущего [бывают], от него человек к Богу по силе приближается, и бывает по образу и по подобию Божию, и, находясь на земле, // **Л. 352б** [являет] образ создавшего его Бога.

Ты узнал, князь человеколюбивый и кроткий, из этой речи о трех частях души. Узнай же и слуг ее, воевод и наставников, которые служат ей, являющейся бесплотной, и от которых она принимает наставления.

Эта душа сидит в голове³⁹, имея в себе ум, как светлое око⁴⁰, наполняя все тело силою своею⁴¹. Как ты, князь, сидя здесь, в своей стране, действуешь по всей земле через своих воевод и слуг, сам являясь господином и князем, так же и душа по всему телу действует пятью слугами своими. // **Л. 353а** то есть пятью чувствами: с помощью двух глаз, слуха, обоняния, то есть через ноздри, вкусом и осязанием, то есть руками⁴².

Зрение является чувством верным (чувственно верно), и то, что видит кто-то, если [он] не без ума, видим и мы. Слух же в одном случае правда, а в другом — ложь. А почему, князь мой, слух не таков, как зрение? Недоумеваю об этом и сам. Но объясняю тебе, что зрением мы видим то, что впереди, а то, что сзади тела, не видим. Слух же слышит и то, что творится впереди говорящего, и понимает то, что делается сзади говорящего.

Поэтому следует верить единственно глазам, // **Л. 353б** слуху же ни верить, ни не верить, но подвергнуть испытанию и неоднократно рассуждению (размышлению) слышимое и тогда только произносить ответ⁴³.

Об обонянии же, которое воспринимает благоухание, что следует сказать такому князю, который больше спит на земле, и избегает дома, и отвергает ношение светлых одежд, и, по лесам ходя, носит крестьянскую одежду, а входя в город, по необходимости ради власти облачается в княжеские ризы.

И [то же можно сказать] о вкусе, который проявляется в пище и питье. Мы знаем, что ты готовишь для других торжественные обеды и делаешь все, // **Л. 354а** чтобы пригласить [на них] ради княжеского величия как живущих по закону, так и тех, кто живет вне его. А сам ты служишь и работаешь руками своими, и доходит подавание твое до жилых помещений⁴⁴. Делаешь же ты это ради княжеской власти. И когда другие объедаются и упиваются, сам ты сидишь и наблюдаешь, как другие едят и упиваются, и [хотя] ты довольствуешься скудной едой и малым питьем, кажется, что ты с ними ешь и пьешь. И так ты угождаешь подданным твоим и терпеливо сидишь и смотришь на тех упивающихся, которые являются твоими рабами. И этим поистине угождаешь им и покоряешь // **Л. 354б** их. Так обстоит у тебя со вкусом, как я знаю.

Что касается осязания, которое [проявляется через руки] и относится к имуществу, знаю, что, с тех пор как родился и укрепился в тебе ум, с того возраста, когда стало возможно заниматься благотворительностью, то руки твои, по Божьей благодати, ко всем простираются и никогда не было спрятано сокровище, никогда ты не считал ни золота, ни серебра, но, все раздавая, черпал обеими руками и доселе. Но казна твоя, по Божьей благодати, неоскудеваема и неистощима, раздаваема и неисчерпаема. И не исцелил Христос руку по возмужании // **Л. 355а** твою, но, как родился ты, имея ее здоровой, так и будешь иметь, надеясь на Христа⁴⁵.

Почему я говорю тебе эти слова и долго речь веду? Чтобы ты, князь мой, понял, что я болею за тебя. И как врачующие тело, если любят больного, то бодрству-

ют и ищут первую причину недуга и делают заключение о болезни известным (объявляют о нем), так и я сделал, искал первую причину и исследовал [твои] душевные струны и нашел [вот что].

По жиле разума нашел я, что ты благоверен по Божьей благодати и не уклоняешься от первоначальной веры⁴⁶. В отношении «яростного» (чувственного) ты сохраняешь неповрежденной ревность о Боге и до сего дня. И я молю Бога, чтобы ты до конца сохранил себя непорочным. // **Л. 355б** Это будет соблюдено тобой, если ты не дашь волку войти в стадо Христово и если в виноградник, который насадил Бог, не дашь всадить терния⁴⁷, но сохранишь старинный завет отцов твоих⁴⁸. Ведомо мне, о чем тут пишется, ты понимаешь потому, что ты не неразумен, что ум твой по Божьей благодати скор (быстро летает) и не ускользнет от него написанное. А когда уловишь это и усвоишь (признаешь правым), тогда и сам воспоешь [вместе] с Давидом к Богу, царствуя, как и он, и восклицая: «Не я ли возненавидел ненавидящих тебя, Господи, и истощился от врагов Твоих? Последнею // **Л. 356а** ненавистью возненавидел я их, и стали они врагами мне. Испытай меня, Господи, и узнай (пойми) сердце мое, и увидишь пути мои. И наставь меня на путь вечный»⁴⁹, что значит — помоги мне и введи меня в Твое царство.

Что же касается «желанного» (воли), все, что [выпало] тебе в зрелом возрасте, не сочтется за малое.

Пять же чувств [твоих] испытав, нахожу тебя без заблуждения (безупречным) по зрению, и по второму, и по третьему [чувству], то есть обонянию, нахожу тебя таким же безупречным и по четвертому, то есть по вкусу, и то, что касается рук (осязания), таким же тебя нахожу.

О втором же чувстве, слухе, не имею способности сказать, князь мой, что-либо определенное. Кажется // **Л. 356б** мне, что, поскольку ты не в состоянии сам видеть все очами своими, то от служащих орудием тебе и приносящих тебе слухи иногда наносится вред душе твоей⁵⁰. И так как слух открыт, то только через него входит в тебя стрела. Поэтому Соломон повелевает нам, говоря: «Остерегайтесь, чтобы смерть не вошла в ваши оконца»⁵¹.

Подумай об этом, князь мой, поразмысли о тех, кто был изгнан тобой, об осужденных тобой на наказание, об отвергнутых. Вспомни о тех, кто кого оговорил и кто кого оклеветал. И сам как судья рассуди их, // **Л. 357а** и, будучи наставляем от Бога, помяни всех⁵², и так сделай, и отпусти, да и тебе отпустится, и отдай, да и тебе отдастся⁵³.

Если же мы не испуим, как говорил Христос, грехопадение людей, то [не только] Отец Небесный не простит нам прегрешений наших⁵⁴, но и всеу призываем мы Бога Отца и лжем, обращаясь к нему: «Остави нам долги наши, как и мы оставляем должникам нашим»⁵⁵.

Не печалься же, князь, из-за этих слов. Или думаешь, что кто-то пришел ко мне печальный и потому написал я тебе это? Нет, [это] для твоей правой веры, просто так написал я для напоминания тебе, ибо великие властители // **Л. 357б** часто нуждаются в большом наставлении, ведь они многим пользуются и многие изъяны имеют. И поэтому мы дерзнули [написать это], поскольку устав церковный и правило

предписывает в это время⁵⁶ говорить даже князьям о том, что полезно. Понимаем же, что мы и сами, как грешники в стружьях, истекающие гноем, начинаем исцелять других. Но во всем этом не один только вред. Пусть даже и мы таковы, но слово Божие, которое в нас, здраво и непорочно. Оно учит, и подобает тем, кто учится от него, поверять [все] им, принимать от него исцеление и не требовать иного.

Иной есть для них // **Л. 358а** страшный Судия, требующий от них ответа, иной, который исследует невидимое, человек ведь [исследует] видимое (на вид), Бог же смотрит в сердце.

Ты же, мой князь, избегая существующих здесь слухов и находясь как бы на горе Хоривской, пой вместе с Давидом: «Я один, пока не пойду (не найду дороги) к Нему». Смотри и, как он, пой вместе с ним: «В день печали моей искал Бога, [простирая] к Нему руки мои в ночи, и не обманулся, отказалась от утешения душа моя. Вспомнил о Боге и возрадовался»⁵⁷. И еще в другом псалме: «Вспомнил суды Твои, Господи, от века и утешился»⁵⁸. И в другом: «Помяну (сделаю памятным) имя Твое во всяком роде в род»⁵⁹.

Так // **Л. 358б** помяная Бога, будешь блаженным, сохраняя правосудие и твою справедливость во всякое время. И если будешь так поступать, то создашь дом душевного спасения и потрудишься не напрасно. И таким образом сохранишь град, которым является твоя душа. И [выходит, что] не напрасно ты бдел (трудился). И так изгонишь из нее злых советников, то есть злые помыслы. Это [пристало] тебе, совершенному из совершеннейших. Вспоминай об осужденных тобой и исправляй, если кто-то кого-то оклеветал, и сам рассуди [их]. И простим, да будем и сами прощены⁶⁰. Как светильник в мире [будешь ты], обладая словом жизни и [имея] делами // **Л. 359а** своими благую веру, правду, и суд праведный (нелицемерный), и милость, и прощение, и постоянное обращение к Царю царствующих и Князю князей⁶¹. И [если будешь] иметь Его постоянно пред очами, как имеешь теперь, то не придет к тебе зло и рана не приблизится к твоему телу, так как Он заповедает о тебе своим ангелам. И на руках понесут тебя, и не преткнется о камень нога твоя⁶².

И [еще] одно сделаю тебе в конце, христоробивый князь мой, небольшое напоминание: имей [перед собой] третий псалом первого часа, который является сотым, и со вниманием пой его: «Милость и суд пою Тебе, Господи» и прочее⁶³. И тот [псалом] есть истинное // **Л. 359б** изображение царское и подобие (образ) княжеское. А если то, что сказано в нем [псалме], ты будешь проверять и сохранять, то достигнешь ты приближения к Тому, Кто еще и еще раз просветит очи твоего разума, и отвратит от них всякую суету, и освятит твой слух, и очистит сердце, и направит стопы твои, и предохранит ноги твои от скольжения, и сподобит тебя достигнуть Господского праздника Воскресения в телесной радости и в здравии и в веселии душевном и духовном⁶⁴. И воссияет тебе свет, который сияет праведным, и его спутница — радость. И на много лет останешься ты неосужденным и неповинным, потом и на вышнее царство вознесешься от земного, где истинная пасха и истинный праздник.

КОММЕНТАРИИ

¹ Адресат митрополита Никифора — Владимир Мономах (1053–1125), крупнейший политический и военный деятель Киевской Руси, один из образованнейших людей своей эпохи, писатель и мыслитель. С 1113 по 1125 г. Владимир Всеволодович был великим князем в Киеве. Еще до занятия великокняжеского стола он прославился как организатор отпора вторжению половцев и как инициатор мероприятий, направленных на прекращение междоусобиц в Русской земле. Автор нескольких произведений, в том числе религиозно-политического трактата, известного под названием «Поучение...». В нем сформулирована концепция верховной справедливой власти и идеальные нормы, которыми должен руководствоваться правитель (см.: Сто русских философов. М., 1995. С. 45–50). Вопросы государственного устройства являются общей темой для «Поучения» Владимира Мономаха и для «Послания» митрополита Никифора.

² Эта формулировка дает основание полагать, что Никифор склонялся к восприятию действительности с позиции роковой предопределенности (см. коммент. 12). Аналогичные мировоззренческие установки были свойственны Илариону, считавшему, что всеми событиями управляет Промысл Божий. Абсолютизация фаталистической предопределенности вступала в противоречие с учением о свободе выбора, ибо снимала проблему суда и воздаяния. На подобных, абсолютизирующих предопределенность событий, посылах основана вера Илариона в Божественное усыновление целой страны и людей, ее населяющих. Все происходящее, включая греховность и посмертную судьбу, воспринималось как результат божественного волеизъявления (см. в «Слове о законе и благодати» Илариона: «Богу тако изволиша», «всхоте и спасены и в разум истинный приведе» — Идеино-философское наследие Илариона Киевского. М., 1986. Ч. 2. С. 12; см. также: С. 18–19, 21).

³ Символическим прообразом поста в христианской традиции считается сорокадневное пребывание Христа в пустыне, где он находился после крещения в водах Иордана и где его искушал дьявол (Мф. 4, 1–2).

⁴ Пост представляет собой воздержание от пищи, символизирует покаяние и послушание Божьей воле, является средством приготовления к духовному горю и поэтому приурочен к основным христианским праздникам (см.: Полный церковно-славянский словарь. М., 1993. С. 465–466). В этом смысле запретный плод трактуется Никифором как еще одна символическая аллегория поста. В Ветхом Завете прообразом поста также считается воздержание Моисея от пищи в память падения Иерусалимского храма. В Новом Завете пример пощения вслед за Христом давали апостолы. В церковной традиции пост воспринимается как жертва Христу. В соответствии с дуальными установками христианской онтологии пощение служило средством аскетического усмирения плоти. Никифор же в своем «Послании» рассматривает пост с точки зрения регуляции человеческой духовности путем дисциплинирования плоти. По сути дела, Никифор обосновывает принцип, по которому душевные движения управляются плотью, предполагают взаимозависимость духовного и материального начал человеческой природы на основе онтологической гармонизации идеального и природного.

⁵ В тексте рукописи: *житіє наше словесно и безсловесно, и бес'плотню, и т'блесно*. Вводится онтологическое обоснование двуприродности человека в категориях платонической философии (ср.: «Мы не без основания признаем двойственными и отличными друг от друга эти начала: одно из них, с помощью которого человек способен рассуждать, мы назовем разумным началом души, а второе, из-за которого человек влюбляется, испытывает голод и

жажду и бывает схвачен другими вожделениями, мы назовем началом неразумным и вожделеющим, близким другом всякого рода удовлетворения и наслаждения» — Платон. Государство. IV, 439d). От платонизма христианство унаследовало понимание души как нестого, бестелесного и разумного начала. Однако сведение образа жизни к диалектике разумных и неразумных свойств его природы больше напоминает штамп, отражающий впечатление от платоновских диалогов, где неоднократно повторяется характеристика божественного (ибо разумность, по Платону, качество божественной мировой души) и звероподобного в людях (ср.: Тимей. 70d–71d; 88d–e; Государство. IX, 371e–371d; 591b–591d; X, 604e–605b). В христианской литературе подобные характеристики встречаются, но не часто и не в таком сочетании, ибо, согласно запросам догматического жанра, авторы чаще ограничивались метафизическим противопоставлением материального и идеального начал в человеке, либо возвеличивая духовные достоинства подвижников, либо безоговорочно осуждая погрязших в плотских пристрастиях грешников.

⁶ Гранничает с еретичеством утверждение, ибо оно является следствием пантеистического понимания естества человека и природы вообще. Предостережения против таких высказываний периодически встречаются в древнерусской культуре. В нашем случае многое объясняется платоническими симпатиями автора. Божественными качествами наделял природу мировой души и души каждого отдельного человека Платон (см.: Тимей. 36e–37c; 41e–44e). Характеристика души как божественного начала обнаруживает в Никифоре платоника, что подтверждается и другими реминисценциями платонизма в его творчестве (см. коммент. 10, 18, 31, 39, 43, 50). Восходящие к платонизму пантеистические тенденции способствовали онтологическому сближению души и плоти, что имело следствием не только их противопоставление, как это было свойственно традиционным церковным трактовкам, а давало основание говорить также о тесном взаимовлиянии одной субстанции на другую. Большинство древнерусских авторов, особенно тех, кто придерживался мистико-аскетической ориентации, в трактовке аналогичных сюжетов исходили из принципа изолированного самобития плоти и духа (души), провозгласившего перманентное состояние противоборства между ними и предполагавшего крайний исход: либо порабощение плотию, либо победу духа. Концепция Никифора более мягкая, уравновешенная и гармоничная. Она, конечно, не исключала противоборства души и плоти, но переключала внимание на их теснейшую взаимозависимость.

⁷ Редкое для древнерусской церковной традиции признание равнозначности духовного и плотского начал на пути к достижению внутренней гармонии человека.

⁸ В этом разделе М. Б. Безобразова увидела мысль о том, что плоть управляет душевными движениями. Это послужило поводом для отождествления взглядов Никифора со стихийным материализмом (см.: *Безобразова М. Б. Послание митрополита Никифора // ИОРЯС. 1898. Т. 3. Кн. 4. С. 1080–1085*). Экстравагантность оценки отражает реакцию исследователя на необычность взглядов мыслителя. Причину, однако, следует искать, конечно же, не в материализме, пусть даже неосознанном и стихийном, а в причастности древнерусского автора к платонической традиции.

⁹ Место в списках испорчено: чтение, представленное в рукописях — тако покармет¹савашц¹шее гор¹шеш¹ — лишено смысла, перевод дан в соответствии со смыслом.

¹⁰ Локализация плотских вожделений человека в пупе и в нижней части тела, маркированной поясом, восходит к Платону (ср.: «Другую часть смертной души, которая несет в себе вожделение к еде, питью и ко всему прочему, в чем она нуждается по самой природе тела, они (т. е. боги. — В. М.) водворили между грудобрюшной преградой и областью пупа, пре-

вратив всю эту область в подобие кормушки для питания тела: там они и посадили эту часть души на цепь, как дикого зверя, которого невозможно укротить, но приходится питать ради его связи с целым» (Тимей. 70е). Далее приводятся рассуждения о способах укрощения зверя, чему, согласно Платону, служит воздействие разумной части души на печень (Тимей. 71б–71е). Мотив укрощения в человеке зверя может быть сопоставлен с тезисом Никифора об умерщвлении змея, ибо оба близких между собой понятия имеют одно значение — обуздание плотского, страстного, вожделяющего начала в человеке. В платоновской интерпретации это обозначает звериную сущность в человеке. Христианство сохранило уподобление проистекающей от плотских страстей греховности проявлению бессловесного (т. е. животного) начала в человеке (см.: Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского. V слово. М., 1996. Д. 162а, 170б. Комментарий. 15, 83). Порабощение плотью означало в то же время нахождение во власти дьявола. Самым распространенным синонимичным уподоблением дьяволу был образ змея (см.: Полный церковно-славянский словарь. М., 1993. С. 205). Поэтому в контексте обозначенных соответствий можно говорить о тождестве платоновского зверя образу змея Никифора, несмотря на то что в понимании конкретной механики бунта плотского зверя между античным философом и христианским богословом абсолютного тождества нет. Говорить о зависимости нашего автора от платонизма тем более позволительно, что отмеченное соответствие находится в контексте других, соседствующих с ним, платонических реминисценций.

¹¹ Видимо, речь идет об иных религиях, где практикуются ограничения в пище и т. д. Митрополит допускает только христианское понимание поста как единственно истинное и поэтому действенное, в отличие от «неразумных» во «всех народах».

¹² Текст свидетельствует о восприятии Никифором событий с позиции роковой предопределенности (см. комментарий. 2).

¹³ Никифор подчеркивает здесь то обстоятельство, что отцом Владимира Мономаха был князь Всеволод Ярославич, а матерью — дочь византийского императора Константина IX Мономаха, принцесса Мария. В честь венценосного предка, который, согласно византийской традиции, считался помозанником Божиим, Владимир Всеволодович был прозван Мономахом и вошел под этим именем в историю.

¹⁴ Никифор вскользь проговаривается о прискорбных для церковного иерарха реалиях русской жизни. У него не вызывает сомнения, что великий князь является примерным постником. «Послание о посте» — это скорее всего не назидание отступившему от церковных правил князю, а повод обменяться мнениями с достойным его уровня знаний собеседником. Иное дело другие, из числа подвластного князю населения. Согласно многочисленным источникам достоверно известно, что дисциплину постов ни верхи, ни тем более низы общества в древности на Руси строго не соблюдали. По этой причине во второй половине XII в. среди иерархов Церкви разразились споры о постах (см.: Полное собрание русских летописей. М., 1965. Т. 30. С. 69). Остро дебатировался вопрос о том, стоит или не стоит делать послабление, если постные дни приходятся на Господские праздники. Дело в том, что эти праздники совпадали с датами языческого календаря, к которому в двоеверной среде были приурочены обильные пиршества. Не случайно вопрос о соблюдении постов постоянно присутствует в антиязыческих поучениях (см.: Гальковский Н. Н. Борьба христианства с остатками язычества. М., 1913. № 1, 4, 16, 23, 24, 29, 31). Патриарх Лука Хризверг в своем послании нашел необходимым смягчить требования и разрешил отмену поста, если среда и пятница совпадали с Господскими и Богородичными праздниками. Суздальский епископ Леон в этих вопросах был непреклонен, что возбуждало недовольство вчерашних язычников и ста-

лю одной из побудительных причин возникновения двоеверной ереси Федорца Владимирского (см.: Мильков В. В. Древнерусское еретичество в идейно-политической борьбе второй половины XII столетия // Общественная мысль: Исследования и публикации. М., 1989. Вып. 1. С. 9–10). Никифора в данном случае можно считать представителем когорты строгих пастырей, не допускавших послабления в деле пощения. Упоминание им вина указывает на княжеские пиры, ибо в обиходе простонародья вино не употреблялось, а это, в свою очередь, может служить косвенным упреком князю, допускавшему винопитие в постные дни. Пиво исконно было ритуальным напитком, поэтому употребление его наряду с вином свидетельствует о братчинном характере пиршеств. В целом отрывок можно трактовать как мягкую, ненавязчивую критику митрополитом порядков дворцовых пиршеств во время поста, с которыми Мономах мирится, хотя сам в этом участия не принимает.

¹⁵ Видимо, в тексте речь идет о хорошо известном всем безупречном христианском поведении князя-полугрека. Воздержание от винопития контрастировало с тогдашними привычками, у современников действия князя вызывали удивление. В таком случае следует признать, что князь, с присущим ему примерным правоверием, сформировался как личность под влиянием матери, вопреки далеко не во всем христианской обстановке двора.

¹⁶ В тексте рукописей ед. ч. ~~оуклонитса~~ вместо мн. ч. ~~оуклонятса~~. Перевод дан в соответствии со смыслом.

¹⁷ См.: Мф. 13, 24–30. Используется евангельский образ для обоснования важного в мировоззренческом плане постулата о единстве мира. Здесь отсутствует столь свойственное христианской догматике противопоставление добра и зла как принципиально («не смешных») между собой бытийных категорий. В соответствии с установками платонизма (ср.: Платон. Тимей. 87с–d) утверждается, что добро и зло в равной мере причастны и к материальному, и к духовному планам бытия. См. у Платона: «От того и другого (т. е. гипертрофированного развития либо духовной, либо плотской природы) есть лишь одно спасение — не возбуждать ни душу в ущерб телу, ни тело в ущерб душе, но давать обеим сторонам состязаться между собой, дабы они пребывали в равновесии и здравии» (Тимей. 88с). Этот тезис противоречит онтологическим принципам христианской доктрины, согласно которой зло рассматривается преимущественно как проявление качества мира тварного, а добро — как свойство, связанное с идеальным началом мироздания.

¹⁸ Одним из возможных источников, которым пользовался Никифор, ученые называют «Epistola canonica» Григория Нисского (см.: *Migne. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca* (PG). Vol. 45, 224a–225b). Церковнославянский перевод послания Григория Нисского содержится в изданной Бенешевичем «Синтагме 14 титулов». (*Syntagma XIV titularum sine scholiis secundum versionem Paleo-Slovenicam adjecto textu Graeco et vetustissimis codicibus manuscriptis exerato. Tomus primus.* СПб, 1906.) Григорий Нисский говорит о трех частях души: τρία ἐστὶ περὶ τὴν ψυχὴν ἡμῶν θεωρούμενα κατὰ τὴν πρώτην διαίρεσιν, τὸ τε λογικόν καὶ τὸ ἐπιθυμητικόν καὶ τὸ θυμοειδές. Ср. с «Синтагмой 14 титулов»: «...суть также о дши нашей видимая по первоу раздѣлнню. словесноу же и похотьноу и гнѣвноу». Таким образом, Григорий Нисский использует платоновские понятия о трехчастности души (τὸ λογικόν, τὸ ἐπιθυμητικόν, τὸ θυμοειδές), не упоминая, однако, самого Платона.

Не исключено, что Никифор мог пользоваться каким-то опосредованным, в свою очередь восходящим к Платону, источником, но тогда в этом источнике должны присутствовать и другие реминисценции платонизма, выявленные нами выше в содержании «Послания о посте». Пока же можно говорить, что понятие трехчастной души в послании митрополита к князю Владимиру Мономаху, равно как и созвучный ему отрывок из сочинения

Григория Нисского, соответствуют основным положениям платонского учения о трехчастной душе, сформулированным в диалогах «Государство», «Тимей», «Федр» и «Федон».

В формулировке Платона это выглядит так: «...признает двойственными и отличными друг от друга эти начала: одно из них, с помощью которого человек способен рассуждать, мы назовем разумным началом души. а второе, из-за которого человек влюбляется, испытывает голод и жажду и бывает охвачен другими вожделениями, близким другом всякого рода удовлетворения и наслаждений.

— Признать это было бы не только обоснованно, но и естественно.

— Так пусть у нас будут разграничены эти два присущих душе вида. Что касается ярости духа, отчего мы и бываем гневливы, то составляет ли это третий вид или вид этот однороден с одним из тех двух?

— Пожалуй, он однороден со вторым, то есть вожделеющим, видом» (Государство. IV, 439d–e).

В другом месте эта же мысль выражена следующим образом: «Мы говорили, что одно начало — это то, посредством которого человек познает, другое — посредством которого он распаляется, третьему же, из-за его многообразия, мы не смогли подыскать какого-нибудь одного, присущего ему обозначения и потому назвали его по тому признаку, который в нем выражен наиболее резко: мы нарекли его вожделеющим — из-за необычайной силы вожделений к еде, питью, любовным утехам и всему тому, что с этим связано. Сюда относится и сребролюбие, потому что для удовлетворения таких вожделений очень нужны деньги.» (Государство. IX, 580d–e).

О пагубном влиянии души на тело, равно как и наоборот, Платон рассуждал следующим образом: «Что касается того [начала], которому предстоит быть руководящим, то его чрезвычайно важно наперед снабдить силой, дабы оно смогло наипрекраснейшим и наилучшим образом осуществить свое руководство... в нас обитают три различных между собой вида души, каждый из которых имеет собственные движения... тот вид души, который пребывает в праздности и забрасывает присущие ему движения, по необходимости оказывается слабейшим, а тот, который предается упражнению, становится сильнейшим; поэтому надо строго следить за тем, чтобы движения их сохраняли должную соразмерность... Кто погряз в вожделениях или тщеславии и самозабвенно им служит, все мысли могут быть только смертными, и он не упустит случая, чтобы стать, насколько это возможно, еще более смертным и приумножить в себе смертное начало. Но если человек отдается любви к учению, стремится к истинно разумному и упражняет соответствующую способность души преимущественно перед всеми прочими, он, прикоснувшись к истине, обретает бессмертные и божественные мысли, а значит, обладает бессмертием в такой полноте, в какой его может вместить человеческая природа... есть только один способ пестовать что бы то ни было — нужно доставлять этому именно питание и то движение, которое ему подобает» (Тимей. 89e–90c).

Суммарный вывод из процитированного здесь раздела находим у Никифора, постулировавшего смешение добродетели и злобы (ср.: Л. 349а, коммент. 17). В разных местах у Платона рассеяны рассуждения о душе, которые вполне сопоставимы с духом христианских понятий. Это касается тезисов об отягощении души телом (Федон. 95c–d), о преимуществе душевного над телесным (Федон. 37), о стремлении души освободиться от бремени тела (Федон. 65b–c, 66c–d, 82c–e, 108b), а также воззрений на смерть как на способ освобождения от основ тела (Критон. 68). В «Федре» Платон уподобляет трехчастную душу образу норовистых коней, каждый из которых влечет в свою сторону и которые едва поддаются управлению с помощью разума — возничего (246b–248b; 253c–255b). Лучшую суммарную крат-

ду и четкую характеристику разрозненных платоновских рассуждений о трехчастной душе (Дж. Диоген Лаэртский: «Душу (psyché) он полагал бессмертной, облекающеюся во многие тела попеременно: начало души — числовое, а тела — геометрическое; а определял он душу как плесо повсюду разлитого дыхания. Душа самодвижется и состоит из тех частей: разумная часть ее (logístikon) имеет седалище в голове, страстная часть (thymoeidés) — в сердце, а возжелательная часть (epithymétikon) — при плуе и печени» (Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. III. 67). Надо сказать, что в христианской традиции платоновскую интерпретацию души как состоящей из трех взаимодействующих между собой сил, кроме Григория Нисского и Никифора, воспроизвел также Иоанн Дамаскин: «...душа есть сущность живая, простая и безтелесная, по своей природе невидимая для телесныхъ глазъ, безсмертная, одаренная и разумомъ, и умомъ, не имеющая формы, пользующаяся снабженнымъ органами теломъ и доставляющая этому жизнь, и приращение, и чувствование, и производительную силу, имеющая умъ, не иной по сравнению съ нею самой, но — чистейшую часть ея, ибо какъ глазъ въ теле, такъ умъ въ душе [— одно и то же]; независимая и одаренная способностью желанія, также и способностью действия, изменчивая, то есть обладающая слишкомъ изменчивою волею, потому что она — и сотворенна...» (Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. М.: Ростов-на-Дону, 1992. С. 153).

Сопоставляя христианские интерпретации платоновских характеристик души, нельзя не отметить, что ближе всех к первоисточнику стоял Никифор. У Григория Нисского опущена характеристика волевого начала души, а Иоанн Дамаскин, изложив суть предмета в доктринальных понятиях, приводит несколько измененные названия частей души: ум, желание (соответствует яростному началу) и воля (соответствует «желанному началу» Никифора).

¹⁹ Гносеологический постулат, обосновывающий превосходство рационального познания над чувственным, ибо только разумом может быть постигнута невидимая чувственными очами надприродная реальность: ангелы и все духовные силы. Характерно, что из сферы познания исключается Бог. Сверхчувственная Божественная сущность, согласно христианским догматам, не может быть познана, поэтому речь идет о понимании Бога, т. е. фактически о вере, также относящейся, согласно Никифору, к сфере разума. Границы познания тем не менее заданы довольно широкими: все созданное, включая небесные силы, объявляется сферой познающих способностей разума. Это дает основание считать Никифора представителем теологического рационализма.

²⁰ Ср.: Быт. 15, 5–6. В каноническом тексте Библии отсутствует связь между познанием Авраамом Бога и астрологическим указанием на это. Считается, что в данном случае Никифор воспроизводит апокрифические подробности (см.: Златоуструй. Древняя Русь X–XIII вев. М., 1990. С. 173).

²¹ Ср.: Евр. 11, 5; Быт. 5, 18–24. Енох — сын Иаред и отец Мафусаила, один из патриархов. Древние иудеи и арабские писатели прилагали к нему эпитет ученого и считали его изобретателем письменности, арифметики и астрономии. Он чудесным образом был переселен на небо, ибо «угодил Богу» (Евр. 11, 5).

²² Ср.: Исх. 33, 23. Согласно Библии, Моисей увидел Бога сзади, ибо тот, кто увидит лицо Бога, не может остаться в живых.

²³ Ср.: Евр. 11, 24–25.

²⁴ Характерно, что Никифор апеллирует к разуму, хотя те же сюжеты о познании праведниками Бога в церковной трактовке рассматриваются как богооткровения. За этим стоят две гносеологические установки: 1) активная, предполагающая движение от мира к Богу;

2) пассивная, предполагающая, что все знания даются человечеству в готовом виде через откровение.

²⁵ Денницей, или сыном зари, называется в Библии Сатаниил — начальник чина падших ангелов, видимо, за блестящие совершенства, которыми он был наделен Богом (см.: Ис. 14, 12; Пс. 109, 3).

²⁶ Ср.: Ис. 14, 12–15, Лк. 10, 18.

²⁷ Мотив сверженного дьявола как аллегория, означающая опасность соединения разума с гордыней.

²⁸ В рукописи: **и елнини**. По данным «Материалов для древнерусского словаря» И. И. Срезневского слово «елинь» имеет значение «язычник».

²⁹ Частичное оправдание античности соответствует авторской манере включения платонических реминисценций в контекст христианских понятий и рассуждений. Для сравнения достаточно указать, что христианскими идеологами язычество порою уподоблялось тьме неверия и неразумности бессловесных скотов (ср.: «...такова злоба тех, кто не имеет ни разума, ни слова» — «Шестоднев» Иоанна экзарха Болгарского. V Слово. М., 1996. Л. 1706).

³⁰ Обличение язычества у Никифора перекликается с антиязыческими поучениями древнерусских проповедников (ср.: «...а не нарицаите себе Бога на земли, ни в реках, ни в студенцах, ни в птицах, ни на въздусе, ни в солнци, ни в луне, ни в камени...»). или: «...глаголят бо ово сут бози небеснии, а друзии земнии, а друзии польстии, а друзии воднии...» — Гальковский Н. Борьба христианства с остатками язычества. М., 1913. Т. II. С. 52, 69).

³¹ Яростное начало души наделяется амбивалентными качествами едва ли не в соответствии с аналогичными установками Платона: «...яростна, она расшатывает тело и наполняет его изнутри недугами; самозабвенно предаваясь исследованиям и наукам, она его истощает: если же ее распалют задором и честолюбием труды учительства и публичные или частные словопрения, тогда она перегревает тело, сотрясает его устои, вызывает истечения и притом вводит в обман большинство так называемых врачей, понуждая их винить в происходящем неповинное тело... даны два вида вожделений — телесное вожделение к еде и божественнейшее в нас вожделение к разуму...» (Тимей. 88a–b); «...если человек отдается любви к учению, стремится к истинно разумному... он неизменно в себе самом пестует божественное начало...» (Тимей. 90a–c); «...о яростном духе... мы его связывали с вождеющим началом, а теперь находим, что это вовсе не так, потому что при распре, которая происходит в душе человека, яростное начало поднимает оружие за начало разумное... как в государстве три рода начал, его составляющих: деловое, защитное, совещательное, так и в душе есть тоже третье начало — яростный дух. По природе своей оно служит защитником разумного начала, если оно не испорчено дурным воспитанием...» (Государство. IV, 440e); «...способности рассуждать подобает господствовать, потому что мудрость и попечение обо всей душе в целом — это как раз ее дело, начало же яростное должно ей (т. е. мудрости. — В. М.) подчиняться и быть ее союзником... оба этих начала, воспитанные таким образом, обученные и подлинно понявшие свое назначение, будут управлять началом вождеющим... за ним надо следить, чтобы оно не умножилось и не усилилось за счет так называемых телесных удовольствий и не перестало бы выполнять свое назначение: иначе оно может попытаться поработить и подчинить себе то, что ему не родственно, и таким образом извратить жизнедеятельность всех начал... оба начала превосходно оберегали бы и всю душу в целом, и тело от внешних врагов: одно из них — своими советами, другое — вооруженной защитой... разумное начало должно управлять...» (Государство. IV, 441e–442b).

³² Ср.: Быт. 4, 1–16, 24.

³³ Ср.: Исх. 32. 1–8.

³⁴ Ср.: Числ. 25. 6–18.

³⁵ Пс. 105. 30.

³⁶ Ср.: 3 Цар. 18. 40.

³⁷ Смысл этой подборки сводится к идее о том, что истинная непоколебимая вера требует суровости. Едва ли это не назидательные примеры для князя-правителя, как бы программирующие в действиях его подобные жесткие меры во имя утверждения правоверия. Так в теоретическом и одновременно в конкретно-назидательном плане можно понимать установку на праведность яростного гнева, направленного на врагов Божиих. В духе этой установки от князя требуется решимость в искоренении врагов веры. Платон, высказывался по этому поводу совершенно определенно (см.: Государство, IV, 441).

³⁸ Пс. 29. 12.

³⁹ Локализация души в голове согласуется с платонической традицией (ср.: «... что касается главнейшего вида нашей души, то ее должно мыслить себе как демона, приставленного к каждому из нас богом; это тот вид, который, как мы говорили, обитает на вершине нашего тела и устремляет нас от земли к родному небу как небесное, а не земное порождение; и эти наши слова были совершенно справедливы, ибо голову, являющую собою наш корень, божество простерло туда, где изначально была рождена душа, а через это оно сообщило всему телу прямую осанку...») — Тимей, 90а).

⁴⁰ Отождествление ума с оком души можно найти у Иоанна Дамаскина (ср.: Точное изображение... С. 81).

⁴¹ Никифор называет голову вместилищем души, в которой также находится и ум. В «Диоптре» Филиппа Пустытника этому вопросу посвящен отдельный пассаж: «Аристотель мудрый и с ним Гиппократ говорят, что ум пребывает в сердце. Гален же не согласен с ними и говорит, что он в головном мозге. Григорий Нисский не согласен с ними и иначе, чем они, учит, так как называет бестелесное нелокализуемым: нельзя пространством очертить плотную природу и никакими частями тела ум не содержится. Но, по всему телу проходя, на всех здоровых органах тела, частях телесных, он осуществляет свое действие» (Прохоров Г. М. Памятники переводной и русской литературы XIV–XV веков. Л., 1987. С. 222–223). Таким образом, здесь Никифор находится явно не под влиянием Григория Нисского.

⁴² Образно-символическое уподобление разума владыке, а чувств слугам также восходит к платонической традиции. У Платона в диалоге «Федон» (80), где душа и разум характеризуются как Божественное, а телесные чувства — как низшее смертное начало, это выражено так: «...божественное создано для власти и руководства. А смертное — для подчинения и рабства». В «Государстве» (442d) эта мысль повторяется: «...разумное начало должно управлять...» Принцип Платона Никифор лишь конкретизировал, переведя общие положения древнегреческого философа на язык русских реалий: князь — разум, чувства — слуги и воеводы. В древнерусском наследии можно найти полную аналогию аллегорическому уподоблению познавательных свойств души и тела образам властителя и его слугам. Кирилл Туровский в «Повести о белоризце человеке и о множестве» один к одному воспроизводит образно-символическую классификацию видов чувственного познания по Никифору. Согласно его притче, в некоем городе правил царь, город тот «есть устройство человеческого тела». «а людьми в нем назывались чувственные органы: слух, зрение, обоняние, вкус, осязание и нижней теплоты свирепство. Царь же — ум, обладающий всем телом... о своем теле он более всего печется... глазами же похоть творит, и через обоняние стремится желание исполнить, устами объедается, а руками ненасытно богатство собирает, с их помощью и нижнюю свирепства

похоть удовлетворяет... не заботится о душе, так же как о теле...» (Златоустрий. С. 203–204). Как видим, компоненты образа (царь-слуги) у древнерусских мыслителей единны (отличия сводятся к неупоминанию Кириллом слуха и введению им понятия нижнего свирепства, отсутствующего у Никифора), а трактовка разная. Кирилл Туровский относится с явным недоверием к чувствам. Для него чувственное начало — бунт против царя-ума. Вывод такой: плотское порабощает душу, а раскрепощение может принести только уход в монастырь. Никифор, напротив, относится к чувствам с доверием, хотя вводит критерий достоверности сообщаемых с их помощью сведений. Источниками знаний для него являются чувства, подчиненные разуму. Кирилл Туровский вообще не ставит проблему рационального познания. Из дуальной онтологии вытекает недоверие к сенсорике, следовательно, разум как бы изолируется от мира. Тогда источником знаний может быть только откровение, или готовые истины. Так из единой платонической основы получились две гносеологические концепции.

⁴³ Мысли о недоверии чувствам и требование поверять данные их рассудком находят соответствие у Платона: «...обманчиво зрение, обманчив слух и остальные чувства» (Федон 83): «Ведь, принимаясь исследовать что бы то ни было совместно с телом, она (т. е. душа. — В. М.) всякий раз обманывается — по вине тела» (Федон. 65b). Никифор особое недоверие высказывает к слуху. Из последующего содержания ясно, что это сделано намеренно, с целью вступить за оклеветанных, обосновывая несостоятельность оговора несовершенством сведений, воспринимаемых на слух. Характерно, что такое ухищрение позволяет митрополиту дипломатически избежать прямого обвинения в адрес князя. Он как бы извиняет несправедливые и ошибочные действия князя несовершенством слуха, который не способен отличить ложь от правды.

⁴⁴ В рукописи: **до комаршевь**. О вариантах перевода слова **комара** см.: *Dölker A. Der Fastenbrief des Metropoliten Nikifor an den Fürsten Vladimir Monomach. Tübingen, 1985. S. 46.*

⁴⁵ Такие чувства, как обоняние, вкус и осязание, с гносеологической точки зрения не анализируются. Они использованы автором лишь как повод, чтобы порассуждать о деятельности князя. Это почти единственный пассаж, где автор от абстрактно-теоретических рассуждений переходит к конкретно-историческим высказываниям. Данный раздел — довольно целостная и законченная часть, играющая самостоятельную роль внутри произведения. По содержанию это характеристики правления и личных качеств Владимира Мономаха, которые, к сожалению, историки не привлекают в исследованиях этой исторической фигуры. Деятельность Мономаха характеризуется невероятно высоко, практически как идеальная. Поэтому встает вопрос — чем в данном случае руководствовался Никифор: стремлением отразить действительное состояние дел или желанием польстить правителю?

⁴⁶ В рукописи: **ѿ пер'выхъ в'бры**. Очевидно, Никифор имеет в виду, что Мономах остается преданным ортодоксальной вере, не уклоняясь в позднейшие «латинские прелести».

⁴⁷ Ср.: Деян. 20, 29. Ис. 5, 1–7.

⁴⁸ Намек на то, что митрополит озабочен какими-то действиями князя в церковной политике. Автор считает, что известный своим правоведем политик не должен допускать действий во вред стаду (т. е. верующим — В. М.), которое требуется оградить от волка (аллегория лихого пастыря). Видимо, речь шла о каком-то назначении, не угодном Никифору, или намерении князя внести коррективы в церковную политику (ср. аллегорию: сохранить виноградник — сохранить предание отцов). Вообще, иерарх избегает прямых высказываний. Его произведение буквально соткано из намеков и уподоблений, поэтому вполне может быть охарактеризовано как хитросплетение. Эту жанровую характеристику можно применить к конкретно-историческому плану «Послания о посте».

⁴⁹ Ср.: Пс. 138, 21–24.

⁵⁰ Получается, что государство уподобляется некой антропоморфной модели: руководство осуществляет ум-князь, который действует через своих слуг; чувства — подданные. Выходит, что жизнь в стране уподобляется проявлениям живого организма. В этом социоантропоморфном параллелизме предшественником Никифора опять-таки был Платон: «...мы точно так же будем расценивать и отдельного человека, в его душе имеются те же виды, что и в государстве. вследствие такого же их состояния будет правильным применить к ним те же обозначения» (Государство. IV, 435e). Или: «...мы уподобили благоустройства государства телу, страдания или здоровье которого зависят от состояния его частей» (Там же. 464b). Как видим, практически смыслозначимый тезис Никифора восходит к платонической традиции, что дает основание считать древнерусского митрополита-грека представителем платонизированной традиции древнерусского православия.

⁵¹ Произнесенное слово уподоблено стреле, которая через слух проникает в человека. Никифор развивает здесь библейские представления о том, что чувства являются окнами души. — см.: Григорий Нисский (*Migne*. PG. 44, 1185b–d). А. Долкер отмечает, что ссылка на Соломона здесь ошибочна и проводит сравнение с цитатой из Иеремии — ср.: Иер. 20–21. (*Dölker A. Op. cit. S. 59*).

⁵² Указание на то, что автор «Послания» вступает перед князем за кого-то, кто пострадал от клеветы (ср. с коммент. 43). Слишком много внимания в произведении уделяется необходимости оправдания оклеветанных, чтобы согласиться с доводами Никифора о безадресности его увещания. Абстрактный ход мысли, как и в других случаях, замыкается на конкретном интересе. Видимо, Никифору необходимо было чье-то освобождение.

⁵³ Ср.: Лк. 6, 37–38.

⁵⁴ Ср.: Мф. 6, 15.

⁵⁵ Ср.: Мф. 6, 12.

⁵⁶ Имеется в виду время поста перед Пасхой. Завершая произведение, Никифор, по сути дела, признается, что тема поста лишь повод для назидания. Содержание текста фундаментально глубоко. Оно затрагивает вопросы онтологии, гносеологии, власти государственного устройства, каждый из которых связан с темой поста в символическо-аллегорическом плане. Вторая половина произведения посвящена характеристике идеального правления. Никифором в его пасхальном назидании князю выстроена модель власти, желательной для Церкви. Смысл поста для властителя — смирение. Яростное начало власти должно регулироваться духовным наставником. Назначение памятника — оказать благотворное влияние духовной власти на светскую.

⁵⁷ Ср.: Пс. 76, 3–4.

⁵⁸ Пс. 118, 52.

⁵⁹ Ср.: Пс. 44, 18.

⁶⁰ Ср.: Мф. 6, 14., Лк. 6, 37.

⁶¹ В тексте рукописи: *къ црк'ви цр(с)твѣющимъ и кнзю кнзѣмъ*; вариант по спискам: *црѣи*. А. Долкер отмечает предпочтительность чтения: *црѣи* (царю), в качестве наиболее убедительного аргумента он приводит ссылку на I Послание к Тимофею (6, 15), ср.: «Которое в свое время откроет блаженный и единый сильный Царь царствующих и Господь господствующих» (*Dölker A. Op. cit. S. 68*).

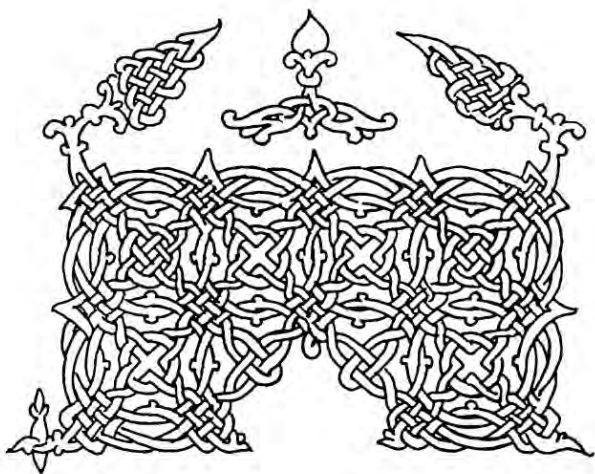
⁶² Ср.: Пс. 90, 10–12.

⁶³ Пс. 100, 1 и далее. О значении этого псалма в византийской и славянской литургии см.: *Dölker A. Op. cit. S. 71*. Содержание псалма подтверждает, что в намерение автора вхо-

дило оправдание оклеветанного (ср.: коммент. 43, 52): «Тайно клеветущего на ближнего своего изгону» (Пс. 100, 5); «Говорящий дождь не останется перед глазами моими» (Пс. 100, 7). На это значение псалма, связанное с предшествующей темой, пронизательно обратили внимание А. Г. Кузьмин и А. Ю. Карпов (см.: Златоструй. С. 177).

⁶⁴ Аллегорическое уподобление поста, как предуготовления к празднику Пасхи, предуготовлению к вечной жизни.





«Учение о числах» Кирика Новгородца*

Греди немногих древнерусских авторов, знакомивших своих современников с идеями античности, Кирик Новгородец (1110 — не ранее 1156/58) выделялся необыкновенной для своего времени ученостью. Он являлся одним из наиболее ярких представителей теолого-рационалистического направления отечественной мысли, которой были свойственны не только глубокие богословские познания, но и не угасший интерес к разносторонним знаниям античности. Кирик известен как выдающийся богослов, ученый-математик и пытливый исследователь мироздания. Его перу принадлежит математический и одновременно натурфилософский трактат «Учение им же ведати человеку числа всех лет» (или «Учение о числах»), написанный в 1136 г., и богословско-каноническое «Вопрошание Кириково», датированное серединой XII в.

Согласно автобиографической приписке к «Учению о числах»¹, на момент завершения труда в 1136 г. автору было 26 лет, следовательно, точная дата рождения

* Вводная часть В. В. Милькова, подготовка древнерусского текста и перевод Р. А. Симонова, комментарии Р. А. Симонова и В. В. Милькова. Работа выполнена при поддержке РФНФ, грант № 01-03-00313а.

¹ Древнейшее издание текста осуществил митрополит Евгений (см.: *Евгений*). Сведение о Кирике, предлагавшем вопросы Нифонту, епископу Новгородскому // Труды и летописи Общества истории и древностей российских. М., 1828. Ч. 4. Кн. 1. С. 122–129). Фототипическое воспроизведение Подинского списка «Учения» с параллельным русским переводом дано В. П. Зубовым и Т. И. Кон-

Кирика — 1110 г. Там же сообщается, что он являлся монахом Антониева монастыря в Новгороде, где совмещал обязанности дьякона и domestica (т. е. руководителя церковного хора при монастырской церкви Рождества Богородицы). Судя по «Учению», круг интересов Кирика выходил далеко за пределы монастырских обязанностей. Что касается второго произведения («Вопрошание»), оно является непосредственным живым откликом на запросы религиозной жизни эпохи¹. Оба труда характеризуют автора как зрелую, высокообразованную и творческую личность, которую по широте кругозора и глубине знаний можно сопоставить с такими старшими современниками, как Владимир Мономах и митрополит Никифор.

Сумма заключенных в «Учении о числах» астрономических, математических и календарных знаний по средневековым меркам велика. Если «Учение» дает представление о стандарте ученой подготовки², то «Вопрошание» отражает следующую, самостоятельную, фазу творчества, связанную с богословским теоретизированием. Регулярное программное образование такого рода в XII в. можно было получить в высших школах Византии или европейских университетах³. Но Кирик не мог происходить из числа пришлых на Русь греков — слишком незначительны для образованного византийца были занимаемые им церковные должности. Получить разностороннее образование «сидя дома» могли лишь представители немногих наиболее просвещенных княжеских дворов (как Мономах или его отец). Каков же был путь ученичества явно незнатного человека, получившего наивысшее по тем временам образование, но притом передвигавшегося лишь по низшим ступеням церковно-послужной иерархии? Видимо, для ответа на этот вопрос вряд ли надо покидать родные для нашего 26-летнего автора стены Антониева монастыря, основанного в 1106 г. Антонием, уроженцем Рима (ум. 1147).

По житийной легенде, Антоний Римлянин был приверженцем греческой веры, вынужденным у себя на родине спастись от преследований католиков. Чудесным образом на куске скалы он перенесся на берег Волхова к месту монастыря, который стал строить по благословию новгородского епископа Никиты (1096–1108 гг.)⁴. Харак-

шиной (см.: Историко-математические исследования. М., 1953. Вып. VI. С. 174–191). Перевод текста на современный русский язык см. в кн.: *Симонов Р. А.* Кирик Новгородец — ученый XII века. М., 1980. Приложение. С. 98–101; Учение о числах // Златоуструй. Древняя Русь X–XIII вв. М., 1990. С. 296–300.

¹ Публикация в кн.: Памятники древнерусского канонического права. Ч. 1 // Русская историческая библиотека. СПб., 1908. Т. 6. С. 21–42; *Смирнов С. Н.* Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины. М., 1912. С. 1–27.

² См.: *Симонов Р. А.* Ученая состоятельность как информационно-коммуникативное явление в Древней Руси // Современные проблемы книговедения / МГУП. 1999. М., Вып. 12. С. 102–104.

³ См.: *Самодурова З. Г.* Школы и образование // Культура Византии: Вторая половина VII — XII в. М., 1989. С. 366–401.

⁴ Памятники старинной русской литературы, издаваемые Г. Кушелевым-Безбородко. М., 1860. Вып. 2. С. 263–268; Новгородская Первая летопись. М.:Л., 1950. С. 20–27; *Макаров Н. А.* Камень Антония Римлянина // Новгородский исторический сборник. Л., 1984. № 2 (12). С. 203–205; *Хорошев А. С.* Политическая история русской канонизации (XI–XVI вв.). М., 1986. С. 71; *Кузьмин А. Г.* Падение Перуна. М., 1988. С. 170.

терна независимость Антония. В устройстве обители не принимают участия ни князь, ни владыка. Монастырь возводится исключительно на деньги, перемещенные из Рима в бочонке тем же чудесным образом, что и камень, ставший в монастыре объектом культового почитания¹. Появление религиозных мигрантов в Новгороде давно уже было поставлено в связь с гонениями, которые устроил папа Григорий VII (1015/20–1085) на рассеянных по Европе ирландских монахов². К числу таких переселенцев скорее всего и принадлежал Антоний, а прибывшие с ним спутники, такие же, как и он, изгнанники, должны были составить ядро обосновавшейся на берегу Волхова общины. Кирик принадлежал скорее всего уже к местному пополнению переселившейся из Европы общины, а по годам должен был находиться в послушании и обучении у первого поколения антониевских монахов. Именно они, выходцы с Запада, могли дать отличавшемуся выдающимися способностями новгородскому юноше университетское, по-европейски высокое образование. Разносторонние дарования позволяли молодому монаху совмещать два важных монастырских занятия: дьяконство и руководство хором, да еще попутно упражняться в математике. Видимо, Кирик получил признание и уважение современников, ибо, по крайней мере уже в 40-е годы ему был открыт доступ в покои архиепископа, где велись взаимополезные, разносторонние богословские беседы, отраженные в «Вопрошании».

Нет документальных сведений о детских годах жизни Кирика. Определенно можно говорить лишь о том, что светское имя, полученное при рождении, начиналось на ту же букву, что и иноческое, полученное при постриге³. Скучность биографических данных можно в некоторой степени восполнить путем реконструкции исторической среды, в которой формировался будущий ученый и богослов. Для понимания личности мыслителя существенно важно, что период детства и возмужания его совпал с грандиозными преобразованиями в политической, религиозной и культурной жизни северорусского центра. Эпохальные изменения в первой трети XII в. были связаны со становлением независимой боярской Новгородской республики⁴.

Весьма выразителен культурный фон политических преобразований того времени. Поколение Кирика было свидетелем быстрого роста города, в центре которого в 1116 г. князь Мстислав закладывает каменный кремль, намного превосшедший размерами прежние укрепления 1044 г. На глазах подраставшего юноши церковным строительством преображался внешний вид города. К двум уже имевшимся каменным храмам (Софии — 1044–1059 гг. и Благовещения на Городище — 1103 г.) один за другим прибавляются монументальные постройки Никольского собора (1113 г.), собора Рождества Богородицы (1117 г.) в родном для Кирика Антониевом монас-

¹ См.: Макаров Н. А. Указ. соч. С. 205–210.

² См.: Кузьмин А. Г. Указ. соч. С. 170–171.

³ Н. В. Степанов в письме акад. А. А. Шахматову обосновывал то, что Кирик имел мирское имя Константин (см.: Паиков А. М., Симонов Р. А. Кирик Новгородец в письмах Н. В. Степанова к А. А. Шахматову // Историко-астрономические исследования. М., 1987. Вып. 19. С. 319).

⁴ См.: Хоронев А. С. Церковь в социально-политической системе Новгородской феодальной республики. М., 1980. С. 21–33.

тыре, величественный Георгиевский собор Юрьева монастыря (1119–1130 гг.). Чуть позже внешний вид города украсили церкви Ивана на Опоках (1127–1130 гг.) и Успения на торгу (1135 г.). Это было время, когда Кирик завершал период ученичества и начинал самостоятельный творческий путь. Внешне выразительные успехи христианизации в городе проходили на фоне далеко не изжитой языческой стихии ближней и дальней городской округи, а среди новгородцев сплошь и рядом встречались пережитки грубого двоеверия. Яркие жизненные впечатления привели древнерусского мыслителя к исследованию проблемы взаимоотношения вер. В последующем эта тема станет стержневой для его творчества и будет постоянно присутствовать в различных разделах «Вопрошания».

К 1136 г., времени написания «Учения», в Новгороде изменяется форма государственного правления. Правда, произошло это не вдруг и было связано не только с изгнанием новгородского князя Всеволода. Уже после правления Мстислава Владимировича, отбывшего в Киев к отцу, Владимиру Мономаху в 1117 г., окончательно закрепляется порядок вольного избрания князей, которых предпочитали приглашать из менее влиятельных родов для исполнения ими обязанностей наемного военачальника. Реальная власть сосредоточивается в руках посадников, которыми, начиная с назначения в 1130 г. Петрилы Микульича, становятся только новгородцы. Кирик, безусловно, был если не участником, то, по крайней мере, пристрастным свидетелем бурных вечевых собраний, сменявших князей и других должностных лиц республики. В биографической приписке к «Учению» Кирик проявляет пристальное внимание к тогдашнему князю, хотя на фоне политической чехарды в этом не было насущной необходимости.

В ходе т. н. «новгородской революции» на первые руководящие роли в республике выходит епископ (позднее архиепископ). Правда, возглавивший в год рождения Кирика епископию владыка Иоанн Попьян (1110–1130 гг.) еще не обладал таким политическим могуществом и, более того, был отлучен от должности как еретик¹. Особое положение этого владыки в Новгороде характеризует неканоническое оформление его личной печати, подчеркивавшей автокефальность епископии как по отношению к Киевской митрополии, так и Константинопольской патриархии. Претензии на церковную самостоятельность должны были устраивать новгородцев, но это не проясняет характера ереси. В оценке идейных ориентаций следует учитывать то обстоятельство, что предшественник Иоанна на Новгородской епископии, Никита (1096–1108 гг.), еще в бытность его затворником Печерского монастыря, также обвинялся в ереси². В духе западнохристианской традиции он придавал большее, чем допускалось православием, значение ветхозаветным книгам и знал их все наизусть.

¹ См.: Новгородская Первая летопись. С. 22, 207, 407; Голубинский Е. Е. История Русской Церкви. М., 1902. Т. 1. С. 673; Янин В. Л. Очерки комплексного источниковедения. М., 1977. С. 50; Хорошев А. С. Церковь в социально-политической системе... С. 25–26; Хорошев А. С. Политическая история... С. 71.

² См.: Голубинский Е. Е. Указ. соч. С. 672; О Никите-затворнике, который потом был епископом Новгорода (см.: Киево-Печерский Патерик // Златоустрий. Древняя Русь X–XIII веков. М., 1990. С. 227–229).

Его обвиняли в пренебрежительном отношении к Евангелию и в пристрастии кзнятиям сомнительной книжной премудростью. Видимо, не случайно этот слышавший книжником епископ-западник оказал покровительство Антонию и благословил на обустройство в Новгороде пришлую из Европы общину. Можно предположить, что в духе проведения независимой церковной политики и в продолжение линии Никиты Иоанн не препятствовал деятельности перебравшейся в Новгород из Европы монастырской общины. При нем началось строительство главного монастырского храма (1117 г.). Если Кирик попал в монастырь еще ребенком, а это весьма вероятно, учитывая столь раннее становление его как ученого, то он, вместе со старшей братией, вполне мог принимать участие в строительных работах при возведении Рождественского собора — того самого, где он со временем займет место руководителя церковного хора. Есть некоторые основания предполагать возможную схожесть воззрений Никиты и Иоанна — слишком не случайна причастность обоих к еретичесиву. По крайней мере, благожелательное отношение к переселившейся из Европы религиозной общине — а это вопрос достаточно щекотливый в свете различий, существовавших между двумя направлениями в христианстве — налицо. Не исключено, что оба новгородских владыки представляли веротерпимое, лояльное к наукам и западнохристианским традициям направление в древнерусской церкви.

Положение в религиозной жизни Новгорода резко меняется с приходом на епископию грекофила Нифонта (1130–1156 гг.)¹. Едва ли не первым мероприятием нового владыки было поставление в игумены Антония (1131 г.)². Прежние два иерарха не требовали такого подчинения, приняв переселившуюся из Европы общину как она есть — уже сформировавшейся, с признанным, но не являвшемся тем не менее игуменом, руководителем во главе. Поставление в игумены Антония, который в течение четверти века реально исполнял игуменские обязанности, не будучи игуменом, есть не что иное, как подчинение монастыря новгородскому владыке, с одновременным реформированием монастырских порядков, ибо переселившаяся из Европы община до этого была независима от главы новгородской Церкви, да и просто не могла не сохранять на первых порах особые, связанные с особенностями европейской религиозной жизни, порядки.

Так случилось, что жизненные пути Нифонта и Кирика Новгородца пересеклись. Когда это произошло — сказать трудно. По крайней мере, в 40–50-е годы Кирик мог часто встречаться с владыкой и подолгу с ним беседовать. Содержание бесед Кирик фиксировал письменно, результатом чего и явилось ставшее знаменитым «Вопрошание Кириково, иже вопроси епископа Нифонта и иных»³. Материалы это-

¹ См.: Голубинский Е. Е. Указ. соч. С. 673–674; Хорошев А. С. Церковь в социально-политической системе... С. 27–33.

² Новгородская Первая летопись. С. 22.

³ Рукописная судьба и состав произведения проанализированы в кн.: Симонов Р. А. Указ. соч. С. 21–26; Шапов Я. Н. Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси в X–XIII вв. М., 1978. С. 102–106, 110–111, 179–180; Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1: XI — первая половина XIV в. Л., 1987. С. 216–217. В литературе была высказана точка зрения, что «Вопро-

го произведения отражают напряженное осмысление Кириком религиозной жизни своих современников. К этому времени он уже был монастырским священником и выносил на обсуждение с владыкой отнюдь не простые проблемы, возникавшие в реальной практике его пастырской деятельности. Вопросы, которые ставила перед пытливым умом древнерусского мыслителя жизнь, озадачивали, толкали на размышления и поиск приемлемых для Церкви решений.

По жанровой принадлежности «Вопрошание» является произведением канонического права. О популярности памятника говорит включение его в древнерусские Кормчие книги. Необходимо особо подчеркнуть, что значение «Вопрошания» выходит далеко за рамки чисто канонического творчества. Памятник оценивается исследователями как высокопрофессиональный богословский труд и одновременно как своеобразная энциклопедия тогдашней русской жизни. В этом произведении Кирик пытался соотнести церковно-правовые нормы с реалиями русской жизни, никак не укладывавшейся в эти нормы¹. Он нарисовал довольно неприглядную для благочестивого глаза картину христианизируемого новгородского общества, проявив при этом значительную терпимость к пережиткам язычества. Автор мастерски проводил линию собственных пристрастий и предпочтений, тонко и целенаправленно формулировал свои вопросы к Нифонту, обращая внимание владыки-грекофила на приверженность к традиционным привычкам и обычаям своих земляков. Стремление Кирика всячески способствовать усвоению древними новгородцами христианства граничило с послаблением в применении строгих византийских правил, а для многих представителей тогдашней древнерусской церкви это было абсолютно неприемлемо. Видимо, не случайно из целого ряда канонических книг Устав Кирика–Нифонта был выброшен². Подобного рода реакцию на содержание статей можно объяснить значительно более жестким, чем это было свойственно Кирику, следованием греческим правилам и предписаниям. Вероятно, речь идет о том направлении христианства, сторонники которого считали неприемлемым компромиссное разрешение противоречий между требованиями веры и реалиями жизни и отвергали возможность мягкого регулирования щекотливых ситуаций. А ведь автор «Вопрошания» умело завуалировал возможность такого регулирования, прикрыв собственные пристрастия авторитетом Нифонта и ссылками на церковные правила.

Многие из вопросов, заданных Кириком Нифонту, были весьма остры. Они обнаруживали далеко не всегда благопристойный ход мыслей вопрошателя и по этой причине обсуждались в довольно напряженной обстановке. Случалось, что архиепископ на дерзость вопрошателя реагировал топотом ног, удаляя свидетелей разговора, чтобы не искушать их запретными темами. Гнев, однако, не перерастал в

шание» и «Учение о числах» принадлежат перу разных авторов, ничего общего, кроме одного имени, не имевших (см.: Мурьянов М. Ф. О новгородской культуре XII в. // *Sacris Erudiri Steenbrugge*. 1969–1970. Vol. 19. P. 421, 429). Эта мысль не получила поддержки у исследователей (см.: Симонюв Р. А. Указ. соч. С. 27).

¹ См.: Щапов Я. Н. Указ. соч. С. 180.

² Там же. С. 244.

опалу, ибо богословские собеседования, тщательно фиксируемые Кириком, продолжались довольно длительное время. Из факта частых встреч Кирика с владыкой, включая и дальние поездки в свите архиепископа, некоторые исследователи делают вывод о том, что ученый монах был приближенным ко двору Нифонта клириком¹. Помещая Кирика в ближайшее окружение новгородского архиепископа и показывая его старательным учеником влиятельного иерарха, исследователи явно недооценивают определенную самостоятельность мыслителя в делах экзегезы и осмысления религиозных порядков. Есть основания полагать, что Кирик совершенно иначе воспринимал общественную роль Церкви, нежели Нифонт. Первый смотрел на нее как на институт, который способен на основе веры во Христа объединить далеко не во всем единомысленных перед лицом канона людей, причем объединить на условиях, приемлемых для нетвердых в вере, на условиях, мягких по отношению ко вчерашним вероотступникам и двоеверам. Для второго высокий пост в Церкви являлся прежде всего инструментом большой политики. Идеологически обеспечивая становление республиканского строя, Нифонт провел коренное преобразование церковного устройства в Новгородских землях, утвердив вместе с архиепископией церковную независимость Новгорода от Киева и выстраивая епархиальный сепаратизм на путях непосредственного подчинения архиепископии Константинополю. Своими действиями Нифонт способствовал не только укреплению вечевого строя, но и усилению греческого влияния на идеологию и политику Новгородской республики. В свете этого понятно, почему именно Нифонт оказался во главе сил, выступавших за устранение независимого русского митрополита Климента. Титул архиепископа можно рассматривать как награду за старания по нейтрализации национальной церковной партии. Судя по содержанию бесед в том виде, как они отражены в «Вопрошании», оценки двоеверия и отступлений от канона Нифонтом были строгими и даже воинственно-непримиримыми². Такая позиция иерарха, ориентировавшегося на Византию и боровшегося с нарушениями канона автокефальным кандидатом на митрополию, логична и понятна.

Новгородский владыка и пытливо вопрошавший его клирик определенно расходились в понимании ряда догматико-канонических вопросов. В исследовательской литературе отмечается тот факт, что Кирик оперировал такими догматическими произведениями, о которых не имели понятия наставлявший его в канонах Нифонт и даже прибывшие из Византии иерархи³. Из этого следует, что острые вопросы, раздражавшие владыку, Кирик не утаивал, а задавал намеренно, причем не ради получения авторитетного наставления, а ради прояснения позиций. Ведь реакция Нифонта на вопросы предсказуема и постановки острых проблем можно было легко избежать из соображений хотя бы собственного благополучия, уж не говоря об опасности опалы за уклонение в еретичество. Но тем не менее в вопро-

¹ Об этом см.: *Симонов Р. А.* Указ. соч. С. 25–26.

² Там же. С. 22–23.

³ См.: *Павлов А.* О сочинениях, приписываемых русскому митрополиту Георгию // *Православное обозрение.* М., 1881. Янв. С. 347–348. См. также: *Симонов Р. А.* Указ. соч. С. 28.

сах ученого выходца из Антониевого монастыря присутствует определенная склонность к апокрифическим и западным, не признанным Восточной Церковью, материалам¹.

Не может быть и речи о совпадении политических пристрастий богословствовавших на церковно-уставные темы собеседников, хотя и существуют попытки объяснить свободный доступ Кирика в покои архиепископа Нифонта покровительственным отношением владыки к автору «Вопрошания». Поскольку высокое покровительство предполагает зависимость от патрона, то Кирику вроде бы только и оставалось с подобострастием и почтением фиксировать все мнения новгородского владыки, но именно раболепной зависимости и не демонстрирует очень смело заявленная подборка вопросов рядового представителя древнерусской церкви к одному из крупнейших и влиятельнейших ее иерархов. Как в религиозных, так и в политических предпочтениях ученый монах, вразрез с мнением своего непосредственного начальника, сохранял и независимость, и высокое, слишком не соответствовавшее неравенству занимаемого собеседником положения, достоинство, и оригинальность суждений. Это видно не только из тематического подбора острых вопросов, обнажавших недопустимое, с точки зрения церковных правил, состояние двоеверной религиозности новгородцев². Еще в 1136 г., в самый разгар вдохновляемых Нифонтом антикняжеских настроений, Кирик недвусмысленно продемонстрировал симпатии и к княжеской власти в Новгороде, и к единой державной форме правления. По крайней мере, никаких конъюнктурных высказываний, в духе требования перемены политической формы правления тех лет, он не делает. Вопреки утверждавшимся в 1117–1136 гг. республиканским порядкам, Кирик нигде не проявляет прореспубликанских настроений и в своем «Учении» едва ли не в пике возобладавшей тогда в Новгороде общественно-политической тенденции пишет, что его труд создан в царствование Иоанна II Комнина (1118–1143 гг.) и в первый год новгородского княжения Святослава Ольговича (1136–1138 гг.)³. Нифонт, который был заклятым врагом Святослава, упомянут последним.

Нарочитое противопоставление светской и духовной властей в иерархической расстановке фигур, характеризует мыслителя как противника теократической идеи, а также дает основание полагать, что он не был сторонником республиканских преобразований в Новгороде. Симпатии к единой державной форме правления демонстрируются сопоставлением бесправного князя-временщика с могущественным греческим цесарем. Вследствие таких политических симпатий Кирик, в отличие от Нифонта, не мог быть сторонником удельного сепаратизма, терзавшего и ослаблявшего Русскую землю. В условиях прогрессирующего после смерти Мономаха распада Руси, Кирик относился к тем немногим мыслителям XII столетия, кто предчув-

¹ См.: *Мурьянов М. Ф.* Указ. соч. С. 422; *Кузьмин А. Г.* Падение Перуна. С. 171. См. также: *Суворов Н. С.* К вопросу о западном влиянии на древнерусское право. Ярославль, 1893.

² См.: *Вопрошание Кириково* // *Памятники древнерусского канонического права*. СПб., 1880. Ч. 1. С. 27 (№ 11); С. 31 (№ 33, 36) и др.

³ *Учение о числе* // *Златоструй. Древняя Русь X–XIII вв.* М., 1990. С. 300.

ствовал надвигающиеся грозные последствия распрей. В определенном смысле он предвосхитил гениально выраженную позднее в «Слове о полку Игореве» идею единства страны, причем в данном случае речь идет не о формально провозглашенных программных заявлениях, а лишь об идеалах, которые стоят за предпочтениями, выявляемыми в довольно частном политическом суждении. Из малой приписки ученого-мыслителя к математическому трактату следует, что он не уходил всецело в науку, отстраняясь от насущных проблем современности, что кругозор его не был узкоместным, удельным, что он, с определенной долей гипотетичности, может считаться приверженцем общерусской идеи. По крайней мере, сторонником новгородского сепаратизма от великокняжеской власти он скорее всего не был.

Самостоятельность и оригинальность суждений Кирика, видимо, следует объяснять школой, которую он прошел в находившемся на особом положении Антониевом монастыре-переселенце, сохранявшем, вплоть до занятия кафедры Нифонтом, наряду с экономической еще и организационную независимость от новгородской епископии. Но и после подчинения обители контролю Нифонта инерция особых умонастроений в религиозных вопросах сохранялась, ее-то и отразило творчество Кирика — выученика пришедших в Новгород из Европы монахов.

Нестандартность позиции мыслителя отразили не только материалы «Вопрошания», но также источники «Учения о числах», которое, как выяснилось, восходит к глаголическим протографам. Таковыми являлись т. н. «семи тысячники» — календарно-математические трактаты моравского или болгарского происхождения, содержавшие сведения о разных способах летоисчисления и о числе разных временных мер (дней, месяцев, солнечных кругов и т. д.) в 7000 лет¹. В данном случае имеет значение то обстоятельство, что глаголическое письмо как тайнопись было в употреблении у ирландских миссионеров и учеников Кирилла и Мефодия, которые вели проповедь христианства на славянском языке и таким образом вынуждены были маскировать свою деятельность от Рима и Константинополя. Видимо, такого рода западноевропейская религиозная традиция, не имевшая прямого подчинения ни римско-католическому, ни греко-православному христианству, была занесена переселенцами Антония в Новгород, а затем оказала идейное влияние на воспитанного монахами-переселенцами Кирика². По всему видно, что Кирик прошел хорошую школу. Он демонстрирует блеск истинно европейской образованности. В частности, автор «Вопрошания» проявляет глубокое знание западного покаянного права, рекомендовавшего замену церковного наказания заказными литургиями (76-й вопрос). Источником в данном случае являлось «Правило» англосакса Бонифатия — апостола Германии (ум. 755). Такая церковная практика распространялась среди западных славян ирландцами³. Тексты, регулирующие эту практику скорее всего попали Кирику в числе привезенных переселенцами из Европы книг.

¹ См.: Турилов А. А. О датировке и месте создания календарно-математических текстов «семи тысячников» // Естественно-научные представления Древней Руси. М., 1988. С. 27–38.

² См.: Кузьмин А. Г. Падение Перуна. С. 126–129.

³ См.: Мурьянов М. Ф. Указ. соч. С. 422; Кузьмин А. Г. Указ. соч. С. 171.

Укажем и некоторые другие черты, роднящие творчество Кирика одновременно и со своеобразием традиций Антониева монастыря, и с ирландской Церковью. В учрежденном монахами-переселенцами монастыре существовали отношения общинного равенства. Из духовной Антония (1147 г.) ясно, почему до Нифонта вопрос о поставлении игумена не затрагивался тогдашними епископами — Никитой и Иоанном Попьяном. Становится понятным и отсутствие имени Антония в трудах Кирика, что в литературе оценивалось как указание на вражду писателя и основателя монастыря¹, а на деле лишь отражает демократические монастырские порядки, отличавшиеся от традиций строгого единоначалия, устанавливавшегося в древнерусских монастырях. Видимо, в соответствии с существовавшими на европейской родине традициями, Антоний Римлянин, как лидер монастырской общины, в своей духовной завещает пост игумена, впервые введенный только по настоянию Нифонта для того, кого «изберет братия», и притом он призывает противиться насильственному (т. е. навязываемому новгородскими властями) назначению игумена и сообщает об имевших место конфликтах с новгородским духовенством, а на самом деле — с руководством новгородской церкви времен Никифора. Неупоминание имени Антония Кириком свидетельствует не о его трениях с игуменом и не о стремлении угодить Нифонту, а отражает такие монастырские порядки, которые противоречили правилам иерархического этикета, задававшимся двором владыки, или прямой запрет Антония упоминать его имя всеу.

Нельзя не отметить, что характерное для кирилло-мефодиевской и ирландской традиций терпимое отношение к пережиткам язычества вполне было свойственно и «Вопрошанию» Кирика, а необычные, «плавающие», свойства Антониева камня ассоциируются со способностью ирландских святых путешествовать на куске скалы. Именно эти, родственные между собой, особенности присутствуют в поклонении монастырской святыне, где двоеверное почитание новгородцами священных камней слилось с характерным для ирландских культов непосредственным почитанием плававшего и перевозившего святого камня.

Пожалуй, наиболее ярко, даже вызывающе, Кирик демонстрирует свою независимость от Нифонта беседами с автокефальным митрополитом Климентом Смолятичем (1147–1150 гг.). Встречи с главой Русской Церкви, занявшим митрополичий престол вопреки каноническим правилам, состоялись во время поездки Нифонта в Киев (1147 г.), куда новгородский архиепископ отправился с целью возглавить силы, противодействующие избранию Климента русским митрополитом на независимую от Византии митрополию. За противодействие князю Изяславу, выступившему инициатором поставления Климента на митрополию, новгородский владыка был отправлен в заточение (1149 г.). Пока Изяслав находился у власти, автокефальную киевскую митрополию возглавлял прославившийся знанием античной философии Климент, а пока Нифонт находился в заключении, велись беседы между двумя высокообра-

¹ См.: Янин В. Л. Очерки комплексного источниковедения. М., 1977. С. 50; Хорюшев А. С. Церковь в социально-политической системе... С. 24.

зованными книжниками: ученым мужем из свиты новгородского архиепископа и заклятым врагом грекофильствующего владыки — автокефальным митрополитом¹. Отношения между ними, судя по записям бесед (разделы 21–38 «Вопрошания»), были вполне доверительными и касались выяснения идейных позиций и религиозных пристрастий Климента. Затрагивались вопросы отношения к монастырским порядкам, выяснялись тонкости регуляции интимной жизни священников, касающиеся возможности для них после тех или иных пикантных ситуаций исполнять свои служебные обязанности, а также, как и в случае с Нифонтом, изучалась реакция главы древнерусской церкви на языческие пережитки. Автор «Вопрошания» хотя и оговаривает, что мнения митрополита он фиксирует на всякий случай, однако ставит их в один ряд с ответами Нифонта, как бы уравнивая авторитет обоих. Иерархический этикет, как и в случае с отношением Антония к игуменству, здесь никак не проявился. Для такого рода поступков надо было обладать не только независимостью, но еще и смелостью. Вступив через голову своего непосредственного духовного начальника в беседу с общерусским митрополитом, к тому же митрополитом с точки зрения канона незаконным, Кирик даже не задается вопросом о законности его пребывания главой Русской Церкви. Общерусские пристрастия в данном случае, как, впрочем, и в случае с поддержкой великокняжеского ставленника на новгородском столе, видимо, имели место. Сам факт богословских бесед мог послужить поводом для осложнения отношений с новгородским владыкой.

Встречи с «античником» Климентом должны были завершиться в 1150 г., когда на киевском столе утвердился благорасположенный к Нифонту Юрий Долгорукий, ликвидировавший автокефалию и освободивший опального новгородского архиепископа. После перемены политической ситуации в Киеве выпущенный из заточения новгородский владыка возвращается домой, где Кирик вновь появляется в его окружении и продолжает выступать в привычной роли вопрошателя. После смерти Нифонта, случившейся в 1156 г.², Кирик переходит к фиксации в своих записях вопросов к новому владыке, причем продолжает линию повествования в духе беспристрастной преемственности летописных погодных записей. В той же манере, в какой прежде адресовались вопросы Нифонту, выясняет Кирик богословские позиции бывшего аркажского игумена Аркадия, который был первым из новгородцев, удостоившихся избрания в епископы вечевым собранием (1158 г.). На вопрошаниях Аркадия и обрываются записи Кирика, достигшего в 1158 г. возраста 48 лет. Кирик, как явствует из биографических замечаний, был слаб здоровьем, но маловероятно, что он ушел из жизни в столь раннем возрасте. В «Вопрошании» имеются сведения о твердом намерении автора принять схиму, от чего Кирика удерживал Нифонт. После смерти владыки ученый монах мог осуществить свое давнее намерение, и в

¹ См.: Новгородская Первая летопись. С. 214–215. Духовная игумена Антония Римлянина // Памятники истории Великого Новгорода и Пскова. М.; Л., 1935. С. 48–49. Об этом см.: Голубинский Е. Е. Указ. соч. С. 300–301, 847–853; Хорошев А. С. Церковь в социально-политической системе... С. 28–29.

² Полное собрание русских летописей. М., 1962. Т. 1. Стб. 347.

таким случае прекращение записей следует связывать не со смертью, а с принятием Кириком схимы и полным отрешением от мира и мирских дел. Существует, правда, мнение, что прибавления к «Вопрошанию» с именами Саввы и Ильи также принадлежат перу Кирика. Если это так, то, по хронологическим метам текста, автор их должен был дожить как минимум до 55 лет¹. Как это ни прискорбно, но о закатной поре жизни выдающегося представителя древнерусской культуры мы ничего определенного не знаем и, видимо, не узнаем никогда.

«Учение о числах» имеет огромное значение как для оценки особенностей творчества мыслителя, так и для отечественной мысли в целом. Трактат, древнейший список которого относится к XVI в., состоит из четырех частей: 1) о единицах счета времени (пункты 1–5); 2) о теоретических основах календаря (пункты 6–18), куда отдельным блоком входят натурфилософские статьи о поновлении стихий (пункты 10–13); 3) о дробных делениях часа (пункты 19–27) и автобиографические приписки². Вопрос о том, принадлежит ли раздел о дробном делении часа перу Кирика, или он является авторской компиляцией, пока не решен. Твердая рука автора видна во всех частях произведения, содержание которого демонстрирует высокую математическую квалификацию Кирика. Достаточно сказать, что практически во всех известных переводах «семи тысячников» присутствует масса погрешностей и цифровых неточностей, тогда как Кирик дает безошибочные математические расчеты³. Это говорит о том, что автор не бездумно копировал трудный и часто неточный в передаче цифр буквенными обозначениями глаголический оригинал, а глубоко постиг содержание первоисточника, переработал его цифровые значения применительно к 1136 г., а также поверял собственными, далеко не простыми, расчетами математическую базу протографа.

Раздел о поновлении стихий в «Учении о числах» в отличие от других, преимущественно календарно-математических разделов, имеет прямое отношение к характеристике философско-мировоззренческих предпочтений мыслителя. Небольшой, но емкий раздел заключает в своем содержании идеи онтологического, натурфилософского и космологического значения. Во-первых, здесь названы глобальные космические стихии, которые являются не чем иным, как вселенскими массами материальных первоначал. Отождествление водного, земного, огненного и воздушного естества сотворенного мира с элементами (стихиями) мироздания было свойственно антиохийскому богословию. Идеи эти получили распространение и на Руси, в частности через тексты переводов Феодорита Киррского. Поновляющиеся стихии объемлют собой как бы всю массу исходной первоматерии мироздания, причем земля и воды (морские и пресные) самоотждественны, а стихия неба объемлет первоматерию огня и воздуха. Согласно толкованиям на творение мира (в «Шестоднев», например), космический первоматериал используется для преобразований в

¹ См.: *Симонов Р. А.* Указ. соч. С. 24.

² Там же. С. 32–44; *Кузьмин А. Г.* Кирик Новгородец // *Златоструй. Древняя Русь X–XIII веков.* С. 296.

³ См.: *Турилов А. А.* Указ. соч. С. 35–37.

вещное множество мироздания, объекты которого включают в себя сочетание первоэлементов в различных пропорциях. Так выявляется единство материального мира, причем первоэлементы, видимо через постоянно повторяющиеся распады материальных образований, находятся в отношениях обмена с космическими резервуарами. Другими словами, содержание раздела имеет прямое отношение к представлениям о предельных основаниях бытия.

С натурфилософской точки зрения, роспись поновления стихий характеризует механизм (закономерность) природных процессов, а с точки зрения космологии, задается (хотя отрывочно и неполно) схематика устройства Космоса. Мироздание (образ которого из-за краткости содержания не вполне ясен) характеризуется как некий универсум, состоящий из циклически обновляемых сфер. Тяжелые (водно-земные) стихии, согласно логике, должны локализоваться в нижнем ярусе мироздания, а легкие огненно-воздушные субстанции соответственно должны принадлежать верхней, небесной части мирового универсума. Такая стратификация соответствует античной традиции, которая в общем виде была воспринята христианством. К сожалению, никаких уточнений относительно небесных вод и земного огня в тексте Кирика не обнаруживается, как, впрочем, отсутствует в нем гипотетическое домысленное нами объяснение обмена стихий в процессе их сочетаний и распадов.

В разделе о поновлениях бытие материального мира предстает во множестве параллельных и пересекающихся циклов. Если отдельные начально-конечные образования (от неживой природы до человека), смертны по отдельности, то в совокупности своей эти дискретные бытийности образуют некую прерывную непрерывность природных процессов. Невидимые глазу обновления стихий, также трансформирующиеся в прерывной непрерывности, и есть обозначенный на вселенском уровне механизм преемственности жизни. Но тогда Космос, в совокупности чувственно воспринимаемых стихий, должен мыслиться как некое вселенское подобие живого организма. В «Учении о числах» прямых выводов на этот счет нет. Но именно так представляли Космос в античности, прямое влияние которой на содержание раздела о поновлении стихий никем не отрицается. В силу архаических ассоциаций циклизм можно было бы воспринять как временную модель бесконечности, но Кирик нейтрализует столь опасные, с точки зрения христианства, ассоциации, заключая циклизм в начально-конечные рамки бытия мира, т. е. соединяя линейную и круговую модели времени. Все это не мешает ему математически исследовать циклические процессы в природе. В общем и целом отраженное в «Учении о числах» видение мира не вполне типично для традиции древнерусской православной мысли, ориентированной преимущественно на освященную авторитетами экзегезу. Здесь же источники идей неясны. Тем не менее именно фрагмент о поновлениях вызвал творческий отклик у современников Кирика¹.

¹ См.: *Симонов Р. А.* О новом древнерусском тексте 1138 г. // *Историко-математические исследования.* М., 1995. Вторая серия. Вып. 1 (36). С. 66–84.

Выявление числовых характеристик в трактате Кирика Новгородца объективно вскрывало некоторые закономерности, присущие бытию. Едва ли не с позиций природоцентризма подчеркивалась гармония мироздания. Формально, согласно установкам веры, источником упорядоченного, гармоничного, насквозь пронизанного взаимодействующими природными циклами бытия объявлялся Бог, а циклизм при этом вовсе не отменял креационизма. Принцип финализма в трактате никак не переходит в эсхатологическое ожидание конца света. Определенная доля бытийного оптимизма в мировосприятии привносится установками на круговую модель движения времени, являвшуюся прообразом вечности. Все же мощное вторжение античной традиции вряд ли случайно сопровождалось почти полным отсутствием богословских рассуждений. В конце и в начале текста кратко формулировались основные библейские посылки о начале и конце мира, но весь текст сосредоточен на выявлении числовых и соответствующих им природных закономерностей. Характеристикам бытия, как и в пифагореизме, придается математическое выражение. Концептуально Кирик не исключал возможности компромисса между античностью и христианством, а если учесть отсутствие специальных оговорок о допустимых рамках такого взаимодействия, то статус дохристианской традиции следует признать весьма высоким. Для христианской культуры, допускавшей некоторые элементы античности, это явление оказывается вполне в духе двоеверия, пронизывавшего духовную жизнь Новгорода 30–50-х годов XII в. Речь в данном случае может идти лишь о типологическом, а не прямом сходстве.

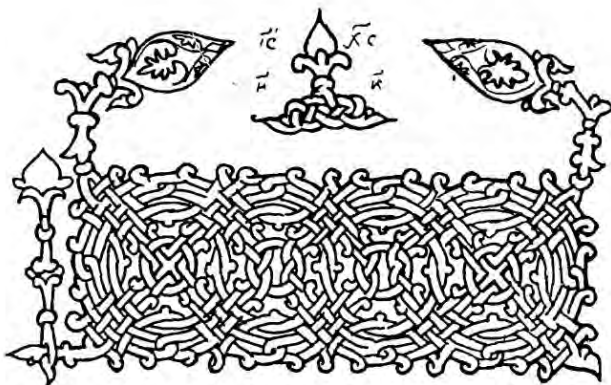
Сопоставляя этапы творческого пути Кирика Новгородца, мы видим, как менялись интересы мыслителя — от сугубо отвлеченных математических и познавательных философских до приложения накопленных знаний к вполне конкретной богословско-канонической сфере исследования и регуляции церковной жизни. Переориентацию интересов Кирика пытались даже объяснить не востребованностью обществом столь глубоких и разносторонних дарований ученого¹. Согласно этой логике получалось, что «Учение» было написано едва ли не ради бесцельного обнаружения своих способностей, безотносительно к их конкретной демонстрации, ради щегольства знаниями. Думается, что в довольно бурных условиях древнерусской жизни первой половины XII в. тяга к глубоким и разносторонним познаниям вызывалась отнюдь не праздным интересом. Глубокая подготовка и широта мировоззренческого кругозора делали возможным проявление в одном лице склонности к календарно-математическим занятиям и глубокому испытанию духа своих современников с точки зрения богословско-канонических предписаний. Существовала и конкретная практическая потребность в исчислении сроков Пасхи. В культурном и идейно-мировоззренческом смысле такое явление, как Кирик, исключительно яркое. Новгородский числолюбец, безусловно, может быть назван крупным представителем рационализированной ветви древнерусской религиозной мысли, переживавшей в XI–XII вв. короткое время своего расцвета. В преддверии нависавшей над

¹ См.: Голубинский Е. Е. Указ. соч. С. 792, 849–851.

страной смуты междоусобиц и опустошительных нашествий, прервавших мощный культурный подъем Руси, творчество Кирика можно рассматривать как последний всплеск веротерпимой, алчущей разнообразных знаний учености. Научная весомость его взглядов была пропорциональна открытости античности и некоторой свободе от диктата догм. Идущее на смену поколение мыслителей несло новые духовные ориентации, целиком подчинявшие знания авторитету веры.

Текст памятника воспроизводится по рукописи РНБ. Погодинское собр. № 76 (список XVI в.). Л. 342–346.





Л. 342а

оученіе им же вѣдати чакѹ числа всѣ(х) лѣ(т).
 Понеже искони сътвори бгъ нво и зе
 млю всю видимюю сію тварь. да е(с)тъ
 ѿ тѹдоу до сего времени. ле(т). χ \bar{c} . \bar{x} . м(д)¹
 5 видѣніе м(с)цьное. о(т) зача(ла) твари ми \bar{b}
 ра сего. до сего времени. м(с)цьвъ
 кни(ж)ны(х) естъ. z^2 . χ \bar{b} . \bar{w} . \bar{k} . \bar{n} .³ да
 аше хоче чести м(с)цьѣ. или о(т) адама
 до сюдѹ. или до нюдѹ хощеши. да
 10 чти по два и деса(т) м(с)ца. въ всако
 мѣ лѣтѣ. Хитрость чи(с)ло(м) не(д)лны(м)
 ѿ адама не(д)ель. в толницѣ(х) лѣтѣ, въ \bar{g}
 χ \bar{c} . \bar{x} м(д). χ \bar{r} . d^5 . χ \bar{c} . \bar{x} . \bar{o} . \bar{g} . не(д)ли.

Л. 342б

и. \bar{g} . дни⁶. и се вѣсто да естъ хота
 щемоу развѣсти добре число(д)лно

¹ Что значит: 6644 г. в эре от «сотворения мира» (С. М.), или 1136 г. в эре от рождества Христа (Р. X)

² Цифровая буква з обведена окружностью.

³ Что значит: 79 728 месяцев.

⁴ Цифровая буква г обведена окружностью из точек.

⁵ Цифровая буква д обведена окружностью.

⁶ Что значит: 346 673 недели и три дня.

- моу. тако в лѣтѣ единомъ не(д)ль.
 .нв. и единъ днь. и четверть (д)ни.¹
 5 да тоу четвертью на четвертое
 лѣто приходитъ днь единъ. да
 ницти пръвое н(д)ели всѣхъ лѣ(т). та(ж)
 дни избыточныа. тако же и че
 10 тверти да рашъти. по се(д)ми дни
 в н(д)ели. и приложи къ всемъ чи(с)лѣ
 и тако добрѣ исправитса нско
 мое. како е(с) развѣсти чи(с)лѣ дне(в)но(мѣ).
 Д Боудн(ж) и се гавлено. тако в толицѣ же
 числѣ. лѣ(т) дни есть. носъвѣдѣ
 15 ни. к. и. д². в³. ъ. џ. к. и еди(н)⁴
 днь. да аще хоцешъ вѣдати дни
 колико н(х) есть. до се дни нан до
 коего любо. да чти пръвое по.
 т̄. и по ѡ̄. и по пати дни⁵ в лѣ
 20 тѣ. и ег(д)а съвокоупиши все то
 число. съчти пакы колко ти е(с).
 дни високосны(х). и приложи а
 къ всемъ днѣмъ. и тако може
 ши право съчести са. испыта
 ̄ е нѣ часовное. Да есть Ѡ адама

Л. 343а

- в толицѣ(ж) числѣ лѣ(т). часовъ. с̄. несъ
 вѣдин. и. ч̄. несъвѣдин. и. а⁶ в⁷
 х̄. и. в̄.⁸ часа. кромѣ ноцѣи. да аще
 5 которѣи промъзгы⁹ хотать и се
 моу навикнѣти. нан числою
 вци. и риторѣи да вѣдаеть тако

¹ Что значит: недель 52 и один день и четверть дня.

² Цифровая буква д обрисована кругом из точек.

³ Цифровая буква в обведена кругом.

⁴ Что значит: 2 426 721.

⁵ Что значит: 365 дней.

⁶ Цифровая буква а обрисована кругом из точек.

⁷ Цифровая буква в обведена окружностью.

⁸ Что значит: 29 120 602, по смыслу должно быть 29 120 652.

⁹ Слово «промъзгы» встречается в древнерусской книжности единственный раз, только в «Учении» Кирика. Переводится обычно как «мудрецы». Е. К. Пиотровская уточнила его смысл, связав с греческим «промусты» – люди, имеющие право первого слова.

бї.¹ часа є(с)та въ днї. та н(д)єли съчи
 таєть. та(ж). м(с)ць. та(ж). лѣ(т). по м(а)
 лоу бо съзидаєтсѧ гра(д). и велїи вы
 ваєть тако и видѣнїе по малоу
 на мого приходитъ. а се оученїе
 ѡ индиктѣ. Вѣдомо боуди тако
 индиктѣ настаєть м(с)цемъ се(н)вѣ(м).
 всходитъ(ж) до. еї.² лѣ(т) и паки наста
 нетъ. еї.³ бо лѣ(т) имать крѣгъ. инъ
 дн(к). егда(ж) хоцєши оувѣдати кото
 рое лѣто индикта. разложи вса
 лѣта ѿ зачала твари мира сего по
 еї.⁴ да что ти са извѣдетъ послѣ
 днаго крѣга. того є(с) лѣ(т) и(н)дикта.
 аще. а.⁵ то .а.⁵ аще ли двѣ лѣтѣ. то
 въ второе лѣто боудетъ инд(к)тѣ.
 аще ли. еї.⁶ то ти єсть .є. є на де
 сѧтє.⁷ и паки начни ѿ прѣваго;
 да є(с) крѣговъ тѣ(х) ницьло. ѿ адама

Л. 343б

до сего лѣта. х̄. х̄. м̄. д̄.⁸ го. ҃. м̄.
 в̄⁹; а послѣднаго индикта. д̄.¹⁰
 изываєть. како можеть вѣ
 3 дати слнчнны(҃) кроу(҃). Вѣсть да є(с)
 5 тако. а.¹¹ дн̄ м(с)ца вкѣлѣврѧ. наста
 єть слнчнны(҃). О¹². всходи(т) же ѿ прѣ
 ваго до. кн̄.¹³ и паки начинаєть
 ѿ прѣваго ег(д)а же хоцєши вѣда
 ти слнчнаго крѣга. которое лю

¹ Что значит 12.

² Что значит 15.

³ То же.

⁴ То же.

⁵ Что значит 1.

⁶ Что значит 15.

⁷ То же.

⁸ Что значит: 6644 г. в эре от С. М., или 1136 г. в эре от Р. Х.

⁹ Что значит 442.

¹⁰ Что значит 14.

¹¹ Что значит 1.

¹² Слово «круг» в тексте выражается знаком в виде кружка с точкой внутри.

¹³ Что значит 28.

- 10 во лѣто. его же ищеші. рацѣти
вса лѣта ѿ зачала мира. по. кн¹
да которое извѣдетъ мене. кн.
то то и дрѣжи ти тѣмъ чти па(с)хѣ
и вси м(с)ци. аще вдно лѣто извѣ
- 15 дегса то ти прѣвое лѣто. или
два, то второе, или. кн.² да. кн.³
да есть крѣгъ слнчны(х). ищѣло ѿ а
дама. с. л. з.⁴ а послѣ(д)на(г) крѣга. и
дети всемо лѣто им же пасхѣ ѿ
- 20 врѣто(х) сего лѣта. х. х. м. д.⁵ го;
ице же развѣти може(т) кроу(г) лоу(н)н(т)
и И сего нелѣ не вѣти. но вѣда и како(в)
а.⁶ днѣ м(с)ца генваря, настаегъ
лѣнныи. О.⁷ на всако лѣто. въ
сходн(т) же ѿ прѣваго д. ѿ.⁸ и пакі

Л. 344а

- възвращаетса. и ѿ .а.⁹ го начана
етса. егда(ж) хоцешн оувѣдати лоу
нныи О.¹⁰ его же ищешн. разложи
вса лѣта: ѿ зачала твари всего
- 5 мира. по. ѿ.¹¹ да еже извѣдетъ
мене. ѿ.¹² то ти е(с) лѣто лѣнна(г) крѣ
га. или. а.¹³ да прѣвое или второе
да. в.¹⁴ или. ѿ.¹⁵ и пакы ѿ. а.¹⁶ го на
чинаетса. да есть ѿ адама лоу

¹ Что значит 28.² То же.³ То же.⁴ Что значит 237.⁵ Что значит: 6644 г. в зре от С. М., или 1136 г. в зре от Р. Х.⁶ Что значит 1.⁷ Слово «круг» в тексте выражается знаком в виде кружка с точкой внутри.⁸ Что значит 19.⁹ Что значит 1.¹⁰ Слово «круг» в тексте выражается знаком в виде кружка с точкой внутри.¹¹ Что значит 19.¹² То же.¹³ Что значит 1.¹⁴ Что значит 2.¹⁵ Что значит 19.¹⁶ Что значит 1.

- 10 нны(х) крѣговъ до сюдѹ. по(л)четверта
ста без ѡдино(г).¹ а послѣ(д)наго крѣ
га. гї.² лѣ(т). нде(т). им же пасхѹ обрѣ
то(х) сего лѣта. \bar{c} . \bar{x} . \bar{m} . \bar{d} .³ го: +⁴
w вѣце(х) мира. \bar{w} аама до сего
15 лѣта миноуло естъ вѣкъ. \bar{c} .⁴ а
се(д)маго вѣка минѹло. лѣ(т). \bar{x} . \bar{m} . \bar{d} .⁵
тысоуци во лѣ(т) вѣкъ естъ единъ.
w поновленїи нѣсѣ. Нѣо поновла
етса за. $\bar{п}$.⁶ лѣтѣ. да естъ тѣ(х) по
20 новленїи \bar{w} аама. \bar{x} . \bar{c} . \bar{m} . \bar{d} .⁷ хѣ
лѣтѣ(х). $\bar{п}$. н. г.⁸ и избываетса по
слѣ(д)наго крѣ(г). \bar{d} .⁹ лѣта. w земле
не(м) поновленїи. Земла паки по
новлаетса за. \bar{m} .¹⁰ лѣ(т). да тѣ(х) по
новленїи е(с) в толицѣ(х) лѣ(т). \bar{p} . \bar{z} . \bar{c} .¹¹

Л. 3446

- а послѣднаго поновленїа. \bar{d} .¹² лѣ(т).
на колицѣ лѣтѣ ѡновлаетса мо(ре)
вї Море за \bar{z} .¹³ лѣ(т) поновлаетса. да
тѣ(х) естъ поновленїи. в толицѣ(ж)
5 числѣ лѣ(т). \bar{p} . н. $\bar{п}$.¹⁴ поновленїи. а
послѣ встають. \bar{m} .¹⁵ лѣ(т). н. \bar{d} .¹⁶
гї поновленїа во(д)наа. Воды (ж)
паки ѡновлаютса за \bar{d} .¹⁷ лѣ(т).

¹ Что значит 349.² Что значит 13.³ Что значит: 6644 г. в эре от С. М., или 1136 г. в эре от Р. Х.⁴ Что значит 6.⁵ Что значит 644.⁶ Что значит 80.⁷ Что значит: 6644 г. в эре от С. М., или 1136 г. в эре от Р. Х.⁸ Что значит 83.⁹ Что значит 4.¹⁰ Что значит 40.¹¹ Что значит 166.¹² Что значит 4.¹³ Что значит 60.¹⁴ Что значит 110.¹⁵ Что значит 40.¹⁶ Что значит 4.¹⁷ Что значит 70.

- да тѣ(х) поновленіи ницьло о(т) ада
 ма до ннѣ. ч. н. $\bar{д}$.¹ а вставае(т).
 10 $\bar{з}$. н. $\bar{д}$.² ш високоствн(х) лѣте(х).
 $\bar{д}$ $\bar{д}$ висекоствъ бываеъ на. $\bar{д}$.³ тое
 лѣто. да естъ тѣ(х) лѣ(т) висекоствн(х)ъ
 $\bar{ш}$ адама. $\bar{х}$ $\bar{а}$. $\bar{х}$. $\bar{з}$.⁴ и шдинѣ ви
 секоствъ. иже се естъ ннѣ. + ш ве(ли)
 15 $\bar{е}$ $\bar{и}$ цѣмъ крѣсѣ. Великын (ж) паки
 естъ кроугъ иже дрѣжи(т). лѣ(т). $\bar{ф}$.
 $\bar{л}$. $\bar{в}$.⁵ да тѣ(х) крѣговъ, миноуло
 $\bar{ш}$ адама. $\bar{в}$.⁶ а третїанадеса
 те ницьло лѣ(т). $\bar{с}$. $\bar{з}$.⁷ а се повѣда
 20 $\bar{с}$ $\bar{и}$ етъ колико м(с)цевъ в лѣтѣ. Вѣсто
 да естъ тако въ единомъ лѣтѣ. къ
 нижны(х) м(с)цевъ. $\bar{в}$.⁸ а не(с)ны(х) лѣнъ
 исходитъ. $\bar{в}$.⁹ лѣнѣ а. $\bar{г}$.¹⁰ лѣнѣ н(с)хо
 дить. $\bar{д}$.¹¹ днѣ. и в томъ на четве

Л. 345а

- ртое лѣто превѣдетъ лѣна. $\bar{г}$.¹²
 а по. $\bar{д}$.¹³ н(д)ли. чтѣтса въ м(с)ць. $\bar{г}$.¹⁴
 м(с)ци пѣни $\bar{ш}$ года до года и шди(н)
 днѣ. се паки гавлае(т) коли н(д)ль в лѣтѣ.
 5 $\bar{з}$ $\bar{и}$ вѣдомо боу(дѣ) тако въ лѣ(т). шдиномъ
 нѣ(д)ль. нѣ.¹⁵ и шдинѣ днѣ именуе
 мѣ ин(д)ектон, $\bar{с}$.¹⁶ ча(с). и в тон. $\bar{с}$.¹⁷ ча(с)

¹ Что значит 94.² Что значит 64.³ Что значит 4.⁴ Что значит 1660.⁵ Что значит 532.⁶ Что значит 12.⁷ Что значит 260.⁸ Что значит 12.⁹ То же.¹⁰ Что значит 13.¹¹ Что значит 11.¹² Что значит 13.¹³ Что значит 4.¹⁴ Что значит 13.¹⁵ Что значит 52.¹⁶ Что значит 6.¹⁷ То же.

- на четвертое лѣто. приходи(т) днѣ
 шдинѣ. именѣемъ висекостнын.
 10 се же наоучаетъ колнко днѣи в лѣ(т)
 нѣ ъсть (ж) в лѣтѣ. ѿ года до года. днѣи.
 т. ѡ. е.¹ а на .д.² лѣта приходи(т) де(н).
 а висекостнын бывае(т) въ .д.³ лѣ(т).
 днѣи. т. ѡ. и. с.⁴ а се часы повѣдае(т).
 15 ѡі разѡмѣти велю тако въ единомъ
 лѣтѣ. х.д. т. п. и. г.⁵ часы. а в но
 ще(х) толнко (ж). о часѣ(х) шдиног днѣ.
 к вси вѣдають н азъ повѣдаю. тако
 въ днѣи шдиномъ. вѣ.⁶ ъсть часа. а
 тако же и в ноши <...>⁷

Л. 345б

- Вѣсто же ѡсть
 тако числа си писани соу(т) ѿ адама
 въ лѣтѣ. с. х. м. д.⁸ а до исполне
 нѣа се(д)мыа тысащи баше еще лѣ(т).
 5 т. нс.⁹ и(н)ди(к). лѣто баше. дѣ.¹⁰ санѣ
 чна кръга лѣ(т). н.¹¹ а лоу(н) .гѣ.¹² томъ

Л. 346а

лѣтѣ н висеко(с). баше бы(л). па(с). бл(ше)
 была. жи(д). ма(р). ка.¹³ а кроу(г). марта
 кв.¹⁴ блвщнѣе баше было. в сре(д). пра

¹ Что значит: 365 дней.

² Что значит 4.

³ То же.

⁴ Что значит 366.

⁵ Что значит 4383.

⁶ Что значит 12.

⁷ Далее в Погодинском списке на Л. 345а–345б идет вставная статья «О дробном делении часа», которой первоначально не было в «Учении» Кирика. Сомнения на этот счет развеял С. В. Цыб, установивший отличия календарно-хронологического «иючерка» этой статьи от основного текста «Учения» (см.: Древнерусское времяисчисления в «Повести временных лет». Барнаул, 1995. С. 116–117). В конце Л. 345б идет продолжение текста Кирика (заклучение трактата).

⁸ Что значит 6644 г. в эре от С. М., или 1136 г. в эре от Р. Х.

⁹ Что значит 356.

¹⁰ Что значит 14.

¹¹ Что значит 8.

¹² Что значит 13.

¹³ Что значит 21.

¹⁴ Что значит 22.

5 з(д)ныа н(д)ли. а петро(в) днь в поне(д)а. $\bar{5}$.¹
 н(д)ль. по(с). выше того не въсходитъ.
 тако нечасто вывадетъ. но $\bar{5}$ сего
 лѣта за. $\bar{с}$. лѣ(т) и за. $\bar{м}$ и. $\bar{н}$. лѣтъ.²
 тако (ж) воудеть уже бгъ своимъ
 10 влгосердїемъ. дотолє съблюде(т)
 мира; Писа(х) же в велицемъ нов(ѣ)
 градѣ. азъ грѣшнын. калѣгеръ
 антовъ кѹри(к) дїако(н). домести
 къ цркѣи стѣа бца. при црн грѣ
 честемъ іванѣ. кнзю же стосла
 15 влю снѣ влаговѣ. вкнажи и живоу
 щн новѣгородѣ. лѣ(т). $\bar{а}$.³ $\bar{5}$ рода
 лѣ(т). $\bar{л}$.⁴ бгъ емѣ да продо(л)жить
 лѣта. и ещє при архїеп(с)пѣ же нов
 горо(д)стѣмъ. бглюбивѣ(м) ни-ѡ(н)тѣ.
 20 а $\bar{5}$ роженїа моего до соудѣ баше
 лѣтъ. $\bar{кз}$.⁵ а м(с)цевъ. $\bar{т}$. $\bar{вї}$.⁶ а н(д)ль.
 $\bar{х}$. $\bar{т}$. $\bar{н}$. и. $\bar{д}$.⁷ дни. а днїи. $\bar{хѣ}$. $\bar{ф}$.⁸
 бес трен днѣ. а часовъ. $\bar{а}$.⁹ а. $\bar{а}$.¹⁰ $\bar{т}$.
 $\bar{м}$. $\bar{ж}$.¹¹ а ноцны(х) толнко же.



¹ Что значит 6.

² Что значит: 248 лет.

³ Что значит 1.

⁴ Что значит 30.

⁵ Что значит 26.

⁶ Что значит 312.

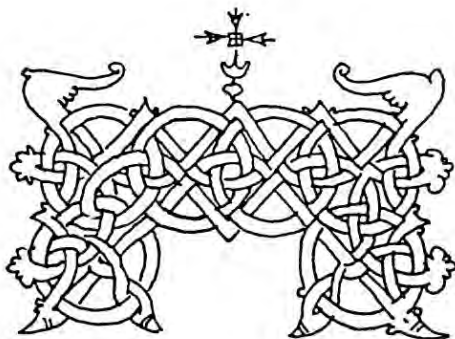
⁷ Что значит 1354.

⁸ Что значит 9500.

⁹ Цифровая буква а обведена кругом из точек.

¹⁰ Цифровая буква а обрисована в круг.

¹¹ Что значит: 113 960. Число искажено. Начертание 3000 дается в форме «глаголя» со знаком тысяч, которое позднейшие переписчики ошибочно воспринимали как «твердо» (300).



[Учение о числах]*

Л. 342а. 1². Бог изначально сотворил небо и землю и всю видимую тварь³, с той поры [считаем] до настоящего времени 6644 года.

2. Знание количества месяцев. От начала сотворения сего мира до настоящего времени прошло календарных месяцев 79 728. Если хочешь сосчитать месяцы от Адама до настоящего времени или до какого времени хочешь, то считай по 12 месяцев в каждом году.

3. Учение о счислении недель. От Адама в том же количестве лет в 6644 годах содержится 346 673 недели // Л. 342б и 3 дня. И пусть будет известно желаю-

* Под таким названием трактат Кирика Новгородца¹ вошел в научный обиход. Дословный перевод написания — «Учение, дающее человеку знание о счислении всех лет» — длинно и неудобно, ибо не дает адекватного отражения сути произведения. Более точным и приближенным к смыслу древнерусского оригинала был бы следующий, с некоторыми уточняющими дополнениями, вариант: «Учение [о числах, данное] человеку для руководства по исчислению любых временных [дат]». Причем даже этот, утяжеляющий и без того длинное название, перевод не отражает того, что речь идет о разных способах хронологических исчислений и разных единицах измерения времени, да еще к тому же приложимых к совершенно конкретной цели — определению сроков наступления Пасхи в том или ином году. Д. С. Лихачев, правда, считает, что трактат Кирика являлся своеобразным «пособием» для летописания (см. его публикацию: *Текстология*. Л., 1983. С. 386), хотя для летописной работы непосредственно не требуется исчисление лунных и солнечных кругов. Можно предполагать, что «Учение» имело широкое применение в разнообразных хронологических расчетах и в наблюдениях за небесными светилами.

Перевод текста памятника воспроизводится, с незначительными изменениями, по книге: *Симон Р. А. Кирик Новгородец — ученый XII в. М., 1980. С. 98–101.*

этому, как следует определить количество недель, что в одном году 52 недели и один день и четверть дня, а через четыре года из этой четверти получается один день; сначала сочти недели во всех годах, а также лишние дни, также и четверти и расчитай [их] по 7 дней на неделю и прибавь ко всему числу. И таким образом правильно получится искомое.

4. Как узнать количество дней. Да будет известно, что в том же количестве лет — 2 426 721 день. А если хочешь знать, сколько дней до настоящего дня или до какого-либо, считай сначала по 300 и по 60 и по 5 дней в году. И когда сложишь все это количество, сочти еще, сколько у тебя високосных дней, и прибавь их ко всем [ранее полученным] дням; таким образом ты можешь правильно вычислать.

5. Исследование [количества] часов. От Адама // **Л. 343а** в том же количестве лет 29 120 652 часа*, кроме ночных. Те мудрецы (?)⁴ или любители расчетов, или риторы⁵, которые хотят это усвоить, пусть знают, что во дне 12 часов⁶. Так образуются недели, месяцы и годы. Как понемногу создается город и делается большим, так и знание понемногу растет⁷.

6⁸. А вот наставление об индикте⁹. Да будет известно, что индикт начинается сентябрем месяцем, доходит до 15 лет и опять начинается; 15 лет — это круг индикта. Если хочешь узнать, который идет год индикта, раздели все годы от начала мира на 15, и сколько лет последнего круга останется, столько будет лет индикта: если один, то первый год, если два года, то второй год индикта, если же 15, то пятнадцатый, и опять начинай с первого. А тех кругов прошло от Адама // **Л. 343б** до настоящего 6644 года 442, а последнего индикта протекает 14-й год.

7. Как можно познать солнечный круг¹⁰. Знай, что солнечный круг начинается в первый день октября месяца, он продолжается с первого [года] до 28-го и вновь начинается с первого. Если же захочешь найти какой-либо год солнечного круга, который ищешь, то раздели все годы от начала мира на 28 и то число, которое останется меньше 28, его и возьми. При помощи его и вычисляй Пасху и все месяцы. Если в остатке один год, то это первый год, если два, то второй, если 28, то двадцать восьмой. От Адама прошло 237 солнечных кругов, а последнего круга идет восьмой год, при помощи его я определил Пасху в этом 6644 году.

8. Как можно узнать круг лунный¹¹. И этого нельзя не знать: знай, какой год лунного круга приходится на первый день января месяца. Лунный же круг в каждом году продолжается от первого [года] до 19-го и опять // **Л. 344а** возвращается и начинается с первого. Если же хочешь найти лунный круг, который ищешь, раздели все годы от начала мира на 19; а если будет меньше 19, то это и есть год лунного круга; если [останется] один, то первый год, или второй, если два, или 19, то [девятнадцатый, и] опять начинается с первого. От Адама до настоящего времени полчетыреста лунных кругов без одного [то есть 349], а последнего круга идет 13-й год. При помощи его я определил Пасху настоящего 6644 г.

* В подлиннике ошибочно пропущено число десятков — 50.

9. О веках мира. От Адама до настоящего года минуло 6 веков, а седьмого века минуло 644 года. Тысяча лет составляет один век.

10¹². Об обновлении неба. Небо обновляется через 80 лет. Таких обновлений от Адама до 6644 года — 83. // **Л. 344б**. От последнего обновления протекло 4 года.

11. О земном обновлении. Земля обновляется через 40 лет. Таких обновлений в том же количестве лет было 166, а от последнего обновления прошло 4 года.

12. На каком году обновляется море. Море обновляется через 60 лет. Таких обновлений в том же количестве лет было 110, от последнего обновления прошло 44 года.

13. Обновление воды. Воды обновляются через 70 лет. Таких обновлений было от Адама до настоящего времени 94 и еще остается 64 [года].

14¹³. О високосных годах. Високосный год бывает на 4-й год. Таких високосных лет было от Адама 1660 и еще один год, високосный, нынешний.

15. О большом круге. Большой же круг содержит 532 года¹⁴. Таких кругов от Адама минуло 12, а 13-го прошло 260 лет.

16. Сообщается, сколько месяцев в году. Да будет известно, что в одном году 12 календарных месяцев, а небесных лунных месяцев 12 и 11 дней 13-й луны. И из этих дней на // **Л. 345а** четвертый год получается 13-я луна; в месяце насчитывается 4 недели, от одного года до другого года проходит 13 месяцев и 1 день.

17. Вновь сообщается, сколько недель в году. Да будет известно, что в одном году 52 недели и 1 день, называемый индиктой, и 6 часов. Эти 6 часов через четыре года дают 1 день, называемый високосным.

18. Сообщается, сколько дней в году. В каждом году 365 дней и на каждый 4-й год прибавляют один день високосный. В каждый 4-й год бывает 366 дней.

19¹⁵. Это извещается о часах. Да будет известно, что в одном году дневных часов 4383 и ночных столько же.

20. О количестве часов в одном дне. Все знают, и я сообщу, что в одном дне 12 часов и в ночи столько же. <...>¹⁶

// **Л. 345б**. Да будет известно¹⁷, что это исчисление написано в 6644 г. от Адама, а до 7-й тысячи осталось 356 лет; 14-й год индикта, 8-й год солнечного круга и 13-й лунного. Тот // **Л. 346а** год был високосный. Еврейская Пасха¹⁸ была 21 марта, а Круг марта 22-й. Благовещение было в среду на пасхальной неделе, а Петров день был в понедельник. Пост продолжается 6 недель. Раньше этого Пасха не бывает. Так бывает редко, но от настоящего года через 248 лет будет так же, если Господь в своем милосердии до тех пор сохранит мир.

Писал же в Великом Новгороде я, грешный монах Антонова [монастыря]¹⁹ Кирик дьякон, domestik²⁰ церкви Святой Богородицы²¹ при греческом царе Иоанне²² и при князе Святославе, сыне Олега²³, в первый год его княжения в Новгороде, а от роду в тридцатый (да продлит Господь ему года).

И еще при архиепископе Новгородском, боголюбивом Нифонте²⁴. А от рождения моего до настоящего времени 26 лет, а месяцев 312, а недель 1354, а дней 9500 без 3 дней [то есть 9497], а часов 113 960 и столько же ночных.

КОММЕНТАРИИ

¹ Кирику Новгородцу в «Учении о числах» принадлежат автобиографические приписки, а также хронологические исчисления, привязанные ко времени написания рукописи, т. е. к 6644/1136 г. Математический аппарат «Учения о числах» безупречен и почти не содержит арифметических ошибок, что позволяет говорить об очень высокой квалификации автора, который скорее всего не механически копировал находившиеся в его распоряжении протографы, а мог корректировать математическую базу собственными расчетами. Структура трактата Кирика имеет соответствия в так называемых «семи тысячниках», древнерусские списки которых изобилуют цифровыми погрешностями.

«Семи тысячники» — это календарные тексты, появившиеся в славянской глаголической традиции в последней трети IX — первой половине XI в. Очевидно, уже в XI в. памятники из Болгарии попали на Русь. К этому времени в них накопилось в числах очень большое количество ошибок, обусловленных «переводом» глаголических цифр в кириллические и другими причинами. «Семи тысячники» послужили основой «сюжетной» стороны «Учения» Кирика, по расчету месяцев, недель, дней, часов, високосных лет, индиктов, солнечных и лунных кругов, циклов «обновления». Разница состоит в том, что расчеты в них давались на 7000 лет, а у Кирика — на 6444, т. е. для года написания им трактата. Расчеты у Кирика, кроме того что безошибочны, еще более подробны.

Об отличиях труда Кирика от «семи тысячников» следует сказать особо. В последних отсутствуют приводящиеся Кириком сведения о лунно-солнечном календаре с вставным 13-м месяцем; о великом индиктоне в 532 году и тысячелетии, которые Кирик называет «веками»; об «индикте» как календарном показателе.

«Учение» Кирика в заключительной части содержит данные по типу летописных о новгородских и византийских правителях, некоторых христианских праздниках и биографии автора (Кирика) с суммарными расчетами количества месяцев, недель, дней и часов, содержащихся в 26 прожитых им годах. Обращает на себя внимание то, что в «Учении» нет отдельного расчета високосных часов, количества святых, а также циклов звездного и ветряного «обновлений». «Семи тысячники» кратки: они содержат от нескольких строк до двух страниц, тогда как «Учение» Кирика представляет собой развернутый текст. Они соотносятся между собой как план и написанное по нему произведение.

² Пункты 1–5 в «Учении о числах» посвящены толкованиям различных единиц, применяющихся для счета времени.

³ Изначально формулируемая в тексте креационистская установка имеет важное мировоззренческое значение, ибо этим снимаются возможные подозрения в неортодоксальности автора, математически анализировавшего протекающие в ходе постоянных повторений природные процессы и рассматривавшего циклизм как универсальный закон бытия. Замкнуто-круговая модель видения времени, а точнее, временных свойств окружающей действительности, генетически связана с архаическими дохристианскими воззрениями о вечности жизни и плохо согласуется с библейской концепцией линейной хронологии, задававшейся в креационистско-финалистических пределах. Методологическая посылка полагает начало, а затем и предел циклизма в Боге.

⁴ В оригинале — *промъзгы*. Употребление этого слова в других древнерусских текстах не зафиксировано. Перевод «мудрецы» условен, поскольку даже составители новейшего сло-

варя древнерусских слов не решились указать соответствующего ему современного значения (см.: Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1995. Вып. 20. С. 170). Высказано мнение, что это испорченная калька с греческого *πρόβουτος* (мн. ч. *πρόβουτοι*). Так у греков назывались люди, которым давалось право первого слова. Первоначальное «*промустон*» в результате озвончения заднеязычного звука в соответствии с новгородским диалектом превратилось в «*промузгы*» (см.: Пиотровская Е. К. Об одном списке «Учения о числах» Кирика Новгородца // ТОДРЛ. Л., 1985. Т. 40. С. 383).

⁵ По наблюдениям Е. Э. Ганстрем, «риторами» и «философами» называли лиц, получивших высшее образование в Константинополе (см.: Ганстрем Е. Э. Почему митрополита Климента Смолятича называли «философом» // ТОДРЛ. М.; Л., 1970. Т. 25. С. 20–28). Из числа высокообразованных риторов и философов формировалась прослойка высших государственных чиновников и советников греческих императоров, в результате чего таковые нередко кичились своими знаниями, благо влиятельное общественное положение к тому располагало. Е. К. Пиотровская не без основания считает, что Кирик был знаком как с такого рода византийскими реалиями, так и с ироническим отношением греков к кичливым «образованцам», поэтому и в контексте сочинения древнерусского ученого-математика присутствует намешка над теми, кто кичится своей мудростью и знаниями (см.: Пиотровская Е. К. Указ. соч. С. 284). Надо сказать, что в ироническом ряду названы *числолюбцы* (перевод — «любители расчетов»). Это яркое и образное слово, так же как и *промузгы*, не встречается в других древнерусских текстах, по крайней мере в фундаментальнейшем из древнерусских словарей иное употребление не зафиксировано (см.: Срезневский И. И. Словарь древнерусского языка. М., 1989. Т. III. Ч. 2. Стб. 1524). Термин можно считать удачной и меткой находкой Кирика. Нельзя не отметить, что под лексическое новообразование «*числолюбцы*» попадает и сам Кирик, поэтому, возможно, заряд иронии он обращает в том числе и в свой адрес. Надо сказать, что лучшего наименования «специализации» ученого, трудно и придумать. Поэтому есть все основания говорить также и о больших филологических творческих способностях выдающегося мыслителя-математика.

⁶ Имеется в виду т. н. косой час, разделяющий исчисление ночного и дневного времени суток в зависимости от сезонов года: летом дневной час в результате имеет большую продолжительность, чем ночной (подробнее см.: Симонов Р. А. «Косой час» и первые московские куранты // Живая старина. 1997. № 3. С. 24–26).

⁷ В этом образном сравнении, также принадлежавшем самому Кирику, отразилось уважительное отношение ученого к знаниям, к приращению которых он относится с большим пиететом. Для эпохи Средневековья было традиционным и типичным представление о существовании некой исходной суммы знаний, данных в готовом виде через Откровение. Установка на накопление, а следовательно, на раскрытие новых знаний, характеризует Кирика Новгородца как приверженца рационального постижения действительности, не ограничивавшегося только заданностью догматического канона. Бросается в глаза отсутствие ссылок на Св. Писание и на авторитетное мнение учителей Церкви. Может быть, говоря о *промузгах*, он тем самым бросал тень и на богословски образованных, но не знакомых с тонкостями математических расчетов экзегетов? По крайней мере, в сочинении отсутствует всякий теологический интерес, при полном преобладании прагматически-спекулятивного отношения к «исследуемой числом» действительности. Пытливость своего ума Кирик приложил и к сфере богословско-правовой, о чем свидетельствует содержание его «Вопрошания». Но даже в этой, строго регулируемой традицией, области он продемонстрировал раскрепощенно-независимый взгляд на вещи, заострив внимание на одиозно-неканонических явлениях рели-

гнозной жизни, указав одновременно и на противоречивые рекомендации канонических правил. Все вместе обнажает в творчестве древнерусского ученого нестандартную для своего времени свободу жадной до всякого нового знания мысли — мысли, которой было тесно в рамках господствующего вероучения.

⁸ Пункты 6–9 посвящены астрономическому обоснованию календаря, так сказать «теории» календарных исчислений.

⁹ *Индикт* — пятнадцатилетний цикл юлианского календаря, исчисляемого от 1 сентября в эре от «сотворения мира». Этим словом назывался до 36 г. от Р. Х. чрезвычайный налог на зерно в античном мире. Затем он превратился в ежегодную подать, вычислявшуюся один раз в 5 лет и связанную с переписью населения один раз в 15 лет. С 315 г. римский император Константин официально ввел счет индиктами в основу летоисчисления. На Русь такой счет попал через Византию. Большого распространения в древнерусской летописной практике индикт в качестве датировочного показателя не получил.

¹⁰ *Солнечный круг* — 28-летний цикл юлианского календаря, исчисляемый Кириком от 1 октября в эре от «сотворения мира». Содержательная сторона этого календарного понятия связана с определением дня недели конкретной даты. Позже в древнерусской календарной практике начало отсчета солнечного круга было отнесено на 1 марта. Понятие солнечного круга использовалось для определения даты Пасхи в юлианском летоисчислении.

¹¹ *Лунный круг* — 19-летний цикл юлианского календаря, исчисляемый Кириком от 1 января в эре от «сотворения мира». Содержательная сторона этого календарного понятия связана с 19-летней повторяемостью лунных фаз дня каждой календарной даты. Лунный и солнечный круги являются основными понятиями пасхалистики. В качестве хронологических терминов в русском летописании они встречаются очень редко, впервые указаны в летописной статье 6615 (1108) г. («Повесть временных лет»), т. е. за два года до рождения Кирика.

¹² Очень важный для понимания мировоззренческих предпочтений Кирика Новгородца блок текстов представлен 10–13-м пунктами «Учения». Исследователи сходятся во мнении, что раздел «О поновлениях» восходит к античной натурфилософской традиции. Возможным источником идеи обновления космических стихий считают представления, характерные для пифагореизма (см.: *Мурьянов М. Ф.* О космологии Кирика Новгородца // Вопросы истории астрономии. М., 1974. Сб. 3. С. 17) или стоицизма (см.: *Гаврюшин Н. К.* Поновление стихий в древнерусской книжности // Отечественная общественная мысль эпохи средневековья. Киев, 1988. С. 208). Затруднение связано с тем, что ни в античном наследии, ни в античных реминисценциях средневековых памятников прямой аналогии данному разделу из «Учения» Кирика не обнаруживается (см.: *Июстровская Е. К.* Указ. соч. С. 380). В некоторых списках «семи тысячников», с одним из вариантов которого генетически связаны календарно-математические руководства «Учения о числах», фиксируются статьи о поновлении стихий, причем иногда эти статьи отделены от «семи тысячника» и составляют особые разделы (см.: *Турилов А. А.* О датировке и месте создания календарно-математических текстов — «семи тысячников» // Естественно-научные представления Древней Руси. М., 1988. С. 3). Определение происхождения статей раздела «О поновлениях» — дело будущего. Пока ясно одно — идея периодических обновлений Космоса через циклические трансформации космических стихий в общем смысле разделялась большинством древнегреческих философов (см.: *Платон.* Тимей 37d–38a; *Аристотель.* Физика. Кн. IV, 14).

Философы по-разному трактовали «механизм» обновлений и называли разную длительность природных циклов. В античную эпоху сформировалась идея «мирового (великого) года», которым обозначалась длительность общекосмического цикла обновления, складывав-

шаяся из общего кратного циклов обновлений всех стихий. Пути трансляции, как и прямые источники античной идеи обновления космических стихий, еще предстоит выяснить. Гораздо важнее, на наш взгляд, найти объяснение тому факту — каким образом эти идеи, напрямую связанные с представлением об извечном циклическом перерождении Вселенной, были востребованы христианскими книжниками. Ведь этот раздел «Учения» имеет самостоятельное значение и никак не связан с прикладными задачами исчисления пасхалий и иных видов хронологии.

Раздел «О поновлениях» имеет натурфилософский и онтологический смысл. С одной стороны, здесь дается наглядное представление о материальной структуре мироздания и объясняются невидимые глазу природные процессы, с другой — можно сделать определенные выводы о том, каковыми виделись автору онтологические основания Бытия. Уже давно замечено, что космические стихии соотносились с основными элементами мироздания (см.: *Гаврюшин Н. К.* Указ. соч. С. 208). Кирик или кто-то из его переписчиков по неизвестным нам причинам опустили разделы об обновлении звездном и ветренном, которые присутствуют в некоторых «семиотысячниках». Но тогда получится, что земля тождественна элементу земли, ветер — воздуху, море и воды — элементу воды, звезды — стихии огня, а небо соотносится с эфирной субстанцией. Если ход мысли верен — в совокупности получаем пять первоначал Аристотеля. Но можно также предположить, что небо воспринималось как совокупность легких огненно-воздушных стихий, противостоящих тяжелым стихиям низа мироздания. Отождествление первоэлементов с космическими стихиями — известный прием в богословской экзегезе, тяготевшей к объединению библейских постулатов с элементами античной учености (см.: Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского как памятник религиозного философствования. М., 1991. С. 65, 134–135). По крайней мере, в нашем случае есть основание ставить вопрос о возможном преобразовании подобного рода компромиссной теолого-научной концепции в особый вариант, усложненный отождествлением первооснов с космическими стихиями, рассматривавшимися не в статике, а в динамике, с точки зрения их циклического поновления. При отсутствии вероучительных комментариев данный блок текстов выглядит сугубо научно. В общем контексте трактата Кирика восходящие к античности идеи предстают как бы независимыми от доктринальных установок, которым они объективно противоречат. В произведении несколько пластов: чисто научный, натурфилософский и религиозный, присутствующий в тексте весьма формально. Характер соотношения частей почти деистический: Бог существует как бы сам по себе, а природа развивается после творения мира по своим законам. И все это при том, что читателю предлагаются указания на пасхальную хронологию, на исчисление времени от Адама, высказывается надежда о милосердном продлении Богом веков миру, отразившая эсхатологические чаяния.

Догматически присутствие натурфилософского раздела в тексте не оговаривается, но фактически он оказывается включенным в контекст, где в общей форме все-таки заявлены доктринальные принципы креационизма и финализма, нейтрализующие вытекающие из раздела о поновлении выводы о вечном циклическом возобновлении материальной сферы бытия. Однако выводов о трансляции античности в христианский памятник и о синкретическом характере его содержания это наблюдение не отменяет.

¹³ Пункты 14–18 являются продолжением блока о теоретических основах календаря и вместе с пунктами 6–9 представляют единый сюжетно-тематический блок текста, разорванного вставкой о поновлениях стихий (пункты 9–13 «Учения»).

¹⁴ Так называемый «великий индиктион» — цикл повторяемости христианской Пасхи, равный произведению солнечного и лунного кругов: $28 \times 19 = 532$. Своего рода календарный

аналог «мирового года» Платона, называвшего так десяти тысячелетний цикл возвращения всех небесных светил на свои начальные места.

¹⁵ Пункты 19–27 образуют особый тематический раздел, условно называемый «О дробных делениях часа» (см.: Райк А. Е. К вопросу о делении часа у Кирика Новгородца // Историко-математические исследования. М., 1965. Вып. 16. С. 187–189). Прежде высказывавшаяся мысль о том, что раздел представлял собой отдельное сочинение Кирика Новгородца (см.: Симонов П. А. Указ. соч. С. 32–45), ныне оспаривается (см.: Пиотровская Е. К. Указ. соч. С. 381–382). Нельзя не учитывать инородного характера раздела «О дробных делениях часа», не вписывающегося в композиционно единое целое календарно-математических статей «Учения», к тому же дублирующего сведения о количестве часов в одном дне. Пункты о дробном делении часа — это дополнительный, не связанный с календарными расчетами, материал, возможно учебного характера (см.: Симонов П. А. Древнерусская книжность (В свете новейших источников календарно-арифметического характера). М., 1993. С. 39–44).

¹⁶ Далее в тексте идет блок статей, сознательно исключенных нами ввиду того, что они вошли в «Учение» позже. В состав раздела, по определению В. П. Зубова, входили пункты 21–27 (см. его публикацию: Кирик Новгородец и древнерусские деления часа // Историко-математические исследования. М., 1953. Вып. VI. С. 196), но, видимо, логичнее считать, что раздел начинается с пункта 19, который вместе с пунктом 20 является введением к разделу «О дробных делениях часа» (см. коммент. 15). Воспроизводим пропущенный в основном тексте публикации блок пунктов 21–27 в переводе:

«21. О дробных часах каждого дня. Это же пишем для любителей мудрости и для желающих все хорошо усвоить, о так называемых дробных; как будет их 60, они составят день, так как во дне 12 часов, а в каждом часе 5 дробных [часов], а также и ночью.

22. Вторых же дробных в одном первом дробном[часе] 5, а во дне их 300.

23. Также и третьих дробных в одном втором дробном часе 5, а во дне их 1500.

24. Четвертых же дробных в третьем дробном также 5, а во дне их 7500.

25. Пятых же дробных в четвертом дробном 5, а во дне их 37 500.

26. Шестых же дробных в пятом дробном опять-таки 5, а во дне их 187 500.

27. Из шестых дробных получаютя седьмые дробные, из одного — 5. А седьмых дробных часиков в одном дне 937 500, столько же и в ночи.

Больше же этого не бывает, то есть от седьмых дробных ничего не получается».

Каждый час здесь принимается состоящим из пяти первых дробных, первый дробный часец — из пяти вторых дробных, второй дробный часец — из пяти третьих дробных и т. д.; до шестых дробных часцов, состоящих из пяти седьмых дробных. Сутки берутся равными 12 дневным и 12 ночным часам, т. е. расчеты ведутся в системе так называемого «косого» часа. В отличие от современного (постоянного и равного 60 минутам) он был переменной величиной. Светлое и отдельно темное время суток делилось на 12 равных частей. В зависимости от географической широты и времени года «косые» часы меняли свою длительность (см. коммент. 6). Числа первых, вторых <...> седьмых дробных часцов получаютя умножением на 5 количества каждого из предыдущих дробных, которые даются такими:

§ 21. Первые дробных в одном дне $12 \times 5 = 60$

§ 22. Вторых дробных в одном дне $60 \times 5 = 300$

§ 23. Третьих дробных в одном дне $300 \times 5 = 1500$

§ 24. Четвертых дробных в одном дне $1500 \times 5 = 7500$

§ 25. Пятых дробных в одном дне $7500 \times 5 = 37500$

§ 26. Шестых дробных в одном дне $37500 \times 5 = 187500$

§ 27. Седьмых дробных в одном дне $187500 \times 5 = 937500$

В конце § 27 сообщается, что дробные часцы от седьмых дробных «не ражаются», т. е. более мелких часцов не бывает. Очевидно, на том вычислительном средстве (абаке) на котором найдено число 937 500 седьмых дробных часцов в одном дне, нельзя было найти число следующих дробных часцов (восьмых и т. д.) умножением на пять. Это согласуется с выводом об употреблении на Руси в XI–XII вв. абака с шестью вычислительными уровнями, поэтому предельным был счет до сотен тысяч (подробнее см.: *Симонов Р. А.* Кирик Новгородец — ученый XII века. М., 1980. С. 72–73). Видимо, в определении числового предела также сказалось влияние восприятия седмиричности как принципа полноты. По последним исследованиям выявляются природные биоритмы седмиричности (см.: *Бреус Т. К., Обридко В. Н., Халберг Ф.* О проблеме происхождения биологической недели // *Древняя астрономия: небо и человек.* М., 1998. С. 35–50). Символика седмиричности может иметь основание в физических периодах, подобных периодам поновлений космических стихий.

Материал о дробных делениях часа имеется только в Погодинском списке «Учения», в других же его нет. По языку он отличается от основного текста (см.: *Иванов В. В.* Замечания по поводу языковых особенностей сочинения Кирика о числах и счете (1136 г.) // *Историко-математические исследования.* М., 1973. Вып. 18. С. 278–279). Композиционно он также выпадает из общей канвы произведения Кирика и не связан расчетами с 1136 г., в отличие от большинства других параграфов. Кроме того, вычисления 4 и 5-го параграфов показывают, что они получены на расширенном 8-уровневом абаке. На таком абаке можно подсчитать число восьмых дробных, чему противоречит указание § 27, что дробные часцы от седьмых дробных не рождаются. А это значит: текст о дробных делениях часа был написан Кириком или другим ученым независимо от «Учения», первоначально в нем отсутствовал и был присоединен к основному тексту позднее.

¹⁷ Отсюда начинается автобиографическая часть сочинения Кирика.

¹⁸ Па(с). ба(ше) была. жи(д). ма(р). ка. а кроу(г). марта кв.

Астрономически еврейская Пасха связана с весенним полнолунием. Из данных немецкого ученого Г. Зименса следует, что реальное полнолуние в 1136 г. было на три дня раньше 21 марта [см. его статью: Вычисление Пасхи в Новгороде в XII веке // *Новгородский исторический сборник.* СПб., 1997. Вып. 6 (16). С. 121–127]. Очевидно, Кирик не знал, что еврейская Пасха совпадает с полнолунием, иначе он заметил бы указанное расхождение в три дня. По-видимому, он пользовался устаревшей таблицей, названной «Пасхой жидом».

О христианской Пасхе Кирик упоминает в «Учении» четыре раза. В разделах о солнечном и лунном «кругах» он называет ее «Пасхой», в последнем случае именует «Кругом». Из этого можно заключить, что Кирик Новгородец пользовался для определения даты христианской Пасхи таблицей, которая называлась «Кругом».

Поскольку даты еврейской и христианской Пасхи в 1136 г. у Кирика указаны в одной фразе рядом, то возможно, что он установил их, пользуясь одним источником, в котором таблица весенних полнолуний именовалась «Пасхой жидом», а таблица для определения христианской Пасхи — «Кругом». Такой источник известен. Он представляет собой своего рода пасхальный «вечный календарь», состоящий из таблиц в виде двух «рук». На ладони левой «руки» располагались так называемые «солнечные знаки», с помощью которых определялся день недели любой даты юлианского календаря. На ладони правой «руки» приводились рассчитанные в III в. от Р. Х. даты весенних полнолуний, отличающиеся от реальных к XII в. на три дня. В «Служебнике» XIV в., хранящемся в Российской национальной библиотеке (РНБ).

Ф. п. I. № 73. Л. 394), эти таблицы озаглавлены так: правая «рука» — «паска жид(ом)», левая «рука» — «Круг лет. Рук(а) Иоа(нна) Бъг(о)слов(а)». Вероятно, Кирик в XII в. пользовался протооригиналом этого (или подобного) источника, подлинник которого сохранился от XIV в. (см.: *Симонов Р. А.* Новое в изучении творчества Кирика Новгородца (XII в.) // Восьмая научная конференция по проблемам книговедения: Тез. докл. М., 1996. С. 203–205).

¹⁹ Антониев монастырь в Новгороде основан в 1106 г. выходящем из Рима Антонием, согласно легенде, приплывшем в Новгород на камне. Камень, как почитаемая святыня, сохраняется в главном Рождественском соборе монастыря, однако культовое почитание этого камня имело двоеверную природу и мало чем отличалось от двоеверных ритуалов у поклонных камней (см.: *Макаров Н. А.* Камень Антония Римлянина // Новгородский исторический сборник. Л., 1984. № 2 (12). С. 203–210).

²⁰ *Доместик* — руководитель церковного хора.

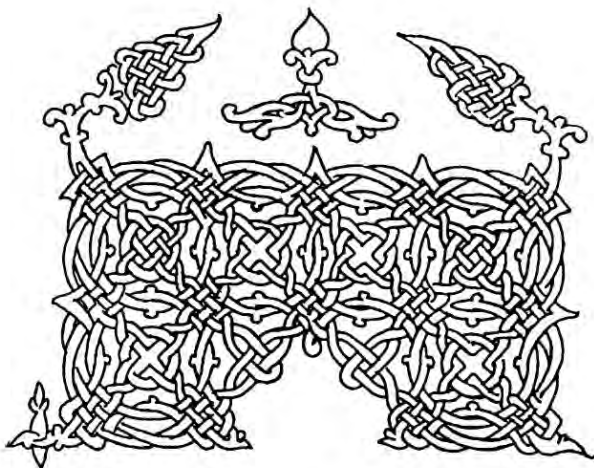
²¹ Церковь Рождества Богородицы — главный монастырский храм, построенный в 1117 г.

²² Иоанн II Комнин (1118–1143 гг.).

²³ Правдивое отражение новгородских реалий. Князь Святослав Ольгович, сын Черниговского и Тмутараканского князя Олега Святославича (Гориславича), отец знаменитого Игоря — героя «Слова о полку Игореве», действительно княжил первый год в Новгороде в 1136 г., когда и было составлено «Учение о числах». Находился на престоле до 1138 года. Кирик проявил своеобразную дерзость, называя князя раньше архиепископа. Властные полномочия князей в это время были номинальными, а реальное управление вечевой республикой сосредотачивалось в руках архиепископа и боярства. Здесь автор заявляет о себе как о стороннике единой державной формы правления.

²⁴ *Нифонт* — с 1130 по 1156 г. занимал владычный престол в Новгороде. Добился прямого подчинения Новгородской церкви Константинополю, минуя зависимость от киевского митрополита (см.: *Голубинский Е. Е.* История Русской Церкви. М., 1901. Т. 2. I-я пол. С. 310). Выступал против т. н. русской партии, выдвинувшей автокефального митрополита Климента Смоленяича (1147–1150 гг.) и едва ли не за это получил от патриарха титул архиепископа. Д. С. Лихачев считает Нифонта первым архиепископом, находившимся в непосредственном подчинении Константинопольского патриарха (см. его публикацию: «Софийский временник» и новгородский политический переворот 1137 г. // Исторические записки. М., 1948. Т. 25. С. 248). Нифонт был собеседником Кирика, к которому с острыми вопросами обращался пылкий антониевский ученый-монах. Содержание бесед отражено Кириком в «Вопрошании иже вопросы епископа Нифонта и иных».





Ш ГЛОВО «ШЕСТОДНЕВА» Иоанна экзарха Болгарского*

Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского — общеславянский, древнеболгарский по своему происхождению, религиозно-философский памятник Наряду с чисто богословскими задачами в нем много внимания уделено проблемам онтологии, натурфилософии и гносеологии. По своему содержанию это обогащенный пространными авторскими вставками компилятивный труд, в котором излагаются основополагающие принципы теолого-рационалистического христианского мировоззрения и содержатся редко встречающиеся в литературе церковного круга точные характеристики, сведения об античной философии. Пожалуй, это наиболее насыщенный такими сведениями текст древнерусской книжности. Памятник был создан в конце IX — начале X в. в Болгарии, откуда не позднее XI в. попал на Русь и оказал заметное влияние на духовную жизнь страны. Влиянием «Шестоднева» отмечены творчество Владимира Мономаха, содержание «Хронографического свода XIII в.», «Палая Толковая», а также многочисленные сборники. Пик популярности памятника приходится на XV–XVI вв.

Шестодневы относятся к особому жанру христианской литературы, который объединен темой толкования Книги Бытия и сюжетным разделением материала на шесть частей — по числу дней творения. Потребность в таких толкованиях была

* Вводная часть В. В. Милькова, подготовка древнерусского текста и перевод Г. С. Баранковой, комментарии Г. С. Баранковой и В. В. Милькова.

вызвана лаконичностью Библии и стремлением согласовать библейскую космогонию с уровнем наработанных к тому времени достижений естественных наук, дав им религиозно-нравственную оценку. Благодаря энциклопедическому содержанию «Шестоднева» Иоанна экзарха осуществлялась трансляция византийского, а через него и античного наследия в славянскую и древнерусскую культуры.

Поскольку отношение к мирским наукам идеологов вероучения, представлявших заметно отличавшиеся друг от друга школы и направления христианства, было далеко не единым, их богословская экзегеза имела разнообразные мировоззренческие оттенки. Своеобразие славянского «Шестоднева» определяется совокупностью представленных в нем текстов, относящихся к разным богословско-философским традициям. В силу религиозной природы текста богословско-догматическое своеобразие его основных составных частей определялось разными оттенками философско-мировоззренческих ориентаций, которые в своей совокупности придали соотканному из фрагментов памятнику оригинальное идейное звучание.

Родоначальником шестодневного жанра считается Феофан Антиохийский (ум. ок. 181), хотя впервые термин «шестоднев» (гексамерон) появился у Филона Александрийского (ок. 70 до н. э. — ок. 40 н. э.). Ему принадлежит заслуга разработки аллегорического метода толкования Библии, который открывал возможность согласования библейских положений с философией. Более поздние представители иудеохристианской александрийской традиции (Ориген, Анастасий Синаит) стояли на позициях богословско-философского аллегоризма и отвергали попытки прямого приложения естественно-научного знания к библейской космогонии. Однако эта традиция не нашла отражения в «Шестодневе» Иоанна экзарха Болгарского.

Представители антиохийского направления в богословии (Ефрем Сирийский, Федор Мопсуэстийский) стояли на позициях буквалистского толкования Св. Писания. Примечательно, что из трудов антиохийцев Иоанн экзарх выбрал выдержки из «Шести речей о мироздании» Севериана Габальского (ум. ок. 408) — автора-богослова, который из всех склонявшихся к иррационализму антиохийцев отличался наибольшей профилософской ориентацией. Разделяя запрет на произвольную интерпретацию Писания, Севериан тем не менее допускал натурфилософское толкование Ветхого Завета, соединив античное учение о первоматерии с библейским креационизмом. Цитаты из сочинений другого антиохийца — Феодорита Киррского (388–458) составитель славянского «Шестоднева» использовал для изъяснения принципа познания Бога по его творению. Этот гносеологический принцип, равно как и обозначенный Северианом компромисс между догмой и философией, не расходился с каппадокийской богословской традицией, оказавшей сильное воздействие на содержание памятника.

Значительную часть этого памятника составляют заимствования из «Бесед на Шестоднев» влиятельного каппадокийца Василия Великого. Представители каппадокийского направления в христианском богословии получили великолепное образование и были большими знатоками античного философского наследия. Переняв аристотелевско-птолемеевское учение о мироздании, они прилагали некоторые идеи античных авторов к интеллектуальному обеспечению богословствования, предва-

рительно адаптировав постулаты древних авторов к установкам христианско-монотеистического мировоззрения.

Мировоззренческое ядро «Шестоднева» Иоанна экзарха Болгарского сформировалось в результате концептуально продуманной выборки из перечисленных источников. Опираясь на труды Василия Великого и Феодорита Киррского, Иоанн соединяет библейский креационизм с учениями о четырех стихиях, сводя многообразие созидаемого Богом мира к различным сочетаниям первоэлементов (воды, земли, огня и воздуха). Начальную стадию космогенеза составитель «Шестоднева» излагает в трактовке антиохийцев, изменивших почти до неузнаваемости Эмпедоклово учение о четырех стихиях, не вполне органично отождествив первотворения со стихиями (землю — со стихией земли, бездны — с водой, воздух и огонь — с составом неба). Далее, когда космогенез характеризуется путем выборки извлечений из текстов каппадокийцев, концепция четырех первоэлементов предстает в более четком виде — в том, какой ее восприняли христианские интерпретаторы Аристотеля. Единственным отступлением от античной схемы стало опровержение тезиса о несотворимости первооснов.

Соотношение Бога и мира объясняется составителем посредством цитат из сочинений Севериана Габальского, который положения Аристотеля о материи и форме развивал в христианском духе, приспособив их к монотеистическому креационизму: «В первый день создал Бог вещество всего созданного, а в другие дни создал образы (формы) созданного». Получается, что замысел Бога осуществляется в конкретных образах и формах, в соответствии с которыми потенциальное бытие (т. е. первоматерия, созданная в первый день) превращается в бытие реальное (многообразие мира). Теория первоэлементов, согласно ее основоположнику Эмпедоклу, предполагала существование качественно неизменной субстанции бытия. Иоанн, вслед за своими философски богословствующими предшественниками, объявив Бога творцом стихий, подчиняет вневременной принцип бытия креационизму.

Гносеологические установки памятника даются в формулировках Севериана Габальского и Василия Великого. Они нацеливают на разграничение веры и знания. Онтологическим основанием такой гносеологии является расчленение мироздания на две сферы: доступную чувствам и «неба высшего», недоступную для человеческого восприятия. Фактически гносеология «Шестоднева» методологически обосновывается во II Слове, а в рассеянном виде и в других частях памятника. Она сводится к формуле: по творению познают Творца. Чувственному познанию открывается материальный мир, разумом постигается высшая истина. Соответственно ум относится к телесной, а разум к духовной сущности двуприродного естества. Различные способы чувственного познания классифицируются по степени их достоверности.

Опираясь на авторитетные утверждения влиятельных христианских богословов, Иоанн экзарх по ряду вопросов дает собственную трактовку доктрин, не исключая поправок положений учителей Церкви. Не подвергая сомнению богооткровенные истины, он в значительной степени опирается на разум. Сфера приложения разума распространяется на толкование явлений земных и, частично, небесных. Функции философии в связи с этим не только чисто прикладные, когда она допускается в

богословие как элемент образования и логический инструмент, дисциплинирующий ум. В некотором смысле это уже и самоценное дополнение к богословию, хотя и не подменяющее собой вероучительных истин, но в пределах доктринальных установок открывающее большие возможности для рационального постижения действительности. Такие взгляды подпадают под определение теологического рационализма. Абсолютно разделяя в данном вопросе убеждения каппадокийцев, Иоанн резко расходился с партией антифилософов, представители которой, будь то александриец Афанасий или антиохиец Иоанн Златоуст, считали, что познавательная деятельность не приводит человека к Богу. В число источников «Шестоднева» по этой причине не попали сочинения авторов, абсолютизовавших превосходство веры над разумом и противопоставлявших необразованных верующих «внешним» мудрецам. Поэтому из умеренной и склонявшейся к иррационализму антиохийской традиции Иоанном заимствованы тексты наиболее лояльных к философии авторов, произведения которых отличались к тому же значительной полемической заостренностью в обличении иноверцев.

Несмотря на критику дохристианских воззрений, в «Шестодневе» дается широкая панорама античной мысли. Благодаря воспроизведению богословско-философских текстов каппадокийцев, памятник оказался плотно насыщенным научными сведениями. В нем воспроизводятся античные знания в области астрономии, географии, физики, ботаники, зоологии, анатомии и физиологии. Представления о мироздании строятся на основе идей Аристотеля и Птолемея, согласно которым земля находится в центре сферических небесных кругов. Геоцентрическая схема размещения светил на сферических небесах-поясах положена в основу исчисления лунного и солнечного календарей. Той же небесной механикой объясняется суточное и годовое движение Солнца. Сообщаются размеры небесных тел и указываются расстояния между ними. На античных идеях о шарообразности Земли и постоянстве солнечной эклиптики основано учение о климатических зонах, заимствованное из сочинений Аристотеля, либо Парменида (нач. V в. до н. э.), либо Полибия (II в. до н. э.), либо Страбона (I в. до н. э.). Не называя имен, «Шестоднев» дает суммарную характеристику античных учений о сферическом космоустройстве, как бы обобщая идеи всех своих предшественников, придерживавшихся геоцентрических воззрений.

В «Шестодневе» присутствует дополнительный по сравнению с исходными для автора христианскими источниками пласт сведений об античности. Есть основание считать, что произведения многих античных мыслителей Иоанн знал не по пересказам христианских писателей, а в подлиннике. Например, ему известны мельчайшие детали спора Платона с Аристотелем, касающиеся природы эфира. Здесь обнаруживаются более глубокие познания, чем можно было бы извлечь из богословских интерпретаций античности. Характерно, что в своем опровержении концепции Аристотеля Иоанн обращается не к авторитету Св. Писания, а к мнению Платона, спорившего со Стагиритом. Хотя и сугубо отрицательно, но тем не менее довольно подробно и без смысловых искажений, характеризуются взгляды древнегреческих философов-материалистов: Парменида, Демокрита, Диогена, Фалеса. Иногда соста-

витель «Шестоднева» характеризует те или иные философские концепции, не называя имен их авторов, но которые хорошо узнаются на основании точных характеристик их воззрений. Подобным образом воспроизводятся взгляды Анаксимена, Анаксимандра, Анаксагора, Эмпедокла. В целом по объему сведений о материалистической философии этот памятник намного превосходит другие произведения древнерусской книжности. На довольно широком фоне панорамы античной мысли резко выделяются Платон и Аристотель, взгляды которых воспроизводятся очень подробно. Это основные авторитеты для автора памятника.

В восточнохристианской традиции «Шестоднев» Иоанна экзарха представлял то же направление, что и произведения Иоанна Дамаскина (VIII в.). По основным позициям религиозно-философские воззрения славянских первоучителей Кирилла и Мефодия, которые решали вопрос о соотношении богословия и философии в духе кападокийцев. Если говорить о культурно-исторической значимости «Шестоднева», то она прежде всего сводилась к посреднической роли, которую выполнял памятник, обеспечивая соприкосновение античной и славянской культур. «Шестодневы» Василия Великого, Севериана Габальского и Феодорита Киррского, послужившие источником для компиляции нашего памятника, равно как и некоторые другие из 125 известных науке «Шестоднегов», попадали на Русь в переводах. Однако ни один из них не мог соперничать по популярности и распространенности с «Шестодневом» Иоанна экзарха Болгарского. Судя по количеству сохранившихся списков-копий, он абсолютно преобладал над другими «Шестодневами». С XVII в. памятник вошел в число сохраняемых старообрядцами книг и даже был любимым чтением Аввакума.

Сведения об античной мудрости проникают сначала в древнеболгарскую, а затем и в древнерусскую культуру. Эту миссию наряду с «Шестодневом», осуществляли также «Изборник Святослава 1073 года», «Хроника Иоанна Малалы» и некоторые апокрифы. Пласт идейно-родственных русских произведений представлен сочинениями Илариона, Климента Смолятича, «Изборником 1076 года», творениями Владимира Мономаха и Кирика Новгородца.

Подытоживая, можно констатировать, что «Шестоднев» Иоанна экзарха Болгарского являлся одним из наиболее философичных памятников древнерусской православной культуры. Философско-доктринерская, и по форме сугубо религиозная подача материала сочетается с философской проработкой проблем христианской онтологии, натурфилософии и гносеологии. Памятник отличала редкостная для древнерусской религиозной литературы информационная плотность, насыщенность научнозначимым материалом и отсутствие отчужденности от внешней христианству мудрости.

В древнерусской книжности этот памятник являлся самой полной антологией античной мысли, в том числе и материалистической. Автор «Шестоднева» примыкал к той традиции христианства, представители которой не отбрасывали лучших достижений дохристианского прошлого, заставив христианизированную философию служить делу укрепления и распространения веры. Будучи памятником, емко концентрирующим в себе основы христианских воззрений, «Шестоднев» Иоанна экзарха Болгарского представляет собой высокий образец рационализированной вероучительной литературы.

Тематически III слово «Шестоднева» посвящено истолкованию появления растительности и образования морей, рек, озер. Богословская экзегеза здесь тесно переплетается с натурофилософским осмыслением действительности, ибо природная часть мироздания объясняется не только с точки зрения христианской монотеистической доктрины, но также с учетом достижений античного естествознания и некоторых идей древнегреческой философии. Научный компонент текста фиксируется в описании Мирового океана, подземных протоков, водных испарений и механизмов вегетации. В этих частях текста телеологизм соседствует с естественно-научным истолкованием явлений, наиболее ярким примером которого является описание круговорота воды в природе и объяснение этим круговоротом водного баланса мироздания. Нельзя не отметить и большое количество конкретных географических сведений античного происхождения, которые содержатся в III Слове. Философемы присутствуют в контексте богословских постулатов. Например, в комментариях к библейским текстам в части описания земных вод и суши включаются философские размышления о стихиях и их качествах. Эти философизированные пассажи, изложенные на листах 76б–78а, 91а–92а, можно поставить в один ряд с онтологическими характеристиками бытия тех частей «Шестоднева», где описываются элементы мироздания. Все эти фрагменты, наиболее значительная часть которых содержится в I Слове, вместе образуют стройную онтологическую концепцию первоначал. Для правильной и точной передачи религиозно-философских смыслов в сюжете о первоэлементах из III Слова Иоанном экзархом воспроизводится категориальный аппарат Аристотеля, который применяется к задачам логического обоснования сформулированных постулатов. Отметим также, что в III Слове обобщаются космологические идеи, сформулированные в I и II Словах, где о той же проблематике говорилось пространно. Кроме того, в тексте III Слова много эстетических суждений, в которых красота трактуется как объективное свойство природы. В общем и целом публикуемый раздел «Шестоднева» отражает характерные особенности этого памятника и дает представление о не чуждой интереса к научным знаниям и философской мудрости традиции богословия.

В публикации воспроизводится текст III Слова «Шестоднева» Иоанна экзарха Болгарского по рукописи РГБ из собрания Московской Духовной академии (МДА), № 145 (третья четверть XV в.), л. 70б–105а., представляющей раннюю русскую редакцию памятника.

Список используемых при комментировании рукописей и их сокращения:

МДА — РГБ, собрание Московской Духовной академии (фунд.), № 145, XV в.

С-345 — ГИМ, собрание Синодальное, № 345, 1263 г.

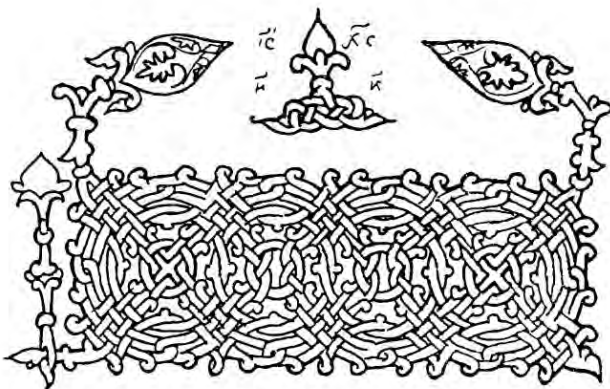
Сн-35 — ГИМ, собрание Синодальное, № 35, XV в.

Сн-445 — ГИМ, собрание Синодальное, № 445, XVII в.

Ув — ГИМ, собрание Уварова, № 445, XVII в.

Ун — РГБ, собрание Ундольского, № 182, XVII в.

Чуд — ГИМ, собрание Чудовское, № 171, 1492 г.



Л. 706

Слво. третѣаго дѣни: ~

Творецъ вѣ тр(с)тѣи. сїю оутварь,
 знаемоу оутвори, всѣми красо
 тамн. и санцемь. и м(с)цемь. и
 10 звѣздами. нѣбо первое. а ефиро(м'),
 и въздѣхомь, межи, нѣомь.
 и землеж. землю же цвѣтомь
 всѣмь, и садомь вельми оудобри.
 и всю оутварь, различ'ными добро
 15 тамн оухитри. намъ же подова,
 помышляюще твор'ца, и тварь кра
 сноуж сїю, чюднѣтиса всимъ вельмї
 ен. кланяющеса хитрецю вѣоу.
 не се во е(с)точьж писано. да вѣмы так(о)
 20 же е(с)сътворено. нѣ да са и чюднимъ
 твор'цю всего сего. глахомь же. тако(ж)
 въ пер'выи дѣнь, вса вещи създаньж
 семоу вѣгъ изведе, а въ вторын дѣнь ка
 ко есть, жидкымь естествомь,
 воднымь твердь състави. да сего

Л. 71а

дѣла́ма и твердь са прозва. рече бѣтъ
 съвернса вода таже по(д) нѣсемь. въ
 соньмь единъ. камо же са събра.
 не се ли слыши. егда бѣтъ сътвори
 5 землю. не оу вѣахѹ, оудолн. и го
 ры. но где точьж рече, да са съвере(т)
 вода. тоу же и оудолн сътвори.
 и заножѣа, и пазѹхы морьскѣа. тако(ж)
 свѣдѣтелюеть дѣломь. тако зе
 10 мла са растѹпи. и быша шстровн.
 и горы шваполы. того дѣла бо оста
 вивь островы, и горы. да ѿ того ра
 зѹмѣши, тако в начало кѹп'но то вѣ.
 нъ бѣже повелѣнїе рас'са дн равнїе
 15 то. сринѣса вода. и швнажиса зе
 мла. тако повелѣ еи творець, да
 са съвереть вода в' соньмь единъ.
 а таже подъ нѣсемь, и да са гавнть сѹ
 ша. и събраса вода таже по(д) нѣсемь
 20 в сонмы нхѹ, и бысть тако, и гавн(с)
 соуша. и нарече бѣтъ, соушоу землю.
 а съставы вод'ным нарече мора.
 без' зазора сказа виноу. ею же невї
 димоу прорече соушоу. и повелѣвъ
 шѹ бѣго, ннѣ ѿати закровеное во

Л. 71б

д'ное. ею же покровена вше, и не
 видима. где же и помысли сице. тѹ
 же образи быша, оудолъми земь
 5 ными. противѹ же мѣстомь вы
 ша. высости, и низости. шви же
 оудолн быша. съ стѣнами висока
 ми без года. а дрѹгѣа ннз'кы. протн
 воу поучинамь морьскимъ. нде же
 во краи кон'чавахѣса ширинамь,
 10 тоу же брешн тако до облакъ вѣзве
 дени быша. тако и мнмоходащн(м)ь
 дивнтиса всѣмъ. ш ннх же и велї
 кын, нсана глѣть диваса величьж
 бжственыа силы рекин, съсѣдѣвы(и)

- 15 кон'ца земныа, мѣнитъ же высо
кїа ты стѣны назнаменѣа. не рече
во кон'ца земныа. но кран морьскы(х')
поучинъ, гор'ды и до облакъ соущ(а).
зрацимъ. ими же то шгради морь
20 скыхъ волнъ возношенїа. недовѣ
дима премѣдрость и сила бѣна. швѣ
ми же кран, и низъкими протѣвѣ
такоже глахомъ, величїю поучїны
номъ. шврѣтаетъ же сѧ и дрѣго
ици, великы(х') ширинь кран. пѣско(м')

Л. 72а

- швѣдер'женъ хѣдѣ. и многаа та
вода. оудер'жима тою низостїж.
тож(д)е все творитъ бгѣ. да и ты ра
зѣмѣши, такоже можетъ, и бе
5 зѣ высокыхъ тѣхъ брегъ, и безъ
каменьхъ стѣнъ, и хѣдымъ тѣ
мъ пѣскомъ оудер'жати, пѣнаще(е)
сѧ море, и въсходящее до облакъ.
се во емѣ положилъ есть и предѣлъ
10 пѣсоченъ, и глѣть рекын, молъчи.
въсхлѣстисѧ. и въ севѣ да ти сѧ
съкроушають волъны. ш немъ же
и пр(о)ркъ глше. къ вл(д)цѣ бгоу рекын,
предѣлъ положи, его же не преминне(т').
15 ни възвратит'ца покрыти землю.
где и повелѣнїе бжїе, тоу абїе и рече.
да сѧ съвереть вода в соньмъ едїнъ,
и гавит'сѧ соущаа. оусѣжена бысть,
глоубокаа оудоль и великаа, в ню (ж)
20 множаншїи вода снндесѧ, юже
и събранїе едно именовѧ. и влати
ны, и дѣбри, и езерьскаа мѣста.
и рѣч'наа. таже текѣщаго естества
воднаго по(д)таша. на погорїа теченїе.
по нимъ же оудольемъ в' великѣж,

Л. 72б

и притран'нѣж, стекошасѧ, и снн
дошасѧ, недовѣдомыхъ вѣдѣ

- множество. и сътвориша, непре
 плаваемое море. но понеже рече,
 5 и съставы водьныя нарече моря.
 то о томъ гл҃ють др҃вѣи рекоуще.
 что дѣла въ единъ сънемъ б҃гоу
 ва(д)цѣ повелѣв'шоу, съвокупити
 са водѣ. не едино море прозва монсе(н),
 10 но многими именъми, прозва мо
 ра. есть семоу оудовь сказаніе.
 и всѣмъ знаемо, едино бо море овь
 разомъ много же различ'но. тако(ж)
 се бы рещи, мѣст'наа различеніа.
 15 соущаа не ѿрѣзаемаго. такоже се
 единъ есть чл҃къ шобразомъ.
 мнози же са шбрѣтають по чисм(е)
 ни кож(д)о. и море же. едино са рече(т'и).
 ѿ него же великыа поучины мор'скіа.
 20 цѣплат'са образующе. акы пазоу
 шными мѣсты в земли. ш неизъ
 глѣмѣи премоудрости твор'чен.
 множественнымъ же именовъ,
 мѣнитъ монсіи. б҃га прозвав'ша
 море. да не точьж мы. широкое

Л.73а

- море, развѣрзеными. пѣчиннами,
 събраное и протажено. на долзѣ бе
 с преплоут'їа. и зращимъ на не. пред(ѣ)
 ла не имоущемъ водамъ множество.
 5 моремъ зовемъ. но, да и езер'ныа сво
 ры, и мѣн'шаа. таже съставы водь
 ныа нарече. им' же по(до)бна соутъ к' велі
 комѣ съньмоу, аще и хѣда соутъ,
 и акы пазѣшныи шобразъ. да сего ра(ди),
 10 и никомидеское прозва пазѣхож. и
 вѣтинеское прозва море. и дал'мати
 нское, и измиръское. и инѣхъ мѣ
 ста, акы пазѣхы, и акы заножїа.
 и морьскимъ шобразомъ соуща, та
 15 ко же подоба баше, и множественнымъ(м')
 шобразомъ, и моря прозваати. имъ (ж)
 по многа мѣста, тѣм' же шбразо(м)ь

видима соуть. тако ѿ единнаго моря
 съвѣр'шима. да тѣмъ иже по ни(м)ь
 20 ходати хитрѣ вѣдати, то тѣи
 различными имены зовоуть а рекѣ
 ще. вѣсточ'ное море и вечер'нее море.
 и дрѹгое, сикельское, и швалтское
 нно. и спроста рещи, по многа мѣста
 водѣ морьскѣж именуѣж. не естество

Л. 73б

вод'ное дѣлаще имены. едино бо
 соущіе моря всего есть. но своими
 шевразы коеждо мѣсто, различ'ны
 ми имены, ѿлоучающе. и назнаме
 5 нѣюще, и вѣзва гѣ соухѣж землю.
 а съставы водныя вѣзва моря. съ
 широкимъ, и великимъ моремъ.
 и таже по нѣмъ мѣстомъ земли.
 акы пазѹхы. или заножіа просте
 10 раса соуть. исходати и входати,
 съставы водныя прозва. съборѣ
 бо водныи единъ есть. Великіи же.
 по повелѣнію божию высть. съше
 дынса на широкѣ ждоль земноѹж.
 15 и глѣбокоѹж воднаго естества.
 съставы же вод'ныя рече, само то п(а)
 че море пер'вое. ти оуже потомъ поѹ
 чиноѹ. и таже к томѣ соуть морю,
 подов'на езера. исходаще ѿ велика(г).
 20 по различныхъ мѣстѣ оѹдоліи.
 сказаетъ же ны в разѹмѣ. дѣдѣ про
 рокъ. хвала чинотвор'ца ба гла си
 це. птица не(с)ныя, и рыбы морьскіа.
 единѣмъ ходащемъ поутемъ мо
 рьскимъ. рекѣ многа нарица (а).

Л. 74а

аще и неазѣ словеньскомъ языкомъ
 семь мѣстѣ разлоучити моря, ти
 море. но швое единѣмъ именемъ глѣ
 т'са рекин морьскими. а вѣ елиньстѣ
 5 мь. первое едино море наричетъ в се
 мѣсто. таче рече. ходащаа поути

морьскѣа. многа морѣ мѣна се глѣть.
 дрѣвѣхъ же съньмь водныхъ. таже
 соуть слоучимы. съвнрающеся по въ
 10 сен земли на оудолехъ. или дожде(м)ь
 или ѿ рѣкъ. такоже се вапы, и лоуж(а),
 или езера присно рѣками исполнь сто
 лща, и та бо водны имать съставы,
 но не сътъ прозвана моремь. имъ же и въ
 15 ть годъ. егда бѣ прозва съставы во
 дныя морѣ. не бѣше одинако съставѣ
 ти. наиваще бо такоже по истинѣ ре
 щи. ѿ рѣкъ исполняютъса оудолнаа
 мѣста земли и съставъ ѿтоудоу
 20 имоутъ, рѣкы бо послѣ быша. а не б(ѣ)
 нхъ тогда. ег(д)а творецъ рече. да са съ
 берѣтъ воды в соньмь единъ. великы(н)
 бо монсѣи повѣдаеть. тако ег(д)а сконча
 са вса оутварь. тог(д)а же и рѣкы быша.
 рече бо, источникъ же исхожаше ѿ земл(а)

Л. 74б

и напаше все лице земли, и пакъ рече
 рѣка же исхожаше изъ едема напonti
 рал. ѿтоудѣ лоучашеса на четыри на
 чала. има едином рѣцѣ. фисонъ.
 5 а втораа гнонъ, а третѣен, тигръ.
 а рѣцѣ четвертѣи ефратъ. да елѣ
 ма же оубо прѣахомъ. четыреи сиухъ
 рѣкъ. таже соуть ѿ одинаго исто
 чника. на четыри начала разлѣчены.
 10 то нѣжа ны е(с). тако разлѣвати,
 и вѣровати. такоже преже ихъ нѣсть
 было. въ нь же го(д)а бѣ рече. да са съве
 реть вода въ соньмь единъ. и ты бо
 воды, стеканса быша, и съшли въ
 15 великыи соньмь. да ѿ себѣ не быш(а)
 были. и еще спроста. а не на четы
 ри быша. начала дѣляли рѣкамъ же
 тогда не същимь, одинако ноуж(д)а ба
 ше и езеромь не быти. таже езеромь
 20 ѿ рѣкъ съставленіе имоутъ. соуть
 бо дрѣваа и ѿ морѣ, акы заножѣа са
 сътвориша. но да никто же ми не глѣть.

такоже многа соуть и на вѣстоцѣ,
и на западѣ. и на полѣнощны(х¹) мѣстѣ(х¹),
и на оужныхъ. ничимъ же не хѣшьш(а),

Л. 75а

- сѣща дрѣгы(х¹) морь. и мѣст¹ною долго
стїю, и ширною и глѣбостїю, мала
не равна соуща, такоже повѣдають,
ниже соуть ѡ земли писали мѣнаше.
5 оурканское, и каспийское. а нїи мѣ
нать и дрѣгал езера. и сланость имѣ
ща не хѣш¹шою моря, такоже есть.
ниже зовоуть, асфал¹тиньская, еще (ж),
и серванитское. еже есть, межн
10 палестиньєю, и египетскож поу
стынеж. таже подолгъ аравіа протѣ
жена е(с). аще бо и попѣстимъ рекоуще
тако боудн. такоже тїи пишоуще ска
зають, ѡбаче нѣ(с) льсѣ звати чюжн(м¹)
15 именемъ. их¹ же дѣла не имоуть.
аще и дрѣгїа подобны соуть к нимъ.
но комоуж(д)о подобаетъ такоже есть
испер¹ва има положено. тоже хранї
ти неизматоуще. или бѣмъ нарече
20 но тако или чѣкы. такоже кто его же
бо не имать. ти то, и мѣнать и
мѣще. то грѣбѣ творатъ ниже тако
глють. тако же и чюжнми имены.
вещи и дѣла прозывати. то не хѣже
тѣхъ съгрѣбляють. и съгрѣшаю(т¹),

Л. 75б

- такоже преобидашїи испер¹ва положе
ное има, паче же ег(д)а ѡбращет¹са
вел¹ми тѣмъ именемъ бѣмъ прозвав¹.
или тѣмъ именемъ не прозвав¹. ~
5 И рече бѣ. да съберѣт¹са воды въ съ
нью единъ, и гавит¹са соухал.
ключаемѣ зѣлѡ и премоудрѣ рече
да са гавит¹са соухал, а не земля.
а и бѣ тако подобнѣе рещи. паче нмъ

- 10 же. преже рече. а земля баше невидима, и не оукрашена. нмъ же оуб(о) именовемъ преже прозва, явити хотѣ тако невидима баше. рече бо, а земля баше невидима и неоукрашена. и нестроена.
- 15 да тѣмъ и ннѣ подобнѣе, прозвати бѣ на явленіе. ея же преже не видѣти бѣаше. но елма же бѣаше мнозѣмъ послѣже помышлати. тако(ж) ѿ теплоты слнчныхъ лоучь е(с), земля
- 20 ли сѣхота. а не по естествоу еи сѣщїи свонство свое. да тѣмъ преже вари въ гѣ разѣмъ всѣхъ, соухѣж прозв(а). по ѿвѣтью водномуу кажетъ нынѣ. такоже свое земли по естествоу есть соухота. а таже древле бѣ в ней, мо

Л. 76а

- крота и калъ. то не по естествоу своемуу имаше, но по прилѣчаю ѿ воднаго напловенїа. ключимѣ еже е(с) има земли, и строннѣе се. еже
- 5 землю звати. такоже и монсїю прозва преже дхмъ стѣмъ, рече бо, в начало сътвори бѣ нбо и землю. да еже има сътворено бѣ повѣда. то же и ключаемѣе звати.
- 10 и подобнѣе. и стремнѣе. земля оубо има еи стремое. и ключаемое. зовома же есть, и соухаа, им же есть, и стремое естество. и свое еи соусѣ быти. такоже и члкъ,
- 15 именоветъ сѣ члкъ, мыслию естества нож. зовомъ же е(с) смѣшенъ. мыслию естественаго естества. но не рече бгъ, створимъ смѣющаго сѣ. но се спроста не брегъ. имъ же не стронно баше и грѣво, рече сътвори(мъ) члка. сице же и монсїю сътвори,
- 20 не рече бо, в начало сътвори бѣ нбо, и соу(ш)ю. но нбо, и землю. строннѣе и подобнѣе сказавъ. а такоже мощьно есть. примышлатъ члвчамн мы

Л. 76б

слъми. то стремьнѣе есть и ч(с)тнѣе
 подобѣ глати соущее вещьнаго име
 нованія таже по второмуу смыслоу сѣ
 5 ть. се же аще и хощеть попытати.
 въ инѣхъ ствхѣхъ то обращеть
 прочее. кое же нхъ качество. имоу
 щии естественое, рек'ше естество,
 и свонство. им' же са ѿлоучаеть
 и ѿдѣляеть инѣхъ простыхъ.
 10 авѣ же тако всѣмъ приемлющимъ.
 назнаменуѣа свое соущіе. ѿлоучь
 нѣ сѣще. но не имени, имоущоу.
 ѿ своего емоу качества соущіе.
 15 огнь бо теплоуу, а вода стоудень
 ство. влагоуу же въздоух', имать
 качество. но ни огнь стремь, те
 плотоу са зоветь. но огнемь са
 именуѣть. ни вода паки стоуде
 нью, но водоу са зоветь, ни въ
 20 здоух' влагоу. но въздоухомъ зо
 вет'са. еже соутъ ключимѣниша,
 и строннѣшаа. та же имена своа
 имоутъ качества. въ слѣдѣ гр(а)
 доуща. тако же оубо зовемъ а,
 соухость качество имоущии. перь

Л. 77а

вое именуѣт'са земля, таже по
 чинноу потомь и соухаа. нх' же бо
 соутъ имены качества. ти подо
 ба имѣ е(с), вторыми имены по нихъ
 5 званомъ быти. да назнаменаю(т)
 соущии имена нхъ же соутъ своимъ
 прозваньемъ. аще бо речешн има мы
 сливо члкъ. а коню рзанье. а не наре
 чешн преже, члкъ есть, или конь.
 10 точьж са шращѣтъ така естеств(а).
 аще нх' никто же не речеть. сама сов(ѣ)
 качества, но нѣлзѣ томоу тако
 быти. тако же ми разумѣван ш зе
 мли бывающее, аще бо и стремь,

- 15 именовѹе(т̄) сѧ со҃хѧа, а не землѧ,
им' же именовѧ и дрѹсѧи со҃тъ ю
прозвали. е(с) же качѣство со҃хѧа.
имени же не со҃тъ рачили прѣати зе
много. да качѣство чѣе бо҃детъ
20 со҃ша, развѣ и со҃хѧа. еже не м(о)
жетъ быти такоже бо҃детъ, зва
ти со҃хость со҃хѧа, а инако пакы,
не имъ же ли ѿ четырен сто҃хѧн.
коже(д)о со҃го҃убаса шврѣтаетъ,
имыи качѣства. шгнь во теплотѹ

Л. 77б

- и сѹхотѹ имать. а землѧ со҃хотѹ,
и сто҃день. вода же влаго҃у, и стѹ
день. а въздо҃у(х) влаго҃у и теплотѹ.
помним' же, шщевати самѣмъ
5 в себе прехытрѣ о҃умыслы гѣ. о҃ужи
чѣства ради. сами сѧ съдер'жаще,
о҃удовь и со҃постат'ныя по(д)но҃мѹтъ,
да зоветца, коеж(д)о ѿ си(х')
со҃гѹбыми, швѣ же ѿ качѣстве
10 ныхъ прѣемлюще(м). тако не точьж сѹ
хо҃жъ прозываети землю, единѣ
мъ тѣмъ именовѧ присно, но и стѹ
денѹж. но се не точьж такоже нестро
нно есть спроста, но и немощ'но бѹ
15 деть. почто во пер'вое стремь не
рече бгѣ. да сѧ швнть со҃хѧа.
еже есть со҃ша и стѹденаѧ. тако
же во со҃хость, и стѹдень. но пр(о)
сто рече, да сѧ швнть со҃хѧа. се
20 мнит' сѧ нѣкако нестроинно со҃ще.
и немощ'но, потом' же и по чино҃у ш
бращет' сѧ, и вселнчъ зовомо,
и дро҃гъ дрѹж'нымъ именовѧ.
ѿ того же бо҃детъ в нихъ. измѹ
щень и грѣза, и инедино҃го не бо҃

Л. 78а

детъ знаменѧ. шсовь коемѹждо ка
чѣствѹ, по немѹ же знати бѹдетъ.

им¹ же сѧ Ѡ инѣхъ Ѡлоучаетъ, но въ
 се рѣж¹но и сѣт¹ныя грѣвности по истинѣ
 5 воудеть. да тѣмъ оубо такоже и члкъ,
 члкомъ сѧ пер¹вое именѣть. такоже
 есть по(до)ва, и стремъ. таже второе,
 мысленъ, и смѣшенъ. и конь, коне
 мь сѧ зоветь пер¹вое. таче ржан. и ш
 10 гнь, шгнемъ сѧ зоветь пер¹вое. та
 че потомъ, теплъ, и соухъ, и вода во
 дож. таче мокра, и стоудена, и въ
 здоу(х¹), въздоухо(м). таче теплъ, и
 влаженъ. тако же по томѣ именуоу
 15 етѣсѧ и земля. земля стремъ по
 пер¹вомуу имени. таче потомъ сѣха(а).
 и стоуденаѧ. да без ѣма инѣи вестѣ
 доваша. и не по прав¹дѣ рекоуще си
 ми словесы. тако землю бѣ юже дн(с)ь
 20 зовемъ сице. ни землю ю сѣтворилъ,
 ни еи имѧ далъ сице звати. но им(ѧ)
 земли, пер¹вое соухаѧ, тако и двѣдъ
 рече пѣваѧ, тако того есть море,
 и тѣ сѣтвори є. и соушоу рѣцѣ его
 сѣздаста. Ѡмещеш ли члче бж(с)твѣ

Л.786

ное. монсѣж противасѧ, ре(ч) во тѣ,
 в начало сѣтвори бѣ нво и землю.
 и ты оубо глѣши нѣ(с) бѣ сѣтворилъ
 земля. да соупротив¹но оубо есть
 5 гавѣ. еже рече монсѣи, тако сѣтв(о)
 рилъ есть бѣ. и еже ты рече нѣсть
 сѣтвори. но таже есть вѣдѣти,
 то нѣси разѣмѣлъ. тако знаменѣа
 вѣщ¹ныхъ вѣщѣи и дѣлъ ина, имѣ(т)
 10 именованѣа. свѣне свои(х¹) подлежа
 щѣи(х¹) именованѣи. такоже истин¹ное
 слово выше сказа. а еже то глѣтъ бѣ,
 да сѧ гавитъ соуша, то не стремое
 имѧ, по(д¹)лежащомуу, и истовомѣ
 15 еже рече. но еже на еже назнаменуоу
 етъ. то по(д¹)лежаще, гавѣ, качѣстве
 наго, точѣж не рекъ, тако земля ю(ж)

сътвори(х¹), по чинѹ соущественаго к(а)
 чьства. а таже покрываеть ю вода.
 20 то мокра естъ текѹщи, и творашѹи ж
 невидимоу. и ино естъ ст҃ухіе,
 а не естъ земли свое. а еже то прро(к¹)
 двѣдъ рече, и соушоу рѣцѣ его ство
 ристе. то то Ѡлоучаѹ морьскаго,
 соущіа мокротоу, и теченіе. тѣ(м¹)

Л. 79а

и рече сице, рече бо, іако того естъ
 море, и тѣ сътвори е. таче рече.
 и соухотоу рѣцѣ его сътвориста.
 мокротѣ морьстѣи соухотоу зна
 5 меноуѹ. без межа в нем мѣсто и
 меноуѹ. мы же сѹ възвратимъ па
 кы на чинѹ свон: ~
 И видѣ вѣ іако довро, что дѣла, еже
 всѣмъ члкомь бѣаше послѣже оу
 10 вѣдѣти іако довро. самѣмъ тѣм¹
 вещнымъ искоусомь. и дѣломъ ва
 ривъ творець, рѣчьж доврое повѣ
 да. кто бо не вѣсть, и исповѣдае(т¹).
 іако въ сен жизни живш(т). іако довр(о)
 15 естъ и на потребѹ. Ѡнатѣе вод¹ное
 естество. им¹ же покрыла естъ зем(ь)
 лю. како бо не бываеть довро. кде
 сѹ Ѡна, плавающіа вода повелѣніе(м¹)
 бжымъ, по землн. іаже не дада
 20 ше гавитисѹ ен. ни расти, ти се
 бѣ повелѣніе бжѣе оутвари сѹ,
 всеѹ. корѣмѹ и красоты. им¹ же
 сѹ родившемъ. по събраніи вода(м)
 в соньмъ єдинѹ. просіа тѣ авіе всеѹ
 красота. бесчисмен¹ны(х¹) всѣхъ цвѣ

Л. 79б

товъ, и травъ. и цвѣтнлникъ.
 и нивъ, и садовъ, плодотворнвы(х¹),
 и неплодотворнвы(х¹). и ти бо на оуспѣ
 хъ нехоудѣ соутъ члкомь. и море (ж)
 5 бы(с) съвокоуплаѹ все дал¹нее. по не
 моу пловы, приходитѣ, єго же

нѣсть тоу близъ. и ѡ себѣ прова
 жаеть къ дал'нимъ его же не имоу
 ть. и все ов'ще творить всѣмъ.
 10 еже во са на ннѣхъ земляхъ ража
 еть, или жито, или овощь. или
 злато, или сребро, или ризы, или
 ино что, то можетъ по собѣ плава,
 доплавати къ тревѣющимъ. да то
 15 все назнаменуѡ бгѣ. и вѣдын пре
 бытїа все то: ~ Ре(ч) монсїн, видѣ бѣ
 тако добро. преж(д)е во вѣдѣше бѣ
 оумы сквер'ныхъ манихен. тако съ
 вратити имоутъ вѣроу. и похоу
 20 лити имоутъ всю сію оутварь ре
 коуща. тако зломъ твор'цемъ зла тво
 ренїа соутъ. да того дѣла. поши
 венїе ихъ и възвѣшенїе. преже
 ѡблчаша. емоу же самъ сътвори
 бытїе. и повелѣлъ на пользоу и на

Л. 80а

оуспѣхъ быти, то то пре(ж) варивъ
 похвали. такоже добро имоутъ и сѣ
 щество и чинъ. да всака оуста за
 градат'са, вестѣдовати неправ'дѣ
 5 на высотѣ. бгоу извольшоу га. и рече
 бѣ до прозвѣнеть земля травоу
 сѣн'нѣж. сѣющѣ сѣма по родоу,
 и по подовьж. и древо твори плодъ,
 емоу же пло(д) его в немъ по родѣ, и по
 10 подовью на земли. и чиномъ есте
 ственаго порадиа. наченъ иже вы
 ше естества. зоветъ не соущаа,
 аки соущаа. егда Ѡна. и Ѡкры во
 дьноу ж поучиноу Ѡ земля. ти акы
 15 свободѣ ж сътвори. бывы потичю
 щаго естества. да вѣщшаго соу
 щїа вѣсхотѣ прорастити. и еже
 сло ж в неи есть. то томѣ повелѣ
 изнести на дѣлнїа. рече бо, да про
 20 растить земля травоу сѣн'ноу,
 сїен сѣма по родѣ, и по подовьж. ти
 тв(м) частѣ авье вы(с) дѣломъ слово.

и видима бѣше всюдѣ. завноущї
земли, и растѣщи. по равнѣмъ, и п(о)
оудолемъ. по горамъ, и по дѣвремъ.

Л. 80б

ти аки же тако ѿ вѣкѣ мѣрѣню. изъ св(о)
елѣ оутробы ражающе земля. несвѣ
димыя вбразы, и вселичными травь
ныя. кормляю члкъмъ, и скотомъ.
5 и птицамъ, и звѣремъ. еще же,
и еже нѣсть на кормляю члкъмъ,
но тако просто прозвѣе на лѣчѣвѣ недѣ
жнымъ. или всѣмъ, или раз'но, или
на части. такоже ничто же нѣсть на
10 вредъ створено. или общимъ, или
в поустыни. но еже то есть мнѣтї
смѣротвор'но. и гоувител'но. то сво
имъ оусоуж(д)е и растворенїемъ, дрѣгы(м')
животомъ бываеетъ. на пищоу и на
15 кормляю тако се знаеетъ спражь есте
ствомъ. им' же кор'матца горлицы.
вѣтъмъ же сквор'цы. нехѣдѣ же і дрѣ
гонцы, недѣж'нымъ члкъмъ на по
мощь бываеетъ съ инѣмъ съмѣси
20 в'ше, и испив'ше. еже бо из дав'ныхъ
лѣтъ, вредъ бѣдетъ лють недоу
жнымъ. то можетъ ис корени. и
стребнѣти. винѣ тоу, съ инѣмъ см(ѣ)
сив'ше спражь. и испитъ: ~
Ти рече бѣ, да прорастишь земля,

Л. 81а

травѣ сѣн'нѣж, сѣющѣ сѣмя по родѣ
и по подобьж. и древо плодовитое,
творящее плодъ. и сѣмя его в немъ,
по родѣ и по по(до)бью на земли. где же и
5 зыде бж(с)твенное и всемоган повелѣ
нїе. тоу же авѣе, все множество тра
в'ное, на племена роди земля. и цвѣ
тъ, иже въ цвѣтници(х'). различь
красота. еще же иже есть по нива(м)ь

- 10 лѣпота. много различьа имѣщи.
жит'наа, и сочив'наа. к семоу же
и еще нже в садовнѣмь вбоци,
всемь разнаа различїа многа и сво
нства. и паки к томоу, въ беспло
15 днѣмь садѹ. дѣбн разнества бе
счисмен'наа, еже на свое коеж(д)о потре
вїе бы(с). все же са на потребѹ чѣкомь
сѣставляет'са на похвалѹ боу,
и прославление. еже естъ створи(л')
20 все се. и попоуцаеть на(с). гл҃ти сѣ
прркв(м'). тако възвеличишася дѣ
ла твоа г(с)и, и вса премоудро ство
ри. како бо не соутъ, велика, і чю
дна и преслав'на, бж҃їа соущи премѹ
дрости дѣла, днв'на бо соутъ,

Л. 816

- и недовѣдима. еже то и хѹдо естъ,
мнимое то дѣло. аще бо кто попы
таеть его доврѣ. то не можетъ са
его надивовати. ег(д)а бо рассмотрї
5 ши, ствало пшенич'но. или иного
жита. изъ земля прорастьша.
и до кон'ца възрастьше. то елма же
есть на потребоу емоу высость.
и на пользѹ многыхъ ради винъ,
10 да не низостїю вре(д) прїиметь. всюдѹ
оудовь, паче же Ѡ вѣщнхъ вѣтрѹ
оуспѣхъ прїемлетъ, егда паче
на высость възындеть, и зерномь
са творящемь в кластьхъ. и ма
15 до имоуще състыданїе, и жит'ко,
и не могоуще терпѣти Ѡ зноа жго
ми но тревоують оустоуда вѣтре
наго, да Ѡгонитъ вредъ Ѡ него.
к семѹ же паче, да боудеть соло
20 ма скогоу на кормлю, и кровь хра
момъ. да видиши родноую емоу
тонось, тол'ма хранима Ѡ вредъ.
творцемъ оустроеноу, ти акы нѣ
кыми костьми и жилами, сѣоуз(а)
ми тѣми. и цен'ми акы тин'ми,

Л. 82а

издола до горь оувазено стевло, ти
 потому авіе лоуспы, и всїа. акы
 храми створени пшеници, и копїа на
 стражѹ. вѣзѣбранати животоу
 5 маломоу, да его не казати. да ка
 ко са хоцеши спротивитиса моу
 дрости бжїи, и величїа, иже се все
 сѣтворилъ хитрын творець, и вѣ
 споуститиши ми к нему по своен силѣ
 10 хвалоу, и славоу бгоу: ~
 Аще ли хоцеши попытати и ш дрѹсѣ
 мь садоу. иже хѹдое мнѣти види
 мо, на потребоу же зѣлв в сен жї
 зни члвчєи, и зѣлв земнымъ дѣ
 15 лателемь, и трѹдникомъ веселитъ
 ср(д)ца. мѣню же лозѹ вин'нѹж. то и
 в тои швращєши недовѣдимѹ премѹ
 дростъ творьчю, и велми зѣлв по
 чюдншиса, и пославши. недовѣ
 20 димое величїе, бжїа разѹма и си
 лы. понеже бо рече, и древо плод'ное,
 творан пло(д'). да тѹ абєе и со инѣмї
 всѣми прозавє. и корень поустити,
 противѹ глаубинѣ земнѣи. лоз'ное
 вытьє, аки по лѣствѣцѣ из дна свое(г).

Л. 82б

смѣраши противѹ коренїю, и шраслї
 поустив'ши, на оутверженьє, вѣ
 шєдши же на землю. на по(до)бнѹж
 высостъ вѣз(д)виг'шиса лоза, на свѣ
 5 тлыа розгы своа. акы чадомъ свон(м')
 свое имѣнїє дѣлаши рав'но. и єдїн(а)
 ко и равнѣ пекоущиса. шроды свон(ї)
 свое девельство дѣлаши, и за вса
 имъ подающи. да са акы рѹкама є
 10 млюще, на высостъ градѹть. и нѹхъ
 вѣтрѹ не разнесетъ ш матица лоз'ны(а).
 но пачє са оузож тож дер'жаще. могѹ
 ть гроздовноу ж тажєсть под(д)ер'жати.
 имать же и листвїє, частынеж кры

- 15 ющи ѿроды лоза. и на высость прам(о)
градѣщи. тож(д)е творить ѿ рама
ныхъ дождевъ хранащи члѣда своа.
листвѣе же то, вагано имать акы дв(е)
рѣца, творены ими же слнчнѣ лучѣ
- 20 въсѣающи. лагод'ноу ж теплоу прѣ
емлетъ. а не многу ж. таже може(т')
сѣлаш вредити грезновѣе. но кто мо
жетъ, всемоу садѣ, или сѣмени.
своинства ими же са ѿ нихъ ѿлаѣ
чають, сказати, коегож(д)о своинств(а)

Л. 83а

- знаменїа, кыи оумъ члчъ можетъ
домыслит'са, разньства, и разанч(а).
вкоуса соуща в ни(х), и качества плодъ
пищныи. иже сего износитъ. мѣ
- 5 ню же, смокы, и клѣпышь, и яблон'.
и шрѣхъ, и ино також(д)е. бѣдно бо есть,
изошверѣсти. им' же коеж(д)о по едино
моу исповѣдати, акы таж'ко тво
ра вставихъ, шбраз'нымъ слнчье(м').
- 10 ш двоимъ томъ точьж исповѣдѣ,
ш пенницѣ мѣню, и лозьи вин'нѣмь,
твердыа нашеа вѣры истин'ныа.
и свѣр'шенныа люб'ве словесе възи
раа. сего ради въ ева(г)лїи рече истинь
- 15 ное слово. сѣятъж пшенич'номѣ прѣ
т'ча творить рекин, а еже падеть
на камени, или в терньи, и на поути,
то вѣдетъ никакого же не имыи плод(а),
ни на оуспѣхъ никын же. или им' же
- 20 не шверѣте влаги, да бы въ глѣбѣ
ноу земноу ж, вѣшло, и приало под(о)
б'ное пложенъе. или ими же члчами
бѣдами давимо е(с) и печальми, тако
в терньи плодъ, или им' же попрано
ѿ мимоходѣщихъ, и творатъ на

Л. 83б

ны свѣты, наши сѣпостатници.
аще ли на доврѣи земли падеть. про
звѣнеть и пло(д') творить сторицею.

но и истин'нож лозоѡ, ꙗко сам сѧ про
 5 зва рекин. азъ есмь лоза истинна(а)
 вы же рожьдѧ, а ѿць мон дѣлатель е(с).
 превыванте въ мнѣ, и азъ въ васъ,
 такоже бо розга не можетъ плода тво
 рити. аще не превѣдетъ на лозѣ.
 10 тако же и вы аще въ мнѣ не превыва
 ете. иже въ мнѣ превываетъ, и азъ
 в немъ, тои приносятъ пло(д') многъ.
 аще оубо и мы подобашеса спѣшимъ.
 то и мы таци же бѣдемъ, такоже то
 15 пшенич'ное зерно еже то есть пало на
 добрѣи землѣ. и в ср(д)цихъ свон(х') прора
 стимъ вѣрѣ. ко вл(д)цѣ своемъ и г(с)оу.
 и бл҃гыми дѣлы еѧ, акы чл҃вч'ми
 пшеничными, ѿ земля до вѣрхоу
 20 изважемъ. и ѿкрѣтъ шьставимъ
 мыслен ншнхъ. тако класов'наѧ ш
 сѧ, и шстри и бридкы мысли, на
 ѿгоненіе зломысленыхъ бѣсовъ.
 и навидимъ, простое стоаніе дша
 нашеѧ. таже да зрѣтъ присно на висо

Л. 84а

сть. и разѣм'нын пло(д') свон снабдитъ,
 и швращем'сѧ довроплодье присно дѣ
 лающе. аще ли пакы подражати хо
 щемъ, лозы вин'ныѧ. то чер'ствоую
 5 любовь сами в себѣ съхранимъ, и пе
 цѣмьсѧ ш своен братѣи, такоже е(с)
 подобѧ. и ихъ скорби. акы своѧ ра
 здѣлимъ. и нѣкацѣми словесы,
 и дѣлы, братолюбіемъ сами сѧ и
 10 з'важемъ. им' же оубо есть сверъ
 шенію любви. ти такоже неразлоучь
 но. и съвѣкъплен'но, частотою ли
 ствїе, разѣмными помыслы, бо
 жественою надеж(д)ею. разѣм'нын,
 15 и дѣтелнын плодъ ншъ покрѣемъ,
 и съхрани(м'), акы малы двер'ца на на
 штаваще, ими же малое, и еліко (ж)
 точьж ноуж'но на потребѣ, и съде
 р'жить сїю жизнь, то же прѣемлемъ

- 20 на доваѣнїе, да и тог(д)а рож(д)не истї
н'ныя лозы вѣдьме, и пребывающе
в ней присно швраще(м)са, и съзорь
ны, и зѣла соугоубы, и праведь
ны грозды родомъ:~
И рече вѣ, да прозвнеть земля тра

Л. 846

- вѣ сѣн'нѣж, сѣ(ю)щ' сѣма по родѣ
и по подобью. кто еи толко дасть
всчислен'ное множество, бес' сѣ
мене, кто лї ю вра, и браз(д)ами про
5 гони, или повлачивъ сравни, но зн(а)
ти то есть авѣ, тако никто же инь,
но точьж повелѣнїе бжїе. да земь
ла соуха, и без'дѣш'на, никымь
же врапа. повелѣнїа бжїа не може
10 из'быти, но бес' сѣмене бесчи(с)ме
н'ное то множество в себѣ прорастї,
несвѣдомыи плодъ ражающи.
или два не можеть родити, иже нѣ(с)
в ню свѣатъ младенецъ. ѡ жидо
15 винѣ, ѡ немъ же преже гла многы
ми лѣты исана рекин. тако штроч(а)
родиса намъ, и снѣ данъ вы(с) намъ.
емоу же начало власть на рамѣ его,
и зовет'са нма его велика свѣта
20 повѣстникъ, и вл(д)ка мир'ныи, и оцѣ
приходящаго вѣка. люте твоёмѣ
невѣрьж, горе самохотномуу и н
зволеномѣ твоёмѣ шкамѣненїж.
все то бес' сѣмени из' земля родивъ

Л. 85a

- шеса вѣрѣши, а ѡ нем' же соутъ
преже проповѣдали и възвѣстни,
ѡ х(с)ѣ стїи пр(о)рци, то ѡ томъ не вѣрѣ
еши. тако ѡ стыа двы и всечнстыа ро
5 дил'са е(с), по прореченїж паки вели
каго, исана. в нем' же глатъ рекин.
се два въ чревѣ прїиметь, и родитъ

сна, и прозовоуть имя емоу ем'ма
 ноуна, еже есть с нами бѣ. но мы,
 10 ноудеа вставивше грѣсти съвѣто(м')
 шгна нхъ. и пламенемъ иже сїи раж(д)ъ
 жегоша. на сїю паку рѣчь, ш неи же
 вестѣдемъ възратим'са. и древо пло
 15 д'но твораи плоды. емоу же сѣма
 его в немъ, по радюу и по подобью на
 земли. да тоу абїе томъ часѣ, до
 вро и на потребоу сы древо маслич'ное
 прозавло, и с нимъ и шрѣхъ, и смо
 20 кы, и яблонь. и ино еже то племень
 ное древо. с нимъ же, и елье, и кипа
 рись, и бѣровїе, и соснїе, и агнадїе,
 и вербье, кленье, и трепетичье.
 и тополье. и прокы(х') множество, иже
 и подобно емоу, и на высость вельми
 възсходило есть. еще же и низ'кое

Л. 856

древо, акы грѣмне не възведеса го
 рѣ, все же то своею добротою. оу
 краси землю. оутворивъ различь
 5 ными плоды и шбразы, и качьстве
 ными вкуоусы, недовѣдимымъ же
 словесемъ естественнымъ. хвалоу
 творахѣ твор'цѣ бгѣ, иже га ѿ небы
 тья изведе, такоже подова доброда
 рье емоу славословаще възпоущахѣ.
 10 хвалите бо и рече нбса нбснаа. и вод(а)
 таже выше на(д) нб(с)ы. да хвалаць и ма
 г(с)не. горы и вси хол'ми и древа плодо
 носнаа, и вси кды, и доселѣ и ин(а)
 хвалаць и, и славаць своимн гласы,
 15 егда паче израд'нѣ акы измрѣтъ
 в годъ зимнын, и паку акы из мрт'вы(х')
 възскр(с)ноутъ в годъ весннын. и с роди
 вшею еш мрт'ю оумирають по вса
 лѣта. да ноужа, и ѿродѣ оумретї
 20 и пакъ възскрєснѣв'ши тон, и тѣмъ
 възстати с нею по оуставѣ. иже есть
 оуставилъ премоудрын хитрецъ

бѣ. и творецъ на пользу: ~
 Суть дрѣвн гради, иже всеми чю
 десы, чудотворивыми ѿ заоутра,
 василн: ~

Л. 86а

даже и до вечера самого, питаючи си
 шчеса, и гла(с) ломнаго послѣшающе,
 и многѹ ненависть, и неч(с) тотѹ въ дѣ
 ша(х¹) ражающа. и долго послѣшающа не
 5 насыщают¹са. тоже ты народи мнози
 блжаты. им¹ же с тор¹жища и ѿ коз¹ни
 свои(х¹) ими же живѹтъ. вставивъше
 всю лѣность, и сластьж въчиненыа
 своиа годы жизни препроважаютъ.
 10 не вѣдоуще такоже игры избви¹ныа.
 позоры скверныа. тавѣ вѣдетъ обь
 ще оученіе ч(с) томѹ дѣлоу сѣдацимъ
 на позорѣ. и вселичь, оучиненѣи гла
 си свѣрианин. и блѣд¹ныа пѣсни. в по
 15 слѣшаючи(х¹) дѣшахъ всельшася. то же
 ино ничто же есть развѣ и рѣготворе
 нїа, и вестѣдѣа гѣдъчаго. или свѣ
 рѣл¹наго гласа послѣшати. и ны на то
 поощати, и дрѣвн же иже са на ко
 20 нихъ вѣсать, то тї и въ снѣ, оута
 кают¹са на колесница(х¹). въпрашающе.
 и спроста рещи, и въ снѣ не ѿстоупа
 юще, везоумїа того и матежа. мы (ж)
 оубо, таже г(с)ь великїи, и чю(до)творецъ.
 и хитрецъ създасть есть на позорѣ

Л. 86б

свои(х¹) дѣлѣ. трѣднн ли са имамъ
 позорѹюще, или разлѣнннн, послѣ
 шающе словесѣ дѣховныхъ монсїе(м)ь
 глѣмыхъ: ~ И рече бѣ, да са събв
 5 реть вода въ соньмь единѣ, иже по(д¹)
 небесемъ, и тавнса соуша. бы(с) так(о),
 и съвраса вода, таже по(д) небесемъ, въ
 соньмы ихъ, и прозва бѣ соушоу
 землю, а съставы водныа прозва

- 10 морѧ. колкыми твораше трѣды.
вѣ заднихъ словесехъ, възискаѧ
оу мене вины, како невидима естъ
земла. нашима бо шчима невидѣ
ма баше, а не родомъ невидима,
15 но им¹ же покровена баше вса водоуж.
нѣа же слыши, како тѣ ю шбавлае(т),
само писанье рекин, да са сверѣтъ
воды, да гавит¹са сѣша, сѣвлачитъ
са покровъ, да са обавитъ невиди
20 маѧ. но еда кто к семоу, и сего вс(ѣ)
скаеть рекин. почто еже вода ро
домъ иматъ. низъ а не горѣ тече
нѣе, то же повѣда монсѣн. твор¹че(м¹)
повелѣнїемъ вывающе, дондеже
бо на равнѣ земли вода естъ. то сто

Л. 87а

- итъ на единомъ мѣстѣ, не могѣще
никамо же теши. но гдѣ точно и хоу
дѣ погорье оврацетъ, тоу же авѣе
преж(д)е пошед¹шно, все в слѣдъ оустремѣ
5 т¹са. ти тако преже оувѣгаеть предъ,
а в слѣдъ градын порѣвает¹са. ти то
л¹ма бор¹же градеть, ел¹ма же и та
жестъ бол¹ши бываетъ, и оудол¹ное
мѣсто, на не же са вода срицетъ,
10 да чемоу бо бѣаше повелѣнїе, еже
велаше събратиса въ соньмъ единъ.
бл(ш) бо рече водномоу естествоу, нмъ
же присно по низогорьж течеть, и не
станеть никако же, но само са паче,
15 еже оудол¹нѣе мѣсто на то же са
срицетъ. не станеть бо никако же,
не бо ничто же толь равно, такоже
вод¹ное естество. тако потому как(о)
рече, да са свереть вода, таже подъ
20 нбсемъ въ съньмъ единъ. елма же
видити многа морѧ. и вел¹ми разно
себе мѣсты. первомоу же въпросѣ
Ѡвещающн речемъ. тако Ѡ того ты по
велѣнїа пер¹ваго разѣмѣн, такоже где
повелѣ творецъ, тоу же и воды пондо

Л. 876

- ша и не могѹть са оудер'жати, где
и хоѹдо воудеть нижнее мѣсто,
но погорь текѹть естествомъ и пре(д')
тѣмъ. доньдеже не бѣ повелѣлъ.
- 5 то силы не имаше теши никамо же,
нѣси бо ты того видѣлъ, ни ѿ видѣ
в'шаго слышилъ, и разѹмѣи яко бѣи
гласъ естествоѹ есть творецъ. да
и еже зданъж тогда бысть повелѣние
- 10 то и прокомѹ вчиненію зданье дастьса.
днь и ношь сътворенъ бы(с), да ѿкон(о)
ва, и одинако нѣѣ премѣняюще не пре
стають, дрѹгъ дрѹга, рав'ными ча
сы и годы, да са събереть вода, пове
- 15 лѣно бысть теши водномуѹ естествоѹ.
ти безъ трѹда бысть повелѣніе,
се же рекоѹ. на вод'ноѹж възираа те
коѹщою часть. швы бо воды самї
ш себѣ текоѹтъ, такоже се, источь
- 20 ници, и рѣкы, швы же събрав'шеса
стоять. но мнѣ оубо нѣѣ. ш текѹ
щихъ водахъ есть славо.
да са съберѹтъ воды въ соньмь единъ,
аще бѹдеши коли при источници сто
ля, и видѣлъ како кипить вод(а)

Л. 88а

- и кто изрѣвааетъ ю, из вокѹ земноѹж.
кто ли ю ведеть напрежь, каа ли ста
нища, и скровища ѿнюдѹ не исходитъ.
кое ли мѣсто в не же втичетъ, како лї
- 5 си не оскѹдѣють, ни она наполняютъ
са скровища. се ти пер'ваго шного,
гласа повелѣніе дер'жит'са. ѿ того те
ченіе водамъ бысть бес покоа, по въ
сен повѣсти сен вод'нѣи, поминан перь
- 10 выи шнъ гла(с) бѣи, да са съберѹт'са
воды в соньмь единъ рек'ше ино да са
ѿродить ѿ сего. нѣ в пер'вое съвокоупле
ніе, да пребываетъ събрано въ сворѣ
единомь. показа ти тако многы воды

- 15 БАХЪ. многоличъ раздѣланы. и горь
 наѣа бо оудолн, дѣбрьми глѣбокнми,
 раставлены нмахъ вод'ныа съставы,
 к семоу же и рав'ни многы и пола, не
 БАХЪ ничим' же хоут'ша поучинъ велі
 20 чьемъ, и блатъ, по нномоу, ти ин(о)
 моу шбразъ вдолена. все бо тогда,
 испол'нено, и изаїано бысть божьн(м')
 повел'нїемъ. въ единъ съньмъ
 всен водѣ съгнагѣ быв'ши, никто
 да не гатъ, ел'ма вода вер'хъ всеа зе

Л. 88б

- мла, то оутго всеа оудолн, гаже нна
 море соутъ подъалы, то и тогда
 оутго исполнены были. да въ что оу
 бо хотахъ съвратиса. иже и преже
 5 оудолн полны бѣахъ, мы же проти
 воу томъ речемъ. тако и тогда и съ
 сѣди са съсѣдиша и сътворнша.
 егда бысть потопа. на едно смити
 са водамъ. не баше бо вгѣ гадн
 10 рь море, ни оно великое, и гор'дое
 плавающнмъ море. иже вританскї(н)
 шстровы вечернага, ивиры объе
 млютъ. но тогда и шнрости пове
 лѣнїемъ божьнмъ сътворенѣ.
 15 и водномъ соуцоу множествѣ в ню
 сшедишюса. противѣ же соущном(ъ)
 соупостат'нѣ нмоутъ. нскоусо(м)ъ
 слово иже в насъ оутвари сеа зданье.
 нѣсть бо видѣти въ единъ сънь
 20 мь воды са всеа стекъша. много (ж)
 е(с) рещи. и ѿ того вѣмъ знаемо.
 нѣсть бо лѣпо, гаже тимѣн'наа бы
 вають езера, и дождем' са съста
 вляютъ вапы. то тѣмн хотѣти
 наше савво шблнчатн. но великое и съ

Л. 89а

вѣршеное събранїе во(д')ное, прозва съ
 ньмъ единъ, и кладзи бо съвори

соуть воднии. и рѣкотвореніи. на оуд
 лнѣ мѣстѣ земли рас'сѣяни, и влазѣ
 5 срищѣица. да не всемоу вод'номоу,
 прилѣчанмъ съборѣ. глѣть же тако съ
 нмъ единъ есть. но израдномуу
 ономоу и великомуу, в немъ же все ств
 хіе са явлѣеть. такоже во огнь на
 10 многа рас'сыпанъ и раздѣленъ есть.
 на потребѣ намъ, и горѣ паки въ ефї
 рѣ, распростертъ кѣпнѣ, и въздоухъ
 раздѣленъ есть помалоу. и паки все
 мѣсто земное дер'жить. кѣпнѣ та
 15 ко же и при водѣ бываеть, аще и на ма
 лы съставы есть раздѣлена, нѣ едн(н)
 есть съставъ. въ нь же все ствхіе
 ѡлоучилоса. езера во таже на полоуно
 щь соуть, таже въ емнистѣмъ мѣ
 20 стѣ, и в македоніи, и въ вѣфиніи,
 и в палестиніи, то все събори соуть во
 дни, глѣть есть то нѣ ннѣ ѡ велицѣ
 мъ и израднѣмъ, иже съ землею
 есть равенъ сънмъ, ѡ томъ же сло
 во бесѣдоуеть. а та езера, многы во

Л. 896

ды зѣло нмоутъ. никто же са ѡ то
 не притъ. но по истин'номѣ словѣ,
 нѣсть и(х^с) подова моря звати, ни ре
 щи тако слана соуть, тако же акы мо
 5 ре великое асфалътинское, езеро
 въ іудей, и северонитское, еже ме
 жи егуптомъ и палестинномъ, ара
 витскѣжъ поустыню проходить,
 езера во то соуть, море же едино е(с),
 10 такоже сказаеть въбходнѣшіи земь
 лю, мнѣть же дрѣзін оурканское
 ѡзере, и каспійское ѡ севѣ столице,
 нѣ аще е(с) подова, иже о землѣ(х^с) пишють
 тѣхъ же послѣшати, то и то сходитъ
 15 са сквосѣ поустыню, дроугое
 въ дрѣгое, и в^с великое море всѣ та
 сходат'са, и чермное море мѣнѣть

- 20 дрѹѣи, и мнмо гадирь минѡв'ше,
и тамо са съвокупляюще. то како
рече бѣ, прозва съставы вод'ныа
морѡ. не им' же ли стекошасѡ воды
въ соньмь единнѣ, а съставы рекъ
ше пазѹхы, и ногы. иже по своемѹ
образоу на коемъж(д)о мѣстѣ земь
нѣмь, въ оудолн всѡ встало,

Л. 90а

- то то г(с)ь моремь прозва. море вѣсто
ч'ное, море полѹнощ'ное. море юж'ное
и паки запад'ное море. и имена поучи
намь свое коемоуж(д)о мѣсто, понтѣ
5 евѹѣинскыи, и пропонтѣ. иансѣпо
нотѣ. игеегьскыи понтѣ. нонн
искыи. и сардоньскаѡ ширина. и сике
льскаѡ, и тоурьскаѡ дроугаѡ. мно
га же имена поучинамь. его же на(м)ь
10 нна, нѣстѣ коли сказовати. сего
ра(ди) нарече съставы вод'ныа морѡ. но н(а)
се ны изведе чиненіе по нѹжи словесъ
ное. мы же на первое са вѣз'врати(м)ь,
и рече бѣ, да са съберѹтъ воды въ
15 соньмь единнѣ, и да са гавитѣ сѹш(а).
не рече да са гавитѣ землѡ. да не пока
жетѣ паки неоукрашеноу, и кал'нѹ
соуцоу, и смѣсноу с водоуж. не ѹ прї
имѣшоу свои шобразѣ и силоу. коу
20 пно же да не винѹ вѣзлагаетѣ на со
лѣнце. рек'ше то ис'сѹшаетѣ земь
лю. да воудетѣ прежд(д)е слнчнаго вы
тѣѡ, земное оустроеніе, и ис'соу
шеніе. такоже творецѣ с'соуди.
вънмни же си въ оумѣ писанье,

Л. 90б

- тако не точыю еже вблишѡѡ вода, то
та стече съ землѡ, но еинко же скво
сѣ ню, измѣшеноу въ глоубиноу.
то и то вѣзиде, повелѣнїѡ г(с)на послоу
5 шаѡ, и выстѣ тако се естѣ доволенѣ
проводѣ. да оуказанье такоже дѣломь

- сѧ сътвори гла(с) творечь, и възва бѣ
 соушѣ землю, а съставы вод'ныя на
 рече моря. почто и в послѣд'нихъ гла
 10 но есть. да сѧ съверѣтъ воды въ сонь
 мь единъ. и да сѧ гавить соухаа.
 и не пишетъ да сѧ гавить земля, и въ
 з'ва въ соушоу землю, и здѣ паки не
 рече да гавит'сѧ земля. и възва бгѣ
 15 соушоу землю. не им' же ли соухаа
 своинство есть, аки назнаменанье
 естественое по(д')лежащаго. а земля
 има естественаго, вещьное. такоже
 бо свое есть мысленое члкъ. а еже
 20 рещи члкъ, то тѣ прозовѣ гла(с) есть,
 назнаменѣли животъ, емоу же есть
 свое, тако и сѣхое земли, свое есть
 усобь сѣлш. да емоу же свое есть
 соухое. то то сѧ зоветъ соухое, тако(ж)
 емоу же есть свое рьзанье, то то сѧ

Л. 91а

- зоветъ конь. не точьж же Ѡ зем'ли се
 есть, но и о инѣхъ ствх'ахъ.
 коеж(д)о свое Ѡдѣлено иматъ качьство.
 им' же инѣхъ сѧ Ѡлоучаетъ, и та
 5 ко коеж(д)о такоже иматъ. то по томѣ
 сѧ познаваетъ. вода бо свое качь
 ство рек'ше стоудень, иматъ.
 а въздоу(х') влагоу, а огнь теплотѣ.
 но та. аки пер'ваа стнх'а. слож'ны(м)ъ
 10 по шразѣ гланомѣ, мыслно види
 ма соутъ в телесехъ в'чинена. и по(д')
 падающа чювьствѣ, припражен(а)
 имоутъ качьства. ти ничто же
 нѣсть просто едино, ни празно Ѡ
 15 видимыхъ, но соуха земля и стѣ
 дена. въздоух же теплъ, и мокрѣ.
 а огнь теплъ, и сѣхъ сице бо спри
 праженнымъ естествомъ, сила
 на любовь приходить, такоже бо
 20 измѣситисѧ коеж(д)о к' коемоуж(д)о.
 ко искренемѣ бо ствх'а. и соусѣ
 днемоу качьствомъ. коеж(д)о ра

змѣшают'са, и ближ'нимъ присъ
 вокъпляютъ. такоже се замла.
 соуха соущи и стѣдена, примѣш(а)

Л. 91б

ет'са къ водѣ, по оужичествѣ стѣ
 деномъ единить. единить же
 водож къ въздоухоу. имъ же межѣ
 швомъ вода. акы рѣкама са за
 5 обѣ качествѣ, въскраніи дер'жа
 щи, стѣденіж по землю. мокро
 тоу іаже по въздѣхоу, и паки въ
 здоухъ своимъ ходотанствомъ
 миротворецъ вываецъ. рать мѣ
 10 жи совож дер'жащѣ естество водѣ
 номъ. и шгненомъ къ водѣ мокро
 тож. а ко огню теплотож приплѣ
 талса. шгнь же теплъ и соухъ сы(и)
 естество(мъ). теплотож же къ воз(д)ѣ
 15 хоу привазанъ естъ, соухотож
 же земли шщество възвраща
 ет'са. ти тако вываецъ дрѣгы(и)
 ликъ вчиненъ, состроив'шим'са
 всѣмъ стѣхїемъ. съвокѣпивъ
 20 шим'са дроугъ въ дрѣга. се глахъ.
 хота сказати виноу. еа же дѣ
 ла прозва бѣ соушоу землю, а не
 землю нарече соухѣж. соухость во
 не послѣже высть земли, но испе
 р'ва, скон'чающи еа соущие.

Л. 92а

а іаже бытъж соущїа дають. то та
 старѣиша соутъ тѣхъ, іаже соутъ
 по нихъ ч(с)тнѣишаа. да в лѣпотоу
 ш преже бив'шихъ, и давнѣишихъ
 5 оумышлена соутъ земли знамена
 ньа. и видѣ бѣ іако добро, не с' са
 мѣ зракъ морьскыи, слово сказ(а)
 боу с'сѣцоу, не очима во видить,
 доброты твар'ныа творецъ, но нен

- 10 зѣглан'нож премоудростьж, видн(т̄)
 бываемаа, сладокъ во позоръ
 блещашоуся морю, ег(д)а са оутї
 ши зѣлау, сладко же ег(д)а и кротъ
 кымъ под'дыханїемъ, въз(д)виже(т̄)
- 15 си плещи, и акы багранами волъ
 нами играа, пририцеть к земь
 ли соусѣдѣ. и акы мирныма рѣк(а)
 ма прїемлющи цѣлоуеть, но не та
 ко вгоу мѣнить писанье. подова
- 20 мгѣти книги глѹщаа. добро і сла
 д'ко гавитиса море. но доброт'сло
 всеемъ твар'нымъ ѿлоучаетъ а,
 первое такоже источникъ есть въ
 ласѣ. тако по земли все морьскаа во
 да. се же невидими жилами прохѹ

Л. 926

- да. такоже гавлають доупины зе
 мныа, и пещеры, ѿ нихъ же тѣ
 снася море. завонвыми поутъ
 ми. и горѣ са въз(д)ражающи, въ
- 5 своихъ исходѣхъ оудер'жит'са.
 ноудима же заднимъ вѣтромъ.
 сквозѣ лоукїа ты жилы, и вонъ
 изрѣваема, истичеть, рас'садї
 в'ши или землю, или камень. ти
- 10 боудеть сладка, цѣженьемъ тѣ
 мъ горести гоньзаци. бываеть же
 и тепла вода, та родное качество при
 имши во исходѣхъ. тою же виною же
 нома и возгорѣвшиса тепла боуде
- 15 ть. мно(г)ж(д)ы и вращи. такоже есть
 видѣти и въ островѣхъ. по мно
 га же мѣста и подолгъ моря бываю(т̄),
 бывають и свѣне моря, изъ земля
 истицающе теплица. въскран же
- 20 стѣдены рѣкы истичють. такоже м(а)
 лымъ симъ великаго смотрити.
 тако во и то бываеть. что ради же
 се сице глеть. не да ли разѹмѣемъ.
 тако вса земля доупина(ми) многими.
 и невидими поутьми ѿ начала мор(ь)

Л. 93а

скаго по(д') землю течеть. да добро есть
 оубо море бгоу, им же влагоу имать.
 из' глоуины истичующу, добро же
 им (ж)е рѣкы вса приемлетъ, тоже пре
 5 бываетъ не исхода своихъ предѣлаъ,
 добро же им же въздоушнымъ вода(м),
 начало е(с) источникъ, грѣмо во лѣ
 чю солнич'нож, и съвлача же тоность
 воднѣю. възпареніемъ, и възскѣре
 10 ніемъ, влага же та, възнесена на вы
 сокое мѣсто. таче оустоужена,
 им же на високо мѣсто лоуча възло
 мнв'шаса, съ земля възнесоша,
 таче коупно ѿ облач'наго стѣна,
 15 паче оустыноувъ, дож(д)ь воудеть,
 и градеть на землю. и се извѣсть
 е(с) всемоу, аще кто разѣмѣеть.
 ег(д)а котель подыгнѣцають, по
 лнѣ воды соущъ, и долго варимъ,
 парою всь истоощит'са. но и тоу са
 20 моу морьскѣж водоу видѣти есть.
 егда възваратъ плавающи по мо
 рю, и на(д') възпареніемъ тѣмъ гѣвѣ
 дер'жаще, и събероутъ водоу, и н
 ж'ж(д)имающе по бѣдѣ, и пють ю

Л. 93б

всладъчавшѣ възскѣреніемъ. добро (ж)
 есть и инако бгоу море. им же съде
 ржитъ шстровы, и красотоу тво
 ра и тверда собож. к томоу же, и иже
 5 земля разно стоатъ, и съвъкоу
 плаеть везъ враненіа преноса гребь
 ца. и примѣшающа та въ вса земь
 ла, имн же и его же не вѣмы на тѣ(х)
 земляхъ соуща. то ѿ тѣхъ плав(а)
 10 ющихъ оувѣмы. и коупцемъ во
 гатьства творитъ, и аще комоу
 что тревѣ, то оудовъ оустроитъ.
 износъ еже швлишье, и изобилье
 оу кого есть. и вносъ паки его же

- 15 кто не имать. а и могъ ли ти азъ,
 всю добротъ видѣти по истинкѣ мо
 рьскоуж. или сказатї ю. какоже ѿ
 ко вѣже знаетъ его довороту: ~
 И рече вѣ. да прорастигъ земля тр(а)
 20 вѣ сѣвноую, сѣющъ сѣма по р(о)
 доу, и древо плодовиное творщее
 плодъ по роду, емоу же сѣма его
 в немъ, по чинъ высть. како бо акы
 ѿдохнуу земля. сволкъ'шнса та
 жести водныа. повелѣнїе еи высть

Л. 94а

- прорастиги, пер'вое траву. таче др(е)
 во еже и нна вываемо видимъ. тон
 бо гла(с), и то пер'вое повелѣнїе. акы з(а)
 конъ высть, и оуставъ естествоу.
 5 и тѣ оуставъ земли даа еи плодотво
 рѣе, на прокыа дни вса. да проза
 внеть зем'ла. пер'вое есть вѣ вы
 тїи, тлѣющихъ прозавенїе, та
 че како проникнутъ малы прозаве
 10 нїе, трава боудеть. таче како вѣ
 зрастетъ, и вѣ вретеница внѣд(т'),
 и члѣны твердаса. и на сѣвѣр'ше
 нїе прїидѣтъ. и сѣма сътворивъ,
 и полавѣють: ~
 15 Да прозавнеть земля тавою сѣновъ
 ноуж, ѿ совѣ земля да приносить
 прозавенїе, ниѣкоудъ же дѣ
 лнїа иноудъ не прїим'ши. им' же
 бо дрѣзи мнать, слнце виноу соу
 20 щн. всемоу иже ѿ земля растеть,
 влеченїемъ теплымъ вонъ иже изъ
 земля. слоуж изъ глаубины изво
 да. сего ради оутварь землянаа,
 давнѣши е(с) слнца. да не мнать
 прелестници слнца творща жизнь.

Л. 94б

но да сего встанутъ кланяюще,
 како преже того сътворено есть въ

се на земли. и еже то без мѣры чю
 дат'са емоу. да ослабѣтъ, помы
 5 слив'ше, тако травы, и сѣна, новѣ
 е есть слнца вытѣемь. боуде ли
 си оубо скотоу пища оуготована,
 како си оубо боудеть, скотоу пи
 ща преже. али наша жизнь не боуде(т)
 10 ни хоудѣ оустроена, а не ль паче есть,
 нже конемь. и говадомь, оугото
 влена пища и кор'м'ла. то товѣ то
 богатьство, и сласти вса стронть.
 нже во твож, натоу кормить, то,
 15 тон житье твое стронть. таче сѣ
 мен'ное вытѣе, ино что есть. ра
 звѣ и твоемоу житію готовленье.
 много бо въ земли травахъ. питѣ
 нье есть члкъмь. да прорастить
 20 земля травоу сѣновнью. сѣющоу
 сѣма рече по родѣ. да аще кын родѣ
 травенъ, и скотѣ есть на потре
 бѣ, то и на(м') на строн бываеть, да
 и намъ на потребѣ сѣмена ѿлоуче
 на. како оубо рече. все еже ѿ земь

Л. 95а

ла растеть. то то сѣмен'но все бы
 ваеть. видимъ же ннѣ, ни тростї.
 ни троскота, ни маты, ни часно
 витца. ни иного многа рода садо(в')
 5 наго, сѣмени не имоуща. мы же
 противоу томоу, ѿвѣщаемь ре
 коуще. тако много ѿ растоущаго
 из' земля, на днѣ в корени. имать
 силоу сѣмен'нѣж. такоже се трость,
 10 ѿ лѣторасли на днѣ в корени тво
 ритъ акы чесновіе. в сѣмени мѣсто
 и проклѣеть на весноу. сице же тв(о)
 ритъ и инъ многъ родѣ, нже скво
 сѣ землю прорастаеть. то в коренї
 имать, ѿ него же бываеть. нже
 15 всего истин'нѣе есть. коеж(д)о ѿ про
 растающихъ, или сѣма имѣти

в себѣ, или силоу в сѣмени мѣсто
 да се есть еже рече по родѣ. не проклѣ
 20 нье во тростное. маслины и древа
 ным творить. нм ѿ трости. дѣ
 рѣгам боудеть трость. а сѣма съ
 вое коеж(д)о племен'ное растить. ти
 такоже есть пер'вое вытѣе прозавь
 ноуло из' земля. то то е и нна пор(а)

Л. 95б

жае'са по родѣ своемуу коеждо
 хранимо. да прорасти'ть земля.
 раздѣ'ни како ти ѿ мала гласа.
 и повелѣ'ннѣа таковаго хоуда. посо
 5 х'шѣ и вест'меньномуу въскорѣ.
 толико нарож(д)ьшоу, и напол'нивь
 шоу. акы печаль нѣкакѣ. и желѣ
 твенныя ризы ѿверг'шоу, и изъ
 мѣнив'шоу'са свѣтлость, и сво
 10 имъ оутворив'шоу'са. и веселоу
 ющѣ видниши землю. и несвѣдѣ
 мыа сады растащѣ. хоцоу в тев(ѣ)
 оубо да са оутверднть чюдо зда
 ннѣа сего. да где оубо аще обрѣщеши
 15 са, или прилоучиши'са, надѣ кѣ
 мѣ любо садомъ стол. то авѣ
 поманеши твор'чю памать, перь
 вое бо егда видниши травнаго былъ(а)
 цвѣтѣ. то во оумѣ си въньми че
 20 ловече естество. поминнаа шбра(з')
 великаго исана рек'ша. тако вса
 плоть сѣно, и вса слава чѣкоу,
 яко цвѣтѣ сѣн'нын. мѣнитѣ же
 малогод'ноую жизнь, и хѣдорадо
 стье, и хѣдоуе веселіе члвче. насѣ

Л. 96а

кам сиць шбразѣ творить. дн(с)ь р(а)
 з'младѣлѣ еси плотьж. и оупѣтї
 лѣса еси сластьми. и свѣт'ло им(а)
 ши лице. оуностью цвѣтын, и
 5 воумѣа силож, а на оутрѣа тож(д)е
 сын, оуниль, и драхль, и лѣты

- оуваноуль. или газею сдрѣченъ,
 внишица слав'нын, богатство(м)ъ
 съблш словын, и мнози ш немь
 10 лестци хвалащен. и вел'ми мно(гъ)
 ш немь оужикъ. и пол'ци ш немь
 мншш хвдять. шви гаденье е
 моу готовашце, шви, иного ради
 слоужашце емоу. его же ради и мь
 15 ншш емоу завндать. приложї
 же еще к томоу богатствоу.
 и силы велнкы. рек'ше саны ч(с̄)тны.
 ѿ властель, или воеводы поста
 влены, или стронгела каки,
 20 или сѣдѣа. и желееники шбапо
 лы его, сюдоу и сюдѣ, гордыню
 творашце повин'нымь велью. и ра
 ны, и ѿпоущенїа. ѿ него же бе
 с тер'пѣнїа, повин'ныхъ съвнра
 ет'са страхъ. таче что боудеть

Л. 966

- потомъ. не едина ли ношь пристѣп(т̄),
 и шгнь раж(д)жеть, единъ ребреникъ.
 или плюща изгноа. или крѣчина че
 р'наа, вѣстекѣщи тако громь. разь
 5 дражши въ часѣ, вѣскопитї и
 даже оустъ свонхъ не оутгнеть
 развести. ти вса сїа игры. рек'ше жи
 тїе и властн. акы поводь мимо не
 сетъ, и слава та тако во снѣ боудеть
 10 была. да ключает'са по пркоу. юже
 прит'чю цвѣтоль приложн. подо
 бноу соущѣ члвци славѣ: ~
 Да прозвнеть земля травѣ сѣновъ
 ноуж, егда бо на земли падеть сѣ
 15 ма. ти нагод'ноуж влагоу и теплоуѣ
 шбращеть. то раславѣть, і про
 звнеть. емлеса про землю. і сво(е)
 племен'нѣю влагѣ, к себѣ влечеть
 ѿ неа, впадающи же влага в сѣма.
 20 тоности земныхъ частен вноса
 щн. ширить поутн, и надымае(т̄) а.

также кореньє поуѣтити долоу,
горѣ же прорасти. толциѣми же
стеблы. еанко же и коренїа долѣ.
грѣбующоу же сѧ пр(с)но прозвѣнью.

Л. 97а

- влекомѣ сквозѣ коренїе влазѣ, въ
звлаченьемъ теплотнымъ възно
сит^с сѧ. и пища земная. и та сѧ ра
здѣлаеть. въ стебло. и короу.
- 5 и на лоуспи пшенич^ныя, и сама та зе
р^на и шѣа. тако же помалоу растенїѧ
приходящѣ на своѧ мѣрѣ. и каждо
ѿ зѣбноущихъ на свою мѣрѣ възсхо
дитъ. или ѿ житныхъ. или ѿ сочї
- 10 внаго. или ѿ садовны(х) сѧ прилоучаетъ.
едина былъ, и едина трава довлѣ(т^с),
оумъ твои весь на разѣмъ привести.
аще хитрости тоѧ попытаеши добр(ѣ).
како сѧ стебло пшенич^но, преполасѣ(т^с)
- 15 сѧ членьми, да тако оузами нѣкон
ми, можетъ тажесть класов^ноуѧ
по(д^с)держати. егда исполнь сѣщи пло
да, на землю сѧ клонать. сего дѣ
ла шѣсть. нанболи его дѣплень,
- 20 им^с же глава емѣ не сѣлаш тажѣк(а).
ли пшеницю. члѣнъми привѣза
чащѣшми, и в капи зер^на вложи.
также не скоро възсхващати борющї(м)
животомъ, и ещѣ к томоу, шѣмї
аки копы. шѣставлена зерна, на

Л. 97б

- въз^сб(р)аненїе маломѣ животѣ. да не тво
рѣтъ вредъ. что рекоу, что ли пом(о)
лѣчу, въ богатыхъ сѣа оутвари
скровницхъ. недовѣдимо извообр(ѣ)
5 тенїе ч(с)тнѣншаго, вѣдно же теръ
пѣти т^сщѣтѣ шѣставленаго: ~
Да прозвѣнетъ земля травѣ сѣновь
ною. сѣбующоу сѣма по родѣ. и ка
ко оубо рече по родѣ. да износитъ зе

- 10 мла сѣмена. ема же п'шеницю
вѣсѣвав'ше здравѣ, исказив'шоуѣса
аки чернило жнемь. но се нѣсть на
ниъ родѣ престоупленье. но аки
15 газл нѣкака, или недѣтъ сѣме
н'нын. не ист'провѣрже бо са ниѣ(м)ь
сѣменемъ. но шчернѣ, г.злвень
емь, да тѣмь, ниѣмь са шбра
зомъ гави, и вкѣсшмь. мѣнать
же паки, аще ю кто, на добрѣ зе
20 мли всѣеть. ти боудутъ стро
ини дож(д)еве, то паки премѣнитса
на здраваа зер'на. да ничто же не
обращеши, в растѣщиухъ кромѣ
повелѣнїа твор'ча, бывающее.
но еже бываеть. и сквозѣ пшеницю

Л. 98а

- кѣколь, и чер'нило, или инакъ пле
велъ. еже иж'зизанїа писанье зове(т'').
то не испромѣтаньемь то бывае(т''),
пшеничнымь, но само ш собѣ сво
5 имъ родомъ бываеть. еже обра(з')
наконьчаваеъ. казашциухъ г(с)на
оученїа. а не черьство. ни по ист'инѣ,
оучащиухъса словеси его. но ѿ не
приазнена оученїа искаженшмъ.
10 и измѣснвшим'са. здравымъ
телесемъ. да невидимѣ ничимь (ж)
могутъ вредъ творити. бездо
бъ соущи намъ. г(с)ь же сѣвѣрше
нїе иже к нему вѣроваухъ. сѣме
15 н'номѣ възрастению. притчю прї
лагаа глше рекин, такоже члкъ,
в'вѣр'жетъ сѣма в землю, и спи(т''),
и вѣстаеть, днь, и ношъ, и сѣ
ма прорастетъ. продолжит'са
20 даже не вѣсть. сама ш собѣ земь
ла пло(д') приноситъ. пер'вое травоу.
таче класъ. таче исполнь пшени
цю въ класѣ. да прозавнетъ зе
мла травѣ сѣновноуж. ти въ едї
номъ часѣ наченьши земля ѿ про

Л. 986

растенѣа. хотѣши заповѣди твои
 рече всѣ съхранити. всѣми шера
 зы к растенію приходѣши. авіе на
 на съвершеніе прозвѣніе приведе
 5 ти цвѣтлицы бѣху оучащені,
 швилемъ травнымъ. пола же до
 брымъ дѣломъ кыпаху на нивахъ.
 шеразъ творѣще, акы морская
 ширина. волнами са повиваа,
 10 тако же и нивы тако волны, текоу
 ще и прекланяющиса, класове і въ
 са трава. и всѣ злачѣныи родъ изли
 танъ. и еже в садовнѣмъ племѣнѣ,
 и сочивнѣмъ. всѣмъ изовилемъ
 15 выше земля въсхожаше. не бѣша
 ше бо никако же погрѣшеніе. ни рещи
 грѣбость ратанска, ни надежда
 оукладати, ни на иноу кою винѣ(ж).
 иже можетъ вреды творити нѣк(а)
 20 кы, ни бѣше шсоуженіе, иже мо
 жаше спонѣ творити, говиноу зе
 мномоу. преже бо се грѣха бысть.
 им же ооуженье приахшмъ. по
 томъ лица гати хлѣвъ: ~
 И древо плодно рече, творѣши плодъ.

Л. 99а

емоу же стѣма его в немъ. по родѣ
 и по подовью на земли. да по семоу
 словеси вси холми шчистишася въ
 се во дѣвѣ горѣ течаше. а дрѣгое
 5 на высость въсхода. елье же, и со
 снѣе, и воріе, и кыпарисіе. и тисіе
 а шгнадіе, и тополіе. и все древо ли
 ствѣемъ шеростъ, шеленѣшася,
 шипціе же, и мерснини, и дафніе
 10 въ единъ часть, не бывше преже,
 изъ земля изыдоша. в бытѣе
 придоша. съ швѣномъ кождо швѣнство
 мъ, гавѣ различье шмоуща. и ш
 шноплемѣнаго оучащеся. знае

- 15 мо же коеждо своимъ знаменъемъ.
 вбаче же шипокъ, тогда цвѣто
 венъ, и бес терніа вѣше. послѣ
 жде же, к доврѣтѣ цвѣтовнѣи
 20 терніе припражено, да красотоу тѣ
 120 приемяюще, въскраннимъ же при
 лежаще печаль, поминающе грѣхъ.
 его же дѣла терніе. и волчець имъ
 възрастити бысть усоужена земля
 л. но повелѣно бысть древо плодъ
 но творити плодъ на земли. емоу (ж)

Л. 99б

- сѣма его в немъ. много же в дѣвѣи
 видимъ. ни плода имоуще ни сѣме
 ни, да что оубо речемъ. не иже че
 стнѣе есть естествомъ. то то и
 5 первоуж памать прѣа. таче аще до
 врѣ расмотриши. то все ти сѣмѣ
 ть. или сѣма имы. или в семени
 мѣсто. иноу нѣкакоу рав'ноую си
 лоу имын, агнадѣ бо, и вер'вѣе
 10 и врестѣе, и тополѣе. и елико того же.
 много плода мнѣти есть имоуща.
 сѣмоущоу коеждо сихъ. аще кто
 доврѣ испытаетъ вбращеть,
 еже во по листвѣемъ бываетъ зернь
 15 це. то то сѣмен'нью силоу иматъ.
 иже во вѣтвѣемъ садать. томоу
 есть в корени мѣсто, и корен'ное
 проклѣненіе, сѣмен'ноую силоу им(а)
 ть. да тѣмъ и садацин, ѿчесаю
 20 ще родъ стростать, преже такоже
 рѣхомъ. такоже съдер'жать дре
 веса плод'наѣ жизнь ншоу, члвѣчь
 пнтѣюще родъ изовильемъ. ло
 зье бо вин'ное. вино ражал, весели(т')
 ср(а)це члкомъ, древано же масли

Л. 100а

чье плодъ даѣ. оутѣшити може(т')
 лице масломъ. колико ти стечеса

В часть естественомъ изводимо. ко
 рень вин'нын, и вин'ничье, шкрѣгъ
 5 гыжа възрасте, веланко и выше зе
 мля въсшедъ вел'ми. лѣторасль
 завои. Шрочници гроздове, довлѣ
 ет' ти, и лоза вин'наа. доврѣ ра
 10 смотрив'ше. памать ти сътвори(т')
 естественѣж, помниши бо шбра(з')
 г(с)нь, еже са притычетъ рекин.
 азъ есмь лоза вин'наа. а шца си мѣ
 нить земнаго дѣлатела, по едї
 15 номоу коегождо насть. вѣрою въслѣ
 жена. въ цркви ничьемъ прозва.
 и поощаеъ ны на многоплодне да
 не шврѣтъ ны не на потребу соуща.
 шгно предасть. и не препочиваеъ,
 вса же дша чла. лозью вин'номоу
 20 творить подобны. и въ іева(г)лїи гла
 и въ пр(ѡ)рцѣхъ. иже хощетъ послѣдї,
 и шбращетъ, мы възвратим'са,
 колико родовъ садовыхъ. шво на дѣ
 ло ключаемыхъ, шво же на корабли,
 и лодїа емлющаса. а дрѣгое на съжь

Л. 1006

женье. и варенье. вси хъ паки разъ
 личь. въ коемъждо доубоу швоство
 бѣдно изооврѣстї е. како коего ро
 5 да различье. шво бо ш ннхъ, глау
 боче коренїе имать. а дрѣго прнпъ
 рвь. шво бо ш ннхъ прамъ растеть
 и едно стевло имать, а дрѣгое
 по земли. и авье ш корене, на мь
 нога стевла изыдетъ раз'наа. ка
 10 ко емоу же стевло высоко, и шѣлау
 въсшедъ на высость. того же ко
 ренїе глѣбоко. колико же паки и
 коры разлнчны, швы бо соутъ
 гладъкы коры, а дрѣгїа шстро
 15 гавы, а дрѣгїа долситы, и рас'стѣ
 дливы, и овы нхъ едноу шдежъ
 имоуща. а дроугїа, соугоубы,

и трегоувы. се же чюднѣе. имъ
же члѣча оуности, и старости ѡ
20 вращешн. и в садѣхъ подобны
слоучаѡ. юноу оубо садоу и здравѣ.
кора сѡ нстажитъ гладцѣѣ. а съ
старѣвъшоусѡ. акы враскава
и стара. и ово постѣчено ѡрасли пѣ
щаетъ. а старое постѣчено, не .

Л. 101а

имать ни ѡрасли. но акы смѣртъ по
стѣчене приемлетъ. смотрнли же
есмы и дроугаго сада. да егда сѡ
потроужають дѣлатели земнѣи,
5 то исцѣлатъ н. такоже се шипокъ
морѣскимъ. кyselъ, и горекъ,
и клѡпшь, егда продолъбоутъ и,
при корени стевло. ти клннъ въ
бють боровъ. смолоу нмоуць,
10 въ стержени его. то на слажене
съвратятъ, и кyselъство оно(г),
и сего горестъ, да не можн никто
же сѡ, золъ чюѡ ѡчачти. вѣ
дын тако дѣлатели земнѣи. сад(о)
15 внаѡ качества. могутъ съвра
тити, и оуклонити, али подвн
заніе ѡ дши на добро, не можетъ
недоугоу дшьюмоу съдолѣти.
и исцѣлантї ю. многа же соутъ
20 разнчѡ, ѡ ражающнми плодѣ.
садовнаго древа. такоже и не мо
жемъ его сказати словомъ. не
оубо точью инороднѣмъ др(е)
вѣ, разнчѡ соутъ плодомъ.
но и в самомъ еднообразнѣмъ

Л. 101б

саду, много различье. ѡвѣ бо иначе
ѡбразомъ моужьска полоу. а дрѣ
гы женьска мѣнатъ сѡдн творащї(н)
дѣлатели, иже и фѣннкы на двое
5 дѣлатъ. едноу часть мѣнаще
моужескъ полъ. а дрѣгоу женѣ

скъ. ти видѣти есть. юже мѣ
 нать женескъ полъ. како ти раскл(о)
 ннаа вѣтвь есть. и жаеаетъ мѣ
 10 жьска полоу. тї же то сады ты
 строатъ дѣлатели. то ти акы сѣ
 мена моужьска полоу. въ вѣтви
 влагають. им же глѣють џнмасъ
 ти тако насытатъ сѣ желаньа.
 15 и вѣтвиѣ просто станеть паки.
 такоже вѣ и преже шбразъ садоу
 томоу. тако же мѣнать и о смо
 квахъ. дрѣсїи бо дивьее смокъ
 вне присажаютъ к садѣ томоу и еже
 20 на кроткы(хъ) перъвородить смоквахъ
 въ цвѣта мѣсто. тоже вземъше
 приважоутъ к дивнимъ. и сѣ
 творатъ ѿ да начноутъ ражати
 плодъ. а не гѣвити плода своего,
 ни сметати. что дѣла ма ти, есть,

Л. 102а

притъча си естествонаа. не имъ же лї
 многожды, ѿ иновѣрныхъ, и къ
 ривовѣрныхъ. крѣпость прїемь
 леть на добраа дѣла показанїе.
 5 Аще бо коли, кого погана видиши,
 или и еретика. а чистѣ живѣща,
 и сѣлау чинънѣ всемъ прилежащ(а).
 то паче сѣ потвердиши, и поспѣши
 ши. да воудеши подовенъ, смокъ
 10 ви, плодотворивѣи, и кротцѣи,
 силоу приемла, такоже и кроткаа
 смокви. ѿ дивьен прїемлетъ.
 и сѣ ставляетъ сѣ. а плода не ѿмеще(тѣ)
 смоковъ, и паче кормитъ. а само
 15 го того плода кто можетъ разлїчь(а)
 сказати, и шбразы нхъ, каци сѣ(тѣ)
 лицемъ. и каковы соутъ сласти нхъ
 и своинства. и каа и на кѣю потребѣ.
 како овъ нагъ зрѣеть плодъ слнце,
 20 а дрѣгын в лоуспахъ покрытъ, и о
 въ макокъ плодъ, девело листвїе
 нмы крова дѣла, такоже смоки.

его же ли овоща. оутренее. жесто
кою сѧ шдежею шдѣло. то того
легчанши листвїе и тонѣнши.

Л. 1026

такоже се и шрѣшьє смовьє во дроу
гое, тако же великы требѣеть по
мощи. имъ же есть, немощно и ма
гко а шрѣшю, дебелаа шдежа,
5 на вредъ бы была. Ѡ сѣни дебелы(а).
како просцѣплєно листвїе, винънї
чьное, того дѣ есть тако. то и(ж)
вредове Ѡ дожда бывають. то
оутгоньзаетъ ихъ грезновїе. и па
10 кы то радостїю, изовиль прїемь
леть слнчнѣж лоучоу. нѣ(с) ничто (ж)
само ш севѣ. нѣсть ничто же ве
зъ вины, все имать премоудрость
недовѣдимѣж. чьга мысль того сѧ
15 домыслить. како можетъ члѣць
оумъ все то по истинѣ ислѣдитї.
такоже разѣмѣти и свонства коего
ждо. и чинъ коеж(д)о Ѡ много разли
чнѣе. тавѣ разлоучити съкрове
20 нъныя вины. и до конца га сказати.
едина вода кореньемъ влекома.
инако питаеть кореньє самое то.
инако же корѣ стевленѣ. инако же
само то древо. инако же стрежа
в немъ та же влага водная. и ли

Л. 103a

ствїе бываеть, и младичье. и на вѣ
тви сѧ разлоучаетъ. и овощѣ даетъ
растенье. и клѣемъ бываеть. Ѡ то(г),
ничья же мысль домыслитисѧ може(тї).
5 инакъ во сухыновьскыи, клѣи быва
еть. иже зовоуть слезѣ. инака же
слеза власамънаа, аки вода. и наръ
ѣнка. въ егуптѣ, и ливїи. инакы
слезы имоуть, и нѣмъ швразомъ.

- 10 мѣнать же тако илектръ слеза е(с)
 садов'наа, тоже ставъ камене(м)ъ
 са творить, свѣднтелюеть же
 сен бесѣдѣ иже соуть влѣпан,
 соучьчи въ илектръ. и дробнїи жї
- 15 воти. иже макцѣи соуще. житцѣ
 и слезѣ. сѣдшиѹ животѹ на нен.
 и изгавѣше в немь състыдоша(с),
 да знати га есть, да спроста иже
 искѹсомъ да не вѣсть, качества
- 20 слезъ тѣхъ всѣхъ. то никако же
 са не можетъ домыслити, како то
 бываетъ. како ли пакы ѿ тоа же
 влаги, в лозьи вин'нѣмь, вино бы
 ваеть. а въ древано масличьн. ма
 слиничїи масло. тоже не се е точьж

Л. 1036

- чюдно. како овѣде. сладка са тво
 ритъ, и тонка. шде же, тоуч'на
 бываетъ, и девела. но и въ сладъ
 кыхъ тѣхъ плодѣхъ, недовѣдо
- 5 ма соуть, качества различью. ина
 бо сладость, на вин'нѣи лозѣ. ина
 ка же въ тавлоч'номь швощи. инака
 же в смоковнѣмь. и въ фуничнѣ
 мь инака. и ещѣ ти велю попытати
- 10 ш семь хытрѣе. како та же вода
 едина соущи, сладка соущи, ег(д)а
 боудеть в садѹ иномь, рек'ше въ др(е)
 вѣ, то шсладѣе паче. дръгонци
 во иномь пакы дрвѣ соущи. шкы
- 15 слѣеть, и пакы огор'чаеть израд(ь),
 егда в пельни бѹдетъ, или въ ска
 монїи. аще ли боудеть в желоудѣ,
 или въ драьни, то терпка са ство
 ритъ, и шстра. а в теревннѣфѣ.
- 20 и во орѣсѣ. маьга, и глад'ка,
 и маслена. что ли есть ино, ти ино,
 ш долнихъ бесѣдовати. а нде же
 в самон тон смок'ви, на соупроти
 внаа качества преходить вода.
 сокъ бо еа, горекъ бываетъ. а в са

Л. 104а

момь томь овоци слад'ка бываеѣтъ.
 тако же и в роженїи вин'нѣмь. въ Ѡр(а)
 слехъ вин'ничныхъ, кысла бывае(т̄).
 а слад'ка въ гроздовѣн самомъ. а оу
 5 же како лице коегож(д)о овоца. то
 колико того много. видѣти бо естъ
 въ цвѣтехъ, единою водоу. во ово(м')
 чермноу, а въ дрѣвѣмь баграно.
 въ дрѣвѣмь синю. а въ дрѣвѣмь
 10 селеноу. въ дрѣвѣмь жолатѣ. въ
 дрѣвѣмь бѣлоу. и боле паче паки,
 лич'наго различья. вона ннакы, ти
 ннакы бывають. но внжѣ мысли
 свои, насыты соуща. и разѣмы мь
 15 ножанша приемлюща. и въ безмѣрье
 входяща. да аще са не оубогавъ въ
 стагноу, и оустав'лю помышлати
 оутвари сен, то не достанеть ми
 и днїи, великѣю премоудрость,
 20 хыдымь языкомь сказующоу ва(м)ь,
 да прорастиѣ земля древо плод'ное,
 творящее плодъ на земли. авье (ж),
 горнїи верхоуе. врастоща древомь.
 и овоц'нїи гради оуху тришася.
 и порѣчьа бесчисмен'ными сады

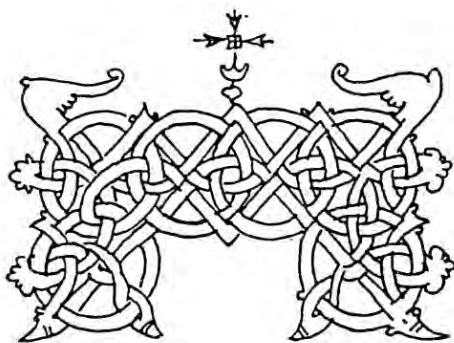
Л. 104б

оукрашена. ово са члкъмь на трапе
 зоу готованне оутворити. ово же
 скотѣ на пищѣ. и листвїемь, и пло
 домъ. ово же, на цѣленье намъ
 5 дагашеса. и сокомь. и слезою.
 и соучьницею. и корою. и плодомь.
 и проста рещи, елико же ны изд(а)
 в'на искѣшенье изобрѣте. по оуч(а)
 стномъ Ѡпаденїю събираа еже на
 10 потребѣ. се же шстрыи помыслѣ,
 и тасныи творечь. испер'ва прозрѣ
 на бытѣе изведе. ты же егда ви
 днши, или крот'кын, или сажени
 тыи садъ. или двїи, или нже прї

- 15 водахъ, или польскым. или цвѣ
тоносивым, или и самъ тои цвѣ
тъ то Ѡ того малаго. великаго
познавъ. прилаган присно къ чюде
си. и възрасти ми любовь къ тво
20 р'цю своему. пытан како есть съ
творилъ. присно зеленоующеса
шво же листвѣе смещѣща в годъ.
шво же присно с листвѣемъ, смещѣ
тъ же, и масличье, и соснѣе. аще
и отан, да мнѣти есть. такоже

Л. 105а

- николи же не обнажаетъ. присно
же с листвѣемъ есть финикъ.
тоже едино листвѣе нмы. паки
прозѣвало есть. пребываа ш немъ
5 до кон'ца. смотри же ми и паки
сего. како ти мурикѣи. швое ра
стетъ, и с вод'нымъ во садомъ ра
стетъ. и с польскимъ множит'са.
зане неремѣа пр(ѡ)ркъ, проныривѣ
10 ишаа. иже обожки нравы имоуть.
к та(ко)моу древу притычетъ. да про
раститъ земля. малое се повелѣ
нѣе, аще велико естество бысть,
несвѣдима свонства растоущихъ
15 твора. то есть и нына одинако
повелѣнѣе в земли. и поноужае(т') ю.
по вса лѣта, износити силѣ своѣ.
еликоу же имать, и травами и сѣ
менемъ. и древнымъ бытьемъ.
20 им' же са поноудивше вси. исполни(м')
всего плода добрыхъ, дѣлаъ. да
всажени въ храмѣ г(с)ни, и въ дворѣ
хъ вѣга ншего процвѣтемъ. ш х(с)ѣ
ис(с)ѣ ш г(с)ѣ ншемъ, и ч(с)тъ, съ безна
чал'нымъ шцмъ. съ пр(с)тымъ дхмъ
в' вѣ(к') аминь: ~



СЛОВО ТРЕТЬЕГО ДНЯ¹

// Л. 70б Трижды святой Бог-Творец украсил это видимое творение всеми красотами: первое небо — солнцем, луной и звездами, а между небом и землей [поместил] эфир² и воздух. Землю же одарил Он всевозможными цветами и растениями и все созданное наделил различными прекрасными (качествами). Нам же подобает, размышляя о Творце и об этом прекрасном творении, долго восхищаться всему этому, благодаря Бога-Художника. Это написано не только для того, чтобы мы знали, как [все] создано, но и для того, чтобы мы восхищались Творцом всего этого³.

Мы говорили, что в первый день Бог вызвел [в бытие] вещество (материю), необходимое для этого творения (для созлания всего)⁴, а во второй день [объяснили], каким образом Он составил из жидкого естества воды твердь, из-за чего // Л. 71а она называется твердью⁵.

Бог сказал: «Да соберется вода, которая под небом, в сонм один»⁶. Куда же она собралась? Послушай, не так ли? Когда Бог сотворил землю, не было еще долин и холмов. Но как только Он сказал: «Да соберется вода», тут же создал и долины, и впадины, и морские заливы, как и сам свидетельствует посредством [своего] дела. Когда же земля разверзлась и с обеих сторон появились острова и горы, тогда он оставил острова и горы. И от этого ты можешь понять, что вначале все было слитно (вначале они были слиты воедино), но Божие повеление разрушило эту ровную поверхность⁷. Вода стекла вниз, и обнажилась земля, как и повелел ей Творец⁸. «Да соберется вода, которая под небом, в сонм один, и да явится суша. И собралась вода, которая под небом, в сонмы их, и стало так. И явилась суша. И назвал Бог сушу

землю, а собрания вод назвал морями»⁹. Без колебания Он назвал причину, по которой невидимую (поверхность, сущность?) назвал землю¹⁰. Когда Бог приказал, тотчас¹¹ было снято водное покрытие. // **Л. 716** под которым она [земля] находилась [и вследствие этого] была невидима. Где Он задумал, тут и появились формы земных долин (сформировались земные долины)¹². В соответствии с местностью появились высокие места и низины. Одни долины были ограничены высокими склонами, а другие низины [лежали] на морском побережье. Там же, где кончаются края морских ширин, берега были возведены до облаков¹³, чтобы проходящие мимо могли дивиться им. О них говорит и великий Исаия, дивясь величию божественной силы и восклицая: «Сотворивший концы земли»¹⁴. Он имеет в виду те высокие берега, не концы земные, но края морских пучин, которые наблюдателям кажутся страшными и достигающими облаков (доходящими до облаков)¹⁵. Ими [берегами] оградила непостижимая премудрость и сила Божия от подъема морских волн, другими же берегами (краями), низкими, как уже мы говорили, ограничила морские пучины.

Встречаются иногда и берега огромных морских ширин, покрытые песком, // **Л. 72а** но [вопреки этому] большое количество воды удерживается этими низкими берегами. Все это создает Бог, чтобы ты понял, что и без высоких тех берегов и каменных скал слабым песком Он может сдержать пенящееся и восходящее до облаков море¹⁶.

Он положил ему и предел (границу) песком¹⁷, когда говорил: «Молчи, укротись!»¹⁸ И волны разбивались сами собой. О том же и пророк говорил, обращаясь к Богу: «Ты положил предел, которого не перейдут, и не возвратятся покрыть землю»¹⁹. Где было повеление Божие, тут и сказал: «Да соберется вода в сонм один, и да явится суша»²⁰. Определена была глубокая и большая долина, куда стеклось множество вод, которые называли «собрание едино». И болота, и ущелья, и места озер и рек приняли течение движущегося водного естества вниз, по их руслам (бассейнам) неведомое множество вод стеклось и // **Л. 72б** сошло в большую и необъятную долину и создало море, которое невозможно переплыть²¹. Но поскольку сказано: «И собрание вод назвал морями», то другие спрашивают об этом, говоря: «Почему Владыка Бог повелел собраться воде в одно место, а Моисей говорил не об одном море, но дал ему много имен, когда говорил о море?» Этому есть хорошее и всем известное объяснение. Ибо море едино, но различно по своему образу. Лучше было бы сказать, что [море] имеет местные различия, но не может быть отделено от единой [морской] сущности. Подобно тому, как человек имеет один вид, но существуют множество людей, так и море считается единым, но от него отделяются великие морские пучины, образующие как бы вдающиеся в сушу части моря (заливы)²².

О неизреченная премудрость Творца! Моисей говорит о море, которое упоминал Бог, во множественном числе, чтобы мы называли морем не только // **Л. 73а** широкое море, образованное разверзстыми пучинами, и протяженное [по величине], и непереplываемое²³, и представляющееся смотрящим на него безграничным, множеством вод, но и собрания озерных вод и еще более мелкие водные резервуары, поскольку они подобны великому сонму, хотя и малы, и имеют как бы вид за-

ливов. Поэтому он и Никомидийские [воды] назвал заливом, и Вифинейское, и Далматинское²⁴, и Измирское [морья] и [воды] в иных местах, имеющие облик моря в виде заливов. Таким образом, подобает говорить о морях во множественном числе, поскольку во многих местах можно наблюдать, что они имеют тот же вид, что и единое море, от которого они образованы. Зато те, кто по ним ходит, хорошо их знают и называют разными именами, говоря: Восточное море, и Вечернее море, и еще Сицилийское море, и еще одно — Овятское (Венецианское?). Вообще говоря, во многих местах дается имя морской воде без разделения водного естества // **Л. 73b** на имена (ибо едино существо моря), но воды отделяются и называются различными именами по виду каждого места.

«И назвал Бог сушу землею, а собрания вод назвал морями»²⁵. Одновременно с широким и большим морем он назвал и собрания вод, простиравшиеся по другим местам земли в виде заливов и внутренних морей²⁶ (?), которые выходят или вливаются в [единое море]. Ведь великое собрание вод, которые слились по Божьему повелению в широкую и глубокую земную впадину водного естества²⁷, одно. Говоря о собрании вод, Он сначала упомянул об этом первом море и уже потом назвал заливы и подобные великому морю озера, образованные (вытекающие) из него на различных местах долин. На эту мысль наводит нас Давид-пророк, восхваляя установившего порядок Бога-Творца, говоря так: «Птиц небесных и рыб морских, ходящих единым путем морским»²⁸. Сказав так, дал [он] много имен [морям]. // **Л. 74a** Если на славянском языке в этом месте нельзя отличить море от моря, но и то и другое называется единым именем «морское», то в греческом сначала называется на этом месте одно море, а потом говорится: «ходящие путями морскими». Когда говорят так, то имеют в виду много морей. Иные же собрания вод, которые образовались, скапливаясь по всей земле в ложбинах или от дождя, или от рек, как, например, водоемы со стоячей водой, лужи или озера, постоянно наполняемые реками, но те не были названы морем, ибо в то время, когда Бог назвал составы водные морями, их еще не было. Лучше и ближе всего к истине, это сказать, что от рек наполняются низкие места земли и имеют от них свой состав. Ибо реки появились после, и их не было тогда, когда Творец сказал: «Да соберутся воды в собрание одно». Великий же Моисей сообщает, что когда завершилось творение, тогда появились и реки. Ведь он сказал: «Источник исходил из земли и // **Л. 74b** орошал все лице земли»²⁹. И еще сказал: «Из Едема выходила река для орошения рая и оттуда разделялась на четыре начала»³⁰. Имя одной реки Фисон, второй Гион, третьей — Тигр, а [имя] реки четвертой — Евфрат³¹. Если мы уже установили, что были четыре реки, которые были разделены на четыре начала из одного источника, то трудно понять и поверить, что их не было прежде, в то время когда Бог сказал: «Да соберутся воды в собрание едино». И эти воды стеклись и сошлись в большое собрание [вод], а не возникли сами по себе вообще, и не могли разделиться на четыре начала, так как рек тогда не существовало. По той же причине не было и озер, так как озера берут свое начало от рек. Некоторые образовались, подобно заливам [внутренним морям?], из моря. Но пусть никто не говорит мне, что их много и на востоке, и на западе, и на северных местах, и на южных и что они ничем не хуже

// **Л. 75а** других морей и почти равны им по ширине и глубине, как рассказывают те, кто описывал землю, имея в виду Ирганское и Каспийское [моря]. А другие имеют в виду и иные озера, обладающие не меньшей соленостью, чем моря, как например, Асфальтинское³² и Севронитское, которое находится между Палестиной и Египетской пустыней и проходит вдоль Аравии. Если мы допустим, что это так, как говорят пишущие, то, однако, нельзя называть их чужими именами, так как они не исполняют их [морей] назначение, хотя некоторые и подобны им. Но каждому подобает сохранять то имя, которое ему было изначально дано или Богом, или людьми. Если же кто-то не имеет его, то те, кто считает, что он его имеет, поступают глупо, говоря так. Так и те, которые называют чужими именами вещи и предметы, ошибаются и согрешают не менее тех, кто // **Л. 75б** прелебрегает изначально данным именем, особенно когда откроется, назвал его Бог этим именем или не назвал.

И сказал Бог: «Да соберутся воды в собрание едино и да явится суша»³³. Очень уместно и премудро сказал: «Да явится суша», а не «земля». Это высказывание было более подходящим, чем предыдущее, «а земля была невидима и не устроена», потому что тем именем, которым Он ее назвал прежде, хотел показать, что она была невидима. Ибо Он сказал: «Земля была невидима, не украшена и не устроена». Поэтому и ныне более подходит называть этим словом явное, поскольку прежде ее нельзя было видеть. Но так как впоследствии многие стали думать, что сухость земли появилась от теплоты солнечных лучей³⁴, а не по свойственной ей природе, то [следует вспомнить], что Господь, владыка всех знаний, предварив это, назвал ее сушей вследствие отделения от нее вод. Он показывает теперь, что природное свойство земли есть сухость³⁵, а то, что некогда было в ней — мокрота и // **Л. 76а** грязь (тина), — она имела не по своему естеству, а случайно, из-за распространения [по ней] вод. Более соответствующим и правильным было бы именовать землю землею, как прежде называл ее Моисей, [направляемый] Святым Духом. Ведь он сказал: «В начале сотворил Бог небо и землю»³⁶ — и сообщил имя, данное ей Богом. Этим наиболее подходящим и точным именем и подобает называть ее, ибо «земля» — ее правильное и подобающее имя. Называют ее и сушей, поскольку ее прямое свойство — сухость и ей свойственно быть сухой. Так и человек называется человеком в естественном смысле, согласно своей природе. Его называют смешливым по природе, однако Бог не сказал: «Сотворим смеющегося», но вообще пренебрег этим, так как это было бы неправильно и глупо, [но] сказал: «Сотворим человека». Так же поступил и Моисей, ибо он не сказал: «В начале сотворил Бог небо и сушу», [но] сказал правильнее и более подходящим образом: «...небо и землю». Насколько можно понять человеческим разумом, // **Л. 76б** правильнее и достойнее подобает давать наименование сущности вещного в ее настоящем смысле³⁷.

Если же кто-то хочет поискать, то найдет прочее и в других стихиях, [иначе говоря, установит], какое они имеют природное качество, то есть естество и свойство, которыми оно отличается и отделяется от остальных простых [элементов]³⁸. Ясно же всем воспринимающим, что при наименовании сущности, отличающей ее [от других], она получает свое имя не от свойственного ей качества³⁹. Ибо огонь теплоту, вода холод, а воздух влагу имеют как свои качества, но ни огонь напря-

мую не называется теплою, а называется огнем, ни вода не холодом называется, а водою. ни воздух не влагой называется, а воздухом, но им даны те имена, которые наиболее подходящи и правильны⁴⁰. Имена же, обозначающие качества, вторичны [по отношению к названиям сущностей]⁴¹.

Так и земля⁴², имеющая качество сухости, сначала // **Л. 77а** называется землей, а потом по порядку и сушей. Тем именам, которые обозначают качества, подобает быть вторыми именами после первых, чтобы они свидетельствовали об их сущности своим названием⁴³. Когда ты даешь человеку имя «разумен», а о коне [говоришь, что ему свойственно] «ржание», но не называешь прежде, идет ли речь о человеке или коне, то сразу определяется, кому принадлежат эти качества⁴⁴, хотя их никто и не называет; эти качества сами по себе. Но так не может быть. Это относится и к земле. Если она прямо называется сушей, а не землей (этим именем ее назвали некоторые, не желавшие принять ее имени «земля») ⁴⁵, [то знай, что] ее качество — сухость. Чьим же качеством тогда будет сухость, разве не суши? Не требуется ли тогда сухость называть сухой, чего не может быть. А с другой стороны, [можно видеть, что] каждая из четырех стихий имеет двойные качества: огонь — теплоту // **Л. 77б** и сухость, а земля — сухость и холод, вода же — влагу и холод, а воздух — влагу и теплоту⁴⁶. Представим себе, что премудрый Господь промыслил, чтобы они [стихии] сами по причине родства соединялись, сами поддерживали связи и противопоставлялись друг другу, чтобы называться каждой двумя именами, которые она примет от своего качества. Тогда землю надо будет называть не только сухой, единственным именем, но и студеною. А это было бы не только неправильно, но и вообще невозможно. Почему же сначала Бог действительно не сказал: «Да явится сухая, то есть суша, и студеноя». так как сухость и холод [суть свойства земли], но просто сказал: «Да явится суша». Думается, было бы неудобно и невозможно, чтобы [одна стихия] называлась по-разному, тем и другим именем, от этого возникнут беспорядок и смешение и не будет // **Л. 78а** ни одного признака, свойственного каждому качеству, по которому его можно будет узнать и отличить от других⁴⁷. Но это поистине было бы смешно и крайне невежественно.

Поэтому и человек изначально назван человеком, как это и подобает в действительности, и только потом и разумным. и смешливым. И конь сначала называется конем, затем — [имеющим способность] ржать⁴⁸. И огонь сначала называется огнем, и только потом — горячим и сухим, вода водою, и потом — мокрой и холодной. и воздух воздухом, а потом — теплым и влажным. И по такому [образу] именуется земля, земля — в действительности по первому имени, и только потом — сухая и холодная. Безумно и неправильно учили некоторые, говоря дословно [следующее], что землю, которую мы теперь называем так, Бог не сотворил землю и не дал ей этого имени. но первое имя земли — «суша»⁴⁹, как и Давид говорил, восклицая: «Его — море. и Он создал его, и сушу образовали руки Его»⁵⁰. Не отказываешься ли ты, человек, от божественного, // **Л. 78б** противореча Моисею? Ибо тот сказал: «В начале сотворил Бог небо и землю»⁵¹, а ты говоришь, что Бог не сотворил земли⁵². Это явное противоречие, если Моисей говорил, что Бог сотворил, а ты говоришь, что не сотворил. Но как можно понять, ты не уяснил смысла того,

что признак материальных вещей и предметов⁵³ имеет иные названия, чем те, которые имеет сам предмет⁵⁴, как говорилось выше по слову истины. А когда Бог сказал: «Да явится суша», то Он дал не прямое имя подлинному предмету, но явно обозначил качество предмета⁵⁵. Он только не сказал, что земля, которую Он сотворил, [Он создал] согласно ее существенному качеству, а вода, которая покрывает ее, мокрая и текущая, делает ее невидимой, и есть иная стихия, а не свойственная земле⁵⁶. А когда сказал пророк Давид: «И сушу руки Его создали», то этим он выделил мокроту и течение [как свойство] морской сущности. Поэтому он // **Л. 79а** и сказал так: «Его море и Он создал его»⁵⁷. И потом сказал: «И сушу образовали руки Его»⁵⁸, после мокроты морской говоря о суше. Мы же возвратимся к продолжению своего [рассказа].

«И увидел Бог, что это хорошо»⁵⁹. Почему Творец, хотя всем людям впоследствии самим предстояло убедиться на практическом опыте в красоте [творения], предварив это, назвал [его] словом «доброе» (хорошо)? Кто же из живущих в этом мире не знает, что хорошо и на пользу было отделение от земли водного естества, которым оно ее покрывало? Как же не было хорошо, [ведь] где были отделены повелением Божиим плавающие по земле воды, которые не давали ей ни появиться, ни произрастить из себя по Божьей заповеди все то, что [служит] для пищи и красоты, [там] родилось после собрания вод в единый сонм, просияло красотой множество бесчисленных цветов, // **Л. 79б** и трав, и лугов, и нив, и садов, плодоносящих и неплодоносящих⁶⁰. И все это было на немалую пользу человеку. И появилось море, соединяющее друг с другом отдаленные [места], так что плавающие по нему достигают того [места], которое отдалено от них, и отправляют [по нему] от себя к дальним берегам то, чего [другие] не имеют. И оно делает общим все для всех: то, что на иных землях рождается, будь то зерно, или плод, или золото, или серебро, или одежды, или что-то иное, оно может, нося на [своих волнах], донести до тех, кому это требуется. Все это предвидел Бог и знал прежде, чем дал этому бытие.

Моисей сказал: «[И] увидел Бог, что это хорошо»⁶¹. Бог заранее знал, что умы скверных манихеев [задумали] извратить веру и охулить все созданное, ибо они [манихеи] учат, что создания злого творца злы⁶². Поэтому Он заранее обличал их заблуждение и безумство, а тому, что Он сам дал бытие и повелел быть на пользу // **Л. 80а** и на благо людям, Он прежде воздал хвалу, [сказав,] что оно имеет хорошие сущность и порядок⁶³. Пусть затворятся все уста, которые возводят неправду на могущество Бога, повелевшего [так].

И сказал Бог: «Да произрастит земля зелень, траву, сеющую семя по роду и по подобию, и дерево, приносящее плод, в котором семя (плод) его по роду и по подобию на земле»⁶⁴. С установления естественного порядка начал Тот, Кто вне природного [закона] говорил о несуществующем как о существующем, когда Он отнял и отделил водную пучину от земли и сделал ее как бы свободной от текущего естества. Ибо Он захотел произрастить лучшую сущность⁶⁵ и той силе, которая в ней есть, повелел стать деятельной. Ибо Он сказал: «Да произрастит земля зелень, траву, сеющую семя по роду и по подобию»⁶⁶. И в тот же момент слово стало делом. И видимой стала повсюду земля, прорастающая [зеленью] по равнинам, и по доли-

нам, и по горам, и по ущельям. // **Л. 80б** И, как из материнского лона, из своих недр рождала земля бесчисленные образы различных трав на пищу людям, и скоту, и птицам, и зверям. И еще то, что не [годились] на пищу людям, произошло для лечения больных, или для всех, или для отдельных, или для части. Так что ничего не [было] создано во вред, или излишне⁶⁷, или попусту. Но то, что считается смертоносным и губительным своими свойствами и составом бывает [используется] как пища и корм другими животными. Как известно, чемерица⁶⁸ идет на корм горлицам. иными кормятся скворцы, иногда же [она] больным людям неплохо помогает, будучи смешана с другими [растениями] и выпита. [Чемерица,] о которой с давних лет [известно], что она причиняет большой вред больным, может с корнем истребить причину [болезни], если она будет смешана с иным [растением] и выпита.

И сказал Бог: «Да произрастит земля зелень, // **Л. 81а** траву, сеющую семя по роду и по подобию, и дерево плодотворное, приносящее плод, в котором семя его в нем по роду и по подобию на земле»⁶⁹. Где распространилось божественное и всемогущее повеление, тут же сразу родила земля множество трав, [разделенных] на роды, и различную красоту цветов на лугах, и еще красоту на нивах, которая имеет много различий у зерновых и чечевичных [растений]. К тому же и у садовых плодов много разных различий и [собственных] свойств. И еще у неплодоносящих растений бесчисленны отличия деревьев, каждое из которых [предназначено] для своих нужд. Все же это устраивается на пользу людям и на похвалу Богу, который все это сотворил, и на Его прославление, [что] позволяет нам говорить вместе с пророком: «Как возвеличились дела Твои, Господи, все соделал Ты премудро»⁷⁰.

Разве не велики, не чудесны и не преславны дела Божьей премудрости? Дивны // **Л. 81б** и непостижимы. Если какое-либо свойство (природный признак) считается незначительным, то тот, кто исследует его основательно, не может не восхищаться им. Когда ты рассмотришь стебель пшеницы или иного злака, проросшего из земли и выросшего в высоту, то [найдешь, что] высота нужна ему на пользу по разным причинам, чтобы не причинил ему вреда его низкий [рост] со всех сторон, особенно же большую пользу ему приносят сильные ветры, когда он [стебель] поднимается вверх и появляется зерно в колосьях, когда [зерна], мягкие и сочные (молочной спелости), не застывают и не могут терпеть жгучего зноя, но требуют охлаждения ветром, чтобы отогнать от себя этот вред. К тому же еще пусть будет солома на корм скоту и на крышу домов. И видишь присущую ему [стеблю?] по роду хрупкость, хорошо защищенную от повреждений, устроенную Творцом. И как некими костями и жилами, узами и коленцами (?), как плетями, // **Л. 82а** сверху донизу обвит стебель. И потом еще кожура и колосья⁷¹, как дома, созданы для пшеницы и копыя (ости) [поставлены] на стражу, чтобы воспрепятствовать малым животным повредить его. Разве ты хочешь, [видя это], противиться мудрости Божией и величию Того, Кто все это сотворил, — величию искусного Творца. И воздай Ему хвалу и славу согласно силе своей.

Если же хочешь узнать и о другом растении, которое на вид невзрачно, но очень нужно в жизни человеческой и которое сильно веселит сердца земледельцев и тружеников — я имею в виду виноградную лозу, — то и в ней найдешь непостижи-

мую мудрость Творца и очень сильно подивисься и прославишь непостижимое величие Божьего разума и силы. Ибо когда Он сказал: «И дерево плодовитое, приносящее плод»⁷², то тут одновременно со всеми другими [растениями] проросла и пустила корни в земную глубину первая лоза⁷³, которая, как по лестнице, // **Л. 826** вышла из земли и соразмерно корням пустила ростки. Когда она вышла из земли и поднялась вверх, достигнув подходящей высоты, то разделилась на прекрасные побеги свои, равно разделяя [им], как детям, свое богатство. И одинаково и равно заботясь о своем потомстве, она делит свою тучность, производя вьющиеся побеги⁷⁴ и как бы обнимая их руками. Побеги идут вверх, и ветер не отрывает их от материнской лозы, но, напротив, сдерживаемые теми узами, они могут выдерживать тяжесть гроздей. Лоза имеет листья, плотно покрывающие ее ветви, и когда она вырастает высокой, [с помощью этих листьев] хранит своих детей от сильных дождей. Эти листья изваяны так, как будто в них сделаны дверцы, сквозь которые к ним проникают солнечные лучи. Но грозди получают необходимую (умеренную) теплоту, а не большую, которая может сильно повредить им.

Но кто может рассказать о свойствах всех растений или семян, которыми они отличаются одно от другого, и об [отличительных] признаках каждого свойства?⁷⁵ // **Л. 83а** Какой человеческий ум может объяснить различие вкуса и качества съедобных плодов, которые они заключают в себе? Я имею в виду смокву (инжир), и миндаль, и яблоко, и орех, и прочее. Трудно найти [слова], чтобы определить каждое по отдельности, и так как [это дело] требует больших усилий из-за подобия образов, оставлю его. Только о двух из них я рассказал — имею в виду пшеницу и виноградную лозу, рассматривая их как выражение нашей истинной веры и любви. Поэтому и в Евангелии [Господь] сказал слово истины, используя притчу о сеении пшеницы. Он говорит, что когда зерно падет на камень, или в тернии, или на пути, то не будет иметь плода и не будет иметь никакого успеха [такой посев], или потому, что зерно не найдет влаги, или потому, что оно глубоко вошло в землю, или потому, что было задавлено человеческими бедами и печальями, как плод в тернии, или потому, что было затоптано прохожими. И злоумышляют против // **Л. 836** нас наши противники. Если зерно падет на хорошую почву, то прозябнет и даст богатый урожай. Но Господь назвал себя истинной лозой, говоря: «Я есмь истинная Лоза, вы же ветви, а Отец мой — Делатель»⁷⁶. Пребудьте во Мне, и Я в вас. Как ветвь не может приносить плода, если не будет на лозе, так и вы, если не будете во Мне. Тот, кто пребывает во Мне и Я в нем, тот приносит много плода»⁷⁷.

Если мы, подражая [этому], поспешим, то будем такими же, как это пшеничное зерно, которое упало на добрую землю, и в сердцах своих прорастим веру ко Владыке своему и Господу и благими делами, как коленами пшеничными, от земли до верха обвяжем [ее]. И поставим вокруг наших мыслей, как ости колосьев, быстрые и суровые мысли, для того чтобы отогнать зломысленных бесов, и сохраним чистое состояние нашей души, чтобы она всегда устремлялась на высоту // **Л. 84а** и сохраняла плод своего разума, и окажемся теми, кто постоянно производит добрые плоды. Если же мы хотим подражать виноградной лозе, то сохраним в себе истинную любовь и будем заботиться о своих братьях, как это надлежит делать, и их

скорби разделим [с ними], как свои, и свяжем себя словами и делами, [заботясь] о братолюбии, так как узы совершения [этих дел] — любовь. И как неразделимо и соединено густое листвие [с плодами], так и мы разумными помыслами и божественной надеждой покроем и сохраним плод наших мыслей и дел. И оставим в них как бы маленькие дверцы, через которые будем принимать малое и необходимое для поддержания нашей жизни и для удовлетворения [своих] потребностей. И тогда мы станем ветвями истинной лозы и, пребывая в ней присно, окажемся зрелыми и вдвойне праведными [ее] гроздьями.

И сказал Бог: «Да прорастит земля зелень, траву, // Л. 84б сеющую семя по роду и по подобию»⁷⁸. Кто дает ей бесчисленное множество семян⁷⁹, кто ее пахал, или проложил в ней борозды, или, вспахав, разровнял? Следует знать, что никто другой, но только повеление Божье. Ведь если земля, сухая и незаселенная, никем не вспаханная, не могла избежать повеления Божьего, но без семян прорастила в себе бесчисленное множество [растений] и родила неизмеримый плод, то разве дева не может родить, если в нее не всяено семя, о жидовин?⁸⁰ Об этом прежде много лет назад говорил Исаия, восклицая: «Ибо младенец родился нам; Сын дан нам; владычество на раменах Его, и нарекут имя Ему Вестник Великого Совета, Владыка мира, Отец будущего времени»⁸¹. Горе твоему неверию, горе добровольному и предпочитаемому тобой окаменению. Как ты можешь верить, что и зелень, и цветы, и деревья — все это родилось из земли без семян, // Л. 85а а в то, что прежде проповедовали и возвещали святые пророки о Христе, что Он родился от святой и пречистой Девы по проречению великого Исаии, сказавшего: «Се, Дева во чреве примет, и родит Сына, и нарекут имя Ему: Еммануил, что значит: с нами Бог»⁸² — во все это не веришь? Но мы, оставив иудеев идти на свет огня и в пламя, которые они сами разожгли, возвратимся опять к тому предмету, о котором мы беседовали.

«И дерево плодovitое, приносящее плод, в котором семя его по роду⁸³ и по подобию на земле»⁸⁴. И сразу в тот же миг проросло доброе и полезное маслинное дерево и вместе с ним орех, и смоковница, и яблоня, и другие деревья того же рода, а заодно с ними и ели, и кипарис, и сосны, и хвойные, и чернотополье, и вербы, и клены, и осины, и тополя, и множество прочих [деревьев], подобных им, растущих высоко вверх. Еще появилось и низкое // Л. 85б дерево (растение), такое как куст, которое не бывает высоким. Все это своею красотой украсило землю, воздав различными плодами, формами и характерными вкусами с помощью непостижимого языка природы хвалу Творцу Богу, который вывел их из небытия. И, как подобает, они воздавали Ему благодарность, славословя Его. Ибо [Давид] сказал: «Хвалите Его, небеса небес, и воды, которые превыше небес. Да хвалят имя Господне горы и все холмы, дерева плодносные и все кедры»⁸⁵. И доселе и доныне они хвалят и славят Его своими голосами, более того, когда они как бы умрут во время зимы, то снова как бы воскреснут из мертвых в весеннее время. И с родившею их матерью умирают они каждый год, поскольку необходимо и потомству умереть, и когда она [мать] воскреснет, то и они [дети] восстанут вместе с ней по закону, который установил премудрый и искусный Бог и Творец на пользу [людям]⁸⁶.

Есть иные города, [жители] которых насыщают свои очи всякими чудесами, производимыми чудесниками (фокусниками) с утра // Л. 86а и до вечера, и, слушая звуки неблагозвучных (разрушительных) [песен], рождающих в душах ненависть и нечистоту, долго не могут ими насытиться. Многие даже прославляют тех людей за то, что они, оставив торговлю на рынке и свои ремесла, которыми они живут, в лености и забавах проводят отведенные им годы жизни, не зная, что многочисленные игры и скверные зрелища наглядно обучают сидящих на них нечистым делам⁸⁷. И всевозможные стройные звуки свирелей и непристойные песни (песни блудниц), вселившись в души слушателей, порождают не что иное, как насмешку и бесстыдство и [желание] слушать звуки свирели и побуждать других к тому же. Иные же, помешанные на лошадях, и во сне состязаются на колесницах, перепрягая их и, проще говоря, и во сне не отказываясь от этого безумия и волнения⁸⁸. Мы же, те, кого великий Господь, Чудотворец и Художник, создал на созерцание // Л. 86б своих дел, будем ли трудиться, созерцая [их] или будем лениться выслушать духовные слова, сказанные Моисеем?

И сказал Бог: «Да соберется вода в сонм един, который под небом, и явится суша. И стало так. И собралась вода под небом в сонмы. И прозвал Бог сушу землею, а собрание вод назвал морями»⁸⁹. Сколько трудов доставил ты мне в предыдущих беседах, доискиваясь у меня причины, почему земля невидима. Ибо она была невидима для наших очей, а не по [своему] роду невидима, [невидима] потому, что была вся покрыта водой. Теперь же послушай, как это объясняет само Писание, говоря: «Да соберутся воды и да явится суша». Совекутся покровы, чтобы открылась невидимая [земля]. Но кто-то, помимо этого доискиваясь [причины], спросит и о том, почему воде по роду (по природе) по повелению Творца присуще течение вниз, а не вверх, как об этом поведал Моисей. Ибо вода, до тех пор пока стоит на ровной земле, // Л. 87а неподвижна (стоит на одном месте), не может никуда течь. Но где только найдет небольшую покатость, тут же устремляется за двинувшейся вперед, и так передняя часть [воды] убегает, а следующая за ней подгоняет ее. И тем быстрее она движется, чем больше ее тяжесть и чем больше низкое место (впадина), в которую вода стекает. Да зачем тогда было повеление, которое приказало ей собраться в сонм единый? Было же сказано водному естеству, поскольку оно постоянно стекает в низкое место и никогда не останавливается, но само ищет впадину. Ибо ничто не бывает таким плоским, как водное естество. И потом, почему было сказано: «Да соберется вода, которая под небом, в сонм един»⁹⁰, хотя можно видеть многие моря, притом [находящиеся] в разных местах? На первый вопрос отвечая, говорим, чтобы ты из того первого повеления понял, что, где приказал Творец, тут же и воды пришли в движение. // Л. 87б И воды не могут удержаться, и где будет сильная покатость, туда вниз совлекутся естеством. И какое стремление (силу) она [вода] имела к течению перед тем, пока Он не повелел ей, ты не видел и не слышал от видевшего (очевидца). Пойми же, что Божий глас есть творец природы и приказание, положившее начало творению, определило и порядок остального творения. Созданы были день и ночь, и с тех пор и теперь они не перестают сменять друг друга, [деля] время на равные отрезки. «Да соберется вода». Приказано было

течь водному естеству, и без труда осуществилось повеление. Говорю же сие, взирая на текущую часть вод. Ибо одни воды текут сами по себе, как, например, источники и реки, другие же, собравшись [в одно место], являются стоячими. Но теперь моя речь о движущихся водах. «Да соберется вода в сонм един». Если тебе случится стоять у источника и видеть, как клокочет вода, // **Л. 88а** подумай о том, кто извлекает эту воду из недр земли, кто гонит ее вперед, каковы хранилища, из которых она выходит, каково место, в которое она втекает, и как эти места не оскудевают и не переполняются? А все сие сдерживается первым гласом Божьего повеления⁹¹. От него было дано водам течение беспрестанное. При всяком рассказе о водах помни этот первый глас Божий.

«Да соберутся воды в сонм един», то есть да не появится другое собрание вод⁹², но первое совокупление вод пусть пребывает в первоначальном едином (слитном) состоянии⁹³. Он [Творец] показал тебе, что есть много вод, распределенных по различным местам. И горные долины, прорезанные глубокими ущельями (оврагами), имели собрание вод. К тому же и равнины многие, и поля, не уступающие по величине пучинам морским и болотам, разными способами были прорезаны впадинами. Все тогда было наполнено водой и собрано Божьим повелением в сонм единый, когда вся вода была принуждена излиться в одно место. И пусть никто не говорит, что если вода была выше всей земли, // **Л. 88б** то все впадины, которые вместили моря, были тогда уже наполнены водой. Да во что же они [воды] могли собраться, если и прежде впадины были полны водой? Мы в ответ на это скажем, что в то же самое время, когда разлившимся водам надлежало собраться в одном месте, тогда и были приготовлены и созданы вместилища (резервуары) вод. Ибо не было еще ни моря за Гадиром⁹⁴, ни того большого и страшного для мореплавателей моря, которое омывает Британский остров и западную часть Иберии⁹⁵. Но тогда по повелению Божьему было создано пространство водное, и в него стеклось множество вод.

А против того, что учение о создании всего сотворенного противоречит опыту (ибо нельзя видеть, что воды стеклись в одно собрание) многое можно сказать, но это всем известно⁹⁶. Нелепо думать, что те, кто [говорит], что бывают болотные озера и от дождей собирающиеся лужи, могут опровергнуть наши слова. Но великое и совершенное // **Л. 89а** собрание водное назвал Моисей «сонм един»; и колодцы суть собрания водные и рукотворные, рассеянные в низких местах земли, в углублениях которых собирается вода. Следовательно, не всякому собранию водному он дал название «сонм един», но особому и наибольшему, в котором оказалась целая стихия⁹⁷.

Как огонь, раздробленный нам на потребу на многие части, в совокупности разлит в эфире и воздух, разделенный на мелкие доли, занимает все земное пространство, так и с водой происходит⁹⁸. Хотя она и разделена на малые части, но является единым собранием водным, которое отличает ее от других стихий. Ибо озера, которые находятся на севере⁹⁹, в землях Эллады, и в Македонии, и в Вифинии¹⁰⁰, и в Палестине, являются собраниями водными. Но ныне у нас речь о большом и необыкновенном собрании вод, которое по величине равно земле¹⁰¹. А что те озера

имеют много воды, // **Л. 89б** никто о том не спорит, но в истинном смысле их не подобает называть морями¹⁰² и нельзя говорить, что они такие же соленые, как Великое море¹⁰³ или как Асфальтинское озеро¹⁰⁴ и Севронитское¹⁰⁵, которое находится между Египтом и Палестиною и простирается в Аравийской пустыне. Те являются озерами, море же едино¹⁰⁶, как сообщают те, кто путешествует вокруг земли¹⁰⁷.

Некоторые считают, что Урканское озеро и Каспийское обособлены от других морей¹⁰⁸, но если следует слушать тех, кто пишет о землях¹⁰⁹, то одно озеро сливается, проходя сквозь пустыню, с другим и оба соединяются с Великим морем¹¹⁰. О Черном (Красном) море говорят некоторые, что оно, доходя до Гадеса¹¹¹, соединяется с морем, лежащим за ним¹¹².

Но почему же тогда Бог собрания вод назвал морями? Не потому ли, что воды собрались в одно место, а водные собрания, то есть заливы и бухты, которые имеют в каждой местности свой отличительный вид, // **Л. 90а** Бог назвал морями: море Северное, море Южное и еще море Западное. И каждое из морей (морских пучин) имеет и свое собственное название: Понт Евксинский¹¹³, Пропонтида¹¹⁴, Илиспонт (Геллеспонт)¹¹⁵, Эгейское море, а также Ионийское и Сардонское море, и Сицилийское, и Турьское¹¹⁶. И много еще имен морей, которые нам теперь нет времени называть. Поэтому Бог и назвал собрания вод морями. Но, хотя к этому привел нас по необходимости ход рассуждений, мы возвратимся к предыдущей речи.

И сказал Бог: «Да соберутся воды в сонм един, и да явится суша»¹¹⁷. Он не сказал: «Да явится земля», чтобы не показать ее неукрашенной и грязной, смешанной с водой, еще не принявшей свой образ и силу. Чтобы вместе с тем мы не считали причиной осушения земли солнце, прежде появления самого солнца наступило устройство и осушение земли по повелению Творца¹¹⁸. Вникни же в смысл Писания: // **Л. 90б** не только та вода, которая была в избытке, стекла с земли, но и та, которая проходила сквозь землю, смешанная с ней в глубине земных недр¹¹⁹, вышла наверх, послушавшись повеления Господня.

«И стало так». Это добавление достаточно в качестве указания на то, что глас Творца стал делом. И назвал Бог сушу землюю, а собрание вод назвал морями¹²⁰. Почему выше сказано: «И да соберутся воды в собрание едино и да явится суша», а не пишется: «Да явится земля»? «И назвал Бог сушу землюю». А здесь не сказано: «Да явится земля. И назвал Бог сушу землюю». Не потому ли, что сухость есть свойство, являющееся как бы признаком природы предмета, а земля — его материальное название¹²¹. Как, например, отличительное свойство человека — способность мыслить, а если сказать «человек», то это имя называет животное, которое обладает этим свойством¹²². Также и сухость есть особое свойство земли, и то, что характеризуется сухостью как особым свойством, называется землюю, подобно тому как тот, для кого отличительным свойством является ржанье, // **Л. 91а** называется конем. Это характерно не только для земли, но и для других стихий. Каждая из них имеет свое отдельное качество, которое отличает ее от других. И так каждая из стихий познается по его наличию: вода имеет свое качество, то есть холод (студень), а воздух — влажность, а огонь — теплоту¹²³. Но они как первые стихии сложных [вещей] представляются разуму по названному свойству (качеству), составленные

[же] в телах и подвластные чувству (воспринимаемые чувством) имеют сопряженные качества. И ничто не бывает просто, не существует в отдельности, не свободно от видимого, но земля сухая и студеная, воздух же теплый и влажный, а огонь теплый и сухой. Таким образом, посредством сопряженного качества сила приводит к любви, чтобы [дать возможность стихии] соединиться каждой с каждой; ибо каждая [из них] смешивается с родственной и соседней (смежной) и соединяется с ближней¹²⁴. Например, земля, будучи сухой и холодной, соединяется // **Л. 91б** с водой по родству с холодом, потому что вода находится между водой и воздухом, как бы держась [обеими] руками за крайние качества: холодом — за землю, влажностью — за воздух. Воздух же своим посредничеством бывает примирителем водного и огненного естества, ведущих между собой борьбу, присоединяясь (приплетаясь) к воде влажностью, а к огню теплотою. Огонь же тепел и сух по природе, теплотою он привязан к воздуху, а сухостью возвращается в общение с землей. И так составляется [круг]¹²⁵ и [придается] законченный вид (стройный лик) взаимодействующим и соединившимся друг с другом всем стихиям.

Это сказал я, желая объяснить причину, по которой Бог назвал сушу землею, а не землю сухой. Сухость же была не после земли, а изначально являлась ее сущностью. // **Л. 92а** А те сущности, которые составляют [основу] бытия, старше [по своей природе]¹²⁶ и достойнее (предпочтительнее). Поэтому справедливо, что земля получила признаки от прежде существовавшего и старейшего.

«И увидел Бог, что это хорошо»¹²⁷. Не сам вид моря, как говорит Писание, был приятен Богу, ибо не очами видит красоты созданного Творец, но с неизреченной премудростью наблюдает все происходящее¹²⁸. Прекрасен вид сверкающего на солнце моря, когда оно совершенно спокойно, прекрасен и тогда, когда под кротким дуновением ветра колеблется его поверхность и, как бы играя пурпурными волнами, припадает оно к земле-соседке и, как бы обнимая ее нежными руками, целует¹²⁹. Но не нужно думать, будто из Священного Писания следует, что [только] Богу море представлялось прекрасным и славным, ибо красота [согласно Писанию] предназначается всему созданному¹³⁰.

Прежде всего вода морская является источником всей влаги на земле¹³¹, ибо она, невидимыми жилами проходя // **Л. 92б** под землей, появляется в земных углублениях и пещерах¹³². Теснимое же ими море кривыми проходами стремится наверх, но удерживается в своих пределах¹³³. Гонимая же ветром назад и сквозь проходы и жилы изливающаяся наружу¹³⁴ вода вытекает, рассекая землю или камень, и становится сладкой, посредством процеживания теряя горечь¹³⁵. Бывает вода и теплой, принимая это природное качество в истоках, по таковой причине, будучи гонимой [ветром], становится она очень горячей и даже кипящей¹³⁶, как это можно видеть во многих местах на островах и на морском побережье. Бывают и вне моря теплые воды, вытекающие из земли, возле них берут свое начало и студеные реки. И от этого малого можешь увидеть большое, ведь так это и бывает. Ради чего говорится это? Не для того ли, чтобы мы поняли, что вся земля имеет много каналов и невидимых проходов, по которым вода от начала морского // **Л. 93а** под землей течет?

Итак, море хорошо для Бога, потому что имеет влагу, вытекающую из глубины. Хорошо, потому что оно принимает в себя все реки, не выходя при этом из своих границ¹³⁷. Хорошо, потому что является источником воздушных вод. Согреваемое лучами солнечными, оно лишается тонких частиц воды посредством испарения и воскурения¹³⁸. Влага же та, вознесенная на высокое место, затем остужается, потому что лучи, отразившись от земли, возносятся на меньшую высоту. Потом, еще более остывнув, влага от тени облаков превращается в дождь и проливается на землю. И это известно всякому, кто видел, как поставленный на огонь котел, полный воды, который долго кипятят, опустошается, ибо вся вода выходит в пар¹³⁹. Но можно видеть это и на примере самой морской воды, когда ее кипятят плавающие по морю и, держа над паром тем губку, собирают в нее воду и, выжимая губку при надобности, пьют ее. // **Л. 93б** сделавшуюся сладкой посредством испарения.

Прекрасно море для Бога и по иной причине, поскольку содержит острова, которые оно само украшает и укрепляет. К тому же те земли, которые отстоят друг от друга на большие расстояния, оно соединяет, беспрепятственно перенося гребцов (мореплавателей) и перемещая их во все земли. И от плавающих по морю мы узнаем то, чего не знаем о тех землях. И купцам оно богатство приносит, и то, что кому-нибудь требуется, удобно устраивает, давая возможность тем, у которых есть изобилие, сбывать излишек и принося им то, чего они не имеют. Но могу ли я в действительности познать всю красоту морскую или рассказать о ней [в той мере], как око Божье знает эту красоту.

И сказал Бог: «Да произрастит земля зелень, траву, сеющую семя, древо плодотворное, приносящее по роду своему плод, в котором семя его на земле»¹⁴⁰. После того как земля как бы отдохнула, сложив с себя тяжесть вод, ей было дано повеление // **Л. 94а** произрастить из себя сначала траву, потом древо, что и ныне мы можем наблюдать. Тот глас и то первое повеление стали как бы законом и уставом естественным, и тот закон дал земле плодотворную силу на все оставшиеся дни.

«Да произрастит земля». Первое в существовании тленных [растений] — появление ростка, затем, когда побеги поднимаются из земли, появляется трава. Далее, когда растения подрастут и начнут колоситься и достигнут спелости, то образуют семена и желтеют.

«Да произрастит земля былие травное»¹⁴¹. Земля сама по себе производит прозябание, ниоткуда не принимая содействия. Поскольку некоторые думают, что солнце является причиной всего, что произрастает из земли, изводя из глубины ее силу привлечением тепла, то поэтому все произрастающее на земле создано раньше солнца. [Это сделано], чтобы заблуждающиеся не думали, что солнце создало жизнь. // **Л. 94б** Но пусть они перестанут поклоняться ему, видя, что все на земле создано прежде него, и будут безмерно удивляться, поняв, что солнце по бытию позднее травы и зелени. Как же так: скоту пища уготована раньше, а наша жизнь не будет достойным образом устроена? Но напротив того, если коням и коровам приготовлена пища, то тебе это создает богатство и удовольствие. Тот, кто кормит твой скот, Тот строит и твою жизнь. А разве произведение семян является чем-то иным в твоей жизни, кроме как запасом? Многие среди трав и зелий само служат питанием человеку.

«Да произрастит земля зелие, траву, сеющую семя по роду»¹⁴². И если какой-то род трав полезен скоту, то и нам требуется, и нам для использования выделены семена. Как же сказано: все, что вырастает из земли, // **Л. 95а** имеет семена? Мы же видим ныне, что ни тростник, ни мята, ни чеснок, ни многое иное из родов растений не имеет семян. Мы же на это отвечаем, говоря, что многое из растущего на земле имеет семенную силу в глубине, в корне. Например, тростник при однолетнем росте пускает отросток, который в глубине, подобно чесноку, образует вместо семени [нечто], которое прорастает к весне. То же делают и многие иные роды растений, которые, прорастая сквозь землю, содержат в корне то, от чего продолжится род. А что всего правильнее, так это то, что каждое из произрастающих [растений] должно иметь или семя, или силу [производить что-то] вместо семени. И это означает, когда говорится «по роду». Ибо отросток тростника не создает маслины, но от тростника бывает другой тростник. И из семени вырастит каждый [плод] по своему роду. И таким образом [, если] то, что изначально получило бытие, произросло из земли, то и ныне // **Л. 95б** порождается по роду своему, сохраняя каждый из них.

«Да произведет земля». Подумай, как от малого речения и такого краткого повеления иссохшая и бесплодная земля так быстро произвела растения и наполнилась ими, и ты увидишь, что земля, как бы отвергнув печальную траурную одежду (ризу) и сменив ее на светлую, радуется и производит тысячи растений. Хочу, чтобы в тебе утвердилось чувство удивления этим творением, чтобы ты, где бы ни находился или ни оказался, склоняясь над каким-либо растением, всегда вспоминал бы Творца¹⁴³. Во-первых, когда увидишь на траве цветок, подумай о человеческой природе, вспоминая слова великого Исаии, сказавшего, что «всякая плоть — трава и всякая слава человека как полевой цвет»¹⁴⁴. Он имеет в виду кратковременность жизни и непродолжительность (преходящий характер) веселья и радостей человеческих, создавая // **Л. 96а** такой образ. Днесь ты расцвел телесно, будучи молодым, стал тучным от наслаждений, и лицо твое светло, ты в расцвете юности и полон сил, а наутро тот же самый человек, унылый и дряхлый, увял от прожитых лет или ослаблен болезнью.

Иной [человек] известный славен своим богатством, и многие льстецы хвалят его, и очень много вокруг него родственников, и толпы слуг заботятся о нем: одни пищу ему готовят, другие выполняют иные работы. И многие завидуют ему. Присовокупи к тому богатству и силу большую, то есть высокий сан, данный ему от властителя (воеводы, поставленного над народом, правителя или судии), и жезлоносцев по обеим сторонам от него, которые здесь и там вселяют ужас в подчиненных, и телесные наказания, и ссылки, от которых в подданных рождается нестерпимый страх. И что же будет // **Л. 96б** потом? Не наступит ли однажды ночь, когда горячка (огонь во всем теле) или боль в боку, или гной в легком, или желчь черная¹⁴⁵, разливающаяся, как гром [среди ясного неба], в один миг свалит его с ног, и даже уст своих не успеет он раскрыть. И все те игры, то есть жизнь и власть, пронесутся мимо него, как по воде, и слава та была как будто во сне. Это соответствует словам пророка, который использовал притчу о цветке, уподобив его человеческой славе¹⁴⁶.

«Да прорастит земля зелень». Когда семя упадет на землю и найдет подходящие влагу и тепло, оно размякнет и набухнет (начнет прорастать), укрепляясь в земле, и привлечет к себе от нее родственную влагу. Проникающая в семя влага, внося [в него] тонкие частицы земли, расширяет поры и увеличивает его [в объеме], так что оно пускает вниз корни и от него прорастает вверх столько же стеблей, сколько корней оно пустило внизу. Так как росток постоянно согревается, // **Л. 97а** а влага проходит сквозь корение, привлечением тепла извлекается из земли и пища. И она распределяется для стебля, для кожицы, для оболочки пшеничного зерна, для самого зерна и для колоса. Таким же образом каждое растение, которое развивается постепенно, достигает определенного размера, будь оно из рода житных, или бобовых, или овощных.

Одной былинки, одной травинки достаточно, чтобы направить весь твой ум к пониманию искусства, с каким стебель пшеницы опоясывается коленцами, чтобы, подобно неким узам (связкам), поддержать тяжесть колосьев, когда они, наполненные плодами (зернами), наклоняются к земле. Поэтому овес наиболее полый (пустой внутри), поскольку его верхняя часть не очень тяжела, а пшеницу [природа]¹⁴⁷ обвязала коленцами и вложила зерна во вместиллица, чтобы они сразу не были похищены животными, хватающими [семена]¹⁴⁸, и к тому же острыми, как копыями, снабдила зерна для // **Л. 97б** защиты от мелких животных.

Что скажу и о чем умолчу? В богатых сокровищницах сего творения трудно найти то, что будет наилучшим, а [если что-то] оставим без внимания, то обедним [своей рассказ]¹⁴⁹.

«Да произрастит земля зелень, траву, сеющую семя по роду»¹⁵⁰. Как же говорят, что земля приносит семена по роду, а между тем, посеяв здоровую пшеницу, жнем ее [черную], как чернила. Но это не превращение ее в другой род, но как бы недуг, болезнь семян. Ибо она не стала иным семенем, но почернела и от стужи приобрела другие вид и вкус. Еще говорят, что если кто-то ее посеет на хорошей земле и будут идти дожди, то зерна ее станут здоровыми. Поэтому ты ничего не найдешь в растениях, кроме того, что бывает по повелению Творца¹⁵¹. А то, что растет среди пшеницы: // **Л. 98а** куколь и «медвяная роса» (болезнь растений) или иные сорняки, которые Писание называет «плевелами»¹⁵², возникает не посредством изменения (вырождения) пшеницы, но само по себе по своему роду. Таков образ тех, кто искажает Господне учение и кто не изучил как следует слова его, но, [те], будучи прельщенными пагубным учением, смешались со здоровым телом Церкви, чтобы, являясь невидимыми, вредить нам, не имеющим злобы¹⁵³. Господь же для усовершенствования веровавших в Него приводит притчу о возрастании семян, говоря: «Как и человек, бросит семя в землю, и спит, и встает ночью и днем, и семя прорастает; а как оно прорастает и растет, даже не знает. Сама собою земля приносит плод, сначала траву (зелень), потом колос, потом полное зерно в колосе»¹⁵⁴.

«Да прорастит земля былие». И тотчас земля, начав с ростка, // **Л. 98б** желая сохранить заповеди Творца, прошла все формы (виды) развития¹⁵⁵ и довела растения от прозябания до совершенства¹⁵⁶. Луга были покрыты в изобилии травой, поля, занятые добрым делом, походили на волнующуюся морскую ширь. Так и нивы были

подобны бегущим волнам, преклоняя колосья и всю траву. И весь род злаков, и все, что есть в семействе растений и овощей, во всем изобилии возшло над землей. Не было никакого прегрешения, о котором можно было бы говорить: ни неопытность земледельцев, ни отсутствие дождя, ни какая-либо иная причина не могла нанести вред [растениям]. Не было осуждения, которое могло бы препятствовать изобилию земному, ибо это было прежде греха, за который мы были осуждены в поте лица есть хлеб¹⁵⁷.

И сказано: «И древо плодовитое, творящее плод, // **Л. 99а** в котором семя его по роду и по подобию на земле»¹⁵⁸. По сему слову все горы покрылись густой [зеленью, кустарником]¹⁵⁹, все деревья поднялись вверх, а иные достигли большой высоты: ели, сосны, хвойные деревья, и кипарисы, и тисовые деревья, а чернотополье, и тополя, и все [лиственные] деревья покрылись листьями и зазеленели¹⁶⁰. Розы, мирты, лавры, не существовавшие прежде, в одно мгновение вышли из земли и пришли в бытие, каждое [растение] со своим свойством, имеющее [свой] признак, отличающий его от инородного (от растения иного вида) и узнаваемое по этому признаку. Но тогда цветущая роза была без шипов, впоследствии к красоте цветка присоединены были терния, чтобы воспринимать эту красоту рядом с ней чувствовали бы и боль (печаль), вспоминая грех, за который земля осуждена была взрастить тернии и волчцы¹⁶¹. Но приказано было [земле] произвести древо плодовитое, творящее плод на земле, в // **Л. 99б** котором его семя¹⁶². Мы же видим много деревьев, не имеющих ни плода, ни семени. Что сказать на это? Не то ли, что более достойные по природе здесь упомянуты первыми, более того, если посмотришь внимательнее, то станет ясно, что [всякое растение] имеет или семя, или нечто, равное ему по силе. Ибо считают, что чернотополье, и верба, и вяз¹⁶³, и [белые] тополя, и сколько [еще] подобных явно [не]¹⁶⁴ имеют плода. Но если кто-то с усердием поищет, то найдет, что каждое из них имеет семя. Ибо лежащее под листом зернышко содержит в себе семенную силу. То, что сажают ветвями (черенками), заменяет собой корень (пускает от них корни). А отростки корней имеют семенную силу, вот почему садовники, разделяя их, размножают род. Как уже выше было сказано, плодоносящие деревья поддерживают нашу жизнь, питая человеческий род изобильными [дарами]. Ибо винная лоза, дающая вино, веселит сердца людей¹⁶⁵. Маслина же // **Л. 100а**, давая плод, может утешить (умаслить) лицо маслом¹⁶⁶.

Сколько стеклось в один момент производимого природой! Корень виноградной лозы и большие виноградные побеги, выросшие вокруг незрелого винограда и раскинувшиеся высоко над землей, завивание лозы, зеленые ягоды, грозди винограда. Достаточно хорошенько рассмотреть виноградную лозу, чтобы [понять], о чем напоминает природа. Помнишь ли образ Господень, использованный в притче, когда Он говорит: «Я есмь Лоза истинная», а Отца называет земледельцем¹⁶⁷, каждого же из нас [виноградной] ветвью¹⁶⁸, посредством веры насажденной в Церкви, и поощряет нас на многоплодие, чтобы не найти нас бесполезными и не предать [за это] огню. И Он не прекращает уподоблять все души человеческие лозам виноградным, говоря об этом и в Евангелии, и в Пророках. Кто хочет, позже найдет [эти места]. Мы же возвратимся к тому, сколько появилось тогда родов растений, годных на дело

(строительство), одни используются для кораблей и ладей, а другие для сжигания // **Л. 100б** и варения. Всякое дерево обладает [своим] свойством, и трудно найти, какво различие у каждого вида [деревьев] ¹⁶⁹. Одно из них имеет глубокие корни, а другое — поверхностные, одно растет прямо и имеет один ствол, а другое расколется на самой земле от корня на много разных стеблей. Почему у того [дерева], у которого ствол высокий и [которое] высоко поднимается над землей, и корни глубокие?

А сколько различий у коры! Кора у одних деревьев гладкая, у других — шероховатая, у третьих — морщинистая и растрескавшаяся. Некоторые из них имеют один слой, а другие — два и три. А что [всего] удивительнее — это то, что и в растениях можно найти признаки, подобные человеческой юности и старости. Если растение молодое и здоровое, то и кора его натянутая и гладкая, а когда оно состарилось, то [кора] как бы морщинистая и старая. И [молодое], будучи обрезанным, пускает отростки, а старое, будучи посечено, // **Л. 101а** не имеет отростков, но воспринимает посечение как смерть. Мы же видели, как земледельцы, когда очень старались, то исцеляли некоторые растения. Например, кислый гранат и горький миндаль, когда у них у корня продолжают ствол и вобьют в него сосновый клин, имеющий в стержне смолу, то превращают кислоту одного и горечь другого в сладость. Поэтому пусть никто, чувствующий в себе зло, не отчаивается, зная, что [как] земледельцы могут изменить и направить в нужную сторону качества растений, так и стремление души к добру поможет одолеть душевный недуг и исцелить ее.

Много различий существует и в плодоношении растений, дающих плоды, так что невозможно описать их словами. Ибо не только между различными видами деревьев существуют различия их плодов, но и у деревьев одного рода много различий. // **Л. 101б** Садовники считают одни из них [плодами] мужского пола, а другие — женского. Они разделяют финиковые деревья на два пола: одну часть считают мужским полом, другую — женским. Можно видеть, как то [растение], которое считают женским, опускает свои ветви вниз и желает мужского пола. И те, кто ухаживает за этими деревьями, влагают им в ветви нечто подобное семенам мужского пола, так называемый псимас ¹⁷⁰. И так [они] удовлетворяют желание, и ветви опять распрямляются, и растение принимает свой прежний вид. То же рассказывают и о смоковницах. Некоторые [люди] дикие смоковницы подсаживают к садовым растениям, и то, что впервые завязывается на садовых смоковницах вместо цветка, подвязывают на дикие, и делают так, чтобы они начинали рождать плоды, а не губить их и сбрасывать ¹⁷¹. Что дает тебе // **Л. 102а** это сравнение с природой? Не то ли, что часто от иноверных и уклоняющихся от правой веры черпаются силы для наставления на добрые дела. Если ты когда-нибудь видишь язычника или еретика, живущего целомудренно и во всем прочем усердно придерживающегося благочиния, то еще больше укрепи себя и поторопись, чтобы стать подобным плодоносной и культурной смоковнице, принимая силу [от него], подобно тому как она принимает [силу] от дикой, и останавливает сбрасывание плодов, и лучше кормит их.

А самих плодов разнообразие, и форму, и вид, и вкус их, и свойства, и их пользу кто может описать? Почему один плод нагим зреет на солнце, а другой покрыт оболочкой? Один плод мягок, [его дерево] имеет листву толстую в качестве покрова, как, например, смоковница, а у того [дерева], внутренность плода которого одета в твердую одежду, листва легче и тоньше, // **Л. 102б** как, например, у орешника. Смоковницы, поскольку они слабые и мягкие, нуждаются также в большей защите, а орешнику плотная одежда из-за густой тени была бы во вред. Разрезы на виноградных листьях созданы так, чтобы гроздья не страдали от дождя и чтобы к тому же еще листья, по причине их редкости, в изобилии принимали солнечные лучи. Ничто не бывает само по себе, ничто не бывает без причины, все заключает в себе премудрость непостижимую. Чья мысль может исследовать это? Поистине, как может человеческий ум постигнуть это, чтобы понять все свойства и значение каждого растения и их различия, явственно представить себе сокровенные причины и до конца их объяснить. Одна и та же вода, влекомая корнем, иначе питает самый тот корень, иначе — кору ствола (стебля), иначе — само дерево, иначе же — сердцевину. Влага // **Л. 103а** проходит в листья и в побеги, разделяется по ветвям и дает рост плодам и образует густой сок (клей) от этого [дерева]. Никакое слово не в состоянии объяснить этого. Один сок у мастикового дерева, который называют смолой, другой сок, как вода, у бальзамного дерева, а нарды¹⁷², растущие в Египте и Ливии, имеют сок другого рода. Рассказывают также, что янтарь — смола растений, которая, застыв, становится камнем. Подтверждением этого мнения является то, что в янтаре встречаются травинки и мелкие живые существа, которые попали в него, когда он был еще мягкой и жидкой смолой, и, завязнув в ней, окаменели. И вообще, кто не изведал на опыте качества соков тех всех, тот никак не может уразуметь, как это бывает. Как от одной и той же влаги в виноградной лозе рождается вино, а в древе маслины — оливковое масло? И не только то // **Л. 103б** удивительно, как влага в одном растении сделалась сладкой и жидкой, а в другом — густой, но и то, что в сладких тех плодах не поддаются описанию различия качеств. Ведь одна сладость в виноградной лозе, другая же — в плодах яблони¹⁷³, третья — в плодах смоковницы и четвертая — в плодах финикового дерева.

И еще призываю тебя хорошенько подумать о том, как одна и та же вода, приятная на вкус, когда будет в одном растении, например в древе, становится сладкой, если же бывает в другом древе, как бы окисляется и делается еще более горькой, когда находится в полыни или скаммонее¹⁷⁴. Если она будет в желуде или в плоде дерена¹⁷⁵, то становится терпкой и острой, а в теребинте и в орехе — мягкой, нежной и маслянистой.

Но стоит ли говорить о таких сложных вещах, когда в той же самой смоковнице качества воды переходят в свою противоположность? Сок же ее бывает горек в древе, а в // **Л. 104а** самом плоде влага сладка. Так и у винограда: в виноградной лозе влага кислая, а в самих гроздьях (ягодах) — сладкая.

А сколько различий в цветах! В одном цветке можно видеть воду красную, в другом багряную, в том синюю, в другом зеленую, в этом желтую, в том белую. И еще более, чем по цвету, различаются цветы по запаху. Но вижу, что безграничные мыс-

ли мои в стремлении все познать перешли надлежащую меру, и если в страхе не обуздаю себя и не заставлю вернуться к размышлениям об этом творении, то не хватит мне и дней [моих] раскрыть великую премудрость, говоря вам о ней худым своим языком.

«Да произрастит земля древо плодовитое, творящее плод на земле»¹⁷⁶. И тотчас же горные вершины поросли деревьями, устроились сады¹⁷⁷ и берега рек украсились бесчисленными растениями. // **Л. 104б** Одно было предназначено на трапезу людям, другое же — на пищу скоту [своими] листьями и плодами. Еще одно было дано нам для излечения [своим] соком, влагой (клеем)¹⁷⁸, и ветвями, и корою, и плодами. Одним словом, то, что открыл нам долгий опыт, когда [человек] из частных случаев извлекал то, что ему было на пользу¹⁷⁹, ясный и острый промысел Творца, изначально предусмотрев, вывел в бытие.

Ты же, когда видишь садовые растения, или посаженные, или дикие, или [растущие] у воды, или полевые, цветущие и сами цветы, то, познав в малом великое¹⁸⁰, считай это постоянно чудом и возрастай в любви к Творцу своему. Подумай, как Он сотворил одни растения всегда зеленеющими, другие — сбрасывающими листья каждый год, третьи — всегда с листьями. Теряют листья и маслина, и сосна, хотя и незаметно, так что кажется, что они // **Л. 105а** никогда не обнажаются. Всегда же с листьями финиковая пальма¹⁸¹, имеющая ту же самую листву, которую она получила со времени своего появления (прозябания) и которая остается у нее до конца. Обрати внимание еще и на то, что тамариск¹⁸² обитает в обеих [средах]: растет среди водных растений и размножается вместе с полевыми. Поэтому и пророк Иеремиа сравнивает лукавых, тех, кто имеет двуличный нрав, с таким растением¹⁸³.

«И сказал Бог: да произрастит земля зелень, траву, сеющую семя, древо плодовитое, приносящее по роду своему плод, в котором семя его на земле»¹⁸⁴. Где раздавалось божественное и всемогущее повеление, тут же сразу произвела земля все множество трав и красоту цветов разнообразных на лугах, и красоту различных злаков и бобовых на нивах. Подобным же образом появились и фруктовые плоды, у которых много самых разных качеств и свойств, а также бесчисленное разнообразие древесных растений, не приносящих плодов. И каждое растение, созданное для [удовлетворения] определенной потребности, служит на пользу человеку и заставляет хвалить и славить Бога, который сотворил все это и позволил нам восклицать вместе с пророком: «Как многочисленны дела Твои, Господи! Все соделал Ты премудро»¹⁸⁵.

«Да произрастит земля». Малое сие повеление тотчас стало великой природой, создавая бесчисленные свойства (виды) растений. Это повеление и поныне действует на земле и понуждает ее во все годы отдавать свою силу, которую она имеет, [чтобы производить] травы, семена и деревья. Поэтому мы, всячески потрудившись, преисполнимся плодами добрых дел, чтобы, будучи «насажденными в храме Господнем, во дворах Бога нашего, процвели»¹⁸⁶ о Христе Иисусе Господе нашем, с безначальным Его Отцом, с Пресвятым Духом — во веки веков. Аминь.

КОММЕНТАРИИ

¹ Начало III Слова «Шестоднева» (до Л. 71а 16) представляет собой перевод из III «Беседы на Шестоднев» Севериана Габальского (ср.: Severiani Gabalorum Episcopi in mundi creationem oratio III // *Migne*. PG. T. 56. Col. 447, 448).

² Воспроизводится космологическая концепция Севериана Габальского. Данный пассаж является продолжением выдержек из произведений Севериана, начатых в «Слове второго дня». Там говорится о том, что Бог создал второе, видимое небо. Оно разделило воды изначальных бездн на две части: земные и небесные. Земные воды локализовались ниже тверди, которая и названа вторым, видимым небом (Л. 39а). Это видимое небо трактовалось как застывший, сгустившийся из воды лед, в процессе миротворения ставший преградой, разделяющей верхние и нижние воды (Л. 41а—41б). Одновременно давалась вторая, близкая взглядам Григория Нисского, гипотеза образования тверди из сгустившегося и уплотнившегося дыма, что может соответствовать древним архетипам об огненно-водной природе небес. Как преобразовалось уплотнение дыма в ледовую твердь, богослов не объясняет, зато им подчеркивается отражательная способность тверди, ибо по природе своей свет должен был бы стремиться только вверх, оставляя землю в темноте (Л. 42б). Видимому небу, которое выполняло роль перемычки и удерживало верхние воды, было предназначено стать охладителем жара помещаемых Северианом ниже тверди светил: *«И поскольку подлежало теплоте солнца и звезд всех быть под ним, то было все (небо) исполнено огня»* (Л. 42а). Отчасти эта цитата может косвенным образом указывать на причину возникновения небесного дыма, если предположить, что задымленность могла рассматриваться как следствие наполненности поднебесной сферы огнем. В комментируемом отрывке этой наполненности небес, как некой промежуточной, не тождественной ни одному из первоэлементов, субстанции, соответствует эфир, смешанный с воздухом. Согласно Севериану, огненный эфир наполняет пространство между твердью и землей; следовательно, его представления расходятся с аристотелевской концепцией, трактовавшей эфир как некую простую, телесную, бескачественную и отличную от иных субстанций (в том числе и от огня) первооснову бытия. Эфир Аристотеля наделяется свойством вечного движения по кругу и помещается в окраинную часть Вселенной (ср.: *Аристотель*. О небе. А. II—III). С одной стороны, в разных местах текста, в извлечениях из Василия Великого, в «Шестоднев» Иоанна экзарха включена критика аристотелевского понятия эфира (см. Л. 56а, 64а), но, с другой стороны, сам Иоанн явно склоняется к аристотелевской концепции небесного эфира, что демонстрирует прямая цитация из произведений древнегреческого философа, с сохранением тезиса о вечности неба. В отличие от Аристотеля, к взглядам которого тяготеет составитель «Шестоднева», эфир Севериана, как и огненная субстанция от жара светил, разлиты во всем подлунном мире. В смысле возможного тождества поднебесного эфира с огненным жаром светил и надо трактовать фразу из II Слова, что *«все (небо) исполнено огня»*. Необходимо специально разобраться со значением понятия *«первое небо»*, ключевым в данной части текста. Во II Слове первым небом названо небо, сотворенное в первый день, а вторым — твердь, сотворенная во второй день (см. Л. 39а). В нашем случае речь определенно идет о тверди, которая должна соответствовать второму небу II Слова. Если имеет место не путаница, внесенная переводчиком или переписчиками, то *«первое небо»* в комментируемом отрывке может быть первым, если только считать от земли. Такое понимание не противоречит космологической концепции Севериана, который помещал светила на плоскую поверх-

ность нижнего неба (см.: Самодурова З. Г. Естественно-научные знания // Культура Византии IV — первая половина VI в. М., 1984. С. 437–438).

³ Данный отрывок из творения Севериана Габальского имеет сильную эстетическую окрашенность. Автор ориентирует читателя на эстетическое восприятие природы и Бога. Как представитель буквалистического метода богословствования, Севериан допускает в свои тексты ограниченный объем собственно знаний, отдавая предпочтение библейской конкретике, но скромная доля в экзегезе естественно-научного материала с лихвой восполняется образно-поэтическими трактовками библейских положений, за счет которых привносятся дополнительные, избыточные по отношению к Библии характеристики мира. Комментируемый пассаж можно трактовать как некое обоснование Северианом применяемого им образно-аллегорического метода толкований, в котором эстетическому отводится весьма значительная роль. Установка на любование красотой мира как дела рук совершенного Бога — постоянный мотив творчества Иоанна экзарха, едва ли не намеренно отбавившего в свой труд эстетически совершенные пассажи либо пассажи, обосновывавшие эстетическое восприятие действительности (см. Л. 5а, 7б, 15а). В соответствии с эстетизированным мировосприятием Бог неоднократно, как в данном случае, уподобляется мастеру-художнику (см. Л. 2б, 7а, 38а)

⁴ В тексте «Шестоднева» его составитель, компилируя фрагменты из текстов различных авторов, неоднократно воспроизводит различные богословские интерпретации античного учения о четырех стихиях, что указывает на принадлежность Иоанна экзарха к интеллектуальному теологическому рационализму, ориентировавшемуся не только на разрыв с античной традицией, но и на частичную ее преемственность. Тезис об отождествлении стихий с первотворением встречается как в I, так и во II Слове памятника, причем толкования в этом направлении не лишены противоречий (см. Л. 6а, 12а, 12б, 40а, 49а, 41б).

⁵ Представление Севериана Габальского о ледовой природе тверди здесь приводится безо всяких оговорок, хотя во II Слове говорилось об участии в ее образовании уплотненного дыма (Л. 41б). Кроме Севериана об участии в создании тверди преобразованной дымной субстанции говорили Григорий Нисский и Григорий Писидя. Предшественником этих взглядов мог быть Эмпедокл, предлагавший концепцию кристаллического строения неба, которое, по его мнению, было подобно льду и в то же время состояло из огненно-воздушного твердого естества (см.: Диоген Лаэртский. Мнения философов, II, 11. 2; 31. 4). Внимание фокусируется на ледовой твердости — признаке, общем для воззрений почти всех христианских экзегетов (ср.: «Распростер небеса, твердые как зеркало» — Иов, 18, 37). Природу тверди отказывался исследовать Василий Великий, не исключая при этом возможности ее ледовой основы.

⁶ Ср.: Быт. 1, 9.

⁷ В данном отрывке речь идет о водных безднах как о некоей изначальной бесформенной сущности, объемлющей собой еще не обособленную от хаоса землю. Такая характеристика первотворений позволяет ставить вопрос о тождественности водной и земной субстанций и первоначал (земной и водной стихий). Кроме того, в описании водной бездны Северианом явно прослеживаются отзвуки древнего мифа о бескрайнем Мировом океане, существовавшем прежде сотворения мира. Архетипическую основу библейских бздн хорошо чувствовали экзегеты, сглаживавшие архаические мотивы благочестивыми христианскими трактовками, при том, что древнееврейское *дух* — синоним мифической птицы творца *дух*, а глагол *ношаеся* в ассирийском эквиваленте имел значение *оживотворяя*. В III Слове постулат о тождестве стихий первотворению сформулирован четко. За библейской легендой просматриваются древние мифы о творении на мировых водах, причем в том варианте мифа, где творцами мира являются водоплавающие птицы.

⁸ Конец отрывка из III «Беседы на Шестоднев» Севериана Габальского.

⁹ Ср.: Быт. 1, 9–10.

¹⁰ Место испорчено: *ю же невидимоу прорече соущоу* — после слова *невидимоу* в МДА пропущено слово *соущоу*.

¹¹ В публикуемой рукописи ошибочно *нѣ(с)* вместо *нѣѣ*.

¹² Процесс творения как оформления бесформенной материи в конкретные образования получает свое объяснение в русле античной традиции, восходящей в данном случае к учению Платона об идеях, которое воспринял и переработал Аристотель, выведивший существующую многоплановость бытия из взаимодействия форм (идей) с бесформенной материей. В тексте памятника представлена христианизированная трактовка философского принципа превращения потенциального бытия в реальное (ср.: Л. 12а, 316).

¹³ Воспроизводятся характерные для антиохийской богословской традиции детали космологической картины мира. Как и все антиохийцы, Севериан придерживался гипотезы об островном положении земли в окружении Мирового океана, который, в свою очередь, мыслится замкнутым в обрамлении окраинных земель Вселенной. Постулат о том, что его окраинные берега возвышаются до облаков, является следствием уподобления мироздания гигантскому космическому дому, стены которого поддерживают небесное перекрытие (см.: Самодурова З. Г. Указ. соч. С. 436–437). Античным прототипом идеи опоры небесного свода является миф об Атланте (см.: Аристотель. О небе, I. 284а, 20).

¹⁴ Ср.: Ис. 11, 12.

¹⁵ Развитие темы окраинного пояса Вселенной, заключающего в себе Мировой океан.

¹⁶ Об ограничении применения естественного закона к истолкованию природных явлений.

¹⁷ Мотив удела, границ, положенных Богом каждому творению и человеку, неоднократно повторяется в «Шестодневе» (ср.: Л. 36).

¹⁸ Ср.: Мк. 4, 39.

¹⁹ Пс. 103, 9.

²⁰ Быт. 1, 9.

²¹ Прямое указание на то, что библейские воды мыслились по аналогии с мифическим Океаном, являвшимся, согласно древним архетипам, границей этого и иного миров. В данном случае можно предполагать влияние на Иоанна экзарха воззрений Севериана Габальского (см. коммент. 7). Аналогичных воззрений придерживались Ефрем Сирий, Псевдо-Кесарий, Феодорит и Козьма Индикоплов. В Древней Руси представления о непроходимой водной преграде, отделяющей землю от иного мира, распространялись алокрифами («Хождение Агапия в рай»), («Хождение Зосимы к рахманам»). Оно отразилось в «Послании о рае» Василия Калики: мотив водной преграды в виде реки смерти Стикса; в «Хождении Зосимы к рахманам» (см.: Полное собрание русских летописей. СПб., 1856. Т. 7. Стб. 212–214; Тихонравов Н. С. Памятники отреченной русской литературы. М., 1863. Т. 2. С. 78–81; Памятники литературы Древней Руси. XII век. М., 1980. С. 154–165). Мифологическим архетипом воспринятой христианскими экзегетами идеи непреодолимого Мирового океана была река смерти и синонимичные мифологические образы водной границы, отделяющей миры живых и мертвых, которые фиксируются в архаических воззрениях многих народов.

²² Моря как прибрежные воды Мирового океана. Согласно антиохийской космологии, моря рассматривались как соединенные с Океаном заливы, образуемые изрезанными очертаниями земли.

²³ Повторение мотива архаических космологий о непреодолимости Океана (см. коммент. 21).

²⁴ Далматинское море — вероятно, имеется в виду Адриатическое море.

²⁵ Быт. 1, 10.

²⁶ В тексте рукописи акы пазъху или заножѣ.

²⁷ Чтение «естества» в списках ранней русской редакции, по-видимому, вторично, более подходящим по смыслу является чтение «мно(ж)ства» (С-345, Сн-35, Ув, Сн-445, Ун.).

²⁸ Ср.: Пс. 8, 9.

²⁹ Ср.: Быт. 2, 6.

³⁰ Быт. 2, 10.

³¹ Мотив четырех райских рек постоянно фигурирует в космологии представителей антиохийского богословия, ибо они, следуя буквалистскому методу толкования Библии, являлись сторонниками концепции земного рая. На земную локализацию рая указывали упоминания райских рек в Ветхом Завете (см. Быт. 2, 10, 13, 14), а также другие указания Св. Писания (см. Быт. 13, 10; Ис. 60, 3; Иез. 28, 13; 31, 8–9; Иоил. 2, 3). Севериан, как Ефрем Сирийский и Козьма Индикоплов, помещали рай на острове, отделенном от земли водной преградой, и в этом смысле неясно, как вне установки на непостижимость человеческим разумом божественной «хитрости» в деле мироустройства мог райский поток соотноситься с Океаном и с четырьмя конкретными реками, к которым, кроме донныне известных под теми же названиями Тигра и Евфрата, относили Нил, Ганг, Дунай и другие крупные полноводные реки. Иоанн Дамаскин, например, представлял Мировой океан нисходящим из рая потоком, разделившимся на четыре названных здесь библейских реки (см. коммент. 131). Кстати, проявляя большую склонность к «естественной логике» буквализма, Равенский аноним вслед за Афанасием Александрийским помещал рай в Индии, ибо там дуют теплые благоуханные ветры, а бенгальский царь Шаридип, плененный этой восходящей к экзегетам и ставшей расхожей идеей, отправил экспедицию по р. Ганг в уверенности, что она приведет в рай.

³² По-видимому, имеется в виду Мертвое море.

³³ Ср.: Быт. 1, 9.

³⁴ Острые критики направлены против приверженцев естественной логики объяснения космоустройства. Анаксимандр, например, выводил космогенез из беспредельного порождающего первоначала, огненная оболочка которого обособляется и жаром воздействует на холодное влажное ядро. В результате испарения воды отступают и образуется цилиндрическая Земля (см.: Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. Ч. I. С. 126, 128–129).

³⁵ Данная характеристика земли находится в контексте неоднократно формулировавшейся в компилятивных частях «Шестоднева» идеи о тождестве первотворения и стихий, в данном конкретном случае — сотворенная земля отождествлялась с землей как одним из четырех первоэлементов мироздания (см. коммент. 4).

³⁶ Быт. 1, 1.

³⁷ В тексте рукописи: *гаже по второмуу смыслуу съть*. Отсюда начинается блок доказательств, в построении которых явно ощущается влияние логических приемов, разработанных Аристотелем. Речь, впрочем, может идти не столько о прямом, сколько об опосредованном влиянии воззрений Стагирита через его христианских комментаторов. Так, определение сущности, известное в Болгарии и Древней Руси по формулировке Федора Раифского (VII в.), звучит следующим образом: «Сущность есть вещь самобытная, не нуждающаяся для своего существования в чем-либо другом, то есть существующая в себе, а не в ином, как случайное»; «Сущность — есть имя общее и неопределенное, равным образом относящееся ко всем находящимся под ним ипостасям» (Златоструй: Древняя Русь X–XII вв. М., 1990. С. 253). Об этом

значении сущности «в ее настоящем смысле», в конкретном приложении к стихии земли и заявлено в преамбуле.

³⁸ В «Категориях» у Аристотеля речь идет о естестве (качественно определенном бытии) и ипостасях (свойствах) стихий. В свою очередь каждая из четырех стихий относится к разряду телесной сущности, ибо представляет самобытие материи.

³⁹ Принцип разделения сущностных и качественных характеристик т. н. первых (или «первичных по природе») и вторых («первичные для нас и вторичные по природе») сущностей сформулирован Аристотелем (ср.: *Аристотель*. Категории. V. 2а 15–4б 15), через толкователей Аристотеля (например, Порфирия Тирского, составившего в III в. «Введение» к его «Категориям») данный принцип и относящиеся к нему понятия вошли в труды христианских экзегетов, применивших категории для логически правильного выражения богословских понятий (см.: *Пейчев Б.* Философский трактат в Симеоновом сборнике. Киев, 1983. С. 24).

⁴⁰ Место искажено и испорчено во всех списках, текст в МДА и Чуд. сокращен, перевод дан в соответствии со смыслом.

⁴¹ По Аристотелю, качества — «то, благодаря чему предметы называются такими-то» (Категории. VIII. 8б, 25). Другими словами, качества характеризуются именем, а точнее, это производные от самих этих качеств имена (Категории. VIII. 10а, 25–30). Качества при восприятии кажутся «первичными для нас», но на самом деле они не имеют самостоятельного бытия, поэтому вторичны по отношению к «первой природе» (т. е. сущности) и являются обозначением ее качественно явленных ипостасей.

⁴² Ошибка в протографе списков: *зовель па* вместо *земля* (см.: *Aitzmüller R.* Das Hexaemeron des Exarchen Johannes. Bd. III. Graz, 1961. S. 52).

⁴³ Другими словами, любая из четырех стихий по отношению к своим качествам рассматривается здесь как самобытная сущность, проявляющая себя в тех или иных естественных ипостасных состояниях, не имеющих самостоятельного бытия, но являющих вторичные, случайные признаки сущностного (см. коммент. 39).

⁴⁴ Аргументация восходит к «Категориям» Аристотеля. Речь идет об узнаваемых сущностных (родовых) признаках по ипостасным характеристикам (ср.: *Аристотель*. Категории. III. 1б 10; V. 2а 10).

⁴⁵ Возможно, подразумеваются древние античные воззрения об образовании земли в результате высыхания влаги (см. коммент. 34, 121).

⁴⁶ Понятие о двойственных качествах стихий восходит к учению Аристотеля о возникновении материальных образований. Каждая из четырех стихий, как первая материя, как бесформенная сущность, обладающая потенциальной возможностью актуализироваться, наделяется исходными парными свойствами (см.: *Аристотель*. О возникновении и уничтожении. II. 3, 330б). В христианской традиции преобладала воспринятая от античности однокачественная характеристика свойств «корней всех вещей». Согласно формулировке «Ответов Афанасия Александрийского Антиоху», «четыре стихии ражают рекше теплое, и студеное, и сухое, и мокрое». В Древней Руси эти восходящие к Эмпедоклу и его последователям сведения распространялись через списки «Изборника 1073 года», «Палеи Толковой», а также через «Диоптру». Однако в апокрифе «Галеново на Гиппократу» находим трактовку двойственных качеств, близкую таковой из комментируемого отрывка сочинения Севериана. В памятнике они приложимы к четырем жидкостям в человеке, каждая из которых уподобляется стихии, в частности черная желчь сопоставляется с землею по признаку сухости и холодности (см.: *Змеев Л. Ф.* Русские врачевники // Памятники древней письменности. СПб., 1895. Т. 63. С. 242–245). Расщепление и умножение качественных свойств материи — логическое следствие пред-

лагавшейся Аристотелем диалектики взаимоотношения сущностей и ипостасей, допускающее наличие у сущности нескольких качественных свойств.

⁴⁷ Дальнейшее развитие доказательства о тождестве первотворения и стихий, базирующееся на разработанных Аристотелем понятиях сущности, естества, имени.

⁴⁸ Свободное переложение аргументации Аристотеля в тех формулировках, которые он применял в своих произведениях.

⁴⁹ См. коммент. 34, 45.

⁵⁰ Пс. 94, 5.

⁵¹ Быт. 1, 1.

⁵² Античные мыслители придерживались концепции самосоздания мира, резко противоречившей библейскому креационизму. Данный тезис позволяет считать, что полемический тон обличений в этой части «Шестоднева» адресован не оппонентам из числа богословов, а представителям древнегреческой философии, в частности Анаксимандру (см. коммент. 34, 45).

⁵³ В тексте рукописи: *вещ'ныхъ вещей и дѣлъ*.

⁵⁴ О сущности, качествах и свойствах (см. коммент. 38, 39, 41).

⁵⁵ Место испорчено в МДА и др. списках — ср.: *нѣ еже назнаменуѣтъ то подъяжащее авѣ качествааго* (С-345, Чуд); *еже назнаменуѣ(т) то по(д)лежащее ави кач(с)твеннаго* (Ув, Сн-445); *то по(д)лежащее авѣ чюв'ственаго* (Ун, Сн-35). Айтцетмюллер (III, 68) считает, что в протографе Иоанна стояло: *то авѣ качество подъяжащаго*, а ошибки возникли на стадии переписывании или редактирования текста. Об имени как обозначении качества см. коммент. 41.

⁵⁶ Дальнейшее развитие мысли о тождестве первотворения и стихий. В данном случае речь идет об отождествлении библейских вод воде как одной из четырех стихий.

⁵⁷ Пс. 94, 5.

⁵⁸ Там же.

⁵⁹ Быт. 1, 10.

⁶⁰ Эстетические мотивы, представляющие особую смыслозначимую линию компилятивного труда (см. коммент. 3).

⁶¹ Быт. 1, 10.

⁶² Речь идет о дуалистических концепциях бытия, которым было свойственно резко неприязненное отношение ко всему плотскому как сотворенному злым демиургом. Антидуалистические полемические пассажи составитель «Шестоднева» включает в свое произведение постоянно (см. Л. 146, 296–306).

⁶³ Оправдание тварной сферы бытия. Возможно, это следствие резкого размежевания с дуалистическим мировосприятием, чьи сторонники являются объектом критики составителя «Шестоднева», которому, с его эстетизацией сотворенного мира, свойственны установка на гармонизацию духовного и материального начал и признание высокого онтологического статуса физической природы. Материальный мир зависит от идеального первоначала, но в силу особой, отличной от духовной, субстанциональности обладает самоценностью. Именно на такой онтологической позиции стоял авторитетный для Иоанна Василий Великий, представлявший каппадокийскую школу христианского богословия. В аскетической традиции христианства имело место близкое дуалистической доктрине уничтожение плотского и крайне негативное отношение к миру. Такого рода идейных акцентов «Шестоднев» лишен, что вполне соответствует резко антидуалистической направленности его содержания и мировоззренческим установкам каппадокийской теологии.

⁶⁴ Ср.: Быт. 1, 11.

⁶⁵ Текст в списках ранней русской редакции изменен, ср.: *потницоущааго и давещааго соушца* (С-345); ...и *давлцааго сущства* (Ув, Сн-445, Сн-35, Ун). Чтение в списках ранней русской редакции: *да вальцааго сущца* — имеет смысл, если будет отнесено к началу следующего предложения, и возникло оно, очевидно, при переосмыслении текста. «Лучшая сущность» здесь соответствует «первичной природе» Аристотеля, а растительная сила — одно из качеств земли как материальной сущности.

⁶⁶ Ср.: Быт. 1, 11.

⁶⁷ Принцип целесообразности. В тексте МДА ошибочно: *овцимъ*, лучшее чтение: *овлишникъ* (С-345, Ув, Сн-445, Сн-35).

⁶⁸ В тексте МДА чтение вторично: *спражь кестествомъ*, ср.: *спражь и стволъ* (С-345).

⁶⁹ Ср.: Быт. 1, 11.

⁷⁰ Пс. 103, 24.

⁷¹ В тексте МДА: *лоуспы и шса*.

⁷² Быт. 1, 11.

⁷³ В тексте рукописи: *лоз'ное бытъе*. В Библии отсутствуют конкретные сведения о происхождении виноградной лозы, но автор комментируемого отрывка как бы воспроизводит реконструкцию появления этого растения, при этом он дает точное описание, отражающее глубокое знакомство с виноградарством. В этом, как и в других случаях, профессиональные характеристики растительного мира строятся на конкретизации библейских постулатов за счет привлечения естественно-научных сведений, чем и объясняется строгий стиль описания в данном разделе.

⁷⁴ В тексте МДА ошибочно: *за вса* вм. *завоа*, перевод дан в соответствии со смыслом.

⁷⁵ В МДА: *своств(а)*, по-видимому, ошибочно, ср. с более правильным чтением в остальных списках: *коегождо естества знаменїа* («признак каждого естества»).

⁷⁶ Ср.: Ин. 15, 1.

⁷⁷ Ср.: Ин. 15, 4, 5.

⁷⁸ Ср.: Ин. 1, 11.

⁷⁹ Чтение, представленное в МДА и других списках, ошибочно, ибо лишено смысла: *кто ки толико дасть бесчисмен'нок множество бес'сѣмене*, ср.: *кто ки толико дасть бесчисмен'нок множ(с)тво сѣмени* (С-345). В списках поздней русской и промежуточной редакцией оба чтения объединены: *кто еи дасть толико бесчисленое сѣмане множество безсѣманне* (Ув, Сн-445). Перевод дан в соответствии со смыслом.

⁸⁰ Иудеи не признавали Христа. Полемический выпад против иудейского неверия построен на прямом сопоставлении основополагающих событий ветхозаветной и новозаветной истории. Параллель между созданием мира и воплощением Христа призвана утвердить веру во всемогущество Бога, а вместе с тем и в догмат о непорочном зачатии. В «Шестодневе» тот же логический ход доказательств повторяется в антииудейских полемических разделах V Слова (см.: Л. 1636–164а).

⁸¹ Ср.: Ис. 9, 6.

⁸² Мф. 1, 23; Ис. 7, 14.

⁸³ В МДА ошибочно: *по радоду*.

⁸⁴ Быт. 1, 11. Далее в списках ранней русской редакции наблюдается большой пропуск текста со сведениями о пользе растений в жизни человека (см.: С-345, Л. 86а–88в). В конце пропущенного текста в С-345 повторяется цитата из Быт. 1, 11.

⁸⁵ Пс. 148, 4–5, 9.

⁸⁶ Далее в тексте III Слова следует перевод из IV «Беседы на Шестоднев» Василия Великого (см.: *Basilius Caesari Cappadociae Archiepiscopi homiliae IX in Hexaemeron // Migne. PG. T. 29. Col. 80, 81, 84, 85, 88, 89, 92, 93, 96, 97, 100, 101, 104, 105, 108, 109, 112, 113, 116, 117*).

⁸⁷ В тексте МДА ошибочно: ч(с)ѣтомуу вместо: нечистомуу.

⁸⁸ Типичное для христианского проповедника осуждение буйного веселья, актуальное и для славяно-русского общества. Осуждение пения и плясок постоянно присутствует в антиязыческих поучениях Древней Руси (см.: *Гальковский Н. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. М., 1913. Т. II. С. 184–199*).

⁸⁹ Ср.: Быт. 1, 9–10.

⁹⁰ Ср.: Быт. 1, 9.

⁹¹ В объяснение движения вод Василий Великий вводит принцип «божественной механики». Здесь он отступает от аристотелевских трактовок природной закономерности, хотя тексты античного мыслителя цитируются неоднократно. Другой сторонник христианизированного аристотелизма — Иоанн Дамаскин — более последователен в выявлении присущих природе закономерностей: «Поэтому, сообразно со свойствами земли, бывает и вода источников различною. Ибо морская вода просачивается и процеживается через землю и таким образом делается сладкою. Если же место, откуда источник вытекает, случится горькое или соленое, то, сообразно с землею, поднимается вверх и вода. Часто же, будучи стесняема и силою прорываясь, вода согревается; а вследствие этого поднимается вверх горячая «от природы вода» (Творения иже во святых отца нашего Иоанна Дамаскина. Точное изложение православной веры. М.; Ростов-на-Дону, 1992. С. 141–142).

⁹² В контексте генетической концепции «Шестоднева» Бог не творит моря, а преобразует созданные в первый день воды.

⁹³ «Первому совокулению вод» соответствует их разделение твердью на небесные и земные. Однако из контекста следует, что речь идет только о земном собрании вод, сохранившем свое единство и после образования морей, рек и водоемов в пределах земных.

⁹⁴ *Гадир* (современное название Кадис) — город, основанный финикийцами на пиренейском берегу у западного входа в Гибралтарский пролив, за которым открывался выход в Атлантический океан.

⁹⁵ Вероятно, имеется в виду та часть Атлантического океана, которую древние географы называли по-разному: Британский океан (Помпоний Мела, I в. н. э.), Западный океан (Птолемей, II в. н. э.).

⁹⁶ Славянский текст испорчен; очевидно, порча возникла из-за плохого перевода (см.: *Aitz. III. S. 172*).

⁹⁷ Иоанн экзарх вслед за Василием Великим постулирует тождество вод мироздания со стихией воды, что согласуется с аналогичной характеристикой вод, воспроизведенной составителем «Шестоднева» из творений Севериана Габальского (см. Л. 12а). Той же точки зрения придерживался Иоанн Дамаскин: «А также и вода есть одна из четырех стихий, прекраснейшее творение Божие. Вода — стихия: и влажная, и холодная, и тяжелая, и стремящаяся вниз — удобообразливаемая. О ней упоминает и божественное Писание, говоря: *и тма бе верху бездны...*», «...вода — прекраснейшая стихия, и очень полезная, и очищающая от нечистоты не только телесной, но и душевной...» (Творения... С. 139–140, 142). Появлению морей и земных водоемов и последующему образованию мира придается характер генезиса, в процессе которого бесформенная материя принимает прежде не существовавшие формы, отличающиеся своими свойствами. В памятнике неоднократно гово-

рится о создании стихий как промежуточного творения, произведенного в первый день, причем такого рода постулаты заимствуются у Василия Великого, как, в данном случае, у Феодорита Киррского (см. Л. 6а), у Севериана Габальского (см. коммент. 4, 35). Как видим, первоисточники компиляции по данному вопросу не противоречат друг другу и с незначительными оттенками трактовок отождествляют появившиеся небо, землю и воду со стихийными первоначалами мироздания.

⁹⁸ Дальнейшее развитие темы отождествления первотворений с четырьмя стихиями мироздания. Из сказанного на эту тему в I–III Словах «Шестоднева» (см. коммент. 97) ясно, что если воды и земля самотождественны, то сотворенное небо объемлет собой стихии воздуха и огня, которые в виде эфира в смешанном состоянии разлиты в надземном пространстве. В памятнике встречаются различные характеристики эфира. Отождествление его со стихией огня несколько отлично от трактовки соответствующей темы в I Слове, где огонь выступает как стихия, представленная первозданным светом (см. Л. 13а), а в другом случае с эфиром соотносится огненная природа ангельского воинства (ср.: Л. 26). Расхождений по данному вопросу являются следствием разницы первоисточников, которыми пользовался Иоанн экзарх. Тезис о воплощении стихии огня в первозданном свете принадлежит Севериану Габальскому, об отождествлении стихии огня с воздушным эфиром повествует Василий Великий, а о наделении эфирной природой ангелов говорил Феодорит Киррский. Эфир в схеме Василия Великого (как и у Иоанна Дамаскина — см.: Творения... С. 68) помещается в подлунную (т. е. земную) часть мироздания. Между небом и землей помещает эфир Севериан (см. Л. 70б, коммент. 2); следовательно, характеристику эфира как света можно считать уточняющей деталью. Некоторую преемственность идей богословов с античным наследием в данном вопросе отрицать не приходится. Эфиром с античных времен считалась особая прозрачная светоносная среда, сочетающая в себе качества воздуха и огня. Легкую огненно-воздушную субстанцию вслед за Анаксимандром Парменид помещает в периферийную часть Космоса. Свойство сухости и жара приписывает воздушному эфиру Анаксагор. В силу присущих эфиру свойств (стремиться кверху), его помещали в крайнюю, пограничную сферу Вселенной. Нередко с ним связывали образование небесных сфер. Совершенно ясно, что в данном случае речь идет не о концепции эфира, разработанной Аристотелем, который назвал его пятым (наряду с четырьмя стихиями) элементом. С эфиром Стагирит соотносил вращающуюся сферическую субстанцию неба, отличную от огня, наделявшуюся к тому же божественными свойствами вечности. Критика аристотелевской концепции эфира, согласно которой он принципиально отличался от огня и помещался в особую космическую сферу, воспроизводится в компиляции словами Василия Великого (см. Л. 18а, 19а, 63а).

⁹⁹ Перенисчиками и переводчиками текста сохранено понятие севера не соответствующее его содержанию в болгарском и русском языках. Приведенный перечень географических названий может быть написан автором, для которого и Македония, и Малая Азия, и Палестина являлись северными странами.

¹⁰⁰ *Вифиния* — область в Малой Азии.

¹⁰¹ Суждение, близкое мнению Аристотеля, у которого Василий Великий обычно заимствует натурфилософские и географические идеи (ср.: «Если кто-нибудь захочет, представив себе количество воды, непрерывно протекающей за день, вообразить, каково ее вместилище, то станет очевидным: чтобы вместить всю воду, протекающую за год, его величина должна превышать объем земли или только немного ему уступать» — *Аристотель*. Метеорология. А. XIII. 349b 15). Вместе с тем древнегреческий философ говорил и об измене-

нии пропорциональных соотношений площадей земельных и водных пространств: «... все больше суши появляется там, где прежде была вода, но происходит тем не менее и обратное... море во многих местах наступает на сушу... смешно ведь по этим малым и несущественным переменам заключать об изменчивости Вселенной, ведь объем и величина Земли, разумеется, ничто в сравнении со всем Небом...» (*Аристотель*. Метеорологика. А. XIV. 352a 20).

¹⁰² Традиционно в Священном Писании слово «море» используется для обозначения всякого большого собрания вод, хотя чаще оно употребляется в современном его значении.

¹⁰³ Речь идет о Мировом океане.

¹⁰⁴ *Асфальтинское озеро* (Асфальтово, или Соленое) — древнее название Мертвого моря.

¹⁰⁵ *Северонитское* (Сирбоново?) озеро — по одним данным, озеро в Нижнем Египте, по другим же — вариант названия Мертвого моря.

¹⁰⁶ В этом предположении можно видеть отображение представлений о едином Мировом океане. Их придерживались многие древние народы, в том числе и греки, что отразили в своем творчестве Гомер, Гесиод (VIII–VII вв. до н. э.), Эратосфен (III в. до н. э.), Страбон (60 до н. э. — 20 н. э.), Помпоний Мела (I в. н. э.). Извлечения из теории Посидония (кон. II — нач. I в. до н. э.), которые приводит в своей «Географии» Страбон, наглядно иллюстрируют представления античных географов о единстве морского пространства: «... ясно, что населенная земля огибается кругом океаном. Его не окружает никакая полоса суши, он разлит в беспредельном пространстве и ничто не мутит вод его» (цит. по: *Магидович И. П.* Очерки по истории географических открытий. М., 1949. Т. I. С. 44). У античных предшественников представления о Мировом океане заимствовали христианские экзегеты, в том числе Севериан и Василий Великий. При принципиальном расхождении космологических концепций (первый рассматривал мироздание плоскоотно-ярусным, второй — сферическим), оба помещали в свои космостроительные схемы окруженную водами землю, которая, таким образом, мыслилась огромным, омываемым со всех сторон островом. Эти воззрения нашли отражение в разных частях «Шестоднева» Иоанна экзарха Болгарского (см. коммент. 13, 21, 110, 131). Ср. в тексте II Слова: «Так и вся населенная нами земля, на которой мы живем, объята водами, окружена безмерными морями и орошаема бесчисленными реками».

¹⁰⁷ В данном случае имеется в виду не кругосветное путешествие, а плаванье в пределах ойкумены, которая представлялась большим островом (см. коммент. 106). Про мореплавателей, огибавших известную грекам часть суши, можно было сказать, что они «путешествуют вокруг земли».

¹⁰⁸ Традиционно Гирканское (Урканское) море считается древним названием Каспийского. Содержание этого отрывка близко соответствующему фрагменту из «Метеорологика» Аристотеля, в котором сообщается о двух морях с такими же названиями, которые «с другими нигде не соединяются» (см.: *Аристотель*. Метеорологика. В. I. 354a). В примечаниях к переводу книги Аристотеля Н. Брагинская отмечает, что здесь имеет место ошибка переписчика текста, а Аристотель говорил об одном море — Каспийском. Предположение о том, что Аристотелю могло быть известно Аральское море, комментатор считает сомнительным (см.: *Аристотель*. Метеорологика. Л., 1983. С. 220–221). Однако тот факт, что Василий Великий повторил, с некоторыми изменениями, этот фрагмент текста из сочинения Аристотеля о двух самостоятельных морях — Гирканском и Каспийском, свидетельствует против утверждения об ошибке переписчика. У Василия Великого, однако, речь идет только о том, что эти моря связаны между собой и впадают в большое море (Океан). В списках «Шестоднева» этот отрывок передан по-разному: древнейший сербский список памятника 1263 г., а также болгарский

список XV в. повторяют перевод текста Василия Великого с небольшими изменениями, а именно: оба моря соединяются между собой под землей. В списках ранней русской редакции «Шестоднева», к которым относится переводимая нами рукопись, текст видоизменен: оба моря соединяются между собой в пустыне. Сказанное заставляет предположить, что в тексте Василия Великого и Иоанна экзарха упоминаются два разных моря, а редактор списков ранней русской редакции памятника под Урканским (Гирканским) подразумевал современное Аральское море.

¹⁰⁹ Обращает на себя внимание факт передачи грецизма *географы* славянским оборотом *иже о земли пишють*. Название науки о характере поверхности земного шара — география (от греч. *geo* — «земля», *графо* — «пишу»; букв. *география* — землеописание) — принадлежит Эратосфену, составителю «Географических записок», которыми пользовался Страбон, автор «Географии» в 17 книгах.

¹¹⁰ Автору важно доказать незыблемость сформулированного выше принципа, согласно которому все моря, в том числе и внутренние, являются частью Мирового океана, объемлющего собой целую стихию (см. коммент. 106). Из последующего текста ясно, что Василий Великий заимствует у Аристотеля представление о глобальной связи всех водоемов, в том числе и мысль о подземном сообщении Океана с внутренними источниками вод посредством пустот и жил.

¹¹¹ *Гадес* — современное название Кадис.

¹¹² Здесь подразумевается соединение Красного моря (а через него и Южного, или Индийского, океана) с Атлантическим океаном. Это соответствовало представлениям античных географов о единстве Мирового океана (см. коммент. 106, 110).

¹¹³ *Понт Евксинский* — древнее название Черного моря.

¹¹⁴ Современное название *Пропонтиды* — Мраморное море.

¹¹⁵ *Илиспонт* (Геллеспонт) — Дарданеллы, пролив, соединяющий Эгейское море с Мраморным.

¹¹⁶ *Турьское* (или Тирренское) *море* — часть Средиземного моря между Апеннинским полуостровом и островами Сицилия, Сардиния и Корсика.

¹¹⁷ Быт. 1, 9.

¹¹⁸ Обнаруживается совпадение взглядов Василия Великого с воззрениями Аристотеля, использовавшего при объяснении появления суши иные методологические посылки: «Те же, кто был мудр скорее человеческой мудростью, считали, что море возникло. Вначале, как они утверждают, вся область земли была напоена влагой, а потом высушиваемая солнцем часть воды превратилась в пар и создаст теперь ветры и повороты Солнца и Луны; оставшаяся же часть — это море. Отсюда они заключают, что море, высыхая, становится все меньше и меньше, и наконец придет время, когда оно совсем высохнет» (*Аристотель*. Метеорологика. В. I. 353b 5–10). Эта тема уже затрагивалась выше, в извлечении из текста Севериана Габальского (см. коммент. 34, 45).

¹¹⁹ В Св. Писании не содержится указания на существование в земле проходов для воды. Эту часть текста можно понимать лишь в том смысле, что земля, находясь в воде, была пропитана ею (т. е. была в прямом смысле намочшей, тогда как качественным свойством земли как стихии является сухость). Возможно, речь идет о смешанном существовании земли и воды как бесформенных стихий до их оформления в конкретные творения.

¹²⁰ Быт. 1, 10.

¹²¹ Указание на качественное свойство сухости земли свидетельствует об отождествлении земли как первотворения со стихией земли как одной из четырех субстанций мироздания. У

Иоанна Дамаскина концепция отождествления первотворения с первоэлементами сформулирована более четко, чем у Василия Великого: «Земля есть одна из четырех стихий, как сухая, так и холодная, также тяжелая и неподвижная, в первый день произведена Богом из не сущаго в бытие» (Творения... С. 143). Аналогичные формулировки воспроизведены в «Шестодневе» выше (см. коммент. 34, 45).

¹²² Отнесение человека к разряду животных восходит к Аристотелю (см.: История животных, I, 12). Он же заявил, что «способен рассуждать из всех животных только человек» (Там же. I. 18).

¹²³ Дальнейшее развитие темы стихий, каждой из которых, согласно воспринятой от античности традиции, соответствует набор качеств. Аналогичные характеристики приводятся выше (см. коммент. 46), правда, в отличие от комментируемого фрагмента, внимание сосредотачивается на двойственных качествах стихий.

¹²⁴ Иоанн экзарх значительно упростил греческое предложение. Кроме того, место испорчено в списках, относящихся к ранней русской редакции «Шестоднева». Р. Айтцетмюллер (III, 192) отмечает, что соответствие греч. τῷ ἀντικείμενῳ (объект при глаголе *присъвокоюупляющей*) выпало при переписывании текста «Шестоднева». Постулат о любви как силе, соединяющей разные стихии, восходит к Эмпедоклу.

¹²⁵ Чтение в МДА испорчено: *дръгын ликъ* вместо *кръгъ и ликъ* (греч. κύκλος καὶ χόρος).

¹²⁶ Часть текста, заключенная в квадратные скобки, пропущена в МДА, но имеется в списках других редакций. Ср.: *старѣиша кс(с)твомъ соуть тѣхъ* (С-345), *старѣиши тѣхъ суть естествомъ* (Ув, Сн-445 и др.); греч. πρότερα τῆ φύσεα τῶν μετὰ ταῦτα.

¹²⁷ Быт. 1, 10.

¹²⁸ По сути дела, речь идет о том, что приложение в Св. Писании к Богу человеческих свойств является данью антропоморфному представлению о Божестве и не должно восприниматься буквально только ради лучшего уразумения человеком того, что неизреченно, неопишимо и невыразимо. Подробно это проблема рассматривается в VI Слове.

¹²⁹ Этот отрывок из творения Василия Великого — маленький поэтический шедевр. Его, безусловно, можно поставить в один ряд с такими эстетически совершенными текстами, как «Слово о погибели Русской земли», «Слово о полку Игореве», «Почтение Владимира Мономаха», «Слово о законе и благодати» Илариона. Свойственная тексту образность не могла не волновать неравнодушные к красоте сердца наших предков. Поэзия природы возможна в рамках такого мировоззрения, в котором онтологическая значимость природного, по крайней мере, уравновешена с духовным смыслом. Установка на гармонизацию сфер бытия, свойственная каппадокийской традиции богословия, не исключала такой возможности.

¹³⁰ Эстетический постулат, согласно которому красота трактуется как объективное свойство материального мира. Творение совершенно в силу того, что оно несет на себе печать замысла Творца. Согласно логике текста, красота вызывает чувство восторга и преклонения перед Богом, который в эстетическом переживании открывается человеку через свою сопричастность миру. Такая не чуждая чувственности эстетика предполагает в качестве своего источника гармоничную уравновешенность идеального и материального начал бытия. Она исходит из того же принципа, что и гносеология «Шестоднева»: в творении присутствует Творец.

¹³¹ Василий Великий воспроизводит воззрения Аристотеля, связанные с признанием архетипа Мирового океана (ср.: «...считать море началом и телом всякой воды... мы не видим никакого другого средоточия воды, подобного средоточиям других элементов, кроме гро-

мады моря». — *Аристотель*. Метеорологика. В. II. 354b 5–10). Иоанн Дамаскин, основные тезисы которого едва ли не буквально совпадают с таковыми Василия Великого, в этом случае дает существенно иную трактовку. Во-первых, у него приглушеннее звучит мотив о единстве вод. Во-вторых, Мировой океан он представляет в виде реки, исходящей из Эдема и разделяющейся в свою очередь на четыре райских реки, протекающих по земному пространству: Фисон, Ганг, Нил, Евфрат (см.: Творения... С. 141). Но поскольку рай мыслится Иоанном одновременно и земным, и небесным (см.: Творения... С. 147–149), то есть основание предполагать, что в данной концепции мироустройства воды Океана как бы постепенно переходят в небесные воды (об Океане в других местах «Шестоднева» см. коммент. 13, 21, 106, 110).

¹³² Концепция подземных проходов и пустот заимствована у Аристотеля. С ее помощью объясняется единство водной субстанции, механика движения вод и все свойства в природе, связанные с влагой. В данном случае, как, впрочем, и в остальных пассажах III Слова, каппадокийский богослов избегает прямого цитирования текстов античного философа, но ограничивается краткой обобщенной формулировкой мнения Аристотеля по этому вопросу. Рассуждения античного мыслителя, касающиеся проблемы подземного сообщения вод, рассредоточены по многим главам его труда (см.: *Аристотель*. Метеорологика. А. XIII. 351a; 352b 5; V. VIII. 366a 30). В этом вопросе с ним согласен Иоанн Дамаскин (ср.: «...вся земля просверлена и обильна углублениями, как будто бы имеющая некоторые жилы, через которые, принимая из моря воды, выпускает источники» — Творения... С. 141).

¹³³ Тема «пределов» как законов, данных Богом природе, которые та не смеет преступать (ср. с коммент. 17).

¹³⁴ Источник этого утверждения Василия Великого не вполне ясен. Аристотель считал, что ветры движут под землей и на поверхности пневму (водно-воздушную смесь), которая своим вторжением в недра вызывает землетрясения (ср.: *Аристотель*. Метеорологика. В. XIII. 365b 25–35; 366a 5). Подземное движение вод древнегреческий мыслитель объяснял переполнением морских резервуаров и давлением воды, собранной в избытке в не имеющих стока резервуарах. Обращает на себя внимание то, что, согласно греческому протографу «Шестоднева», движение вод происходит по причине гонимости их духом, что более логично для контекста Василия Великого, сводившего многие естественные процессы к действию божественной силы. Следует также иметь в виду, что в «Шестоднев» ветер уже отождествлен с духом (см. Л. 126). Для комментируемого сюжета характерно естественное объяснение явлений.

¹³⁵ Соответствует мнению Аристотеля, который говорит о фильтрации соленых вод посредством прохождения их через землю (ср.: *Аристотель*. Метеорологика. В. II. 356a 10). Данный тезис почти дословно воспроизводится Иоанном Дамаскином (см.: Творения... С. 141).

¹³⁶ Полное соответствие мнению Иоанна Дамаскина (ср.: Творения... С. 142).

¹³⁷ Соответствует мнению Аристотеля (ср.: Метеорологика. В. II. 355b, 20). Постоянство уровня мировых вод объясняется действом пустот: «...низины заполняются водой, и, не имея выхода, волна под давлением прибывающей сверху воды прокладывает себе путь в глубь земли» (Метеорологика. А. XIII. 351a 5).

¹³⁸ Испарение как причина образования воздушных вод рассматривается в контексте рассуждений Аристотеля на этот счет (ср.: Метеорологика. В. II. 354b 20–355a 30; IV. 359b 30–360b).

¹³⁹ Образ испарения через нагревание воды на огне встречается также и у Аристотеля, но в отрицательном смысле, ибо испарение он, в точном соответствии с природными реалиями,

связывает с нагреванием вод солнцем, действующим не снизу, как костер, а сверху (ср.: *Аристотель*. Метеорологика. В. 355а 15).

¹⁴⁰ Быт. 1, 11.

¹⁴¹ Там же.

¹⁴² Там же.

¹⁴³ Эстетическое чувство восторга как путь познания Бога и укрепления веры.

¹⁴⁴ Ис. 40, 6.

¹⁴⁵ Согласно средневековым представлениям, восходящим к Гиппократу и развитым затем Галеном (II в. н. э.), желтая и черная желчь вместе с кровью и слизью входили в состав четырех основных жидкостей, определяющих жизнедеятельность человека. Каждая жидкость уподоблялась одной из четырех стихий (см. коммент. 46).

¹⁴⁶ Далее в списках ранней русской редакции «Шестоднева», к которой относится публикуемый список, наблюдается значительный пропуск текста (см.: С-345. Л. 100б–100в).

¹⁴⁷ В тексте списков ранней русской редакции пропущено подлежащее — *естество*, ср.: *а пшеницю к(с)ство члѣны чєстьши привєза* (С-345).

¹⁴⁸ Место испорчено, ср. лучшее чтение: *животчи(м) керуцимъ сѣмена* (Ув, Сн-445, Сн-35, Ун). По-видимому, речь здесь идет о птицах.

¹⁴⁹ Далее в тексте МДА имеется пропуск по сравнению со списками других редакций (сербской, второй болгарской и поздней русской).

¹⁵⁰ Быт. 1, 11.

¹⁵¹ Раздел написан в контексте темы пределов Божиих, обозначающих присущую природе закономерность (см. коммент. 133). В данном случае на примере зерен показано, что не может идти речи о внутривидовых изменениях, что в отличиях здоровых и больных семян нет ничего, что бы заранее не было заложено в них Богом.

¹⁵² Ср.: Мф. 13, 25–26.

¹⁵³ Выпад против еретиков не содержит конкретного адресата. В общем смысле против них обращено назидательно-символическое толкование плевел, как образа, сопоставимого с вероотступничеством. Метод уподоблений здесь тот же, что и в «Физиологах».

¹⁵⁴ Мк. 4, 26–28.

¹⁵⁵ Ср. у Иоанна Дамаскина: «...и земля, по божественному повелению, восприняла свое украшение, украсившись всякого рода злаками и растениями, в которое божественное повеление вложило силу, способствующую к возрастанию, а силу питающую и заключающую в себе семя, то есть способную к рождению подобного...» (Творения... С. 144).

¹⁵⁶ *Совершенство* — ценностное свойство, прилагаемое к характеристике творения. Соответствует признанию высокого статуса материального мира.

¹⁵⁷ Речь идет о грехопадении первых людей — Адама и Евы, изгнанных Богом из рая (см.: Быт. 3). Введение мотива божественной казни объясняет нарушение гармоничного бытия после грехопадения (см. у Иоанна Дамаскина: «Прежде нарушения божественной заповеди, конечно, все было послушно человеку... когда он стал ослушником Господней заповеди, подчиненная тварь восстала... после преступления произошло из земли терние...» — Творения... С. 145). Обычно теория казней прилагается к объяснению бедствий и исторических катаклизмов.

¹⁵⁸ Ср.: Быт. 1, 11.

¹⁵⁹ В тексте рукописи ошибочно написано: *очистишася* вместо *очастишася*, перевод дан в соответствии со смыслом.

¹⁶⁰ Перевод Иоанна экзарха отличается от греческого оригинала большим набором деревьев, среди которых он вставил такие, как сосны, осины, тополя.

¹⁶¹ Ср.: Быт. 3, 18: «Тернии и волчцы произрастит она тебе; и будешь питаться полевую травую».

¹⁶² Ср.: Быт. 1, 11.

¹⁶³ В тексте рукописи: **врестїе**.

¹⁶⁴ Частица **нѣ** в тексте рукописи пропущена, однако без нее предложение лишено смысла (ср.: **нѣмѣти кѣтъ нѣ нѣмѣца** — С-345, Ун).

¹⁶⁵ Ср.: Пс. 103, 15.

¹⁶⁶ Там же: «И елей, от которого блистает лице его».

¹⁶⁷ Ср.: Ин. 15, 1.

¹⁶⁸ В тексте рукописи ошибочно значится **ничѣмѣ** вместо **виничѣмѣ**.

¹⁶⁹ Греческий текст искажен при переводе, так как Иоанн экзарх оставил часть греческого предложения без перевода (см.: Aitz. III. S. 272).

¹⁷⁰ **Пси́масть** (от греч. ψήν, ψήνος) — орехотворка, насекомое, живущее в плоде пальмы. Ср. с объяснением этого слова в переводе «Шестоднева» Василия Великого: «Плодотворная пыль на дереве мужского пола, которую некоторые древние естествослывы представляли в виде червячков или мошек, к чему привело их, вероятно, наблюдение над смоковичными деревьями. Ибо насекомое, известное под именем орехотворки, гнездясь на сих деревьях и покрываясь пылью их тычинок, переносит сию пыль на женские цветки и оплодотворяет их» (Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийския. 1845. Ч. 1. С. 89).

¹⁷¹ Текст «Шестоднева» Иоанна экзарха отклоняется от перевода Василия Великого, в котором речь идет о противоположном (ср.: «...а другие врачуют бессилие садовых смоковниц, приносящих вкусные плоды, тем, что привязывают к ним незрелые смоквы, и поддерживают сим плод, который уже начал истлевать и рассыпаться» — Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийския. Ч. 1. С. 89–90). В связи с этим следующее далее уподобление иноверных дикой смоковнице, у которой культурное растение берет свои силы, противоречит присутствующему у Иоанна положению о присоединении (прививке?) культурного растения к дикому.

¹⁷² **Нард** (греч. **νάρδος**) — травянистое растение семейства валерьяновых с мясистым пахучим корневищем и красноватыми цветками. Из его корней добывалось ароматическое вещество.

¹⁷³ В тексте «Шестоднева»: **въ габлочномь овоци**. Словом **овощь** в церковнославянском и древнерусском языках обозначался любой плод (лесной, садовый и огородный, само плодое дерево) и так же назывались сад и огород.

¹⁷⁴ **Скаммоня** — растение из рода выюнчиков, дает острый сок, обладающий слабительным действием.

¹⁷⁵ **Дерен** — род полукустарников семейства кизиловых с деревянистыми корневищами.

¹⁷⁶ Быт. 1, 11.

¹⁷⁷ В тексте МДА: **вощнїи гради**.

¹⁷⁸ В тексте МДА: **слезою**.

¹⁷⁹ Гносеологический принцип опытного познания как источник представлений о действительности.

¹⁸⁰ Гносеологическая формула, ориентирующая на познание Бога по его творению (ср. Л. 386).

¹⁸¹ В тексте МДА: **фунникъ**.

¹⁸² В тексте МДА: **мѣркии** (греч. **μῆρικη**).

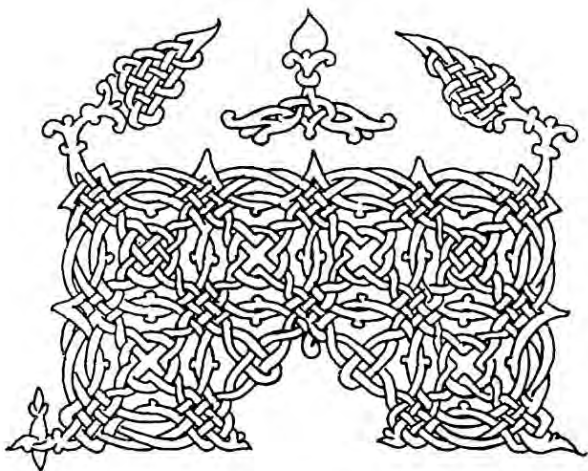
¹⁸³ См.: Иер. 17, 6. Назидательно-символическое уподобление природного объекта нравственной категории. Метод толкований, широко распространенный в христианском мире. На подобного рода методе специализировались, в частности, «Физиологи».

¹⁸⁴ Быт. 1, 11.

¹⁸⁵ Пс. 103, 24.

¹⁸⁶ См.: Пс. 91, 14.





«Поучения» владимирского епископа Серапиона*

Серапион Владимирский вошел в отечественную культуру как видный церковный деятель, проповедник, писатель и мыслитель, как идеолог древнерусской теории казней Божиих, дававшей нравственно-религиозное осмысление истории. Биографические сведения о Серапионе чрезвычайно скудны. Совершенно неясно его происхождение, отсутствуют указания на возраст, поэтому определить начальные даты жизни можно лишь ориентировочно. Исследователями установлено, что он был монахом Киево-Печерского монастыря, в котором с 1249 по 1274 г. занимал должность архимандрита¹. Учитывая, что руководящий пост в крупнейшем русском монастыре он мог занимать только в зрелые годы, дату рождения можно условно отнести к началу XIII столетия. Будучи монахом Печерской обители, Серапион в 1240 г. стал свидетелем опустошительного разорения Киева войсками Батые. Бедствия и страдания, захлестнувшие завоеванную татарами Русь, дали трагический импульс творчеству писателя. Осмысление привнесенных игем страданий, воспринимавшихся как страшное испытание, ниспосланное Богом, становится основной темой его сочинений.

* Вводная часть В. В. Милькова, подготовка древнерусских текстов и их переводы Р. В. Бахтуриной, комментарии В. В. Милькова. Работа выполнена при поддержке РФФИ, грант № 99-03-19869а.

¹ См.: *Болховитинов Е.* Описание Киево-Печерской лавры с присовокуплением разных грамот и выписок. Киев, 1831. С. 138; *Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1: XI — первая половина XIV в. Л., 1987. С. 388.*

В историю Серапион вошел как епископ владимирский. Говоря о поставлении Серапиона епископом, все летописи называют одну дату — 1274 г. Расхождения между свидетельствами касаются размера епископии. Воскресенская летопись воспроизводит точку зрения Московского летописного свода конца XV в., где к епископии причислены Владимир, Суздаль и Нижний Новгород¹. Согласно другим летописям (Тверской, Московскому своду 1518 г.), Серапион был поставлен только на Владимир и Суздаль². Троицкая и Густынская летописи, в свою очередь, не упоминают о Суздале, относя к назначению кроме Владимира и Нижнего Новгорода еще и Ростов, который в это время имел своего епископа Игнатия. Е. Петухов считал, что разнотой источников объясняется перекройкой границ епархий в XIII в. Владимирская епархия, учрежденная в 1215 г., включала в себя Суздаль и Юрьев, а в 1226 г. — Переяславль-Залесский³. К моменту назначения на епархию Серапион был в уже весьма преклонном возрасте и буквально вскоре после получения епископии скончался (12 июля 1275 г.). Летописи подчеркивают пастырские заслуги умершего владыки, особо отмечая высокую образованность иерарха («бе же учителен зело в божественном писании», «бе же зело учителен и книжен») ⁴. Похоронен Серапион во владимирском Успенском соборе.

Всего до нас дошло пять принадлежащих перу Серапиона произведений⁵. Все тексты имеют общую отличительную особенность: они представляют собой пастырские обращения к верующим с целью наставления и исправления опекаемой иерархом паствы. Эти произведения, сохранившиеся в рукописных книгах XIV–XVI вв. (типа «Измарагд», «Златая цепь» и в других сборниках смешанного состава), надписывались просто: «Слово» или «Поучение». Все тексты написаны в жанре поучений. Точнее было бы сказать — в жанре обличений, ибо церковные поучения обычно приурочивались к какой-либо важной дате или событию в религиозной жизни. Здесь же пастырь неоднократно повторяет негодующе-угрожающе увеще-

¹ См.: ПСРЛ. М.: Л., 1949. Т. 25. С. 151.

² Ср.: ПСРЛ. М., 1963. Т. 28. С. 61.

³ См.: Петухов Е. Серапион Владимирский, русский проповедник XIII в. СПб., 1888. С. 2. Видимо, в условиях татарского разорения, а также бегства или гибели многих церковных иерархов, границы русских епархий и вовсе стали условными. Например, Владимирская епархия после смерти владимирского епископа Митрофана в 1237 г. и до назначения Серапиона оставалась пустой, управляясь, возможно, ростовским епископом Кириллом (ум. 1262). По крайней мере, в Синодике Боголюбовского монастыря (XVII в.) в списке епископов предшественником Серапиона назван Кирилл, тогда как в поминальном списке Успенского собора, в соответствии с реально потребленными в нем иерархами, Серапиону предшествует Митрофан (см.: Там же. С. 2–5). Видимо, летописи, как и Синодики, отразили известные им сведения об окормлении Владимирской епархии в смутные годы XIII столетия, размер которой из-за отсутствия постоянного епископа, а также из-за распространения на владимирские пределы сферы деятельности соседних иерархов, менялся. Вместе с тем весьма показательно, что только после Серапиона устанавливается жесткий порядок назначения епископов одновременно во Владимир и Суздаль.

⁴ См.: ПСРЛ. М., 1963. Т. 28. С. 61; ПСРЛ. М.: Л., 1949. Т. 25. С. 151.

⁵ См.: Петухов Е. Указ. соч. С. 74 и след. Прибавление к изданию. С. 1–15; Словарь книжников и книжности Древней Руси. С. 387–390.

вания в адрес своих современников. Все известные обличительные поучения, по сути дела, являются вариациями на общую для них тему «нравственного оскудения». Е. Петухов суммировал перечень грехов, на которые ополчается проповедник. Оказалось, что в целом проповедником обозначен довольно стандартный набор пороков и заблуждений, свойственный разным народам в разные времена: пьянство, зависть, ненависть, злоба, гнев, ложь, грабежи, корыстолюбие, прелюбодеяния и т. д.¹ Церковная учительная литература фокусируется обычно на одном или нескольких проявлениях безнравственности, которые проповедники избирают для темы своих сочинений. Серапион же создает как бы предельно обобщенно полный образ беззаконий своего времени. Страстный обличительный пафос владимирского епископа обнажает в современниках едва ли не все возможные для человека пороки. В сумме пастырские поучения можно рассматривать как части одного обличительного обращения к пастве, где проповедник использует уже наработанный христианскими авторами арсенал общеморальных максимумов. Не делая никаких оговорок и исключений, писатель-проповедник рисует тотально безнравственный облик древнерусского общества в первые десятилетия после татарского завоевания.

Какова же истинная причина столь беспощадного гиперкритицизма? На общем фоне стандартных обвинений в безнравственности выделяются несколько типично русских заблуждений. Все они связаны с неизжитым язычеством и квалифицируются как двоеверные предрассудки, называемые автором «маловерием». Получается, что маловерие или, иными словами, внешнее, несущностное воздействие христианства на души древнерусских соплеменников епископа является главной причиной, из которой вытекает весь спектр прочих обвинений. Все пороки, по убеждению Серапиона, оказываются следствием грубого двоеверия.

Серапион Владимирский рассматривал бедствия ига как прямой результат падения нравов и христианского благочестия на фоне двоеверных заблуждений. Проблема двоеверия является сквозной для всех произведений, а одно из них отразило эту тему даже в названии («Слово блаженного Серапиона о маловерии»). По мысли проповедника, его современники сами своим небогоугодным поведением навлекли на собственные головы многочисленные беды, включая сюда и утрату независимости страны.

Основным пороком той трагической эпохи Серапион считает отступление общества к язычеству, которое, судя по содержанию проповедей, было массовым. Своих соотечественников Серапион видит двоеверно живущими маловеерами. Двоеверие и до татарского нашествия, и позже было довольно распространенным явлением религиозной жизни Древней Руси². Соответственно с масштабом явления в цер-

¹ См.: Петухов Е. Указ. соч. С. 42–43. Структура объявленных пороков как бы вневременная и традиционная для христианской обличительной литературы, а кроме того, она соответствует распределению мытарств на посмертном пути грешной души.

² См.: Мильков В. В., Пилолина Н. Б. Христианство и язычество: проблема двоеверия // Введение христианства на Русь. М., 1987. С. 263–273.

ковной письменности достаточно широко были распространены обличения языческих пережитков¹. Несмотря на то что Русь уже несколько столетий как приняла христианство, люди продолжали придерживаться «поганских» обычаев. Епископ сетует на беззакония и полагает, что бедствия должны образумить народ. Залогом выхода из полосы бед и напастей проповедник считает покаяние и праведный, согласно христианским правилам, образ жизни. В противном случае в наказание за заблуждения должны последовать еще большие напасти. Согласно поучениям, самовластное уклонение к греху и пороку является причиной Божьего гнева, поэтому его можно укротить добровольным смирением в исправлении пороков. Угроза новых бедствий призвана была, по мысли Серапиона, способствовать вразумлению двоеверно живущих.

Печальные обстоятельства татарского разгрома лишь углубили остроту восприятия нравственно-религиозной ситуации в стране, дав повод обратить сознание людей к христианской логике причинно-следственных отношений между заблуждениями и страданиями. Страдания и бедствия ига как фактор воздействия на привыкших конкретно мыслить двоеверов Серапион попытался обратить к целям религиозно-учительной пропаганды.

В поучениях Серапиона получила логическое завершение разрабатывавшаяся летописцами XII–XIII вв. теория казней Божиих, которая многие последующие столетия выполняла роль официальной историософской доктрины Русской Церкви². Вклад владимирского епископа в разработку теории казней состоит в том, что он подробнее и убедительнее своих предшественников обосновывал нравственные, земные причины Божьей кары, тогда как ранние памятники уделяли преимущественное внимание богословскому обоснованию действия Божьей кары, включая и объяснения небесной «механики» Божьего батога. Серапион первый из древнерусских христианских идеологов соединил теорию казней Божиих с эсхатологическими мотивами и проповедью непротivления.

В теории казней, безусловно, присутствует мотив непротivления и покорности судьбе, ибо Божьему гневу невозможно противиться. В обстановке реального иноземного порабощения подобного рода установки нельзя рассматривать иначе как

¹ См.: *Гальковский Н. Н.* Борьба христианства с остатками язычества. М., 1913. Т. II. Среди текстов, опубликованных Н. Н. Гальковским, отобрано много Слов, обличающих тяжкие, с точки зрения церковных правил, проступки двоеверов, но только Серапион посчитал, что достойной карой за грехи двоеверия может быть истребление нетвердых в вере мечом иноплеменников. Прямого призыва к физическому уничтожению двоеверов у Серапиона нет, но некоторая удовлетворенность физическими расправами над придерживающимися беззакония современниками в его текстах присутствует. Если учитывать, что Серапион, критикуя языческую логику умерщвления волхвов, считает тем не менее необходимым казнить их по церковному закону, а смертные муки от иноплеменников приписывает деснице Господней, то в позиции иерарха нельзя не отметить наличия отдельных элементов инквизиторских установок в отношении вероотступников.

² См.: *Мильков В. В.* «Слово о законе и благодати» Илариона и теория «казней божиих» // Альманах библиотеки. М., 1989. Вып. 26. С. 114–121; *Его же.* Осмысление истории в Древней Руси. СПб., 2000. С. 50–62.

выражение идеологии пораженчества¹. Проповедь покорности в XIII в. не могла способствовать концентрации воли к сопротивлению захватчикам. Призыв Серапиона к смирению и к всеобщей любви имел религиозное оправдание. Однако в условиях утраты страной независимости такая проповедь не была исторически перспективна². Если в 70-х годах XIII в. владимирский епископ ставит «безбожных» татар в пример погрязшим в грехах малoverия соотечественникам, то спустя столетие после обнаружения программы Серапиона Сергей Радонежский благословляет на борьбу с иноземным игом двух приближенных иноков, не считаясь с заповедями непролития крови церковнослужителями и идеалами стоического терпения в непротвлении напастям. Подходы, как видим, к одному и тому же вопросу кардинально противоположные.

Ни один из летописцев, оценивавших нашествие с точки зрения теории казней, в отличие от Серапиона, не ставил вопроса о бессмысленности сопротивления внешним врагам, хотя и воспринимал течение дел как predeterminedенное свыше, а расклад любых событий считал справедливым. Проповедь смирения до татарского нашествия у отдельных авторов еще совмещалась с призывом к прекращению междоусобной розни³, тогда как в понимании Серапиона ненавистное иго едва ли не являлось сверхъестественным средством, способным преобразовать религиозное состояние общества.

Воздействие теории казней Божиих на общественное сознание объективно было связано с внушением мысли о покорности завоевателям. Проповедь покорности не вызывала сочувственных откликов. Серапион с сожалением сетовал, что народ остается глух к его призывам. Как бы в противодействие увещеваниям, глушившим возможные проявления протеста, некоторые древнерусские тексты (в частности,

¹ На такого рода подоплеку проповедей Серапиона обратил внимание И. У. Будовниц [см. его работу: *Общественно-политическая мысль Древней Руси (XI–XIV вв.)*. М., 1960. С. 327–328]. Надо сказать, что пораженческие, сковывавшие волю к сопротивлению татарам, установки вполне соответствовали сложившейся в тех нелегких условиях политике Церкви, молившейся за власть ханов и получавшей взамен полномочия на окормление покоренной Руси.

² Это обстоятельство тонко подметил В. В. Колесов в своих комментариях к публикации Серапиона Владимирского (см.: «Слово» Серапиона Владимирского // *Памятники литературы Древней Руси. XIII век*. М., 1981. С. 607). Автор, к сожалению, не учел того обстоятельства, что проповедь любви к врагу, хотя и не прописана отдельным тезисом, присутствует в общем контексте наставлений.

³ В ряде работ делается попытка приписать Серапиону критику феодальных междоусобиц (см.: *Колобанов В. А.* Обличение княжеских междоусобиц в поучениях Серапиона Владимирского // *ТОДРЛ*. М.: Л., 1961. Т. XVII. С. 329–333; *Словарь книжников и книжности Древней Руси*. С. 389). Это вряд ли соответствует действительности. И дело здесь совершенно не в том, что проповедник не мог выступать открыто, а свою критику завуалировал общими обличениями грабежей и насилия, подходящими для обозначения беззаконий междоусобной брани. Провиденциалистская методология автора, точно так же, как и в сознании творцов летописной теории казней Божиих, объективно не подводит к обличению социальных пороков и межкняжеских распри. Действительность, согласно провиденциальной мировоззренческой установке, воспринимается такой, какая она есть. Как невозможно противиться воле Бога, так исключено и всякое осуждение порядков, представлявших реализацию Божественного промысла.

повести об Александре Невском, Евпатии Коловрате и летописные рассказы об обороне древнерусских городов) героизировали жертвенную смерть в борьбе с захватчиками, объективно подготавливали к будущей борьбе за независимость Родины. По мере подъема национально-освободительного движения против татарского ига наблюдается заметное падение интереса к теории казней Божиих, происходит частичный отказ от этой религиозно-философской концепции, постепенно вытеснявшейся мировоззрением исторического оптимизма.

Еще Е. Петухов обратил внимание на то, что имя Серапиона не было включено в месяцесловы и «было как бы совершенно забыто»¹. Остается предположить, что произошло это, видимо, не случайно. Уже в XIV–XV вв., в условиях подъема борьбы за национальное возрождение, воспоминание о покорности татарам, и тем более нравственное возвеличивание их над русскими, не вписывалось в государственную политику, вдохновители и идеологи которой освободились от рабского чувства смирения перед захватчиками. Думается, что по этой причине Серапион не удостоился у ближайших современников посмертного почитания, в отличие от менее значимых и масштабных по своей общественной и религиозной деятельности иерархов, например Симеона Владимирского (ум. 1226) и Игнатия Ростовского (ум. 1281). Нельзя исключать, что примиренческое отношение Серапиона к татарам могло послужить причиной не востребованности столь яркой личности инициаторами культов русских святых. Ведь данный исторический этап канонизации заслуживающих памяти и почитания деятелей отечественной Церкви протекал в условиях национально-освободительного подъема. С этими соображениями вроде бы не согласуется высокая востребованность текстов проповедника составителями древнерусских сборников, но факт тиражирования списков поучений Серапиона можно объяснить личными вкусами заказчиков и переписчиков, симпатизировавших идеям бескомпромиссного иерарха. В поучениях Серапиона к тому же привлекала образно-эмоциональная и весьма убедительная для восприятия аргументация, нацеленная на искоренение как общечеловеческих пороков, так и пережитков язычества.

Позиция Серапиона Владимирского сводилась к тому, что в истории он усматривал исключительно религиозный смысл, ограничиваясь нравственной оценкой событий. В его произведениях поражает то, насколько велика несоразмерность между задачами нравственного совершенствования общества и тех средств, с помощью которых желанный идеал мог быть достигнут.

Кажется, что мера страданий, обрушившихся в страшную годину на голову соотечественников Серапиона, должна была бы вызвать сочувствие и сострадание к ближнему. Но, как это ни парадоксально, проповедник считает, что его сограждане вполне достойны столь беспощадной кары. Он не только не проявил по-христиански элементарного человеческого сострадания, но еще и нравственно возвысил безжалостных работников над своими жертвами.

¹ См.: Петухов Е. Указ. соч. С. 5.

В текстах проповедника отсутствует сопереживание тех, кто претерпевал мучения от иноплеменных захватчиков, к тому же «поганные» татары в нравственном отношении ставятся выше двоеверных соотечественников. Здесь уже не просто религиозная неприязнь, а нечто большее. Поэтому вызывает недоумение причисление Серапиона к представителям «в меру терпимого», и гуманного направления идеологов древнерусского христианства. Именно такие характеристики его творчества весьма распространены в литературе¹. В оценках творчества Серапиона чаще всего можно встретить мнение о том, что проповедям владимирского иерарха был свойствен патриотический настрой, что сам он был убежденным патриотом Руси и заботился о воспитании у населения чувства патриотизма, что его гражданскую позицию отличала «учительская честность»². В свете вышеприведенных соображений такую оценку творчества писателя и мыслителя второй половины XIII века следует корректировать, конечно же, с учетом идейно-религиозных предпочтений, на которые ориентировался мыслитель.

Древнерусская теория казней сводила причинность событий к самовластному волеизъявлению отдельных личностей, трактуя историю как воздаяние за проступки самовластному человечеству уже в этой жизни, не дожидаясь Страшного суда (введение так называемой «малой эсхатологии» как прообраза «большой эсхатологии»). От нравственно-религиозного состояния общества зависел характер воздействия на мир надприродной божественной силы. Виновником бедствий и напастей в любом случае оказывалось погрязшее в грехах население. С точки зрения Серапиона, божественная предопределенность, действовавшая в переломные моменты истории, это не слепая надмировая сила, а причинно обусловленный ответ Верховного Судии на религиозно-нравственное здоровье общества.

Древнерусская теория казней в редакции Серапиона приобретает сугубо прикладной, подчиненный задачам церковного учительства характер. Целью творчества оказывается не постижение исторического бытия, а извлечение из уроков истории их назидательного смысла.

Как уже говорилось, Серапион является автором тех пяти проповедей, которые непосредственно подписаны его именем: четыре из «Златой цепи» XIV в. (РГБ. Тр.-Серг. № 11) и одно из «Паисьева сборника» XV в. (РНБ. Кир.-Белозерск. № 4/1081). Вместе с тем в поздней рукописной традиции те же поучения, помещавшиеся в «Измарагдах» и «Златоустах», подписывались именами Иоанна Златоуста и св. Ефрема³. Наиболее распространенным по количеству списков

¹ См.: Петухов Е. Указ. соч. С. 165; Колесов В. В. Указ. соч. С. 606. Специально обоснованию мнения о Серапионе как о «духовном наставнике и просветителе, одной из наиболее светлых и привлекательных фигур своего времени» посвящен целый раздел во вновь вышедшем труде В. Н. Топорова (см. его работу: Святость и святые в русской духовной культуре. М., 1998. Т. II. С. 205–301).

² История русской литературы. М.; Л., 1958. Т. I. С. 147.; Киселева М. С. Учение книжное: текст и концепт древнерусской книжности. М., 2000. С. 123. См. также: Гудзий Н. К. Где и когда протекала литературная деятельность Серапиона Владимирского // Известия Академии наук СССР. Отделение литературы и языка. 1952. Т. XI, вып. 5. С. 455; Колесов В. В. Указ. соч. С. 606.

³ См.: Петухов Е. Указ. соч. С. 203–204.

было «Поучение о потрясении, да отступим от зла и избудем гнева Божия», более известное как «Слово преподобного отца нашего Серапиона». В блоке поучений оно стоит первым и с таким порядковым номером вошло в публикации. В поздних «Измарагдах» это поучение внесено под названием «Слово св. Иоанна Златоуста о князях Божиих и о ратях». Первое, как и другие три поучения, прежде публиковались¹, а также в более исправном виде были изданы Ф. И. Буслаевым². Е. Петухов издал I Поучение по древнейшему списку из «Златой цепи» (РГБ. Тр.-Серг. № 11) с разночтениями по следующим рукописям: РГБ. Рум. № 186 (XIV в.); РНБ. Q I, № 312 (XV в.); РГБ. Тр.-Серг. № 768 (XV–XVI вв.); РНБ. Кир.-Белозерск. № 40/1117 (XVI в.). Кроме того, известны и другие рукописи, содержащие I Поучение: РГБ. Тр.-Серг. № 794 (XVI в.), № 204 (XVI в.); РГБ. МДА. № 229 (XVI в.); Владимиро-Суздальский музей, № 5636/18 (XVI в.); Новгородский музей-заповедник, № 10960; РНБ. Ф. I. № 233; РНБ. Ф. I. № 915; ГИМ. Увар. № 77/307; № 740/309³.

«Поучение о потрясении», на основании упоминания в тексте землетрясения, первоначально датировали 1230 г. Летописи фиксировали землетрясения в 1230 г.⁴, а необычные небесные явления, упоминаемые в поучении, отмечались летописцами в 1223 г. На 1230 г., по Новгородским летописям, падают голод и мор. Е. Петухов на этом основании сделал заключение, что I Поучение было составлено Серапионом еще в бытность его архимандритом Киево-Печерского монастыря⁵. Чтобы согласовать дату с упоминанием нашествия 1237 г. и походом Батия в Южную Русь в 1239–1240 гг., исследователь допустил, что тема опустошений от иноплемленной рати оказалась в тексте как позднейшая вставка, появившаяся после 1237 г.⁶ Это маловероятно, ибо мотивы нашествия, равно как и антиязыческие выпады, являются ключевыми для всех произведений. Изображению татарского погрома посвящены I, II и, особенно, III Поучения, тогда как в IV Поучении об этом говорится кратко, в общих словах. Вместе с тем антиязыческие сентенции заключены в IV и V Поучениях, тогда как в других та же тема присутствует неявно, в виде некоего лейтмотива. Сейчас есть основания говорить, что природные катаклизмы и военные бедствия случались гораздо позже названного Е. Петуховым срока, но зато в непосредственной хронологической близости к созданию остальных поучений.

Не так давно в летописях обнаружено указание на землетрясение, случившееся уже после татарского нашествия, что дает более твердые основания связывать по-

¹ См.: Прибавления к изданию творений св. отцов в русском переводе. СПб., 1843. Т. I. С. 97–111, 193–205.

² См.: Буслаев Ф. И. Историческая хрестоматия. М., 1861. Стб. 493–498.

³ См.: Петухов Е. Указ. соч.: Прибавление к изданию. С. III–VI; Словарь книжников и книжности Древней Руси. С. 388.

⁴ См.: ПСРЛ. М., 1962. Т. I. Стб. 511.

⁵ См.: Петухов Е. Указ. соч. С. 19–20.

⁶ Там же. С. 22.

явление этого произведения со временем после 1258 г.¹ С точки зрения общей оценки проповеднической деятельности Серапиона более логично считать, что I Поучение говорит о природных катаклизмах и ратях (причем совсем необязательно только 1237–1240 гг.) задним числом, поэтому не исключено, что оно могло быть написано в 1274–1275 гг., когда Серапион занял кафедру владимирского епископа и когда мог вспоминать недавние природные бедствия и карательные экспедиции татар в покоренные русские земли (вторжение Неврюя во Владимиро-Суздальскую Русь в 1252 г., рейды монголо-татарских отрядов в Новгородские земли в 1273 г., подавление татарами восстания 1262 г. в Ростове, Владимире, Суздале и Ярославле). Остальные сочинения, адресованные к «детям духовным», по согласному мнению исследователей, были написаны Серапионом после поставления его епископом Владимира, Суздаля и Нижнего Новгорода, которое относится к 1274 году². Тогда получается, что все произведения — это созданная в короткий промежуток времени программа, части которой обнародованы в виде отдельных поучений. Предполагавшийся Е. Петуховым разрыв в 40 лет не объяснял столь гармоничного для всех произведений единства темы и метода. Кроме того, в I Поучении он называет себя пастухом стада, что неуместно было бы в бытность его архимандритом, ибо поучение адресовано мирянам. Получается, что в момент написания I Поучения Серапион выполнял пастырские обязанности, которые были на него возложены в 1274 г. Если в I Поучении присутствуют воспоминания, то в следующих отразились исключительно текущие события.

Текст «Поучения преподобного Серапиона» начинается словами: «Многу печаль в сердце своею вижу вас ради...» В подборке «собрания сочинений» Серапиона ему соответствует II Поучение. В сборниках «Златоуст» произведение было обозначено как «Поучение Иоанна Златоустаго, да престанем от грех наших», читавшееся во вторник первой недели поста. Текст II Поучения выявлен в составе «Златой цепи»: РНБ. Q I, № 312 (XV в.); РГБ. Волок. № 113 (XVI в.); а также в «Златоустах»: РГБ. Тр.-Серг. № 142 (XVI в.); РНБ. Соф. № 1265 (XV в.); РГБ. Муз. № 182 (1555 г.); РГБ. Тр.-Серг. № 144 (XVI в.); РГБ. Унд. № 533 (XVI в.), № 534 (XVI в.), № 536 (XVI в.)³. В этом произведении содержится указание, что прошло неполное сорокалетие с начала татарского «томления и мук». Хронологическая мета внутри II Поучения позволяет точно датировать его создание 1275 г., при условии что за точку отсчета берется не первое столкновение с татарами в 1223 г., а нашествие

¹ На слабость хронологических доказательств Е. Петухова обратил внимание В. А. Колобанов, указавший на сообщение Густынской летописи о землетрясении 1258 г. (см.: Колобанов В. А. К вопросу о датировке первого «Слова» Серапиона Владимирского // Ученые записки Владимирского пединститута. 1958. Вып. 4. С. 250–258). Н. К. Гудзий, специально исследовавший хронологию творчества писателя, не подверг сомнению доводы Е. Петухова о пополнении I Поучения вставкой (см.: Гудзий Н. К. Указ. соч. С. 451).

² См.: Гудзий Н. К. Указ. соч. С. 450–456; Петухов Е. Указ. соч. С. 22–25.

³ См.: Петухов Е. Указ. соч. Прибавление к изданию. С. VII.

1237 г.¹ Это хронологическое указание позволяет уверенно связывать составление текста с последними годами жизни епископа.

III Поучение, которое Н. К. Гудзий назвал самым выдающимся из всех творений Серапиона, читается в «Златой цепи» под названием «Слово святого преподобного Серапиона» и в «Измарагдах» под названием «Слово святого Ефрема о казнях Божиих и о ратях» (списки, кроме упомянутой «Златой цепи» XIV в.: РГБ. Тр.-Серг. № 91 (XV в.); РНБ. F I, № 225 (1509 г.); РНБ. Соловец. № 359 (XV в.); ГИМ. Синод. № 230 (1518 г.); РГБ. Тр.-Серг. № 203 (XVI в.), № 794 (XVI в.); РГБ. Унд. № 142 (XV в.); РНБ. Кир.-Белозерск. № 39/1116 (XVI в.); РНБ. Q I, № 213 (XVI в.) и др.² Характерно, что анализирувавший списки поучений Е. Петухов выявил взаимозаменяемость I и III Поучений в составе «Измарагдов».

Если «Измарагд» содержит в своем составе I Поучение, то в нем опущено III Поучение, и наоборот³. Это, по-видимому, может указывать на то, что смысл I и III Поучений составители рукописей воспринимали как вполне тождественный и ограничивались копированием одного текста, тем более что IV и V Поучения, в отличие от первых трех, известны в единичных списках. Широко тиражировались (в разном сочетании комбинаций) I–III Поучения владимирского епископа.

IV Поучение, начинающееся словами: «Мал час порадовахся о вас...», известно только по Троицкому списку «Златой цепи», заключающему в себе самую полную подборку сочинений проповедника, и по открытому В. А. Колобановым списку этого поучения в «Златой цепи» из собрания Новгородского музея-заповедника⁴.

Время создания III и IV Поучений относится исследователями к концу пастырской деятельности Серапиона, причем IV Поучение, не имеющее хронологических мет, датируется с учетом порядка расположения поучений в подборке⁵. Попытку М. Горлина отнести первое из названных поучений к событиям, происшедшим вскоре после 1240 г., исследователи считают неубедительной. IV Поучение в наименьшей степени отразило реалии татарского нашествия, ограничившись ремаркой о торжестве иноплемеников над казнимыми грешниками.

V Поучение известно в единственном списке (РНБ. Кир.-Белозерск. № 4/1081. XV в.). На основании упоминания в нем гибели Драч-града (города Дураццо, расположенного на восточном побережье Адриатического моря) в 1273 г., составление поучения датируют 1274–1275 гг.⁶ По тематике V Поучение посвящено развенча-

¹ См.: Петухов Е. Указ. соч. С. 23. Н. К. Гудзий убедительно показал, что попытка передатировать текст французским исследователем М. Горлиным (см.: Gorlin M. Serapion de Wladimir, prédicateur de Kiev // *Revue des études slaves*. Paris, 1948. T. 24. P. 21–28) 60-ми годами XIII в., на основании отчета сорокалетнему «томлению и муке» от событий на Калке 1223 г., несостоятельна (см.: Гудзий Н. К. Указ. соч. С. 452–453).

² См.: Петухов Е. Указ. соч. Прибавление к изданию. С. VIII.

³ Там же. С. IX.

⁴ См.: Словарь книжников и книжности Древней Руси. С. 388.

⁵ См.: Петухов Е. Указ. соч. С. 23; Гудзий Н. К. Указ. соч. С. 452–453.

⁶ См.: Петухов Е. Указ. соч. С. 23–24; Гудзий Н. К. Указ. соч. С. 451.

нию двоеверных заблуждений. По сути дела, это продолжение антиязыческой темы, намеченной в IV Поучении. Н. К. Гудзий даже считает, что V Поучение «правильнее рассматривать лишь как новую редакцию четвертого „Слова”»¹. Но еще раньше Е. Петухов убедительно показал наличие значительных текстуальных совпадений между IV и V Поучениями Серапиона². Оба поучения можно воспринимать как апофеоз антиязыческой темы, присутствующей и в предыдущих поучениях. Все это дает основание говорить о композиционно-смысловом единстве всего блока поучений, образующих в совокупности части взаимодополняющего друг друга единого целого. Поучения, конечно же, нельзя рассматривать как одновременные части одного произведения, но то, что каждое обличительное слово составлялось с учетом предыдущих, развивая одни и те же мотивы, это очевидно. Такого рода постоянство творчества можно объяснить существованием единого адресата, которому в последовательности предназначались все пять поучений.

Скрупулезно выявляя многочисленные черты сходства между поучениями, Е. Петухов, к сожалению, однозначно относит их на долю переписчиков³. Есть основания считать, что проповедник воспроизводил некие «штампы». Эти же «штампы» присутствуют и в других нравственно-назидательных текстах, таких как «Слово Иоанна Златоуста о казнях Божиих на нас», распространенных на Руси, «Слово о ведре и казнях Божиих», которое приписывают Мефодию Пагарскому⁴. Серапион знал и заимствовал рассуждения о казнях Божиих из авторитетных источников. В его трактовке общие места конкретизировались применительно к животрепещущим проблемам современности.

Во всех произведениях Серапиона, развивающих тему казней Божиих, воспроизводятся одни и те же места из Св. Писания, что позволяет ставить вопрос о возможном использовании проповедником какого-то исходного тематического материала, в котором сведения о проявлении божественного гнева были уже отобраны из Ветхого и Нового Заветов. Эта основа лишь аранжировалась в зависимости от потребностей ситуации. Воспроизводя одни и те же тезисы и соответствующий им исходный набор ссылок на Св. Писание, Серапион и другие представители теории казней оказывались соавторами, оживляя актуальными для своего времени примерами и мыслями общую для них методологическую основу. Как продолжатель традиции, разработавшей теорию казней Божиих, Серапион развил общие идейно-мировоззренческие постулаты этой традиции, привнеся и в методологию новые оттенки (эсхатология, требование смирения и непротивления Божьей каре).

В литературе неоднократно высказывалось мнение, что знаменитому проповеднику принадлежат еще два поучения, обнаруженные в «Измарагде» XV–XVI вв. (РНБ. Соловец. № 359/270). Слова эти, озаглавленные «О кончине мира» и «О мя-

¹ См.: Гудзий Н. К. Указ. соч. С. 454.

² См.: Петухов Е. Указ. соч. С. 14–15.

³ См.: Там же. С. 15–16.

⁴ См.: Там же. С. 216–224.

теже жития сего», надписаны именем св. Ефрема. Они, так же как и слова Серапиона, посвящены теме грозной Божьей кары¹. Но если поучение «О кончине мира» отождествляет ее с разрушительными последствиями монгольского завоевания, то слово «О мятеже жития сего» заключает в себе лишенный черт конкретной исторической приуроченности перечень невзгод, которые рекомендуется воспринимать как кару за отступление от божественных заповедей. Критика падения нравов имеет довольно общий характер, приложимый к разным ситуациям. Она однотипна с называвшимися выше общехристианскими мотивами произведений на тему Божьей кары.

Предположение о возможной принадлежности названных текстов Серапиону возникла по той причине, что в «Измарагде» св. Ефрему были приписаны и эти произведения, и поучение «О казнях Божиих и ратях», бесспорно принадлежащее владимирскому епископу. Ученые, которые касались данного вопроса, не нашли убедительных текстологических подтверждений в пользу принадлежности двух названных поучений Серапиону. Однако не было выдвинуто и убедительных аргументов для опровержения этой гипотезы². В настоящее время в литературе утвердился вывод Е. Петухова, который посчитал недостаточным наличие точек соприкосновения между бесспорными и предполагаемыми текстами Серапиона. Хотя на деле сумма аргументов «за» не перевесила соображений сомнения³.

Недавно В. А. Колобанов обратил внимание на сходство языковых и стилистических особенностей «Поучения к попам» с творческой манерой Серапиона. На этом основании предлагается считать «Поучение», помещенное вместе с «Правилами Владимирского собора 1274 г.», произведением знаменитого древнерусского проповедника⁴. Поиски автора в окружении митрополита Кирилла, именем которого

¹ Публикацию см.: Православный собеседник. 1858. II. С. 472–484.

² См.: Петухов Е. Указ. соч. С. 7–13.

³ «Правда, в них есть общие черты, именно указание на современные общественные пороки и обращение проповедника к слушателям, побуждающее их раскаяться и исправиться; но это имело бы некоторую доказательную силу лишь в том случае, если бы в подлинных поучениях Серапиона содержание этих обращений к слушателям представляло какие-нибудь резкие отличительные черты сравнительно с подобными обращениями других проповедников Древней Руси. Ниже мы попытаемся доказать, что такой оригинальности в Серапионе искать нельзя, что пороки (общего характера), выставляемые им в его подлинных поучениях, сходны с пороками, указываемыми в других поучительных и иных произведениях древней русской литературы. Далее, издатели обращают внимание на казни Божии, и особенно на монгольское иго, указание на которое встречается и в словах, подлинно принадлежащих Серапиону, и в тех, которые они желают приписать ему вновь. Что касается „Слова о мятежи жития сего“, то указание на монгольское иго в нем совсем отсутствует, а указание на казни ограничивается таким общим выражением: „Сего дея казни оть Бога приходять на ны, зане злая творимь“. Уже одно отсутствие указания на монгольское иго в этом поучении могло бы служить доводом против приписания его Серапиону, все поучения которого, несомненно ему принадлежащие, заключают или замечательные картины этого народного бедствия, или, по крайней мере, определенное и ясное указание на него...» (Петухов Е. Указ. соч. С. 9).

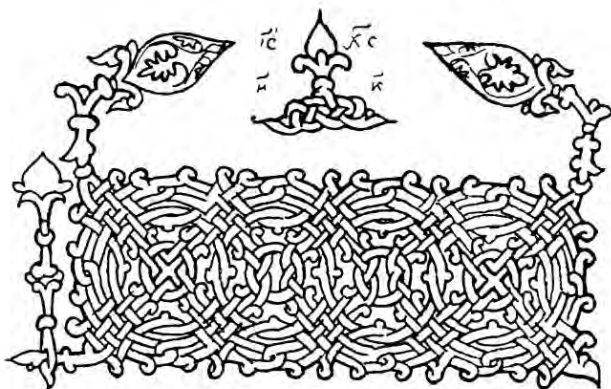
⁴ См.: Колобанов В. А. О Серапионе Владимирском как возможном авторе «Поучения к попам» // ТОДРЛ. М.; Л., 1958. Т. XIV. С. 159–162.

подписан этот текст, стимулировались давно сложившимся мнением, что «Поучение к попам» скорее всего не принадлежало перу Кирилла¹. Кроме того, сами «Правила» Кирилла, приложением к которым является «Поучение к попам», также имеют следы сходства с творческой манерой Серапиона. Исключать такой возможности нельзя, тем более что Серапион был ставленником Кирилла, а деяния Собора имели отношение к акту поставления Серапиона на епископию. Приближенный к митрополиту мастер слова, видимо, принимал самое непосредственное участие в подготовке решений Собора, чем и можно объяснить стилистические соответствия между «Правилами» Кирилла и авторскими приемами Серапиона, которые весьма похожи в описании татарского разорения². Однако есть и важная отличительная черта. В «Правилах» приводится перечисление вызванных иноземным завоеванием утрат, которые описаны в свойственной Серапиону манере, но в самом тексте не отражена характерная для проповедника методология увязки бедствий с «бичом» Божиим. Это отличие существенного порядка, и его нельзя не учитывать при решении проблемы авторства. Если «Правила» действительно запечатали след пера писателя, то его участие в официальном документе могло ограничиваться чисто техническими функциями формулирования тезисов, в которые он не мог вносить собственной трактовки, как в документ официального характера. Свои идейно-мировоззренческие пристрастия он раскрывал не в текстах, составлявших по заданию Кирилла, а в пастырском публицистическом творчестве, религиозно-философские нюансы которого митрополит мог и не разделять.

Ниже мы публикуем пять бесспорно принадлежащих перу Серапиона Владимирского произведений. За основу публикации Поучений Серапиона взяты следующие рукописи: I. «Слово преподобного отца нашего Серапиона» (РГБ. Тр.-Серг. собр. № 11. Л. 78г–80в — XIV в.); II. «Вторник первой недели поста поучение» (РГБ. Нижегородск. собр. № 38. Л. 176–19а — XVI в.); III. «Слово святого преподобного Серапиона» (РГБ. Тр.-Серг. собр. № 11. Л. 83а–83г — XIV в.); IV и V Поучения воспроизводятся по публикации Е. Петухова: Серапион Владимирский, русский проповедник XIII в. СПб., 1888 (Прибавление к исследованию. С. 11–15). В книге Е. Петухова IV Поучение опубликовано по списку РГБ. Тр.-Серг. собр. № 11 (XIV в.), а V Поучение — по рукописи так называемого Паисьевого сборника (РНБ. Кир.-Белозерск. № 1081 — XIV в.).

¹ См.: Прибавление к творениям святых отцов. 1851. Ч. 1. С. 425–427.

² См.: Петухов Е. Указ. соч. С. 27; Гудзий Н. К. Где и когда протекала литературная деятельность Серапиона Владимирского // Известия АН СССР. Отделение литературы и языка. М., 1952. Т. XI. вып. 5. С. 455.



I

Л. 78г

Бло(в) прп(д)внаго
 ѿца наше(г) серапишна.
 г(с)и блг(с)ви ш¹
 Влышасте бра(т)
 є самого г(с)а глшц(а)
 въ еѿа(г)ли и въ
 послѣднѣа
 лѣ(т) вѹде(т) знамень
 га въ слнцн и в лу
 нѣ и въ звѣздахъ.

Л. 79а

и трѹси по мѣсто
 мѣ и глади. то
 гда реченое г(с)мь
 нашимъ нына

5 звыстѣся при по
 слѣднихъ люде(х).
 колко видѣхом(ъ)
 слнца погивша
 и луны померькъ
 10 шу и звѣздное
 премѣн(е)ніе. ны
 нѣ же земли тра
 сеньє свонма ш
 чима видѣхом(ъ)
 15 з. ² ѿ зачала оу
 твержена и непо
 движима по(ве)
 лѣньемъ бѣимъ.
 нынѣ движеть(с).
 20 грѣхы нашими
 колѣблетсѣ. ве

¹ Так в рукописи, без титла.

² Читается: *землю* соответственно названию буквы.

законѣа нашего
 носити не може
 ть. не послуша
 25 хомь еѹа(г)льа.
 не послушахомь
 ап(с)ла. не послуша

Л. 79б

хомь прркъ. не по
 слѹшахомь свѣ
 тиль великихъ
 ркѹ васильа и
 5 грнгорья бословца.
 іѡ(н)а зла(т)оуста инѣ
 хъ стль стхъ. иміже
 вѣра оутверже
 на бы(с) еретичи Ѡ
 10 гнали быша. и бѣ
 всѣми языки позналъ
 бы(с) и тѣ оуча
 ше ны беспреста
 ни. а мы єдина бе
 15 законѣа. держи
 мса. се оуже нака
 заеть ны бѣ знам(е)
 ныи земли трасень
 емь его повелѣнь
 20 емь. не гать оусты
 но дѣлы наказаеть.
 всѣмъ казни
 въ ны бѣ не штьве
 деть злааго шбыча
 25 га. нынѣ землю
 трасеть и колѣбле
 ть безаконѣа грѣ

Л. 79в

хи многна Ѡ земля(м)
 Ѡрмсти хощеть га
 ко лѣствне Ѡ драв(а).
 аще ли кто р(ч)еть пре
 5 же сего потрасені
 га бѣша же аще бѣш(а)

потрасенна. ркѹ
 тако естъ. но что по
 то(м) бы(с) намъ. не
 10 гла(д) ли не морови ли
 не рати (л) многыа.
 мы же єдинако не
 покаахомьса. до
 ндеже приде на ны
 15 азы(к) немл(с)твѣ по
 пѹстившю бѹ¹ и з.²
 нашу пѹстѹ створі
 ша. и гра(д) нашн плѣ
 ниша. и цркви стѣ
 20 га разорниша. ѡца и
 бра(т)ю нашу извнш(а)
 мѣри наши и сестр(ы)
 наши в порѹганье
 бы(ш) нынѣ же бра(т)е се
 25 вѣдѹще оувонмъ(с) пр(е)
 щенѣа сего страшъ
 наго и припаде(м) г(с)ви

Л. 79г

своемѹ исповѣ
 (д)юще(с). да не вни
 де(м) в болши
 гнѣвѣ г(с)нь.
 5 не наведемъ на (с)
 казни болша пе
 рвое еще мало
 ждеть нашего по
 каанѣа ждет на
 10 шего шбращень
 га. аще Ѡстѹпи(м)
 скверныхъ и немл(с)
 твѹхъ сѹдовъ
 аще премѣнимъ

¹ Так в рукописи, без титла.² Читается: землю соответственно названию буквы.

15 сѧ кроваво(г) рѣзо
имьства и всѧ
кого гравленьѧ
татвы разбога.
и неч(с)тго прелюбо

20 дьнства Ѡлучаю
ща Ѡ ба скверно
словьѧ лжѣ кле
веты клѧтвы
и поклепа. ины

25 хѣ дѣлѣ сотони
ны. аще снхѣ пре
мѣнимсѧ добрѣ
вѣдѣ тако бл҃гата

Л. 80а

примѣ(т) ны не то
кмо в сии вѣкъ
в бѣ(д)щин сам бо ре(ч)
вбратитеса ко мнѣ

5 вбращо(с) к ва
мѣ Ѡступитє Ѡ
всѣхѣ. а. ¹ Ѡступил(ю)
казнѧ вы докол(ѣ)
не Ѡступимъ

10 Ѡ грѣхѣ нашихѣ
пощадн(м) себе и чад
свои(х). в кое врем(ѧ)
такы смѣрти на
прасны видехо(м)

15 нини не мого(ш) в до
мѣ своемѣ радѣ
створити вѣсхы
щени бы(ш). нини с ве
чера здрави легѣ

20 ше наоутриѧ не вс
та(ш) оубоитеса мо
лю вы сего напра
снаго разлѣченъ
ѧ. аще во понде(м)

25 в воли г(с)ни всѣм(ъ)
оутѣшеньемъ
оутѣшитѣ ны бѣ.

Л. 80б

н. ² акы сны поли
лѣет ны печаль зе
лнѣю. Ѡнметѣ Ѡ на(с).
исходѣ миренѣ по

5 дастѣ намѣ на шнѣ
жизнь. иде же радо
сть и весельѧ беско
нечнаго наслади
мса з добрѣ оубо

10 жьши(м) бѣ многа же
глѣх вы бра(т)є и чадо
но вижю мало при
емлють премѣнѧ
ютѣ(с) наказаньемъ

15 нашихѣ. мнози же
не внимаютѣ себеѣ
акы бесмѣртны дрѣ
млють боюса давы
не збыло(с) в ннхѣ

20 сло(в) р(ч)еное
г(с)мѣ. аще не
вы(х) гла имѣ грѣха
не быша имѣ ны
нѣ же извѣта не и

25 мѣтѣ в грѣ(с) своемѣ.
многo во глаю вамѣ.
аще бо не премѣни
мса. извѣта не и

Л. 80в

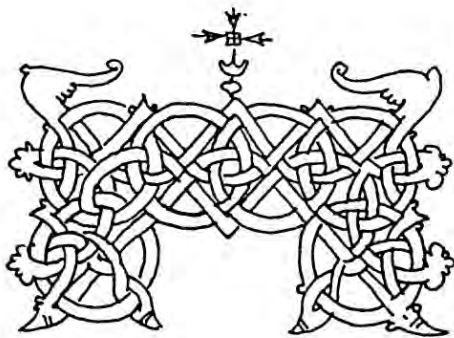
мамѣ пре(д) бѣмѣ. л. ³
во грѣшныи вашѣ
пастѣхѣ повелѣ
ное г(с)мѣ створихѣ

² Читается: *нам* соответственно названию буквы.³ Читается: *люди* соответственно названию буквы.¹ Читается: *из* соответственно названию буквы.

5 слово его предаю
вы же вѣсте како
куплю вл(д)чно оу
множити. егда
10 бо придетъ судъ
тѣ вселенѣи и въ
здати комуждо
по дѣло(м) его тогда

нстажетъ ѿ васъ.
аще вѣдетъ оуже
15 талантѣ и просла
витъ вы в славѣ ѿца
своего с престѣмъ
дхѣмъ и нынѣ при(с)
вѣ(к). ~





I

Слово преподобного отца нашего Серапиона. Господи, благослови, отче!

// Л. 78г Слышали [вы], братья, самого Господа, говорящего в Евангелии: «А в последние времена будет знамение через солнце, и луну, и звезды, // Л. 79а и землетрясения в городах, и голод?»¹ Сказанное тогда Господом нашим ныне сбылось, при последних людях². Сколько раз видели мы исчезнувшее солнце, и померкшую луну, и изменение звезд! А теперь землетрясение своими глазами увидели³: земля, изначально укрепленная и недвижимая, повелением Божиим ныне движется, грехами нашими колеблется, беззакония нашего переносить не может⁴. Не послушали мы Евангелия, не послушали Апостола, не послушали // Л. 79б пророков, не послушали светил великих, назову: Василия и Григория Богослова, Иоанна Златоуста⁵ и иных святых святителей, которыми вера была утверждена, еретики были изгнаны, и Бог всеми народами был познан, а они учили нас беспрестанно. Но мы лишь беззакония держимся. Вот и наставляет нас Бог предзнаменованиями, землетрясением по Его повелению⁶. Он не глаголет устами, но делами наставляет. Всем этим наказав нас, Бог никак не отвратит нас от злого обычая. Ныне землю трясет и колеблет, // Л. 79в хочет отрясти грехи беззакония многие от земли, как листву от древа⁷. Если же кто говорит: «И прежде этого сотрясения были ведь!»⁸ Если были сотрясения, скажу: «Это так, но что после этого нам было — не глад ли, не мор ли, не войны ли многие!»⁹ Мы же, однако, не покаялись, пока не пришел на нас немилостивый народ, когда Бог допустил, и землю нашу опустошили, и грады наши пленили, и церкви святые разорили, отцов и братьев наших перебили, матери наши и сестры наши в поруганье были!¹⁰ Ныне же, собратья, все это зная, да убоимся уг-

розы и преклонимся Господу // Л. 79г своему, исповедуясь, да не попадем в еще больший гнев Господень, не навлечем на себя еще большие казни ¹¹. Это прежде всего. Еще недолго Господь ждет нашего покаяния, ждет нашего обращения ¹². Если отступимся от нечестивых и безжалостных приговоров, если отвратимся от кровавого лихоимства и всякого грабежа, воровства, разбоя и грязного прелюбодейства, отлучающих от Бога, [отступимся] от сквернословия, лжи, клеветы, проклятий и поклёпа и иных сатанинских дел ¹³. Если от всего этого отвратимся, хорошо знаю, что милосердные // Л. 80а примут нас не только в этой жизни, но и в будущей. Ибо сам Господь сказал: «Вернитесь ко Мне, вернусь и Я к вам, отступитесь от всех — и Я отступлюсь, казня вас» ¹⁴. Доколе не отступимся от грехов наших? Пожалеем же себя и чад своих — в кое время столько внезапных смертей мы видели? Иные не могли о доме своем завещания сделать — восхищены были, иные с вечера здоровы легли — наутро не встали. Побойтесь, молю вас, такого жестокого разлучения. Если же предадимся воле Господней, всеми утешениями утешит нас Бог // Л. 80б наш: как сыновей, помилует нас, печаль земную отымет от нас, исход мирный подаст нам в ту жизнь, где радостью и весельем бесконечным насладимся вместе с достойно послужившими Богу ¹⁵. Много говорил я вам, братья и дети ¹⁶, но вижу — мало приемлют, исправляются наставлением нашим ¹⁷. Многие же не обращают внимания на себя, словно бессмертные, дремлют. Боюсь, дабы не сбылось над ними слово, реченное Господом: «Если бы не говорил им, греха не имели бы; ныне же оправдания не получают в грехе своем» ¹⁸. Много раз ведь говорю вам: ведь если не изменимся, оправдания не // Л. 80в имеем перед Богом. Люди! ведь грешный ваш пастух повеленное Господом совершил — слово его передаю. Вы же знаете, как условие Владычне ¹⁹ успешно выполнить. Ведь когда придет Суд тот вселенский воздать каждому по делам его, тогда потребует от вас, если [умножили] талант, то прославит вас в славе Отца Своего с Пресвятым Духом, и ныне, присно, во веки! ²⁰

КОММЕНТАРИИ

к первому Поучению

(1)

¹ Авторский пересказ евангельских текстов, в котором объединены тезисы нескольких стихов (ср.: Лк. 21, 11, 25). Примечательно, что апокалипсическая тема вводится в произведение путем обращения к 21-й главе Евангелия от Луки, где говорится о предзнаменованиях последних времен. В качестве сравнения укажем на то, что в «Повести временных лет» означенные последние времена вводилось не по аналогии с текстами Св. Писания, а отождествлялось с образами и установками «Откровения Мефодия Патарского», откуда были заимствованы идеи об исходе в мир «нечистых» апокалипсических народов. Там же древнерусские авторы находили выразительные прообразы социальных и природных катаклизмов «последних времен», с которыми символически соотносили собственные беды (см.: ПСРЛ.

М., 1862. Т. 1. Стб. 234–236; *Истрин В. М.* Откровение Мефодия Патарского и летопись // ИОРЯС. 1925. Т. 29. С. 380–382).

Для творчества Серапиона весьма характерны зачины, базирующиеся на постулатах Св. Писания. На эту особенность писательской манеры владимирского епископа обратил внимание В. А. Колобанов (см. его работу: О Серапионе Владимирском как возможном авторе «Поучения к понам» // ТОДРЛ. М.; Л., 1958. Т. XIV. С. 161). Добавим, что тексты Серапиона не отличаются богословской ученостью. Простота и доходчивость изложения сочетаются со стремлением автора избежать перегруженности цитатами, среди которых отсутствуют ссылки на святоотеческую литературу. При этом большая часть используемых в поучениях библейских изречений шаблонна, они неоднократно употребляются в иных текстах на тему ниспослания Божьей кары за беззакония.

² Указание на то, что восприятие проповедником бедствий связывалось с эсхатологическими ожиданиями. В этом Серапион намного опередил свое время, ибо для Древней Руси ожидание конца света до истечения седьмой тысячи лет (т. е. до 1492 г.) не было характерно. Грядущее светопреставление, суд и воздаяние в большинстве памятников религиозной мысли относились к неопределенному отдаленному будущему, поэтому древнерусская публицистика домосковской эпохи осталась безучастна к страстям на эту тему. Серапион и некоторые летописцы в данном случае являются редким исключением. В их трудах обостренное восприятие эсхатологической темы обозначалось в связи с тяжкими бедствиями, обрушившимися на Русь в 1237 г. Подобного рода воззрения отражали настроения исторического пессимизма.

³ Эта часть поучения включает в себе хронологическую мету, на основании которой исследователи датировали произведение. До недавнего времени считалось, что землетрясение, о котором идет речь, случилось 3 июля 1230 г., а необычайные небесные явления, связанные с Солнцем, Луной и звездами, упоминались в летописях под 1206, 1207, 1223 и 1230 гг. (см.: *Петухов Е.* Серапион Владимирский, русский проповедник XIII века. СПб., 1888. С. 18–21; *Колесов В. В.* «Слова» Серапиона Владимирского // Памятники литературы Древней Руси. XIII век. М., 1981. С. 607). Некоторые исследователи (М. Горлин, например) предлагали датировать текст временем вскоре после 1230 г. Но Серапион тогда был архимандритом Киево-Печерского монастыря, а в поучении он говорит о себе как о пастыре большого духовного стада. Неувязка получилась и с описаниями ужасов татарского нашествия, за которые никак нельзя было принять результаты первого поражения от татар в 1223 г. Тогда было выдвинуто предположение, что та часть произведения, где говорится о связанных с нашествием иноплемеников муках, является позднейшей вставкой, появившейся в тексте после 1237 г. Это мнение, высказанное Е. Петуховым, поддержал Н. К. Гудзий (см. его работу: Где и когда протекала литературная деятельность Серапиона Владимирского // Известия Академии наук СССР. Отделение литературы и языка. М., 1952. Т. XI, вып. 5. С. 450–451). В. А. Колобанов обратил внимание на указание Густынской летописи, сообщавшей о землетрясении 1258 г., временем после которого он и предложил датировать I Поучение (см. его работу: К вопросу о датировке первого «Слова» Серапиона Владимирского // Ученые записки Владимирского пединститута. 1958. Вып. 4. С. 250–258). Эта датировка, приближенная ко времени написания других произведений, более вероятна, ибо все пять текстов поучений представляют единый сюжетно-тематический блок, рассчитанный на восприятие одного адресата.

⁴ Свидетельство о знакомстве Серапиона с апокрифической литературой. Мотив колебания Земли в ответ на беззакония людей заставляет вспомнить «Видение апостола Павла»,

в котором содержится жалоба Земли, испрашивавшей у Бога разрешение свершить суд за грехи людские соответственно возможностям своей природы (см.: РГБ. Рогожск. № 608. XVI в. Л. 229 об.).

⁵ Единственная в творчестве Серапиона ссылка на авторитет святых отцов. Все три святителя жили в одно время и представляли разные направления в христианстве. Василий Великий (329–378), Григорий Богослов (328–390) принадлежали к каппадокийской школе. Иоанн Златоуст (347–407) был ярким представителем антиохийского направления. В их бытность христианство укрепило свои позиции в обществе, успешно велась борьба с еретиками, заглохли внутрицерковные споры и раздоры.

⁶ Тема знамений — животрепещущая для древнерусской литературы. Ортодоксальное христианство не признавало предзнаменований как символов грядущего, ибо такое мироотношение предполагало роковую предопределенность бытия. Вместе с тем в соответствии с установками ортодоксального богословия, выраженными «Шестодневом» Иоанна экзарха Болгарского и известными на Руси текстами Иоанна Дамаскина, летописцы проявляют пристрастный интерес к символике знамений, трактуя их как явленные по божественной воле знаки, с помощью которых Бог предвещает близкое наступление значительных событий. Серапион воспринимает природные знамения мистико-символически, в соответствии со строго ортодоксальной церковной традицией.

⁷ Постулат божественный, выражающий идею возмездия в образной, приспособленной для эмоционального воздействия формулировке.

⁸ Указание на то, что у сторонников теории божественных казней были оппоненты. Возможно, что фрагмент отражает реплику, которая могла употребляться в спорах по вопросу, обосновано или нет считать природные катаклизмы Божьей карой. Не исключено, что данный тезис спора отражает эсхатологические сомнения какой-то части древнерусского общества.

⁹ Мор на Руси зафиксирован в 1230 г. «Войны многие», предшествующие нашествию «немилостивого народа», должны в таком случае соответствовать междоусобным браням, столкновениям с соседними половцами и, конечно же, первому поражению от татар в 1223 г. Смысл текста заключается в том, что эсхатологическое значение имеют не отдельные бедствия, а некий их набор: войны, землетрясения, голод.

¹⁰ Картина татарского разорения 1237–1240 гг: как реализация божественного предопределения.

¹¹ Формулируется вытекающая из теории казней поведенческая установка на смирение, ибо Божьему гневу невозможно противиться. Тезис прижизненной казни соответствует т. н. «малой эсхатологии», которая в целях исправления людей предлагает неотвратимое и скорое возмездие за грехи. «Малая эсхатология» преследует чисто педагогические цели — внушить людям необходимость покаяния и исправления, чтобы они смогли предстать на Страшном суде уже очищенными от скверны и таким образом избежать осуждения на вечные муки. Видимо, не случайно к «малой эсхатологии» обращались главным образом в начальные века христианизации. Бедствия трактовались как наглядный прообраз будущего воздаяния и одновременно как убедительный аргумент воздействия на привыкших конкретно мыслить вчерашних язычников.

¹² Формулировка «покаяние» имеет в виду греховность верующего, тогда как применяемое проповедником понятие «обращение» предполагает введение новых людей в лоно Церкви. В условиях Древней Руси таковыми могли быть отступившие к язычеству двоеверы. Антиязыческая тема получила дальнейшее развитие в последующих поучениях. Тезис: «Недолго Господь ждет нашего покаяния» — имеет эсхатологическое значение.

¹³ Перечень прегрешений вполне традиционен для церковной литературы нравственно-назидательного жанра. Обличения Серапиона обычно воспринимаются как свидетельство порочного состояния древнерусского общества XIII столетия. Те же самые пороки бичуются в десятках других, датируемых разными веками проповедей и поучений. В текстах Серапиона поражает несоразмерность между наказанием, ниспосланным русскому народу, и совершенными им проступками. Обычно по рекомендациям духовных наставников, подобного рода прегрешения исправлялись либо назиданием, либо довольно умеренными наказаниями по церковному закону. Кроме того, последствия нашествия были таковы, что перед растерзанными остатками русского народа в первую очередь стоял вопрос физического выживания. На этом фоне нравственно-религиозные претензии к обществу выглядят слишком строгими и завышенными. Здесь присутствует элемент отчужденности от общего горя, отстраненности от народа и некоторой чрезмерной предвзятости, не желающей считаться с реальным положением дел.

¹⁴ Ср.: Мал. 3, 7; Зах. 1, 3. Тезис: «Отступлюсь, казня вас», — добавлен автором по смыслу конвоя, окружающего комментируемое библейское выражение.

¹⁵ Фокусируются воедино «малая и большая эсхатология», обещая в случае смирения избавление от прижизненных и посмертных мучений. Установка на смирение и покорность — кредо теории казней Божиих.

¹⁶ Некоторые исследователи видят в форме авторского обращения указание на то, что поучение предназначалось и монахам («братья») и мирянам («дети»). Однако наблюдения за применявшимися в древнерусских текстах формулами позволяют заключить, что слово «братья» широко употреблялось пастырями в обращении к мирянам (см.: Гудзий Н. К. Указ. соч. С. 451). Поэтому нет оснований видеть в этом дополнительное подтверждение того, что поучение написано было еще в бытность Серапиона архимандритом. Да и перечень пороков отражает все-таки особенности мирской, а не монашеской жизни.

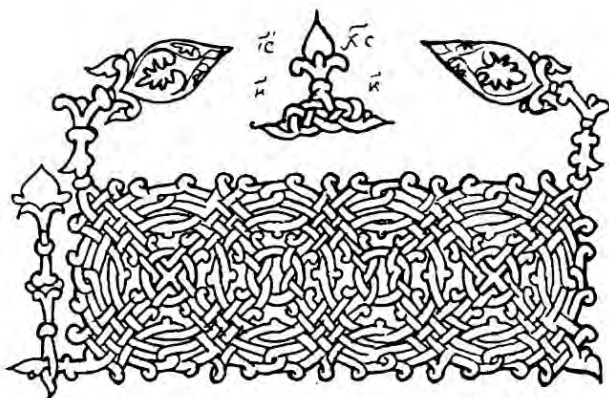
¹⁷ Важное признание проповедника, что усилия его по исправлению грешников не имели значительного успеха.

¹⁸ Ин. 15, 22.

¹⁹ В данном контексте «Владыка» как синоним Господа.

²⁰ Концовка является логическим завершением заявленной с самого начала поучения темы скорого Суда. Эсхатологическим мотивом поучение начинается и им же завершается. Это — авторский прием кристаллизации главной идеи всего произведения, характерный для творческого почерка Серапиона (ср.: коммент. I–1)*.

* Здесь и далее внутренние ссылки на комментарии разных поучений содержат сначала номер поучения, а затем номер комментария к нему.



П

Л. 176

Вто[ръ](к) а̄ нед[ѣли] п(о)с(та)
 под̄чнї(е) еда престанемъ. ѿ грѣ(х) наши(х)
 ги бл҃гослови ѿче.

Многѹ печ(а) в ср(д)ци свое(м) вижю ва(с) ра(д)и ча(д)а. понеже
 никак(о) ж) вижюу вы премини(в)шася ѿ дѣ(л) неподобны(х). не
 тако скорби(т) мѣти видащи ча(д)а своа болаща. яко ж а(з) грѣ
 шнын ѿць ва(ш). вида вы ча(д)а болаща безаконым(н) дѣ
 лы многа(ж)ды во гла(х) ва(м) хота вставити ѿ ва(с) злыи вбы
 чан николи (ж) вы пременившася ѿ зло(в) свои(х) аще кто ри(з)ы.
 емла не престае(т) ѿ зло(б) свои(х) аще кто ѿ ва(с) разбоини(к).
 ра(з)боиа не встане(т)сѧ. аще кто краде(т) та(т)вы не остане(т)сѧ.
 аще кто ненави(с)тъ на дрѹга има(т). вра(ж)дѹ а не почиает(т)
 аще кто восх҃таеть¹ граба не насыти(т)сѧ. аще кто
 любодѣи любодѣинства не ѿлѹчитсѧ. как(о) оутешю(с).
 вида вы ѿ бѣ. удавшася како вера(д)ѹюса і сѣ нї² нивѹ.
 ср(д)ца ваше(г) всег(д)а сѣма еж(с)твеное. і николи (ж) вижѹ
 прозавша. і пло(д) пород(н)ша. молю вы бра(т)иє і снєв пре
 мените(с). на ѹншее вновїте(с) добры(м) ш(в)новленїе(м)

¹ Так в рукописи, возможно, вместо восх҃штаеть.

² Так в рукописи, возможно, вместо іже сѣю на.

Л. 18а

- престаните зла творяще боите(с) сотвориша(г) ны
встрепеще(т) соуда е(г) страшна(г) к комѹ граде(м). к ко(м)ѹ
прѣвнжае(м)сѹ ѿходяще свѣта се(г). что ре(ч)мъ и
5 что ѿвещает(м) стра(ш)но е(с)ть. чада впасти гнѣ(в) бѣи.
чемѹ не види(м) что прѣиде на ны. і в се(м) житїи сѹще
і еще сѹще чесо не прѣидохо(м) на сѹ. і какїа ка(з)ни ѿ ба
не возпрѣахо(м). не пленена ли бы(с) зе(м)лѹ нѣша не (в)зѹ
ти (ли) быша гра(д)и нѣши. не (в)скори (ли) падоша ѿцы на
ша і бра(т)и а. троубїе(м) ¹ на зе(м)ли. не ведени ли быша
10 жены и чада нѣша в поло(н). не порабощени (ли) выхо(м).
вставившїи сѹ горкою работою ѿ иноплеме(н)
къ се оу(ж) ко ст(ѹ) лѣ(т) прѣвнжае(м)сѹ томленїе
і мѹка ни ² тѹ(ж)кїи а на ны не престаю(т). і гла(д)и і моревн на живо(т)и
нѣ нѣши(х). въ сла(с)ть хлѣба свое(г) изъѹсти не може(м). воз(д)ыха
15 нїе наше і печѹ(л) соуши(т) кости наша кто (ж) ны сего доведе
нѣша безаконїа нѣши греси. нѣше непослѹшанїе наша не
покаанїе. молю вы бра(т)и е внидете в помыслы вѣша.
ко(ж)до ва(с) оузрите ср(д)чныма учима дѣла вѣша. і во
зненавидете і ѿверзите и(х). к покаанїю прїтеците.
20 і гнѣ(в) бѣжїи прѣ(д)стане(т). ³ і мл(с)ть г(с)на изливает(т)сѹ на ны
і казни(ми) бѹдоу(т) томащїи ны мы в радости поживе(м) на зе(м)ли
нѣшен. по ѿшествїи свѣта се(г). прѣиде(м) рад(ѹ)ю
ще(с) акн ча(да) ко ѿцѹ к боу(с)воемѹ і наслѣди(м) цр(с)тво не(с)ное.

Л. 18б

- его (ж) ѿ га со(з)дани выхо(м). великї бо ны сотвори(л) гѣ. мы (ж) вслѹ
шанїе(м) малы сотворихо(м)сѹ не погѹбн(м) величества свое(г). не
последшннцы бо дѣло(м) но творцы законѹ аще (ли) чн(м) попо(л)зне(м)сѹ.
но воспра(н)е(м) і помане(м)сѹ к покаанїю прїтеце(м) люво(в) к бѣ при
5 несе(м) прослезн(м)сѹ. мл(с)тню к нїщи(м) по силе сотвори(м)
бѣдны(м) помо(щи)
могѹще ѿ бѣд избави(м)сѹ. аще воуде(м) таце гнѣ(в) бѣи не бѹде(т) на
на(с). но всег(д)а в лю(б)ви пребывающе бѣи. ми(р)но поживе(м). слыши(м)
бо ннне(в)гн(и) гра(д) бы(в)ши вели(к). і множество в не(м)
10 лю(д)и. полнѣ безѹ
кониѹ бѣ хотѹщѹ потребити и(х). акн со(до)ма и гомора. івнѹ
пр(о)рка. да проповѣдае(т) погыбе(л) гра(дѹ) ихъ. шни (ж) вскоре

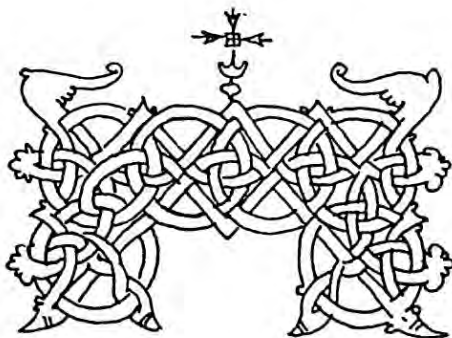
¹ Так в рукописи.² Так в рукописи вместо *дани*.³ Так в рукописи вместо *престане(т)*.

- слышах¹ ни пож(д)аша і прѣмениша(с) ѿ зло(в) свон(х) і потре(вн)
 ша безаконїа покаанїе(м) посто(м) и мѣт(в)вою плаче(м). ѿ ста
 15 ры(х) і до юно(т). і до² сѣщи(х) мл(д)е)нцѣ. тѣ(м) во млека³
 ѿлѣчиша на три
 дни. но і скотѣ і коне(м) сотвориша по(с). і всеи животинѣ. і оу
 мо(лн)ша гдѣ і то(м)ленїа ѿ не(г) сво(дн)ша(с). і аро(с)тъ г(с)ню прѣменїша
 на мл(с)р(д)їе. і погыбели избыша івнїно⁴ проро(ч)ство вотще вы(с).
 20 га(к) в веществїи вы(с) пр(о)рочество его гра(д) во не погиве(е). івнѣ во
 га(к) члѣки погиве(ли) гра(д)ныа вжидаше бѣ же ви(дн)⁵ ср(д)ца и(х).
 ш ни(х) шбра(тн)ша(с) ѿ зла дѣло(м) і мыслию. мл(с)тъ к ни(м) посла
 мы (ж) что ш си(х) рече(м). че(г) не види(м)⁶ че(г) ли сѣ на(д)
 нами сотвори(м)
 25 чи(м) же не накаже(т) на(м) бѣ на(ш). хотѣ ны прѣменити ѿ
 безаконїа наше(гш). ни єдина(г) лѣта. или зимы. коли бы
 хо(м) неказни(м) ѿ бѣ. николи же лишн(м)сѣ зла(г) наше(г) шбычан⁷.

Л. 19а

- но в нем же греси кто вѣзи(т) в то⁸ и прѣвывает(т). на покаанїе
 никто по(д)вигне(м)сѣ ни сотвори(тн) какна ли ка(з)ни не по(д)їме(т).
 в син вѣкъ. а в бѣдѣишии огнь не ѡгасает(т). но ѿседе прѣста
 ните бѣ прогнѣвающе молю вы мно(зи) во межѣ ва(ми) їсти(н)но
 5 боу работающе но на се(м) свѣте ра(в)но со грѣшнїкы ка(з)ними
 соу(т) ѿ бѣ свѣтленишн(х) венце(м) спо(до)валтсѣ грѣшнїко(м) же во(л)
 шее мчнїе іако і правед(д)нїци казни(ми) бѣша за и(х) безако
 нїе. се слышаще ѡвоїте(с) вострепещете. прѣ(д)станїте⁹
 ѿ зла і творите добро. са(м) гѣ рече(ч) шбратитѣ(с) ко мнѣ и а(з)
 10 шбращоу(с) к ва(м). жде(т) нїшго покаанїа. миловати ны
 хоще(т). і бѣды їзвѣити ны хоще(т). і сп(с)ти хоще(т). мы (ж) сѣ
 д(в)до(м) рече(м). гдѣ виждѣ смїренїе нїше і ѿпѣсти всѣ грѣ(хн)
 нїша. шбрати ны бѣ сп(с)таю нїшь возвра(тн) іаро(с) твою ѿ на(с).
 да не во веки прогнѣваеши(с) на ны. ни да прострѣши
 15 гнѣва свое(г) ѿ рода в ро(д). ты во еси бѣ нїшь вси тѣ про
 славлѣ(м). с(о) ве(з)началны(м) тн ѿце(м). і с пр(с)ты(м)¹⁰
 дхо(м). ннѣ і пр(с)но. ~

¹ Над хѣ написано другим почерком: вше.² о исправлено на ѣ позднее, другим почерком.³ є исправлено из с, к — из недописанного т.⁴ і исправлено на а, перед ш вписано і другим почерком.⁵ Так в рукописи вместо видѣн.⁶ Над вторым и надписано хо другим почерком.⁷ Так в рукописи вместо шбычал.⁸ Так в рукописи вместо то(м).⁹ Так в рукописи вместо прѣстанїте.¹⁰ Так в рукописи.



П

**// Л. 176 Вторника первого недели поста. Поучение:
Когда отступимся от грехов наших?
Господи, благослови, Отче!**

Много печали в сердце своем вижу о вас, чада, потому что никак не увижу вас изменившимися [отступившими] от дел неподобающих. Не так скорбит мать, видя детей своих больными, как я, грешный отец ваш, видя вас, чада ¹, страдающими от незаконных дел. Многократно ведь говорил вам, желая устранить от вас злые обычаи, что нисколько вы не отступаете от злых [дел] своих ², если кто, наряжаясь, не оставляет своей злобы ³, если кто из вас разбойник — не прекращает разбоя, если кто крадет — не отступается воровства, если кто имеет ненависть к другому и враждует без отдыха, если кто похищает — грабя, не насытится ⁴, если кто прелюбодей — прелюбодейства не уклоняется ⁵. Как утешусь, видя вас от Бога удалившихся, как обрадуюсь, если сею на ниву сердца вашего всегда семя божественное и никогда не вижу его проросшим и плод породившим! ⁶ Молю вас, братья и сыновья, переменитесь к лучшему, обновитесь добрым обновлением, // **Л. 18а** перестаньте, злое творить, побойтесь Сотворившего нас, вострепещите Суда Его страшного, к кому идем, к кому приближаемся, отходя от света сего! Что скажем, что ответим? Страшно, чада, попасть под гнев Божий. Почему не видим, в такой жизни пребывающие, что пришло на нас? ⁷ И еще пребывая [в ней], чего не приняли на себя и какие казни от Бога не восприняли? Не была ли пленена земля наша? Не были ли взяты наши города? Не пали ли отцы наши и братья мертвыми на землю? Не были ли уведены жены и дети наши в плен, не были ли порабощены оставшиеся горькой неволей от иноплеменных? ⁸ Вот уже ко ста годам приближаемся! ⁹ Страдания и мука, дани тяжкие и на нас не закан-

чиваются — и голод, и мор на скот наш. Власть хлеба своего поесть не можем. Тоска наша и печаль сушит кости наши. Кто же нас до этого довел? Наше незаконие, наши грехи, наше непослушание, наше непокаяние. Молю вас, братья: вникните в помыслы ваши, каждый из вас узрите сердечным взором дела ваши — и возненавидьте и отвергните их. Прибегните к покаянию — и гнев Божий прекратится, и милость Господня [уже] изливается на нас, и казнимы будут томящие нас ¹⁰. Мы в радости поживем на земле нашей. После ухода от света сего придем, радуясь, как дети, к отцу, к Богу своему и наследуем царство небесное. // **Л. 186** Его же ради от Господа созданы были, ибо великими нас сотворил Господь! Мы же послушанием ничтожными себя сделали. Не погубим величия своего — не послушные событиям, но создатели порядка ¹¹. Если же в чем оступимся, но поднимемся и опомнимся, к покаянию обратимся, милостыню посильную нищим окажем, а бедным — возможную помощь ¹². От бед избавимся, если будем такими. Гнев Божий не будет на нас, но, всегда в любви пребывая Божией, мирно будем жить. Слышали, что Ниневий — град, великий, со множеством людей — был полон беззакония. Когда Бог захотел уничтожить их, как Содом и Гоморру ¹³, [послал] он ¹⁴ пророка — пусть предскажет погибель граду их. Они же, услышав, сразу, не дожидаясь, отвратились от всего своего злого, устранили беззакония покаянием, постом и молитвою, плачем — от старых до малых и до сущих младенцев, потому что [их] молока лишили на три дня, даже скоту и коням сотворили пост, и всей живности. И умолили Господа, и освободились от его наказания, и ярость Господню переменяли на милосердие, и погубили избежали. Ионино пророчество было напрасным, словно в бесчестие [ему] было пророчество его, град не погиб, хотя Иона, как [и] люди, ожидал погубления города. Бог же, видящий сердца их, [узнал] о них — отвратились от зла делом и мыслию — милость к ним послал ¹⁵. Что же мы об этом скажем, чего не видим, что над нами совершено будет, почему же не наставит нас Бог наш, желая отвергнуть нас от беззакония нашего? [Да ведь не было] ни единого лета или зимы, когда мы не были наказаны от Бога, но никак не избавимся от скверного нашего обычая — // **Л. 19а** в каком грехе кто увязнет, в том и пребывает. На покаяние никто [из нас] не решится — не совершать [грехов] ¹⁶. Какие только казни не примет в сей жизни, а в будущей — огонь не угасает ¹⁷. Но отныне прекратите, Бога гневящие, молю вас! Ибо многие меж вами, истинно Богу служащие, но на том свете наравне с грешниками казнимы, удостоятся от Бога венца светлейших, грешникам же — еще большее мучение, так как и праведники были казнимы за их беззаконие ¹⁸. Слыша это, устрашитесь, вострепещите, удержитесь от зла и творите добро. Сам Господь сказал: «Обратитесь ко мне, и я обращусь к вам» ¹⁹. Ждет нашего покаяния, помиловать нас хочет, и спасти хочет. Мы же вместе с Давидом скажем: «Господи, увидь смирение наше и отпусти все грехи наши! Направь нас, Боже, Спаситель наш! Отврати ярость твою от нас, да не навечно прогневаешься на нас, да не прострешь гнева своего из рода в род» ²⁰. Ибо ты есть Бог наш, все тебя прославляем с вечным тебе Отцом и с Пресвятым Духом ныне и всегда!

КОММЕНТАРИИ
ко второму Поучению
(II)

¹ В этом поучении Серапион называет себя отцом духовных чад, тогда как в I Поучении он обращается к «детям» и «братьям» (см. коммент. I–16). Несколькими строками ниже к пастве он обращается, как и в I Поучении: «Братья и сынове».

² Указание на то, что и прежде Серапион выступал с поучениями на ту же тему. Здесь же содержится важное признание тщетности пастырских усилий епископа, переключаясь с аналогичными сеговетаниями в I Поучении (ср.: коммент. I–17). Все вместе объясняет причины неоднократного обращения владимирского иерарха к близким по тематике увещеваниям, которые образуют единый блок.

³ В приводимом перечне грехов читается следующий пункт: «Аще кто ри(зы) емля не престает(т) ѿ зло(к) свон(х)». В древнейшем списке II Поучения из «Златой цепи» XIV в. он отсутствует. Позднейшая вставка, видимо, направлена против участников обрядов ряжения, осуществлявшихся во время зимних святок.

⁴ В этом месте по сравнению с древнейшим списком из «Златой цепи» пропущено обличение резонимства: «Аще кто рѣзонимецъ, рѣзъ емля не престанет(т), — шбаче, по прѣкъ, всѣ маетса; збираеть, не вѣсть кому збираеть; кааннын и помыслить, тако нагъ роди(с), тако ѿходи(т) ничто(ж) имын, но токмо клатвѣ вѣчнѣ». Отрицательное отношение Серапиона к ростовщичеству в изначальном авторском варианте подкреплялось еще и ссылкой на библейский текст (ср.: Пс. 37, 7), дополненной сентенцией о том, что человек отходит в иной мир нагим. Приведенные тексты были сокращены на какой-то стадии существования памятника как единый смысловой фрагмент.

⁵ Здесь по сравнению со «Златой цепью» XIV в. опущены выпады в адрес пьянства и сквернословия: «...сквернословецъ и пыданицъ своего шбы(ч)а не устане(т)». В целом перечень грехов повторяет основные претензии к пастве, сформулированные в I Поучении (ср.: коммент. I–13).

⁶ Очередное сеговетание проповедника на неэффективность пастырских назидательных увещеваний (ср.: коммент. I–17; II–2).

⁷ В данном разделе поучения речь идет о «большой» и «малой» эсхатологии. Согласно дуальной онтологии, которой придерживается Серапион Владимирский, «малая» эсхатология не является частью «большой». Это всего лишь прообраз, который следует воспринимать так, как соотносится между собой изображение на иконе и соответствующий ему надприродный первообраз. Соответственно «малая» эсхатология не заменяет «большую», а казнь при жизни не является окончательным воздаянием по делам. По мысли проповедника, прижизненное наказание и физически претерпеваемые муки должны побуждать к покаянию и очищению, которые в свою очередь рассматриваются как предуготовление к Страшному суду (ср.: коммент. I–11).

⁸ Картина бедствий, вызванных татарским завоеванием. В общих чертах эта часть текста совпадает с описанием разгрома 1237–1240 гг. в I Поучении (ср.: коммент. I–10).

⁹ Хронологическая мета. По сравнению с изначальным авторским текстом в наш список была внесена корректировка даты, отражающая правку: 100 лет спустя после татарского нашествия. В древнейшем списке XIV в. и его вариантах сохранилась первоначальная датировка Серапиона, где он сообщал, что составлял свой текст по прошествии около 40 лет со

времен татарского нашествия: «**Се оуже къ м̄ лѣ(т) приближаеть томление и мѹка**». На этом основании публикуемое поучение датируют 1275 г. (см.: *Гудзий Н. К.* Где и когда протекала литературная деятельность Серапиона Владимирского // *Известия АН СССР. Отделение литературы и языка.* 1952. Т. XI, вып. 2. С. 453). М. Горлин ошибочно полагает, что за отсчет начала «томления и мук» следует брать не 1237, а 1223 г., и датирует произведение Серапиона соответственно 60-ми годами XIII в. (см.: *Gorlin M.* Serapion de Wladimir prédicateur de Kiev // *Revue des études slaves.* Paris, 1948. Т. 24. P. 21–28).

¹⁰ Интересный момент, характеризующий оценочное восприятие Серапионом русских и татар. Безбожные иноплеменники в нравственном отношении ставятся епископом выше погрязших в грехах соотечественников. Получается, что «томящие» Русь «поганые» иноплеменники перед лицом божественной карающей десницы только тогда будут заслуживать казни, когда сравниваемые с ними русские люди отрекутся от своих заблуждений. Из этого следует, что «беззакония» русских хуже татарского «поганства», а значит, и степень вины соотечественников оказывается при таком сравнении сопоставима с вероотступничеством. Исходные основы рассуждений следующие: отступление от христианства в язычество хуже, нежели просто язычество иноплеменников.

¹¹ В данном месте переписчик несколько видоизменил и без того вольный пересказ Серапионом евангельского текста. В древнейшем списке это место читается так: «**Не погубимъ, бра(т)е, величаша наше; не послушници дѣло(м) и закону сп(с)ають(с); но творцѹ**» (ср.: Рим. 2, 13). В Толковом Апостоле дана более точная формулировка: «**Не послушници во закона правдыни оу ба. нъ твораца законоу оправдаютьса**» (ГИМ. Синод. № 7/95. Л. 17; цит. по: *Петухов Е.* Серапион Владимирский, русский проповедник XIII века. СПб., 1888. Прибавление к изданию. С. 6. Примеч.).

¹² Один из немногих штрихов, позволяющий предполагать, что адресатом проповеди были социальные верхи общества. Однако из этого не следует, что епископ осуждал княжеские междоусобия, на чем настаивает В. А. Колобанов (см. его работу: *Обличение княжеских междоусобий в поучениях Серапиона Владимирского* // *ТОДРЛ. М.; Л., 1961. Т. XVII. С. 329–333*). Серапион, как и большинство древнерусских мыслителей и летописцев, принимает существующий общественный порядок как Божьим установленную данность. Церковная проповедь направлена лишь на смягчение несправедливости во взаимоотношениях между имущими и неимущими. Из других пастырских назиданий становится ясно, что форма обращения, которая на первый взгляд кажется обращением к богатым, имеющим силу и власть, на самом деле адресуется более широким слоям общества и является неким универсальным увещанием, предназначенным для людей разного имущественного положения (ср.: коммент. V–13).

¹³ Содом и Гоморра — города в Сиддимской долине близ Мраморного моря. Согласно Библии, они были разрушены Божьим гневом в наказание за нечестие и разврат населяющих их жителей. По ветхозаветным сведениям, содомляне были злы и весьма грешны перед Господом: «И пролил Господь на Содом и Гоморру дождем серу и огонь от Господа с неба. И ниспроверг города сии, и всю окрестность сию, и всех жителей городов сих, и произрастения земли» (Быт. 19, 24–25). Этот библейский сюжет многократно воспроизводился в религиозной публицистике. Проповедники обращались к нему как к напоминанию о грозном уроке всем нечестиво живущим. Серапион использует этот пример в ряду других библейских примеров низвержения на вероотступников божественных казней, более подробный реестр которых приводится в IV–V Поучениях (см.: коммент. IV–14; V–4). В разных местах Ветхого и Нового Заветов важная в религиозно-назидательном отношении тема наказания

нечестивых жителей Содома и Гоморры прописывается неоднократно: Быт. 18, 16–33; Втор. 29, 23; Ис. 1, 9–10; Иер. 23, 14; Мк. 6, 11; Лк. 10, 12; Рим. 9, 29.

¹⁴ В этом месте по сравнению с древнейшим списком поучения пропущено имя пророка Ионы (ср.: «**Иѡнѹ пррѣка посла**»). Иона, сын Амафеев — один из ветхозаветных пророков, получивший от Бога повеление идти в Ниневию с предсказанием о гибели города (см.: 4 Цар. 14, 25; Ин. 3, 1–10; Мф. 12, 39–41; Лк. 11, 29–32).

¹⁵ Серапион пересказывает содержание 3 и 4-й Книг пророка Ионы, в которых повествуется о том, что Иона, посланный Богом пророчествовать порочным жителям Ниневии о скорой их гибели, возмутился после того, как Бог переменил гнев на милость, помиловал покаявшихся грешников и пророчество не осуществилось. Дополнительно к библейскому содержанию в текст произведения вносится упоминание о посте младенцев. В контексте комментируемого поучения данный сюжет несет важную смысловую нагрузку, ибо внушает мысль о покаянии, за которым должно последовать прекращение напастей. Именно с этой целью в поучение вводится выразительный пример милосердия Бога к раскаявшимся людям. В полемическом контексте примеры из библейской истории моделируют необходимые условия прекращения божественных казней. По аналогии с библейским сюжетом у паствы должна была формироваться желаемая стратегия поведения. Серапион таким приемом внушал мысль о том, что смирение, пресечение всякого беззакония и истинная молитва к Господу являются непременным условием прекращения выпавших на долю страны напастей. О неизбежной, в случае раскаяния, перемене Божьего гнева на милость, убедительно свидетельствует пример города Ниневии. Библейский сюжет красноречиво иллюстрирует дидактическую направленность теории казней Божиих, для которой автор подбирал выразительные параллели в Священной истории. Метода проповедника призвана была способствовать укоренению в душах русских людей смиренной покорности в вере.

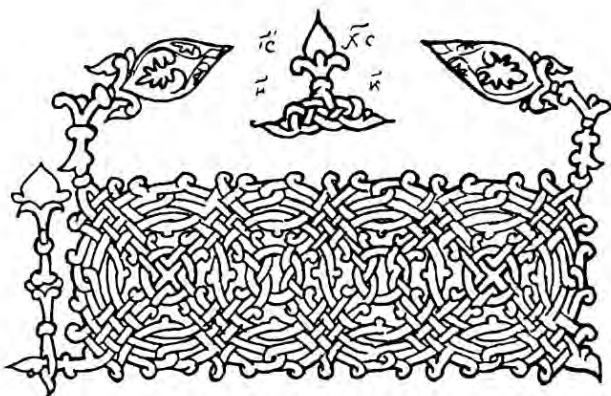
¹⁶ Дальнейшее развитие темы наказаний за беззакония. В очередной раз звучат слова разочарования. Серапион констатирует, что многократно посылаемые Богом испытания не повлияли на пресечение беззаконий. По логике проповеди получается, что паства не воспринимала предлагавшихся в епископской проповеди причинно-следственных связей между бедствиями и осознанием собственной виновности в них. Косвенно это указывает на тщетность вероучительных усилий, предпринимавшихся владимирским иерархом (ср.: коммент. I–17; II–2). Характерно, что Серапион делал ставку на исправление религиозного чувства сограждан, с упором на страх, сковывавший современников татарского погрома.

¹⁷ Прямое указание, что «малая» эсхатология не отменяет «большой» (ср.: коммент. II–7).

¹⁸ Не исключено, что предыдущие сетования на полное преобладание в обществе греховного беззакония (ср.: коммент. I–17; II–2, 16) являются полемическим преувеличением, поскольку здесь говорится об истинных последователях Христа, страдающих за грехи своих нечестивых современников.

¹⁹ Характерное для творческой манеры Серапиона завершение текста библейским высказыванием, суммирующим основную мысль текста. Повторяется уже приводившаяся в I Поучении изречение из Мал. 3, 7 (ср.: коммент. I–14).

²⁰ Продолжение цитации, подводящей смысловую черту всего поучения (см.: Пс. 24, 18). Идея здесь та же, что и в Мал. 3, 7; Зах. 1, 3: смиренное покаяние — как условие изменения Божьего гнева на милость.



III

Л. 83а

Оло(в) с̄тго
 прп(д)внаго сирапиш(н).
 Почюдимъ бра(т)е
 чл̄вколюбье б̄а на
 шего. како ны
 приводит(т) к себе
 кыми ли словесы
 не наказаетъ на(с).
 кыми ли запрѣще
 нин не запрѣти на(м).
 мы же ника(к) же к н(е)
 мѹ верати(х)мса.
 видѣвъ наша безаконья.
 оумноживша(с) ви
 дѣ(в) ны заповѣди
 его ѿвергъша мно
 го знаменни пока
 завъ много страх(а)

Л. 83б

пущаше. много
 рабы свои оуча
 ше. и ничим же оу
 нше показохомъ
 5 с̄а. тогда наведе
 на ны тазыкъ не
 мл(с)твь тазыкъ лю
 ть тазыкъ не ща
 дащъ красы оуны.
 10 немощи старецъ
 младости дѣтти.
 двигнѹмь¹ во
 на с̄а гарость б̄а на
 шего. по двѣдѹ въ
 15 скорѣ възгорн(с) та
 рость его на ны.

¹ Так в рукописи вместо двигнѹлъ.

20 разрꙋшены вжст
 веныа цркви. ѡ
 сквернени быша
 соꙋди сшнин пото
 птана бы(ш) сѣга
 сѣти мечю во гадь
 быша. плоти прп(д)
 25 вныхъ мни(х) пти
 цамъ на снѣдь по
 вержени быша. кр(о)
 въ и ѡць и бра(т)ѣ на

 Л. 83в
 шета аки вода мн(о)
 га землю напои
 князни наши(х) и во
 еводъ крѣпость
 5 ницезе. храбри
 на(ш) страха напо(лѣ)
 ньше(с) вѣжаша. мѣ
 ножанша же бра(т)
 ѣа и ча(д) на(ш) въ
 10 плѣнъ ведени бы(ш). се
 ла на(ш) ладною п(о)
 ростюша. і величь
 ство на(ш) смѣрися
 красота наша по
 15 гыбе баство наш(е)
 инѣмъ в користь вы(с)
 трꙋдъ нашъ п(о)
 гани наслѣдов(а)
 ша. 3. ¹ на(ш). инопл(е)
 20 меникомъ в до
 стогани² вы(с) в по
 ношение быхомъ
 живꙋщии ³ вѣскр(а)
 и земля нашаѣа.

25 в посмѣхъ быхо(м)
 врагомъ нашимъ(ъ).
 иво сведохо(м) совѣ

Л. 83г

акы дождь съ бси ⁴
 гнѣвъ г(с)нь. подви
 гомъ ⁵ его ярость его ⁶
 на са. и ѡвратнхо(м)
 5 велию его мл(с)ть.
 и дахо(м) призирати
 на са мл(с)рдныма
 шчима. не бы(с) казн(н)
 капа бы премила ⁷ на(с)
 10 и нынѣ беспреста
 ни казнили ⁸ есмы
 не швратнхомса
 к г(с)ꙋ. не покадохомса
 ѡ безаконни ⁹ наши(х)
 15 не ѡступнхомъ злы(х)
 шбычан наши(х). не ѡ
 цѣстнхомса калꙋ
 грѣховнаго забы
 хомъ казни страш
 20 ныа всю землю
 на(ш). мали шставши
 велицѣ творимса.
 тѣм же не престаю
 ть злата мꙋчаше н(ы)
 25 завѣсть оꙋмножи
 ласа злоба преможе
 ны величанье възн(е)

⁴ Так в рукописи вместо нѣси, над с — зачеркнуто выносное (с).

⁵ Так в рукописи, возможно, вместо подвигохъ — другим почерком, другими чернилами второе о исправлено на ѣ, над строкой написано: не (подвигънемъ).

⁶ Так в рукописи.

⁷ Так в рукописи, возможно, вместо премнꙋла.

⁸ Так в рукописи, возможно, вместо казнили.

⁹ Так в рукописи, возможно, вместо безаконни(х).

¹ Читается: земля соответственно названию буквы.

² Так в рукописи.

³ Так в рукописи вместо живꙋщим.

Л. 84а

се оумъ. н. ¹ ненави
 сть на другы всели
 сѧ въ ср(д)ца наша не
 сытовъство имѣ
 5 нье ² поработи ны.
 не дасть миловаті
 ны. не дасть мило
 вати сиротъ. не да
 сть знати члвчск(а)
 10 го ества ³ но акы звѣ
 рье жадаютъ насы
 титисѧ плот. тако и
 мы жадаемъ и не
 престане(м). абы всѣ(х)
 15 погубити. а горкоє то
 имѣнье и кров(а)
 вок к совѣ пограви
 ти звѣрье ѣдше на
 насыщаютъ(с) ⁴ мы ж(е)
 20 насытитисѧ не м(о)
 жемъ. того довы
 вше другаго жела
 емъ за праведное
 бѣтство бѣ не гнѣ
 25 ваєтсѧ на на(с). но е
 же ре(ч) прркомъ с нѣ(с)и
 призри г(с)а видѣти

Л. 84б

аще. е кто разумѣ
 ваѧ или взиска
 га и бѣ. вси оуклонн
 шасѧ вкупѣ и
 5 прочее. ни ли ра
 зумѣвають вси
 твораци безаконье

снѣдающе лю
 ди моѧ въ хлѣба
 10 мѣсто. ап(с)л же па
 велъ беспрестані
 въпнетъ гла бра(т)
 е не прикасаетсѧ
 дѣлехъ злы(х) и те
 15 мныхъ нбо лихо
 имци гравите(а) со
 идолослужите
 ли всу(д)тѣсѧ. мо
 исѣви что ре(ч) бѣ а
 20 ще злобою wzло
 вите вдовницу и
 сироту. взопью(т)
 ко мнѣ слухо(м) оу
 слышу вопль и(х).
 25 и разгнѣваюсѧ
 гаростью погу
 блю вы мече(м) и ны

Л. 84в

не збыть(с) о на(с) ре(ч)
 ное. не ѿ меча ли
 падохо(м). не едино
 ю ли ни двожды.
 5 что же подобає(т).
 намъ творити
 да злая преста
 нутъ таже тома
 т ны. поманите
 10 ч(с)тно написано
 въ бж(с)твенныхъ
 книгахъ еже са
 мого влѣды наше
 го бошаѧ заповѣ
 15 дь еже любити
 другъ друга. еже
 мл(с)ть любити ко
 всакому члвкѣ.
 еже любити блн
 20 жнаго своего а
 ки и себе еже тѣло

¹ Читается; *наш* соответственно названию буквы.² Так в рукописи, возможно, вместо *имѣньем*.³ Так в рукописи, возможно, вместо *ест(с)ва*.⁴ Так в рукописи, возможно, вместо *насыща
 ютъ(с)*.

25 ч(с)то зблюсти а не
 wskвернено бѹ(д)тъ
 блюдо(м). аще ли
 wskверниши то
 оч(с)ти є пока
 ганиемь. еже

Л. 84г

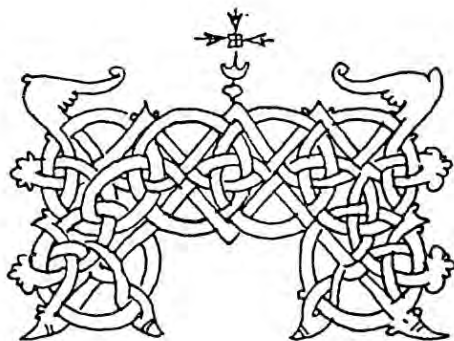
НЕ ВЫСОКОМЫСЛИ
 ТИ. НИ ВЗДАТИ ЗА
 ПРОТНВѸ ЗАҪ. НИЧЕ
 ГО ЖЕ. ТАКО НЕАВИ

5 днть г(с)ь бѣ н. ¹ тако
 заҪпамагна чл
 вка. како ре(ч)мѣ ѡче
 н. ² остави на(м) грѣ(х)
 на(ш) а сами не ставла
 10 юще в ню же бо ре(ч) мѣ
 рѸ мѣрите ѡ мѣри
 твы са бѹ наше(м): ~

¹ Читается: *наш* соответственно названию буквы.

² То же.





III

// Л. 83а Слово святого преподобного Герасима

Подивимся, братья, человеколюбию Бога нашего ¹. Как нас приобщает к себе, какими только словесами ни наставляет нас, какими запрещениями ни запрещает нам ² — мы же никак к нему не обратимся! Видев наши беззакония умножившиеся, видев нас, заповеди его отвергнувших, много знамений показал ³, много страха // Л. 83б насылал, много через служителей своих учил, и ничем должное не объявилось [нам]. Тогда наслал на нас народ немилостивый, народ лютый, народ, не щадящий юную красоту, немощи старцев, молодости детей, ибо обратилась на нас ярость Бога нашего ⁴, по Давиду: «Скоро разгорелась ярость его на нас» ⁵. Разрушены божественные церкви, осквернены были сосуды священные, растоптано было святое, святители стали снедью меча, тела преподобных монахов птицам на съедение брошены были, кровь и отцов и братьев // Л. 83в наших, как обильная вода, землю напоила. Князей наших и воевод мужество исчезло, храбрецы наши, исполнившись страха, бежали, а множество братьев наших и детей наших в плен уведено было. Села наши сорняками поросли, и величие наше умерилось, красота наша погибла, богатство наше другим на пользу пошло, созданное нами поганые наследовали. Земля наша стала достоянием иноплемеников, а мы попали в поношение живущим вокруг земли нашей, в посмешище врагам нашим ⁶. Узнали [наконец] на себе, // Л. 83г как дождь с неба, гнев Господень, вызвали ярость его на себя ⁷, и отвратили великую его милость, и [не] дали взирать на себя милосердными глазами! Не было казни, которая бы миновала нас, и ныне беспрестанно казимы, [но] не обращались к Господу, не покаялись о беззакониях наших, не очистились от кала

греховного, забыли казни страшные, обрушившиеся [на] всю землю нашу! Ничтожными оставаясь, выдаем себя за великих, поэтому не осталось зло, которое мучило нас, — зависть умножилась, злоба одолела нас. самомнение вознесло // **Л. 84а** ум наш, ненависть к другим вселилась в сердца наши, ненасытность богатством поработила нас, не дает жалеть нас, не дает жалеть сирот, не дает сохранять человеческое естество, но, как звери жаждут насытить свою утробу, так и мы жаждем и не перестанем хоть бы всех погубить, но горестную ту добычу и кровавую себе награбить! Зверье, поев, насыщается, мы же насытиться не можем — одно добыв, другого желаем⁸. За праведное богатство Бог не гневается на нас, но что сказал пророк: «С небес взглянув, Господь видит, // **Л. 84б** есть [ли] кто мыслит [о Боге] или ищет Бога, [или] все вместе уклонились [от него]»⁹, и далее: «Не разумеют ли все творящие беззаконие, посядающие людей моих вместо хлеба?»¹⁰ Апостол же Павел беспрестанно вопиет, взывая: «Братья, не прикасайтесь дел злых и темных, ибо лихоимцы-грабители [наравне] с идолослужителями осуждены будут!»¹¹ Моисею что сказал Бог? «Если злобою озлобите вдову и сироту, возопят ко мне — слухом услышу вопль их и разгневаюсь яростью, погублю вас мечом»¹². И ныне // **Л. 84в** сбывается о нас сказанное. Не от меча ли мы пали, не один раз и не два?¹³ Что же подобает нам делать, чтобы беды прекращались, которые терзают нас? Вспомните, радостно написано в божественных книгах, что самого владыки нашего высшая заповедь, чтобы любить друг друга, чтобы милость предпочитать ко всякому человеку, чтобы любить ближнего своего, как себя¹⁴, чтобы тело чистое соблюсти, а не осквернять его блудом, [если же будет оно осквернено, то необходимо очистить его покаянием], чтобы // **Л. 84г** не возгордиться, но не воздать зла за зло, — ничего так ни ненавидит Господь Бог наш, как злопамятного человека¹⁵. Как говорим: «Отче наш, прости нам грехи наши», а сами [мы] не прощающие! «Какою мерою мерите, — сказано, — тою же мерою отмерится от мерила Бога нашего!»¹⁶

КОММЕНТАРИИ к третьему Поучению (III)

¹ Тезис о человеколюбии Бога в контексте сцен устрашающей небесной кары мог бы показаться неуместным. Но, исходя из принципа самовластия, сформулированного в данном поучении, человек сам наводит на свою голову напасти. Бог не столько казнит, сколько смиряет заблудших, предупреждая о еще горшей муке в будущем. Прижизненное возмездие имеет своей целью исправление тех, кто погряз в небогоугодных делах. Логика мысли такова, что люди очищаются страданиями от греховности, а это служит будущему вечному спасению. Следовательно, в небесной каре проявляется не беспощадность, а высшее человеколюбие Бога. С точки зрения христианской дуальной концепции бытия земные страдания грешников, испытываемые от «божьего батога», нельзя расценивать по земной логике. То, что для обиденного плотского восприятия представляется жестокостью, перед лицом вечности в высшем духов-

ном своем значении, т. е. по критерию надприродного абсолюта. — оказывается великой милостью (ср.: «Кого Я люблю, тех обличаю и наказываю. итак, будь ревностен и покайся» — Откр. 3, 19).

² Божественные заповеди, данные человечеству через откровение, зафиксированы текстами Св. Писания.

³ В данном случае — природные и социальные катаклизмы. Употребление понятия значения в предсказательном смысле для Серапиона не характерно. Знамение для нашего автора не символ грядущего, а божественный знак, в котором Творец являет людям свою волю, предостерегая их (ср.: коммент. I–6). Знаковый смысл имеют природные аномалии или необычные явления в светилах, случающиеся по предопределению свыше.

⁴ Образ «народа немилостивого» вызывает ассоциации с характеристикой апокалипсических племен из «Откровения Мефодия Патарского». Отсюда следуют два вывода: 1) в творчестве писателя претворились апокрифические мотивы (ср.: коммент. I–4); 2) образ этот отражает эсхатологические настроения автора. Е. Петухов обратил внимание на сходство данного пассажи с поучением константинопольского архиепископа Фотия по поводу нападения русов на Царьград в 860 г.: «Народ... нахлынул... не щадя ни человека, ни скота, не жалея женского бессилия, не милуя женщин и младенцев, не уважая седины старцев...» (Петухов Е. Указ. соч. С. 28). В данном случае мы имеем дело с одним из многих эсхатологических предчувствий, свойственных византийской культуре в период войн, порождавших ощущение скорого конца мира, а вместе с тем и интерес к идеям произведений типа «Откровения Мефодия Патарского». Серапион отличается от Фотия тем, что он соединяет эсхатологию с мотивом казни.

⁵ Е. Петухов считал, что здесь воспроизводится часть псалма (ср.: Пс. 2, 12), хотя его соответствующий текст отличается от интерпретации его Серапионом (ср.: «**Бгда възгорнѣтъ въскорѣ горасть кго**» — Псалт. 1296 г. ГИМ. Синод. № 235 (13) Л. 4б; см. об этом: Петухов Е. Серапион Владимирский, русский проповедник XIII века. Прибавление к изданию. СПб., 1888. С. 8. Примеч.).

⁶ Описание бедствий татарского разорения — сквозная тема поучений владимирского епископа (ср.: коммент. I–10; II–8). Данный фрагмент можно считать самым выразительным среди ему подобных. Кроме высокого эмоционального накала обращает на себя внимание своеобразная шкала ценностей: на первом месте среди утрат, которые перечисляет проповедник, поставлены церкви, затем князья, воины, утратившие мужество, и, наконец, богатство и красота. В «Слове о погибели Русской земли», не менее горестно-поэтическом, чем текст Серапиона, тоже оплакивается гибель красоты родной земли, но иерархия ценностей тут иная: сначала названы природные объекты, включая месточтимые сакральные источники, затем города и села, потом храмы, а после них — князья и бояре. Ясно, что мировоззренческие установки у авторов разные. Серапион не только воспроизводит феодальный иерархический принцип, но практически трактует его в теократическом духе, ставя Церковь выше светской власти. В «Слове о погибели» нашли отражение двоеверные ценности, а при перечислении утрат церковные потери заботят автора далеко не в первую очередь.

⁷ Формулируется принцип самовластия — органическая составная часть теории казней Божиих. Вина за бедствия и муки с Бога, таким образом, перелagается на самовластное человечество.

⁸ Повторяется, с небольшими вариациями по отношению к другим поучениям, набор нравственно порочных качеств, которые Серапион вменяет своим современникам (ср.: коммент. I–13; II–3, 4, 5). Не исключено, что обличение ненасытности богатством адресовалось

социальным верхам общества. Аналогичная критика «именье имущих» присутствует во II Поучении (ср.: коммент. II–12). Однако в V Поучении определенно называется социально расширенный адрес: «вельможи и простой человек» (см.: коммент. V–13).

⁹ Ср.: Пс. 13, 2–3.

¹⁰ Ср.: Пс. 52, 5.

¹¹ Е. Петухов считает, что в данном месте Серапион воспроизводит сокращенное переложение евангельских текстов (ср.: Еф. 5, 11; I Кор. 6, 9–10). На самом деле сходство только общесмысловое. Полемическая направленность автора более чем конкретна: лихоимцы и грабители приравняются к язычникам, со всеми вытекающими отсюда последствиями для посмертного воздаяния.

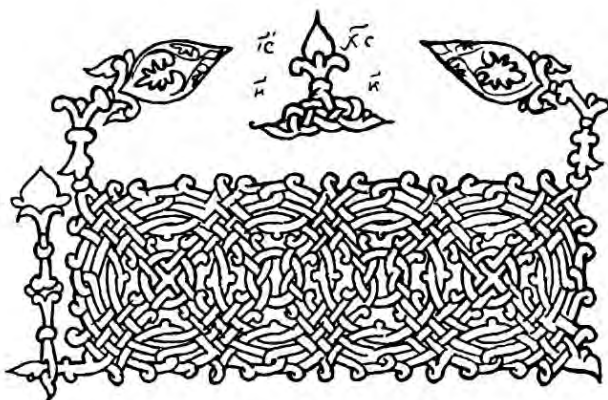
¹² Ср.: Исх. 22, 22–24. Данная цитата созвучна с обличениями сильных мира сего (ср.: коммент. II–8). Она как бы венчает пассаж о ненасытных собирателях богатства за счет приречения слабых.

¹³ Свидетельство о повторяющихся вторжениях татарских войск, которые осуществлялись в 1252, 1262 и 1273 гг. М. Горлин считал, что упоминания повторной гибели от меча следует соотносить с 1223 и 1240 гг. Однако, с учетом разночтений списков III Поучения, более точно передающих первоначальный авторский текст, речь идет не о двойной пагубе, а о многочисленных напастях: «но без числа нам беды». Это дает основание датировать текст временем пребывания Серапиона во Владимире, т. е. 1274–1275 годами. (Петухов Е. Указ. соч. Прибавление к изданию. С. 10; Гудзий Н. К. Где и когда протекала литературная деятельность Серапиона Владимирского // Известия АН СССР. Отделение литературы и языка. 1952. Т. XI, вып. 5. С. 453).

¹⁴ Как весьма пронизательно и точно отметил В. В. Колесов, проповедь любви к ближнему, которая в афористических заповедях Евангелия завершалась призывом любить врагов своих, не была актуальна в условиях иноземного владычества (см.: Колесов В. В. «Слова» Серапиона Владимирского // Памятники литературы Древней Руси. XIII век. М., 1981. С. 607). И хотя тезис о любви к врагам, как неуместный в условиях ига, в поучении автором не проговорен, вывод о смирении перед иношлеменными поработителями у каждого знающего нравственные заповеди христианства напрашивается сам собой. Поэтому предполагать здесь преднамеренное усечение Серапионом общеизвестных высказываний вряд ли уместно.

¹⁵ Стремление гармонизировать на христианской основе межличностные отношения. Определенная ориентация к примирению с главными виновниками тогдашнего зла — татарами присутствует в призыве проповедника достаточно явственно. Поскольку татарам, как орудию Божьего промысла, невозможно противиться, то следует смириться и не держать зла. Таков логический вывод из проповеди всепрощения.

¹⁶ Ср.: Мф. 7, 2.



IV

Пооучне прѣ(д)внго серапишна*

Малъ ча(с) пора(д)овахсѧ ш васъ, ча(д) [а] видѧ вашу любовь и послушание къ нашему хѣдости, и мнѧхъ, тако оуже оутвердистесѧ и с радостно приемоте вѣж(с)твеное писание на свѣ(т) неч(с)ти выхъ не ходите. и на сѣдалищи гүвите(л) не сѣдите. а(ж)е еще поганьска(г) швы(ча)та держите(с): волхво[ва]ни(ю) вѣрүе(т) [е] і пожигает(т) [е] шгне(м) невн(ны)та члѣвкы и наводите на весь миръ и гра(д) оубинство аще кто и не причастисѧ оубинству, но всоньми бивъ въ едином мысли, оубинца же вы(с); или могом помощи, а не поможе, аки самъ оубити повелѣ(л) ѣ. Ѡ которы(х) книгъ или Ѡ кихъ писанин се слышасте, тако волхвованиемъ глади бывають на земли и пакы волхвованиемъ жита оумножают(с)? То аже сему вѣрүете, то чему пожигаете та? молитте(с) и чтите та, дары и приносите имъ; ать строятъ миръ, дождь пущаютъ, тепло приводятъ, земли плоднн велать! Се нынѣ по г̄. лѣ(т) житю рода нѣ(с) не токмо в Русь, но в Латѣнѣ: се влѧхове ли створиша? Аще не Бъ ли строите¹ свою творь, тако же хоще(т), за грѣ(х) на(с) томѧ? Видѣ² а̄.³ Ѡ

* Текст рукописи РГБ. Тр.-Серг. собр. № 11 воспроизводится по публикации: Петухов Е. Серапион Владимирский, русский проповедник XIII века. СПб., 1888. Прибавление к исследованию. С. 11–13.

¹ Так в публикации вместо строить.

² Так в публикации вместо видѣхъ.

³ Читается: аз соответственно названию буквы.

бж(с)твнаго написанья яко чародѣици и чародѣица вѣсы дѣствують на ро(д) члвкмъ и надъ скотомъ и потворити могутъ; надъ тими дѣиствують, и нимъ вѣрүють. Бѹ попущышо, вѣси дѣствують; попущаетъ БѢ, иже кто ихъ вонтса; а иже кто вѣрү твердо держитъ к Бѹ, с того чародѣици не могутъ. Печалень есмь ѡ вашемъ безумьи; молю вы, ѡступите дѣлъ поганьскихъ. Аще хощете гра(д) ѡцѣстити ѡ везаконныхъ члвкъ, ра(д)юса тому; оцѣщайте, яко Двдъ прркъ и ц(с)рь потрѣвлаше ѡ гра(д) Ер(с)лма вса твораша везаконник: овѣхъ¹ оубитнемъ, инихъ заточение(м), инихъ же темницами; всегда гра(д) г(с)нь ч(с)сть твораше ѡ грѣ(х). Кто бо такъ вѣ сү(д), такоже Двдъ? Страхомъ бн(м) сүдаше, дхмъ стмъ видаше и по правдѣ ѡвѣтъ дашаше. Вы же к.² ѡсужаетъ³ на смръть, сами стр(с)ти исполни⁴ сүще? И по правдѣ не сү(д)те: инын по враждѣ творить, ины(н) горкаго того привытка жадаа, а инын оума не исполненъ; толко жадаеть оубити, погравити, а еже а что оубити, а того не вѣсть. Правила бж(с)твнаго повѣлѣвають многими послухъ ѡсү(д)ти на смръть члвка. Вы же воду послухоумъ постависте и глте: аще оутапати начеть, неповинна естъ; аще ли поплыветь, волхвовъ е. Не может ли дѣволъ, вида ваше маловѣрье, поддержати, да не погрозитса, давы вѣврещи въ дшгубьство; яко оставаше послушьство ботворенаго члвка, идосте къ вездущнү естъству к водѣ приасть послушьство на прогнѣванье бнк? Слышасте ѡ Ба казнь посылаемү на землю ѡ первыхъ ро(д): до потопа на гиганты ѡгнемъ, при потопѣ водою, при Содомѣ жюполомъ, при Фараонѣ і. ю казнии, при Хананнхъ шершенми, каменемъ огненымъ съ нб(с)и; при сүдыа(х) ратьми; при Двдѣ моромъ; при Титѣ плѣненьемъ; потомъ же трасеньемъ земли и паденьемъ гра(д). При наше(м) же газыцѣ чего не видѣхо(м)? Рати, г(л)ади, морове и трүси; конечно, еже предани выхо(м) иноплемениникомъ не токмо на смръть и на плѣненье, но и на горкюю работу. Се же все ѡ Ба вываеть, и симъ намъ сп(с)ние здѣваеть. Нынѣ же, молю вы, за преднее безумье поканте(с) и не бү(д)те ѡселѣ аки трость, вѣтромъ колѣблема. Но аще оуслышите что васни члвч(с)кыхъ, къ бж(с)твеному писанию притецѣте, да врагъ нашъ дѣволъ, видѣвъ ва(ш) разү(м), крѣпкодшье, и не възможеть понүдити вы на грѣхъ, но посрамленъ ѡходн(т). Вижу вы бо великою любовью текущаша въ цркъв и стоащаша говѣньемъ; тѣмже аще вы ми мощно коегождо ва(с) наполнити⁵ ср(д)це и оутрөву разүма бествнаго! Но не оутрөжюса наказаша вы и вразүмлаша, наставла(ш). Веида бо ми немала належитъ, аще вы такоа жизни не полуचितе и вниа⁶ свѣта не оүзрите; не может бо пастүхъ оутешати(с), вида швци ѡ

¹ Петухов: в тексте о вѣхъ.

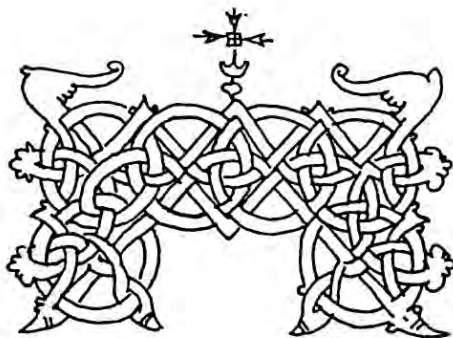
² Читается: како соответственно названию буквы.

³ Так в публикации вместо ѡсужаетъ.

⁴ Так в публикации вместо исполни.

⁵ Петухов: в тексте наполните.

⁶ Так в публикации, без титла.



IV

Поучение преподобного Серапиона

Недолго радовался я о вас, чада, видя вашу любовь и повиновение нашей ничтожности¹, и думал, что уже окрепли и с радостью приемлете божественное Писание², [в котором говорится:] «На совет нечестивых не ходите и на месте погубителей не сидите»³.⁴ [Не вы ли] до сих пор языческого [неправославного] обычая держитесь: колдовству верите и жжете огнем невинных людей⁴, и навлекаете на весь мирской [люди] и град убийство. Если кто и не сделался участником убийства, но в сонме [убийц] был единой [с ними] мыслью — убийца был⁵. Или могущий помочь не помог — словно сам убить повелел.⁶ Из каких книг или писаний такое слышали, будто из-за колдовства голод бывает на земле и, наоборот, колдовством хлеба умножаются?⁶ Так если этому верите, то почему пожигаете их? Молитесь и чтите их, дары приносите им — пусть правят обществом, дождь насылают, тепло приносят, земле плодоносить повелевают!⁷ Вот ныне по три года урожая хлеба нет не только в Руси, но и на Западе⁸, это волхвы сотворили?⁹ А не Бог ли правит своим созданием, как хочет, за грехи нас наказуя?⁹ Размышлял я, [следуя] Божественному Писанию, что, как чародейки и чароден, бесы действуют на род человеческий и на скот — волшебным способом воздействовать на них могут, над теми [бесы] действуют, а им верят! Когда Бог попускает, бесы действуют. Попускает [же] Бог, если кто их боится, а если кто веру твердую держит к Богу, перед тем чародеи бессильны. Печалюсь я о вашем безумье, молю вас — отступите от дел языческих. Если хотите град очистить от беззаконных людей, этому радуюсь¹⁰. Очищайте, как Давид, пророк и царь, истреблял в граде Иерусалиме всех творящих беззаконие: од-

них смертью, других изгнанием, иных же темницами, — всегда град Господень делал достойным, [свободным] от грехов. Кто же вершил суд, как Давид? Страхом Божиим [он] судил, Духом Святым видел, и по правде произносит приговор свой: Как же вы можете осуждать на смерть, если сами страсти исполнены? И по правде не судите: иной помрачен враждой, другой желает горького того богатства, а иной ума не имеет. — хотел бы из корысти убить, да того и не знает, как сделать! ¹¹ Божьи законы повелевают через многих свидетелей [преступления] осудить на смерть человека ¹². Вы же воду послухом поставили и говорите: если тонуть начнет — неповинна, если же поплывет — колдунья ¹³. Не может ли дьявол, видя ваше маловере, [ее] поддерживать, чтобы не погрузилась [в воду], чтобы ввергнуть [вас] в душегубство? Как же, отказавшись от свидетельства созданного Богом человека, пошли [вы] к бездушной стихии, к воде, принять свидетельство на гнев Божий? ¹⁴ Слышали [ведь], что от Бога послано на землю наказание [еще] от первых поколений — до потопа на гигантов — огнем, при потопе — водою, при Содоме — серой, при фараоне — десятью казнями, при Ханаане — шершнями, камнем огненным с неба, при судьях — войнами, при Давиде — мором, при Тите — пленением, потом — сотрясением земли и разрушением града. А [в наши времена] при нашем народе чего мы не видели? Войны, голод, мор и землетрясения, наконец то, что отданы были иноплеменикам ¹⁴ не только на смерть и плен, но и в тяжелое рабство. Ведь все же это от Бога бывает, и этим [он] нам спасение готовит ¹⁵. Ныне же, молю вас, за прежнее безумство покайтесь и не будьте огненные как тростинка, ветром колеблемая. Но если услышите что-то из басен людских, устремляйтесь к божественному Писанию, чтобы враг наш, дьявол, увидев ваш разум, крепкую душу, не смог принудить вас ко греху, но, посрамленный, отходил. Ибо вижу вас, с великою любовью устремляющихся с благоговением, если бы при этом мне возможно было сердце и мысли каждого из вас наполнить разумом Божественным! И не устану, поучая вас и вразумляя, наставляя. Досада, и немалая, меня гнетет, что вы такой жизни не получите и Божьего света не увидите — если не может пастух утешаться, видя овец, волком расхищенных ¹⁶, то как же я утешусь, если кого из вас похитит злой волк — дьявол? Но все-таки, вспоминая нашу любовь, [заботу] о вашем спасении, постарайтесь угодить сотворившему нас Богу, которому достойно [воздавать] любую славу и честь!

КОММЕНТАРИИ к четвертому Поучению (IV)

¹ Обычный пример христианского самоуничужения.

² Откровенное признание епископа, позволяющее сделать заключение о незавершенности процесса христианизации в епархии, о шаткости достигнутых успехов в деле завоевания Церковью сознания верующих. Иерарх вынужден с сожалением признать, что по-

виновение церковным требованиям и предписаниям оказалось внешним, что паства не приклонялась духом христианского вероучения. Из дальнейшего повествования следует, что современники Серапиона Владимирского, к которым он обращался с увещаниями, пребывали в маловерии — в некоем состоянии мнимой христианизации, оставаясь в своем мировоззрении, может быть и не вполне язычниками, но и далеко не истинными христианами. По крайней мере, обличаемые проповедником ритуальные расправы над волхвами в обстановке природной нестабильности, неурожая и голода имели под собой однозначно языческую подоплеку. Владимирский владыка в своей пастырской практике столкнулся с грубыми пережитками язычества у людей формально оцерковленных, но по сути чуждых православной вере. Из этой двойственности вытекала и возмущавшая проповедника непоследовательность поведения сограждан. Поучение Серапиона фиксирует обстановку двоеверия в стольном граде княжества. В сельской местности язычество имело еще более прочные позиции. Церковь была бессильна вытеснить дохристианские пережитки народного православия. XIII–XIV столетия можно считать рубежными в деле христианизации древнерусского города. Именно на этот период приходится последний всплеск язычества, фиксируемый археологами в материальной культуре (символика украшений и ритуальных предметов). В конце XIV в. пережиточные формы дохристианского мировоззрения вылились в пантеистическую ересь новгородско-псковских стригольников. В эти же два столетия в сельской местности исчезает курганный обряд. Можно предположить, что непосредственно за татарским вторжением, когда нарушилось церковное окормление разоренных территорий, и остатки населения спасались в глухих местах, сложились благоприятные условия для возрождения еще не отмерших до конца верований и обрядов. По мере нормализации жизни и восстановления городов в них стекалось население, влияние Церкви на которое, в силу татарского погрома, ослабло. Думается, что послетатарская миграция сельского населения в возрождающиеся и тем более в не разрушенные нашествием города была одной из причин активизации язычества, стойко удерживавшегося под покровом разнообразных двоеверных форм. В XIV столетии инерционное действие пережитков язычества совпало с подъемом национального самосознания, исподволь готовившим народ на борьбу с ненавистным игом (о древнерусском двоеверии и пережитках язычества см.: *Милюков В. В., Пилюгина Н. Б.* Христианство и язычество: проблема двоеверия // Введение: христианства на Руси. М., 1987. С. 263–273; *Милюков В. В.* Учение стригольников // *Общественная мысль: Исследования и публикации.* М., 1993. Вып. IV. С. 33–46; *Русанова И. П., Тимощук Б. А.* Языческие святилища древних славян. М., 1993. С. 93).

³ Введение, в котором заявляется основная тема поучения, завершается сокращенной реминисценцией из псалма (ср.: Пс. 1, 1). Зачин выполнен в характерной для Серапиона авторской манере. Мысль фокусируется на проблеме слабой, нетвердой веры и пагубных последствиях нечестивых обычаев маловеров. Здесь объявляется цель проповеди — избежать нечестия. Таково, по убеждению проповедника, необходимое условие для устранения причин божественной казни.

⁴⁻⁴ Данный пассаж текстуально совпадает с V Поучением (ср.: коммент. V—4-4). Из текста становится вполне ясен характер двоеверных заблуждений жителей Владимира: во-первых, прямые сведения очевидца о существовании в третьей четверти XIII в. веры в волхвов и производимые ими магические действия (волхвования), а во-вторых, христианский проповедник восстает против ритуальных казней путем сожжения. Встает вопрос — кого и по какой причине сжигали? Есть основания говорить, что жертвами ритуальных расправ были сами волхвы, вера в чародейство которых осуждается наряду с сожжениями самих кудесни-

ков. Известно, например, что в 1227 г. в Новгороде на дворе архиепископа были публично сожжены четыре волхва, якобы за «ложные потворы». Но уже в следующем 1228 г. среди новгородцев поднялось возмущение против архиепископа Арсения, который был представлен виновником непрекращающихся дождей. Получается, что горожане придерживались грубо двоеверных обычаев и не делали большого отличия между служителями обеих религий, причем проявляли себя в большей мере язычниками, нежели христианами. Сначала поплатились жизнью языческие кудесники, неспособные вызвать благоприятные изменения в природе. Затем те же самые претензии были предъявлены верховному новгородскому пастырю, не без участия которого, видимо, были физически уничтожены его соперники и оппоненты. Сам Арсений едва избежал участи волхвов. Подобные новгородским ритуальные расправы над волхвами, неспособными прекратить природные бедствия и неурожай, имели место и во Владимире. И в том и в другом случае совпадают условия (природные катаклизмы, голод) и объект недовольства горожан (волхвы).

⁵ Другими словами, соучастниками убийства считаются все те, для кого расправа с бесильным кудесником, согласно дохристианским воззрениям, являлась нормой.

⁶⁻⁶ Комментируемый фрагмент текстуально совпадает с V Поучением (см.: коммент. V—4—4). Речь идет об аграрной магии, являвшейся в древнерусское время одним из видов волхования. Действия, которые возмущали Серапиона, могли базироваться на убеждении, что голод бывает из-за каких-то ритуальных действий типа вредоносной магии. Но, вероятнее всего, что владимирский епископ фиксирует ситуацию, когда обличавшиеся им маловеры сначала пытались воздействовать на плодородие волхвованием, но в условиях неурожая вера в волхвов сменилась гневом и провоцировала массы на обвинения в ритуальном бессилии кудесников.

⁷ Саркастическое перечисление функций волхвов включает в себе укор населению в нелогичных, с точки зрения Серапиона, действиях: вместо того чтобы боготворить жрецов, от которых зависит благополучие общества, миряне расправились с ними. Языческая логика расправ над волхвами была суровой — в условиях непрекращающегося голода лица, которые по роду своей деятельности должны были воздействовать на стихии и ритуально обеспечивать плодородие, безжалостно уничтожались и заменялись другими, способными выполнить ту же функцию, но только успешно. Подобного рода «замены» жрецов и вождей, в том числе и по старческой немощи, широко практиковались в архаических обществах (см.: *Фрезер Дж.* Золотая ветвь. М., 1980. С. 299 и след.). Можно предположить, что ритуальная расправа над волхвами одновременно являлась и жертвой, призванной восстановить равновесие в природе. Обращает на себя внимание то, что сожжение — это дохристианский погребальный ритуал. Возрождение древнего обычая, в силу высокого сакрального статуса его, вряд ли могло применяться для простого умерщвления (казни). Можно предположить, что расправы над теми, кто в глазах общественного мнения обладал необыкновенными способностями, не были в полном смысле слова убийством. Видимо, путем сожжения, т. е. почетным, с точки зрения язычника, способом, волхвы отправлялись посланцами в мир предков и богов, от которых зависело земное благополучие. Отождествление обряда с убийством — это его христианская оценка.

⁸ Голодные годы в «латыне» — католических европейских странах — фиксируются в 1271–1273 гг., что дает основание датировать IV Поучение концом проповеднической деятельности Серапиона (см.: *Петухов Е.* Серапион Владимирский, русский проповедник XIII века. СПб., 1888. С. 32–33). В V Поучении говорится, что голод на Западе продолжался четыре года (см.: коммент. V—7).

⁹⁻⁹ Очередное текстуальное совпадение с V Поучением (см.: коммент. V—4-4). Е. Петухов, указывавший на сходство текстов, сделал предположение «о взаимной связи их литературной постройки помимо самого автора», а проще говоря, предложил отнести совпадения «на долю участия переписчика» (Петухов Е. Указ. соч. С. 14–16). Н. К. Гудзий считает, что большее текстуальное сходство дает основание говорить о двух разных редакциях одного текста (см. его работу: Где и когда протекала литературная деятельность Серапиона Владимирского // Известия АН СССР. Отделение литературы и языка. 1952. Т. XI, вып. 5. С. 454). Наиболее вероятным представляется иное объяснение. Повторно воспроизводится важная для проповедника мысль, составляющая идейно-смысловой костяк обоих произведений. На важное методологическое значение его указывает то обстоятельство, что текстуальные связи, прослеживаемые внутри поучений Серапиона, пересекаются с другими произведениями на тему казней Божиих. IV и V Поучения совпадают не только текстуально — их роднит общая для обоих антиязыческая направленность, которая в предшествующих поучениях выражена гораздо слабее.

¹⁰ В свете антиязыческой направленности поучения обращает на себя внимание то обстоятельство, что Серапион выступает не против убийства волхов как такового, а осуждает мировоззренческую, и притом явным образом дохристианскую, подоплеку связанных с такими расправами действий. Как представитель церковной иерархии, он стоит за очищение города от волхов, но пытается поставить это на законную основу. Поэтому он не отрицает, что необходимо казнить смертью языческих кудесников, но казнь должна вершиться по приговору суда. Надо сказать, что рекомендации древнерусских церковных правил были гуманнее и мягче по отношению к волхвам и чародеям, чем те, что выдвигал Серапион. Ни Устав Владимира, ни Кормчии XIV–XVI вв. не содержали рекомендаций о смертной казни волхов, а в правило митрополита Иоанна II (1080–1089 гг.) специально вносится предостережение «не до смерти убивати» наказуемых за волхования. Согласно Стоглаву 1551 года, этот вид церковного преступления наказывался отлучением от церкви. Только в указах конца XVII–XVIII вв. предписывается чародеев сжигать без милосердия (см.: Памятники древнерусского канонического права. Ч. I // Русская историческая библиотека. СПб., 1908. Т. IV; Петухов Е. Указ. соч. С. 138–142). Серапион явно опережает свое время. Владимирский епископ представляет партию непримиримых деятелей Церкви, готовых утверждать правоту не только увещанием, но и казнями. Характерно, что аргумент наказания и апелляция к чувству страха являются едва ли не основными приемами его пастырской проповеди. Особенно контрастно воинственность Серапиона выглядит на фоне сравнения с идейно-мировоззренческими установками митрополита Илариона, который олицетворял собой мягкий, веротерпимый вариант древнерусского православия.

¹¹ *Давид Псалмопевец* — царь иудейский, младший сын Иессея, отец Соломона. Отличался храбростью и силой, прославился как победитель диких зверей (I Цар. 14, 34–36) и исполина Голиафа (I Цар. 17). Перенял власть от Саула, сделал Иерусалим столицей. За 40 лет царствования успешно вел победоносные войны, ликвидировал внутренние заговоры. Библия прославляет Давида как идеального правителя, искоренившего беззакония в государстве. Видимо, в личности Давида проповедник увидел столь необходимый для Руси идеал строгого и праведного судьи. Если это так, то библейские параллели иерарх адресует светским властям, которые, по примеру царя иудейского, призваны навести порядок в своих владениях, а в данном конкретном случае — пресечь беззакония и взять дело расправы над волхвами в свои руки. Заявив о необходимости праведного суда, Серапион далее переходит к об-

личному архаического судопроизводства по выявлению чародейск. Традиционные способы пражежа неприемлемы для Церкви.

¹² Древнерусская практика судопроизводства, которую Серапион предлагал внедрить для расследования преступлений, связанных с волхвованием (см.: коммент. IV—10).

¹³ Способ испытания на невиновность водой рекомендовался в варварских правдах. Несмотря на запреты, этот следственный прием широко практиковался в средневековой Европе, где его чаще всего применяли в процессах над ведьмами. В XIV—XV вв. виновным считался тонущий, а в XVI—XVII — наоборот (см.: *Петухов Е.* Указ. соч. С. 89). Интересно, что в древнем Новгороде запрещалось оказывать помощь тем, кого сбрасывали с большого Волховского моста. Такой порядок вполне соответствует ритуальному испытанию водой. Кстати, потопление, как и сожжение, было древнейшим способом отправления умершего в иной мир. Так что сакральный языческий характер водных процедур с чародейками очевиден. По материалам Серапиона восстанавливается следующая картина: сначала подозреваемых в колдовстве выявляли водным испытанием, а затем сжигали. Важно указание на то, что в чародейных волхованиях были замешаны женщины. Напомним, что в XI в. во время восстаний под руководством волхов, которые в 1024 и 1071 гг. совпали с голодом, восставшие убивали «старую чадь». Летопись уточняет, что это были «жены, держащие обилие». Убийства принято толковать как проявление классовой борьбы, что, конечно, не исключено, но они носили явно ритуальный характер, а имитация расправ над женщинами ритуально-жертвенного характера сохранилась у финно-угорских народов вплоть до XIX столетия (см.: *Повесть временных лет.* М.:Л., 1950. Т. I. С. 117, 183; *Мельников П. И.* Очерки мордвы // *Русский вестник.* 1867. № 9. С. 245—249).

¹⁴⁻¹⁴ Еще одно текстуальное совпадение с V Поучением (см.: коммент. V—4—4). Здесь приводятся не раз повторявшиеся некоторыми идеологами теории казней Божиих упоминания суровой небесной кары. Подборку можно считать достаточно шаблонной, неоднократно использовавшейся в произведениях христианской литературы. Автору принадлежит дополнение подборки библейских примеров описанием казней, которые переживает Русь.

Сюжет о гибели гигантов отражает влияние апокрифической литературы (ср.: коммент. I—4; III—4), тогда как в Библии, кроме упоминания исполинов, ничего на эту тему не содержится (см.: Быт. 6, 2—4). Рассказ о наказании гигантов огнем, трансформировавший античный миф о борьбе гигантов, содержался в «Хронике» Иоанна Малалы, откуда он, видимо, и был заимствован. Полубиблейская, полуапокрифическая легенда о гигантах воспроизводится также «Палеей» и неканонической «Книгой Еноха» (см.: *Истрин В. М.* Хроника Иоанна Малалы. М., 1994 С. 19; ГИМ. Бар. № 619; Апокрифы Древней Руси: Тексты и исследования. М., 1997. С. 50; *Петухов Е.* Указ. соч. С. 182—184).

К апокрифическому фрагменту примыкает блок библейских сведений:

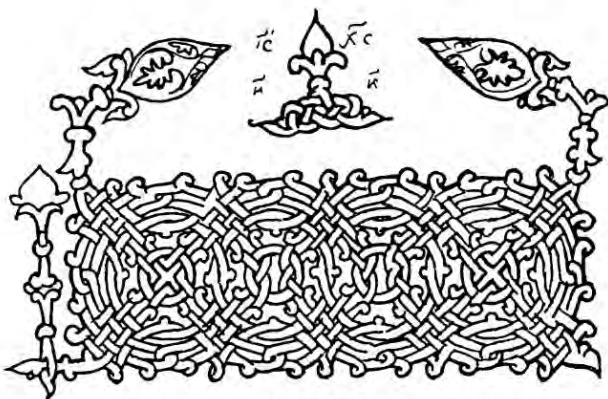
- 1) наказание греховного человечества потопом (см.: Быт. 6—7);
- 2) гибель Содома и Гоморры (см.: Быт. 19, 24—28; ср.: коммент. II—13);
- 3) саранча, тьма, смерть первенцев — казни, которые Бог напускал на Египет, чтобы фараон отпустил Моисея и иудеев из плена (см.: Исх. 10, 14—11, 5);
- 4) божественная месть врагам иудеев во время их войны с хананеями (см.: Нав. 24, 11—12; Исх. 23, 28; Втор. 7, 20);
- 5) бедствия народа израильского во время войн эпохи судей как кара за их беззакония (см.: Суд. 2, 14, 15);
- 6) казнь иудеям язвой за грехи Давида (см.: 2 Цар. 24, 13—17);

7) второе внебиблейское известие, касающееся падения Иерусалима в 70-е годы. заимствованное из Иосифа Флавия.

¹⁵ Казнь — как средство смирения ради спасения (см.: коммент. II—7; II—17; III—1).

¹⁶ О волхвах и их влиянии на современников Серапиона.





V

Гло(в) бл̄жнаго Серапиѡна в маловѣрїи *

Печаль многѹ їмамъ въ ср(д)ци в васъ, чада. Никако же не премѣните Ѡ злобы обычаа своего; вса злаа творите в ненависть Бѹ, на пагубѹ д̄ши своєї. Правду есте вставили, любве не їмате, зависть и леть жирѹе(т) въ васъ, ї вознесеса оумъ вашъ. Обычаї поганьскїї їмате: воухвамъ¹ вѣрѹ їмете ї пожагаете вгнемъ неповинныа чл̄вки. Гдѣ се есте въ писаньн, еже чл̄вкомъ владѣ(т) вбилемъ или скѹдостью? По(д)вати їли дождь или теплотѹ? Ѡ, неразѹмнїи! вса БѢ твори(т), такоже хоще(т); вѣды и скѹдость посылаетъ за грѣхи² на(ш) ї² наказанъ насъ, привода на покаянье. Ѡ маловѣрнїи, слышасте казни Ѡ Ба: в первыхъ родѣхъ потопа на гиганты, вгнемъ пожжени, а Содомлане вгнем же сожени, а при Фараонѣ ї.тъ казнеї на Егѹпетъ, при Хананїи каме(н)е вгненое с нѣсѣ пѹсти; при сѹдыахъ рати наведе; при Двдѣ моръ на лю(д); при Титѣ плѣнъ на Ер(с)лмъ; потомъ трасенье земли ї паденьемъ³ града. І в наша лѣта чего не видѣхомъ зла? Многи вѣды и скорви, рати, голодъ, Ѡ поганы(х) насиль(а). Но никако(ж) премѣнимъ(с) Ѡ злыхъ

* Текст рукописи РНБ. Кир.-Белозерск. № 1081 (Паисьевский сборник. XIV в.) воспроизводится по публикации: Петухов Е. Серапион Владимирский, русский проповедник XIII века. СПб., 1888. Прибавление к исследованию. С. 13–15.

¹ Петухов: в тексте воухламъ.

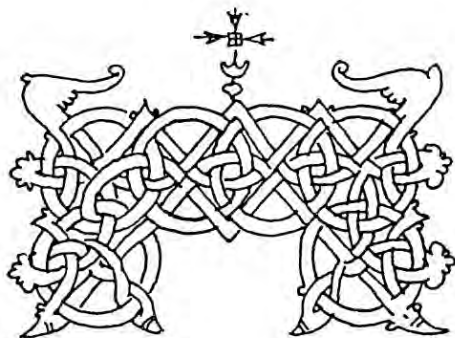
²⁻² Вместо нашї.

³ Так в публикации вместо паденье.

вбичан наши(х); нынѣ же гнѣвъ бнѣи видащи, ꙗко заповѣдаете: хто бѣде оудавленника ꙗко оутгопленн(к) погребаль, не погубите лю(д)ѣи снхъ, выгребите. Ѡ, безумье злое! Ѡ, маловѣрье! Полни есми зла исполнени, ѡ томъ не каемъ(с). Потопъ вы(с) при Нон не про оудавлена(г), ни про оутгопленн(к), но за лю(д)с-книа неправды, ꙗко иныа казни вешчисленныа. Драчь гра(д) д. лѣт стоааъ ѡ мора потопленъ вы(с) ꙗко нынѣ в мори естъ. В Ласѣхъ ѡ оумноженьа дожда х. лю(д)ѣи потопло, а иныи в Перемышля гра(д) с. потопоша, ꙗко гла(д) вы(с) д. лѣт. Тамо(ж) се все вы(с) в сна лѣ(т) ¹ за грѣхн наша. Ѡ члвци, се ли ваше пока(а)нье? Сим ли Бѣ оумолите, что оутго(п)ла ꙗко оудавленника выгребсти? сим ли бнѣи казнь хочете оутниш(т)? Лучши, бра(т)ѣа, престанемъ ѡ зла; лишимъ(с) всѣхъ дѣлаъ злы(х): разбо(а), грабленьа, пьянства, прелюбодѣйства, скупост(н), лухвы, вбиды, татвы, лжива послушества, гнѣва, тарости, запоминанъ(а), лжи, клеветы, рѣзоиманъа. Азъ бо грѣшнынъ всегда оучю вы, ча(д) ², велю вамъ каати(с). Вы же не престанете ѡ злыхъ дѣлаъ. Егда каа на насъ казнь ѡ Бѣ приде(т), то волѣ прогнѣвае(м), ꙗко злыхъ кладу(ч): того ра(д) ведро, сего дѣла дождь, того дѣлаа жито не родитъ(с); ꙗко вывае(т) строитеи бнѣи твари, а ѡ безумьнъ своемъ почто не скорвите? Погании бо, закона бнѣа не вѣдуще, не оубиваю(т) единовѣрнн(к) своѣхъ, ни уграбляю(т), ни вбиа(т) ни поклепаю(т), ни оукраду(т) не запрать(с) чюжа(г); всакъ поганинъ бра(т) своего не продасть; но, кого в нихъ постигне(т) бѣда, то ꙗко окупать его ꙗко промыслъ дадутъ емѣ; а найденаа в торгѣ продаваю(т); а мы творимъ(с) вѣрннѣи, во ꙗма бнѣи крщнн есмы н, заповѣди его слышаще, всегда неправды есмы исполнени ꙗко зависти, немл(с)рдѣа; бра(т)ю свою уграбляемъ, оубиваемъ, въ погань продаемъ; вбиа(т) ни, завистью, аще бы мощно, снѣли другъ друга, но вса Бѣ борони(т). Аще велможа ꙗко простын то весь добытка жалае(т), како бы вбидѣ(т) кого. Ѡканине, кого снѣдаеши? не таковъ же ли члвкъ, тако же ꙗко ты? не звѣрь естъ, ни инновѣрецъ. Почто плачь и клатвѣ на сѣа влечеши? ꙗко бе(с)смртнъ еси? не чаеши ли сѣа бнѣа, ни возданъ(а) комуждо по дѣло(м) его? Ѡ сна бо въставъ не на молеву оумъ прилагаеши, но како бы кого озлови(т), лжами перемочи ко(г). Аще(с) не встанете снхъ, то горша(а) бѣды почаете по семъ. Но, моласа вамъ, глаю: приимемъ покаанье ѡ ср(д)ца, да Бѣ встави(т) гнѣвъ свои ꙗко вбратимъ(с) ѡ всѣхъ дѣ(л) злыхъ, да Г(с)ь Бѣ вбратитъ(с) к намъ. Се вѣдѣ азъ, поучаю вы, како за моа грѣхн бѣды сна дѣю(т)ъ(с). Придѣте же со мною на покаанье, да оумолн(м) Бѣ; вѣдѣ оубо, аще сѣа покаевѣ, вѣдемъ помнловани; аще (а) не встанете(с) безумьа ꙗко неправды, то оузрите горша напослѣдъ. Бѣ же на.~

¹ Вместо лѣ(т).

² Вместо ча(д).



V

Слово блаженного Серапиона о малOVERЬЕ¹

Много печали в сердце [моем] о вас, чада. Никак не отвратите от злобы обычаев своих², все злое творите во враждебности к Богу, на погибель души своей. От правды отказались, любви не имеете, зависть и лесть поедают вас, и вознесся разум ваш³.⁴ Языческие обычаи имеете: верите колдунам и сжигаете на огне неповинных людей. Где в Писании [сказано], что людям подвластны урожай или голод, [что они выбирают], ниспослать ли дождь или жару? О неразумные! Все Бог сотворяет как хочет — беды и голод посылает за грехи наши, наказывая нас, приводя к покаянию. О маловерные! Слышали [ли] о казнях Бога: в первых поколениях [до] потопа — на гигантов, [которые] огнем сожжены, и содомляне огнем же сожжены, а при фараоне — десять казней на Египет, при хананеях камни огненные с небес низверг, при судьях рати навел, при Давиде — мор на людей, при Тите — плен на Иерусалим, потом землетрясение и гибель города. И в наше время чего мы не видели злого?⁴ Многие беды и скорби, войны, голод, от нехристей насилье! Но никак [не] избавимся от злых обычаев наших. Ныне же, гнев Божий видя, все же приказываете: если кто висельника или утопленника захоронил, не погубите себя — выкопайте. О безумье злое! О маловерье! Сами переполнены злом [и] о том не каемся! Потоп был при Ное не из-за удушенного, не из-за утопленника, но за людские неправды и иные бедствия бесчисленные⁵. Город Драч четыре года стоял затопленный морем, и ныне [он] в море⁶. В Ляхах от усиления дождя 600 людей утонули, а иные в Перемышле-граде, [числом] двести, утонули, и голод был четыре года⁷. Там это все было в те годы за грехи наши. О люди! Это ли ваше покая-

ние? Тем ли Бога умолите, чтобы утопшего или висельника вырыть? Этим ли Божью кару хотите ослабить? ⁸ Лучше, братья, отвратимся от зла, устранимся от всех злых дел: разбоя, грабежа, пьянства, прелюбодейства, скупости, [наживы через] рост [денег], обиды, воровства, лживого свидетельства, гнева, ярости, злопамятства, лжи, клеветы, лихоимства ⁹. Ведь я, грешный, всегда учу вас, чада, велю вам каяться. Вы же не отвратитесь [никак] от злых дел. Если какая на вас казнь от Бога придет, то больше прогневим [Бога], измышления предлагая: из-за того-то засуха, а из-за этого — дождь, из-за того-то хлеб не родится... И бываете [как бы] распорядителями Божьего творения, а о безумье своем что же не скорбите? ¹⁰ Даже неверные, закона Божьего не знающие, не убивают единоверцев своих, не грабят, не обвиняют, не клеветают, не украдут, и не польстятся на чужое. Никакой неверный брата своего не продаст, но если кого-нибудь из них постигнет беда, то выкупят его и попечение окажут ему, а найденное на базаре показывают [всем] ¹¹. А мы считаемся правоверными, во имя Божие крещены и, заповеди его слышали [, как поступать, знаем, но] всегда неправды преисполнены и зависти, немилосердия: братьев своих грабим, убиваем, поганым продаем, [занимаемся] наговорами, [преисполняемся] завистью; если бы можно [было], съели [бы] друг друга, но все Бог охраняет ¹². Хоть вельможа или [хоть] простой [человек] — всякий имущества желает, [все норовит,] как бы обидеть кого ¹³. Окаянный, кого съедаешь? Не такой же ли человек, как и ты? Не зверь это, не иноверец ¹⁴. Почто плач и проклятие на себя навлекаешь? Или ты бессмертен? Не ожидаешь ни суда Божьего, ни воздаянья каждому по делам его! ¹⁵ Ибо, от сна восстав, не на молитву ум направляешь, но как бы кого озлобить, ложью одолеть кого. Если не оставите этого, то [вслед] за этим горше беды ожидайте! А [я], молясь, вам говорю: [давайте] примем покаянье от [всего] сердца, чтобы Бог оставил гнев свой, и обратимся [вспять] от всех дел злых, чтобы Господь Бог обратился к нам. [Все] это знаю я [и] поучаю вас, так как за мои грехи беды эти творятся. Придите же со мною на покаяние, чтобы умолить Бога. Ибо знаю, если мы с вами покаемся, будем помилованы, если же не оставите безумья и неправды, то увидите худшее напоследок. Богу же [нашему слава!]

КОММЕНТАРИИ

к пятому Поучению (V)

¹ Единственное из поучений Серапиона, имеющее собственное название. Судя по содержанию произведения, под маловерьем проповедник понимает двоеверие.

² Зачин совпадает с началом II Поучения. Эти и другие текстуальные совпадения в поучениях могут восходить к нескольким исходным заготовкам или к находящимся на слуху «штампам».

³ Перечень греховных пороков здесь краток по сравнению с обличением беззаконий в других поучениях (ср.: коммент. I—13; II—3, 4, 5; III—8). По этим позициям комментируе-

мый текст пересекается с мотивами I—III Поучений. Однако, тематически и текстуально данное Поучение наиболее близко к IV Поучению. Оба сфокусированы на двоeverных заблуждениях. Есть и отличия. IV Поучение не касается никаких других проблем, кроме волхвования. За счет введения нескольких обобщенных обличений, «зона» критики V Поучения оказывается более широкой, чем IV Поучения. Тематически оба произведения преимущественно антиязыческие, с приглушенным звучанием мотива социальных потрясений и большей переориентацией на природный фактор катаклизмов. I—III Поучения, наоборот, детализируют «комплекс древнерусской безнравственности» и присущие ему многочисленные пороки, которые, так сказать, увязываются в первую очередь с бедствиями татарщины, а лишь затем с природными катаклизмами.

⁴⁻⁴ Текст, имеющий параллели в IV Поучении, где соответствующие ему фрагменты рассеяны в разных частях полемического произведения (см.: коммент. IV—4-4, 6-6, 9-9, 14-14). О Содоме и Гоморре говорится также во II Поучении (см.: коммент. II-13). Соображения о методах работы автора, многократно вводившего в оборот одни и те же выражения и текстуальные блоки, сформулированы выше (см.: коммент. V—2).

⁵ В поучении Серапиона содержится важное указание на существование в XIII в. обычая выкапывания т. н. «заложенных» покойников. Этот обычай сохранялся в простонародной среде вплоть до XIX столетия. «Заложеными» покойниками считались умершие неестественной смертью люди, мертвые колдуны и чародеи, а также мертвецы, которых проклинали ближайшие родственники. Опившихся, убитых громом, самоубийц и утопленников старались не хоронить на кладбищах, а помещали в отдаленных, чаще заболоченных, местах или у перекрестков дорог, где трупы, не закапывая, забрасывали ветками и кореньями. Отсюда и сам термин «заложенные» — т. е. не закопанные, а только прикрытые сверху попавшими под руки материалами. Столетиями держалась традиция, когда в случае засухи, непрекращающихся ливней и голода причину этих бедствий связывали с «нечистыми» покойниками — теми, кто умер преждевременной неестественной смертью и кого, вопреки повериям, родственники захоронили традиционным способом. Останки «нечистых» вырывали и производили действия, направленные на «обезвреживание» мертвеца. Труп либо переворачивали вниз лицом, либо протыкали основным колом. Нередко останки выволакивали и бросали на поверхность земли так, как должны были бы поступить с умершим неестественной смертью согласно традиционным правилам. Кроме этого, отмечались случаи разрубания «нечистых» покойников, сжигания их останков, а также потопления в воде и затапывания в болоте. Этнографы наблюдали даже в XIX—XX вв., как во время засухи поливали разрытые и свежие могилы. В материалах о древнерусских захоронениях, в полном соответствии с данными этнографии, фиксируется обряд перевертывания и отрубания ног. Исследователи относят эти действия к комплексу мер, направленных на то, чтобы покойник «не ходил». По повериям, самоубийцы, пьяницы и утопленники не отжили своего срока и поэтому возвращаются в мир живых, тревожа их. Вскрывается и иная мировоззренческая подоплека действий с «заложеными» покойниками. В комплексе архаических верований и представлений веками удерживался пантеистический культ земли. Следствием сакрального отношения к этой природной стихии были представления, что земля не принимает в свои недра нечистое, а умершие не в свой срок и колдуны именно такими и считались. Поэтому для возобновления нарушенного в природе равновесия, по установленному издревле порядку, требовалось очистить священную стихию земли от захороненных в ней «заложенных» мертвецов (см.: *Зеленин Д. К.* К вопросу о русалках (культ покойников, умерших неестественной смертью, у русских и у финнов) // *Избранные труды. Статьи по духовной культуре 1901–1913 гг. М., 1994. С. 247–271; Мильков В. В.* Нетипичные элементы в средневеко-

вой погребальной обрядности Новгородской земли // Материалы научной конференции 1995 г. Новгород, 1996). Мифологическое значение действий, против которых ополчился владимирский снскоп, выглядит весьма недвусмысленно. Глубоко дохристианские корни имели ритуально-магические манипуляции с извлеченными трупами. Сожжение и потопление (обливание как ослабленная его форма) моделируют древние формы погребального обряда: кремацию и переправу через реку смерти как древнейшие дохристианские способы отправления умерших в иной мир. В XIII в. древние формы обряда как бы возрождаются в отношении к умершим неестественной смертью и, возможно, к колдунам. В условиях реального двоеверия нарушения равновесия в природе могли приписывать отступлению от древнего погребального обряда предков, к которому демонстративно возвращались, чтобы укротить гнев языческих богов.

⁶ Указание на время написания поучения. Город Драццо (Драч) на восточном побережье Адриатического моря был затоплен в результате землетрясения 1273 г. Следовательно, текст был составлен не ранее этого года (см.: *Петухов Е.* Серапион Владимирский, русский проповедник XIII века. СПб., 1888. С. 23–24; *Гудзий Н. К.* Где и когда протекала литературная деятельность Серапиона Владимирского // Известия АН СССР. Отделение литературы и языка. 1952. Т. XI, вып. 5. С. 451).

⁷ Вторая хронологическая мега, указывающая на время создания поучения. Наводнение в Польше случилось в 1269 г., а голод на Западе начался в 1271 г. Прибавляем обозначенные Серапионом четыре года и получаем 1275 г. (см.: *Петухов Е.* Указ. соч. С. 37; *Гудзий Н. К.* Указ. соч. С. 451; ср.: коммент. IV—8).

⁸ Е. Петухов предлагает неверное толкование способов обращения с умершими неестественной смертью. Он полагает, что удавленники и утопленники «самим родом своей смерти обнаружили, что они навлекли на себя гнев и наказание Божие... погребавшие их грешат перед Богом, так как выражают этим противодействие божественной воле. За это противодействие Бог может наслать общественное бедствие, вроде неурожая и проч.; чтобы умолиить Бога отвлечь гнев Его от погребавших и избавиться от общественного бедствия, следует вырыть из могилы эти погребенные тела утопленников и удавленников» (*Петухов Е.* Указ. соч. С. 168). Здесь предложено практически христианское объяснение обряда, и тогда неясно, против чего так категорично восставал Серапион. Языческая основа выгребания «заложенных» покойников ныне у исследователей не вызывает сомнения (см.: коммент. V—5). По церковной традиции, самоубийц и колдунов также не погребают на общих кладбищах. Но логика, объясняющая подобные действия, иная, нежели у Е. Петухова. Она изложена в «Слове ш ѹмирающих внезапно и о ѹтопающих» (Измарад. РГБ. Синод. № 230. Л. 166б). Здесь отрицается, что внезапно умершие были особыми грешниками, недостойными погребения. Их хоронили в отдельных местах как людей, решивших за Бога прервать нить своей жизни.

⁹ Конкретизация греховных проступков. Тема общей греховности усугубляет двоеверные заблуждения, являясь как бы следствием этой главной причины (ср.: коммент. V—3).

¹⁰ Еще в полемике с волхвами в XI в. древнерусские авторы летописного рассказа о волхвах обвиняли языческих кудесников в покушении на божественные функции, подчеркивая бессилие человека перед лицом природы (ПСРЛ. Т. 1. М., 1962. Стб. 176. С.: «Аще бо человек и Бог одинако можете творити творческим образом, то тогда будет человек еще и Бог, еже не может быть николи же» — Шестоднев Иоганна Экзарха Болгарского // ЧОИДР. М., 1979. Кн. 3. Л. 42 об). Серапион выступает с абсолютно тех же самых мировоззренческих позиций, опровергая языческие мотивировки природных процессов.

¹¹ *Неверные* — в данном случае татары. Беспрецедентный для эпохи монгольского завоевания случай возвеличивания врагов и захватчиков родной земли. Столь необычную ценностную установку можно объяснить трояко:

1) татары уже потому имеют превосходство, что на их стороне оказалась десница Божия, ибо они были избраны орудием Божественного промысла для наказания погрязших в беззакониях русских;

2) Русскую Церковь ханы поддерживали, предоставляли ей определенные льготы, а Церковь, в свою очередь, молилась за верховную власть, каковой в тех конкретных условиях была власть завоевателей, — мысль о покорности иноплеменникам в данном случае формулировалась в сугубо нравственной плоскости превосходства татар над соотечественниками;

3) собственное языческое «поганство» оказывалось более опасным и неприемлемым, чем чужое язычество иноплеменников (см.: коммент. II–10).

Интересно, что высокие нравственные качества татар возвеличиваются как антитеза богопротивным нравам древнеуусского общества в одном из посланий Максима Грека: «*у безвѣрныхъ татарехъ и бессерменехъ веліе человеколюбіе и милость судится, таковое о утопленихъ и убиеныхъ милостивно прилежаніе... Мы обрѣтаемъся безбожныхъ татаръ немилостивѣиши и неразумнѣиши... Татарове аще и чюжи сѣтъ евангельскаго и апостольскаго законоположенія и просвѣщенія, оваче, аки человецы словесни и ти сѣще, праведно быти мнать милость показати всегда къ таковымъ и погребанія сподобляти; христіане же, благочестивый языкъ избранный, воже наслѣдіе и людіе вожи превозлюбленн, беспрестани просвѣщаем и чиним всяческими богодохновенными писаніи — оле стѹда моего! <...> и татаръ сѣровѣиши еанко въ томъ являються» (Сочинения Максима Грека. Казань. 1862. Ч. III. С. 173–175). Однако знаменитый проповедник и богослов XVI столетия в данном случае не оригинален. Он воспроизводит основные положения V Поучения Серапиона, включая перечисление казней за многочисленные прегрешения, в том числе и за безрассудное обращение с утопленниками и убиенными: «...грѣхъ ради нашихъ многихъ и лютыхъ, и ниже прогнѣваемъ благоутробіе Его (Бога), попѹщаетъ на насъ различныя скорби и раны, и нахожденія безвѣрныхъ языкъ, и стѹжы, и мразы, и безмерны сѹхмени, всѣми сими и сицевыми ранами посѣщаетъ насъ согрѣшашоущихъ предъ нимъ и беззаконно живѹщихъ преступленіемъ святыхъ заповѣдей Его... Наше беззаконное жителство виновно есть всякому безплодію земному и мразомъ безпремѣннымъ и бездождію, а не утопленого или убитаго погребеніе» (Сочинения Максима Грека. Казань. 1862. Ч. III. С. 175–177). Думается, возрождение к жизни идей Серапиона в интерпретации Максима Грека было обусловлено протестом мудрого старца против богомерзких обычаев обращения с умершими не своей смертью, которое рассматривалось мыслителем как причина Божьей кары. Видимо, весь комплекс греховных беззаконий сохранил свою актуальность и в эпоху Иоанна Грозного. Его тексты, как и тексты Серапиона, важнейший источник об архаических дохристианских представлениях наших предков на жизнь и смерть. О том, что эта проблема оставалась острой для Церкви на протяжении XIII–XVI–XIX столетий, свидетельствуют промежуточные источники, в частности список «Слова на безумную прелесть богомерскую, мудрствующих, яко погребение бывает... стужи и земныхъ прозябаний» (РГАДА. Ф. 181. № 288/667).*

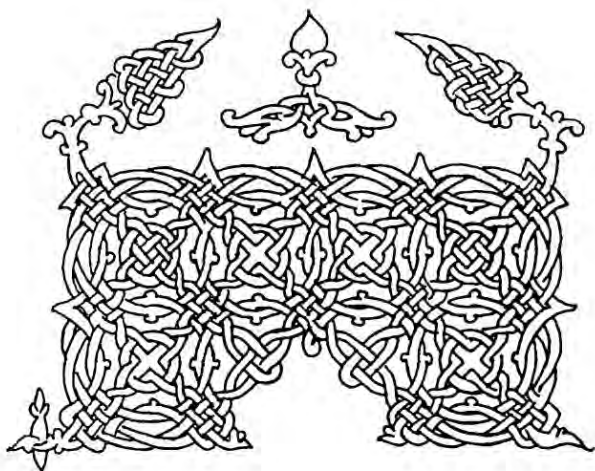
¹² Свобода воли как фактор поведения, ограниченный божественным предопределением.

¹³ Из этого пояснения следует, что обличение ненасытства в сбирании имений и богатств относилось не только к верхам общества (ср.: коммент. II–12; III–8).

¹⁴ Ценностный оттенок установки, допускающий иной стандарт отношения к иноверцам. Черта, не характерная для древнерусской культуры.

¹⁵ Неверие в посмертное воздаяние Церковь квалифицировала как саддукейство, но, учитывая широкое распространение архаических способов обращения с умершими, мировоззренческой основой неверия в суд и воздаяние у современников Серапиона были языческие воззрения.





«Палея Толковая»

Антропологический раздел*

Палея Толковая — компилятивный труд, принадлежащий к жанру богословской экзегезы. В нем рассматриваются различные аспекты бытия мира и человека: космогенез, сотворение Адама и устройство человеческого организма, взаимодействие души и тела, формы духовных сущностей, формы природных стихий, естественно-научные трактовки физических явлений, библейский этап истории человечества. Тематически памятник выстроен из толкований на бытийные и исторические разделы ветхозаветной части Библии, при том, что целый ряд сугубо религиозных проблем формально нефилософского текста включает в себя построения онтологического, натурфилософского, гносеологического и историософского значения¹. Философская проблематика в «Палее», как и вообще в христианской экзегезе, присутствует имплицитно. Своеобразной формой существования средневековой философии является синкретическая слитность ее с теологией². «Палея

* Вводная часть В. В. Милькова и С. М. Полянского, подготовка древнерусского текста и перевод А. М. Камчатнова, комментарии А. М. Камчатнова, В. В. Милькова, С. М. Полянского. Работа выполнена при поддержке РФФИ, грант № 99-03-19869а.

¹ См.: Щеглов А. П. Философское содержание «Толковой Палеи» по материалам русских рукописей: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1994.

² См.: Пустарников В. Ф. Зарождение и развитие философской мысли в пределах религиозной формы общественного сознания эпохи Киевской Руси // Отечественная общественная мысль эпохи средневековья. Киев, 1988. С. 41; Абрамов А. И. К проблеме вычленения философского слоя в средневековых

Толковая» отразила становление начальных форм философизированного мышления, обособление которых внутри религиозно-богословского контекста напрямую связано с обобщающе-установочным, общемировоззренческим назначением текста. Памятник имеет универсальный характер, ибо, помимо сугубо богословских аспектов, составитель «Палеи» вложил в свое произведение сведения самого широкого характера (космологические, естественно-научные, астрономические, медицинские, исторические), что позволяет отнести «Палею» к разряду древней «энциклопедии».

Общепринятой датировки произведения нет. Не исключено, что «Палея» может принадлежать к числу древнейших книг отечественной письменности, знакомство с которой отразилось уже на составе «Повести временных лет»¹. Отмечалось также сходство памятника со «Словом о законе и благодати» митрополита Илариона². В исследовательской литературе высказывались и более осторожные оценки, объясняющие текстуальное и идейное сходство летописи, «Слова» Илариона и «Палеи» обращением к какому-то общему для них первоисточнику³. По неполным данным известно около двух десятков списков памятника, древнейшие из которых датированы XIV столетием, а время появления памятника относят не позднее чем к XIII в.⁴ Более раннее происхождение не исключается и может быть подтверждено в процессе специального исследования этой проблемы.

Относительно происхождения «Палеи» существует несколько гипотез. Такие ученые, как В. М. Успенский и некоторые другие, считали ее переводом с греческого, хотя греческий оригинал неизвестен⁵. Другие русские ученые, такие как А. В. Михайлов, В. М. Истрин и В. П. Адрианова-Перетц, настаивали на том, что труд был составлен древнерусскими книжниками⁶.

русских текстах // Там же. С. 41–45; Сухов А. Д. Русская философия: Особенности, традиции, исторические судьбы. М., 1995. С. 43–47.

¹ Стронники этой точки зрения исходили из допущения византийского либо болгарского происхождения «Палеи», которая датировалась X–XI вв. и соответственно этому допущению могла служить протографом для первых русских летописцев (см.: Успенский В. М. Толковая Палея. Казань, 1876. С. 127; Жданов И. Н. Сочинения. СПб., 1904. Т. 1. С. 468; Сухомлинов М. А. Исследования по древнерусской литературе // ИОРЯС. 1908. С. 58–70). Приверженцы гипотезы о русском происхождении памятника (см.: Михайлов А. В. К вопросу о тексте Книги Бытия пророка Моисея в Толковой Палее // Варшавские университетские известия. 1896. № 1. С. 21; Истрин В. М. Исследования в области древнерусской литературы. СПб., 1906. С. 46) датируют «Палею» более поздним, чем русские летописи, временем (обычно XIII столетием) (об этом см.: Адрианова В. П. К литературной истории Толковой Палеи. Киев., 1910. С. 8).

² См.: Тихонравов Н. С. Сочинения. М., 1898. Т. 1. С. 466–468; Жданов И. Н. Указ. соч. С. 468; Адрианова В. П. Указ. соч. С. 10–15.

³ См.: Адрианова В. П. Указ. соч. С. 11.

⁴ См.: Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. I: XI — первая половина XIV в. Л., 1987. С. 287.

⁵ См.: Успенский В. М. Указ. соч. С. 116–117. Стронниками греческого происхождения «Палеи» считались И. Я. Порфирьев, И. Н. Жданов, И. И. Срезневский и одно время Н. С. Тихонравов (об этом см.: Словарь книжников и книжности Древней Руси. С. 286).

⁶ Подробнее см.: Щеглов А. П. Комментарии к Толковой Палее // Волшебная Гора: Философия, эзотеризм, культурология. М., 1998. Т. VII. С. 225–226.

Что касается состава «Палеи», то она включает в себя извлечения из творений авторитетных в христианском мире авторов, причем наряду с прямыми заимствованиями из первоисточников ряд богословских фрагментов попал в памятник из вторых рук. в частности при цитировании «Палеей» «Шестоднева», который в свою очередь во многом являлся компилятивным произведением. «Палея» — памятник, в значительной мере родственник «Шестодневу» и по характеру, и по источникам. Собственно, «Палея» и начинается «Шестодневом», т. е. рассказом о сотворении мира, с обширными толкованиями. Эта часть представляет собой компиляцию из произведений Севериана Габальского, Василия Великого, из толкований Иоанна Златоуста на Книгу Бытия, из сочинений Епифания Кипрского, но особенно близки «Шестодневу» натурфилософские разделы «Палеи», местами они буквально совпадают с ним¹.

Это и понятно, ведь «Шестоднев» являлся одним из источников при составлении этого памятника. Однако сюжеты, посвященные толкованиям различных форм органической и неорганической жизни, роли ангельского чина, схематике мироустройства и антропологической проблематике, отличаются более широким кругом источников, использовавшихся при компиляции. Кроме апокрифического и античного (в интерпретации Василия Великого) элементов, они вообрили в себя заимствования из «Откровения» Мефодия Патарского, «Христианской топографии» Козьмы Индикоплова, «Паренесиса» Ефрема Сирина, «Богословия» Иоанна Дамаскина.

«Толковая Палея» — сборник, довольно пространно излагающий книги Ветхого Завета, не имевшие на Руси полных списков до Геннадиевой Библии (1499 г.). Многие ветхозаветные мотивы излагаются в апокрифической редакции, причем и ветхозаветные сюжеты, и их богословские толкования сопровождаются комментариями полемической антииудейской направленности. Обличение «жидовина» — сквозная и идейно важная для составителя «Палеи» тема произведения. С прошлого столетия и до нынешних дней в научной среде встречается мнение о преобладающей антииудейской направленности «Толковой Палеи». По убеждению В. М. Истрина, главная задача последней заключалась в толковании Ветхого Завета и в обличении иудеев. По его мнению, этот факт был вызван конкретными историческими обстоятельствами. Однако он признает, что на русской почве к XV в. «Палея» утратила свой полемический характер и даже пополнилась иудейскими апокрифами². Современный исследователь В. Кожин также придерживается мнения о полемике с иудеями как о главной задаче этого произведения и даже распространяет мысль об антииудейской направленности едва ли не всей литературы Киевской Руси³. Однако не следует вешать на автора «Палеи» ярлык древнерусского «антисемита» с вытекающими отсюда симпатиями, направленными в ту или иную

¹ См.: Баранкова Г. С. О взаимоотношениях «Шестоднева» Иоанна экзарха Болгарского и «Толковой Палеи» (текстолого-лингвистический аспект) // История языка: Исследования и тексты. М., 1982. С. 262–277.

² См.: Истрин В. М. Исследования в области древнерусской литературы. СПб., 1906. С. 70–72.

³ См.: Кожин В. Книга бытия небеси и земли // Волшебная Гора: Философия, эзотеризм, культурология. М., 1998. Т. VII. С. 209.

сторону. Такой подход заведомо обедняет «Палею» как религиозно-философский памятник. Во-первых, полемика с мусульманами и язычниками также нашла свое место в «Палее», хотя и интересовала автора гораздо меньше, а во-вторых, нельзя забывать о том, что основной его задачей было изложение доктринально правильного взгляда на бытие вообще и на историю в частности, в том числе и на историю взаимоотношения христианства и иудаизма.

Вполне очевидно, что большая часть «Палеи» построена в форме полемики с иудеями. Традиции произведений подобного жанра в христианстве имеют давнюю историю. Первым произведением такого рода (с некоторой оговоркой) можно считать послание Павла к евреям. Сравнительно-богословскому анализу иудаизма и христианства Иустин Философ (II в.) посвятил «Разговор с Трифоном-иудеем». В нем он доказывает божественность Иисуса Христа, Его рождение от Девы, объясняет пророчества о призвании язычников в Церковь Христову. Неоднократно к иудеям обращался в специальных произведениях Иоанн Златоуст. Эти темы апологетической полемики в течение многих веков являлись традиционными. В «Палее» они встречаются не эпизодически, а проходят лейтмотивом через все сюжеты произведения. Иными словами, есть смысл говорить о типичности и в какой-то мере о предзаданности полемической части «Палеи» всей предшествующей христианской традицией. Но все же на этом достаточно типичном для христианской традиции фоне слишком броским и одиозным выглядит весьма концентрированное выражение антииудейской тенденциозности, придающее необычное своеобразие памятнику, сопоставимому в этой своей тенденциозной направленности разве что с резко полемичным антииудейским настроем «Слова и законе и благодати».

Философски значимая проблематика религиозного текста отражает разные аспекты осмысления действительности.

Создатель «Палеи Толковой» сформулировал основные принципы средневековой онтологии, охарактеризовал сущностные стороны бытия. Поскольку онтологическая проблематика памятника была сопряжена с теологией, по сути дела выражала ее, то в полном соответствии со средневековыми представлениями абсолютное бытие отождествлялось с Богом как высшей, самоотжественной себе, надприродной сущностью¹. В разделе, посвященном ангелологии, подробно характеризовались чины Божьих слуг — внеприродные идеальные (так называемые чистые) сущности, обладающие более высоким онтологическим статусом, чем природа, но более низким, нежели Бог². В силу двойственности (сопряженности идеальности с сотворенностью) они рассматривались в качестве связующего звена между Богом и материальным миром.

Понимание предназначения служебных духов выглядит весьма оригинально. Воздействующее на автора «Палеи» обаяние картин мироздания столь велико, что

¹ См.: ГИМ. Барс. № 620. Л. 1а–1г, 2б–2г.

² См.: Там же. Л. 1а, 2в, 8б–8г. Особый раздел посвящен описанию десятого чина Сатаны. Рассказ о свержении с небес подчиненных Сатане духов, о воцарении их в преисподней, в воздушной стихии и на земле имеет апокрифические черты (см.: Там же. Л. 16г–17г).

он почти склоняется к одухотворению природных явлений, что по сути своей можно рассматривать как замаскированный христианской фразеологией рецидив анимизма. В православной ангелологии нет учения об ангелах как о духах природных сил. Ангелы могут охранять страны, народы и племена, но воплощение природных явлений им не усваивается¹. Небезынтересно, что 35-е правило Лаодикийского Поместного Собора 363 г. осуждает осуществляющих служение ангелам и тем самым уклоняющихся от служения Иисусу Христу².

Материальный мир в религиозно-философской концепции бытия наделялся низшим онтологическим статусом. Предельными материальными основаниями бытия в «Палее» названы четыре первоэлемента, представления о которых заимствованы из христианских переработок античной философии. Стихии — это как бы потенциальное бытие, которое становится реальностью в акте творения мира. Материальные сущности описаны как временные (имеющие начало и конец), зависимые от внешних причин, изменчивые и стремящиеся к распаду (смерти). Соответственно материальная сфера мироздания характеризуется в понятиях креационизма, тварного несовершенства, финализма. Как некая вторичная ценность, она всецело ставится в зависимость от идеального надприродного начала.

Говоря о богословской трактовке учения о четырех стихиях, нельзя не отметить, что античные представления о первоматерии существенно переосмыслены. В начальной, космогонической, части «Палеи» смысл отождествления первотворений (т. е. неба и земли) с веществом созидания (т. е. материальным основанием последующих творений) сильно затемнен. Из стихий земного состава названы земля, дважды вода (как вода и бездны), дважды воздух (как воздух и ветер) и почему-то пропущен огонь³. Такая же нечеткость, свойственная антиохийской богословской традиции, фиксируется и в «Шестодневе» Иоанна экзарха Болгарского, где словами Севериана Габальского утверждается, что созданные в первый день небо, земля и водные бездны заключали в себе стихии, ставшие первоосновой последующих творений⁴. В более четкой форме античная теория четырех стихий воспроизводится в антропологическом сюжете «Палеи», где тело человека трактуется как состоящее из четырех составов, причем каждая из материальных основ наделяется характерным для каждого из них качеством⁵. Наблюдаемые расхождения и оттенки в трактовке различных характеристик бытия — следствие компилятивного характера памятника.

При описании космогенеза и натурфилософских комментариев к нему в «Палею» неоднократно включаются фрагменты из «Шестоднева» Иоанна экзарха Болгарского,

¹ См.: *Архимандрит Алий (Кастальский-Бороздин), архимандрит Исая (Белов)*. Догматическое богословие. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1995. С. 187.

² Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истринского: В 2-х т. СПб., 1912. Т. II. С. 105.

³ См.: ГИМ. Барс. № 620. Л. 2а–2б.

⁴ См.: Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского как памятник средневекового философовства. М., 1991. С. 134–136. Комментарий. 92–102.

⁵ См.: РГБ. Ф. 98. № 13. Л. 45 об.

главным образом из той его части, которая воспроизводит антиохийскую космологию. В компиляции мироустройство характеризуется в соответствии с достаточно архаичным и более примитивным по сравнению с геоцентрической концепцией мироустройства вариантом антиохийской космологии (Севериан Габальский, Козьма Индикоплов), где Вселенная представлена как образное подобие дома — с плоской Землей, на края которой опирается «комарный» свод неба¹. В вопросах характеристики картины мира составитель «Палеи» строго последователен. Даже тогда, когда воспроизводятся тексты Василия Великого и Иоанна Дамаскина, все, что касается аристотелевско-птолемеевской геоцентрической сферической модели, в этих первоисточниках компиляции либо сокращается, либо проговаривается невнятно. Составитель «Палеи» резко обличает сторонников геоцентрического устройства Вселенной² и является непримиримым противником многослойности небес³. Опираясь на авторитет Иоанна Дамаскина, безусловного сторонника геоцентризма, он обосновывает существование особых воздушных поясов, которые выполняют роль своеобразных путей для планет⁴. Автор «Палеи» мог найти критикуемое им изложение устройства семи небес в иудеохристианской апокрифической «Книге Еноха праведного» (ок. I в.), известной на греческом языке, а в X–XI вв. переведенной на славянский язык. Он неоднозначно связывает представление о многослойности небес с иудейской традицией. Неприятие сферически многослойной схематики космоустройства — прямое логическое следствие антииудейской тенденциозности автора памятника. С конца XV в. идеи ярости небес распространяются на Руси посредством переводов. В виде девяти небесных сфер Вселенная показана в Виленском сборнике XVI в. Вероятно, что в этом случае учение о множественности небесных сфер через посредничество арабо-еврейской философии восходило к эллинистической традиции, Аристотелю или его толкователям⁵. Но еще задолго до ереси «жидовствующих» идею многоярусности сферических небес наряду с «Книгой Еноха» популяризировали такие апокрифы, как «Откровение Варуха», «Видение Исайи», «Видение апостола Павла»⁶. Справедливости ради надо сказать, что не всегда ясно, идет ли в неканонических текстах речь о небесах, или поясах движения светил.

Историософские идеи формулируются в контексте исторических мотивов как концептуальные принципы осмысления времясобытийной последовательности, проявляющейся в смене значимых для человечества эпох.

«Палею Толковую» меньше всего интересует эмпирическая сторона исторических событий. В центре внимания — глобальный ход истории как грандиозной драмы человечества, ее пружины и скрытые смыслы. Все внимание в тексте сосредото-

¹ См.: ГИМ. Барс. № 620. Л. 3в.

² См.: Там же. Л. 8а.

³ См.: Там же. Л. 3г, 8в.

⁴ См.: Там же. Л. 14б.

⁵ См.: Мильков В. В. Отвергнутая традиция: учение еретиков-«жидовствующих» // Древняя Русь: пересечение традиций. М., 1997. С. 432, 434.

⁶ См.: Апокрифы Древней Руси: Тексты и исследования. М, 1997. С. 64, 91–96.

точено на выявлении непреходящего значения ветхозаветной истории, которая во всех своих частностях и деталях рассматривается как символический прообраз новозаветных событий. Это не просто аллегорическое уподобление нескольких событий разных эпох. Выстраивается грандиозная схема двух симметричных циклов, в которой ветхозаветная эпоха представлена как прообразная модель новозаветной. Правда, этот символический параллелизм касается только священной истории. Однако важен сам принцип, согласно которому событие утрачивает свойство неповторимости в линейной последовательности исторического бытия. Прошлое или то, что стало небытием и сохраняет связь с современностью лишь как факт памяти, получает возможность вновь актуализироваться на очередном витке исторического развития.

Историософии «Палеи», с ее символично-аллегорическим методом осмысления действительности, близки идейно-мировоззренческие основы творчества некоторых ранних летописцев и митрополита Илариона. Совпадение наблюдается в оправдании прошлого вопреки идеологической отчужденности от него. По утверждению «Палеи», ветхозаветная история присутствует в новозаветной. По убеждению Илариона и некоторых летописцев, славные деяния языческой эпохи наследуются и приумножаются христианскими преемниками. Получает признание непреходящее значение для настоящего языческого прошлого, которое с точки зрения ортодоксальной историософии приравнивалось к небытию, не считалось даже историей. Можно назвать и другие случаи, соединяющие восприятие прошлого с отчуждением от него. «Хроника» Иоанна Малалы также «вмонтирует» языческое наследие в христианскую культуру, признавая тем самым его непреходящее значение. На примере удержания античного материала тот же метод демонстрирует «Шестоднев»¹.

«Все творение составлено Божией благодатью и познаваемо ради человека». В таких словах автор лаконично постулирует весьма важный гносеологический принцип, утверждающий познаваемость мира. Хотя проблема познания в «Палее» формально не ставится, она является одной из ключевых философско-мировоззренческих проблем памятника и принцип, применяемый автором, пронизывает все произведение. Отсюда вытекает антропологическая и морально-нравственная направленность описаний окружающей действительности². Конкретным примером этого служит часть «Палеи», представляющая собой отрывки из «Физиолога»³, или «Естествослова»,

¹ См.: Баранкова Г. С., Мильков В. В., Якунин С. Н. Античная традиция в Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского // Древняя Русь: пересечение традиций. М., 1997. С. 13–14; Мильков В. В. Сведения об античности и античной философии в древнерусской «Хронике» Иоанна Малалы // Там же. С. 47–56.

² См.: ГИМ. Барс. № 620. Л. 19а–20а.

³ «Физиолог» известен как самостоятельное произведение и в таком качестве возник во II–III вв. н. э. (видимо, в Александрии) на основе античных и восточных источников. В различных переработках он был широко распространен в Средневековье. Исследователи считают, что «Физиологи» были разных типов, в том числе и растворенные в иных жанрах (к примеру, в «Хронографах», поучениях и т. д.). Считается, что «Физиологи», авторство которых приписывается отцам Церкви, имеют свои далекие истоки в египетской и античной культурах и даже восходят к языческой и иудейской символике (см. ком-

повествующие о свойствах реальных и фантастических животных в сопровождении аллегорических вероучительных и нравственных толкований. Кстати, это общее место и «Палеи», и «Шестоднева» Иоанна экзарха.

Другим отрывком, в котором наглядно иллюстрируется в конечном итоге соте-риологическая задача процесса познания, является характеристика образов небесных светил. По символическому толкованию, Луна изображает естество человека, претерпевающее возрастание, старение, смерть, за которой должно последовать Воскресение. Солнце же является образом неизменного и светоносного Божества¹.

С гносеологической точки зрения в памятнике дается объяснение происхождения язычества. Согласно «Палею», язычество возникло путем уклонения от истинного разума к безумным заблуждениям². Подобная точка зрения довольно широко распространена в древнерусской литературе. Аналогичным образом причину обожествления природы древними разъяснял Владимиру Мономаху киевский митрополит — грек Никифор I (1104–1121 гг.) в «Послании о посте и воздержании чувств»: «И еллины были разумными, но, не сохранив разумное и не поняв его как следовало, склонились к идолослужению и верили в животных, в крокодилов, и в козлов, и в змей, в огонь, и в воду, и в прочее»³.

мент. 40). Однако в «Физиологах» символизм всецело обращен на формирование и воспитание права христианина. Подчиненный задачам христианского вероучения, он становится «классическим трактатом по зоологии, символике и руководством нравоучительным» (*Вяземский П. П.* О литературной истории Физиолога // *Памятники древней письменности.* СПб., 1878–1879. Т. 1. Вып. 1. С. 61). Следует уточнить, что в «Физиологах» легендарное сильно затушевывает реальное, хотя в основу уподоблений заложены общеизвестные характеристики. Важным оказывается не столько точность в описании природного объекта, сколько близкий народным понятиям и не грешащий против религиозного благочестия символизм. «Физиологи», и это демонстрируют палейные их фрагменты, по сути, превратили набор тех или иных признаков животных в застывшую эмблему, общеупотребительный знак, которым широко пользовались для наглядного обозначения в наизданиях. Легендарное или реальное лежит в основе уподобления — не имело принципиального значения (подробную характеристику «Физиологов» см.: *Мочульский В.* Происхождение Физиолога и его начальные судьбы в литературе Востока и Запада. Варшава, 1889; *Александров А.* Физиолог. Казань, 1893; *Райков Б. Е.* Натуралистическое просвещение в Древней Руси // *Ученые записки ЛГПИ им. А. И. Герцена.* Л., 1947. Т. 57. С. 5–24).

¹ В антиохийской традиции похожее толкование встречается у писателя-апологета св. Феофила Антиохийского (II в.): «...солнце есть образ Бога, а луна — человека. Если первое пребывает как бы неизменным и всегда совершенным, то луна каждый месяц уменьшается и как бы умирает, а потом вновь нарождается, символизируя будущее Воскресение. Светила светлые и блестящие — образы пророков, менее светлые — праведников, блуждающие и падающие — образ нечестивых и богоотступников (Феофил Антиохийский. К Автолику. II, 15 // *Раннехристианские отцы Церкви.* Брюссель, 1978. С. 482). Такую же символику употребляет Василий Великий в «Шестодневе» (см.: *Беседы на «Шестоднев»* // *Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа каппадокийского.* М., 1886. Ч. I. С. 116–117), откуда она скорее всего и попала в «Палею».

² См.: ГИМ. Барс. № 620. Л. 16.

³ ГИМ. Синод. № 496/110. Л. 350 об. (в переводе Г. С. Баранковой).

О специфической книжной форме такого рода синкретизма, который типологически можно сопоставить с двоеверием см.: *Древняя Русь: пересечение традиций.* С. 449–456.

В «Палее» вырисовываются глубинные различия между древними индоевропейскими и семитической иудейской культурами. Восхищение автора «Палей» великолепием природы и ее явлений гораздо более приемлемо для эллинизма и язычества, чем для иудаизма. Сознание эллина или славянина, чье дохристианское прошлое связано с обожествлением природы, было более отзывчиво к восприятию природной стихии. Иудей, воспитанный в многовековой монотеистической традиции, не мог в равной степени разделять экстатический восторг язычника перед явлениями природы, хотя это утверждение нельзя считать абсолютным¹. Однако уже упоминавшееся выше сближение ангелов и природных стихий относится к тем же особенностям мировосприятия.

Мировоззрение автора «Палей» в этом отношении представляет традицию восточного христианства, которая находится в тесной связи с дохристианскими наследием и психологией. Эта традиция не порывала окончательно с античностью и в русле так называемого христианского рационализма опиралась на ее идейное наследие, приспособлявая его к нуждам богословской науки. Толкование Ветхого Завета, составленное с применением добытых в античности категорий и данных о человеке и окружающем мире, стало основой для критики иудеев, по сути имеющих тот же Ветхий Завет. Нельзя не отметить, что степень рационализации богословия в «Палее» далека от эталонов богословской философской экзегезы Иоанна Дамаскина, Василия Великого, Кирилла Философа или Иоанна экзарха Болгарского. Прямое античного влияния и научных сведений в памятнике также значительно меньше, чем в «Шестодневе» Иоанна экзарха Болгарского или «Изборнике 1073 года». Для автора «Палей» весьма и весьма характерна склонность к апокрифам и близкой для простонародной среды интерпретации дохристианских пережитков.

Для иллюстрации конкретными материалами общих характеристик памятника ниже мы публикуем перевод антропологических разделов «Палей Толковой», с обозначением в комментариях философски значимых узлов текста.

В настоящем издании текст «Палей» публикуется по списку ГИМ, собр. Барсова, № 620. Этот список ранее не публиковался и не использовался в качестве источника разночтений в критическом аппарате издания «Палей», осуществленного учениками Н. С. Тихонравова². Текст списка печатается строка в строку, буква в букву, столбец в столбец; надстрочные буквы внесены в строку в скобках; слова под титлами не раскрываются. В необходимых случаях сделаны грамматические восполнения, например: €^с рукописи передается как €(сть). Критический аппарат издания облегченный: в нем воспроизводятся только те разночтения, которые имеют существенное значение для понимания, интерпретации и перевода текста. Материал для критического аппарата черпался из указанного издания учеников Н. С. Ти-

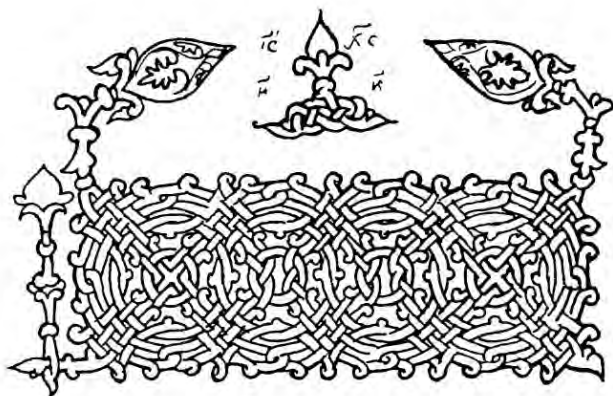
¹ См.: ГИМ, Барс. № 620, л. 15в–166.

² Палей Толковая. По списку, сделанному в Коломне в 1406 г.: Труд учеников Н. С. Тихонравова. М., 1892.

хонравова с сохранением условных обозначений списков «Палеи» принятых в нем¹. Условным обозначением Коломенского списка «Палеи» является Кол.; А — Александр-Невский список сер. XIV в.; собр. СПбДА, № А.1.119 и собр. Синод. типографии, № 53; В — Венский список XVI в., Придворная б-ка в Вене, № 12; К — Кирилло-Белозерский список XV в., № 68/1145; С — Силянский список, принадлежавший И. Л. Силяну; Т — Тихонравовский XVII в.; Т² — Тихонравовский 1576 г.; У — Уваровский список XVI в., № 85/286; Я — Якушкинский список, принадлежавший Е. И. Якушкину.



¹ См.: Там же. С. II–III.



Л. 21г

ре(че) бѣтъ сотво
 ри(м) чѣка слышы оубо жыдо
 винне слоуе(с) силоу. тако бѣ с ни(м)

Л. 22а

снѣ его(ж) мы проповѣдаху(м),
 бѣ же и сѣын дхѣ емоу(ж) мы
 кланѣемса. виж(д)ь ма(с)ти
 вл(д)чнѣ. аки дверь ни(м) ¹ прекло
 5 нишоу(с)а велитъ дѣлати ².
 кто е(сть) иже с нимъ ходати (?) и дѣ
нство(м) ³, но виж(д)ь оубо шѣца
 и сна и сѣго дѣа вкѣпѣ сла
 вина. и все твораща. по

¹ дверцами — Кол.

² видити — Кол.

³ исперва свидѣтельствоваць — Кол., съдѣнствоваць — К.

- 10 смотри оубо како ре(че) вл(д̄)ка¹
 како оубо ре(ч)емъ ѿ нен(з)гла
 ннѣмъ. его же горѣ съ стра
 ху(м) трепещоуть аггли. и
 долнма страху(м) и оужасу(м)
- 15 колѣбаются силы. тресо
 въственаго вж(с)тва безна
 чална соуща тако (ж) во слово
 ѿ дша и ѿ телеси нсходи(т)
 невидимо смышленнемъ²
- 20 на свѣ(т) износитса. такъ (ж)
 и снѣ слово вжїе. съкрове(н)
 въ шци преж(д)е вѣкъ. и та
 иньство вселениѣи обави.
 но тако (ж) слово нсхода ѿ дша
- 25 и телесе главшаго. не исто
 щы ни вбнажы слышаща
 го же наполи. приходить
 къ слышащемоу слово. не
 ѿстоупает же главшаго.
- 30 тако (ж) и вжїе слово сын въ
 шцы. прииде к на(м) во пло

Л. 226

- ти. и шца не ѿлоучашеса
 по е(с)ствоу. с нами соединив¹
 са блг(д̄)ти ради. вгъ³ по есте
 ствоу. слово сы(н) нароко(м) тако (ж)
- 5 во ѿванѣ члкъ сын е(с)ствомъ.
 гла(с) вопиющаго⁴ наречеса⁵
 ве(з)страстнаго ради рож(д)енїа
 в началѣ вѣ слово. и все⁶ слово
 вѣ совѣства чини. в пове

¹ Доб.: створи(мъ) члѣка — Кол.² слышаниемъ — С.³ Доб.: сы — Кол.⁴ Доб.: въ пжстыни — В.⁵ Доб.: проповѣди ра(ди) тако же и снѣ бнн бѣ сы ѿ ба слово наре(че)са — К.⁶ но не — Кол.

- 10 лѣнїе и шправданїе соутъ
 вѣїе єдиночлдоє¹ слово². не
 моги³ глы во(з)глашаема носл⁴
 слово жызни подаваа. ре(че) бо
 иже послушаешы⁵ ли⁶ слове
 15 са⁷ нма(ть) жыти⁸. иже⁹ нше слово
 нешставно¹⁰ расходася. сло
 во же вѣїе въ оупостаси сове
 ршено. не иже¹¹ и мѣсташцѣса¹².
 но в не(м) пр(с)но сы(и). того бо дѣла
 20 слово нше не составно єсть.
 а вше слово ш себѣ сы(и) свонство(м)
 не раздѣлается. но сов
 ршенъ сы(и) во всемъ ш шци ра
 зоумѣвается. тако (ж) и дхъ
 25 разоумѣваемы(и) вѣїи. но
 тако (ж) вѣїе слово слышахомъ
 не¹³ безъ оупостаси. не гласш(м)
 приносима. ни на воздоухъ
 просыпаема. но дѣнственъ
 30 и всемощенъ. тако (ж) и дхъ слы
 шы(м) вѣїи и(ж) свидѣте(л)ствоує(т)

Л. 22в

то¹⁴ свѣси¹⁵ авлае(т) дѣнство
 не во безъ оупостаси дха
 разоумѣвае(м). но свое совъ

¹ єдиноро(д)нын — Кол.; доб.: снѣ — Кол.

² Доб.: вїе — К.

³ излогы — Кол., слогы — К.; доб.: и — Кол.

⁴ но — Кол.

⁵ послушаєт — Кол.

⁶ ли — Кол.

⁷ слово — Кол.; доб.: се — Кол.

⁸ жизнь вѣчнїю — Кол.

⁹ не тако(ж) — Кол.

¹⁰ несоставно — С.; доб.: исхода и в вэдхъ.

¹¹ внѣ — К.

¹² помѣсташцо(са) — Кол.

¹³ Нет — Кол.

¹⁴ тѣ — А.

¹⁵ свѣсть — В.

- ство нмы. ѿ оца нсходан
 5 въ снѡу почиваан. и по по(до)
 бѣно нераздѣлано но по оупо
 стаси соуща¹ живоу нсви
 ривоу² но самошестивоу.
 дѣйствиоу. и ни нача(т)ка
 10 имоушы ни конца. не бѣ бо
 николи же ве(з) словесе шцѣ ни
 слово безъ дѣха. тако оубо е(с)
 ство въ единствѣѣ. тѣмъ
 и многобж(с)твенна³ и⁴ непо(до)
 15 бае(т) вбновление(м) слова и
 дѣха жыдовское же потре
 блаетса законравіе. шван
 чае(т)⁵ бж(с)твенныи дѣвы(д) глѣ.
 веѣки гѣ слово тво⁶ на нбси.⁷
 20 посла слово свое и нсцели а
 и посе(м) пакы нераздѣлана ре(че).
 словестѣмъ гнѣимъ нбса оутве
 рдиша(са). и дѣх(м) оустъ его
 вса сила и(х). и па(ки) ш дѣѣ по
 25 слешы дѣхъ свои сознжоу та.
 вбновнишы лице земли. Се⁸
 пара оустнаа е(сть) расхода
 щы. не бо плотанъ е(сть) оудъ
 оуста вѣжа. но свое совѣ
 30 ство нмы. пр(с)но же съ оцѣ(м)
 и снѡмъ дѣйствиоуа и со

Л. 22г

держан тварь⁹. глѣшы ми
 то¹⁰ жыдовнине. тако и кв

¹ суща — Кол.² избриву — Кол.³ многовезбожнаа — Кол.⁴ лсти — Кол.⁵ Доб.: во та — Кол.⁶ Доб.: превышаетъ — Кол.⁷ Доб.: и пакы — Кол.⁸ новъ же ре(че). дѣхъ бни створнвыи ма. дѣхъ бо не.⁹ тверда — Кол.¹⁰ ты — Кол.

- аггломъ рече(т). егда творѡ
ше¹ бесчисленѡ тѡ агглы
5 почго не имѣ совѣтника
но того ради рече(че) снѡ. сътворн(м)
члѡка по шобразоу своему² и по
подобію. сн(м) оубо гавлетъ
пло(т)ское свое пришествіе гѣ.
10 снѣ же съ щемѣ и съ стѣ(м) дхѡ(м)
преж(д)е вѣкъ бѣваше. нюдѣи (ж)
оубо глѡютъ ны. тако агглов(м)
рече(че) бгѣ. сътворн(м) члѡка по ш
образоу ншемоу и по по(до)бію.
15 к ним же мы ѡвѣщавающе
рече(м). ш окаяннии жидове.
невѣрства исполненн ка
ко шбра(з) бжїи кѣ аггльско
моу шобразоу прикладыва
20 ете. аггли оубо тыи не пла
мы ли возвѣщають стѣни.
тако (ж) рече(че) шнѣ вж(с)теныи двѣ(д)
въ рг псалмѣ. творѡ анѣ
гилы своѡ дхѡ и слоуги своѡ
25 шгнѣ палашцѣ³. но тако оубо
се е(стѣ). тако при манон коснѣ
вшыса архитлоу жезломѣ
въ требникѣ. и абне разгорѣ
сѡ. но аще не бы пламанна
30 е(с)ства имѣлѣ то ни пла
маннаго жезла возможно бы

Л. 23а

- в роукѣ своєю держати емоу.
оувѣжѣ⁴ оубо се. егда при но
вхѡ(д)носорѣ црѣ расженнѣи
пещы на м и ѡ лакотѣ
5 тогда три оуношы⁵ въверь
жени быша въ пещѣ пламе

¹ Доб.: г(с)ь — Кол.² нашему — Кол.³ пламенѣ — Кол.⁴ гавѣ же — Кол.⁵ Доб.: оковани — К.

- не(м) горашоу. аггль же гнь
 сниде в пещь тоу пламе(н)нѣ
 и шброши пещь. но шнѣмъ
 10 оубо оуноша(м) не гасл. но шны
 оуношы шброши. по повелѣ
 нію вл(д)чню. тѣмже оубо
 разоумно боуди аще бо члкъ(ъ)
 въ аггльски шбра(з) сотворе(н)
 15 то како бы пламенемъ
 не возгорѣлса но смртію
 оумираеть. пакн же жыдо
 винне друзні глють. тако
 къ свои м(д)рости ре(че) б(г)ъ сотво
 20 ри(м) члкъ. то оуже¹ сами обли
 члю(т) невѣрство свое. тако (ж)
 и солонъ ре(че). прем(д)ро(ств)ь соз(д)а
 себѣ хра(м), М(д)рость оубо мъни(т)
 снѣ вжїа храм же сты(н) пре
 25 ч(с)тоую и непоро(ч)нѣю и безъ
 скверноую двцо пр(с)тѣю в(д)цю
 марію. аще оубо не бы пре
 м(д)рость вжїа. снѣ вжнн
 не бы плоти носилъ. недо
 30 стонно оубо на(м) разлѣчнн
 бж(с)тва ѿ члчства². аще (н)

Л. 236

- разлѣчлю(т) жыдове и еретицы.
 да то н(м) конецъ пагоубы своеа
 приспѣеть мы оубо тако вѣ
 роующе тако и проповѣдае(м)
 5 понеже оубо прч(с)таа двца по
 хотн не позна пло(тъ)скаго (ж) соста
 ва пода. и пригасѣ ѿ матере вл(д)чннѣ
 е(с)ства. бгъ сы истинне(н) плотию
 шдѣгавса члкъ исти
 10 ненъ. понеже оубо члчскаа хѣ
 достъ. и величество бж(с)тва
 словш(м) дѣнствоваше. таже соу(тъ)

¹ Доб.: гавѣ — Кол.² Доб.: и члчство ѿ вжства — Кол.

- его. тѣл(м)¹ же совершае(т). таже
 соу(ть) не² его своя. слов(м) оубо тво
 15 раше чюдеса. тѣл(м) же ѿ іоудѣи
 оукоризноу по(д)нимаше³. того ра(ди)
 в(г)ъ члкъ вы(сть). тако(ж) во слово ѿ ра
 веньства вѣа славы не ѿлѣ
 чно. тако и тѣло е(с)ства ншего
 20 рода не ѿлѣчнса. едн(н) оубо сам(ъ)
 снѣ вжн е(с)тъ истинненъ снѣ
 дѣичь истинненъ. въ плоть
 вбл(ч)са ѿ двца. бж(с)твеноую
 силѣ внѣтръ носа. гавѣ же
 25 оубо бгѣ посемоу е(с)тъ іа(ко) искони
 бѣ слово. разоумѣи же ми.
 како ти монси и іѡа(н) в(г)осло(в)
 согласно глѣта но велико
 има разньство и множанша
 30 словѣ. монси оубо начннае(т)
 глѣти. вж(д)ь же оубо и слыши;

Л. 23в

- В на(ч)лѣ оубо сотвори в(г)ъ нбо и зе
 млю. тако сътвореніе нбоу ска
 за и землн. и іѡанъ громо(в)ны(н)
 сѣты(м) дх(м) ѿрыгноу и ре(че). искони
 5 бѣаше слово. вж(ж) же тако не со
 творенъ и не созданъ снѣ бо(ж)и
 но искони съ шѣмъ бѣаше. по
 неже⁴ оубо въ в днѣ ре(че) сотво
 ри твердь іѡанъ ре(че). и слово
 10 бѣ оу бга. монсн ре(че) въ г
 днѣ сотвори гѣ море и рѣки.
 и гавнса сѣша и прозаве зе
 мля. іѡанъ же ре(че). и бгѣ бѣ
 слово. монсн ре(че) въ д днѣ.
 15 сотвори бгѣ свѣтила. іѡа(н)
 же ре(че) и вса тѣ(м) выша. мон

¹ дѣлом — Кол.² нег — Кол.³ принимаше — Кол.⁴ моисн же — Кол.

- снн же ре(че) въ е̄ дн̄ь сотвори
 б̄г̄ъ рыбы¹ и всакъ га(д). ѿванъ
 же ре(че) без него не въ ничтоже.
 20 Внж(д)ъ оубо разньство нже ш
 твари бестѣдоваша. монсен
 глааше реки² сътвори б̄г̄ъ.
 нже ли ш творцы самомъ.
 ѿван же ре(че). бѣаше б̄гоу оу
 25 во лѣпо е(сть) пр(с)но быти а соз(д)а
 н̄ю бивати. то во не бы
 вше пре(ж) б̄ж̄а создан̄а. а е(ж)
 искони бѣаше слово. то ни
 зданъ ни творенъ. но в по
 30 слѣднма д̄ни гасно рож(д)енъ
 ѿ марн̄а дѣца. не прнви

Л. 23г

- д̄вн̄е(м) плоти. но понстинѣ
 тако чл̄къ. но силоу бж(с)тва
 вноутр̄ь имѣа. да посемоу
 познати е(сть)³ б̄г̄ъ⁴. тако искони
 5 бѣ слово и слово бѣ оу б̄га.
 и б̄г̄ъ бѣ слово. чл̄къ посемѣ
 тако слово пло(ть) бы(сть) и вселнса
 в¹ ны. б̄г̄ъ же посемоу тако
 тѣмъ вса быша. и без него
 10 не бы(сть) ничто (ж). чл̄къ же посемѣ.
 тако ѿ дѣца плоть прннатъ.
 и бы(сть) пш(д) законш(м). да оубо пло(т)
 ское рж(с)тво чл̄ьскаго е(с)ства
 шбавлен̄е е(сть). рж(с)тво паку
 15 дв̄ческое шбавлен̄е е(сть). рж(с)тво
паки⁵ дв̄ческо⁶е возвѣще(н)е
 бж(с)твеныа силы. младень
 ство (ж) дѣтница. пеленъ х̄ѣдо

¹ Доб.: и птица — Кол.

² реки — Кол.

³ Доб.: тако — Кол.

⁴ Доб.: чл̄в̄къъ бы(сть) бѣ оубо по сему — Кол.

⁵ Подчеркнутого нет — Кол.

⁶ чл̄в̄ческо — Кол.

- стїю познаваецса. величе
 20 ство же бж(с)тва его. е҃га(г)ль
 скими глы тавлаецса. но е
 го (ж) ирш(д) неч(с)твын оуморити
 совѣщаваше. того звѣзда
 воснигавшы на поклонение
 25 приведе влѣхвы. вл(д)ка во бѣ
 вѣхѣхъ. но егда ко ивановоу
 крщнїю прииде оутанвса.
 тако покровш(м) пло(т)скымъ
 бж(с)тво съхрани. но шчѣ гла(с)
 30 съ нбси схода ре(че). съи е(сть) снѣ
 мон возлюбленныи. и ш не(м) же

Л. 24а

- блговоли(х). да его (ж) тако члка дї
 тавола соблазнь нскоушаеть.
 емоу же тако бгоу аггльски
 слоужааше чынѣ. но еже во
 5 алкати и жадати и трѣ
 жатиса и спасти¹ тавѣ члка
 е(сть) а еже пл(ть) хлѣбѣ ѿ
 ти. подаа и самаранынѣ
 водѣ живѣ. ѿнюдѣ же шна
 10 почрьпше. начатѣ не жа
 дати ктомѣ. но нже по хре
 птш(м) морьски(м) пѣшгѣ ходи(в)
 ногама не погроуж(д)аемы
 ма. понстиннѣ бж(с)веное
 15 е(сть) тѣло². а еже плакати ѿ
 жалости и любве преставле
 шоуца дрѣ³ вжїю лазарю члчѣ
 скаго е(с)ства. но разрѣшешѣ
 сѣ емоу оуже сѣщѣ в перьсть⁴.
 20 четверодневны(м) погревенїе(м).
 възъгласивѣ ре(че) лазарь вѣста
 ни и авїе вѣста мртвын.

¹ спати — Кол.² дѣло — Кол.³ Ар҃г҃у — Кол.⁴ к смр҃ти — Кол.

ТО БЖ(С)ТВЕНАГО ПОВЕЛѢННА
 СИЛА Е(СТЬ). НО ИЖЕ НА ДРЕВѢ ВО(З)НЕ
 25 СЕСА. И НА КР(С)ТѢ ПРИГВОЖДА
 ЕМЪ ВЫ(СТЬ) ПЛО(Т)СКОЕ ЕГО ПОСТРА
 ДАНІЕ, АЩЕ ЖЕ И ДНЬ ТЪ(Н) В НО
 ЩЪ ПРЕЛОЖИСА. И СОСТАВЫ
 ЗЕМНЫА ВСА ПОТРАСЕ. И КА
 30 ТАПЕТАЗМЪ ЦРКОВНѢИ РА(З)
 СКѢПНИШАСА ВО ДВѢ РАСПАДЕ

Л. 246

НІИ. УСНОВАНІЮ И ТЪКА(НЬ)Ю. И
 ТО ЖЕ БЖ(С)ТВЕНАА ДѢИСТВА СОУ(ТЬ).
 НЕ ТОГО ЖЕ ЛИ Е(С)СТВА ЕЖЕ ГЛА А(З)
 И ЩІЪ ЕДИНО ЕСВѢ. РАВЕНСТВУ¹
 5 ОУВО БЖ(С)ТВА СКАЗУЕТ НЫ. А ЕЖЕ РЕ(ЧЕ)
 ЩІЪ МОИ ВОЛѢ МЕНЕ Е(СТЬ). ПОСЕМУ РЕ(ЧЕ)
 ТАКО ПЛО(ТЬ) НОСИТЬ. И РАВЕСТВО
 ЧЛѢСТВА ПРИАТЪ. НО И СТР(С)ТЬ
 И ПОРОУГАНІЕ Ѡ БЕЗАКОННЫХЪ
 10 ПРИМАТИ. ЕГДА ВО СНѢ БЖІИ
 ТѢЛО ПРИАТЪ Ѡ ДВЦѢ. Ѡ НЕА ЖЕ
 РОДИСА БЖ(С)ТВУ(М) ЖЕ И СЛОВОЮ. НЕ
 ѠСТОУПЕНЪ Ѡ ОЦА БѢГІАШЕ СНИ
 ЖЕ ОУВО ПЛОТНАГО РА(ДИ) Е(С)СТВА РЕЧЕ².
 15 ИМЖЕ ПОСТРАДА БЖ(С)ТВУ ПУ(ДО)
 БАЕ(ТЬ) СТР(С)ТЬ ПРИМАТИ ТАКО (Ж) И ВЫ(СТЬ);
 МЫ (Ж) ОУВО НА ПРЕ(Д)ЛЕЖАЩЕЕ ВОЗВРА
 ТИСА. КАКО РЕ(ЧЕ) ВЛ(Д)КА СЪТВОРИ(М)
 ЧЛѢКА ПО ШБРАЗУ НШЕМУ И ПО ПО
 20 ДОВІЮ ТОМОУ³ ЖЕ ЛИ ТЫ ОУПОДО
 ВЛѢШИ ШБРА(З) БЖІИ ЖЫ(ДО)ВННЕ.
 Ш НЕМЖЕ ДВЫ(Д) ГЛѢТЬ ВЪ Н ПСА(Л)МѢ.
 ЧТО Е(СТЬ) ЧЛѢКЪ ТАКО ПОМНИШЫ И ЛИ
 СНѢ ЧЛѢЧ ТАКО ПОСѢЩАЕШЫ ЕГО.
 25 ОУМНИА⁴ ЕСИ И МАЛЫ(М) ЧЫНОМЪ Ѡ
 АГГЛѢ. ТО АЩЕ МЫ ЧЛѢЦЫ ХОУЖ(Д)Е

¹ равенство — Кол.² Доб.: а юже оцъ болии мене ксть плотнаго ра(ди) одѣнья ре(че) — Кол.³ кому — Кол.⁴ оумани(а) — Т.

шы есмы аггль. то почто ве
счысленыа ты(н) агглы и арха
агглы единѣмъ слов(м) сотвори.
30 и творѣн не потребоваше свѣ
тнаника¹. но еди(н) твора верне(н)

Л. 24в

члкъ. совѣта ли требоуеть.
и оумыслы в'водитъ. нан совѣ
щаніе приемле(ть). а двы(д) глеть
что е(сть) члкъ. и свѣтло(сть) аггль
5 скѣю сказоуеть тако пламы
соутъ. члкъ же не ѿ земля ли е(сть)
не пра(х) ли и попель тако же
авраа(м) ре(че). проповѣдаа свою
хоудость азъ есмь² земля и по
10 пель аггльн что соутъ не дхъ
ли, не огнь ли. но вестелесны
тыа агглы сотвори. не тре
бова совѣтника. почто ли
оубо члка твора ѿ земля пе
15 рстїю телесна совѣтника
требова и въ швра(з) свои вѣ
нае(т) и. не им же ли вѣиаше емѣ
въ швра(з) телеснын шблещиса.
не соу(ть) во аггльн тако члци е(с)ство(м).
20 сим во всѣ(м) длъжни есмы за
градити ти оуста жы(до)вине.
Иже ре(че) вл(д)ка. по швразѣ нше
моу и по по(до)бьствоу. тон во е(сть)
токмо снѣ бжнн. и швразъ
25 бжн³ примъ. аггльн же не соу(ть)
по швразѣ ншемоу соущи. да
того ради жыдове шблчнша
и казнъ лоу(ка)вное дѣла дрь
зности своия. в нынѣшнни
30 гш(д) по всен земли свое плема
вида(т) ра(з)сѣяно. послѣже все(го)

¹ свѣтъника — Кол.² Доб.: ре(че) — Кол.³ равні — Кол.

Л. 24г

- прииде(т)¹ казнь согрѣшенна². и
 егда всѣ(м) боуде(т) прии(д)ти³. и си(н)
 паки⁴ по(до)бны(н) го(д). приимутъ
 свон(х) хоула достоннѣю мѣкѣ.
 5 и(же) глаша. тако⁵ аггло(м) рече вѣъ.
 но и паки шблечивае(м) тако
 вага глающы(х). можеши ли оубо
 ты вкаи⁶ не по(до)бство еж(с)тва
 и аггль(ское) исповѣдати едино.
 10 аггли оубо сотворени сѣще не дѣ
 иствовахоу съ бгомъ. слѣги оубо
 быша. но токмо хвалаще и сла
 ваще. и добрѣдарствоюще. и
 бга вѣдоуще тако твора га гъ. вни
 15 дахоут⁶ же⁷ и аггли тако прежде
 створенїа не быша. но повелѣни
 емъ блг(с)ти г(с)на быша. и стоа
 хоу аггли тако позоратае. зра
 ще творимы(х) гдемъ. видяхоу(т)
 20 во нбо ѿ невытїа бываемо.
 и двлахоуца. видяхоу(т) море
 ѿлѣчаемо и чюдахоуца. вни
 дахоу землю оутваряемоу.
 и съдержахуца рамѣ. иже⁸ оубо⁹
 25 не бѣша тако аггли дѣиствѣ
 ю съ бгомъ. но токмо чюдите
 лѣ быша аггли твари вл(д)чгѣ.
 глет во¹⁰ во невѣ егда сътвори
 гъ¹¹ звѣзды. хвалиша и¹² вси аггли

¹ Доб.: на на страшная — Кол.² Нет — Кол.³ Доб.: на сү(дѣ) — Кол.⁴ Доб.: в — Кол.⁵ Доб.: къ — Кол.⁶ вѣдахоу(ть) — А.⁷ Доб.: се — Кол.⁸ разумѣи же — Кол.⁹ Доб.: тако — Кол.¹⁰ Доб.: бѣ — Кол.¹¹ сотворихъ — Кол.¹² га — Кол., ма. — А.

- 30 мон. виж(д)ъ оубо тако слово се
къ снѡу вы(сть). и(ж) во плоти подо¹

Л. 25а

- подовѣствѣ чѣкоу быти и
въ слово² вводитъ. глѣцаго
и слышащаго. тако сами в себѣ
весе³доу(т) тремн собѣствы.
5 единѣм же вж(с)тво(м) сиа(ю)ще.
виж оубо православныа
ншеа вѣры исправленне.
како ти ре(че) вл(д)ка сътворимъ
чѣка ви(жъ) тако собѣства три
10 нарицае(т), тѣмъ слово(м) еже³ со
твори(м). ви(жъ) же тако не ре(че) вл(д)ка
по шробразо(м), но и па(ки) соединне(сѣ)
въ трѣцы глѣть по шробразу
ншемоу бгѣ е(сть), не инѣ шбра(з)
15 шчѣ инѣ же снвень. тѣм же
глѣть⁴ еже⁵ сотвори(м). да три
собѣства сказоуе(т). а иже
по шробразу мѣнитъ⁶. то въ
единствѣ тр(б)цю явлаетъ.
20 израднѣ чю(до). како ти іоуден.
противѣтсѣ бж(с)твоу исти
нномоу. и повѣжаеми не сра
мѣтсѣ ш снх же во великин
исана глѣть. wskоудѣ беза
25 коннын⁷ погнве гордын⁸. по
тревнша(сѣ) безаконноу(щы)и
въ злобѣ. ш том же оубо и
соломонѣ ре(че) поутѣ мнми
правн быти. послѣднѣа и(х)

¹ по шробразу и по — Кол.

² Доб.: то — К.

³ Доб.: глѣть — Кол.

⁴ Доб.: доврѣ — Кол.

⁵ Доб.: ре(че) — Кол.

⁶ мнитъ — Кол.

⁷ Доб.: и — Кол.

⁸ в гордынн — Кол.

- 30 зрѣ(т) во дно адоу¹. погоуби(т) гѣ
хананѣга хетхѣга ѿерзога.

Л. 256

- всѣѣа мнѣ(т) ли оубо ти
пре(д) лице(м) ваши(м) пасти. па(д)
шы ли оубже не ѿрадуют² ли чаганѣа
Бес памати погнувоша та
5 ко же оубо и вы бывшыи³ съ вѣго(м).
тѣхъ изгубисте. нѣѣ же ѿверь
гшесѣ га. сами погублени вы
сте въ языце(х) тако же и езекии
пр(о)ркъ ре(че). тако посла ма гѣ къ про
10 гнѣвающи(м) ма. нх же шцы ѿ
вергоша(сѣ) до днешнаго дне. же
стосердин. ѿкѣдѣ же ли оубо
кажемъ комоу е(сть) рекъ сътвори(м)
чѣка по швразѣ ншѣмѣ. да не
15 глѣть ли оубо блжнын исанга.
ш единочадѣ(м)⁴. иже ѿ вѣга вѣтъ.
и(же) на(с) ради прише(д) швразо(м) наши(м)
ре(че) оубо тако. дѣтницъ ро(дн)сѣ на(м)
и дастъсѣ на(м). смотри же оубо
20 и³ роди(сѣ) шво дастъсѣ и зове(т)сѣ
велика свѣта⁶ агглѣ. снѣ оубо
ре(че) бж(с)тва ра(дн) дѣтницъ же чѣче
ства ради. велика свѣта агглѣ
чюдень свѣтланикъ. видншы
25 совѣтника да кто оубо совѣ
тни(к) тон е(сть). не к немоу ли рече.
сътвори(м) чѣка по швразѣ ншѣмѣ
и по по(до)бьствоу. да не съ(н) ли со
вѣтникъ. пре(же) бытѣа бывын.
30 не ш се(м) ли громовнын ѿва(н) повѣ
дѣ да не сен ли искони бы(т)ное сло(во),

¹ Доб.: кгда убо — Кол.

² ѿрадоу — Кол.

³ Доб.: тогда — Кол.

⁴ единѣмь снѣ — Кол., едннороднѣм снѣ — Я.

⁵ ово — Кол.

⁶ свѣта — Т.

Л. 25в

Аще ли жыдовине се слово на мо
 нсина приводишы. тако мон
 син гла къ вѣоу рекин не погѣ
 блѣ¹ и(х) гн. да не рекоу(т) страны
 5 им же не можаше дати имъ
 земля. ш нен же са вѣ клалъ.
 да тѣмъ погоуби та в пѣсты
 ни. монсин оубо вы(сть) пре(же). нсан
 та же по си(х) прорицаа гависа.
 10 но и вторы(м) словесѣмъ шблнчи
 шасѣ; Оказоуѣт бо нсана про
 рече его² совѣтника. в(г)ъ крѣ
 покъ ре(че). ви(жь) же тако монсини
 в(г)ъ не вѣ. ни крѣпо(к) вѣ. ни³ при
 15 емла крѣпость ѿ бѣга. и⁴ еже
 ѿ бѣга крѣпости просити. и
 аще ли⁵ кто воуде(т) чюде(с) дѣла
 тель. но шваче ѿ бѣга принима
 етъ даръ тѣ(и). еже ре(че) в(г)ъ крѣ
 20 покъ⁶ шѣ воудоща(го) вѣка⁷;
 Смотри же оубо власти іс хѣта
 сна вѣја. кою власть де
 ржаше. на пр(с)тлѣ дв(д)вѣ⁸ не сѣ
 де и еще прашати. и в темни
 25 ца(х) не твораше(т). сребра и зла
 та не събвраше(т). но самою
 томоу верховномоу⁹ петроу.
 едины сандалецъ повелѣва
 етъ продати. и(ж) всѣхъ сын
 30 бѣгѣтѣ мл(с)тню. но шбница(в)
 волею. да кнн оубо властели(н)

¹ погублѣи — В.² прореченаго — Кол.³ но — Кол.⁴ ино во ксть — Кол.⁵ Доб.: бо и велни — Кол.⁶ Доб.: властелинъ мнрѣ — Кол.⁷ свѣта — Кол.⁸ Доб.: цр(с)тѣмъ — Кол.⁹ Доб.: ап(с)лѣ — Кол.

Л. 25г

- вѣѣаше. но смотри оубо разѣ
 мнѣ чн(м) ти показа власть
 свою творецъ. прашашеть
 оубо и раз(д)рѣшае(т) грѣхы.
 5 тако (ж) ꙗко еѣ(г)листь ре(че); Приве(д)
 ша къ ꙗкоу чѣка глаголюша и нѣм(а)
 вѣсноующа(са). и к нему рече
 вл(д)ка гъ. нѣмыи и глаго
 хии вѣсе. азъ ти повелѣваю
 10 изы(д)ти нѣ чѣка сего и не вхо
 ди вонь. и волноующюуца
 запрети морю, и ста в тишы
 ноу. не власть ли имы. вдо
 вича сѣа вѣстави. не вла(сть) ли
 15 имыи изъгнившаго лазара
 возва и(з) гроба. не власть ли
 вида слнще вида слнще¹ на кре
 стѣ висаща² преложы(са) въ кро(вь).
 не власть ли имыи³ горы по
 20 трасоша(са) и камене распа
 доша(са) и катапегазма ра(з)
 скѣпися. но тако (ж) ре(че) еѣ(г)ли(с)тъ.
 аще оубо и по единомѣ быша⁴
 25 знаменїа таже сотвори ꙗко предъ
 оученїи своими. но ни самомѣ
 ре(че) мирѣ вмѣстити пишемы(х)
 кни(г). можаше(т) оубо вса тво
 рити. елико можаше хотѣти
 30 тако (ж) пр(б)ркъ ре(че) емоу же власть.
 его на рамѣ его вѣ; Мы (ж) оубо
 на пре(д)лежащее возврати(м)са;

Л. 26а

тако (ж) ре(ч) бы(сть) сотвори(м) чѣка по ш
 бразоу ншемоу и по по(до)вию.

¹ Повтор в тексте списка; в других списках нет.

² Нет — Кол.

³ власти ли ра(ди) — Кол.

⁴ Доб.: напи(са)на — Кол.

- разоумѣи же ты и чюдиса
 како ти приведе¹ къ твари
 5 своен шбра(з) тогда причта²
 в лѣпотоу, единого бж(с)тва.
 едино сѣщество. и три собь
 ствы не раздѣланаа со(в)ства.
 в малѣ(х) словесѣхъ недовѣдо
 10 маго и недомыслима(го) бже
 ства. истинныа разѣмы
 даа члѣскомоу родоу. зна
 ти же е(сть) іако ч(с)тнѣи и(х)³ твори
 ти хотѣ. е(же) прежд(д)е сотворенно.
 15 и лоучше знаменуѣтѣ⁴. имѣ
 же по шбразѣ своемуу члѣка
 члѣка⁵ твораше. и того дѣль
 ма совѣщаніе ш не(м) вводить.
 іако (ж) и властели еже рѣкама
 20 своима твора(т). то и(м) ч(с)тнѣе
 всего инаго бывае(т) неже и(же)
 повелѣніе(м) точію са твораѣ.
 ре(че) бо сотвори(м) члѣка по шбра
 зоу шшемоу и по по(до)бію. да ш
 25 владае(т) рыбами морьскими
 и птицами неб(с)ными и всѣ
 ми скоты и всею землею.
 и всѣмн гады пресмыкаю
 щымиса по земли. виж(д)ь же
 30 какѣ швласть хотѣ емѣ да
 ти творецъ. егда бо сотвори

Л. 266

- нѣо и землю то ничто (ж) бесѣдова
 сицо. не бѣташе в первѣи твари
 тако честьна зданіа. іако бы(сть)
 члѣкъ первою оубо тварь слово(м)
 5 оутверди. іако (ж) двы(д) ре(че) слове
 сѣмъ гннмъ нѣса оутвердиша(са)

¹ приде — Кол.² притча — Кол., въ притѣа и — А., приа. тѣча — В.³ ч(с)тнѣишихъ — Кол.⁴ знаменуѣ(тъ) — Кол.⁵ Повтор в тексте, в других списках нет.

- и дх̄ш(м) оустъ его вса сила и(х). здѣ
же оубо бы(сть) лѣпо и странно¹ извѣ
щати такъ рѣчь. едино бж(с)тво
10 три събства назнаменуѣта.
да посрамите(са) бжнн сѣпоста
тницы юудѣне. иже тако мна
ще кривѣ. постыднѣса и вы
влади погнвели своеа. бохми
15 тоу вѣроующе. монсни оубв
гаснѣ тр(о)цю глааше. сътвори б(г)ъ
адама по шбразѣ бжю створи(л) е(сть).
ви(жь) же тако тр(о)ца прежд(д)е бѣгаше.
аще ли кривѣ слышы² же шканне.
20 токмо оубо смотри монсна
глаша. которыи бг̄ въ втора(го)³
бга сот(в)ори шбра(з)⁴ члака но собь
ствш(м) иматъ шца събство(м)
же и снъ тако (ж) и дх̄ъ стын. въ
25 едно(м) чтн(м) и славн(м) и поклана
емъ нераздѣлно. слышы да ти
гаснѣе извѣщаю шканне. творецъ
ре(че) свонмъ ап(с)лш(м). аще а(з) не пондѣ
оутѣшытель не принде(т) к ва(м).
30 аще ли же пондѣ послу и к вамъ.
и прише(д) шблнчн(т) мира ш гресѣ.

Л. 26в

- се оубо е(сть) мирьскы(н) грѣ(х). аще кто
не исповѣдоуе(т) бга въ тр(о)цы
егда (ж) паки гзыки размѣси⁵.
ре(че) раздѣли(м) по шбразо(м) ншымъ
5 на множество но егда стын
дх̄ъ на ап(с)лы сннде въ шгненѣ
шбразѣ. тогда свон(м) оучнко(м)
ре(че). много глахъ ва(м) и не мого
сте постнгноути. егда же

¹ странно — Кол.² мыслиши — Кол.³ в котораго — Кол.⁴ Доб.: створи — Кол.⁵ Доб.: не — Кол.

10. прииде(т) на вы дх̄тъ истиннын
и наставитъ вы на всакоу
истинноу. слыша(л) ли еси х̄(с̄)въ
соупостате иако шѣщникѣ
тварно¹ бесѣдоуе(т). имже вѣ
15 ки сътвори. и держы(т) гласω(м)
силы своеа все. но не молъча
приемле(т) слово доврочестыа.
ре(че)² сътвори(м)³. тогда и нынѣ
оуединено⁴ е(сть). не пишеть бо
20 да боуде(т) чл̄къ. иако (ж) инон твари
повелѣлъ е(сть) быти. и⁵ ре(че) ство
ри(м) чл̄ка по шразоу шшемѣ
виж(д)ь оубо сию тварь⁶ и в нен
свѣтилника та и бесчи
25 сменяа звѣзды единѣмъ
слово(м) быти имъ повелѣ. ви(жь)
же и земноую тлгогоу
и еже на нен горы и холъми
и прозавенїа всаческаа.
30 ви(жь) же на нен вса парашаа
и преходащаа и пресмы

Л. 26г

- кающатаса. томоу (ж) всемоу
единѣмъ словω(м)⁷ вл(д̄)ка пода
вае(т). и ω морьскы(х) тлгогата(х)
и ω рѣчны(х) выстрина(х). и еже
5 в нихъ плавающен. и пыра
ющен. токмо единѣмъ
словω(м) повелѣ томоу вл(д̄)ка
быти. ни совѣтника же
тревова. ни роукама же
10 ѿ того воспрїа. но токмо
словω(м) вса сотвори⁸. Шле

¹ тварному — Кол.² рекъ — Кол.³ Доб.: чл̄вка — Кол.⁴ оубо едино — В.⁵ но — Кол.⁶ твердь — Я.⁷ Доб.: бытник — Кол.⁸ Доб.: кгда же г(с̄)ь чл̄вка всхотѣ створити — Кол.

- чю(до). вл(д)ка тревоже(т) советника
 рож(д)еннаго не чрева пре(же) дньни
 ца. W израднага танна
 15 и преславное¹ советчаніе. но
 ви(жь) оубо невѣрне. аще бо не бы
 снѣ вѣи не бы ѿ двѣа роже(н).
 ни паки на горѣ фаворстѣн²
 гла(с) вѣч испощаше спсѣ глаю
 20 щоу³ преврзующоуся.
 то не бы паки⁴ вѣдалъ ѿца.
 ниже паки сна. или па(ки) спсоу
 крщаемоу въ терданѣ ѿ ива
 на. Wле чю(до) сна вѣта їва(н)
 25 wазалъ е(сть) и гасъ съ нѣси слы
 ша глающъ. се е(сть) снѣ мои во(з)лю
 вленныи. и дхъ съ нѣси сходъ
 цъ нанъ в голоувинѣ вбра
 зѣ и видѣ. смотри (ж) wканне.
 30 тако ва(м) покрыта вѣ тан
 на. Wкровена же намъ вы(сть).

Л. 27а

- аще оубо ты жydовине не
 вѣрна⁵ бы имѣ(л) пр(б)рческага
 словеса. то ива(на) бы сна за
 харьина сказателя видѣ
 5 нїю послушалъ. и па(ки) дхоу
 стмоу на стына ап(с)лы схо
 дащъ въ днь н тны(н) по
 воскр(с)нїи. и тоу авне wели
 ченъ вы(сть) миръ w грѣсе(х). иже
 10 не исповѣдаю(т) стына тр(б)ца
 въ едино(м) соуществѣ. слы
 шы оубо како ти ре(че) писа(н)е
 хоудата оубо дѣлеса повелѣ
 нне(м) сотвори гъ токмо. лю

¹ пречю(д)нага — Кол.² клеоньстѣн — Кол.³ Нет — Кол.⁴ Нет — Кол.⁵ вѣрна — А.

- 15 вимата же свонма рѣкама
созда гѣ; ш сътворѣ(нн)и чѣка
Іако (ж) ре(че) писаніе. взе(м) в(г)ъ пе
ръсть ѿ земля и созда чѣка.
но взатъ не грѣдоу прѣсти
20 ни великоу землю, но дро
бноу прѣсть. и созда чѣка.
ви(ж)ъ же оубо како ти ѿ сама(го)
начатка. како же ны пакн
в персть разлѣвати(са) тѣ
25 лоу нѣмоу. ви(ж)ъ же оубо и па(кн)
воскр(с)нне ѿ прѣсти оуказа
еть нѣ гѣ дѣло же потан.
да не навикнешы бжиа
твореніа пытати. четве
30 роножныа бо твора гѣ,
коупно съ дшю повелѣ изне

Л. 276

- сти тѣло. а чѣка зижа гѣ и
преже оустронвѣ телесныи со
соу(д). ти тогда дшоу сотвори.
и вложи вонь. тѣло бо ѿ зе(м)ла
5 созда дшоу же вдымае(т)¹. не съ
твори чѣка² при(т)ти дшы
вндѣтъ твари телесныа да
не восхвалитса дша тако дѣ
лавшы съ бгомъ. но пре(ди) тѣло.
10 ти потш(м) дшоу вдымаеть.
вдохноу бо ре(че) бгѣ на лице ада
моу дхъ живѣ³. и живѣ силоу
дша приатъ. ноужа е(сть) вѣда
ти бжиа водменна⁴. стго
15 оубо дха сила е(сть). тако спсѣ доу
ноу на лице ап(с)лш(м) ре(че) приимѣте
дхъ стын. тако же тан ш

¹ Доб.: преже созда тѣло мртво ти пото(м) дшо вдымаеть — Кол.

² вѣдка — Кол.

³ Доб.: и вы(сть) ча(в)къ в дхъ живѣ — Кол.

⁴ о бнн вдыманн и — Кол.

водменн бжѣн. не оубо вѣ
 дхъ стын сше(д). не са(ма) вы(сть) дша
 20 но дшѣ созда не са(м) вѣ дшоу
 преложыса. но дшоу сотвори.
 мнозѣм же оубо мнимо естъ
 тако ѿ соущества бжѣа пода
 стьса дша тѣлоу. то не лѣ
 25 по е(сть) истинноу свѣдоуще се
 глаги. аще бы ѿ соущества
 бжѣа была дша то во все(м) бы
 еднака была. но се видимъ
 оубо разньство тако во ино(м) е(сть)
 30 м(д)ра во ином¹ же бжѣа, во
 дрѣзѣм же неразѣмна. и во

Л. 27в

дроузѣм же размыслива. и нѣ
 равомъ вѣдержаци(са). на злое
 клонитса инага же на блгое.
 инага же дша правдѣ хвала
 5 щы. и добрыа нравы любя
 щы. но ѿ блгородна оуклана
 ющыса. бжѣе же соущество
 не раздѣляетса, ни премѣ
 наетса. творец во стын дхъ¹
 10 силою единою зиже(т) тварь, и
 да не мнишы же тако часть
 щѣ приатъ. часть снѣ.
 часть дхъ. но то глаю. тако
 аще щѣ творитъ сновне дѣ
 15 ло и дховное исправление.
 аще снѣ творитъ ѿча дѣла
 нѣа. и стго дха сила. аще кто
 не вѣроуетъ тако дхъ стѣ
 вщни² ншеи твари. то ѿ
 20 блченъ воудеть ѿ бж(с)тве
 наго дха³. глащоу емоу. по
 слешы дхъ свои созижоутса.

¹ Доб.: и общюктъ створенню телесн и творенню дши оцѣ во и снѣ и стын дхъ — Кол.

² овщева — Кол.

³ двѣа — Кол.

- Слышы же оуже и се слово
 пытаа. егда ш дши ншен
 25 глѣть сице, ѿнмешн дхъ и(х)
 исчезноутъ¹. егда ли ш дсѣ
 стѣмъ извѣщавшоу. сице
 глѣть послешы дхъ свои со
 30 зижоутса. Но великомуу
 архагглоу гаврилоу. ш дсѣ
 стѣмъ извѣщавъ. къ двѣцѣ

Л. 27г

- оубо стѣи, блговѣсти дивна(го)
 шного воплощенѣа гна . к не
 моу же во ѿвѣщавши двѣца².
 како воудеть ми се. понеже
 5 моужа не знаю. к неи же арха
 гглѣ гавриль ре(че) дхъ стын нан
 де на та и сила вышнаго шсѣ
 нит³ та. потом же оубо арха
 гглѣ ишснѣу ре(че). ишснѣе снѣ
 10 дв(д)вѣ не оубонса приати ма
 рию, еже во ѿ неа родитса
 ѿ дха ста е(сть). Слыши же оубв.
 тако искони вѣ шѣ и снѣ и дхъ
 зиждан тварь; ѿмотри же
 15 оубо. тако ре(че) писание вѣ с де(нь)
 стѣтвори в(г)ъ члка перьстнию ѿ
 земля. кто во не дивитса
 ш прьсти. вида толикыа
 оуды³ части тѣлоу. и разн
 20 чныа кости члѣны акн по(д)
 порами и гбежми⁴ оудове по
плоти⁵ и не⁶ все хитро⁷ двнза

¹ Доб.: в персть свою възврататса — А.

² Доб.: ре(че) — Кол.

³ Доб.: и — Кол.

⁴ гиве(ж)ми — К.

⁵ Вероятно, здесь имеет место порча текста; ср.: части тѣлж гъбежми и оуды оутвержены (Вопросы и ответы св. Сильвестра и преп. Антония по списку 1512 г. Моск. синод. библиотеки № 129 — Срезневский I, 611).

⁶ на — Кол.

⁷ хитроѣ — Кол.

- ние оудѣ ко оудеси сочтаемѣ.
 и мысленѣ ходити послѣдоу
 25 ють. смотримѣ оубо нѣгѣ
 сами себе. и се в малѣн тва
 ри члѣскаго телеси. неизре(ч)
 нноюю оузри(м) вжїю прем(д)рость.
 ѡ горнѣи же и нижнѣи твари.
 30 аще в мысль сѧ введе(м), то и
 оумѣ си погоуби(м). еже вжїѧ

Л. 28а

- сила м(д)ростїю сотвори. но га(ко)
 же ре(че) писание. вдоуиѣ на це¹ е(го)
 дхѣ живѣ. и бы(сть) члѣкѣ въ дшоу
 живоу. и живоу силѣ дша при
 5 га. и² бесмртн³ его соуща. ни сме
 ртна соущы вышы но акн на
 мирилѣ(х)⁴ поставлена. аще бы
 смртнѣ сотворилѣ исперва.
 то не бы согрѣшивша его мѣ
 10 чыти⁵ ѡсоудилѣ. аще бы па(ки)
 бесмртна его сотвори(л). то
 не бы паки крѣмла пло(т)ныа
 во едемѣ заповѣда(л). е(же) бо
 ѡ всакаго древа гасни. а ѡ
 15 единаго возбранити(сѧ). посе
 моу бо е(сть) разоумѣти. тако
 бе(з)смртни соуть аггльстни
 чыни. единомоу ѡ тѣ(х) еди
 нѣ(х) чынѣхъ согрѣшившѣ. и сво
 20 его вл(д)чства не снабдѣвшѣ.
 и тѣ(х) оубо согрѣшившихъ
 не пощадѣ. но по первомоу
 е(с)ствоу бе(з)смртни соу(ть). но мѣ
 ка(м)⁶ страшнаго шного дне.

¹ в лице — Кол.² ни — А.³ бесмртна — Кол.⁴ мѣрилѣхъ — С.⁵ смртью — Кол.⁶ Доб.: вѣчнымъ — Кол.

- 25 предати и(х) соуѡди. тако (ж) во
 угнь горнии соуѡжъчствоуѡ(т).
 [земнын же телесенъ]¹ угневи
 земномоу. но разно е(сть) сѡщество(м)
 горнии во бестелесенъ. земны
 30 и же телесенъ шбложенъ. ш
 в же в камени. шв же в желѣзѣ.

Л. 286

- инъ же во древесѣхъ. тако же во
 аггн беспло(т)нии и бестелесни.
 сотвори оубо дѡшю члѣскоую
 пло(ть)ю и телесе(м) шбложи ю. Семоу (ж)
 5 оубо животоу шбра(з) простъ бы(сть).
 просто оубо хода. горѣ зрѣти²
 къ творцю. и дѡша оубо члѣска
 нѣ(сть) тако³ скотѡ и птича.⁴
 кровь е(сть) Ѡ земля и Ѡ воды. тако (ж)
 10 и плоть и(х). члч(с)капа во дѡша нѣ(сть)
 Ѡ вещи инога никоеа же. но
 Ѡ самого творца вѡновена
 блг(д)тню. Фко(ть)га во дѡша и птичѡ
 плотана е(сть). коупно изве(д)шина⁵
 15 с пло(ть)ю. да тѣмъ и смѡтна е(сть)
 и бе(з)словесна. и с телесе(м) оумира
 ющы. и дѡша и(х) погнбаю(т) без вѣсти.
 дѡша же члѣска шбавлаема
 20 тако же е(сть) Ѡ сложениа. и Ѡ самаго
 творенѡ вѣѡа. и Ѡ е(с)ства по(ч)
 тена. да авѣ оубо е(сть). тако же то
 не бы(сть) дѡша но егда⁶ оубо бы(сть).
 дышенѡ оубо животное вѡ
 новено. бесплотна оубо и не
 25 видима и не разоумно Ѡ те
 лесны(х) то(л)стотъ Ѡлоученъ. но
 токмо творение(м) бѣнимъ

¹ Слова в квадратных скобках зачеркнуты.² зрѣть — Кол.³ Доб.: дѡша — Кол.⁴ Доб.: скотѡа оубо дѡша і птича — Кол.⁵ ишешина — А.⁶ тогда — Кол.

30 вы(сть) члкъ въ дшѣ живѣ. и(же) вѣ
 пре(ж) сотворенъ ѿ прѣсти. кое
 га же ради надеж(д)а. первое созда
 тѣло ѿ земля ти пото(м) дшѣ

Л. 28в

вдымае(т). прочни же животи
 коупно съ дшами изы(до)ша. тако (ж)
 и погибаю(т). ѡ члцѣ же преж(д)и
 5 тѣло ти пото(м) дшѣ вдымаеть.
 аще во па(ки) оумре(м). и въ гробѣ са по
 лагае(м). то не ѿемѣ¹ надежа пакн
 дшѣвное. не кѣпно дша нша с тѣ
 ло(м) создана вы(сть) ни па(ки) вкѣпѣ по
 10 гивае(т). тѣло же нше аще² персть
 разыде(т)са. дша же нша оубо прен
 де(т)³ въ оуготованн. но тако же
 тогда создавы тѣло ѿ прѣсти
 тако (ж) и нша телеса расше(д)шина(са)
 въстави(т) гѣ кѣп⁴но. Но тако (ж) ре(че)
 15 писаніе созда б(г)ѣ члка. то ни
 что (ж) без лѣпоты не сътвори. но
 и на требованіе что и на лѣпо
 тоу. двѣ оубо шчы имѣти
 на потребоу и на лѣпотѣ. но
 20 и зра свѣтло творить лице.
 и смотри же тако и слоу(х) иматъ
 требованне. тако же и носъ
 има(т) оуханіа на потребѣ. га(ко)
 и средостѣніе воз(д)вижено, и
 25 члкъ оубо телесныа слоги сво
 га⁴ е(с)ственаа мѣста приа(л) е(сть)
 понеже вжїею роукою созданъ
 вы(сть). и рамичнѣю⁵ дшѣ восприа⁶
 Да ѡ семъ слово е(же) ѡ ч(а)с(т)и и съсоу

¹ ѿчак(м) — Кол.

² Доб.: и в — Кол.

³ превѣдетъ — Кол.

⁴ и вса — Кол.

⁵ разумнѣю — Кол., разумичнѣю — С., разумъ чинѣю — А.

⁶ Доб.: па(че) оноа (мноа — А) твари — Кол.

- 30 дѣхъ¹ телесны(х). е(сть) оубо члкоу
 ако (ж) повѣдаю(т) на глѣвѣ три

Л. 28г

- швы на оуглы соствлены
 женьскага же глѣва имае(т) еди(н)
 шовъ кроуго(м) швнхода глѣвѣ
 по семѣ оубо познаю(т)² во гробе(х)
 5 разлѣчиги. кое моу(ж)скага глѣва,
 кое ли же(н)скага. аще оубо въ дрѣ
 гонцы порѣ(д)кѣ³ шбращоу(т) же
 глѣвоу моу(ж)скоу. и г(же) спроста не
 има(т) ни одинаго шва в себѣ. мо
 10 згъ же не има(т) в себѣ пр(с)но крова
 вы(х) жылъ да тѣмъ и стоуде
 но е(сть). но теплотѣ па(че) любитъ
 а не стоуде(но). в нем же оумоу мѣ
 сто мна(т). соу(ть) же и корени трие
 15 ѿ коегож(д)о шчно в мозги глѣ(д)у
 ть. велики еди(н) среднен. сею же
 конецъ ходи(т) до приглавницы.
 тре(т)ен мни е(сть) самъ входи(т) в мо
 зги. и к ноз(д)рема приходи(т).
 20 докланѣет же (сѧ) до тѣмени
 аки к лицу. е(сть) же зовомое оухо.
 внѣоудѣ видимое всѣмн. е(сть)
 же дроугое оухо внѣ(т)рь оудѣ
 аки трѣ(н)ца соушцы. в нем же
 25 аки⁴ сосоу(д) всѧ(к) глѣ в(ъ)звѣчныи⁵
 приходи(т). в мозгъ же не има(т)
 входа. то тѣмъ нсходитъ
 къ оустнѣ на мочи⁶. ѿтѣдоу(ж)
 тсѧ⁷ жылы⁸ к мозгѣ. и тѣ авіе

¹ оудѣхъ — Кол.

² познаванню могу(т)ъ — Кол.

³ породу — Кол., погорѣдкѣ — К., по(д)рѣдкѣ — С.

⁴ Доб.: в — Кол.

⁵ звѣчныи — Кол.

⁶ и лалоцѣ — Кол.

⁷ протѣжитъ(сѧ) — Кол.

⁸ жила — Кол.

- 30 доводи(т) гла(с̄). тоу же оубо и си(м)¹
 разоу(м)нога (же) и державнаа сила.

Л. 29а

- беспло(т)наа же дша іако цр̄цы²
 на висоцѣ мѣстѣ³ сѣдн. и
 слышымаа разоумѣе(т) скоро.
 и еже шчыма видѣно боудеть.
 5 восходащыми жылами. к не
 моу разоумѣвае(т) разлѣчаетъ
 коегож(д)о е(с̄)ства на оустѣ(х)⁴ боуде(т).
 и разоумно приемле(т) га(же) в наше(м)
 соудницы⁵; Іако (ж) бж(с̄)твеныи
 10 павелъ рече. пою дх̄ш(м) пою и
 оумш(м). дх̄ш̄ дш̄ш̄ сказауган.
 оум же пога вл(д̄)коу. емоу же
 повиноуетса акн црю во гла
 вѣ во емоу сѣдѣщѣ. ср(д̄)чныа
 15 совѣты⁶ в⁷ севѣ горѣ возноса
 щн, противоу воюющимъ
 помыслш(м) на помыслы. иже
 ѿ того помышленіе(м) на безоу
 мнѣ. ѿ ср(д̄)ца бо ре(че) исходатъ
 20 помышленіа лоукава. и на
 вса та злага⁸. противнѣ соу(тъ)
 помыслы⁹. оумъ во бесплоте(н)
 аще и в малѣ тѣлѣ. но швнхо
 дѣ¹⁰ и всю землю. и въ нѣса пре
 25 лѣтага. кыма крылома въ
 залѣтае(т) на высость. ким ли пѣ
 те(м) преходн(т) воздоу(х) и шблакн. и
 вса планнты звѣз(д)ныа. и
 видн(т) и согладаеть разоу

¹ оумъ — Кол.

² ц(с̄)рь — Кол.

³ пр(с̄)глаѣ — Кол.

⁴ оустѣхъ — Кол.

⁵ сущен — Кол.

⁶ свѣсти — Кол.

⁷ къ — Кол.

⁸ лнхага — Кол.

⁹ Доб.: оума — Кол.

¹⁰ овхода — Кол.

30 мныа ты доброты. и па(кн)
в тѣлѣ вбращетса. вижъ

Л. 296

оубо тако (ж) свѣща на земли. гора
щи лежы(т)¹. и пламань еа естъ же²
ѿ земнаго соущества. но горне
моу сѣжичьствѣ горѣ грасти
5 хоще(т). свѣща же оубо та ѿ зе(м)на(го)
соущества. ѿ земли не граде(т).
но придержы(т) земли³ на высотѣ
са твора⁴. и знон пламань свои
горѣ поущаа. то аще оу(во) члкъ
10 щада свѣщы оугаси(т) плама(нь).
и тако хра(м) его безъ свѣта вы
вае(т). аще ли зажегъ свѣщѣ и по
ставитъ на свѣтилицѣ и то
гда во свѣ(тѣ) вси воудоу(т). такъ (ж)
15 и тѣло нше члчское ѿ прьсти
сѣзданно е(сть). и на тлѣннаа кло
нитса телесе(м). того ради во
лѣзни многи и недѣги по(д)име(т).
дша же оубо нша не ѿ прьсти
20 и телесѣ творенна. но тако (ж)
ре(че) писание. и доуиѣ на лице его
и вы(сть) члкъ въ дшоу живѣ. и жи
воу силоу дша приатъ. того
ради и оумное чювство съ дше
25 ю прекланаетса на горнее
теченіе. и хотѣл(ъ)⁵ вы оубо пре(д)
статн сисоу въ нбси съ агглы
и славити беспрестани. но
ѿ прьсти созданое тѣломъ
30 сѣдержима. земны(х) вещьхъ
прилѣпитнса. но аще оумъ⁶

¹ лежаще горить — Кол.

² не — Кол.

³ Доб.: пламе(нь) же тѣ аще и свѣщы са предержн(тъ) но — Кол.

⁴ клонже(тъ) — А.

⁵ хотѣла — Кол.

⁶ Доб.: с дшею — Кол.

Л. 29в

в соужичьствѣ единѡ(м) спрагши(сѡ)
 ти во работитѣ¹ телесныи сосоу(д).
 то аки аггла бжѣа ч(с)то пре(д)ста
 вѣта своемуу вл(д)цѣ. аще (ли) оубо
 5 тѣло поработи(т). тѣло² бо и
 оумъ неч(с)тоты и всака(го) ска
 рѣдѣа исполнитсѡ погуби
 ли время. и в бесконечноую
 и в погнбѣ³ вовлечетсѡ. оумъ (же)
 10 никако же телесны(х) требѣа
 чювьствъ но и па(че) ѿ ни(х) и(з)стѣ
 паа согладѡе(т)⁴ всеа бл҃гина
 приходи(т). тако (ж) и первни ѡило
 со.ѡ.н. тако⁵ дшѣвное оумъ прои
 15 скаша⁶. Есть же оубо и лична
 га часть нарицаемыи носъ.
 им же в дыханїи и издыха(нь)е
 ѿ скровища ср(д)чнаго. ключа
 ми воспоущаемо в перси и в го
 20 ртань. приемлетѡ ноз(д)ри.
 и въпровожаета и па(ки) шпа(тъ)
 в воздоу(х) тоудоу же вовлачи
 та. но⁷ и шбонающѣю силѣ
 имата ноз(д)ри. тѣм же тѣ
 25 м же естѣствены(м) скровище(м)
 работаета. ѿ оушью нѣ(стѣ)
 разоумѣвати нрава члч(с)ка(го).
 развни едино. аще боудѣта
 оушы велици сѣло воз(д)ви
 30 гше(сѡ). то оуро(до)слова и праз(д)но
 словца знаменуѣ(т). посре(дн)

Л. 29г

оустѣ е(стѣ) тазы(к) нмый чю(тъ)е ш го
 рцѣ и ш сла(д)цѣ и врдцѣ и

¹ поработита — Кол.² дшю — Кол.³ погнбель — Кол.⁴ на съгладаньѣ — Кол.⁵ око — Кол.⁶ прозваша — Кол.⁷ Проп. — Кол.

- ѡ кислѣ ꙗзычнѡга же плоть
 рѣтка¹ е(сть) аки снго. да того ра(дн)
 5 скоро разоумѣе(т) вкоушага всѡ
 кихъ соковѣ. и зовомаѡ при
 ꙗзычница. еже е(сть) лалока. е(сть)
 оубо кровавица е(же) мокроты
 напо(л)нающн(сѡ) внезапѣ шбра
 10 щетсѡ. аки задавннн хотѡ
 щы члѣка загражае(т) дыха(н)е
 оубо. зовоут же то лнстѣ.
 въ оутровѣ же оубо коренне²
 поупѣ. Ср(д)це же оубо вчннено
 15 е(сть) и лежы(т) в посрединѣ мѣстѣ
 в шырина(х) шбдержымо и хра
 нн(мо) шкроуѣтѣ клящамн. ꙗко (ж)
 швоумышы(м)³ е(сть) и ꙗко вл(д)ка е
 стественны в чертозѣ. и на
 20 бдн(т) ннѣмн частѣмн. шкроу(г)
 швѣстошща его⁴. настѡвѡ
 е(т) оубо всюдоу. и не издающе
 блнжнн(м) вода(м)⁵ прнблнжнн(сѡ)
 подобно оубо на(м) се слышашче.
 25 и рещы съ прркѡ(м) двыдо(м). ꙗко
 возвелнчнша(сѡ) дѣла твоѡ гн.
 и всѡ прем(д)ростню сотворн. ле
 жнт же оубо ср(д)це оучннено тво
 рцѡ(м) аки кнзь и вл(д)ка е(с)ствоу
 30 въ скровенны(х) мѣстѣ(х). сего же
 дѣла клечетаннѡ ꙗвѣ зна

Л. 30а

меноуѣть ср(д)ное ꙗко же пре
 клоннсѡ паче. на лѣвѣю стра
 ноу двою вноу дѣла. нмь (же)
 на тѡ(м)⁶ оучннено е(сть) състранѣ⁷

¹ рѣтка — Кол.² Доб.: мнѡ(т) — Кол.³ оубо нмшн(м) ен — Кол., овоумшнмъ — С.⁴ Доб.: оуды — Кол.⁵ вредомъ — Кол.⁶ тѣ — Кол.⁷ странѣ — Кол.

- 5 воздушно́е чрево. и вѣтре
ное. тѣм же и тревоу́еть его
па(че) лѣвага страна. имже не
моуцнѣишы естъ. ѡ лѣвоу́ю
бо е(сть) селезеня. долга и тонка
10 имоу́щы свою кровавицу.
Ѡ великиа простертѣ кро
вавыа жылы. кровь препро
вожаю́щюу. тако (ж) ре(че) паса(нь)е¹.
созда бѣ члѣк прѣстью Ѡ
15 земля. и доу́нѣ на лице его
дѣхъ жызни. дѣхъ во стын и
сше(д). не са(м) бы(сть) дша но дшоу со
зда и² самовластѣ вдасть
емоу гѣ бѣгъ. и почтнѣъ и ре(че)
20 тебѣ равоуае(т) слнце и м(с)ць
и звѣзды. и всако разлн(ч)ное
плодовѣ. и еже Ѡ земля и
Ѡ воды всако животное.
и ре(че) емоу. тебе ра(ди) свѣ(т) и зе(м)лю
25 сотвори(х). и мора и рѣки. и
таже в ни(х) звѣри и скоти. га(ди)
и птица. твон стра(х) и тре
пе(т) надъ всѣми ре(че) да боудеть.
аки црѣ земнымъ вещемъ.
30 на(д) ними постави и на(са)ди гѣ
б(г)ъ раи въ едемѣ на въстоцѣ.

Л. 306

едем же сказоу́етса пища блго
вонна и блгоприятна³ разна
зраки⁴. и воню подаю́щы. пи
ща беспечальна веселаци оу(м)
5 и ср(д)це. пища и⁵ оутѣшенье⁶ и
покоя пища оупещрення. и
несказанное же насади десница

¹ писанне — К.

² Доб.: живу снду дша приа и бы(сть) члѣкъ в дшою живу и — Кол.

³ блгоцвѣтна — Кол.

⁴ разнозрака — А.

⁵ Нет — Кол.

⁶ оутѣшенья — Кол.

- его. соуть оубо вноутрь древе
са красна и цвѣтна. и высоко
10 верхи своими оукрашени. и
вѣтвѣми своими прекланя
ющиса долѣ. тако же вса наса
ж(д)ениемъ разна видѣние(м) и лѣ
потою их же пав(д) и листвие
15 николи же оубадае(т). дрѣгага же
ѿ ни(х) цвѣты блговонны пода
ю(т) беспрестани добротою и
красотою и видѣние(м)¹ странны(м).
тако (ж) не лзѣ и(х) шрѣсти блгово
20 ннѣша и многоцвѣтна
видѣнїа. и комоуж(д)о и(х)² влекѣ
ще ноз(д)ри и видѣние. егда ли
повѣнетъ дхъ хла(д)ны. и авїе
въшшма(т) древеса та с тихостїю.
25 звоучнѣи шоумѣние(м) блгово
ннѣ дыхающе вѣяние(м). и ве
де³ вонь члѣка. ѿнюдѣ же оубо
бы(сть) теченїе свѣтильника
ѿтоудоу же начало жи(ть)ю члѣю
30 егоже⁴ созда бѣ же тѣ в ран
израстиль гь в(г)ъ всако древо,

Л. 30в

- красно взорш(м): и добро въ смѣдѣ.
и древо животное посредѣ раа
тако и древо кр(с)тное посреди
земла. еже зове(т)са древо спа
5 сенїа. и древо разоумное. и(м)
же е(сть) вѣдѣти добро и зло. сло
вш(м) оубо почтена бывша.
и еже по шобразу бжїю быти
адамоу. нмѣста оубо ра
10 зоумъ добрѣ и злоу. поносоу⁵
зломоу послѣ(д) приагста. и

¹ одѣныи(м) — Кол.² Доб : совѣ — Кол.³ введе — Кол.⁴ игда же — Кол.⁵ но іскусъ — Кол.

- заповѣда емѸ гѣ бѣгѣ ѿ вса
 каго древа смѣсти. еже изра
 сти гѣ в(г)ѣ в ран пища. и ѿ еди
 15 наго (ж) древа не части ре(че) еже по
 средѣ рага. вкѹшеніе не бѣ ем(Ѹ)
 на ползю. преж(де) свершениа
 разоумѣти емѸ е(с)ство свое.
 20 того ра(ди) ре(че) гѣ не вкѹсити емѸ
 древа разоумнаго. смотри
 же оубо тако соу(ть) нѣѣ во
 вбоцы силы врачевныа.
 и въноу(т)ренна члкъ лѣкѹ
 ють врачевѣ дрѹгими же
 25 возматоу(т) врачевѣниа¹.
 и мысли ср(д)чныа. въ ѿчл(а)нь)е
 смр(т)и свода(т). вѣгаше (ж) тѣ(н)
 возбранены пав(д) вкѹсомъ.
 да² разоу(м) своего е(с)ства. не хо
 30 тѣ же бѣгѣ да преж(д)е сове
 рше(нь)а ада(м) разоумѣе(т) свое е(с)

Л. 30г

- ство. да не разоумѣвъ тако
 скѹдныи ш мнозѣ сы(н) плоть
 не³ начне(т) прилежати потре
 бѣ, встави(в) дшѣвныи про
 5 мыслѣ. да тоа ра(ди) вини
 възврани емоу гѣ приати пло(д)
 ѿ древа. еже разоумѣти до
 бро и зло. еже во ш дшѣи смотри(т)⁴
 бгоу пре(д)стоати. нно (ж) пло(т)
 10 скы(м) стр(с)те(м) прилѣплати.
 и гнои телесныи стажати⁵. да
 не⁶ тако (ж) оубо ѿ една(го) древа до
 бро и зло наре(че)са. тако и члкъ
 блгими нравы ш вѣѣ прилѣ

¹ вноу(т)ренна — Кол.² да(а) — Кол.³ плотиѣи — Кол.⁴ Доб.: добро кетѣ (зѣло — А.) со англ(с)кими лики в бесконечнѣи славѣ — Кол.⁵ Доб.: і вес конца мчнѣк волею самому совѣ ста(жа)ти — Кол.⁶ Нет — Кол.

- 15 пꙗющоуѣса полоуѣнѣти ве
сконечную ма(с)ть или сласто
любїе(м) телесе нїше(го) славохо(ть)емь
злы(м) нравш(м) повноувьшымъ
толики(х) бл҃гѣ лишиѣти(са). аще
20 ли вкѣсивъ его то смрѣтїю
оумрешы. провѣдын оубо
ва(д)ка вса испытоуе(т) е(с)ства
члч(с)каго. да са гавн(т) власть
оума члч(с)каго. что сътвори(т)
25 волею своею. и слово(м) его во(з)
бране(т). и смотренїемъ¹ оу
мысли введе еже о х҃ѣ. по
бж(с)твенномуу павлѣ къ ко
ринѣш(м) пиша гл҃тъ. слово
30 кр(с)тное² невѣрѣющы(м) погнве(ль)
е(сть). вѣроующы(м) же сила бж҃їа

Л. 31а

- е(сть). но тако (ж) древо посре(дн) рага.
взаконено бѣ адамѣ. тако
и древо кр(с)тное взакониса
посреди земля хр(с)тїаномъ.
5 и бѣ ре(че) ада(м) в ран славаше³
б҃га. егда аг҃гли славахоу
на нб҃си. и почн ре(че) г҃ь ѿ всѣ(х)
дѣ(л) свои(х) въ з҃ днѣ и(же) е(сть) сѣво
та. и блг(с)внвѣ и шстнвѣ.
10 в тѣ(и) оубо днѣ ничто (ж) не сотво
ри твари. да того дѣла
блг(с)внвѣ шстн. и да бы
тот днѣ вес чести не былъ.
въ шесть бо дннн тварь⁴ сѣ
15 щоую сотвори. з҃ на паме(т)
швладати ѿлоучивъ. про
слави⁵ своя блг(д)тныа до

¹ строкини(м) — Кол.² Доб.: ре(че) — Кол.³ слава — А.⁴ Доб.: всюю — Кол.⁵ прославити — К.

- броты. и съвершеное чы
 сма. еже мира сего сотво
 20 реніе приато днѣми. іа
 вѣ вѣрѣтше и всакніа и
 звѣты погуби. искорени
 исторже¹ всѣ(х) неч(с)твы(х) и зло
 вѣрны(х) члкъ помыслы перь
 25 вне же верхо(в)наго е(сть) с̄ е чы
 сма. еже оубо вноутрь з̄
 ми вывае(т). имже своими
 частъми равно е(сть). соутъ же
 части емоу сицо. положе
 30 трое, и трож(д)ы двое. шесто
 едно. іако (ж) слагаемн творѡ(т).

Л. 316

- шестое. трое бо и двое едн
 но стварѡе(т) шестерное чысма.
 да свершеніе(м) оубо чисманемъ
 краснѣ и лѣпѣ. прем(д̄)рын хн
 5 трець всега тварн. съверше
 ною съставивъ тварь. іако (ж)
 и великии монсини оутверди(в)
 проповѣда. ѿлоучивъ з̄ днѣ
 на покон (и) ч(с)ть ннѣ(х)² дѣла винъ
 10 недовѣдомы(х). па(ч) же изрѡ(д)нѣе
 перваго³ днѣ иже едннъ про
 зва пре(д̄)рын монсини. вл(д̄)ка бо
 сын. и преж(д)е всл⁴ бы(т)іа и(х) вѣды(и).
 и ветхаго закона премѣнитн
 15 имать. и преложити на бо
 льшини законъ оучлчєнне(м)⁵. едн
 ночадаго⁶ бо емоу имени⁷ пр(с)но
 соущаго емоу снѡ(м). иже первѣ
 нець е(сть) во днѣхъ. и(же) по вж(с)тве

¹ истерза — Кол.

² честнѣнши(х) — В.

³ Доб.: дѣла — Кол.

⁴ все пре(ж) — Кол.

⁵ вочеловѣченне(м) — В.

⁶ кдиноро(д)наго — Кол.

⁷ словесе — Кол.

- 20 номоу¹ Ѡлѣчѣ(т) си всѧ. тако во
первѣнець б(г)ъ. се во первын
е(сть) днь сотворены(н) и(же) зоветса
первын. всмы(н) же авѣ сѣла
н(д)ла. ею² же и державѣ смртнѣю
25 раз(д)роушы и гоубительство
попра. и оупраз(д)ни воскр(с)нне(м)
н(з) гроба. Жена же³ не бѣ сотво
рена. но тако (ж) рече(че) писаніе⁴. гъ б(г)ъ
рече(че). не добро е(сть) члкъ единомоу
30 быти. и возложи гъ б(г)ъ сонъ
во адама и оуспе. и взятъ,

Л. 31в

- шестое ребро⁵ е(го) и созда емоу же
ноу того ради да е(с)твеноу
ю⁶ имата ѡ⁷ ребре(х) во лежать
похо(т)ныа части. и Ѡ ребра
5 моужевн женѣ сътвори. да
не провознесетса на(д) моужемъ
жена. понеже Ѡ моужеска
ребра жена сътворена е(сть).
моужа оубо Ѡ персти сотвори(в)
10 женоу же Ѡ ребра моужска. да
покрыеть и храни(т) роука му(ж)
ска свое ребро. но тако(ж) не во
схотѣ гъ дшы адамовѣ
принти ко створенію тѣла
15 его. да тако(ж) ни адамовн
вдасть видѣти твореніа⁸
сего ради хотѧ создати же
ноу возложи на адама сонъ.
да не видитъ бжїа дѣла. и

¹ Доб.: закону — Кол.² в н(ю) — Кол.³ Доб.: еще — Кол.⁴ в писанни — Кол.⁵ Доб.: оу — Кол.⁶ Доб.: любовь — Кол.⁷ въ — В.⁸ Доб.: жены — К.

- 20 ВЗА(Т) ЕДИНО РЕБРО ЕГО. Ш ЧЮ(ДО)
 СВАЗАВЫ(И) ПАКИ РАЗ(Д)РЪШАЕ(Т).
 ИЗ НИХ ЖЕ ТВАРИ. И ВЗМАЕ(Т)
 ЕДИНО Ш РЕБРЪ ЕГО И ИСПОЛНИ(Т)
 ПЛОТІЮ. ШКОУДОУ (Ж)¹ НЕ² ВСА
- 25 КА ПЛО(ТЬ) ПРОТЪЗАЕМА ВЪДЕ(Т).
 Ш ЧЮ(ДО) ШНЕМОГАЕТНЫ(Х)³ СЛОВО,
 НО СИЛА ГНА НЕ ШМЪТАЕТЬ⁴
 И СОЗДА РЕБРО И(ЖЕ) ВЗА(Т) Ш АДА
 МА В ЖЕНОУ. Ш ДИВА ДОСТО
- 30 ИНО КАКО РЕБРО ИСПО(Л)НАЕТСА
 ПЛОТ(ТЬ)Ю. ШКОУДОУ ЖЕ ШЧИ В РЕ

Л. 31г

- БРЪ БЫ(СТА) ШКОУДОУ ЛИ СР(Д)ЦЕ ВДАСА.
 КАКО ЛИ СА ВЗА⁵ Ш РЕБРА ЧРЕВО.
 КАКО ЛИ ВЫША Ш РЕБРА ПАТРА.
 КАКО ЛИ РОУЦЪ СОТВОРИСТАСА.
- 5 В НЕН⁶. КАКО ЛИ ОУБО ОУТВЕРДИ(СА)
 ПАЗЫ(К). КАКО ЛИ ПРОСТРОГАСТА
 СА ОУСТНЪ. КАКО ЛИ СОТВОРИ
 СТАСА НОЗ(Д)РИ. КАКО ЛИ ВОЗНЕ
 СОСТАСА ОУШЫ ИЛИ КАКО ПРО
- 10 ЦВЪТОША ВЛАСИ. ШКОУДУ ЛИ
 ИЗНИКОША НОГТИ. ИЛИ КАКО
 ВХОДИ(Т) КРОВЬ. НО ВИ(ЖЬ) ОУБО МЛ(С)РДА
 ГО⁷ М(Д)РОСТЬ. Ш ЕДИНАГО ЖЕ ЗИ
 ЖЕ(Т) ДВА. ДА Ш ДВОЮ ЕДИНАГО.
- 15 ПОЧТО (Ж) ОУБО ГЪ БГЪ ВОЗЛОЖЫ
 СОНЪ ВЪ АДАМА И ВЗИМАШЕ
 РЕБРО. ТЪМ ЖЕ ОУБО ИМЖЕ Ш
 РЕБРА ХОТАШЕ ГРЪХЪ БЫТИ
 ЖЕНОЮ ВНИДЕ ВЪ ЧЛКИ. ТЪМ ЖЕ
- 20 И СПСЪ НИШЪ ОУБО МЛ(С)РДЫН НА
 КР(С)ТЪ ВОЗНЕСАСА. ХОТЪ ИСЦЕ

¹ Доб.: исполни ш иного ли плоти натагну — Кол.

² но — Кол.

³ шнемогаеть ны — Кол.

⁴ шнемогаеть — Кол.

⁵ протъже — Кол.

⁶ Доб.: како ли жны пропашася како ли оутробныя створиса — Кол.

⁷ прмрдаго — Кол.

- лити ребро адамово. Ѡ ре
 бра адамова нзыде стрѣпъ.
 и прельсти¹ смѣртнын стрѣ(п)²
 25 на рѡ(д) члч(с)кы(н). Ѡ ребра же сп(с)ва
 прч(с)тага кровъ. на шмове
 нне грѣхѡ(м). ви(жь) великаго да
 рца бѣа как свон(м) ребромъ
 ребро исцелле(т). смотри же
 30 оубо танны виж(д)ь диво ве(ль)е
 спащѣ адамѣ. ребро см³ его

Л. 32а

- нзнимаше. сноу же бывшоу те
 лесн ѣ хѣоу. и ребро см разве
 рзаеъ⁴. да разрѣтъ⁵ перь
 боу. печаль новою повѣ
 5 стню. та же оубо вса пло(т)ю
 пострада на(с) дѣльма гѣ.
 да не чю(до) же⁶ ли то оубо еже е(сть).
 мѣртвоу тѣлоу испѣсти
 кровь и водоу. никогда же
 10 оубо то е(сть). еже Ѡ мѣртвыхъ
 кровн истещы. но по все
 моу оубо шеновлаше(т) спсѣ
 адама древа оубо вкоу(ш)ша⁷
 евга⁸ престоупи тако оу
 15 бо гѣ ншѣ вѣсше(д) на древа
 нѣ кр(с)тъ. тѣмъ оубо⁹ по
 бѣдоу дасть на(м) на протн
 внаго врага. но тако же н(з)
 спаща адама вына ребро
 20 не чюаше(т) адамъ. тако же
 н спса ншего пронзоша ко

¹ прелестню — Кол.² Ѡвѣтъ — Кол.³ Нет — Кол.⁴ разверзае — Кол.⁵ разрѣшитъ — Кол.⁶ чюже — Кол.⁷ вкүшеніемъ — В.⁸ Доб.: заповѣ(дь) — Т.⁹ оуби врага — Кол.

- пѣмъ в ревра. и не чюгаше(т)
 его вж(с)тво. но тако (ж) сплщѸ
 адамоу преклонисл¹ кость
 25 ревра его в жылы и въ кро(вь).
 тако (ж) и во оүспеніе вл(д)чне и
 зынде кровь и вода. но та(ко)
 же евою пре(ж)е падение бы(сть)
 въ члцѣхъ. тако (ж) и м(р)҃҃ею
 30 пре(ж)е возвѣщено бы(сть) воскр(с)нїе
 хво. да бл҃годарн(м) б҃га. тако

Л. 326

- породѸ престѸплениа ради
 погѸвляша. но бл҃г(д)тїю сп҃са
 въ цр(с)во нв(с)ное призвани бы
 хш(м); Мы (ж) оүво на пре(д)лежащее
 5 нанде(м)². Сотворив же гъ б҃гъ
 женоу в реврѣ. и приве(де) ю ко
 адамоу и ре(че) адамъ си кость
 ѿ костни мон(х) и плоть ѿ пло
 ти моя. сии наре(че)ть ми (сл) жена.
 10 тако ѿ моужа своего взата бы(сть).
 и сего ра(дн) встави(т) члкъ вѣца сво
 его и мѣрѣ и прилепитса к же
 нѣ своей. и боудета оба въ
 пло(ть) единоу. и бѣста же рече
 15 оба нага ада(м) и ева. и не сты
 дастася. тако (ж) бо и дѣти пре(ж)
 возраста телесе свое(го) стыда
 не имоуть. и тѣла своего не
 покрываю(т). тако (ж) ре(че) писание.
 20 сотвори в(г)ъ вса звѣри дѣбра
 вныа ѿ земля. и вса птица
 пш(д)нв(с)ныа. и приведе та къ
 адамѸ видѣти. что наре(че)ть та.
 смотри же оүво чюда се(го) дивна(го).
 25 адама стоаща. а б҃га акн слѸ
 гоу приводаща къ адамоу;
 искоүшающѸ адама что про

¹ предложн(сл) — Т.² возвратнмся — Кол.

- зОВЕТЬ И. И ТА ВСА ДОВРА¹ НА
 РЕЧЕ, ЕДИНЪ ПО ЕДИННОМУ.
 30 И ЕЖЕ НАРЕ(ЧЕ) СЕ ИМА ЕМЪ. НО ТАКО (Ж)
 РЕ(ЧЕ) ВЕЛИКИИ МОИСЕН СПИСАТЕЛЬ.

Л. 32в

- И НЕ БЪ ЧАКОУ ДЪЛАТИ ЗЕМЛЮ.
 НИ ШДОЖДН БО РЕ(ЧЕ) НА ЗЕМЛЮ ДО
 ЖДЪ. НО ИСТОЧНИ(К) ИСХОЖ(Д)АШЕ
 И НАПАГАСЕ ВСЕ ЛИЦЕ ЗЕМЛИ. ВИ(ЖЬ)
 5 ОУБО ТВОРЦА ДЪЛО. И ПОПЕЧЕ
 НИЕ Ш ТВАРИ СВОЕН ВВОДИТЬ.
 ЕГДА БО ЧАКОУ НЕ ДЪЛАТИ ЗЕМЛЮ
 ТО НИ ШБЛАЦЫ ГОТОВАЛУХЪ(Т)
 ДОЖ(Д)Ъ. ЕГДА (Ж) ЛИ ПАКИ СОГРЪШИ
 10 ХО(М). И ПОВЕЛЪВАЕ(Т) ГЪ ЧЛЪЬСКОМУ
 Е(С)СТВОУ ДЪЛАТИ ЗЕМЛЮ В ПОТЪ
 ЛИЦА². НО И ТЪ ПАКЫ МА(С)РДОУЕ(Т) ГЪ
 Ш ЧЛЪЬСКУ(М) Е(С)СТВЪ. И ТРОУДА ЕГО
 НЕ ПРЕЗРЪТИ. НО ПОВЕЛЪВАЕ(Т)
 15 ПАКИ³ НАПОЛНАТИ И СЪВНРА
 ТИ И(М) ВОДОУ. АКИ ГЪБЪ ТЕЩИ
 МЪ ПОВЕЛЪНИЕ(М) ТВОРЦА ПРО
 ЛЪВАТИ И(М) ДОЖ(Д)Ъ НА ЗЕМЛЮ ОУ
 СТРОИ. СЪМО И ШВАМО ПРЕХО
 20 ДАШЦЫ(М). АЩЕ ЛИ ОУБО И РАСТАГА
 ВШИ(М)СА⁴ Ш ОГНЫГЪ(М) РШ(Д)СТВЪ⁵.
 ТАКО НИГДА⁶ (Ж). РЕ(ЧЕ) В(Г)Ъ ДА БОУДЕ(Т)
 ШГНЬ. ГЛЪТЪ БО ПИСАНИЕ, ТАКО
 ПА(ЧЕ) ВСЪ(Х) ДЪИСТВЪИШНАГА
 25 ШГНЬНАГА ВЕЩЪ СЛОЖЕНА.
 И СОГНЪЗ(Д)НА ТВОРЕНИЕ(М) СОУШЦЫ
 ПАВЛАЕТСА. В НАЧАЛЪ ОУ
 БО ИСПЕРВА СВЪТЮУ ПОВЕЛЪ
 БЫТИ. ТАКО (Ж) БО ШГНЬ ТОН ПЛА

¹ Довръ — Кол.² Доб.: свое(го) — К.³ Доб.: облаки — Кол.⁴ престанешн ма — Кол.⁵ рж(с)твѣ — А. Доб.: глѣ — Кол.⁶ никто — Кол.

- 30 МАННЫН НЕВИДИ(М) Е(СТЬ) НАМИ.¹ Е
ГДА ЖЕ ВИДИШЫ КАМЫ(К) ЛЕЖА

Л. 32г

- ЩЪ. И СМОТРИ ТАКО НЕ (ТЕ) ПЛОТА
И СХОДИТЬ Ѡ² НЕГО. НО НАИПА(ЧЕ)
СТОУДЕ(Н) БЫВАЕТЪ. ЕГДА ЛИ
ОУДАРИ В КАМЕНЬ ТЪ АВНЕ
5 РАЗЪЖЕТСА³ ОГНЬ И КОСТЬ
Г⁴ КОСТИ СРАЖАЕМА ПАВЛАЕ(Т)
ОГНЬ. И ДРЕВЕСА ЕЖЕ СОУЩИ ЗИ
МЪ ИЗМЕРЗАЮТЬ. И В ВЕСНѢ
ВСЫРѢВШЕ ИСТАЧАЮ(Т) СОКЪ.
10 САМИ ЖЕ НЕ ТЕРПАЩЕ НАИПАЧЕ
ОГНА. И ОГНЬНЫ(М) Е(С)СТВОМЪ
СЪЖЫГАЕМИ. НО ТИ⁵ СЕВѢ СА
МИ СОУЖИЧЬСТВО ОГНА ИМѢ
ЕТЪ. ДРЕ(ВО) БО ТРЕМО ДРЕВОМЪ
15 РАЖАЕТЪ ОГНЬ. НО И ВОДѢ
СМЕРЗЪШГѢИСА ЕЖЕ Е(СТЬ) ЛЕДЪ. И
СКВОЗЪ НЮ ПРОРАЖ(Д)ЕШЫ⁶ СЛЧНѢ
И ЛОУЧЫ И ВЖЫЗАЕ(Т) ОГНЬ Ѡ
НЕГА. НО И ВБЛАЧНОЕ РО(Д)СТВО⁷
20 МАЛКО СОУЩЕ. И ВОЛЪГКО ВЖІ
ИМЪ ПОВЕЛѢННЕ(М) РАЖАЕ(Т) ОГНЬ
ЕГДА БО ВОЗВѢЮ(Т) ПРОТИВНИИ
ВѢТРИ ПО БЕЗМѢРНѢИ ШИРО
ТЪ ГОНИМИ БЫВАЮ(Т). И СРАЖАЕ
25 МА СПОУЩАЕ(Т) ОГНЬ И(ЖЕ) ЗОВОУТЬ
МЛЪНИИ. ТАКО БЖ(С)ТВЕНЫИ ДА
ВЫ(Д) РЕ(ЧЕ), ВЪ РЛД ПСАЛМѢ. ГЛА
ИЗВОДА ВЪ⁸ Ѡ СКРОВИЩЪ СВОИ(Х).
ВОЗНОСА ВБЛАКИ Ѡ ПОСЛѢДНИ(Х)⁹

¹ Доб.: тако оубо во всякомъ родствѣ съжичьствуйтан огнь невидимъ ксть нами — Кол.

² изъ — Кол.

³ раж(д)аетъ — В., ражается — Кол.

⁴ Нет — Кол.

⁵ Доб.: в — Кол.

⁶ проражшии — Кол.

⁷ ество — А.

⁸ вѣтры — Кол.

⁹ конецъ — Кол.

- 30 ЗЕМЛИ. И МЛЪНІА В ДОЖДЬ СО
ТВОРИ. Ш ГРОМЪ, ГЛТЬ ВО

Л. 33а

- ПИСАННЕ; ЕГДА ВОЗВѢЮТЬ
ПО(Д)НВ(С)НИИ ВЕЛИЦИИ ВѢТРИ,
И СРАЖАЮ(Т) СЪПРОТИВЪ ПРЕ
ВЕЛИКИА ТЫ ШЛАКИ И ТЪ
5 АВНЕ ИСПОУЩАТИ ЕСТЬ Ш
БЫЧАИ МОЛЪНИА. ТАКО ЖЕ БО
КТО СѢЧЕ(Т) ШГНИВШ(М) В КАМЕНЬ
НАПРЕ(Д) ОУДАРИТЬ В КАМЕНЬ.
ТИ ПОТШ(М) ТАВИТСА ШГНЬ.
10 ТАКО БО И Ш ГРОМЪ ТО(М) ГЛТЬ.
НАПРЕ(Д) СРАЖАЮТСА ШЛАЦЫ.
ТИ ПОМЪ¹ ТАВЛАЕТСА Ш НИ(Х)
ШГНЬ² СКОРОСТЬ (ЖЕ) МОЛНИА
ТОА ИЗРАДНА Е(СТЬ). ТАКО ОКО³
15 МЪГНОВЕНІА НѢКОЮ ЧАСТЬ
ВСЕЛЕННЫА ПРЕ(Д)ТЧЕ(Т)⁴ ВЪСКОРѢ.
А ЕЖЕ ЗНИМЪ МЛЪНИА(М) НЕ ТАВ
ЛАТИСА. РЕ(ЧЕ) ПИСАНІЕ ТАКО
ВЪЗДОУ(Х) ДОВЛЕСТІЮ⁵ БЫВАЕТЬ.
20 ТАКО ШСЫРѢТЬ ВОЗДОУ(Х) И ОУ
СТЪПЛЕШЪ СЛНЦЮ НА ПОЛОУДЕ
ННЫА ЧАСТИ СѢВѢРНЫ ВОЗЕ
ВѢТАНІЕМЪ И СТОУДЕНІЮ НА
АЕРѢ ГЪСТѢТЬ. И ВЛА(РА) ТА Ш
25 СТОУДЕНИ ВЪ СНѢГЪ ПРЕЛАГАЕ
МА НА ЗЕМЛЮ СХОДАЩИА И
ПОКРЫВАЕ(Т) ЛИЦЕ ЗЕМЛИ⁶ МАЛО
СНѢЖНЫА ВЛАГИ ПРИЕМЛЮ(Т).
А ЕЖЕ ПО(Д) СѢВѢРШ(М) ПОЛДНОЩЬ
30 НЫА СТРАНЫ⁷. ТО ТИ ТОМИ
МИ БЫВАЮ(Т) Ш ЗНОГА СЪЖИГАЕМА.

¹ потомъ — Кол.

² громъ — В.

³ во — Кол.

⁴ претечеть — Кол.

⁵ девлестню — С.

⁶ Доб.: но иже влнзъ оу слнца которыа части земля то — Кол.

⁷ Доб.: то и напаче слано студено и снѣга подъкметь. живуци же право подъ слнцмъ на оугъ полуидньныа страны — Кол.

Л. 336

- и везъвлажно и(м) е(сть) и сѣхо. но на
 нпа(че) ѿ вара изнемогае(т) и па(ки)
 издѣхнѣти хотѣ(т). в годы (ж)
 зимныя¹ теплоты приемяю(т).
 5 и шдождаеми бывають ѿ
 нѣси дож(д)емъ. громи же и вли
 станиа тогда бывають
 въ страна(х) тѣхъ. егда вѣд
 лѣ ѿ ни(х) ѿстоупае(т) слнце. при
 10 стоупаа в сѣверныа части.
 лѣто творить. громи же и
 блистанїа тогда бываю(т)
 имъ. дѣху оубо силоу начы
 нающѣ раздирати шелаки.
 15 готоващы поутъ водѣ. и
 пролѣваю(т) в шырнѣ повда
 емомѣ² шелакаѣ. и тѣ абие
 и скреже(т) са твори(т) велики(м).
 ѿ сѣпротивны(х) вѣтрѣ. сра
 20 жаемымъ и раздираемымъ
 шелака(м). его же скрежта
 члцы грш(м) взываю(т). поне(ж) скре
 гчетъ шелаки того³ готвъ
 на слоужбѣ посылае(м). егда бо
 25 принде(т) дѣхъ тѣ(и) громныи. и
 шгѣститъ шелаки и скре
 гчетъ и грема наполняетъ
 воды шелаки аки гоубоу.
 и пожнетъ⁴ шелакаѣ⁵ то(т) соущы(и)
 30 в не(м) со громш(м). поутъ(ть) твора во
 да(м) идоущы(м) на шелаце(х). и по се(м)

Л. 33в

ѿверзае(т) дроугое скровище дѣа
 водокропна. и тако пролѣ

¹ Доб.: лагоднѣю — Кол.

² поводакѣмому — Кол.

³ дѣхъ тѣ — В.

⁴ поженеть — В.

⁵ Доб.: дѣхъ — Кол.

- БАЕТСА ВО(Д)НОЕ Е(С)СТВО КАПЛА
 МИ НА ЗЕМЛЮ. ГЛѢМ ЖЕ ОУВО
 5 ТАКО НЕИЗЛѢДИМИ¹ СОУ(ТЬ) И НЕДО
 ВѢДОМИ СОУ(ДЬ)ВЫ ВЖІА. ТАКО ЖЕ
 РЕ(ЧЕ) БЖ(С)ТВЕННЫ ДВЫ(Д) ВЪ ЖГ МЪ
 ПСАМЪ. ПРИСТЪПИТЬ ЧЛКЪ
 10 СР(Д)ЦЕ ГЛОУБОКО ВОЗНЕСЕ(Т)СА Б(Г)Ъ.
 КАКО ВОЗМОЖЕ(М) ПРИСТЪПЛЕШЕ
 ИСПЫТАТИ. ЕЖЕ ТВОРЕЦЬ
 СВОЕЮ ШЛАСТІЮ ПОЛОЖЫ.
 ТАКО (Ж) СА(М) ОБѢЩА² СВОИ(М) ОУЧНК(М).
 ЕГДА ВЪПРАШАХОУ(Т) ЕГО.³ АЩЕ
 15 В ЛѢТО СЕ ОУСТРАШАШИ ЦР(С)ТВО И
 ІЗРЛВО. К НИ(М) ЖЕ ШВѢЩА ІСУ(С)
 НѢ(СТЬ) ВА(М) РАЗОУМѢТИ ВРЕМЕННЫ(Х)
 ЛѢ(Т). ТАКО⁴ ШЦЬ ПОЛОЖЫ СВОЕЮ
 ШЛАСТІЮ. КАКО ОУВО МЫ СО
 20 ТВОРЕНИ Ш ПРЪСТИ. БЕЗНА
 ЧАЛНАГО ТВОРЦА ДѢЛА МОЖЕ(М)
 ОУВѢДАТИ. ЕЖЕ Ш НЕБЫ(ТЬ)ІА
 В БЫТІЕ ПРИВЕДЕ. НО ЕЛИКО
 КОМОУЖ(Д) ВДОХНОУ И РАЗДѢ
 25 ЛИ МѢРОУ. И НА ЧАСТИ РАЗДА
 ІА⁵ СТЫИ ДХЪ. И⁶ НАОУЧЫ ГЛА
 ТИ СТЫІА. А ЕЖЕ ПРИІАША
 ТО И ПРОПОВѢДАША.⁷ ЕЖЕ
 ВЫШЕ СЛОВА И РАЗОУМА. ТОУ
 30 И ПОМО(Л)ЧАША. ВСА ВО ВѢДО
 МА ШЦЮ. И РАЗОУМНА СНОУ СЪ

Л. 33г

СТЫ(М) ДХ(М). И(ЖЕ) БЕЗ НАЧАЛА ЕСТЬ
 ТР(О)ЦА ВСЕІА ТВАРИ. Г(С)ДЬСТВОУ
 ЮЩЕ. МЫ (Ж) ОУВОЗНИ ЗЕМНИИ АЩЕ
 СТЫ(Х) ПИСАНІИ ПОЧЫТАЮЩЕ. ВЪ

¹ неизлѣдимы — Кол.

² швѣща — Кол.

³ Доб.: г(с)ди — Кол.

⁴ таже — Кол.

⁵ Доб.: и — Кол.

⁶ Нет — Кол.

⁷ Доб.: а — Кол.

- 5 мы¹ истинна соу(ть). аще филосо(ф)скага сложенїа. нх же не шсѣни дхъ стын. ни ѿ дха главша(го)² тоу поминнае(м) главшаго вл(д)кѣ кѣ своемуу шцю. тако оуга
- 10 илѣ еси рече) ѿ прем(д)рыхъ разоу ме(н). и ѿкры(л) еси мланцемъ³ ви(жь) же тако не повелѣно ны е(сть) пытати. како мы испыта емъ. его (ж) трепещоу(т) агглан
- 15 и вса вонньства. аще ли ш пытати хоще(м). да кин шбра(з) нмоу(т) аггли. кин ли архагглан та же пр(с)тлн и г(с)дствїа. по се(м) же начала и власти. како
- 20 ли силы хероуви(м) и серафимъ. како ли оуво соу(ть) млнни бли станїа. како ли громогла(с)на га шыванїа. нже акн в коле си тоу протече вселенноую
- 25 въскорѣ. грозѣ⁴ и прещата е(с) ствоу всаческомѣ⁵. не само же ш себѣ вл(д)чствѣга но вл(д)коу проповѣдага. акн слѣга крѣ пкаго на слоу(ж)боу посылаемъ.
- 30 ви(жь) бо. тако не са(м) ш себѣ вывает(т) но прещенїе(м) тѣмъ на млтвѣ

Л. 34а

- ны вл(д)ка въставляе(т). аще оу во разведем⁶ си оушеса ш могласнш(м) шыванїн. то мно га чюдеса и дива достоинно
- 5 шбраще(м). не всѣхъ во вл(д)ка смртнїю тою напрасною шсѣжае(т). тако (ж) бо и въ еди

¹ Доб.: тако — Кол.² глша — Кол.³ младенцемъ — Кол.⁴ грозѣ — Кол.⁵ члчскому — В.⁶ разверземъ — В.

- нон болници мнози на одрѣ
 лежа(т). да инни Ѡ ни(х) въста
 10 влаютсѧ. дроузни же Ѡ ни(х)
 различными сѣды скончаю(т)сѧ;
 Тако же оубо и ѡ громогласнѡ(м)
 то(м) шыбанїи. дроугниа снабъ
 жаеть. дроузни же Ѡ ни(х) сѣдѣ
 15 предани соутъ. но Ѡ мѣрнихъ
 нѣдрѣ¹ младенца извергъ сна
 бѣжаеть. дроугонци же Ѡ рѣ(к)
 мѣрни(х) исторгъ мла
 денець соудѣ предае(т). мѣрь
 20 же младенца снабжае(т). но кто
 изъглетъ силы гна како ли
 оувѣстѣсѧ смотренне. ниви
 ди(м) бо е(сть) грѡ(м). ни рѣкоу ч(л)чю и
 мѣеть. прерѣвал и превра
 25 щага и растерзана подрѣга
 Ѡ оужы(к) свои(х). и чадо Ѡ роди
 тель свои(х). но токмо вл(д)чне
 повелѣнїе съ страхо(м) твори(т).
 глѧша бо древнии. тако земля
 30 при нѣ(с)нѣмъ величествни.
 аки графѣнное стреченїе е(сть).

Л. 346

- но тоу вселенноую не мало на
 полни вл(д)ка различїа всакаго.
 како оубо вышнюю тѣ славѣ.
 5 возможе(м) оувѣдати. е(же) творе
 ць своею властїю положи. га(ко)
 же ре(че) бж(с)твеныи павелъ. ина
 слава нѣ(с)ны(м) ина же земнымъ.
 но спроста рещы тако м(д)ростїю
 прещеннемъ² бгѣ на ны наведе.
 10 да не воуде(м) прелщаеми тако ада(м).
 в породѣ. аще ли стр(с)ти пш(д)емле(м).
 того ради глѣмъ в себѣ едина бѣ

¹ ядрѣ — Кол.² прещенне — Кол.

- насаж(д)ена на(м) порода. ве(з)стр(с)тна
и блговонна. из неѧ же изгна(н)
15 вы(сть) правѣцъ нѣшъ ада(м) за престѣ
пление. нѣгѣ же оубо въ предѣ
ле(х) нѣшы(х) да еще хто во дни лѣта
лагодною теплоу прие(м)ле(т).
то паки и зимѣ приспѣвшен
20 и ѿ зимныа стѣдени страже(т).
ащи въ си(х)¹ страна(х) лагодноу
зимоу приемя(т). да томоу сѣ
противѣ ѿ лѣтнаго возва
ренѧ стражоу(т). того ради ре(че)
25 вл(д)ка. шче оутанлѣ еси ѿ пре
м(д)ры(х) разѣмны(х). древини во ѿило
ѿн². плато(н) и аристотель.
и прочии витѣе. много троу
ж(д)ешеса ш не(с)нѣи тварн. оу
30 вѣдѣти не полѣчиша. на(м) же
мланицѡ(м)³ сѣщы(м) еу(г)лѣе хѡ,

Л. 34в

- и ап(с)льскага преданиа. ѿ
крывае(т) ны мл(с)рдын вл(д)ка своею
блг(д)тню. иже во безначаль
нын всадержан. плотію
5 прише(д) ѿ двѣцѣ хс⁴ гавн(с)л) намѣ.
шбожата собою члѣство. мы (ж)
оубо по соломоу глѣмѣ. вы
ше себе вышнн(х) не пытан. и
глоубиннн(х) не ислѣдѣи но іако (ж)
10 ны соу(ть) повелѣна. то же по
мышлаемѣ и вѣмы⁵ вса со
держашемоу. и всемоуще
моу и вса соблюдающемоу.
и вѣхѣ слоу(ж)вѣ приемящемѣ
15 и строащемѣ всаческаа вѣѣ.
Змнѧ же бѣ м(д)рѣишын вѣ(х)

¹ кыѣ — Кол.² философи — Кол.³ младенцемѣ — Кол.⁴ Доб.: плотію — В.⁵ вѣроуны — Кол.

- звѣрен по земли соушцы. м(д)ра
 оубо ре(че) змиа. не смысло^{мъ}
 но прелестію им же возмо(же)
 20 акн аггла первозданнаго
 прельстити. да тѣмъ зло
 козненым дьаволъ ѿпадын
 слвы бжїа¹ свѣтлости. ш
 грѣшинвѣ помысла своего.
 25 и зазрѣвѣ своеа пагоубы.
 и не стерпѣ видѣти бгомъ
 почтена чѣка. и преложи(са)
 на лестъ. и ѿторгнѣти то
 го пш(д)щаса. не вѣдын же ѿ
 30 коудѣ начне(т). но видѣ ве(з)слове
 снаа та к пищы прихода

Л. 34г

- щы. и вниде въ змию. да
 бы не разоумѣла жена льсти
 дьавола. но творила жена
 преданою в² работу и на
 5 слоу(ж)воу прише(д)шоу. тѣм же
 и не пристѣпи льстець ко а
 дамоу. но оубоаса ѿ него
 швеличенъ быти. но видѣ
 же³ меншы моужа тѣло(м) сѣще.
 10 тако же и оум(м) творащоу.
 тѣм же надѣгаше(са) прельсти
 ти ю. пристоупи змиа
 к женѣ. и оухитраеть слово.
 и оумнаьса. шпытоваа
 15 закона. и ре(че) все ли вама по
 велѣно бы(сть) гаси соущее в ран
 древо. не бо видаше⁴ лоука
 выи. что ѿ садовниа повелѣ
 имъ вгѣ гаси. и каа запо
 20 вѣ(дѣ) ш чемъ вдана бы(сть) има.
 того ради лжаа въпросы

¹ Доб.: и — Кол.² Нет — Кол.³ жену — Кол.⁴ вѣдаше — Кол.

- принесе и(ма) гѣвитель. да ѿ
 тоа оувѣсть кое древо¹ есть
 в садовѣн. его же вкѣшению
 25 возбрани има в(г)ъ. и не разѣ
 мѣвши же жена льсти лѣка
 ваго. тако новоро(д)на вещи² при
 разоумѣ. изре(че) емоу заповѣ(дъ)
 ѿ всего. то на(м) ре(че) повелѣ в(г)ъ
 30 га³ развѣ единого древа. еже е(сть)
 посреди рага. ре(че) во в(г)ъ ѿ пло

Л. 35а

- да его не мозита гисти. ни и
 мата ре(че) прикоснѣтиса емѣ.
 али то смѣртію оумрета.
 дьгалъ⁴ же слышавы(и) начатъ
 5 шблыгати бѣа. повстрива
 га ю съвѣ(т) еи подаваа оусты
 змневы ре(че) к женѣ ни не
 смѣртію оумрета. но тѣмъ
 ва(м) не повелѣ в(г)ъ гисти. да
 10 не воудета тако в(г)ъ. вонь же
 во днь снѣста. и ѿверзѣ
 таса шчы ваю. и воудѣта
 тако в(г)ъ. разоумѣвающе до
 вро и зло⁵. ѿ прелести дьга
 15 вола ш паденіе члѣско,
 ре(че) во зла(т)оустъ аще кто ѿ на(с)
 г(с)нѣ сы има(т) раба оузри(т) его
 подобашася цѣлом(д)рню
 г(с)диновоу. кротости и возъ
 20 держанию блговѣрїю правъ
 дѣ. и оузритъ и постащася⁶
 и всемоу целом(д)рню г(с)на свое(го)

¹ Sic!² сущи — Кол.³ гисти — Кол.⁴ днаволъ — Кол.⁵ Доб.: слыша(в)ше жена во(ж)желѣ равнобжню и прелсти женоу а жена мѣ(жа) прелцае(т). виж(д)ь лютаа жена прелщена снѣ(с)тъ и поноужае(тъ) моужа снѣ(с)ти да не една сты(дн)тсы. оувеща и оула(с)ка послуша жены повиноу(с) — Т.⁶ Доб.: и в цркви ходѣща. и молѣщася и кланѣющася — Кол.

- подоващася. то любви(т) его¹
 аще начеть того подража
 25 ти г(с)ѣство гнѣ. и ра(з)сыти² имѣ
 нїе. то оуже похоченъ бы(в)
 и казнъ приемле(т). тако оу(во)
 и правѣи ншъ послуша го
 ркаго совѣта змнева. и
 30 вжїи хотѣвъ точни(к) быти
 и не бы(сть). подобие во е(же) излнше

Л. 356

- по(до)вие³ е(сть). оупо(до)виша бо са⁴ про
 роцы и не оустыдѣшася цра
 оупо(до)виша бо са члколюбнемъ.
 и мл(с)тынею и правдою. оупо(до)
 5 виша бо са бгѡу ап(с)ли. и пропо
 вѣдаша всюду еи(г)лїе вжїе
 и наоучиша языки. и оупи(до)
 виша(са) постницы. и телеса своа
 бгѡлюбне(м) измождиша. оупо(до)
 10 виша(са) мчнци стр(с)ть г(с)ню пи(д)
 ражаша. Си (ж) видѣвши тако
 добро и красно бы(сть) древо. взл(т)
 ѿ плода его и сгѣсть. за скоу
 достъ оума и распеление⁵ те
 15 лесн и дастъ мѣжѣ своему.
 и сице ѿверзостася има шчы
 грѣховное шчютиѣ. ѿверзе(нь)е
 шчима именуѣть има. и ра
 зоумѣста оуже совершенїи
 20 ѿпа(д)ша и бесмѣтна тако же
 нага еста. тако (ж) бо дѣти пре(ж)
 возраста тѣлоу. и оумѣ оу
 тверженїе стоуда не имоу(т)
 наготою своею. по телеснѣ
 25 м же возрастенїи и оума оу
 тверженїи зазираются на

¹ Доб.: господиѣ кто — Кол.² рассыпавати — Кол.³ не подобие — Кол.⁴ Доб.: бѡу — Кол.⁵ распаление — Кол.

готою своею. и прикрываю(т)
 телеса своя. тако и адамъ
 съ евгою. прежд(д)е престѹпле
 30 нїа млада соуща не свыкша
 грѣха. своєю наготы не вѣ

Л. 35в

дѣста¹. по престоупленни (ж)
 бжїа заповѣди впадъша
 въ грѣ(х). и видѣста свою наго
 тоу. тѣмъ ѿ га крыпастася.
 5 и прелщень оубо вы(в) и акн та(ть)
 шврѣте(са). хотѣв бо в(г)ъ быти
 и не бы(сть). но бы(сть) емоу древо то
 въ грѣховное чю(ть)е. и бесме
 ртныи² ѿвѣтъ. и сшыста³ ли
 10 ствие смоковное. и сотво
 риста севѣ препосаннїа.
 да вѣси ли. почто ѿкрыста
 са⁴ ада(м) и ева почто ли вза
 кониса древо посредн раа.
 15 како ли роди(са) жена ѿ моужа.
 без сѣмени. понеже собою хо
 таше сп(с)ти члѣство. ѿ
 дѣца родиса да первымъ
 послѣднїа тїанна си вѣрна
 20 боудеть. и еже древо посре(дн)
 раа закониса. и вкоушь
 ше ѿ него смртню всѣж(д)е
 ни вых(м)⁵. и пламенное ш
 роужне стрещы входоу
 25 повелѣ. да разоумѣн до⁶
 бж(с)твенаго древа шразъ.
 тако кр(с)тъ хѣвъ водроузнса
 посредн земля. нспадын
 адамъ грѣх(м) возведе(н) бы(сть).

¹ видѣста — Кол.

² смртныи — Кол.

³ Доб.: совѣ — Кол.

⁴ сѣкрыста(са) — К.

⁵ Доб.: и раю пища изгнани выхомъ — Кол.

⁶ доврѣ — Кол.

- 30 и кр(с)тѡ(м) разбонникъ Ѡверзе
входа рани. к немѣ же оубо

Л. 35г

- пристѣпающе не погрѣшы(м)
ранскити пища. томѣ и хе
роуви(м) оустѣписа. семѣ дре
воу аггліи с пѣнїи поклана
5 ютса. слышаста ре(че) глѣсъ
гѣ бѣга в рани съше(д)ша к вечерѣ
почто к вечероу прииде гѣ
не можаше ли во нно время
принти. си¹ можаше. но по
10 всемоу хотѣ вѣрно сотво
рити послѣдни(м). и родитиса
хотѣ тако к вечерѣ е(же) и бы(сть)
въ ѣ и па(т)сотное лѣто. и
скрыстася ре(че) шва ада(м) же
15 и жена его Ѡ лица гѣ бѣга. и во
зва гѣ б(г)ѣ адама и рече емѣ
гдѣ бѣ,² не тако невѣдын.
но хотѣ величити престѣ
пившаго.³ и ре(че) адамъ. гѣи
20 гла(с) твои оуслыша(х) ходѣща
в рани. и оубоахса тако на(г)
есмь и скрыхса.⁴ и ре(че) емѣ гѣ
кто ти повѣда тако нагъ
еси. аще не бы галъ Ѡ древа
25 его (ж) ти заповѣда(х) единого
не гати и се и то галъ еси.
и ре(че) ада(м) жена⁵ ми дастъ Ѡ дре
ва и снѣдо(х).⁶ и ре(че) гѣ б(г)ѣ к же

¹ кн — Кол.

² Доб.: Ѡкоу(д)у и како сниде Ѡ коети слѣвы Ѡпа(л) еси — Т.

³ Доб.: бѣ ли не вѣдаша бл҃гоуразумни(ч)на гаже и препростага дѣла не скры — Т.

⁴ Доб.: почто оубоа(с)а и скры(х)са и оубоа(с)а ра(ди) престѣупленна и скры(х)са наготы ра(ди) — Т.

⁵ Доб.: юже ми да — Кол.

⁶ Доб.: и ре(че) бѣ да подобна ли ти вѣроу гати женѣ а не мнѣ повѣрненши ли тебе въ(с)тъ жена па(че) мене. а(з)ъ бл҃гата пода(х), и бл҃гтсво(м) почто(х) а она тебе гломъ оулови и тако Ѡходит(т) што адама да ра(з)дрюшит(т) его стра(х). — Список с данной вставкой в издании Н. С. Тихонравова не указан.

- нѣ что еси створила. и ре(че)
 30 жена змиа ма прельсти
 и ре(че) гъ в(г)ъ къ змин прокла

Л. 36а

- та ты боуди ѿ всѣ(х) звѣрен
 земны(х) и ѿ всѣ(х) скотъ и на
 перстѣхъ твон(х) и на чревѣ¹
 пресмыкаешы(са). Мы (ж) оубо
 5 да² види(м) змию пресмыка
 ющѣса по земли. и на чревѣ
 полъзащюу. и тогда ра
 зоумѣемъ яко прелести
 ради страсть сню мчѣннѣ
 10 приа. тогда оубо и мы пре
 стоупленѣа ради смртѣю ш
 соуж(д)ени боуде(м).³ да не пакн
 заповѣди престоупаемъ.
 и земла еси⁴ по вса днн живо
 15 та. и враждѣ положѣ межѣ
 женою и межюу сѣмене(м)
 твоимъ. и межюу сѣмене(м)
 еа. ш(н) твоєа зреть глѣвы
 а ты его зришы⁵ паты.
 20 почто рече гъ в(г)ъ се положѣ
 враждѣ межюу женою и
 межюу сѣмене(м) еа како мо
 жешн разоумѣти. гдѣ
 ѿ жены сѣма. или в кото
 25 ры(х) книга(х) находиши жень
 скѣ сѣмени быти. или в ро
 дословѣи чтоутса жены.
 но таина си велика е(сть). нша
 оубо прч(с)таа и пренепоро(ч)
 30 наа мрѣна воистин(н)оу в(д)ца
 не позна моу(ж)ска ложа. но ѿ

¹ Доб.: да — Кол.

² кгда — Кол.

³ быхомъ — Кол.

⁴ землю гаси — Кол.

⁵ ловиши — Кол.

Л. 36б

- стго дха бе(з)сѣменное слово
 пло(ть) вы(сть). тако (ж) и бгословъ рече,
 Искони бѣ слово. и слово бѣ ѿ б(г)а
 и б(г)ъ бѣ слово. и съ(н)¹ бѣ искони
 5 оу бга. и вса тѣ(м) быша. и бе
 з него не вы(сть) ничто (ж). бгъ исти
 нень ѿ бга истинна. двѣ бо
 е(с)ствѣ в себѣ нося еж(с)тво и
 члѣство пло(ть) бо ѿ дѣца прин(м)
 10 еж(с)тво же преж(д)е вѣкъ. не мни
 и же шца славою. но три соутъ
 е(с)ства, шць и снъ и стѣи дхъ
 едина (ж) сила и власть. тако же
 млънии три являющиса.
 15 во едино совокоупляюще. тѣ
 м же ре(че) гъ б(г)ъ. се полагаю вра
 ждѣ межѣ змию и межѣ же
 ною и сѣмене(м) еа. ѿ жены во ре(че) ро(дн)са
 без сѣмени гъ б(г)ъ² и оуби змиа
 20 и бывшаго в немъ дьавола.³
 боашеса бжга рож(д)енна ѿ же
 ны. тѣм же гла гоу поста
 щоуса в пѣстыни. и принде
 дьаволъ пытага еж(с)тво е(го)
 25 и ре(че) къ бгоу рцы да вѣдоутъ
 каменїе се хлѣвн. Но вы ш
 кааннии жыдове. бѣсоу оу
 подовнстеса. рекше прорцы
 на(м) хе кто е(сть) оударен тм. рече
 30 гъ к женѣ. множага оумножѣ
 печали твоя. и въздыханїа

Л. 36в

твоя. и в печале(х) родниш ча
 да. и паки к моужевн своемѣ
 возвращенїе⁴ и тон твоею ш

¹ се — Кол.² Доб.: нашъ — Кол.³ Доб.: то во слышавъ — Кол.⁴ възвратннса — Кол.

- 5 владаетъ а́дамоу (ж) ре(че) г̃ь в(г̃)ъ.
 аще послоушалъ еси¹ жены твое
 га снѣде ѿ древа его (ж) заповѣ
 да(х) не части и ѿ того ялъ еси.
 проклята земля в дѣле(х) тво
 ихъ. и в печали да части вса
 10 дни живота твоего. терніе
 и шсотъ да прозвене(т) тебѣ.
 и да части травоу сел'ноую. и в по
 тѣ лица² твоего части хлѣбъ
 твон. дондеже возвратиши(са)
 15 в землю ѿ неа же взатъ еси.
 но аще ли ре(че)шы. да почто на
 сади бг̃ъ рани. хота и(з)гнати
 а́дама. да вѣскоую емѣ бѣ
 тако на малъ ча(с) почтеноу
 20 быти. ѿвѣщает ны писа(ни)е
 гла́ того ради вл(д)ка вса вла
 гага предасть емоу³. да в тѣ(х)
 вы(в) возненавиди(т) грѣха. да
 или согрѣшы(в) вбнажитса
 25 толкихъ дарованны(х) блг̃ъ.
 тѣм же добрѣ разоумѣемъ.
 тако не по гнѣвоу наведе на
 ны г̃ь в(г̃)ъ смрт̃ныи ѿвѣтъ.
 но прем(д)ростію ре(че) г̃ь в(г̃)ъ. да
 30 вых(м) мы не вѣдоуще своего
 шшествиа. когда си бѣду(т).

Л. 36г

- творили вых(м) оугоднага
 вгоу, а себѣ полезнага в бѣ
 дѣщын вѣкъ. дѣавола же бо
 лшню казнію шсоуди. и на ве
 5 рхъ его повелѣ стоупати а́да(м)
 скомѣ родѣ. не токмо же ѿ
 блговѣрны(х) моу(ж)⁴ но и ѿ женъ.

¹ Доб.: гла(с) — Кол.² Sic!³ а́дамоу — Кол.⁴ Доб.: попиракмъ вы(сть) — Кол.

- мѣнца оубо стѣа варвара
 акн хоудоу птицю свѣза¹. но
 10 и мѣнкъ трифонъ и(з)гна изъ
 дщери црѣвы шбразш(м) тако
 черна пса показа дѣвола.
 но и ерапольскии еп(с)пъ аверкин
 дивенъ² в чюдесе(х) бивъ гла к дѣ
 15 монѣ. шкан¹нын неч(с)ты(и) дѣше.
 се црѣ рн(м)скии потроуди ма и(з)
 гнати тѣ шканне. азъ же
 силою моего вл(д)ки іс хѣ нечи
 стын дѣше изгоню тѣ. и по
 20 велѣваю ти взати син ка
 мень. великии тѣжкии и
 нести въ ераполи(с). и абие
 пре(д) вѣѣми взѣ(т) бы(сть) камень
 и положенъ³ въ ераполи. та
 25 ко (ж) бо и индѣ в житни(х) стѣхъ.
 многи казни и томленія дѣ
 авола ѿ племени адама
 шбрѣтае(м) приемы(х)⁴. нарече же
 ада(м) нма женѣ своен жизнь.
 30 тако та е(сть) мѣн вѣѣ(м) живоушцы(м).
 сътвори же гѣ бѣ адамоу

Л. 37а

- и женѣ его ризы кожаны. и ш
 влече га рекше в тѣло прѣстно за
 неже оустыдитсѣ⁵ теплоа
 оума его. и ктомѣ немощью⁶
 5 превывати. слѣговати
 емѣ с горними силами. но ш
 влещнсѣ тѣло се. тако (ж) в ко
 жаны ризы. глѣют во книги.
 на томленіе обложены согрѣ

¹ Доб.: и — Кол.² великъ — Кол.³ положи — Кол.; доб.: и — Кол.⁴ Нет — Кол.⁵ оустыдѣсѣ — Кол.⁶ не мощи — К.

- 10 шившемѸ мѣнїю, и всоуже
нїю емѸ. акн в темници сѸ
щы в потѣ лица е(го). ре(че) же гѣ в(г)ѣ
се ада(м) бы(сть) тако единѣ Ѡ на(с).
Ѡлышы оубо шканныи жы(до)
- 15 вине. тако гломѣ си(м) гаснить
потаенаа.¹ авлае(т) недо
мыслимаа. швавлаетса
пре(ж)вѣчныи вѣ тр(ѡ)цы вл(д)ка.
не соу(ть) во емѸ равнии аггли
и архаггли. ни адамѣ же
20 оубо хоташе агглѣ быти.
вывыи акн агглѣ. но хоташе
в(г)ѣ быти и не вы(сть). да то(го)
ради вл(д)ка се ада(м) тако единѣ²
- 25 тако³ роуганїа шбра(з) емѸ на
веде. сирѣ(ч) не довлѣе(т) много
вжїю быти. развѣ шѣа и сна
и стго дха вѣ единой чти и
во единш(м) собьствени. покла
30 нанїи. разѸмѣвати добро
и зло и ннѣ егда когда про

Л. 376

- стре(т) рѸкѸ и возме(т) Ѡ древа и снѣ
сть. и живѣ боуде(т) в вѣки. Ѡ
поустн гѣ в(г)ѣ днѣ⁴ к вечерѸ. и дѣ
лати землю Ѡ неа же взл(т) вы(сть)
- 5 и изве(де) адама. и всели н⁵ пра
мо раю. елма же оубо мнози
стажающе(са) пло(ть)ю⁶. колико днїи
превы(сть) ада(м) в раю нини оубо
глѣть Ѡ часовѣ. понеже вѣ
10 Ѡи ча(с) распл(т) вы(сть) спсѣ. и вѣ Ѡ
ча(с) днѣ пристѸпле їс и швли
чи самаринню. и Ѡ грѣхо(в) ю

¹ Доб.: и Ѡкрывакѣ скрвената — Кол.² Доб.: Ѡ насѣ — Кол.³ Нет — Кол.⁴ изъ-а-раа пища того днѣ — Кол.⁵ Доб.: и сѣде адамѣ — Я.⁶ Нет — Кол.

- вч(с̄)ти. подавѣ еи водоу живѣ.
 но тако (ж) ре(че) бж(с̄)твенное писанне.
 15 м̄ дни ада(м) пребы(сть) в раю. томѣ
 бо послѣдоуѣта стн¹ црквнн
 ликъ. единою всего лѣта. въ
 м̄ дни крѣпость² приемла
 и перваго ница ранскаго вчѣ
 20 ства. и того же жы(ть)та желала.
 но ва(д̄)ка ма(с̄)рдын искѣпи ны
 долгш(в) прадѣда нше(го) адама.
 шномоу бо преслѣшавшѣ запо
 вѣди ва(д̄)чна. и за то послушли(в)
 25 бы(сть) ва(д̄)ка до кр(с̄)та и смр̄ти.
 шнѣ бо в пища(х) бы(в) искоушае(м).
 и ѿ возбранены(х) вкѣси. сп̄сѣ же
 ншѣ за пицоу ранскѣю постиса
 м̄ дни в поустыни. искоу
 30 шае(м) ѿ дьавола. но адамъ
 тогда хота в(р̄)тъ быти и не бы(сть),

Л. 37в

- и ѿ ве(с)смр̄тна смр̄тню весѣже(н) бы(сть).
 того ради и в(р̄)тъ члкъ бы(сть). не пре
 мѣнивѣ е(с̄)ства и не измѣнивѣ
 бж(с̄)тва. но ада(м) из раа и(з)гна(н)
 5 бы(сть) на странное сїе и волѣзне
 ное мѣсто. гѣ за того съ нѣси
 прише(д) того восприемлетъ
 жи(ть)е. во свѣта мѣсто непри
 стоупнаго. за всѣ(х) носщы(х)³ е(го)
 10 сила(х) на женскѣю рѣкѣ стыа
 прч(с̄)тыа и пр(с̄)нодѣвы м̄риа.
 шщы(м) е(с̄)ствш(м) носи(м). и в хероу
 ви(м) мѣсто на таремницѣ сидѣ(в)
 и въ агльскага мѣста пѣнїа⁴
 15 и хвалы ѿ дѣтен еврѣискихъ
 приемла. и во еври мѣстш.

¹ стын — Кол.² крѣпко постъ — Кол.³ соущихъ — Т.⁴ пѣтна — Кол.

- пр(с)нодвою мѣрь свою и(з)бра.
 евоу во тогда шсоудн сен же
 архаггаш(м) гаврилш(м) радость
 20 посла. во древа же мѣсто
 престолупнаго еже вѣ тогда
 посре(ди) раа тако и посреди зе
 мля древо кр(с)тное водрѣзиса¹
 но за адамовѣ сласть спсѣ шнѣ
 25 пло(ть)ю бывѣ золчы и шцта
 вкѣснѣ. и постави херѣви(м)
 пламенное шроужне швраща
 юще(са) хранити поу(ть) древа жы
 вотнаго. и порадовася дѣ
 30 яволѣ ш и(з)гнанїи адама. тѣ
 мѣ оубо вольми агглы бѣна

Л. 37г

- на враждоу себѣ подвиже.
 гнѣвахоу же са нань агглы. и
 м же с ними первне бывшим
 себѣ(т). и ш себѣта па(д)ше. и се па(ки)
 5 второе члѣкѣ хвалословащѣ
 чынѣми аггльскими. то и
 семоу нанесе своего помысла
 ядь. еже быти яко бѣ. и
 шблишеноу емѣ сътвори вы
 10 ти ранския пища. и арха
 ггальска(го) хвалословеннїа.
 и смѣртным швѣтѣ ш бѣа емѣ
 нанесе. не во видѣть² агглы
 вл(д)чна мл(с)рднїа е(же) хоташеть
 15 сътворити. и пло(ть) понесити³ ш
 двѣца родитиса. тѣм же оубо⁴
 пло(т)ское рж(с)тво вл(д)кы хѣа чюдѣ
 хоуся агглы сами в себѣ в радо
 сти глѣще. шле мл(с)рднѣ како

¹ водроужн — Кол.² вѣдлухуть — А.³ Доб. и — Кол.⁴ во — Кол.

- 20 БЕЗЪ ЩА ПРЕ(Ж) РОДИСА ПЛОТНЮ
ВЪЧЕНЪ¹ СЫ БЕЗЪ МТРЕ. СЪ ЩЕ(М)
ПР(С)НОСОУЩИ(М). и БЕЗНАЧАЛЕ(Н) СЫН
СОВЕРШЕНЪ БГЪ. ЩА ЖЕ Е(С)СТВА
НЕУСКЪДНО В СЕБЪ НОСА СВОИСТВА.
- 25 ТО² ПА(КН) Ъ ДВЦА СОВЕРШЕНЪ ЧЪКЪ.
ЧЛЧЬСКА Е(С)СТВА ЦЪЛА ВЪСПРИ(М).
ТАКО МА(С)РДЪ. ТОГДА ПА(КН) КЪ ДЪ
ВНИ РЕКШЕ АГГЛИ КАКО ТЪ ОУ
БЛЖИМЪ В(Д)ЦЕ. ИЛИ КАКО ТЪ ДО
- 30 СТОИНО ВОЗВЕЛИЧЫ(М). ТАКО ДВА
СЪЩИ МТРСКИ РОДИ. и по ро

Л. 38а

- ЖЕСТВЪ ДВЪСТВА НЕ РАСТАИ.
НИ Ч(С)ТОТЫ УСКВЕРНИ. НО ДВОЮ
СЫ ПРЕПЪТАИ. ДА КТО ВОЗЪ
МОЖЕТЪ ИЗРЕЩЫ ЧЮДЕСИ ТАИНЫ
- 5 СТВО. НО ХВАЛЪ ВСЫЛАЕ(М) ПОНО
ВЛАЮЩЕМЪ АДАМА и ТАКО
ВИДАЩИ(СА)³ ВО МНОЗЪИ РАДОСТИ.
ХВАЛОУ ВСЫЛАЮЩЕ ГЛААХОУ~
СЛАВА В ВЫШНИ(Х) БГОУ и⁴ МИРЪ ВЪ
- 10 ЧЛЦЪХЪ БЛГОВОЛЕНІЕ. Ш КР(С)ТЬ
ДА РАЗОУМЪЕШЫ ЛИ Ш ЖИ(ДО)ВНИ
ЧТО Е(СТЬ) ДРЕВО ЖЫТНОЕ КОГДА ЛИ
ЪСТОУПИ ХЕРОУВИ(М) Ъ ДРЕВА ЖИ
ВОТНАГО. НЕ ЕГДА ЛИ⁵ СА ВО(Д)РЪ
- 15 ЗИ НА МЪСТЪ КРАНИЕВЪ ЗОВО
МОЕ ГОЛГОФА РЕКШЕ ЛОВНОЕ.
ТОУ БО ПРОПАТОУ БЫВШОУ
ЇС(С)У. и ДВНЕ ПРОРАЗИ КАМЕ(НЬ) Ч(С)ТЬ
НА ТА КРОВЬ Г(С)НА ДО ГЛАВЫ
- 20 АДАМОВЫ и УНИЩЕ Ю и ЪСТИ
ДА ТО ВИДЪ⁶ ХЕРОУВИ(М) ЪСТЪПИ
Ъ ДРЕВА ЖЫВОТНАГО. ПОЧТО (Ж)

¹ плотно родиса прежевъченъ — Кол.² ть — А.³ диващеса — Кол.⁴ на земли — Кол.⁵ Доб.: кр(с)ть — Т.⁶ видъвъ — А.

ДРЕВА ЖИВОТНАГО НЕ РАЗОУМѢ
 ЕШЫ. НЕ ЕГДА ЛИ ЕЛЕНА МѢН
 25 КОСТАНТИНОВА ВЕЛКАГО
 ПРИДЕ ВЪ ЙЕР(С)ЛИМЪ НА ВЗЫСКА
 НІЕ КР(С)ТА ХѢВА. МѢЧЫВШЫ ЖЕ
 ЖЫДЫ МНОГИ И ПА(ЧЕ) ШНѢМЪ ВО
 ПНИЮЦЫ(М). И СВИДѢТЕЛА НАРЕ
 30 КОША НЮДѢ. ТОГДА ЕМѢ АРХИ
 ЕРѢЮ СОУЩѢ И НАЧАЛНИКѢ. ТОГО (Ж)

Л. 386

ЕДВА МНОГИМИ МОУКАМИ СЛОЖЫ¹
 И ОУКАЗА ЕИ МѢСТО ѿ ДРЕВНИХЪ
 НАРЕ(Ч)ЕННО ИДѢЖЕ ЛЕЖЕШЕ КР(С)ТЫ.
 И КОПАВШЕ (Ж) НА МНОЗѢ И ЕДВА Ш
 5 БРѢТОША. И ТО ЖЕ НЕВѢДО(МО) БѢ
 ЕЛЕНѢ. КОЕ Е(СТЬ) ЖИВОДАВЦА КР(С)ТЬ
 ТОУ ВО БАСТА И РАЗВОННИЧА
 КР(С)ТЫ ТОГДА РАСПАТЫМА СЪ
 ЇСМЪ. ИДОУЩЕН ЖЕ ЕЛЕНѢ КО ВРА
 10 ТѢ(М) ГРАДА. И СРѢТОША Ю СО ОУМЕ
 РШЕЮ НѢКОЮ ДВѢЦЮ. ЕЛЕНА ЖЕ
 НАПОЛНИСА ДХА². ПОВЕЛѢ НОСАЩИ(М)
 ПОСТАВИТИ ШДРЬ. НА НЕМЪ ЖЕ
 ЛЕЖАШЕ ТѢЛО МРѢВЫА ДВѢЦА.
 15 ВЗЕМШИ ЕЛЕНА ЕДИ(Н) КР(С)ТЬ И ПОЛО
 ЖЫША НА ДВѢЦЫ ТАКО (Ж) И ВЪТОРЫ(Н)
 И НЕ ШЧЮТИ МРѢВЫА ДВѢЦА. И
 ТРЕТѢМОУ ЖЕ ПОЛОЖЕНОУ БЫВЪ
 ШОУ И ШЖИВЕ ДВѢЦА. ВЪСТАВЪ
 20 И ХОЖ(ДА)АШЕ СЛѢА БѢГА. ВИДѢВ ЖЕ
 НЮДА ЧЮ(ДО) И ПРОСЛАВИ РАСПАТА(ГО)
 БѢГА. И ЖИВОТНОЕ ДРЕВО В РАИ
 ВО БѢ НАРЕ(ЧЕ)НО. А МЫ ВИДѢХОМЪ
 И ПОКЛАНАЕМСА ЕМѢ. ЕГО (Ж) ДРЕ
 25 ВЛЕ ХЕРОУВИ(МЫ) СТРЕЖААШЕ. И ТО
 МОУ ПО ВСА ЧАСЫ ХР(С)ТІАНЕ ПОКЛА
 НАЮТСА;³ ОУВѢВ⁴ ЖЕ РЕ(ЧЕ) АДА(М)

¹ сломн — Кол.² Доб.: сѣго — В.³ Вставка киноварью: сказание ш сѣмени — Т.⁴ оувидѣвъ — Кол.

30 женоу свою, заченшоу. се оуже
па(ки) ѿ невытѣа в бы(ти)е родите
лема приводит(т) в(г)ъ чѣка по за
коннѣи слоу(ж)вѣ таннѣи бра(ч)нѣи.

Л. 38в

възъпрѣнїе(м) е(с)ства. въвлече(н)
бывѣ ѿ своѣа оутробы и оудо(в).
в мѣста ложеснѣ женьскихѣхъ.
всѣваецѣа вмѣщает же са
5 оубо в женьствѣмъ полѸ. ѿ мѸ
жа стоуденое спѣнїе¹ сѣменное
и примѣшаецѣа противоу
соуци крови женьствѣи. смѣ
шаюци же са всѣмъ внѣтрени(м)
10 и чювьствены(м) вкѸпѣ.² слива
юцимса дроу(г) дроузѣ телесны(м).
смѣшениемъ. и съсадетсѣа ѿ
стоуденаго моу(ж)скаго сѣмени
моужеско оубо сѣма стоудено е(сть)
15 и ѿ кости в костаноу и жила
воу претвораетсѣа снаѸ. и
ѿ жены (ж) противоу совокѸпле(н)ее
воздаецѣа кровь тепла есте
ствѣ(м) соуци. и ѿ стоуденаго
20 моу(ж)ска сѣмени смерзъшыса
въ пло(ть) претвораетсѣа по сѣ
менномуу смѣшенїю. да ели
к оубо костана и жила
ѿ моу(ж)ския силы крѣпость есть.
25 а елико (ж) кровава и масна.
то ѿ женьскаго примѣшенїа.
состыдаецѣа³. ѿ самую бо
тою первозданною оучими
есмы. да ѿ когож(д)о ею на дѣ(т)о
30 рож(д)енне сѸдаецѣа частн.
ѿ адама бо кость ребра взл(т)

¹ нскыпѣнїе — Кол.² Доб.: акн — Кол.³ състываецѣа — Кол.

Л. 38г

- гь. и в женоу претвори та
 бж(с)твенага роука. таче по
 то(м) двѣма совоку плащыма(са)
 всѣваецса младенецъ. не
 5 во могоу(т) женьстни оудове съ
 вершена штрочати вѣ
 стити. и в себѣ приати м(д)ро
 стію м(д)раго. и совоку плающу(са)
 подроужію с подроужіе(м). и мла
 10 денцю зача(т)е бывае(т) расту
 щоу же емоу помалоу. и еже ѿ
 брашенъ сла(до)стію ен пребы
вае(т) младенецъ.¹ ѿ дающаго
 пищѣ всакон плоти. и еже по
 15 части вхѣдащы(х) браше(н). сла(до)
 стію растушцы и долѣющы
 невидимо. и неизре(ч)нно обра
 зуетса мыслено бжіею рѣкою.
 яко (ж) во нѣкни тесате(ль) вземъ
 20 ѿ горы каме(нь) и по вса дни теса
 е(м) бывае(т) изваганіемъ. и твори(т)
 его на вбразъ вбрѣчена(го) тѣла.
 тако оубо неизре(ч)нною м(д)ростію²
 безъвразнага вещь невиди
 25 ма соушцы пло(т)скима оочима.
 его (ж) мѣти вбра(з) принимшы оу
стави его³ время понесши днь
 и ноцъ. вбложешы на немъ
 тѣло теплотою и естестве
 30 номоу⁴ кровію и дх(м) грѣющы
 и многоразличными болѣзнь

Л. 39а

ми. и сосѣд(м). и жылами. и до
 ного(ть) терзаем⁵ совершена(го)

¹ прибываетъ — А., младеньца — Кол.

² хытростію — Кол.

³ оуставное — Кол.

⁴ естествоною — Кол.

⁵ терзаемо — Кол., терзаема — А., дерзаема — К.

- младенца въ шера(з) перво
 зданного. Въ ѿ м(с)ць пора
 5 жаеть. и того ради е(сть) богатн(са)
 роженїа тѣла ѿго м(с)ца. тако(ж)
 бо нѣкоторѣи кожи или ш
 понѣ иже ш оудѣ(х) дѣтницю
 вноутрь лежащѣ надыма
 10 ти оутровѣ и растагатица.
 не бо можахоутъ женѣстни
 оудове свершена штрочати
 вмѣстити. и в себѣ приа
 ти. тако (ж) бо е(сть) первоначаль
 15 ныи днѣ створеныи бгмъ.
 начатокъ бы(сть) всацѣи твари.
 и шера(з) дѣла(м). аще и не вса со
 вершена быша и не оустро
 ена в тон днѣ. но потомъ
 20 вса блгоупнѣ совершена бы(сть)
 тако бо и младенцю въ чревѣ
 зачатю бывшоу и растѣщѣ
 и въ пло(ть) пр(е)творяющоуца.
 и въ е м(с)ць шживающоу
 25 дшвною силою. и съвершенѣ
 телеси бывшоу приспѣвае(т)
 рож(д)енїе на свѣ(т) готовася. но
 ш семъ оубо разоумѣе(м) тако
 морьстни животи и много
 30 различныа плоти. е(же) въ ска(л)
 кахъ живоутъ аки въ оутро

Л. 396

- вѣ темнѣ соущи. кормноую
 животнѣю силоу ѿ бга приемь
 лющы валютца ни оустъ ни
 слоуха имоущи. и всака(го) вкоу
 5 шенїа не причастно. но токмо
 вливаемою водою глвѣ¹ си при
 емлю(т). и таковаго е(с)ства ѿ
 бжїа повелѣнїа полѣчивше
 пребываю(т). ншего же ро(же)ннїа ви

¹ влагоу — Кол.

- 10 на хоуда. по первомъ смѣше(нь)ю
сѣменномуу.¹ и хоудѣю мноу
в ложеснѣхъ восставше² силоу.
тако (ж) бо и вса ѿ небы(тї)а в бы(тї)е
приве(де). и ны(не) оуже бо исполнае(т)
15 ны. и съвершае(т) по вбразѣ ада
млю. тако (ж) бо рш(д)ство шгнуное.
и в желѣзѣ и в камени. невиди
мо е(сть) нами и несказанно. тако бо
и зачатса³ младенецъ⁴ в нелѣпни
20 и безличнѣи вещи оутробнѣи
воваданно растеть книждо
оудъ сла(до)стїю вносимыми въ
чрево⁵ пищю⁶ приемающею акн
земныа рольа изъ шблака тѣ
25 чамн напошема растоутъ
ко(н)ж(д)о н(х) по сѣмени своемъ. то
моу же по(до)бно въ дшвеннѣмъ те
леси нше(м), дивно бывае(т) е(с)ствш(м).
тако (ж) бо роленнаа сѣмена. аще
30 лаго(д)ноую влагѣ дожда прие(м)лю(т).
растоутъ и крѣпа(т)са. и мно

Л. 39в

- жатса. аще ли оумноженїе до
жда бывае(т). то потопляю(т)са
сѣмена. и земнаго плевела по
давяющеи(са) хоудѣю(т). аще ли па(кн)
5 потш(м) воспарн(т) слнце. то шхѣ
дѣе(т) зерно. и ржою⁷ пакость тво
рнтъ. аще ли же не восприе(м)ле(т)
влаги ѿ нашествїа дожде(в)на.
то въсьше(д)шаа нстракноутъ⁸;

¹ Доб.: кже по части приложенню — Кол.² всѣавшю — Я.³ зачатик — А.⁴ младенцю — Кол.⁵ Доб.: носашцю — Кол.⁶ пищю — Кол.⁷ роженню — Кол.⁸ нстракнѣть — А.

- 10 Тако оубо в животнѣи тон оутро
 бѣ женьствѣи. егда сла(до)стню
 пищоу приемле(т). а не пьань
 ствѡ(м) ни шьбаденіе(м) то расте
 ние младенцю бывае(т) добеле
 15 но и кости оукрѣплѡе(т). и в мо
 зце(х) гладѣеть и в жылахъ
 мощъ творить. и въ оуды
 всѡ спростираетсѡ. и в ногти
 вхѡдитъ. и въ власы рамныѡ¹
 20 вмѣщаетсѡ. и лѣпы твѡра
 вхѡдащиа пища. и в сооузы
 гарныѡ. аще ли оумножить
 пища въ оутробѣ. то измѣ
 нитсѡ Ѡчасти. да или рѡ(д)
 25 ство² или инныѡ нелѣпыѡ
 части³ разлѣбаютсѡ. ште
 мнѡѡ⁴ и слоу(х)⁵ или во главоу⁶. и
 палаемоу кожоу творить.
 или аки ра(з)сѣдающѣсѡ. или
 30 напряженіе оустнама. и ра(з)
 сѣданіе. аще ли по тѣснымъ

Л. 39г

- въскоуритсѡ проходѡ(м). то рѣ
 сы и коудравы главы⁷ твори(т).
 аще ли по правы(м) и гладкимъ
 то просты и тонки.
 5 аки прѡмы дово⁸ воскѣреніе(м) власы пѣ
 щающе. еже Ѡ браше(н) прохѡ
 дащю мокростію. аще ли⁹ те
 плѣнишаѡ ср(д)чнѡѡ и штрѡнѡѡ
 воскѣреніѡ восхѡди(т) то плѣ

¹ брадныѡ — Кол.² розочьство — Кол.³ Доб.: бывають и по видащии части — Кол.⁴ Доб.: очни нухъ — Т.⁵ Доб.: затворѡѡ — Т.⁶ Доб.: вхѡдащи — Кол.⁷ власы — А.⁸ прѡдено — Кол.⁹ Доб.: сѣквозѣ — Кол.

- 10 шъ твори(т). стоуденомоу ѡ
скѣдѣвши, а тепломоу ѡведе
ржащоу. и пресыхаѡ и власы ѡ
бараеть. многи бо мѣри не
ѡ любви младенецъ во чревѣ
15 заченше породниша. но ревно
щамнн и свары и кѣнбамн¹ и
чарованїе(м) и влѣхвованнемъ.
непокорнви соуще подроужїю
своемоу. тѣ(м) и проказньство
20 на роженїе свое приводн(т). н² вы
ваю(т) тако и сарра и ревека. анъ
на же и еливе-ѡ. тако (ж) и прочни
блгооумнни. творахоу с подѣ
роужїи своими лежаще. и сое
дннюще и покарнюще(са) тѣмъ.
25 и блговоненъ цвѣ(т) плода поро
дниша³; Гдко каннъ⁴ ѡ перваго
грѣха зачат(к). и престоупле
нїе заповѣди бжїа. авель же
30 плв(д) смиренїа вы(сть). и ча(до) желѣнїа
смртнаго ѡвѣта. ѡ семъ бо

Л. 40а

- и бж(с)твенин двы(д) проразоу
мѣвъ ре(че). се бо в беззаконнн за(ч)
тѣ есмь и во гресѣ(х) ро(дн) ма мѣри
моа. ѡ таковаго бо сѣжи(тн)га
5 оудалнвати(са) повелѣваѡ.
но и гедеу(н) филосо-ѡ. ре(че) юно
шы нѣкоемоу бес постава
шатающаса. ѡцѣ твон
пыанъ тебе всѣгалъ. а не глѣ(м)
10 же оубо ѡ дша(х). тако ѡ соуще
ства моу(ж)ска младенцю по
даетса⁵. како⁶ бо нетлѣнно⁷

¹ кобамн — Т., хулбамн — Я.

² Доб.: не оубо — Кол.

³ Доб.: посемоу оубо разумѣите — Кол.

⁴ Доб.: бѣ — Кол.

⁵ Доб.: дша — Кол.

⁶ тако — Кол.

⁷ Доб.: и — Кол.

- БЕСМѢРНО. МРВЕНѢМЪ И ТЛѢ
 ННѢМЪ И МРЪРЪЦѢ(М) ПРИМѢ
 15 ШЕНЪ ВОУДЕ(Т). КАКО ЛИ ОУБО ВА
 ЦШАА И ЛОУЧШАА ДША. Ѡ
 ГОРШЬША И ХОУЖ(Д)ЕНШАА. ЕЖЕ Ѡ
 СѢМЕНИ ЕИ ВСѢАННѢИ БЫТИ.
 И НА ЖЫЗНЬ ПРИИТИ. НО Ѡ СЕ(М)
 20 ОУБО СМОТРИМЪ ѠКЪДУ ДША
 АДАМОУ. РАЗОУМѢ(М) БЕЗ СѢМЕ
 НИ ЕМОУ СЪТВОРЕНОУ. ТОКМО
 Ѡ ПРЪСТИ. ДА НЕ ПО(ДО)БНО ОУБО
 НА(М) МНѢТИСА ВЪ СКВЕРНѢИ
 25 В СѢНИ¹ БЫТИ² НА ЖЫТИНСКИ
 ИСХ(Д). ВЕЛИКОМОУ³ ПАВЛОУ
 ГЛЮЩОУ. СѢТЕСА РЕ(ЧЕ) ОУБО ВЪ⁴
 ТѢЛО ДШЕВНО И ВЪСТАЕТЬ
 В ТѢЛѢ ДХОВНѢ. НИ ДША ОУБО
 30 Ѡ СЕБѢ НИ ТѢЛО Ѡ СЕБѢ ВЗО
 ВЕТСА ЧЛКЪ. НО ШЕЮ СОВОКЪ

Л. 406

- ПЛЕННЕ(М). И СОЕДИНЕНІЕ(М) СЪВЕРШЕНЪ.
 ПО СЪСТАВОУ ДШѢ ПРИМѢШАЕТЬ
 ТЕЛЕСИ. И СОВОЗРАСТНЪ СРО(Д)НАГО
 СООУЗА. СМОТРИМ ЖЕ ОУБО ЧЮДА
 5 ШЕ(СА) ПРЕМ(Д)РОСТИ ВЛ(Д)ЧНѢ. И ЧЮДНО
 МОУ СОВОКОУПЛЕНІЮ И ДИВНО
 МЪ СОЧТАНІЮ СЕМОУ КТО ВО МО
 ЖЕ(Т) ИЗРЕЩЫ⁵ СНЫ ГНА. ДША ОУБО
 Е(СТЬ) БЕСПЛОТНА И НЕВИДИМА И
 10 НЕИЗРЕЧЕННА НЕСКАЗАЕМА. БЖЕ
 СТВЕННЫ(М) ПОВЕЛѢНИЕМЪ ТЕЛЕСИ
 ПРИИЧТАЕМА. И ШЖИВЛАЮЩИ
 ПЛО(ТЬ). И ПЛОТИ НЕВИДИМО СИЛОУ
 ПОДАВАЮЩИ.⁶ ТѢЛѢ ОУБО РАНЫ

¹ всѣанѣ ки — Кол.² Доб.: и — Кол.³ Доб.: ап(с)лоу — Кол.⁴ Нет — А.⁵ ищестн — К.⁶ Доб.: сима (си — Т) же пакн Ѡ тѣла восприметь волѣзнь бесплотна сущи — Кол.

- 15 по(д)емлюще. дѣша вопие(т). дѣшы
же оубо въ блазѣ и¹ сѣщы плотн²
краситса. различна оубо естъ
лицѡ(м). но е(с)ствомъ соединена.
и шбщаетса с тѣлѡ(м). и прие(м)ле(т)
- 20 дѣша пло(т)скія стр(с)ти и ѿ того
болѣзни. тѣло же стражеть
тоуги и печали дѣшевныа.
ре(че) оубо гѣ аминь глѡ ва(м). аще
не два сѣгласта вкоупѣ на зе
- 25 мли сирѣ(ч) пло(т)ь и дѣша. е(же) къ горне
моу житію теши желаета.
или паки тѣма въ стр(с)ти сла
столювна съ земными приле
жати. тѣмъ и гешнѣ прича
- 30 ститаса. аще ли согласно шѣѣ
сни боудѣта къ бголювию.

Л. 40в

- дѣша же и тѣло. ш сем³ же оубо
просита. аще своуде(т)са ре(че)
гѣ. стмоу ап(с)лоу глѡущѣ кто
разоумѣ(т) оумъ гнѣ. или кто
- 5 сѣвѣтникъ емоу вы(сть). како⁴
оубо дѣшѣ телесн сочта. шна
оубо вещь е(сть) нетлѣнна тѣ
ло же тлѣнно. и всемоу пови
нно. шва же безѣвре(д)на. тѣ
- 10 ло же всакон болѣзни и вредѣ
и тлѣннѡ повинно. дѣша же не(до)
вѣдома и нешсазаема. шбо (ж)
шсажемо и мимотеки. и си (ж)
бесплотна. и безвеществена:
- 15 и в горнюю высоту текѣщы.⁵
ни кончевающн(са). ни шхѣдѣва
ющы и ни исчезающы. того

¹ Нет — Кол.² плоть — Кол.³ семъ — Кол.⁴ такъ — Кол.⁵ Доб.: тѣло же тажько и низько. и дѣло (долѣ — В.) на земли валмаса. дѣша же растушци — Кол.

- ради тѣло земли прележить
и земны(м) вещемъ съдержитса.
20 и земною тѣгостію шевито
ре(че) во гѣ ѿ ср(д̄)ца нсхода(т) помы(ш)ле
ниа непригазнена. виж(д)ь га(ко)
повѣжае(т) на(с) ѿ ср(д̄)ца помышле(ни)е
мы же оубо противн(м)са ѿ оума.
25 ншего помыслы. тако (ж) оубо пѣ
щеноу ѿ цр̄а законѣ въскорѣ
моучи(т) согрѣшившата. тако
оубо и мы аще на безоумне
разоу(м) приведе(м). да то въскорѣ
30 низлагаемъ е и гордѣнне
презорства. и расженне по

Л. 40г

- мышленіа оутѣхне(т). шканиѣ(м)
телеси клокочюще(м)¹. безоуміе
ѿлоученіа е(сть) оумѣ. дшы ѿрѣ
вающии его. оумное наказа
5 нне в дѣле(х) свои(х). ѿстѣпаю
щы наставника свое(го). помы
шленіе же е(сть) пришествна и
наставленіа. и наведеніе оу
мѣ. но² по(до)бае(т) оубо къ оумномѣ
10 ра(з)смотренію прилагати по
мышленіа. неже къ шстро
тѣ помышленіа оу(м) наставля
ти. всн бо соу(д)³ дша имоуще
а не оума. тако же бо око плоти
15 тако и оумѣ въ дшѣ. оум же
на многи части и разли(ч)е. ѿ
вл(д̄)кы вга вѣваецса. такъ (ж)
и великин павелъ ре(че). иномѣ
оубо дастса слово прем(д̄)рости.
20 иномоу же разоу(м). дроугомоу (ж)
сказаніе тазы(к). иномоу разъ
смотрение. дроугомоу (ж) роди

¹ клоукъчющимъ — Кол.² не — Кол.³ соутъ — Кол.

газы(к) все бѣ¹ содѣвае(т). единын
и тон же дхъ раздѣлае(т) шсовь
25 емоу же аще хоще(т); Ѡ дшы и о
оумѣ и ш смыслѣ². дша оубо
члѣска, снлоу приа(т) Ѡ бжѣа
вдышенїа. и животворитѣ
тѣло. и прави(т). ш нен же тѣ
30 ло цвететь. теплотами
влагѣ приемла. сама же та

Л. 41а

дша легка и тонка. и м(д)рость
Ѡ бга приемлюще. бес телесн³
ср(д)це оубоумоуще⁴ и мозгѣ
главнын грѣюще тѣ оумныа
5 сѣвѣсти всѣвающы оумѣ
ражаю(т) въ скровищы(х) свон(х). и ащ(е)
вѣдоу(т) вкѣпѣ дша и ср(д)це и мо
згѣ главнын. и ти ведѣть
члка на блгое и Ѡмещоутѣ
10 мыслын⁵ злыа⁶ нравы и ш
бычмаа прогоняють. и лѣка
вын дхъ не има(ть) тѣ оупсѣти
ничтоже. понеже ти трне
въ едно совокѣпиша(са). аще
15 нѣкогда⁷ всѣеть⁸ прелести лѣ
кавын дхъ то шблнчжемѣ
бываеть Ѡ ни(х) и прогонжемѣ.
поне(ж) сами бж(с)твеноу жн(ть)ю
желаю(т) въ оучастїи⁹ свое(м). дша
20 оубо та наблюдае(т) храмѣ свон
телеснын. ср(д)це же и мозгѣ
наблюдае(та) часть дшевноую. и

¹ же — Кол.² мысли — К.³ Доб.: же не имать моудроватнса. но боудоущи ки вноутрь телесе и — Кол.⁴ оубоумоущи — Кол.⁵ мысли — Кол.⁶ Доб.: и — Кол.⁷ нѣкаа — А.⁸ Доб.: свота — Кол.⁹ соужичествѣ — Т.

- въ едино(м) съкровищы оумныа
мысли ражаю(т). и¹ ѿ себе пущаю(т)
- 25 аки слѣгѣ и слоужытелѣ. в не
видимаа и непроходимаа
мѣста. и² невидима бываю(т)
пло(т)скима оочыма. та изно
симыми мыслими видими
- 30 бываю(т). адовнаа та съкро
вища шбхожаю(т). идѣже не

Л. 416

- ч(с)твы(х) дши съдержатса до дне
сѣдѣ восприятѣ. но и скоро
вныа³ ты и свирѣпыа моуки.
гаже шжыдають теле(с) плотни
- 5 ншы(х). тѣхъ оубо нагладавши
возвращаютьса в сосоу(д) тѣла сво
его. идѣже дша и тѣло⁴ и мо
згъ. совѣты полагаю(т). пакн (ж)
в горнаа тверды мысли. въ
- 10 зсылаю(т) по аероу. аки по степе
не(м) преходи(т) стлхна и на(д) плани
ти взынде(т). и свѣтланики ми
не(т). и въ твердь са вмѣститъ.
и на нѣси пре(д)стане(т). и со агглы
- 15 ликовѣствоуе(т). и пре(д) бгомъ в
кѣшаютса гавьствовати.
то пакн скоро оу дша и оу ср(д)ца
и оу мозга швращетса. гако (ж) бо
пчела по многоразличны(м) цвѣто(м)
- 20 лѣтающе. събираю(т) потребнаа
тажателиви своемѣ. сами (ж)
ничто (ж) не творѣ(т). но токмо
ма(т)цѣ свои приноса(т). она же
аки црца сѣдѣщи в сырищухъ⁵
- 25 свои(х). и повелѣвае(т) творити
оузы въ дроузѣм же клен. са

¹ Доб.: мысль — А.² гаже — Кол.³ скверныа — Кол., кровныа — А.⁴ ср(д)це — Кол.⁵ скровищехъ — Кол.

ма же та ма(т)ка медвеное рож(д)
ство влѣваа. тако же оубо и
мысли. Ѡ дша и ср(д)ца и мозга
30 исхода(т). сами же ничто (ж) твора(т)
но свон(м) видо(м) дшы и ср(д)цы и мо(з)гѣ,

Л. 41в

вса совѣты принос(т). тако (ж) во
и желѣзо трети виды ви(ди)мо е(сть)
егда небрегомо и непотребно
бывае(т) то кално¹. ржаво ви(ди)
5 мо е(сть). егда ли тремо и гла(ди)мо
то ч(с)то видитса. и егда ли
въ шгнь вмещемо и раждено
то аки пламань видимо бы
вае(т). его (ж) пло(т)скими роуками
10 невозможно приати. тако
во дша мозгъ ср(д)це. егда оуро
знатса совѣт(м) и не тревѣ
бывае(т) дша ср(д)ци. и ср(д)це мо(з)гѣ.
и оумнаа съкровища своа за
15 печатлѣють. и во гресѣхъ
оукалавше(с)а смр(д)ни пре(д)ста
ноу(т). аще ли паки трети и гла(ди)
ми дховными моужы и кнн(ж)
ными вестѣдами. то паки
20 шчицаютса. аще ли разже
тса дша бж(с)твеною любо(вь)ю
и проходн(т) ср(д)це. и можданыа
слова² распалитъ³. прилепн(т)
взѣ⁴ ражже(т) любовію⁴, тѣ⁵ злы(н)
25 дхъ ничто же оуспѣе(т) на члка
того. понеже оумными свѣ
тлостьми шблнчаютса
козни его. не соу(ть) же оубо всѣ(х)
воушы(х)⁵ дша ладно свѣтлою

¹ Доб.: и — Кол.² своа — В.³ Доб.: и — Кол.⁴ прилѣпнтса взѣ ражженнмъ любве — Кол.⁵ живущихъ — Кол.

- 30 но тако (ж) кто по(д)щытса къ в(г)Ѹ.
тако и просвѣщае(т) свою дшѸ

Л. 41г

- дша же оубо та невидима е(сть).
Ѡ телесны(х) толъстотъ Ѡлу
чена. ср(д)це посреди персни.
к немоу же Ѡ всѣхъ составо(в)
5 жылы схода(т)са. всякое
чю(тѣ)е приноси(т)¹. то же пакн акн
властели(н) приемлаи пищѸ
акн по сопле(м) вса оудеса вла
жыть. еже коемоуж(до) довлѣе(т).
10 сок(м) брашенны(м) нападе(т).
дроу(га)та же Ѡ ни(х) на потребна².
акн плавы извѣяны внѣтръ
в желоуд(к). и чревеса на прохо
ды поущають. мозгъ же Ѹбо
15 нно различіе е(сть). не тако дша ни
тако ср(д)це. своя слог и шбразъ
нимоуще. акн вѣло и пелесо
свои(м) видѣніе(м) и разнозрачно
и слоевато. тонкою плѣвою
20 шложено. все вида и разоу
мѣта. акн црѣ сѣда в полатѣ
хрѸсталиѣ. приемла слыша
ніе. и обонаніе подавати,
мысли. и ср(д)цю и дшы въ еди
25 н(м) сѣщствѣ³ соуще. часть во
оума Ѡ ср(д)ца часть же Ѡ мо
згоу и часть дшевна. но во
еди(н) совѣтъ нераздѣльно. и
во едино(м) съкровицы оумъ
30 съдержать. дшы же оубо
исходащен ис телеси. вѣе

Л. 42а

ствены(м) повелѣніе(м) троупъ
вывае(т) ср(д)це и мозгъ. ср(д)цоу

¹ принос(т) — А.

² непотребна — Кол.

³ сѣщствѣ — Кол.

- раны принимшоу скоро выска
 че(т) дша не терпашцы без¹соу
 5 жычьства своего. тако (ж) и мо
 згоу ѿражаемѸ ѿ костяны(х)
 чрепинѣ. тоужа(т) дша и ср(д)це
 и ничто (ж) смысли(т) тог(д)а члкъ
 тѣ(н). понеже в печали еста
 10 дша и ср(д)це ѡ соужычьствѣ
 своемъ. принимшемѸ раны.
 и проторгающе(са) плевѣ, и и
 зскаче(т) дша; ѡ тѣлѣ члчьи
 Тѣло же оубо члче ѿ четыре со
 15 ставѣ глеть создано имать.
 ѿ огня теплоу. ѿ възду
 ха стоуденьство а ѿ земл
 тѣло¹. а ѿ воды мокротоу.
 ѿ тръгноущи² же (са) дшы. ис те
 20 леснаго ср(д)чнаго³ соуза бжии(м)
 повелѣние(м). и тѣло въ пръ
 сть разлѣвается. и часть
 к части. и ко(н)ж(д)о къ своемѸ
 жичьствѸ⁴ сходи(т). тако (ж) во
 25 ртоу(ть). егда в сосѸдѣ е(сть). то
 аки дша в тѣлѣ. еда ли про
 лѣвается на землю. то на
 многи части раз(д)робится.
 к перьсти же земнѣи не примѣ
 30 ситса⁵. дондеже прише(д) нѣ
 кин хитрецъ. паки и совоку

Л. 426

пить⁶ въ единно тѣло. и въ еди(н)
 съсоу(д) влѣвае(т)⁷ тако (ж) и во(з)гла
 шающен троубѣ и ѿ вѣка оу
 сопшала боудашцы. тоу авне

¹ соухоту — Кол.

² ѿторгънущиса — Кол.

³ сроднаго — Кол.

⁴ соужичьствоу — Кол.

⁵ прилѣпится — А.

⁶ Доб.: ю — Кол.

⁷ Доб.: тако оубо и тѣло нашего кстьства кождо къ своим части разливаетъ(са) — Кол.

- 5 слѣваецса составъ ѿ части¹
 расшедишхса тѣла ншего:~
 Посе(м) же ева заченши и ро(ди) снѣ.
 Нарече(че) имя емоу каннѣ. снѣ вы(сть)
 перва(го) грѣха пав(д). еще бгѣ вы²
 10 ада(м). не оувѣда(л) сътворенаго
 чре(с) повелѣнне. не вы каннѣ
 оувн(л) врата своего. не вы пото
 па на земли. но ш се(м) разѹмѣн
 мѣ. тако кто имѣе(т) возлюбле
 15 ноую двѣцю. по своей воли хоче(т)
 ю сочтати мѹжѹ. двѣца же вѣ
 сть и разоумѣеть³ не терпа
 ще шца своего повелѣнїа. но
 аще которага снабди(т) честь
 20 шца своего. и то и ѿше(д)шы ѿ
 пазоухи шца своего любима
 имѣ бывае(т). и пло(д) еа блг(с)внѣ
 прародителема бываеть.
 несмысленага же аще и вѣсть
 25 тако шцѣ еа вдасть ю на бра(к).
 но не дожде(т) цѣлом(д)рїа шца сво
 его блг(с)венїа. но и за (ра)спаленїе
 впадае(т) та и не оугодна пре(д)
 шцѣмь свон(м) являетьса. та
 30 ко (ж) и ада(м). егда не вкѹси древа
 шслѹшанїа. то не стыдастса.

Л. 42в

- егда ли вкѹснста. и оузрѣстаса ре(че)⁴
 шва нага. тоу (ж) и преподасанне
 и крыпастаса. к немуу (ж) выхш(м)
 рекли. ш адаме ты согршшы
 5 а мы смртїю шсоуженн выхш(м).
 ш мтн змнїа послѹша а же(н)
 скин рш(д) ве(з)честнне(м) низверже(н).

¹ части — Кол.² во вѣ — Кол.³ Доб.: тако съчтатнса кн сѹдомъ оца свонго. но не всѣ сѹть полншце законѣ. — Кол.⁴ Нет — Кол.

- он¹ вса исправи гъ. ѿ адама (ж)
 изведе женоу бе(з) сѣмени то и
 10 са(м) гъ іс̄ х̄с̄ роди(са) ѿ прч(с̄)тыга двѣца
 бе(з) сѣмене. женоу прииде пре
 лестъ. и па(ки) ѿ жены ро(ди)са гъ. и
 сп(с̄)ние на(м) дарова. древомъ пре(л)
 сти вра(г) адама. и паки кр(с̄)то(м)
 15 древаны(м) гъ оуби врага. ада(м)
 ѿ древа вкѹси крышетьса.
 гоу проплатоу бывшоу тма
 бы(сть) по всен земли ѿ 5 го часа
 и до 6 го. шестое (ж) ребро бы(сть)
 20 евга адамоу. о шестое ребро
 пронзоша га. и абѣ изыиде кро(вь)
 и вода. новын завѣ(т) на вста
 вленіе грѣх(в). и паки чл̄к(м)
 адам(м) внииде в ны см̄рть.
 25 и па(ки) в(г)ъ чл̄къ бы(сть) и чл̄ко(м) бесме
 ртїю спо(до)виша(са) и погоубле
 ноую пищѹ раа вврѣтоух(м).
 ѿ жидовингъ. И ре(че)шы ли ми ѿ
 жы(до)вине. то не може ли бг̄ъ
 30 инако спасти чл̄чство. а(з) же ти
 рекоу еи можааше. но изво(ли)

Л. 42г

- адамово злонаравіе исправити.
 и како ли бы могло вж(с̄)тво ви
 дѣти нше е(с̄)ственаго. аще не
 бы ѿ двѣца тъ(н) пло(ть) приналъ.
 5 прииде во ре(че) гъ во мрацѣ.
 аки во (м)глѣ на гороу синанскѹ
 ю. что бѣ тогда. како шы
 банїа и блистанїа и кѹре
 нїа дыма и земля колѣбла
 10 ше(т)са. что ли рекоша лю(ди)е мон
 сию. и ти не молъви(т) на(м) бг̄ъ.
 но ти мо(л)ви к немуу. и како
 проси монсеи оу бга. даждь ми
 рече видѣти лице свое. но что

¹ сн — Кол.

- 15 ре(че) в(г)ъ не има(ть) члкъ видѣти¹
лица моего. то ли еще не ра
зоумѣеши ѡ жы(до)вине. како
лице бжїе видѣти. аще не
бы плоти поносилъ. и сего не
20 внимаеши ли что ре(че) гъ к мон
сию вниди в доупиноу ка
мене. и покрыю тѣ роукою
моєю и слава моя вбинеде(т) тѣ.
и идоу мимо тѣ и оузрнши
25 задная мога. то что соутъ
задная бжїа не шна ли ег(д)а
идаше гъ къ стр(с)ти. и поа (ж)
съ совою петра ѡкова и ѡ(н)а
трне ѡ оучнкъ. и взыде на
30 гороу фаворьскоую. и мало прогави
бж(с)тва своего.

Л. 43а

- како можахоу(т) стерпѣти да
выша видѣвше чю(до) оучнцы.
и разоумѣли яко в(г)ъ волею стра
жетъ. дѣеши ли что прогави
5 своего бж(с)тва просвѣтисѣ
лице его па(че) слнца. и ризы его
выша бѣлы яко свѣ(т). тѣ бо
монси и нльа вѣа полы х̄а.
того ра(ди) яко да оувѣдѣтъ
10 оучнцы его. яко жы(вы)ми и мртвы
ми вбладаетъ. монсиа бо
изъ мртвы(х) приведе. ѡ(ж)
бѣ емоу древле вѣщанно.
видѣти задная бжїа. нль
15 ю же жыва восхнщена бы(в)ша.
пре(д)стави. ре(че)шы же ми ли
что е(сть) па(че) слнца іс̄. то е(сть) паче
и просвѣти(сѣ). но того ра(ди) слнце
вмѣних(м) ре(че) понеже² звѣ

¹ не имать живъ быти члвкъ видѣвъ — Кол.

² Доб.: инюк — Кол.

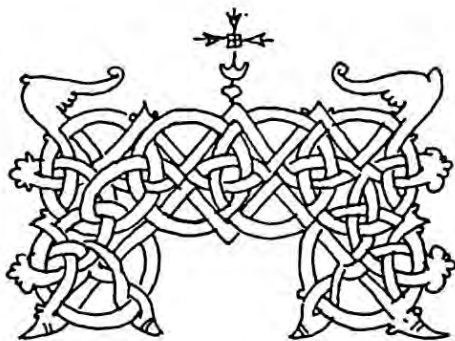
- 20 зды свѣтлѣе слнѣца не видѣ
 хомъ. того ра(ди) вмѣнихо(м) мы
 тако слнѣце. но ѡ се(м) и тѣ(н)¹ рече.
 тако ѿ вблнстанїа лица бжї
 га падохо(м)сѧ ре(че). а слнѣце всег(д)а
- 25 видѣще не падаемсѧ. ли ре(че)
 ши ми ѡ жыдовнне. монси
 и е(сть) видѣлѣ тамо заднага на
 горѣ. скажы ми како оуказа
 ти монси видѣвѣ заднага
- 30 бжїа не повѣси ли. а не льсти
 сѧ но вѣроуи к немуу с нами.

Л. 436

Аще хочешы добрѣ оувѣдѣ
 ти слоуу книгъ. да послѣшан
 ѿ бы(ти)га исторїа и вѣгодхно
 вены(х) прр(б)кѣ повѣсти скаже(м).



¹ Доб.: разоумѣте — Кол.



Палея Толковая

Антропологический раздел

// Л. 21г «И сказал Бог: „Сотворим человека”»¹ (Быт. 1, 26). Пойми, жидовин, что смысл [этих] слов [в том], что с Ним были [во время творения человека] // Л. 22а Сын, Которого мы проповедуем, и Св. Дух, Которому мы поклоняемся². Познай щедрость Владыки: Он тебе словно через приоткрытое окошко позволил увидеть Того, Кто Ему искони содействовал, [то есть] познать Отца и Сына и Святого Духа, вместе прославляемых и все творящих. Посмотри, что сказал Владыка: «Сотворим человека». Как выразить Непостижимого, Которого на небесах со страхом трепещут ангелы и бесы со страхом и ужасом трясутся от силы триипостасного Божества, существующего безначально!

Подобно тому как невидимое слово исходит от души и слышимым является на свет, так и Сын — Слово Божие, будучи сокрыт в Отце прежде веков, явил тайну Вселенной. И как слово, исходя из души и тела, не истощает и [ничего] не лишает говорящего, слушающего же обогащает, как слово, приходя к слушающему, не уходит от говорящего, так и Божие Слово, сущее в Отце, пришло к нам во плоти, // Л. 22б [но] не отделилось по природе от Отца, соединившись с нами по благодати; будучи Богом по природе, Оно есть Слово по имени³. Так Иоанн, будучи по природе человеком, назван именем *Глас вопиющего в пустыне* (Мф. 3, 3) из-за его проповеди. Так и Сын Божий, будучи Богом, назван Богом-Словом вследствие [своего] бесстрастного рождения. «В начале было слово» (Ин. 1, 1), но не слово без ипостаси; и не повеление и заповедь Божия Единородный Сын. Слово Божие — не звучащие слоги и слова, но Слово, дающее жизнь, ибо сказано: «Кто

слушает Мои слова, тот имеет жизнь вечную» (Ин. 5, 24). Не так, как наше слово, рассеивающееся в воздухе без остатка, Слово Божие — ипостасное, совершенное, помещающееся не вне Его, но всегда пребывающее в Нем⁴. Вследствие этого наше слово не ипостасно, тогда как Слово, будучи [особой] ипостасью, не отделяется [от Отца], но, будучи во всем совершенным, познается через Отца. Так же познается и Дух Божий. Подобно тому как ипостасность Слова Божия мы узнаем не потому, что Оно произносится и через воздушную среду воздействует на слух, но посредством Его действий и всемогущества, подобно этому и ипостасность Духа [мы] познаем через свидетельств // **Л. 22в** Его энергийных проявлений. Ипостасным свойством [Духа является то, что Он] от Отца исходит, на Сыне почивает, по природе неразделен [с Отцом и Сыном], но по ипостаси является живым, решительным⁵, самодвижным, действующим, ни начала не имеющим, ни конца. Никогда Отец не был без Слова, и Слово — без Духа, ибо их природа едина⁶. Этим обновлением Слова и Духа рушится ложь многобожия и истребляется иудейское заблуждение⁷. Ибо обличает их божественный Давид, говоря: «Вовеки Слово Твое пребывает на небесах» (Пс. 118, 89); и еще: «Послал Слово свое и исцелил их» (Пс. 106, 20), и после этого снова сказал [он] о нераздельности [Троицы]: «Словом Господним утверждены небеса, и Духом уст Его — все воинство их» (Пс. 32, 6). И еще раз о Духе: «Пошлешь Дух твой — и созидаются, и Ты обновляешь лицо земли» (Пс. 103, 30). Иов же сказал: «Дух Божий создал меня» (Иов, 33, 4). Дух — не пар, исходящий из уст, ибо уста Божии не из плоти. [Дух Божий], будучи ипостасным, всегда с Отцом и Сыном действует и управляет // **Л. 22г** вселенной. Ты, жидовин, возражаешь мне, что Он обращается к ангелам⁸. Когда Господь творил бесчисленное множество ангелов, то почему у Него не было советника? Господь сказал: «Сотворим человека по образу нашему и по подобию» (Быт. 1, 26) потому, что Он предвидел свое пришествие во плоти⁹, Сын же с Отцом и Св. Духом был до века. Однако же иудеи говорят нам, что Бог сказал это ангелам: «Сотворим человека по образу нашему и по подобию». В ответ им мы говорим: «О, окаянные иудеи, преисполненные неверия! Как же это вы уподобляете образ Божий¹⁰ ангельскому образу?!¹¹ Разве не огненная стихия является природой ангелов, как о том сказал божественный Давид в 103-м псалме: «Ты творишь огненных духов — своими ангелами и слугами» (Пс. 103, 4). Это действительно так: когда при Маное архангел прикоснулся жезлом к жертвеннику, тот мгновенно загорелся¹². Если бы он не имел огненной природы, то ему было бы невозможно держать в своих руках пылающий (огненный) жезл. // **Л. 23а** Это явствует также из следующего. Когда при царе Навуходоносоре была разожжена печь [размерами] 40 на 9 локтей, тогда три закованных юноши были ввержены в эту объятую пламенем печь. Ангел же Господень вошел в ту огненную печь и оросил ее, и [огонь] не коснулся их, ибо [ангел] оросил юношей по повелению Владыки¹³. Рассудим здраво: если бы человек был сотворен по образу ангела, то он бы от пламени возгорался, а не умирал¹⁴.

Другие иудеи снова тшятся уверить нас, что Бог сказал: «Сотворим человека...» своей Премудрости¹⁵. Уже одним этим они явно сами обличают свое неверие, ибо

Соломон сказал: «Премудрость создала себе храм» (Притч. 9, 1). Мудростью именуются Сын Божий, а под храмом подразумевается святая, пречистая, непорочная и бесскверная Дева, Пресвятая Богородица Мария. Если бы не Премудрость Божия, то Сын Божий не воплотился бы¹⁶.

Не следует нам отделять божество от человечества и человечество от божества, как // **Л. 23б** отделяют иудеи и еретики¹⁷, за что и приходит к ним конечная погибель. Мы же как веруем, так и проповедуем. Хотя Пречистая Дева не познала хотения, Она отдала свою плоть, и Владыка получил от Матери [человеческое] естество. Истинный Бог, облекшись в плоть, [стал] истинным человеком, [соединив] ничтожество человека и величие Божества. Он действует Словом как Бог и испытывает телесные страдания как человек. Словом Он творит чудеса, а телом принимает поношения иудеев. Он был Бог и человек, потому что Слово не отделилось от равенства Отчей славы, как и тело не отделилось от естества нашей природы. Тот же самый истинный Сын Божий есть истинный Сын Девы: облекшись плотью от Девы, Он носил в себе божественную силу. Его божественность явствует из того, что искони было Слово. Послушай, как согласно говорили Моисей и Иоанн Богослов, хотя в их словах есть и много различий. Смотри и внешне, как Моисей начал говорить: // **Л. 23в**: «В начале сотворил Бог небо и землю» (Быт. 1, 1), — то есть указал на сотворенность неба и земли. И Иоанн, сын громов¹⁸, исполнившись Святым Духом, сказал: «Искони было Слово» (Ин. 1, 1). Видишь же, что не сотворен и не создан был Сын Божий, но искони был с Отцом. Моисей же сказал: «Во второй день сотворил [Бог] твердь» (Быт. 1, 6–8), а Иоанн сказал: «И Слово было у Бога» (Ин. 1, 1). Моисей сказал: «В третий день сотворил Господь море и реки, и явилась суша, и произвела земля [растительность]» (Быт. 1, 9–11). Иоанн же сказал: «И Слово было Бог» (Ин. 1, 1). Моисей сказал: «В четвертый день сотворил Бог светила» (Быт. 1, 14). Иоанн же сказал: «И все через Него стало быть» (Ин. 1, 3). Моисей же сказал: «В пятый день сотворил Бог рыб, и птиц, и всяких пресмыкающихся» (Быт. 1, 20). Иоанн же сказал: «Без Него ничто не начало быть» (Ин. 1, 3). Заметь различие в рассказе о творении: Моисей говорил о творении Словом Божиим, Иоанн же говорил о самом Творце: Богу подобает быть присносушим, а созданию — возникать из небытия. Если Слово было искони, то Оно не создано и не сотворено. В последние же дни Оно явилось рожденным от Марии Девы — не привидением¹⁹, // **Л. 23г** но во плоти, воистину как человек, имея, однако, в себе силу божества. Познавать Его божество можно по тому, что «искони было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» (Ин. 1, 1); познавать же Его человечество можно²⁰ потому, что «Слово стало плотью и вселилось в нас» (Ин. 1, 14); Он — Бог, поскольку «все через Него стало быть, и без Него ничто не начало быть» (Ин. 1, 3); Он же — человек, поскольку воспринял от Девы плоть и находился под законом. Рождением во плоти выявляется человеческая природа, рождением же от Девы обнаруживается божественная сила. По убожеству пеленок мы познаем [в Нем обыкновенного] младенца; величие же Его божества открывается в евангельских словах о том, как нечестивый Ирод задумал Его умертвить²¹, [и о том, как] воссиявшая

звезда привела волхвов поклониться всеобщему Владыке²². Когда Он пришел к Иоанну креститься, утаив свою божественность под покровом плоти, то глас Отца, сходя с небес, сказал: «Сей есть Сын Мой возлюбленный, и на Нем // **Л. 24а** Мое благоволение» (Мф. 3, 17; Мк. 1, 11; Лк. 3, 22). Его как человека диавол искушает соблазнами²³. Ему как Богу служил ангельский чин²⁴. Голод, жажда, усталость и сон — являют человека²⁵. Насыщение же пятью хлебами пяти тысяч [человек]²⁶; наделение самарянки живой водой, напившись которой, она не будет жаждать во век²⁷; хождение пешком по морским волнам так, что ноги не погружались [в воду]²⁸, — [все это] поистине есть божественное дело. Плач от жалости и любви к умершему другу Божию Лазарю — от человеческого естества; когда же тот уже разрешился в смерть четырехдневным пребыванием в гробу, Он, возгласив, сказал: «Лазарь! Встань!», и мертвый тут же воскрес²⁹, — то это [совершено] силою божественного повеления. Когда Он был распят на столбе и пригвожден на кресте, то страдала Его плоть; когда же тот день превратился в ночь, и поколебалась земля, и завеса в храме разодралась пополам // **Л. 24б** снизу доверху³⁰, то это действия Божества. Будучи одной природы, Он сказал: «Я и Отец — одно» (Ин. 10, 30), — свидетельствуя нам о равенстве [с Отцом] по божеству. Слова «Отец Мой более Меня» (Ин. 14, 28) Он сказал потому, что носит плоть³¹. Восприняв равную человеческую [природу], Он принимал и страдания, и поругания от беззаконников. Когда Сын Божий, родившись от Девы, воспринял тело, то божеством и славою Он не отделился от Отца. Из-за плотского естества, через которое Он пострадал, Он сказал: «Божеству подобает принимать страдания»³², — что и свершилось.

Однако возвратимся к нашему предмету.

Если Владыка сказал: «Сотворим человека по образу нашему и по подобию» (Быт. 1, 26), — то кому ты, жидовин, уподобляешь образ Божий? О нем Давид говорит в 8-м псалме: «Что есть человек, что Ты помнишь [о нем] и, сын человеческий, что Ты посещаешь его?» (8, 5). Ты же, [жидовин], умалил чин [человека] перед ангельским³³; в таком случае если мы, люди, хуже ангелов, то почему бесчисленный [сонм] ангелов и архангелов Творец создал одним словом и не имел нужды в советнике? И только творя из праха одного человека, // **Л. 24в** нуждается в советнике и предваряет его сотворение размышлением и советом? Давид говорит: «Что есть человек?», а сияние ангелов называет огненным. Человек же не от земли ли, не прах ли он и пепел, как сказал Авраам, указывая на свое ничтожество: «Я есть прах и пепел» (Быт. 18, 27)? Ангелы же разве не духи, не огонь? И тем не менее Он сотворил бесчисленных ангелов, не нуждаясь в советнике. Почему же, творя телесного человека из праха земного, Он нуждается в советнике и полагает его [человека] своим образом? Не оттого ли, что и Ему нужно было облечься в телесный образ?³⁴ [Итак], природа ангелов и человека различна. Всеми этими [соображениями] мы должны заградить твои уста, жидовин. Только потому, что, по слову Владыки, [человек сотворен] «по образу нашему и по подобию», Сын Божий принял образ раба³⁵; ангелы же имеют по сравнению с нами иной образ. Вследствие этого иудеи, уличенные в своей дьявольской дерзости, в настоящее время видят свой

народ рассеянным по всей земле. В конце времен, // **Л. 24г** когда настанет для всех страшная казнь, когда всем надо будет прийти на суд, они снова в надлежащий час примут из-за своего богохульства достойную муку.

Тех, кто говорил, будто Бог обращался к ангелам, мы еще раз обличим³⁶. Можешь ли ты, окаянный, открыто признать единоподобие божественной и ангельской [природы]? Ангелы, будучи сотворенными, не соучаствовали Богу, являясь [просто] слугами; они только хвалили, славил и благодарили Бога, зная, что творец их — Господь. Ангелы знают, что их не было до творения и что они появились по повелению Господней благодати. Они были очевидцами того, как творил Господь: видели небо, приведенное [от небытия] к бытию, — и удивлялись; видели море, отделенное [от суши], — и изумлялись; видели украшаемую землю — и трепетали. Пойми же, что ангелы не были соучастниками Бога³⁷, они были только восхвалителями творения Божия. Говорит Бог в [книге] Иова: «Когда создал Я звезды, хвалили их все ангелы мои»³⁸.

Пойми, что слово об образе // **Л. 25а** и подобии человека было [обращено] к Сыну, и это слово подразумевает говорящего и слушающего, ибо три Лица [Троицы] между собой ведут беседу, сияя одной божественной [природой]. Пойми правду нашей православной веры — когда Владыка сказал: «Сотворим человека», Он словом *сотворим* указывает на три Лица. Однако, видишь, что Владыка не сказал «по образам», но, снова соединяясь в Троицу, говорит «по образу нашему», [ибо] божественность не значит, что один образ у Отца и другой — у Сына. Словом *сотворим* Он указывает на три Лица, а словом *по образу* являет единство Троицы.

Просто удивительно, как иудеи противятся божественной истине и, будучи побежденными, не стыдятся! О таковых говорит великий Исайя: «Исчез беззаконный и погиб гордый, истребились грешащие в злобе»³⁹. О том же и Соломон сказал: «[Есть] пути, которые кажутся прямыми, [но] конец их смотрит в бездну ада»⁴⁰. Когда Господь губил хананеев, хеттеев, ферезеев, // **Л. 25б** иевусеев⁴¹, то разве думали они пасть пред вашим лицом? А павши, не имели ни надежды, ни сострадания, но, не оставив памяти, погибли⁴². Так же и вы: когда вы были с Богом, вы их истребили; ныне же, отвернувшись от Бога, сами погублены среди народов, как и сказал пророк Иезекииль: «Ибо послал меня Господь к прогневающим Его, их же отцы жестокосердные изменили [Ему] до сего самого дня»⁴³ (Иез. 2, 3).

Откуда мы знаем, кому Он сказал: «Сотворим человека по образу нашему»? Разве не говорит блаженный Исайя о едином Сыне, Боге от Бога, Который ради нас пришел в нашем образе? Он сказал так: «Младенец родился нам и [Сын] дан нам» (Ис. 9, 6). Смотри: одно дело — *родился*, другое дело — *дан* и зовется Сыном по божеству и Младенцем по человечеству. Великого Совета ангел, дивный Советник. Ты видишь Советника: кто же этот Советник? Не Ему ли Он сказал: «Сотворим человека по образу нашему и по подобию»? Не Он ли Советник, бывший прежде бытия? Не о Нем ли поведал Иоанн, сын грома: не Он ли искони бывшее Слово?

// **Л. 25в** Или ты, жидовин, относишь эти слова к Моисею, ибо он сказал Богу: «Не погуби их, Господи, чтобы не говорили народы, что Ты не мог дать им земли,

которую обещал, а потому и погубил их в пустыне!» (Числ. 14, 15–16). Моисей был прежде, Исайя пророчествовал после, но и другими словами он обличает [иудеев], ибо Исайя показывает предсказанного Советника. «Бог силен», — сказал он. Ты же видишь, что Моисей не был ни богом, ни сильным, но получал силу от Бога, а это совсем другое дело — просить силу у Бога. Если кто-то будет чудотворцем, то и он получает этот дар от Бога, ибо сказано, что Бог есть [Бог] Сил, Владыка мира, Отец будущего века.

Теперь посмотри на власть Иисуса Христа, какой силой он обладал. На царском престоле Давида он не сидел и его не требовал; в темницы [никого] не сажал; серебра и золота не собирал, и даже самому верховному апостолу Петру повелевал продать лодку. Тот, Кто был богаче всех милостью, по своей воле обнищал. Какой же он был властелин? // **Л. 25г** Но посмотри разумно, в чем выказал свою власть Творец: Он прощает и разрешает грехи⁴⁴, как о том рассказывает евангелист. Привели к Иисусу человека глухого, немого и бесноватого, и сказал ему Владыка Господь: «Немой и глухой бес! Я повелеваю тебе выйти из этого человека и не входить в него»⁴⁵. Он повелевает бурному морю, и на нем наступает тишина⁴⁶. Не имеющий ли власть возрождает сына вдовы?⁴⁷ Не имеющий ли власть воскрешает из гроба разложившегося Лазаря?⁴⁸ Когда Он висел на кресте, то не Его ли власть видим в том, что солнце стало кровавым, горы потряслись, камни расселись и завеса разодралась надвое?⁴⁹ Но, как сказал евангелист: «если бы описать все знамения, которые сотворил Иисус перед своими учениками, то и самому миру не вместить написанных [об этом] книг»⁵⁰. Ибо Он может творить все, что хочет, по слову пророка: «Власть Его была на плечах Его»⁵¹.

Однако вернемся к нашему предмету.

// **Л. 26а** Итак, было сказано: «Сотворим человека по образу нашему и по подобию» (Быт. 1, 26). Рассуди и восхитись тем, как Он приобщил к своему творению [свой] образ, гармонично совокупив тогда с единым Божеством — Божеством единой природы в трех нераздельных и неслитных Лицах, непостижимым и неизъяснимым слабым [человеческим] языком⁵². Давая человеческому роду истинное понятие о том, что Он пожелал сотворить его достойным большей славы по сравнению с сотворенным ранее, Он наилучшим образом доказал это тем, что сотворил человека по образу своему, ради чего Он и держит о нем совет⁵³. Точно так же властителям бывает дороже всего иного то, что они делают своими руками, чем то, что совершается одним только их повелением.

Он сказал: «Сотворим человека по образу нашему и по подобию, и пусть он владычествует над рыбами морскими и птицами небесными, и над всеми скотами, и над всею землею, и над всеми гадами, пресмыкающимися по земле» (Быт. 1, 26). Видишь, какую власть пожелал дать человеку Творец! Когда Он сотворил // **Л. 26б** небо и землю, то ни о чем не беседовал, ибо не было в первой твари такой славы, какая была в человеке⁵⁴. Сотворенное вначале Он утвердил словом, как с том сказал Давид: «Словом Господним утверждены небеса и духом уст Его — все воинство их» (Пс. 32, 6). Здесь будет пристойным и полезным высказать такое утверждение: единое Божество является в трех Лицах. Устыдитесь, иудеи, вра-

ги Божии, неправильно толкующие [Писание]. Стыдитесь и вы, безумцы, верующие в Магомета к своей гибели⁵⁵. Моисей ясно говорил о Троице: Бог сотворил Адама — по образу Божию сотворил его. Видишь, что Троица была изначально. Посмотри, окаянный: из-за твоего кривомыслия получается, что Моисей говорил, будто некий Бог сотворил человека по образу другого Бога. Но [на самом деле] божественную [природу] имеет и Отец, и Сын, а также и Святой Дух⁵⁶ — [Троица] в единстве нераздельно чтимая, славимая и поклоняемая. Послушай, окаянный, я тебе еще яснее скажу. Творец сказал своим апостолам: «Если Я не пойду, то Утешитель не придет к вам; если же пойду, то пошлю Его к вам, и Он, придя, обличит мир о грехе» (Ин 16, 7–8). // **Л. 26в** Этим мирским грехом [грешат те], кто не исповедует Бога в Троице. Когда же Он потом смешал языки⁵⁷, Он не сказал: «Разделим по образам нашим на множествово». [Имея в виду] сошествие Святого Духа на апостолов в виде огня, Он сказал своим ученикам: «Многое Я говорил вам, и вы не могли постигнуть. Когда же сойдет на вас Дух Истины, Он наставит вас на всякую истину» (Ин. 16, 12–13).

Слышал ли ты, Христов супостат, что [Бог] беседует с Соучастником творения, с Которым Он сотворил время и содержит все силой своего Слова⁵⁸, а не в тишине произносит слово благоволения, сказав: «Сотворим человека», не остается теперь в одиночестве, как тогда. [Моисей] не пишет: «Да будет человек», — как прочей твари Бог повелел быть. [Бог] сказал: «Сотворим человека по образу нашему». Ты видишь: сию твердь, на ней два светила и бесчисленные звезды Он привел к бытию одним словом. Посмотри: и земному естеству со всеми горами, холмами, растительностью, со всеми парящими, бегающими, ползающими // **Л. 26г** [существами] — всему этому Владыка дает бытие одним словом. И морские глубины, и речные стремнины со всем плавающим и ныряющим [Бог] одним словом привел к бытию, ни в советнике не нуждаясь, ни руками созидавая, но только словом все сотворил. Когда же Господь захотел сотворить человека, то — о чудо! — Владыке требуется Советник, рожденный от чрева [Отчего] прежде Денницы. О великая тайна и достохвальный совет! Однако, смотри, неверный: если бы Сын Божий не был Девой рожден и после на горе Фавор во время преображения Спасителя не раздался голос Отца⁵⁹, то Он не знал бы Отца, ни [Отец] — Сына⁶⁰. Или потом, когда Спаситель крестился от Иоанна, то — о чудо! — Иоанн осязал Сына Божия и слышал голос с небес: «Сей есть Сын Мой возлюбленный» (Мф. 3, 17; Мк. 1, 11; Лк. 3, 22), а Дух Святой сошел на Него с небес в образе и виде голубя. Смотри же, окаянный: от вас сокрыта была тайна, нам же — открыта. // **Л. 27а** Если бы ты, жидовин, верно вник в пророческие слова, то поверил бы тому, что видел Иоанн, сын Захарии, а потом и Духу Святому, сошедшему на апостолов в пятидесятый день по Воскресении, и мир тут же был обличен в грехе неверия в единую и [нераздельную] святую Троицу. Послушай, что тебе сказано в Писании: незначительные вещи Господь создал одним повелением, любимые же сотворил своими руками.

О СОТВОРЕНИИ ЧЕЛОВЕКА

Как сказано в Писании, взял Бог праха⁶¹ земного и создал человека⁶², притом Он взял не грудку праха, не кучу земли, но небольшую часть, — и создал человека. Видишь, что с самого начала [установлено] нашему телу снова разлагаться в прах⁶³. Видишь также и то, что Господь показал нам и воскресение во плоти⁶⁴, утаив, однако, то, как оно совершается, дабы ты не пытался испытывать Божественное творение.

Когда Господь создавал четвероногих, то он повелел вместе с душой быть // **Л. 27б** и телу⁶⁵; когда же Господь творил человека, то Он сначала устроил телесный сосуд⁶⁴, а потом сотворил душу и вложил в него. Тело Он создал из земли, а душу — дуновением. Владыка не позволил душе прийти смотреть на сотворение тела, дабы душа не хвалилась тем, что созидала вместе с Богом, поэтому сначала [создается] тело, а потом Он вдыхает душу. «Вдуну, — сказал Бог, — в лицо Адама дыхание жизни». — и стал человек живой душой, и приняла его душа силу жизни⁶⁵. Следует понять, что Божие дуновение есть сила Святого Духа. Когда Спаситель дунул в лицо апостолам и сказал: «Примите Духа Святого» (Ин. 20, 22), — Он также скрывал дуновение Божие. Не Сам шедший Дух Святой стал душой, но Он создал душу; не Сам превратился в душу, но душу сотворил. Многим кажется, что телу дается душа Божественной природы, что является нелепостью⁶⁶. Истинное познание заключается в следующем: если бы душа была Божественной природы, то у всех [людей] она была бы одинаковой, мы же у всех видим различие, ибо у одного она мудра, у другого — безумна, у третьего — неразумна, у четвертого же // **Л. 27в** — способна к размышлению; одна, обуреваемая страстью, склоняется ко злу, а другая — к благу; третья же душа [, хотя и] хвалит правду и любит добрые нравы, но уклоняется от благородства. Божественная же природа не разделяется и не изменяется. Творец Дух Святой причастен к сотворению тела и к сотворению души⁶⁷, ибо Отец и Сын и Святой Дух единой силой созидают творение, так что не думай, что часть [творения] принял [на Себя] Отец, часть — Сын и часть — Дух. Я же говорю, что Отец творит сыновнее дело и исполнение Духа, и Сын творит дело Отца и силу Святого Духа. Если кто не верует, что Дух Святой причастен нашему сотворению, тот будет обличен божественным Давидом, когда тот говорит: «Пошлешь Дух Твой — созидаются» (Пс. 103, 30). Послушай и подумай о другом слове, сказанном о нашей душе: «Отнимешь дух их — исчезнут и в персть свою возвратятся» (Пс. 103, 29). Когда же он сообщает о Святом Духе, он говорит так: «Пошлешь Дух Твой — созидаются» (Пс. 103, 30). Но и великий архангел Гавриил Духом Святым вещая святой // **Л. 27г** Деве, благовестил Ей о чудном воплощении Господа. Отвечая ему, Дева сказала: «Как будет мне это, когда я мужа не знаю?» (Лк. 1, 34). Ей же архангел Гавриил сказал: «Дух Святой найдет на Тебя, и сила Всевышнего осенит Тебя» (Лк. 1, 35). Потом Архангел сказал Иосифу: «Иосиф, сын Давидов, не убойся принять Марию, ибо родившееся от нее есть от Духа Святого» (Мф. 1, 20). Итак, ты слышишь, что искони бывшие Отец, Сын и Дух созидали тво-

рение. Смотри же, что сказано в Писании: в шестой день «сотворил Бог человека из праха земного» (Быт. 2, 7). Кто не изумится этому праху, видя столько членов и частей тела, которые разными костями и жилами, словно опорами, соединены, и все члены искусно друг с другом сочетаются и разумно движутся. Мы смотрим теперь сами на себя, и вот в малом создании — человеческом теле — видим неизреченную Божию премудрость. Если же мы задумаемся о горней и дольней твари, которую сила Божия премудростью сотворила, то свой ум погубим⁶⁸. // Л. 28а Но, как сказано в Писании, «вдунул в лицо его дыхание жизни, и стал человек душою живою» (Быт. 2, 7), и силу жизни душа приняла. По природе он не смертен, не бессмертен, но словно бы положен на весах⁶⁹. Если бы он изначально был смертен, то по грехопадению он не мог быть осужден на смерть; если бы он изначально был сотворен бессмертным, [Бог] не дал бы заповеди в Эдеме о плотской пище — от всякого древа есть, а от одного запрещается. Из этого можно заключить, что бессмертным является ангельский чин. Когда один из этих чинов согрешил и своей власти не сохранил, [Бог] согрешивших [ангелов] не пощадил: так как они по природе бессмертны, Он осудил предать их вечным мукам того страшного дня. Как горний огонь сроден с земным огнем, хотя они различны по [способу] существования: горний бестелесен, земной же помещается в теле — или в камне, или в железе, // Л. 28б или в дереве⁷⁰, так и ангелы бесплотны и бестелесны, душа же человеческая сотворена помещенной в плоть и тело. Это живое существо было создано прямоходящим, чтобы таким образом взирало горé на Творца⁷¹. И душа человеческая не такая, как душа животных и птиц. Душа животных и птиц есть кровь⁷², [созданная] из земли и воды, как и их плоть⁷³. Человеческая же душа не создана из какого-то иного вещества, но является дуновением Божией благодати. Душа животных и птиц является плотской, происшедшей вместе с телом и потому смертной и неразумной, умирающей вместе с телом; души их погибают безвестно. Душа же человека является созданной, сотворенной самим Богом и по природе почитаема. Очевидно, что души не было, пока не было вдунуто дыхание жизни. [Душа] бесплотна и невидима и невыразимо отличается от телесного вещества⁷⁴. Но только творением Божиим человек, прежде сотворенный из праха, стал живой душой. Ради какого упования сначала [Бог] из земли создал тело, а потом душу // Л. 28в вдует? Прочие животные появились вместе с душами и вместе с ними погибают⁷⁵; у человека же сначала [было создано тело], а потом [Бог] вдует душу. Когда мы снова умрем и ляжем в гроб, то не теряем надежды о душе: не вместе с телом была создана душа, не вместе с ним и погибает. Наше тело все превратится в прах, душа же пойдет к [тому, что ей] предназначено. Но Господь, создавший тело из персти, полностью восстановит наши рассыпавшиеся тела.

Как сказано в Писании, сотворил Бог человека, но Он ничего не создает без пользы, но все по необходимости и для пользы. Два глаза имеем по необходимости и для пользы — чтобы все было ясно видно лицу. Смотри: и слух есть по необходимости, и нос — из-за нужды в обонянии, и перегородки поставлены, [чтобы] все телесные органы человека заняли свои естественные места. После того как [человек] был создан Божественной рукой, [он] получил и разумную душу⁷⁶.

Слово о частях и членах тела⁷⁷

Есть у человека, как говорят, на голове три // **Л. 28г** шва, сходящихся под углом, у женщин же имеется один шов вокруг головы. По этому признаку можно определить, какая в гробу голова мужская, какая женская. А бывает, изредка находят мужскую голову, у которой совсем нет ни одного шва⁷⁸.

Мозг же совершенно не имеет в себе кровеносных сосудов и потому прохладен и любит теплоту, а не холод⁷⁹. Считается, что в нем место ума⁸⁰. От каждого глаза в мозг тянутся три корня: один большой, [другой] средний, конец которого доходит до мозжечка, третий — маленький, который входит в мозг⁸¹, доходит до ноздрей и отклоняется к темени, почти до поверхности.

Есть так называемое ухо, всеми видимое снаружи, и есть внутреннее ухо, похожее на трубочку, в которую, словно в сосуд, входит всякое звучащее слово; в мозг оно не имеет входа и по той [трубочке] выходит к губам и глотке, откуда жила протягивается к мозгу и сюда быстро доводит голос⁸², где ум — разумная и могущественная сила // **Л. 29а** бесплотной души, — сидящий, словно царь, на высоком престоле⁸³, все слышимое быстро понимает. И то, что увидят глаза, он [при помощи] поднимающихся к нему жил понимает, различает то, что будет на устах каждого существа, и разумно воспринимает то, что [происходит] в нашем существе⁸⁴. Как сказал божественный Павел, «пою духом, пою и умом» (1 Кор. 14, 15), — говоря о духе и душе, ум называя Владыкой, которому она повинуется, словно царю. Так как [ум] находится в голове, он возносит вверх⁸⁵ свои сердечные желания, помыслы, и когда одни помыслы борются с другими, отчего и появляются греховные помышления: «из сердца исходят злые помыслы» (Мф. 15, 19), и всему тому злему противостоят помыслы ума⁸⁶.

Бесплотный ум хотя и [пребывает] в малом теле, но обходит всю землю и залезает в небеса⁸⁷. На каких крыльях он возносится на высоту? Каким путем он проходит воздух и облака, и планеты, и звезды, видит и созерцает их разумную красоту и вновь находит себя в теле?⁸⁸ Посмотри // **Л. 29б** на горящую на земле свечу: ее пламя не земной природы и стремится вверх, к горней обители, сама же свеча земной природы, от земли не отделяется, ибо принадлежит земле. Пламя же хотя и находится в свече, но стремится ввысь и свой огненный жар испускает горé⁸⁹. Если человек, жалея свечи, угасит пламя, то его дом останется без света; если же, зажегши свечу, вставит [ее] в подсвечник, то все будет освещено. Так и наше человеческое тело, созданное из праха, телом уклоняется к тленному и потому терпит многие болезни и недуги. Душа же наша не создана из праха и бестелесна, но, как сказано в Писании, «дунул [Бог] на лицо его, и стал человек душой живой, и силу жизни душа приняла» (Быт. 2, 7). Поэтому разумное сознание с душой стремится к небесному житию и хотело бы предстать Спасителю на небесах и [вместе] с ангелами славить [Его] непрестанно; но, удерживаемая телом, созданным из праха, она [душа] прилепляется к земным вещам. Но если ум с душой, // **Л. 29в** соединившись в одном союзе, подчинят [себе] телесный сосуд, то, словно Божии ангелы, благого-

вейно предстанут пред своим Владыкой. Если же тело подчинит [себе] душу и ум, то наполнится нечистотами и всяческой мерзостью и, погибнув во времени, повлечется в вечную погибель⁹⁰.

Ум не нуждается ни в каких телесных чувствах; напротив, [только] выступая из них, он приходит к созерцанию блага всякой [вещи]⁹¹, как и [думали] первые философы, называвшие ум оком души⁹².

На лице есть орган, называемый носом, благодаря которому посредством периодических вдохов и выдохов воздух выходит из самой сердцевины в грудь, гортань и ноздри и тем же путем поступает обратно. [Кроме того,] ноздри имеют способность к обонянию, для чего им служат природные отверстия⁹³.

Уши не выражают [черт] характера человека, кроме одной: большие и сильно оттопыренные уши означают пустослова и празднослова⁹⁴.

Между // **Л. 29г** губ располагается язык, способный чувствовать горькое, и сладкое, и острое, и кислое. Плоть языка редка, точно сито, поэтому он быстро опознает вкус всяких соков. [Еще] есть так называемое нёбо⁹⁵, или гортань, являющееся дыхательным каналом⁹⁶. Если он внезапно наполнится мокротой, то человек может задохнуться, ибо у него перехватывает дыхание; его называют лист⁹⁷. Основанием живота считается пуп.

Сердце помещается и находится в срединном месте, заключено в глубине и кругом защищено легкими, как бы охватившими его. Оно, как природный царь, наблюдает за другими органами, находящимися вокруг него, господствует всюду и не позволяет болезням вредить приближенным. Слыша это, нам подобает воскликнуть [вместе] с пророком Давидом: «Как велики дела Твои, Господи!» (Пс. 91, 6) и «Все сотворил Ты премудро!» (Пс. 103, 24). Сердце же создано Творцом словно князь и владыка тела⁹⁸ и расположено в сокровенном месте, поэтому [только] биение его ясно указывает // **Л. 30а** на то, что сердце отклонилось больше на левую сторону, [и произошло это] по двум причинам. На этой стороне расположены легкие; поэтому и нуждается в нем больше левая сторона, что они слабы. Слева же находится селезенка, имеющая длинную и тонкую вену, соединяющую ее с большой кровеносной артерией, по которой проходит кровь⁹⁹.

Как сказано в Писании, «создал Бог человека из праха земного и вдунул в лицо его дыхание жизни» (Быт. 2, 7). Сшедший Дух Святой не Сам стал душой, но создал душу, и душа приняла силу жизни, «и стал человек душой живой» (Быт. 2, 7). И свободную волю дал ему Господь Бог и, почтив, сказал: «Тебе служат Солнце, и Луна, и звезды, и самые разные плоды, и все животные на земле и в воде». И Он сказал ему: «Для тебя Я сотворил свет, и землю, и моря, и реки, и сущих в них зверей и скотов, гадов и птиц. Пусть будет в них страх и трепет перед тобой». Царем над земными вещами поставил [Бог человека].

[О рае]¹⁰⁰

«И насадил Господь рай в Едеме на востоке» (Быт. 2, 8). // Л. 30б¹⁰¹ Едемом же называется благоуханная и благоприятная разного рода радость¹⁰², испускающая благоухание, радость беспечальная, веселящая ум и сердце, радость утешения и покоя, радость красоты. И несказанные по красоте и многоцветию деревья насадила десница Его внутри — со своими украшенными, [устремленными] ввысь кронами и ветвями, клонящимися долу, все насаждения были разного вида и красоты, а плоды их и листья никогда не увядали; другие же непрестанно одаряют благоуханными цветами, прекрасными и совершенными, необычными по виду, так что нельзя найти большего благовоения и [большого] многоцветия для зрения. И каждое из них влечет к себе обоняние и зрение. Едва повеет прохладный ветерок, тотчас тихо и благозвучно зашумят деревья, дыша благоуханием¹⁰¹. И ввел [Бог] в него человека, откуда началось движение светил¹⁰³, где началась жизнь человека, которого Он создал.

Тут же, в раю, Господь Бог взрастил всякое дерево, // Л. 30в приятное для зрения и пригодное в пищу, а также древо жизни посреди рая (как и древо крестное — посреди земли, которое называют древом спасения), и древо познания, которым познается добро и зло¹⁰⁴.

Будучи одарены разумом, [ибо] Адам был [сотворен] по образу Божию, они¹⁰⁵ имели понятие о добре и зле и потом поддались злему искушению. «И заповедал ему Господь Бог от всякого дерева, которое взрастил Он в раю блаженства, есть, а от одного дерева, которое посреди рая, не есть» (Быт. 2, 16–17). Вкушение не будет ему на пользу, пока он не достигнет совершенного понятия о своей природе, потому и указал Господь не есть ему от древа познания¹⁰⁶.

Посмотри: и ныне в [одних] растениях есть лечебная сила, и врачи исцеляют [ими] внутренности человека, другими же они расстраивают внутренности и душевные силы и доводят до смертного отчаяния¹⁰⁷.

Вкушение того запретного плода давало познание своей природы, а Бог не желал, чтобы Адам, не будучи совершенным, постиг свою природу¹⁰⁸. // Л. 30г чтобы, поняв [свои] потребности, не стал заботиться о многих плотских нуждах,¹⁰⁹ забыв о духовном предназначении. По этой причине Господь воспретил ему вкушать от древа познания добра и зла. Тому, кто заботится о душе, весьма подобает с ангельским хором в бесконечной славе предстоять Богу, а не прилепляться к плотским страстям, собственной волею стяжая себе телесные мерзости и вечные муки. Как от одного дерева познается добро и зло, так и человек, добрыми нравами прилепившись к Богу, обретает вечную милость или, повинувшись телесному сластолюбию, тщеславию, злым нравам, лишается этих благ: «Если вкусишь от него, то смертью умрешь» (Быт. 2, 17).

Предвидящий все Владыка испытывает природу человека, чтобы явила себя власть человеческого ума: что он сделает по своей [свободной] воле? — и словом ему воспрещает, и [в то же время] приуготовляет домостроительство Христа, как о

том говорит божественный Павел в Послании к Коринфянам: «Слово о кресте для неверующих — погибель, а для верующих — сила Божия» (1 Кор. 1, 18)¹¹⁰. // **Л. 31а** Как древо посреди рая было законом для Адама, так древо крестное посреди земли стало законом для христиан. И был Адам в раю, славил Бога, когда ангелы славили [Его] на небесах.

«И почил Господь Бог от всех дел своих в седьмой день» (Быт. 2, 2), который [поэтому] называется днем покоя¹¹¹, благословив и освятив [его], ибо в этот день Он ничего не творил; благословил и освятил потому, чтобы этот день не остался без чести. В шесть дней Он сотворил все существующее, а седьмой день отделил в возможность воспоминания и прославления Его благодатных даров и совершенного числа тех дней, в которые сотворен сей мир. Ясно открыв [нам это], он¹¹² уничтожил всякие наветы, искоренил и исторг измышления всех нечестивцев и еретиков.

Первое после верховного [числа] есть число шесть, которое находится внутри семерки и состоит из равных частей; части же его таковы: сложением троек и [умножением] трех на два одинаково [получаем] шесть. Как слагаемые образуют // **Л. 31б** шесть, так и [умножением] трех на два также получается число шесть. Исполнением этого числа премудрый Художник всего мира красиво и хорошо создал совершенное творение¹¹³ (о чем утвердительно сообщает великий Моисей), отделив седьмой день как день покоя и почитания [Бога]. По непонятной [ему] причине премудрый Моисей назвал этот день более важным, чем первый, ибо Суший Владыка, все знающий [о бытии] прежде бытия, знал, что Он отменит Ветхий Завет и установит Новый Завет вочеловечением едиnorodного Ему Слова, присносущного Ему Сына, «иже прежде всех век»¹¹⁴, Который по божественному закону отличен от всего, ибо [Он] есть Первенец-Бог. Это первый сотворенный день, который называется *первым*, восьмой же [день] — это святое воскресение, в которое [Господь] уничтожил власть смерти и [Своим] воскресением из гроба попрад и упразднил погибель¹¹⁵.

Жена же еще не была создана, но, как говорится в Писании, Господь Бог сказал: «Нехорошо человеку быть одному» (Быт. 2, 18). «И навел Бог сон на Адама, и [когда] тот уснул, взял // **Л. 31в** у него шестое ребро и создал ему жену» (Быт. 2, 21), чтобы они благодаря родству любили друг друга. Так как ребра — это место чувственных влечений, то [Бог] создал мужу жену из ребра¹¹⁶. Пусть не превозносится жена над мужем, ибо она создана из мужского ребра; мужа Он сотворил из праха, а жену — из мужского ребра, дабы мужская рука оберегала и хранила свое ребро.

Подобно тому как Господь не захотел, чтобы душа Адама присутствовала при сотворении его тела, так и Адаму Он не позволил увидеть создания жены, поэтому, желая создать жену, Он навел на Адама сон, чтобы тот не видел Божиих дел, и взял у него одно ребро.

О чудо! Связавший снова развязывает одно из Своих созданий, вынимает у него одно из ребер и облекает плотью. Откуда же Он для облечения привлек иную плоть, ибо всякое тело протяженно? О чудо! Изнемогает наше слово, но сила Божия не изнемогает! «И создал [Господь Бог] из ребра, взятого у Адама, жену» (Быт. 2, 22).

Достоинство изумления, как ребро становится телом! Откуда в ребре // **Л. 31г** быть глазам? Откуда взялось сердце? Откуда в ребре появилось чрево? Разве была у ребра грудь? Как появились руки? Как протянулись жилы, возникли внутренности? Как появился язык и прорезались уста? Как возникли ноздри? Как появились уши и как проросли волосы? Откуда возникли ногти? Откуда взялась кровь? Ты видишь мудрость Премудрого: из одного Он созидает двоих, а из двоих — одно!¹¹⁷

Почему Господь Бог навел сон на Адама и взял ребро? Потому что грех возник из ребра и через жену вошел в человека, поэтому наш милосердный Спаситель распялся на кресте, желая исцелить Адамово ребро. Из Адамова ребра вышел грех, и прельстил смертный грех род человеческий. Из ребра же Спасителя — пречистая кровь для омовения грехов. Видишь, как великий Благодетель Бог своим ребром ребро исцеляет. Смотри же на [эти] тайны, смотри на великое чудо: когда Адам спал, у него изымалось // **Л. 32а** ребро, и когда тело Иисуса Христа было [объято] сном¹¹⁸, разверзается Его ребро и разрушает первую скорбь новым деянием¹¹⁹, которое все в том, что Господь пострадал плотью ради нас. Разве не чудо, что из мертвого тела вышли кровь и вода?¹²⁰ Никогда такого не бывало, чтобы из мертвых истекла кровь¹²¹, но во всем Спаситель обновляет (возрождает) Адама¹²². Вкусив от древа [познания добра и зла], Ева преступила заповедь; Господь же наш, взойдя на деревянный крест, даровал нам победу над диаволом. Как Адам не чувствовал, когда из него, спящего, вынимали ребро, так и божество Спасителя не чувствовало, когда Его пронзили копьем в ребра¹²³. Подобно тому как во время сна Адама кость его ребра превратилась в жилы и кровь, так и во время Владычного сна [из Него] вышли кровь и вода. Как Евою произошло падение человечества, так Мариною предвозвещено было воскресение Христово. Возблагодарим Бога, ибо // **Л. 32б** мы, преступлением погубившие райское блаженство, благодатью Спасителя были призваны в Царство Небесное.

Однако вернемся к нашему предмету.

«И создал Господь Бог из ребра, взятого у человека, жену, и привел ее к Адаму. И сказал Адам: вот, это кость от костей моих и плоть от плоти моей; она будет называться женою, ибо взята от мужа своего. И потому оставит человек отца своего и мать свою и прилепится к жене своей; и будут оба единой плотью. И были оба наги, Адам и Ева, и не стыдились» (Быт. 2, 22–25). Так и дети, пока не вырастут, телесного стыда не имеют и тела своего не покрывают [одеждой].

Как сказано в Писании, «сотворил Бог из земли всех зверей лесных и всех птиц небесных, и привел их к Адаму, чтобы видеть, как он назовет их» (Быт. 2, 19). Посмотри на сие дивное чудо: на стоящего Адама и на Бога, [Который], словно слуга, приводит к Адаму [животных и птиц], чтобы узнать, как он назовет их! И он их всех одного за другим назвал хорошо, и «как назвал, так [и было] имя ему» (Быт. 2, 19).

Как сказал великий повествователь Моисей, // **Л. 32в** «человеку не [нужно] было возделывать землю, и дождь не орошал земли, но источник исходил и напоял все лице земли» (Быт. 2, 5)¹²⁴. Посмотри на то, каким образом Творец заводит попечение о [Своем] создании: если человеку не возделывать земли, то и облака не приготавливают дождя. Когда же мы потом согрешили, то Господь повелевает челове-

ческим существам возделывать землю в поте лица своего ¹²⁵, но и тут Господь снова помилосердствовал о людях: Он не презрел их труда и повелевает облакам наполняться и собирать воду и, словно из сжимаемой губки, по повелению Творца проливаться дождем на землю ¹²⁶, устроив [так, чтобы они] переходили с места на место.

[О природе огня]¹²⁷

Может быть, ты остановишь меня, говоря о природе огня, что Бог никогда не говорил: «Да будет огонь»? ¹²⁸ В Писании сказано, что огненная субстанция, как наиболее чистая энергия, является сложенной и содержащейся в [иных] вещах. Вначале Бог повелел быть свету. Как свет не видим нами [отдельно] от пламени огня, так не видим нами огонь, содержащийся во всякой вещи. Если посмотришь на лежащий камень, // Л. 32г то увидишь, что от него не исходит тепла, — напротив, он бывает холодным; если же ударишь по камню, то тут же появляется огонь. И кость, ударяемая о кость, дает огонь. И деревья зимой замерзают, а весной, отсырев, источают сок; сами они более всех не в силах переносить огня, ибо в нем сгорают, но в себе они содержат свойство огня: если тереть дерево о дерево, то рождается огонь ¹²⁹. И когда сквозь замерзшую воду, то есть лед, проходит солнечный луч, то он возжигает огонь. И облака, будучи мягкими и влажными, Божиим повелением рождают огонь: когда задуют противоположные ветры, то они, гонимые по безмерному пространству, сталкиваясь, испускают огонь, называемый молнией, как сказал божественный Давид в 134-м псалме, [Господь] «изводит ветер из хранилищ Своих, возводит облака от края земли, творит молнии при дожде» (Пс. 134, 7).

О громе

В Писании // Л. 33а сказано: когда задуют поднебесные бурные ветры и столкнут друг с другом огромные облака, тогда они тотчас по обыкновению испустят молнию, словно кто-то бьет огнем по камню, и потом появляется огонь. То же говорится и о громе: сначала сталкиваются облака, а потом слышится гром ¹³⁰. Скорость же молнии весьма велика: во мгновение ока она обнимает некую часть земли. Зимой же молний не бывает, ибо, сказано в Писании, воздух становится густым, то есть отсыревает, и когда солнце отступает на южную сторону [земли] и задует сиверко ¹³¹, то он от этого ветра и холода огустевает, влага от холода превращается в снег, падающий на землю и покрывающий ее поверхность. Но та сторона земли, которая ближе к солнцу, получает мало снега, а в находящихся на севере полуночных странах бывает особенно сильно холодно и многоснежно. Те же, кто живет прямо под солнцем на юге, те томятся от палящего зноя; // Л. 33б у них мало дождей и бывают засухи; но больше всего они изнемогают от жары, из-за которой невозможно дышать. В зимнюю пору у них стоит умеренное тепло и [земля] орошаема дождем с небес; тогда же в тех странах бывают громы и молнии ¹³². Когда солнце отступает

от них вдаль, уходя в северные страны, тогда приходит лето, тогда бывают громы и блещут [молнии]. Когда сильный ветер начинает раздирать облака, готова путь воде, и она проливается на ширину наполненного водой облака, тут сразу же возникает страшный скрежет из-за облаков, сталкиваемых и раздираемых противоположными ветрами¹³³; этот-то скрежет люди называют громом, хотя грохочет облаками дух, который для того и предназначен. Когда приходит этот дух грома, он сгущает облака, грохочет и, гремя, наполняет водой облака, словно губку; и этот дух, суший в облаке, гонит его с громом, прокладывая путь воде, находящейся в облаках. После этого // **Л. 33в** открывается хранилище водокропного духа и так проливается каплями на землю водяное вещество¹³⁴.

Воскликнем же: неисследимы и непостижимы судьбы Божии, как сказал божественный Давид в 63-м псалме: «Исследует человек глубины сердца, [но] возвышается Бог!» (Пс. 63, 7–8)¹³⁵. Можем ли мы приступать к исследованию того, что Творец устроил своей властью?! Об этом Он и Сам сказал своим ученикам. Когда они спрашивали Его: «Господи! Не в этот ли год Ты устроишь царство Израилево?»¹³⁶, — Иисус им ответил: «Не следует вам знать времена и сроки, которые Отец установил своей властью»¹³⁷. Как мы, сотворенные из праха, можем познать создания безначального Творца, которые Он привел из небытия к бытию?! Но, насколько Он вдохнул в каждого и мерою оделил Святым Духом¹³⁸, [настолько] Он (Святой Дух) научил говорить о святом, и то, что мы слышали, то и проповедуем, а о том, что превышает слово и разумение, помолчим. Все ведает Отец и понимает Сын со // **Л. 33г** Святым Духом — безначальная Троица, господствующая над всею тварью. Мы же, убогие земные [существа]. Читая Св. Писание, постигаем, что [не] истинны философские системы, которые не осенил Святой Дух, [которые] не от Духа высказаны¹³⁹, и тут же вспоминаем Владыку, сказавшего своему Отцу: «Ты утаил сие от мудрых и разумных и открыл то младенцам» (Мф. 11, 25). Видишь, что нам не позволено исследование, если мы испытываем [Того], Кого трепещут ангелы и все [бесплотное] воинство. Если мы хотим исследовать, какой образ имеют ангелы, какой архангелы, и престолы, и господства, потом начала и власти, каковы силы, херувимы и серафимы, отчего блещут молнии, отчего грохочет гром, который, словно в колеснице, стремглав облетает вселенную, угрожая [всем] и устрашая всякое существо¹⁴⁰, — [то все это] не самовластно, но являет [власть] Владыки, словно слуга, посылаемый господином на службу¹⁴¹. Видишь, все это не само по себе существует, но этим устрашением на молитву // **Л. 34а** нас Владыка наставляет.

Если мы преклоним слух к громовым ударам, то найдем много чудного и достойного удивления. Не всех Владыка осуждает на внезапную смерть, подобно тому как в одной и той же больнице много [людей] лежит на постелях, но одни из них выздоравливают, другие же осуждены умереть от разных [болезней]. Так же и громовые удары: одни [люди] оберегаемы, другие же преданы посредством их осуждению; одного младенца он отнимает от материнской груди и оберегает, другого же ребенка, исторгнув из материнских рук, предает наказанию, а мать его хранит. Кто выразит волю Господню или познает Его цели?! Гром невидим, и нет у него чело-

веческих рук ¹⁴², но он, стремительно двигаясь и отрывая мужа от своих близких и детей от родителей, творит со страхом волю Владыки ¹⁴³.

Древние говорили, что земля по сравнению с огромностью небес подобна геометрической точке ¹⁴⁴, // **Л. 34б** однако эту землю Владыка наполнил множеством всякой всячины ¹⁴⁵. Как мы можем познавать ту вышнюю славу, которую Творец установил своей властью и о которой божественный Павел сказал: «Иная слава небесных, иная земных» (1 Кор. 15, 40), если, говоря попросту, Бог мудро наложил на нас запрет, чтобы мы не могли прельститься, как Адам в раю. Когда мы примем страдания, тогда скажем себе: однажды был насажден для нас благоуханный рай, где не было страданий, но из него был изгнан наш праотец Адам за преступление [заповеди]. Теперь в наших [земных] пределах тот, кто наслаждается приятным теплом во дни лета, когда снова наступит зима, страдает от зимней стужи. В странах с приятной зимой, напротив, страдают от летнего зноя. Владыка потому сказал: «Отче, Ты утаил от мудрых и разумных» (Мф. 11, 25), что древние философы, Платон и Аристотель и прочие витии, много думали о небесном творении, но познания не получили; нам же, сущим младенцам, [через] евангелие Христово // **Л. 34в** и апостольское Предание Владыка открыл по своей благодати ¹⁴⁶, что безначальный Вседержитель, во плоти пришедший от Девы Христос, пришел к нам, оживив собою человечество. Мы же говорим согласно с Соломоном: «То, что выше тебя, не испытывай и глубин не исследуй» ¹⁴⁷, но о чем нам повелено, о том мы помышляем и веруем всемогущему Вседержителю, все соблюдающему, и от всех службу принимающему, и все устрояющему Богу.

«Змеей был мудрейшим из всех зверей, существующих на земле» (Быт. 3, 1), однако мудрость змеи не в мысли, а в обмане, которым она смогла прельстить, как ангела, Первозданного, потому что злокозненный дьявол, отпавший от славы Божией и света, согрешивший своим помыслом и презревший свою погибель, не стерпел вида почтённого Богом человека, обратился ко лжи и потщился отторгнуть человека [от Бога]. Не зная, откуда начать, он увидел бессловесных [животных], входящих в рай, // **Л. 34г** и вошел в змею ¹⁴⁸, чтобы жена не распознала дьявольского обмана, но, став покорной, сделала указанное дело. Затем лстец приступил не к Адаму, боясь быть им разоблаченным, но увидел жену, телом меньше мужа и умом также слабее [его], и потому решил обольстить ее. Змея приступила к жене и изоощряет ласковую речь, любопытствуя о заповеди [Господа], и спрашивает, от всякого ли дерева в раю разрешено им есть, ибо лукавый не знал, что в саду разрешено им есть и какая о чем заповедь была им дана, и потому погубитель задавал хитрые вопросы, чтобы разведать от жены, вкушение от какого дерева в саду запретил им Господь. Жена же, не распознав лести лукавого, ибо недавно получила разум, рассказала ему о заповеди: «От всего нам, — сказала, — Бог разрешил есть, кроме одного дерева, которое посреди рая. Бог сказал: ни плодов // **Л. 35а** его не можете есть, ни прикасаться к нему, иначе смертию умрете» ¹⁴⁹. Дьявол, услышав это, начал лгать на Бога, давая ей коварный совет; уста змиевы сказали жене: «Нет, не умрете смертию, но потому запретил вам Бог есть, чтобы вы не стали, как Бог. Ибо в тот день, когда вкусите, откроются ваши глаза, и вы будете, как боги, разумея добро и зло» ¹⁵⁰.

О прелесть дьявольская! О падение человеческое! [Иоанн] Златоуст сказал: «Если кто-то из нас, будучи хозяином, имеющим раба, увидит, [что тот] уподобляется господину в чистоте, кротости и воздержании, благоверии [и] правде, увидит, [что он] постится¹⁵¹ и подражает во всем целомудрию господина, то он любит его. Если же он начнет подражать хозяину в господских [привычках] и разорять имение, то, будучи осужден, примет наказание. Так и праотец наш: послушав горького совета змия, захотел стать равным Богу — и не стал. Образ, равный прообразу, // Л. 35б не есть образ. Уподобились Богу пророки, и не постыжены Царем, ибо подражали [Ему] в человеколюбии, и милости, и правде. Уподобились Богу апостолы: они проповедовали всюду Божие благовестие и научили народы. Уподобились постники, умерщвлявшие плоть ради любви к Богу. Уподобились мученики, подражая Господу в страданиях».

«И увидев, что дерево хорошо [для пищи] и приятно [для глаз], она взяла от плодов его и ела» (Быт. 3, 6) — из-за слабости ума и вожделения плоти. «И дала также мужу своему, [и он ел]. И открылись глаза у них обоих» (Быт. 3, 6–7). Под их прозрением [здесь] подразумевается сознание греха: «И узнали они — отпав уже от совершенства и бессмертия, — что они наги» (Быт. 3, 7). Как дети, пока не выросли телом и не утвердились умом, не стыдятся своей наготы, но по телесном созревании и укреплении ума им совестно своей наготы и они одевают свои тела, так и Адам с Евой: до преступления, будучи [как бы] младенцами, не ведали греха и своей наготы не видели, // Л. 35в после же преступления Божией заповеди они впали в грех и увидели, что наги, и потому скрылись от Господа. Будучи соблазненным, он [Адам] оказался словно вором; пожелал быть Богом — и не стал. [Плод] этого древа стал для него сознанием греха и откликнулся смертью. «И сшили смоковые листья, и сделали себе опоясания» (Быт. 3, 7).

Знаешь ли ты, для чего скрылись Адам и Ева, для чего дереву определено [быть] посреди рая? Жена родила от мужа без семени, потому что Он хотел Собою спасти человечество. Как жена родилась от мужа без семени, так и Он, желая Собою спасти человечество, родился от Девы, чтобы предшествующее соответствовало будущей тайне; и то, что дереву определено [быть] посреди рая, и [то, что] мы, вкусив от него, были осуждены на смерть¹⁵², и [то, что] огненному мечу¹⁵³ [Бог] повелел стеречь вход [в рай], — [все это для того, чтобы] ты правильно понял, что божественное древо — прообраз креста Христова, водруженного посреди земли: падший Адам грехом выведен был [из рая], а разбойник крестом открыл путь в рай¹⁵⁴. К нему же (кресту) // Л. 35г приступая, мы не лишимся райской пищи; перед ним умалывается херувим, этому дереву с пением поклоняются ангелы.

«И услышали они голос Господа Бога, пришедшего к вечеру в рай» (Быт. 3, 8). Почему Господь пришел к вечеру? Разве Он не мог прийти в иное время? Конечно, мог, но Он, во всем желая поступать соответственно будущему, и родиться пожелал к вечеру¹⁵⁵, что и произошло в 5500 году¹⁵⁶.

«И скрылись Адам и жена его от лица Господа Бога. И воззвал Господь Бог к Адаму и сказал ему: „Где ты был?“¹⁵⁷» (Быт. 3, 8–9), — не потому, что не знал, а потому, что хотел обличить преступника. «И сказал Адам: „Голос Твой я услышал,

[когда Ты] ходил в раю, и убоился, потому что я наг, и скрылся»¹⁵⁸. И сказал ему Господь: „Кто сказал тебе, что ты наг? не ел ли ты от дерева, с которого Я запретил тебе есть? И вот — ты ел?!” И сказал Адам: „Жена, которую Ты мне дал, она дала мне от дерева, и я ел”¹⁵⁹. И сказал Господь Бог жене: „Что ты сделала?” И сказала жена: „Змея обольстила меня”. И сказал Господь Бог змее: „Проклята // **Л. 36а** ты пред всеми зверями полевыми и пред всеми скотами и на груди своей и на чреве будешь пресмыкаться” (Быт. 3, 10–14). Когда мы видим змею, пресмыкающуюся и ползающую по земле на чреве, то понимаем, что она страдает и мучается вследствие [своей] лжи. Тогда же и мы из-за преступления [прародителей] были осуждены на смерть, чтобы впредь не нарушали заповеди.

«И будешь есть прах во все дни жизни твоей; и вражду положу между женою и между семенем твоим; оно будет поражать¹⁶⁰ тебя в голову, а ты будешь жалить его в пята» (Быт. 3, 14–15). Почему Господь Бог так сказал: «Положу вражду между женою и между семенем его?»¹⁶¹ Как это можно понять? Где [упоминается] потомство жены, или в каких книгах говорится о потомках жены, в каких родословных упоминаются женщины? Тайна эта велика: наша Пречистая и Пренепорочная Мария, воистину Богородица, не познала мужского ложа, но от // **Л. 36б** Святого Духа бессеменное Слово стало плотью, о чем сказал [Иоанн] Богослов: «Искони было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было искони у Бога. И все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть» (Ин. 1, 1–3). «Бог истинный от Бога истинного»¹⁶² имел в себе две природы — божественную и человеческую, ибо плоть Он воспринял от Девы, а Богом был прежде веков. Он не меньше Отца славою, [ибо у всех] трех Лиц — Отца, и Сына, и Святого Духа — единая сила и власть, подобно тому как три появившиеся молнии соединяются в одну.

Потому и сказал Господь Бог: «Вот, положу вражду между змеей и между женой и ее семенем», что от жены родился без семени Господь Бог наш и убил змия и бывшего в нем диавола. Слышав об этом, он боялся Божия рождения от жены, и потому говорил с Господом, когда Тот постился в пустыне. «И приступил диавол, искушая Божество Его, и сказал Богу: скажи, чтобы камни сии сделались хлебами» (Мф. 4, 3). И вы, окаянные иудеи, уподобились бесу, сказав: «Прореки нам, Христос, кто ударил Тебя?» (Мф. 26, 68; ср.: Лк. 22, 64).

«Сказал Господь жене: „Умножая умножу скорби твои и вздыхания // **Л. 36в** твои, и в печали [будешь] рождать детей; детей; и опять будет к мужу твоему влечение¹⁶³ [твое], и он будет господствовать над тобою”» (Быт. 3, 16). Адаму же Господь Бог сказал: «За то, что ты послушал голоса жены твоей и ел от дерева, о котором Я заповедал тебе не есть, а ты ел от него, проклята земля в твоих делах; со скорбью будешь питаться во все дни жизни твоей; терния и осот произрастит она тебе; и будешь питаться полевою травой и в поте лица твоего будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю, из которой ты взят» (Быт. 3, 17–19).

Если ты скажешь: «Для чего Бог насадил рай, имея в виду изгнать Адама, и почему он так недолго был в почете», — то нам отвечает Писание, говоря: «Владыка для того дал Адаму все блага, чтобы он или, узнав их, возненавидел грех, или, согрешив, лишился всех дарованных благ». Отсюда мы верно заключим, что наше

осуждение к смерти было [проявлением] не гнева Господа Бога, а [Его] премудрости. Господь Бог сказал, что мы не познаем своей смерти, когда случится, // **Л. 36г** что мы сотворим угодное Богу и полезное себе для [жизни] в будущем веке.

Дьявола же [Бог] осудил на большую казнь, повелев потомству Адама наступать на его главу. И он был попираем не только благоверными мужами, но и женами. Например, святая мученица Варвара связала его, словно слабую птичку¹⁶⁴; и мученик Трифон изгнал дьявола в образе черного пса из дочери царя¹⁶⁵; и иеропольский епископ Аверкий, совершавший великие чудеса, сказал демону: «Окаянный нечистый дух! Вот, римский царь озаботил меня изгнать тебя, окаянного. Я же силою моего Владыки Иисуса Христа, нечистый дух, изгоняю тебя и приказываю тебе взять этот огромный и тяжелый камень и нести в Иерополь»; и тотчас [на глазах] у всех этот камень был взят и положен в Иерополе¹⁶⁶. Также и в иных житиях святых: диавол многожды был казним и томим потомством Адама.

«И нарек Адам имя жене своей: *Жизнь*¹⁶⁷, ибо она стала матерью всех живущих. И сделал Господь Бог Адаму // **Л. 37а** и жене его одежды кожаные и одел их» (Быт. 3, 20–21), то естъ [облек их] в земное тело, ибо они устыдились теплоты Его души. И больше им нельзя находиться [в раю] и служить Ему с небесным воинством, но [нужно] облечься в это тело, как в кожаные одежды. Как сказано в книгах, облечены [в тело], словно в темницу¹⁶⁸, для наказания согрешившего, его мучения и осуждения.

«И сказал Господь Бог: „Вот, Адам стал как один из Нас, зная добро и зло; и теперь как бы не простер он руки своей, и не взял от дерева [жизни], и не вкусил, и не стал жить вечно“» (Быт. 20, 22). Слышишь, окаянный жидовин, как этими словами уясняется потаенное, открывается непостижимое — является превечный в Троице Владыка. Не равны Ему [по природе] ни ангелы, ни архангелы, и Адам, будучи подобным ангелам¹⁶⁹, не хотел стать ангелом, а возжелал стать богом — и не стал. Потому-то Владыка облек его в образ поругания, ибо не надлежит быть многим богам, кроме Отца, и Сына, и Святого Духа¹⁷⁰ — в единой чести, единой природе¹⁷¹ и поклонении. // **Л. 37б**

«И выслал его Господь Бог из сада Едемского, [когда] день [клонился] к вечеру, чтобы возделывать в поте лица землю, из которой он взят, и изгнал Адама» (Быт. 3, 23–24), и поселил напротив рая.

Существует много споров о том, сколько дней Адам пробыл в раю. Одни говорят, что шесть часов, поскольку в шестой час был распят Спаситель и в шестой час дня Иисус, подойдя, отличил самарянку и очистил ее от грехов, подав ей воду жизни. Однако в Божественном писании¹⁷² сказано, что Адам пробыл в раю сорок дней; следуя *этому*, святой церковный Собор постановил раз в году [держат] сорокадневный строгий пост, взыскав первого райского отечества и возжелав райской жизни¹⁷³.

Однако милосердный Владыка откупил нас от долгов прадеда нашего, Адама: если тот преступил Господню заповедь, то Владыка был послушен [Отцу] до креста и смерти; если тот, будучи искушаем в раю, вкусил от запретного [плода], то наш Спаситель за эту райскую пищу постился сорок дней в пустыне, искушаемый диа-

волом; Адам хотел быть богом и не стал // **Л. 37в** и от бессмертия был осужден на смерть, поэтому Бог стал человеком, не переменяя и не изменяя божественной природы; Адам был изгнан из рая в это отвратительное и болезненное место ¹⁷⁴, Господь же, придя с небес, вместо неприступного света воспринимает его образ жизни; вместо носивших Его [небесных] сил носят Его, ввиду общности естества, женские руки святой Пречистой Приснодевы Марии; вместо сидения на сонме херувимов и вместо пения ангелов Он принимает славословия еврейских детей; вместо Евы Он избрал Мать Приснодеву (Еву Он тогда осудил, а Ей через архангела Гавриила послал радость ¹⁷⁵); вместо древа преступления, бывшего посреди рая, Он водрузил древо крестное посреди земли; за Адамово сластолюбие наш Спаситель, будучи во плоти, вкусил желчи и укуса.

«И поставил [Бог] Херувима и пламенный меч обращающийся, чтобы охранять путь к древу жизни» (Быт. 3, 24). А диавол порадовался изгнанию Адама и тем самым усилил // **Л. 37г** вражду к себе ангелов Божиих. Ангелы разгневались, во-первых, на того, кто был светом, но от света отпал ¹⁷⁶, во-вторых, потому, что, в то время как человек вместе с ангельскими чинами славословил [Бога], он принес ему яд своего помысла — стать равным Богу — и лишил его райского блаженства и архангельского хвалословия и навлек на него осуждение от Бога на смерть.

Однако ангелы не ведают о Господнем милосердии, которое Он хотел оказать — облечься в плоть и родиться от Девы; потому-то ангелы дивились рождению Господа Христа во плоти и меж собой в радости восклицали: «О милосердие! Как без отца родился во плоти Превечный! Будучи без матери с присносушным Отцом, будучи безначальным совершенным Богом и имея в себе неиссякающими свойства Отцовой природы, Он затем [стал] совершенным человеком, восприняв от Девы человеческую природу, — ибо милосерден!» Потом ангелы же говорили Деве: «Как ублажить Тебя, Богородица, как достойно возвеличить Тебя?! Ибо Ты, оставаясь девой, родила, как мать, и по рождении // **Л. 38а** не утратила девства, не осквернила чистоты, но осталась девой, Воспетая! Кто сможет высказать тайну чуда! Мы же хвалу воссылаем Обновляющему человечество!» И так, в изумлении и многотой радости, они, воссылая хвалу, говорили: «Слава в вышних Богу, на земле мир, в человеках благоволение!» (Лк. 2, 9).

✪ кресте ¹⁷⁷

Понимаешь ли ты, жидовин, что такое древо жизни и когда херувим отступил от него? Не тогда ли, [когда] крест был водружен на Краниевом месте ¹⁷⁸, которое называется [по-еврейски] Голгофой, что значит Лобное? Тут, когда Иисус был распят, честная кровь Господня проникла [сквозь] камень до головы Адама и очистила ее и освятила. Увидев это, херувим отступил от древа жизни. Отчего же ты не постигаешь древа жизни, когда Елена, мать Константина Великого, пришла в Иерусалим на поиски креста Христова? ¹⁷⁹ Она пыталась многих иудеев, и некоторые в воплях указали на свидетеля Иуду, который тогда был первосвященником и начальни-

ком. Его // **Л. 38б** она еле-еле, множеством пыток, сломила, и он указал ей место, известное с древних [времен], где лежали кресты. Выкопав весьма глубокую [яму], они едва их нашли. Однако Елене было неизвестно, какой [из них] — крест Жизнедаателя, ибо тут были и кресты разбойников, распятых тогда с Иисусом.

Когда же Елена шла к городским воротам, ее встретили [какие-то люди] с некоей умершей девушкой. И вот Елена, исполнившись Святого Духа, приказала носильщикам поставить одр, на котором лежало тело умершей девушки. Взяв один крест, Елена возложила его на девушку, потом второй, и умершая девушка очнулась; когда же был возложен третий [крест], девушка ожила и, встав, ходила, славя Бога ¹⁸⁰. Иуда, увидев это чудо, восславил распятого Бога. Дерево было названо в раю [древом] жизни, а мы его видели и ему поклоняемся; херувимы оберегали его в древности, и христиане во всякий час ему поклоняются.

[Сказание о семени] ¹⁸¹

[В Писании] сказано: «Адам познал жену свою, и она зачала» (Быт. 4, 1). Вот теперь Бог приводит человека из небытия в бытие уже через родителей посредством исполнения обязанностей таинства брака. // **Л. 38в** Восстанием плоти и вовлечением члена из своего чрева в женское лоно зачинается [ребенок] и помещается в женском поле. От мужа одушевленное ¹⁸² семенное извержение смешивается с встречной женской кровью ¹⁸³, когда все душевное и чувственное соединяется вместе, как бы сливается друг с другом телесным соединением. От мужского одушевленного семени [происходит] отвердение, ибо мужское семя одушевленно и превращается в силу костей и жил. От жены, напротив, при совокуплении подается родная по естеству кровь, которая от одушевленного мужского семени, отвердев, превращается в плоть — вследствие соединения с семенем. Если крепость костей и жил от мужской силы, то все кровяное и плотское образуется от присоединения женского [начала].

От создания первого [человека] мы научены, что части от каждого из двоих соединяются для деторождения: [как] от Адама кость ребра взял // **Л. 38г** Господь и божественною рукою превратил ее в жену, так потом совокуплением двоих зачинается младенец, ибо не может женское чрево [сразу] вместить в себя и носить целого дитяти, [но] по мудрости Мудрого совокуплением супруга с супругой происходит зачатие младенца.

Понемногу младенец растет и прибывает [благодаря] сладости потребляемых брашен, дающих пищу всякой плоти. И так сладостью входящей понемногу пищи он растет и незаметно оплотняется, и непостижимо Божественной рукою образуется задуманное. Как некий ваятель, взяв от скалы камень, обтесывает его ежедневно, и этим вытесыванием дает ему форму задуманного образа, так, по неизреченной мудрости, мать принимает в себя без-образное и невидимое плотскими очами для воплощения в видимый образ, установленный срок носит его, день и ночь создавая на нем тело, согревая теплотой, природной кровью и дыханием, и через девять месяцев, до пытки терзаемая многообразными // **Л. 39а** болями и в утробе, и

жилах, рождает совершенного младенца по образу Первозданного¹⁸⁴. Опасно родить тело [после] девятого месяца, потому что дитя, лежащее внутри, своими членами поднимает и растягивает какую-нибудь оболочку или ткань в чреве [матери], ибо не может женская утроба вместить и в себе носить взрослого дитяти.

Как первый день Божьего творения стал началом всякой твари и образом дел, еще не полностью совершенных и не устроенных в тот день, но потом благолепно завершенных, так и зачатый во чреве младенец, растущий и облакающийся в плоть, на пятом месяце получающий душевные силы¹⁸⁵, дозревает до цельного тела, готовясь к рождению на свет. Это можно уразуметь из сравнения. Различные морские живые существа, живущие в раковинах, словно в темной утробе, // **Л. 39б** принимая от Бога питательную жизненную силу, лежат, не имея ни уст, ни слуха и не принимая никакой пищи, но существуют, поглощая влагу из заливающейся в них воды, по Божьему повелению получив такую природу. Причина же нашего рождения [весьма] ничтожна. После первого семенного слияния, то есть соединения частей, в лоне засеивается небольшая сила¹⁸⁶, которая всех привела из небытия в бытие и ныне исполняет и совершает нас по образу Адама. Как огненное естество и в железе, и в камне нами не видимо и неизреченно, так и зачатие: после того как младенец внедрен в неприятное и безвидное нутро, он растет каждым своим членом, получая вносимую в утробу пищу. Как растения на ниве, появляемые из туч, растут каждое из своего семени, так и наше одушевленное тело. Удивительна бывает природа! Если семена на ниве умеренно орошаются дождевой влагой, они растут, крепнут и умножаются; // **Л. 39в** если же дожди усиливаются, то семена затопляются и, подавляемые сорняками, слабеют. Если же потом снова станет палить солнце, то зерно усыхает и урожай бывает плохим. Если же [зерно] не получает дождевой влаги, то ростки засыхают. То же бывает и в женской утробе.

Если [женщина] принимает полезную пищу, не пьянствует и не объедается, то она (пища) увеличивает рост ребенка, укрепляет кости, увеличивает мозг, жилы делает сильными, распространяет члены, входит в ногти, и в упругие волосы, и в сильные связки, — все хорошо делает принимаемая [полезная] пища. Если же количество пищи в утробе увеличится, то это отчасти повлияет или на рождение, или на какие-то невидимые органы, проявляясь в видимых частях [тела]: ухудшаются зрение и слух; или повреждается голова; на коже образуются пятна или трещины, а губы становятся стянутыми или рваными. Если [пища] испаряется по узким // **Л. 39г** проходам, то она производит русые и кудрявые волосы, если же по прямым и гладким, — то прямые и тонкие; похожими на пряжу волосы делаются испарением влаги от поступающей пищи; если восходят горячие сердечные и грудные испарения, то возникает плешь, потому что, когда холодного не хватает, а горячего слишком много, то волосы, пересыхая, становятся ломкими.

Многие матери рожают детей, зачав их во чреве не от любви, но от похоти, ссор, зависти, [а также] чародейством и колдовством. Не будучи покорными своему супругу, они тем самым приносят зло своим детям, не являясь подобными Сарре и Ревекке, Анне и Елизавете и другим благоразумным [женам]¹⁸⁷: те зачинали,

лежа со своими супругами, соединяясь с ними и покаясь им, и рождали благовонный цветущий плод.

Из этого мы видим, что Каин был зачат от первого греха и преступления заповеди Божией, Авель же был плод смирения и чадо плача об осуждении к смерти. Подразумеваемая // **Л. 40а** именно это, божественный Давид сказал: «Вот, я в беззаконии зачат, и во грехе родила меня мать моя» (Пс. 50, 7), — повелевая удалиться от такого сожителства. И философ Гедеон сказал одному юноше, который шатался без цели: «Пьяный отец тебя зачал»¹⁸⁸.

Мы не возведем на душу той лжи, будто она дается дитяти от мужского естества и тогда нетленное и бессмертное оказывается смешанным со смертным, тленным и мерзким; будто славная и лучшая душа приходит к жизни, будучи посеянной от того, что хуже и ниже ее, то есть от семени¹⁸⁹. Мы смотрим, откуда душа у Адама, понимая, что он был сотворен без семени, только из праха. Нам не следует думать, что [душа] приходит в жизнь путем скверного зачатия¹⁹⁰. Как сказал великий Павел, «сеется тело душевное, восстает тело духовное» (1 Кор. 15, 44). Ни душа сама по себе, ни тело само по себе на называются человеком, но [только] совокупление // **Л. 40б** и соединение обоих [дают] цельного по составу [человека]; [Бог] соединяет душу и тело, сосуществующие в родственной связи.

Посмотрим же и подивимся премудрости Господней — этому чудному соединению и изумительному сочетанию! Кто может выразить силы Господни: душа, бесплотная и невидимая, неизреченная и невыразимая, божественным повелением сочетается с телом, оживляет плоть и невидимо дает ему силу и, наоборот, будучи бесплотной, принимает от тела болезни: когда тело получает раны, душа кричит; когда же душа здорова, плоть радуется. Отличаясь по природе от тела, душа соединена с ним в [одном] существе, общается с ним и восприимчива к плотским страданиям и болезням; тело же страдает от душевных мук и скорбей¹⁹¹. Ибо Господь сказал: «Истинно говорю вам, что если двое из вас согласятся на земле [просить о всяком деле], // **Л. 40в** то, чего бы ни попросили, будет им» (Мф. 18, 19). То есть, если тело и душа боголюбивы, они вместе хотят вознестись к горнему житию; если, наоборот, [хотят] предаться похоти сластолюбия со смертными, они тем [самым] причастятся геенне. Как говорит святой апостол, «кто познал ум Господень? или: кто был советником Ему» (Рим. 11, 34), когда Он сочетал душу и тело? Она есть субстанция нетленная, тело же тленно и всему послушно; она бесстрашна, тело же подвластно всяким болезням, страстям и тлению; душа непостижима и неосязаема, оно же осязуемо и преходяще; она бесплотна и невещественна и устремляется в горние выси; тело, тяжелое и низменное, клонится вниз, к земле, душа же растет, не умирая, не ослабевая и не исчезая¹⁹²; потому-то тело тянется к земле, состоит из земных стихий¹⁹³ и опутано земными несчастьями. Господь сказал: «Из сердца исходят злые помыслы» (Мф. 15, 18). Видишь, как нас побеждает помышление сердца, мы же противимся [ему] посредством ума. Как закон, введенный царем, вскоре настигает преступников, так и мы, направив разум на безумие, вскоре низлагаем его, и [тогда] гордость, своеволие и распаление // **Л. 40г** помысла утихают [в] окаянном возбужденном теле. Безумие есть удаление ума, когда душа отвергает его ра-

зумное управление в своих делах [и] отстывает от своего наставника. Помышление же — это пришествие, наставление и поучение ума. Мы не должны прилагать помыслы к действию ума и тем более использовать ум для обострения помыслов, ибо душа, а не ум, будет судима. Что око для тела, то и ум для души¹⁹⁴, ум же вкладывается от Господа Бога в каждого [человека] особым образом, о чем великий Павел сказал: «Одному дается слово премудрости, другому знание, одному истолкование языков, другому различение [духов], иному разные языки, — все это производит один и тот же Дух, разделяя каждому особо, как Ему угодно» (1 Кор. 12, 8–11)¹⁹⁵.

О ДУШЕ, УМЕ И МЫСЛИ¹⁹⁶

Человеческая душа, получив силу от Божеского вдохновения, животворит тело и управляет [им]; тело же ею процветает, [как бы] получая тепло и влагу. Сама душа // Л. 41а легка и тонка, получает мудрость от Бога, без тела же не может уметь, но, будучи внутри тела и [находясь] во взаимосвязи с сердцем и головным мозгом, она согревает посеянные духовные образы¹⁹⁷, и [тогда] в их недрах рождается ум. Если душа, сердце и головной мозг находятся в согласии, то они ведут человека на благое, отменяют злые мысли, прогоняют [дурные] желания и привычки; и лукавый дух нимало не преуспеет, если все трое объединятся. Если даже лукавый дух сумеет посеять свой соблазн, то он ими обличается и изгоняется, ибо сами они хотят быть соучастниками Божественного бытия.

Душа наблюдает за телом — своим жилищем¹⁹⁸, а сердце и мозг в свою очередь наблюдают за душой, и в общей сокровищнице они рождают разумную мысль и отпускают ее от себя как слугу и подчиненного в невидимые и непроходимые места, и то, что бывает не видимым телесными очами, становится видимым износимой мыслью¹⁹⁹. Она обходит адские укывища, где // Л. 41б содержатся нечистые души нечестивых до дня [Страшного] суда [и] принятия тех свирепых мук, которые ожидает плоть наших тел. Повидав все это, она возвращается в сосуд своего тела, где душа, сердце и мозг обсуждают [ее] вести²⁰⁰. Потом они посылают мысль ввысь, в небеса. Она по воздуху, как по ступеням, проходит [воздушную] стихию, поднимается над планетами, минуя светила, помещает себя в [небесной] тверди, предстает на небесах, ликуя с ангелами и чая явить себя Богу, — и снова быстро возвращается к душе, сердцу и мозгу. Как трутни, которые сами ничего не делают, а только приносят собранный летающими с цветка на цветок пчелами [мед] своей матке, которая, словно царица, сидящая в покоях, повелевает [одним] делать соты, другим клей, сама же поддерживает пчелиный род, так и мысли: они исходят от души, сердца и мозга и сами ничего не делают, но своим созерцанием // Л. 41в душе, сердцу и мозгу подают вести²⁰¹.

Как железо можно видеть в трех состояниях (когда его не берегут и не используют, оно бывает грязным и ржавым; когда его трут и шлифуют, оно становится блестящим; когда же его помещают в огонь и раскаляют, оно становится как пламя, так что его невозможно взять руками), так и душа, мозг и сердце: когда они не со-

гласны друг с другом, то душа бывает не нужна сердцу, а сердце мозгу, то они, заперев свои сокровища, вывалившись в грехах, предстают смердящими; когда же они «оттерты» и «выглажены» духовными мужами и книжными беседами, они снова очищаются; если же душа разгорится божественной любовью, пройдет сердце и распалит свой мозг и прилепится к Богу разгоревшейся любовью, то злой дух ничего не сможет поделывать с человеком, ибо его козни обличаются умным светом. У всех людей душа не всегда является светлой, но тот, кто устремляется к Богу, тот просвещает свою душу, // Л. 41г ибо душа незрима и отлична от телесной материи.

Сердце [располагается] посреди груди, [и] к нему сходятся жилы от всех органов, принося различные ощущения; оно же потом, как властелин, собравший пищу, словно по трубам, кормит все члены. [Пищу], которая всем полезна, оно напояет питательным соком, другую же, непотребную, словно отваянную солому, оно пропускает внутрь через желудок и кишечник в [задний] проход. Мозг же имеет свои особенности; он не похож ни на душу, ни на сердце, имея свой образ устройства: на вид он серовато-белый, разнообразный и слоистый, покрытый тонкой пленкой. Все видя и понимая, он, точно царь, сидящий в хрустальной палате, воспринимая звуки и запахи, дает мысли сердцу и душе, с которыми находится в общегитии. Часть ума от сердца, часть от мозга и часть от души, но они содержат ум для общего совета в едином хранилище²⁰².

Когда душа по божественному // Л. 42а повелению исходит из тела, сердце и мозг становятся мертвыми. Когда сердце получает раны, душа быстро покидает [тело]: она не может вытерпеть своей разлуки. Также и когда мозг бывает поражаем через черепные кости, болеют душа и сердце, и ничего тогда не смыслит тот человек, ибо душа и сердце печалются о своем сожителе; когда он получает раны и прорывается пелена, то душа исходит [из тела].

О ЧЕЛОВЕЧЕСКОМ ТЕЛЕ

Говорят, что человеческое тело создано из четырех стихий: из огня — тепло, из воздуха — прохлада, из земли — сухость, из воды — влага. Когда душа по Божию повелению отторгается от сродного союза с телом, оно распадается в прах на составные части и каждая отходит к своей стихии; как ртуть, находящаяся в сосуде, так и душа в теле; когда [ртуть] проливается на землю, то разделяется на множество капель, но не смешивается с земным прахом, пока не придет некий искусник и не соединит // Л. 42б [их] в одну массу и не вошьет в сосуд, так и наше тело разделяется на свои составные стихии. Так же [будет и тогда], когда вострубит труба, пробуждая умерших от века, то тут же соединится состав нашего тела из [своих] распавшихся частей.

«После этого Ева зачала и родила сына, которому дали имя *Каин*»²⁰³; он был дитя перво[родного] греха. Если бы Адам не совершил преступления заповеди, то Каин не убил бы своего брата, не было бы на земле потопа. Но мы это понимаем

так. Некто имеет возлюбленную дочь и по своему желанию хочет выдать ее замуж; девушка знает и понимает, что ей [нужно] по решению отца сочетаться браком, но не всякая исполняет закон и терпеливо ожидает разрешения своего отца; и та, которая соблюдет честь своего отца, остается им любима и после ухода из-под отцовского крова, и дитя ее бывает благословлено родителями; неразумная же хотя и знает, что ее отец выдаст ее замуж, но, не дождавшись благословения своего отца, из-за похоти отпадает от целомудрия и является неугодной отцу. Так и Адам: пока он не вкусил от запретного дерева, они [с Евой] не стыдились; когда же вкусили, то «увидели они, [что] оба наги, и [сделали себе] опоясания» (Быт. 3, 7) и скрылись.

Мы ему сказали бы: «О, Адам! Ты согрешил, а мы осуждены на смерть. О, мать! Ты послушала змея, а род женщин подвержен бесчестью». Все это Господь исправил: [тогда] Он произвел жену от Адама без семени — теперь сам Господь Иисус Христос родился от Девы без семени; [тогда] через жену пришел соблазн — теперь от жены родился Господь и даровал нам спасение; [тогда] враг древом обольстил Адама — теперь Господь древом крестным убил врага; [тогда] Адам, вкусив от дерева, скрылся — теперь, когда Господь был распят, тьма настала по всей земле с шестого до девятого часа; [тогда] из шестого ребра Адама [создана] была Ева — теперь под шестое ребро пронзили Господа, [откуда] тотчас изошли кровь и вода — новый завет во оставление грехов; тогда человеком Адамом вошла в нас смерть — теперь Бог стал человеком и через [Бого]человека мы сподобились бессмертия и обрели погубленное райское блаженство.

◆ ЖИДОВИНЕ

Ты, жидовин, говоришь мне: разве не мог Бог иначе спасти человечество? Я же тебе отвечаю: мог! Но Он изволил // Л. 42г исправить злонравие Адама, а как бы мог Бог узнать нашу природу, если бы Он не воспринял плоть от Девы, ибо сказано, что Господь приходил во мраке, словно в облаке, на гору Синайскую, и тогда были [такие] громы и молнии, и густой дым, и колебание земли, что люди сказали Моисею: «Чтобы не говорил с нами Бог, но ты говори с Ним»²⁰⁴; как Моисей просил у Бога: «Дай мне, — говорит, — видеть Твое лицо» (Исх. 33, 8), но Бог сказал: «Человек не может остаться живым, увидев Мое лицо» (Исх. 33, 20). Разве ты, жидовин, еще не понимаешь, что лица Божия [нельзя было бы] увидеть, если бы Он не облекся в плоть? Ты не внимаешь тому, что сказал Господь Моисею: «Войди в расселину скалы, и Я покрою тебя рукою Моею, и слава Моя пройдет мимо тебя; и когда Я пройду мимо тебя, ты увидишь Меня сзади» (Исх. 33, 21–23). Что значит *сзади*? Не это ли: перед тем как идти на [крестную] муку, Господь взял с собой троих учеников — Петра, Иакова и Иоанна — и взошел на гору Фавор, и явил свою божественность настолько, // Л. 43а насколько они смогли стерпеть, чтобы видевшие чудо ученики разумели, что Бог [идет] на страдание [по своей] воле. Знаешь ли, как проявилась Его божественность? «Просияло лице Его, как солнце, и одежды же Его сделались белыми, как свет» (Мф. 17, 2); тут же по обе стороны Христа [яви-

лись] Илия и Моисей, чтобы ученики поняли, что у Него власть над живыми и мертвыми. Моисея Он воскресил из мертвых, ибо ему было обещано в древности увидеть сзади Бога; Илию же Он поставил как живым взятого на небеса²⁰⁵. Скажи мне: разве Иисус не больше Солнца, если Он стал светлее [Солнца]? Мы потому выбрали солнце, что не видели другой звезды светлее солнца; поэтому мы выбрали солнце. Подумайте о том, что сказано: от блистания лица Божия они пали [ниж] ²⁰⁶; солнце же мы всегда видим и не падаем.

Скажи же мне, жидовин: видел Моисей сзади на горе [Бога]? Поведай мне, на что указал тебе Моисей, увидевший сзади Бога, не скажешь ли? [Так что], не колеблясь, верь ему [вместе] с нами.

// Л. 436 Если хочешь по-настоящему узнать смысл Писания, то послушай истории из [Книги] Бытия и повести боговдохновенных пророков, [которые] мы расскажем.

КОММЕНТАРИИ

¹ Здесь в «Палее» излагается богословская теория, получившая название Совета Божьего о человеке (Великого, или Предвечного, Совета), согласно которой в божественном замысле о сотворении мира и человека участвуют все Лица Святой Троицы. Со времен апологетов для христианской экзегезы стало традиционным толкование Великого Совета как промыслительного явления миру тайны троичности Божества. «Великим Советником», в соответствии с терминологией пророка Исайи (Ис. 9, 6), толкователи называют Сына Божия (Слово-Логос, Премудрость), которому «Отец вся показывает» (Ин. 5, 20). Ср.: «Ни кому другому сказал Он: „сотворим“, как Своему слову и Своей Премудрости» (Феофил Антиохийский. Феофил к Автолику // Ранние отцы Церкви. Брюссель, 1988. С. 483); «Кто же это, кому говорит Бог: *сотворим человека?* Это — чуден советник, Властелин, Бог крепкий, Князь мира, Отец будущего века (Сам Единородный Сын Божий). Ему-то Он говорит: *сотворим человека по образу и по подобию нашему*. Не сказал: «по моему и твоему» или «по моему и вашему», но: *по образу нашему...*» (Иже во святых отца нашего Иоанна Златоустого архиепископа Константинопольского избранные творения // Беседы на Книгу Бытия. СПб., 1898. Т. 2. С. 737). Вместе с тем Ефрем Сирий, Иринея, Григорий Нисский, Кирилл Александрийский и некоторые другие богословы считали, что участниками Великого Совета были все три Лица Троицы: Бог Отец, Сын Божий и Дух Святой (см.: Толковая Библия. Пб., 1904. Т. 1. С. 11). В обобщенной емкой формулировке тринитарный смысл Великого Совета выразил Иоанн экзарх Болгарский: «...когда хотел создать человека, тогда сказал так: „Сотворим человека“, раскрывая единство Божества в трех Лицах» (РГБ, МДА. № 145. Л. 209а; перевод Г. С. Баранковой). Ср. у Севериана Габальского: «...кто советник и чей общий совет? Но из книг „Священного Писания“ мы узнали, советником давнего совета был Сын, но умолчал о славе Св. Духа. И, чтобы от нас, здравых, болящие не начали его умять, необходимо знать, что одна слава, один совет, одна мысль, одно дело Отца и Сына и Св. Духа» (Там же. Л. 256б). Аналогичную точку зрения высказывал Иринея, называя Сына и Духа Святого «руками Бога» — *χεῖρας τοῦ θεοῦ* (V. 3,1; V. 5,1; V. 28,1). Составитель «Палеи» исповедует тринитарное понимание Великого Совета, формулируя трактовку, аналогичную данной Иоан-

ном экзархом и его знаменитыми предшественниками. Одним из оснований этой трактовки является множественная форма глагола «сотворим» в цитате: Быт. 1, 26. Святитель Филарет (Дроздов) рассматривал четыре возможных объяснения причины, по которой употреблено множественное число: этот образ выражения а) либо заимствован из уст «сильных земли» (3 Цар. 12, 9, 1; Езд. 4, 17); б) либо связан со свойствами языка (Иов. 18, 2, 3; Дан. 4, 14); в) либо вводит сотворенных прежде ангелов в участие в Совете Божиим (3 Цар. 22, 20; Иов. 2, 1; Дан. 4, 14); г) либо относится к трем Лицам Святой Троицы. Собеседование с ангелами митрополит Филарет исключал на основании таких же аргументов, которые привлекает автор «Палеи»: «Собеседование Бога с ангелами не можно воображать там, где собеседующим приписывается единый образ и образ Божий и где дело идет не о служении каком-либо, а о содействии Богу. Итак, советника или советников Божества должно искать внутри самого Божества: и мы находим их, когда видим в Св. Писании, что Бог Творец имеет Слово или Премудрость и Духа» (Творения Святителя Филарета, митрополита Московского и Коломенского. Записки, руководствующие к основательному разумению книги Бытия, заключающие в себе и перевод сея книги на русское наречие. М., 1867. Ч. I. С. 20).

Ниже в «Палее» теория Предвечного Совета пополнилась неканоническими вариациями.

² Тринитарную трактовку Великого Совета можно рассматривать как исходное основание для опровержения монотеизма и ветхозаветного понимания бытийных разделов Библии. В данном сюжете заключены базовые для всего памятника идейно-мировоззренческие установки, которыми задавался антииудейский полемический настрой, и выявление прообразного смысла ветхозаветных событий по отношению к новозаветным. Именно эти смысловые линии, образующие основной концептуальный стержень «Палеи», замыкаются на ключевые для них доказательства тайны триничности, которая была явлена уже через Моисея, но не понята приверженцами Закона, что и являлось прямым основанием к обличению еднობожия в данном конкретном случае и иудейства вообще.

³ Здесь в «Палее» воспроизводится одно из базовых для христианского богословия воззрений, согласно которому Слово, или Логос (λόγος), отождествляется с Сыном Божиим. В тексте обосновывается ипостасность Божеских Лиц и их единсущность. Отношения Отца и Сына уподобляются бесстрастному рождению Слова от предвечного Ума, которые совечно существуют нераздельно. Поскольку Слово-Логос является одним из основных новозаветных доктринальных понятий, за ним стоит солидная традиция [ср.: «...поелику рождение Сына есть рождение бесстрастное, поэтому евангелист именует Его Словом... Как ум, рождающий слово, рождает без болезни, не разделяется, не истощается и не подвергается чему-нибудь бываемому в телах, так и Божественное рождение бесстрастно...» (Иоанн Златоуст); «Как нельзя сказать, что ум иногда бывает без слова, так и Отец и Бог не был без Сына» (Феофилакт); «Сын называется Словом потому, что Он так относится к Отцу, как Слово к Уму, не только по бесстрастному рождению, но и по соединению с Отцом, и потому, что являет Его» (Григорий Богослов) (цит. по: Полный церковно-славянский словарь. М., 1993. С. 616–617)]. В богословской концепции Слова-Логоса заключен также философско-мировоззренческий смысл, сокрытый в глубоком подтексте религиозного опыта. В содержательной наполненности понятия «Логос» не без основания усматривают «встречу» религиозных и философских элементов (см.: Христианство: Энциклопедический словарь. М., 1995. Т. 2. С. 47). С точки зрения веры в данном случае прежде всего формулируются догмат Боговоплощения и дуально-креационистская установка доктрины. Но через воплощение Бога в человеке являет себя творческое первоначало, а вместе с тем план и конечная цель бытия. В параллелизме богословских и философских значений этому соответствует име-

ющая теоретическое и мировоззренчески-установочное значение гипотеза о существовании некоего идеального основания мира, раскрывающегося в энергичном действии космической потенции, заключающей в себе всю совокупность мыслимого и познаваемого бытия (см.: Трубецкой С. Н. Учение о Логосе в его истории. М., 1900).

⁴ См.: Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. СПб., 1894. С. 83.

⁵ Как *решительный* переводим древнерусское слово «избривый», являющееся, по-видимому, переводом греч. *πρόχειρος* — «находящийся под рукой», «готовый на все, решительный, смелый».

⁶ Соответствует Никео-Цареградскому символу веры, утвержденному на I (325 г.) и II (381 г.) Вселенских Соборах. Однако в трактовках постулата об исхождении Святого Духа от Отца представителями различных школ Восточной Церкви отмечаются некоторые оттенки. Александрийцы понимали соотношение Духа Святого и Сына Божия как более тесное, причем Дух Святой как бы поставлялся в причинную связь с Сыном Божиим; напротив, отцы и учителя, принадлежавшие к антиохийской богословской школе, скорее выражали мысль о различии и самостоятельности Духа Святого и Сына, чем указывали на их связь, и тем самым отдалялись от всякой возможной мысли о причинной связи между Сыном Божиим и Духом Святым: «...первые с особенным вниманием останавливались на моменте единения Сына Божия и Духа Святого, вторые — на моменте ипостасной разности лиц Св. Троицы» (Лебедев А. Церковь Римская и Византийская в их взаимных догматических и церковно-обрядовых спорах в IX, X и XI вв. М., 1875. С. 25–26). В нашем случае излагается смыкающаяся с александрийской точка зрения, менее бескомпромиссная, нежели антиохийская, в отношении *filioque*, введенном в 589 г. Толедским собором и принятом на Западе. Ср.: «...когда именуется Отец, присущи Ему и Слово Его и в Сыне Дух. И если именуется Сын, то в Сыне есть Отец, и Дух не вне Сына» (Творения святого Афанасия Александрийского. М., 1853. Ч. III. С. 3).

⁷ Новозаветное учение о триипостасном Боге являлось отрицанием ветхозаветного монотеизма и в то же время было антиподом языческого политеизма.

⁸ Распространенный в христианской экзегезе антииудейский мотив, встречающийся в контексте толкований Великого Совета. Ср.: «Слушай, иудей... Кому же, скажи, Бог говорит: *сотворим человека?* <...> так и вы говорите: Бог сказал это ангелу и архангелу. Какому ангелу? Какому архангелу? Не дело ангелов творить, и не дело архангелов — совершать это» (Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста архиепископа Константинопольского в русском переводе. СПб., 1898. Т. 4. Кн. 2. С. 736); «...так и враждующий против истины род — иудеи, будучи стеснены, говорят: много лиц, к которым было Божие Слово. Ибо Ангелам, предстоящим Ему, говорит: *сотворим человека*. Иудейский вымысел, иудейскому только легкомыслию свойственное баснословство! Чтобы не принять одного, вводят тысячи и, отвергая Сына, достоинство советодательства приписывают служителям; подобных нам рабов делают властелинами нашего сотворения» (Творения иже во святых отца нашего Василия Великого архиепископа Кесарии Кошадокийской. Ч. I. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1900. С. 150).

Имеются ветхозаветные указания на Совет Бога с ангелами (3 Цар. 22, 19–21; см. также: Глаголев А. Ветхозаветное библейское учение об ангелах. Киев, 1900. С. 197). Основанием для полемических обличений иудеев могли быть взгляды, зафиксированные в талмудической книге «Берешит рабба», где говорится о том, как ангелы на небесном Совете разошлись во мнении: создавать человека или нет (см.: Мифы народов мира. М., 1987. Т. I. С. 41). Характерный для иудейской среды взгляд на предшествующий созданию человека Совет Бога с

ангелами воспроизводит И. Я. Порфирьев: «Когда Бог восхотел сотворить человека, созвал сонмы высших ангелов и сказал им: я хочу сотворить человека... Ангелы заметили: человек в чести сый не разуме, приложися скотом немисленным уподобляясь им (Пс. 48, 21). Бог простер свой перст над ними и сжег их. Потом Он опять созвал сонмы других ангелов и сказал: хочу сотворить человека; ангелы сказали: что есть человек, ясно помним и его (Пс. 8, 5). Человек, сказал Бог, будет создан по образу нашему и будет мудрее вас... Когда созданный человек пал, ангелы Аза и Азаэль пришли к Богу и сказали: имеем нечто сказать Тебе: человек, которого Ты сотворил, пал. Тогда Бог низверг их с неба» (цит. по: Порфирьев И. Я. Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях. Казань, 1872. Авгурский перевод с изд.: *Vatolocsi. Bibliotheca magna Rablinica. Romae, 1675. T. 1. P. 352*). Иудейское предание о Совете Бога с ангелами нашло отражение в Коране: (2, 28) «Когда Господь твой сказал ангелам: я поставлю на земле заместника, они сказали: поставишь ли ты на земле существо, которое произведет беспорядки и прольет кровь...»

⁹ Библейский рассказ о сотворении человека по образу Божию экзегеты рассматривали как символ будущего воплощения Христа, как знак грядущего промыслительного рождения от потомков Адама Великого Потомка. С точки зрения параллелизма ветхозаветных и новозаветных событий Адам носил в себе образ Божий, как Христос — славу Отца. Если первый человек произошел от земли и неба, то Христос, этот «новый Адам», привнес небесное в земное; если в первом человечество было обречено на смерть, то второй привнес в мир спасение (см.: Корсунский И. Новозаветное толкование Ветхого Завета. М., 1885. С. 47–49).

¹⁰ То есть человека.

¹¹ Полемический выпад нацелен на развенчание логики, присущей иудейской трактовке библейского постулата. Если для христиан одним из значений Божьего образа в человеке является воплощенный Сын Бога Отца, то приверженцы Яхве, отрицавшие Боговоплощение, образ Божий воспринимали в исключительно буквалистском смысле ветхозаветных описаний: либо как огонь, либо как ангела (Исх. 3, 5–6, 20; Исх. 23, 20–25; Вт. 4, 24). У иудеев существовало понятие ангела Иеговы, в котором проявляется сам Иегова (Быт. 8, 25; Исх. 23, 20; Исх. 33, 14; Числ. 20, 16. См. об этом: Глаголев А. Ветхозаветное библейское учение об ангелах. Киев, 1900. С. 15, 41–50, 53, 81–99, 117–185). Соответственно образ Божий в иудейском понимании — это ангел, а возможность тождества человека с ангелом далее развенчивается рассуждениями о несовместимости природы человека с огненной ангельской природой.

¹² См.: Суд. 6, 21. В тексте ошибка: чудо зажжения жертвенника железом было явлено не Маною, а Гедеону. Маною же было явлено чудо вознесения архангела в пламени жертвенника (см.: Суд. 13, 20).

¹³ См.: Дан. 3, 21–50.

¹⁴ В обработке автора «Палеи» богословский аргумент против отнесения слов «сотворим человека» к ангельским чинам приобретает своеобразную акцентацию. Изложенное выше объяснение Филарета (Дроздова) восходит к апологетическим высказываниям Иоанна Златоуста. [Ср.: «Кто же это, кому говорит Бог: „Сотворим человека?“ Это... Сам Единородный Сын Божий. Ему-то Он говорит: „Сотворим человека по образу и по подобию Нашему“. Не сказал: „По моему и твоему“, или по „моему и вашему“, но: „По образу нашему“, указывая на один образ и подобие. А у Бога и ангелов не один образ и не одно подобие. Как действительно может быть один образ и одно подобие у Владыки и служителей?» (Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста... С. 737)]. Эти апологеты опровергают первую посылку иудеев, доказывая, что Бог не мог обратиться к ангелам, как к равным по образу. В устах

составителя «Палей» в этой же задаче произведено своего рода «второе действие», с более усложненным силлогизмом. Он отталкивается «от противного» и риторически как бы допускает Совет Бога с ангелами, следовательно, также и сотворение человека по общему образу и подобию Божию и ангельскому. Последующее опровержение автор строит на рассмотрении библейских эпизодов, доказывающих различие природы и образа человека и ангелов.

¹⁵ В ветхозаветном понимании Премудрость отождествлялась с ангелом Иеговы, или Божьим Словом, которому усваивалось то, что совершаемо было ангелом (Иов, 28; Притч. 8, 22–36; Пс. 32, 6; 118, 89; 147, 4–7. См. об этом: *Глиголев А.* Указ. соч. С. 163). В контексте антииудейской полемики выстраиваются синонимичные инварианты Божественного советника (ангел — Премудрость). Таким образом получает свое развитие критика иудейской ангелологии.

¹⁶ Здесь отразилось характерное для христианства двойственное понимание Премудрости: с одной стороны, как Логоса-Спаса, Иисуса Христа, а с другой — как Богородицы (см.: *Громов М. Н.* Образ Софии Премудрости в культуре Древней Руси // Отечественная общественная мысль эпохи средневековья. Киев, 1988. С. 116; *Его же.* Структура и типология русской средневековой философии. М., 1997. С. 67). В трактовке Премудрости «Палесей» отражено восходящее к античности понимание Софии, которая, с одной стороны, представляется «как пластичное, женственное, поэтическое воплощение высшей мудрости, как немеркнущая, возвышающая человека красота вечной истины», а с другой — она «гармонично дополняет активное, мужское, абстрагирующее представление о знании как Логосе» (*Громов М. Н.* Образ Софии Премудрости в культуре Древней Руси. С. 115). Вместе с тем нельзя не отметить, что в иконографии с рубежа XIV и XV в. получил распространение сюжет «Премудрость созда себе храм», в котором София Премудрость представлена в образе ангела Великого Совета, который, как элемент иудейских антитринитарных воззрений, отвергается «Палесей» (см. коммент. 8, 14, 15).

¹⁷ «Божество от человечества» отделяли иудеи, ибо считали Христа простым человеком. Под еретиками, которые отделяли «человечество от божества», должны были подразумеваться монофизиты, признававшие только одну, человеческую, природу в Христе. Это учение, распространившееся в V в. по восточным областям Византии, было осуждено Халкидонским собором 451 г. Впрочем, отделение «божества от человечества» можно вменить также несторианам, которые считали Богородицу «человекородицей». Несторий полагал, что Христос был человеком, который стал мессией благодаря пребыванию в нем божества в некоем относительном соединении. Ересь эта была осуждена Эфесским собором 431 г.

¹⁸ Сын громов — $\beta\rho\upsilon\tau\eta\varsigma\ \acute{o}\ \omega\iota\omicron\varsigma$ — громогласный проповедник (более подробно см.: Полный церковно-славянский словарь. С. 696). «Сынами грома» назвал апостолов Иоанна Богослова и Иакова Христос (Мк. 3, 17), «предсказывая вместе с этим, что проповедь обоих братьев будет неотразимо, как гром, действовать на души слушателей» (Толковая Библия. СПб., 1912. Т. 9. С. 287). Высказывалось также мнение, что «сынами грома» братья названы за присущую им стремительность и гневную вспыльчивость (см.: Лк. 9, 54; Толковая Библия. Т. 9. С. 31).

¹⁹ Данная оговорка направлена против еретического утверждения о призрачности воплощения Иисуса Христа. Уже в I в. в Малой Азии появилась ересь докетов, которые считали человеческое тело произведением злого начала. Они утверждали, что Иисус Христос являлся одним из зонов и принял на Себя не истинное человеческое тело, а только один эфирный призрак. Соответственно, будучи пригвожденным ко кресту, Бог не терпел никаких страданий и крестная смерть была кажущейся. Предполагают, что докеты уже существо-

вали во время жизни апостола Иоанна Богослова. Во всяком случае, святой Игнатий Богоносец опровергает докетизм во 2-й главе своего «Послания к Смирнякам».

²⁰ Гносеологическая формулировка, обосновывающая возможность познания только человеческой природы воплотившегося Христа. Божественная же его природа, согласно дуальной онтологии христианской доктрины, это сокровенная тайна.

²¹ Мф. 2, 3–8; 13, 16.

²² Мф. 2, 2, 9–10.

²³ См.: Мф. 4, 1–10.

²⁴ См.: Мф. 4, 11.

²⁵ Лк. 24, 41–43; Ин. 19, 28; Лк. 8, 23; Мк. 4, 38.

²⁶ Мф. 14, 17–21; Мк. 6, 37–44; Лк. 9, 13–17; Ин. 6, 10–13.

²⁷ Ин. 4, 4–28.

²⁸ Мф. 14, 25; Мк. 6, 48–49; Ин. 6, 19.

²⁹ Ин. 11, 33–44.

³⁰ Мф. 27, 45, 51.

³¹ Поправка к возможному истолкованию субординации Лиц Троицы в духе подобосущности. Такого рода трактовка воспроизводится в «Повести временных лет» и расценивается как полуарианский символ веры (см.: *Заболотский П.* К вопросу об иноземных письменных источниках «начальной летописи» // *Русский филологический вестник.* Варшава, 1901. Т. XLV, № 1–2. С. 28–29; ПСРЛ. М., 1962. Т. 2. Стб. 97–98; *Кузьмин А. Г.* Западные традиции в русском христианстве // *Введение христианства на Руси.* М., 1987. С. 36–37).

³² Весьма свободная цитата, буквального соответствия которой нет в Евангелии. В предсказаниях Иисуса Христа о Его страданиях и смерти повсюду говорится о Сыне Человеческом, а не о Божестве (Мф. 20, 18–19; 26, 2; Мк. 10, 33–34; Лк. 18, 31–33).

³³ Логическим основанием утверждения является принятое в христианском богословии представление о том, что каждое последующее творение Бога имеет более высокий иерархический статус в мироздании, а человек рассматривается как венец творения. Выпад в адрес жидовина, видимо, основывается на том, что, согласно иудейским представлениям, ангелы — это не только орудия действия Бога, но в них проявляется действие самого Бога, в связи с чем ангелы воспринимались как божественные существа по отношению к человеку, при том, что иудейскими толкователями они ставились несравненно ниже своего божественного первообраза (см.: *Глаголев А.* Указ. соч. С. 4, 79, 185, 281). Кроме того, в Ветхом Завете ангелы представляются существами, превосходящими человека ведением и мудростью (2 Цар. 14, 17; 19, 28).

³⁴ В прямом смысле Божий образ в человеке — это воплощенный Сын Божий.

³⁵ Ср.: Фил. 2, 7.

³⁶ См. коммент. 8.

³⁷ То есть соучастниками Совета, а не творения.

³⁸ В чтении по Синодальному изданию: «При общем ликовании утренних звезд, когда все сыны Божии восклицали от радости» (Иов. 38, 7).

³⁹ По-видимому, это контаминация различных мест из книги пророка Исайи.

⁴⁰ Ср.: «Есть пути, которые кажутся человеку прямыми, но конец их — путь к смерти» (Притч. 14, 12); «Путь грешников вымошен камнями, но на конце его — пропасть ада» (Сир. 21, 11).

⁴¹ *Хананеи* — потомки сына Хамова, жившие в земле обетованной прежде иудеев и вытесненные оттуда израильянами; за языческие беззакония осуждены Богом на истребление

(Нав. 9, 19–20). *Хеттеи* — народ хананейский, частично истребленный Иисусом Навином (Нав. 1, 4; Суд. 1, 26; 3, 5). *Ферезеи* (дословно: жители деревень) — одно из названий хананейского народа, который безуспешно сопротивлялся вторжению Иисуса Навина (Нав. 9, 1; 11, 3) и был подчинен Соломоном (3 Цар. 9, 20). *Иевусеи* — потомки Иевуса и жители одноименного города, одна из ветвей ханаанского племени, побежденная Давидом (II Цар. 8, 7–8). Поражение хананейских народов в Палестине объясняется в Библии гневом Бога, покровительствовавшего израильтянам. Однако первоначальники палестинских земель не были истреблены полностью, а покоренные остатки их были превращены в данников (см.: Библийская энциклопедия. М., 1990. С. 740–741).

⁴² См.: Нав. 9, 1–2; 12, 7–24; 24, 11.

⁴³ Ср.: «И Он сказал мне: „Сын человеческий! Я посылаю тебя к сынам Израилевым, к людям непокорным, которые возмутились против Меня; они и отцы их изменники предо Мною до сего самого дня”» (Иез. 2, 3).

⁴⁴ См.: Мф. 9, 2; 9, 6; Мк. 2, 5–10; Лк. 5, 20–24; 7, 47.

⁴⁵ См. Мк. 9, 20–25.

⁴⁶ См.: Мф. 8, 24–26.

⁴⁷ См.: Лк. 7, 12–15.

⁴⁸ См.: Ин. 11, 1–44.

⁴⁹ См.: Мф. 27, 51.

⁵⁰ См.: Ин. 21, 25.

⁵¹ Ср.: «Вот, Господь Бог грядет с силою, и мышца Его со властью» (Ис. 40, 10).

⁵² Онтологические основания, полагающие предел познавательным возможностям человека в отношении инобытийной и иноприродной сфер Божественного.

⁵³ См. коммент. 8, 33.

⁵⁴ См. коммент. 15, 33, 53.

⁵⁵ Совмещение антииудейской полемики с обличением магометан — один из постоянно повторяющихся обличительных мотивов «Палеи».

⁵⁶ По-видимому, здесь имеет место доказательство от противного: если Бог не Троица, то, по смыслу слов Моисея, нужно будет признать наличие двух Богов, что в системе монотеизма является противоречием в терминах; следовательно, Бог — Троица.

⁵⁷ См.: Быт. 11, 1–9.

⁵⁸ Логос как промысел — идея творения и одновременно могущественная сила, претворяющая замысел Творца (см. коммент. 3).

⁵⁹ См.: Мф. 17, 1–9; Мк. 9, 2–9; Лк. 9, 28–36.

⁶⁰ С богословской точки зрения это утверждение выглядит неожиданно и вступает в прямое противоречие со словами Самого Христа: «Все предано Мне Отцем Моим, и никто не знает Сына, кроме Отца; и Отца не знает никто, кроме Сына, и кому Сын хочет открыть» (Мф. 11, 27), произнесенными задолго до Преображения. По сути, данное суждение автора «Палеи» таит в себе элементы адоптионизма, еретического учения об «усыновлении» Иисуса Христа Богом Отцом. В толковании автора следующий далее рассказ о крещении Спасителя и приведенная цитата из Мф. 3, 17 также подспудно обретают отзвук «усыновления».

⁶¹⁻⁶¹⁻⁶¹ Составитель «Палеи» для обозначения физической природы человека использует в тексте три термина: «прах» (или «персть»), «плоть» и «тело». Точно такие же понятия употребляются в славянской Библии.

Словом «прах» в Священном Писании называется то вещество, из которого составлен человеческий организм, вне его связи с душой. Например, в этом смысле оно употреблено в

рассказе Моисея о сотворении человека: «И создал Господь Бог человека из праха земного» (Быт. 2, 7). Этот термин прилагается к обозначению трупа умершего, лишенного живительной силы и вследствие этого разлагающегося на составные части. «И возвратится прах в землю, чем он и был» (Еккл. 12, 7), — говорит Екклезиаст, отражая материальное происхождение тела и вытекающую из этого его судьбу, то есть возвращение в первоначальное состояние и противоположение судьбе духа. В слово «прах» в Библии не вкладывается какого-либо этического значения, хотя оттенок некоторого пренебрежения, безусловно, присутствует. В широком смысле прахом иногда называется и весь человек, с душой и телом: «Авраам сказал в ответ: вот, я решился говорить Владыке, я, прах и пепел» (Быт. 18, 27). В этом случае как бы забывается о высшей стороне человеческой природы и обращается внимание исключительно на то, что по своему телу человек «в прах истлевает», как червь, произойдя из земли и возвращаясь в нее. Иначе говоря, словом «прах» обозначается синтез тех элементов, из которых состоит человеческое тело, вне их связи с одушевляющим их началом. В этом понятии подчеркивается как существенный признак мертвенность.

Слово «тело» указывает на совокупность всех общих и частных свойств человеческого тела, мертвого или живого. С этим термином ассоциируются те свойства человеческого организма, которые у него общие с неодушевленными физическими телами (протяженность, плотность, делимость и т. п.), а также обусловленные анатомией и физическими свойствами. Что же касается свойств человеческого тела как живого организма, то в данном случае они остаются в тени. Термин «тело» с этической точки зрения является абсолютно нейтральным, к нему не примешивается ни положительного, ни отрицательного отношения. В нем нет указания на жизнь или смерть его обладателя. Христианский взгляд на тело противоположен дуалистической концепции, в которой тело представлено не только как злое начало, но и как единственный источник всех зол. С разными вариациями такие воззрения присущи философии буддизма, неоплатонизма и гностицизма. В этих учениях, как, впрочем, и в крайне аскетических доктринах христианского монашества, имеется требование крайнего умерщвления телесного начала, направленного на разрушение человеческой природы. Такой взгляд — логичное следствие из основного постулата: если бытие материального мира есть зло, то угашение материальной природы является единственно возможным путем к добру.

С православной точки зрения, все Божие творение совершенно («добро есть») и тело человека является даже более совершенным, чем остальные материальные творения. Оно есть храм (2 Кор. 5, 1, 4; ср.: 2 Пет. 1, 14) и сосуд души (2 Кор. 4, 7), причастно телу Христову (1 Кор. 6, 15; Еф. 5, 30), является обителью Святого Духа (1 Кор. 5, 19), должно становиться жертвою живою, святою и благоугодною Богу (Рим. 12, 1; ср.: 1 Сол. 5, 23).

Термин «плоть» в Священном Писании имеет несколько значений. Прежде всего оно прилагается к живому человеческому телу с плотью и кровью, со всеми органическими отправлениями и совершающимися в нем физиологическими процессами (Быт. 2, 23; Лев. 17, 14; Быт. 6, 17; 7, 15; 16, 21). С ним ассоциируется представление о теплоте животной жизни и всей совокупности функций живого организма. Плотская субстанция является наиболее удобной почвой для возникновения грехов: чувственности, пьянства, сладострастия. Дуалистические религии и философские системы признают плоть в этом смысле саму по себе чем-то нечистым и скверным. Православие, за некоторыми исключениями, далеко от такого крайнего взгляда на плоть. Но тем не менее «плоть» не равнозначна духу, а должна повиноваться ему. Если плоть начинает господствовать, то она служит источником страстей, унижающих человека как разумно-нравственное существо. В этом случае возникает то направление человеческой жизни, которое также называется *плотью*, или *по плоти*. В этом случае тер-

мин «плоть» обозначает состояние человека, при котором он живет преимущественно чувственной стороной своего существа, не имея духовных интересов и стремлений, и уподобляется *скотам несмысленным* и даже становится хуже их (Рим. 8, 7–10; 7, 5; Гал. 5, 16–17; Еф. 2, 3). В еще более широком смысле «плоть» употребляется для указания на греховное состояние человека не только в связи с чувственным характером (Быт. 6, 3). В Посланиях апостола Павла выражение «человек плотской» аналогично выражению «человек душевный». Апостол называет делами плоти грехи, которые не проистекают прямо из чувственной природы: идолослужение, волшебство, вражда, ссоры, зависть, гнев, распри, ереси, ненависть (Гал. 5, 12, 21). Наконец, термин «плоть» служит для выражения понятия о человеке вообще, со всей совокупностью его не только физических, но и духовных проявлений, для указания полноты и целостности человеческой природы (Рим. 3, 20; 1 Кор. 1, 29; Гал. 2, 16). В таком, наивысшем, значении этот термин употреблен апостолом Иоанном Богословом: «И Слово стало плотью, и обитало с нами, полное благодати и истины; и мы видели славу его, славу как Единородного от Отца» (Ин. 1, 14. См. также: *Левитов П. В.* Человеческое тело и его судьба в вечности. М., 1997. С. 40–47).

⁶² См.: Быт. 2, 5.

⁶³ Ср. со словами икоса из 6-й песни канона преподобного Феофана в чинопоследовании погребения мирских человек: «*Самъ единъ Еси везсмертный, сотворивый и создавый челоуѣка, земнии оубо ѿ земли создадохомся, и въ землю тѣюжде поидемъ, такоже повелѣлъ еси, создавый ма и рекій ми, такъ земля еси и въ землю тидеши, аможе вси челоуѣцы поидемъ, надгробное рыданіе творяще пѣснь: аллилуѣа.*» (Требник в двух частях. М., 1991. Ч. I. С. 183). Согласно этому месту в тексте «Палеи» и некоторым богослужебным текстам, создается впечатление, что, по толкованию древних авторов, смертность человека была предопределена изначально. Между тем в первой и второй главах Книги Бытия нет указания на то, что человек был сотворен для смерти и тления. Напротив, присутствие в раю древа жизни, вкушение от которого не было запрещено человеку до грехопадения (см.: Быт. 2, 9, 16–17; 3, 22), указывает на реальную возможность бессмертия. Одно из богословских мнений считает смерть человека следствием его грехопадения и составляющей «кожаных риз», данных Адаму и Еве перед изгнанием из Едема (см.: Быт. 3, 21). Несколькими ниже автор «Палеи» в форме специального силлогизма оговаривает свое понимание этой проблемы.

⁶⁴ Уподобление тела человека сосуду стоит в одном ряду с поэтическим образом «дома телесного» (см.: *Архангельский А. С.* Творения отцов Церкви в древнерусской письменности. Казань, 1889. Т. I–III. С. 27–28). Характерно, что части сосуда имели антропоморфные названия: шейка, горло, плечики, тулово, а погребальные канопы-урны покрывались к тому же изображением человеческих масок-личин. Части дома также соотносились с частями человеческого тела: глазницы окон, устье двери, причелины, наличники и т. д. (см.: *Мильков В. В.* Древнерусские апокрифы. СПб., 1999. С. 245). За этим стоит глубоко архетипическое восприятие человека как некоего универсального космического символа, по аналогии с которым мыслятся и отдельные жизненно важные вещи, и сам мир, символика сфер которого связана в равной мере с частями человеческого тела и частями жилища. В этой связи остается добавить, что на расписных трипольских сосудах сверху вниз изображались космические зоны: небо, солнце, дожди и плодоносящая земля (см.: *Рыбаков Б. А.* Космогония и мифология земледельцев энеолита // СА. 1965. № 1. С. 24–46; № 2. С. 13–33). Синонимичные между собой образы донесли до нас отголоски антропоморфного восприятия Вселенной, хотя сама антропологическая концепция «Палеи» вполне ортодоксально представляет

«венец творения» двуприродным существом. Впрочем, по антропокосмической аналогии получается, что мир дуален, как и «малый мир» — человек. Следовательно, и в новозаветном понимании подобного рода архаические уподобления не утратили своего символического значения, хотя сама мировоззренческая основа такого рода архетипов христианской доктрины отвергнута.

⁶⁵ Ср.: «И создал Господь Бог человека из праха земного и вдунул в лицо его дыхание жизни; и стал человек душою живою» (Быт. 2, 7).

⁶⁶ Предупреждение опасности пантеистического понимания вдуновения Богом души в человека. Душа — высшая из сотворенных субстанций, родственная тонкой и ангельской природе, но, являясь творением, сущностно с Первоначалом не связана.

⁶⁷ Видимо, здесь содержится неявная полемика с Оригеном, который склонялся к идее предсуществования душ: «Но в церковном предании не указано ясно относительно души, происходит ли она из семени, так что сущность, или субстанция, ее содержится в самих телесных семенах, или же она имеет какое-нибудь другое начало — рожденное или нерожденное, или, может быть, душа вселяется в тело извне» (*Ориген*. О началах. Самара, 1993. С. 38). Для Оригена, хотя он и делал оговорку, что духовные сущности сотворены прежде телесных (см.: Там же. С.139; ср.: *Мскарий*. Учебник по догматическому богословию. М., 1888. С. 99), главным было то, что души не творятся вместе с телами, а «вселяются извне» (Там же. С. 85). Таким образом, Ориген лишь внешне христианизировал Платона, который учил о вселении бессмертных душ в смертные тела — «орудия времени» (см.: *Платон*. Государство. 69d).

⁶⁸ Гносеологические пределы умственного познания, для которого природа и замысел Бога непостижимы.

⁶⁹ Имеется в виду не только онтологическая двойственность, согласно которой плоть тленна, а душа бессмертна. Речь идет о воздаянии на Страшном Суде (символ — весы) и соответствующих заслугах: вечном блаженстве в раю (символ жизни) и адских мучениях (символ смерти). Возможность смерти либо бессмертия, таким образом, полагается в свободной воле человека — ср.: «Но кто-нибудь спросит нас: смертным ли по природе сотворен человек? Нет. Значит, — бессмертным? Не скажем и этого. Но скажет кто-нибудь: Итак, он сотворен ни тем, ни другим? И этого не скажем. Он сотворен по природе не смертным и не бессмертным. Ибо если бы Бог сотворил его вначале бессмертным, то сделал бы его Богом; если же, наоборот, сотворил бы его смертным, то Сам оказался бы виновником его смерти. Итак, Он сотворил его не смертным и не бессмертным, но, как сказали выше, способным к тому и другому, чтобы, если устремится он к тому, что ведет к бессмертию, исполняя заповедь Божию, получил бы от Него в награду за это бессмертие и сделался бы Богом; если же уклонится к делам смерти, не повинаясь Богу, сам бы был виновником своей смерти. Ибо Бог создал человека свободным и самовластным... Как непослушанием человек навлек на себя смерть, так повиновением воле Божией желающий может доставить себе вечную жизнь. Ибо Бог дает нам закон и святые заповеди, исполняя которые всякий может спастись и, достигнув Воскресения, наследовать нетление» (*Феофил*. К Автолику // Ранние отцы Церкви. Брюссель, 1988. С. 489–490); «Душа... при конце мира воскресает вместе с телом и получает смерть через нескончаемые наказания» (*Татиан*. Речь против эллинов // Там же. С. 381).

⁷⁰ Онтологическое разграничение ноуменальной и феноменальной (природной) сфер. Об ангелах как существах, обладающих особенными свойствами тонкоматериальной природы, неоднократно говорится в «Палее» (см. коммент. 8, 33). Рассуждения о скрытом в физических телах земном огне базируются на представлениях об огне как одном из четырех мате-

риальных первоначал, чему являются подтверждением аналогичные, но более пространные рассуждения в «Шестодневе» Иоанна экзарха Болгарского об огне как имманентной стихии мира: «Как у [человеческого] тела не называет он все члены по отдельности, так и в созданном он не перечисляет [всего], хотя Он все сотворил тогда одновременно с небом и землей. И если бы огонь не был на земле, то нельзя было бы высечь его железом из камня и из дерева. Трением дерева получают огонь. Если бы дерево в своей природе не имело огня, то откуда бы он возник?» (Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского как памятник средневекового философствования. М., 1991. С. 66).

⁷¹ Ср. у Платона: «...ибо голову, являющую собой наш корень, божество простерло туда, где изначально была рождена душа, и через это оно сообщило телу прямую осанку» (Тимей. 90). Об отличии человека от животных по принципу прямохождения высказывался Аристотель: «...голова же у всех животных расположена сверху по отношению к их телу, только у одного человека... эта часть... направлена кверху Вселенной» (История животных. I. 62). О дальнейшем развитии в «Палее» этой мысли, которая в своей основе связана с античностью, см. коммент. 85.

⁷² В античную эпоху душу с кровью отождествлял ученик Сократа и Горгия Критий. Аристотель считал кровь общей частью всех живых существ, но при этом отличал плотские души животных от обладающей бесплотной живительной силой души человека (см.: *Аристотель. История животных. I. 19; III. 90–93*). Изложенная в «Палее» христианская точка зрения восходит к иудейской традиции, где кровь отождествлялась с душой животного: «...ибо душа всякого тела есть кровь его» (Лев. 17, 14). К Ветхому Завету восходят запреты на употребление в пищу удувленины, ибо в невыпущенной крови предполагалось нахождение души животного (см.: Деян. 15, 29).

⁷³ Косвенное указание на то, что автор комментируемого текста придерживался концепции четырех стихий как исходных первоначал природной части мироздания.

⁷⁴ Душа как некая высшая из сотворенных субстанций (ср. у Иоанна Дамаскина: «...душа есть сущность живая, простая и бестелесная, по своей природе невидимая для телесных глаз...») — Творения иже во святых отца нашего Иоанна Дамаскина. С. 81).

⁷⁵ Неоднократно повторяемое суждение о душе животных основано на Быт. 1, 20–21, 24; Лев. 17, 11, 14 и созвучно «Шестодневу» Иоанна экзарха Болгарского.

⁷⁶ К сожалению, мы до сих пор лишены очень важной составляющей комплексного изучения не только «Палеи», но и многих других рукописных памятников, а именно — подробной и внимательной характеристики сопровождающих текст книжных миниатюр. Применительно к «Палее» эта проблема была поставлена еще в дореволюционной историографии, однако за истекшее столетие ее решение практически не сдвинулось с мертвой точки. Если в современных исследованиях и присутствуют публикации миниатюр, то в большинстве случаев они выполняют декоративную роль заставок по теме статьи. Между тем древние иллюстрации не только воспроизводили содержание памятника, но и комментировали его, выражали понимание тех или иных фрагментов произведения человеком той эпохи. В силу отсутствия широкого круга научных работ относительно содержания миниатюр в списках «Толковой Палеи», будет уместно привести некоторые выводы, основанные на наблюдениях, сделанных Е. Рединым. Прежде всего, миниатюры наиболее представительного с точки зрения изобразительного ряда списка XVI в. из собрания графа Уварова отличаются сильным архаизмом и напоминают византийские изображения комниновского периода. Стилистическое и иконографическое влияние несомненно, что указывает на копирование с древнего византийского или с посредствующего (с теми же чертами) славянского оригинала. В боль-

шинстве лицевых списков «Толковой Палеи» изображения касаются сцен сотворения мира и человека, местоположения и устройства рая, грехопадения Адама, изгнания из рая. Вероятно, что древний книжник иллюстрировал те эпизоды, которые, по его мнению, были наиболее значимыми, интересными и сложными для понимания. Любопытно, что в сценах творения Божество представлено образом Христа, а понятия об устройстве мироздания передаются в соответствии с художественными изображениями в византийских списках Козьмы Индикоплова (см.: *Редин Е.* Толковая лицевая Палея XVI века собрания гр. А. С. Уварова // Памятники древней письменности и искусства. Т. СХLI: Отчеты о заседаниях Императорского Общества любителей древней письменности в 1900–1901 году с приложениями. СПб., 1901. С. 1–9). Интересно было бы выяснить, насколько велико соответствие (или расхождение) изображений ортодоксальным канонам и непосредственно иллюстрируемому тексту. Однако, пытаясь заметить языческие или апокрифические подробности, важно помнить, что архаичные изобразительные средства могли выражать глубоко христианские воззрения и символы (на примере древнерусской мемориальной скульптуры см.: *Полянский С. М.* Фрагменты древнерусских могильных плит из Клинского Успенского монастыря (XVI в.) // Дни славянской письменности и культуры: Сб. докладов и сообщений: Тверь, 1996. Вып. 2. С. 70–74).

⁷⁷ Далее следует совпадающий с VI Словом «Шестоднева» текст, который исследователи называют первым в славянской литературе трактатом по анатомии и физиологии человека, воспроизводящим идеи «Истории животных» Аристотеля и знакомившим с медико-биологическими воззрениями времен Галена (см.: *Трифонов Ю.* Иоан Екзарх Български и неговото описание на човешкото тяло // Български преглед. 1929. Т. 1. Кн. 2. С. 165–202; *Богоявленский Н. А.* Древнерусское врачевание в XI–XVII вв. М., 1960. С. 22; *Чолова Ц.* Естество-научните знания в средновековна България. София, 1988. С. 278). Был ли Иоанн экзарх сам автором этого текста, при составлении которого он свободно излагал и цитировал Аристотеля, или воспользовался компиляцией Милетия («Трактат о естестве человека»), где воспроизводятся те же античные источники, еще не выяснено. В «Палее» текст антропологического трактата сильно сокращен по сравнению с «Шестодневом», где строение черепа, мозга, глаз, ушей, носа и других внутренних органов рассматривается значительно подробнее. Сокращению прежде всего подверглись описание функционирования органов, физиогномические характеристики частей тела и медицинские частности. Обращает на себя внимание то обстоятельство, что при сокращении было оставлено описание органов, которые имеют прямое отношение к чувствам и мысли.

⁷⁸ Разделение черепов на мужские и женские по количественному признаку наличных швов восходит к Аристотелю (ср.: «Череп... имеет швы: у женщин один круговой, у мужчин в большинстве случаев три» — *Аристотель.* История животных. I. 40). Указанный Аристотелем признак является абсолютным заблуждением, которое благодаря авторитету мыслителя удерживалось многие столетия. Современные исследователи указывают, что «различий между полами по числу швов, о которых говорит Аристотель, вообще не существует» (*Старостин Б. А.* Примечания // *Аристотель.* История животных. М., 1996. С. 425–426).

⁷⁹ Практически дословное воспроизведение указанного Стагиритом (ср.: «Мозг бескровен у всех, не содержит в себе ни одной вены и на ощупь по своей природе холоден» — *Аристотель.* История животных. I. 67).

⁸⁰ На локализации ума в мозгу настаивал Платон (см.: Тимей. 73b–d), который скорее всего воспринял данную идею от Алкмеона. Аристотель подверг резкой критике это мнение

и даже написал трактат «Против Алкмеона». Он считал, что средоточием всей «душевной», нервно-психической деятельности является сердце, а не мозг (см.: *Аристотель*. История животных. II. 49; *Старостин Б. А.* Аристотелевская «История животных» как памятник естественно-научной мысли // *Аристотель*. История животных. М., 1996. С. 50). О различных местах локализации ума в древнерусском списке «Диоптры» повествуется так: «*Аристотель мудрыи и с нимъ Пократъ (т. е. Гишюкратъ. — Авт.) в сердце глаголютъ умъ преbыванье нмѣти. Галин же не тако, не в главнѣм мозгѣ*» (цит. по: *Прохоров Г. М.* Памятники переводной и русской литературы XIV–XV веков. Л., 1987. С. 222). У всех живых существ, в том числе и у человека, узлом схождения нервов, по Аристотелю, является сердце. С нервами отождествляются кровеносные сосуды (см.: *Аристотель*. История животных. III. 49–52). В комментируемом тексте излагается платоническая, а не аристотелевская точка зрения, которая едва ли не господствовала в Средневековье (см.: *Старостин Б. А.* Аристотелевская «История животных» как памятник естественно-научной и гуманитарной мысли // *Аристотель*. История животных. С. 50). О сообщении чувств и ума, осуществляемого «с помощью нервов, направляющихся из головного мозга по всему телу», учил Иоанн Дамаскин (Точное изложение православное веры. Творение св. Иоанна Дамаскина. СПб., 1894. С. 162).

⁸¹ Соответствует Аристотелю (ср.: «... из глаз ведут в мозг три канала: наибольший и средний — в мозжечок, меньший — в самый мозг») — История животных. I. 68). Видимо, под каналами понимаются не столько нервы, сколько вены или артерии, которые при анатомировании наблюдались в бескровном трубчатом состоянии и которые мыслитель отождествлял с собственно нервами (см.: *Старостин Б. А.* Комментарии // *Аристотель*. История животных. М., 1996. С. 431).

⁸² Видимо, речь в отрывке идет о евстахиевой трубе, соединяющей ухо с носоглоткой. В тексте нашло отражение характерное для Аристотеля понимание жил как нервов и нигилизм в отношении увязывания сенсорных способностей уха непосредственно с мозгом. Восходящая к Стагириту физиологическая фактура текста все же доработана, ибо нервным центром, с которым ухо связано жилой через глотку, называется не сердце, а мозг.

⁸³ Образ царя-ума в антропологическом трактате восходит к Платону, однако описание того, как он повелевает слугами-чувствами, в платоновом варианте сокращено (ср.: *Платон*. Государство. 435e; Федр. 247c, 249b–c; Федон. 66a–b, 79c, 80a, 94b). Аналогичную идею находим у Иоанна Дамаскина: «Должно знать, что разум по природе владычествует над неразумной частью» (Творения иже во святых Иоанна Дамаскина. С. 155). В древнерусской мысли платоновский образ царя-ума воспроизвели в своем творчестве митрополит Никифор (см.: *Мильков В. В., Милькова С. В.* Идеи древнегреческой философии в творчестве древнерусских мыслителей // *Древняя Русь: пересечение традиций*. М., 1997. С. 67–70) и Кирилл Туровский в «Повести о белоризце и о монашестве» (см.: Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 1997. Т. 4. С. 173). Образ царя-ума встречается в поздних списках «Беседы трех святителей»: «*В[опрос]: Что стоитъ градъ, а въ немъ сидитъ царь младъ. А волю взяли над ним боляре. О[твет]: Градъ человекъ, царь млад умъ, а боляра. то есть помыслы злая*» (*Мочульский В.* Следы народной Библии в славянской и в древнерусской письменности. Одесса, 1893. С. 163).

⁸⁴ Обобщенная характеристика сенсорно-гносеологической концепции, в основе которой, видимо, лежат платоновские идеи о связи умственной деятельности с мозгом, а мозга с чувствами (ср.: *Платон*. Тимей. 73b–d; Федон. 96b).

⁸⁵ Видимо, в данном случае получило отражение общее для Платона и Аристотеля толкование положения головы как признака, принципиально отличающего человека от всех жи-

вых существ (см.: Платон. Тимей. 91e–97, 44d–e, 90b; Аристотель. История животных. I. 62). Само понятие «человек» (ἄνθρωπος) через глагол ἀναθρέω трактуется как «смотрящий вверх» (Чолова Ц. Б. Указ. соч. С. 276), хотя Платон прежде всего вкладывал в него смысл «умеющей рассуждать» (Платон. Кратил. 399c). Как бы то ни было, верхнее положение головы символизирует «вознесение наверх» мыслей, рождающихся в головном мозгу и означает устремление от земли к небу (см.: Платон. Тимей. 90). В христианской шкале ценностей, которая в данном случае не противоречит платонизму, это означает, что локализуемая в голове разумная сила души способна освобождаться от отягощающих оков плотских страстей и устремляться к небу, добру, благу, красоте, в конечном счете к Богу (см. коммент. 80, 98).

⁸⁶ Здесь можно усмотреть полемический смысл, нацеленный на опровержение аристотелевской концепции сердца как центра нервно-психической деятельности (ср. с коммент. 80).

⁸⁷ Ср. с формулировкой древнерусского писателя начала XII в. митрополита Никифора, который в своем «Послании о посте и воздержании чувств» к Владимиру Мономаху говорит: «Разумом небо и прочая вся сътворенная разумехомъ и к разуму Божию вздохомъ» (ГИМ. Синод. № 496 / № 110 по А. И. Горскому: Л. 349 об. 20–350 5).

⁸⁸ Речь идет о способности ума к трансцендированию за пределы чувственного опыта, всегда ограниченного тем, что воспринимают органы чувств. Именно эта способность, без которой немислимо различение сущности и явления, а также познание вещей в их собственной сущности, является одним из наиболее веских аргументов в пользу божественного происхождения человеческой души, о чем далее и говорится в тексте «Палеи».

⁸⁹ Яркий аллегорический образ горящей свечи наглядно символизирует двуприродность человека.

⁹⁰ В христианской экзегезе имеются разные оттенки трактовок дуальной человеческой природы. «Палея» в данном случае абсолютизирует противоположность души и тела, которые, согласно контексту, сочетаются не иначе как в состоянии вражды и противоборства. В древнерусских памятниках книжности формулируется и другая установка — на гармонизацию материального и духовного начал («Ареопагитики», «Диоптра»). В «Диоптре» особенно наглядно демонстрируется теснейший союз и гармоничное, нерасторжимое единство души и тела, с которого даже снимается вина за преступления (см.: Прохоров Г. М. Памятники переводной и русской литературы XIV–XV веков. Л., 1987. С. 74, 130–131, 214–219, 222–223, 228–229). Есть основания говорить, что «Палея» и «Диоптра» представляют разные концепции христианской антропологии.

⁹¹ Важная гносеологическая формулировка, требующая специального пояснения. С одной стороны, постулат формулирует парадоксальную мысль о том, что ум вроде бы вовсе не нуждается в данных чувствах. Но, с другой стороны, все ближайшее окружение комментируемой фразы фокусирует внимание читателя на работе сенсорных механизмов, а также на объяснении взаимодействия чувств и ума. Если сравнить наш фрагмент с исходным материалом из «Шестоднева» Иоанна экзарха Болгарского, налицо значительное смысловое искажение первоисточника, которое является следствием радикального сокращения текста при воспроизведении «Палеи» антропологического трактата. В переводе Г. С. Баранковой пространный текст трактата по рукописи «Шестоднева» читается следующим образом: «Сам по себе ум, т. е. своим действием, поднимается на высоту и доходит до небес, и видит и созерцает духовные блага, в большей или меньшей [степени] в зависимости от своей чистоты, никоим образом не требуя для этого телесных чувств, но, наоборот, отделяясь от них и нисколько не ощущая, что слерживается ими. К созерцанию же видимых и чувственно воспринимаемых [предметов] под-

ходит посредством чувств, сообщая о находящихся перед нами предметах. [Чувства] служат уму, как рабыни, и сообщают, каждое в соответствии со своим природным устройством, назначением и естественной способностью (свойством), о природе того, что следует принимать как хорошее или избегать его» (по рукописи РГБ. МДА. № 145. Л. 237а). Здесь все ясно — речь идет о двух способах познания: чувственном и надчувственном. Причем связка чувственное—рациональное работает при анализе физических явлений. Кроме того, выделяется неподвластная чувствам идеальная сфера. Смысл отрывка сводится к тому, что представления о надприродном не нуждаются в чувственном опыте, а сами эти представления возникают при отсутствии ощущений и основаны исключительно на умозаключениях. Ближе всего смысл отрывка соответствует словам Платона: «... бытие и все умопостигаемое при помощи диалектики можно созерцать яснее, чем то, что рассматривается с помощью только так называемых наук... Правда, и такие исследователи бывают вынуждены созерцать область умопостигаемого при помощи рассудка, а не посредством ощущений» (Платон. Государство. 511c, d). В данном случае автор трактата мог опираться также и на идеи Аристотеля: «... ум может мыслить все, ему необходимо быть ни с чем не смешанным» (Аристотель. О душе. 429a 15–25). В варианте «Шестоднева» все с точки зрения смысла сформулировано логически непротиворечиво. Но встает закономерный вопрос: является ли сокращение в «Палее» простой небрежностью ее составителя или за ним стоит какая-то преднамеренная тенденция? Думается, что последнее. В сокращенном варианте антропологического трактата фактически формулируется апология некой духовной интуиции. Звучание античных идей в этом варианте окончательно угасает, впрямую подводя к мысли о превосходстве чистого мышления над чувственно-рациональным познанием. Если в античном понимании источником надчувственного знания были диалектика, логические размышления и воображение, то в христианской системе координат источником знаний о явлениях идеального порядка объявлялось откровение. К этому выводу и подводят наблюдения над осуществленными сокращениями в кратком варианте антропологического трактата «Палеи».

⁹² Ум здесь выступает как орудие познания высшего порядка, на что указывает и оттенок сенсорного значения — «око». Ум с душевным оком отождествлял Иоанн Дамаскин: «... ибо как глаз в теле, так ум в душе» (Творения иже во святых отца нашего Иоанна Дамаскина. С. 153). Этот же мотив был озвучен в трудах византийского мыслителя Михаила Пселла (1018–1078): «Ум — третья и высшая из разумных способностей души... благодаря ему... она... словно неким яснейшим оком созерцает божественное» (Михаил Пселл. [О душе и уме] // Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. М., 1991. С. 149–150). В древнерусской книжности аналогичное сравнение встречаем у представителя христианизированной платонической традиции Никифора: «Это душа сидит в голове, имея в себе ум как светлое око» (ГИМ. Синод. № 496. Л. 3526).

⁹³ Данный фрагмент, как и другие анатомио-антропологические сведения, восходит к Стагириту (ср.: Аристотель. История животных. I. 48–49).

⁹⁴ Единственный избежавший сокращения физиогномический фрагмент исходного текста. Источником приметных свойств нрава по виду ушей является Аристотель: «... большие и выступающие кверху (уши) — признак глупости и болтливости» (История животных. I. 47).

⁹⁵ Греч. ὑπερφά — небо. В «Шестодневе» в этом месте имеется специальное разъяснение: «Ὀυπερφά σλωββε(τ) ἑλινньскы еже сѧ речеть горьница» (РГБ. МДА № 145. Л. 239б). Вариант «Палеи» представляется сокращенной выборкой по сравнению с текстом из VI Слова «Шестоднева». Содержание фрагмента восходит к тому же древнегреческому источнику (ср.: Аристотель. История животных. I. 50–51).

⁹⁶ Словосочетанием *дыхательный канал* переводим слово *крововица*, которое, в свою очередь, является, видимо, переводом греч. *αἷτριξ* (см.: Срезневский. I, 1338) — «дыхательный канал», позднее — «пульсовая артерия».

⁹⁷ Фраза оригинала: «*Зовоут же то листъ*» — весьма загадочна; возможно, тут содержится намек на древнерусское название тысячелестника — *кровоавникъ* (СлРЯ XI–XVII вв. Т. 8. С. 61), который использовался в народной медицине как кровоостанавливающее средство, или на его греческое название, найти которое нам не удалось.

⁹⁸ Не устраненное из содержания противоречие, отражающее воззрение Аристотеля на сердце как центр нервной деятельности (ср. с коммент. 80, 86).

⁹⁹ Содержание фрагмента о сердце в общих чертах соответствует сведениям, изложенным в «Истории животных» Аристотеля (I. 75–80).

¹⁰⁰ Фрагмент «О рае», избилующий яркими чувственно-образными характеристиками, исследователи квалифицируют как апокрифический (см.: *Порфирьев И. Я.* Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки // СОРЯС. СПб., 1890. XVII. № 1. С. 31, 89–91). Представления о чувственном, земном рае получили широкое распространение в значительной степени благодаря апокрифам (см.: *Мильков В. В.* Древнерусские апокрифы. СПб., 1999. С. 191–198). Ортодоксально выверенную трактовку рая, примиряющую указания Писания на существование как земной, так и небесной обители праведных, дает Иоанн Дамаскин: «...божественный рай был двойкой; и посему учение, переданное богоносными отцами, из коих одни представляли рай чувственным, а другие духовным, справедливо» (цит. по: *Порфирьев И. Я.* Указ. соч. С. 33; ср.: Творения иже во святых отца нашего Иоанна Дамаскина. С. 149, где соответствующий отрывок переведен менее точно).

^{101–101} Ср.: «Воздух, повевающий в Раю, /есть великих услад родник... /Ни ознобом веющий хлад, /ни люто попадающий жар /не ведомы месту сему, /столь благословенно оно! /И оно есть собрание отрад, /и мирное пристанище утех, /и сладостный света укром, /и всяческой радости приют... /и когда, по несовершенству слов, /представляется шлотским Эдем, /по самому существу своему /он остается духовен и чист; /так пусть нарицается оный [то есть райский] ветр /тем же именем, что и сей, — /но дух освящения, что веет в Раю, /с зачумленным сим ветром отнюдь не схож... /[рай] облачил деревья свои /именами наших дерев...» (*Ефрем Сирий.* Одиннадцатая песнь о Рае, или О благоуханиях духовных // Многоценная жемчужина: Литературное творчество сирийцев, коптов и ромеев в I тысячелетии н. э. М., 1994. С. 232–235).

¹⁰² Стоящее в древнерусском тексте слово *пицца* появилось вследствие смешения греч. *τροφή* — «пища» и *τροφή* — «радость, наслаждение, блаженство» (Срезневский II, 945). Евр. *Едем* значит «наслаждение, блаженство».

¹⁰³ Рай был насажден «на востоке» (Быт. 2, 8). Традиционный земной рай локализовался в Индии.

¹⁰⁴ Смешение древа жизни с древом познания добра и зла — апокрифический мотив (см.: *Порфирьев И. Я.* Указ. соч. С. 32). Как и рай, это древо трактовалось в духовном и вещественном смыслах. Ср.: «*Паки двѣ дрѣвѣ иже по сре(ди) раа, приточно нынѣшняго состава и боудущаго прознаменаета, и оубо дрѣво еже вѣдѣти добро и зло, шбразъ е(с) сего мира смѣтнаго и преложнаго, тако имоущю емѣ радостнаа и печалнаа и наказаннемъ ключьшося, тако(ж) бо и адамъ наказася тѣ(м) дрѣво(м) иног(д)а, е(ж) добро и зло а еже дрѣво животное шбра(з) есть не(с)наго мира, в нем же животь и блжньство дръжитъ*» (Книга нарицаема Козьма Индикоплов. М., 1997. С. 267). Двойствен-

ную символику древа разъясняет Иоанн Дамаскин: «А под деревом жизни можно разуместь мысль божественную, происходящую из рассмотрения всех чувственных предметов и через них возводящему к Виновнику бытия и Жиздителю всего сущего. Под деревом же познания добра и зла можно разуместь чувственную и усладительную пищу, которая хотя и кажется приятною, но на самом деле вкушающего подвергает злу» [цит. по: *Порфирьев И. Я.* Указ. соч. С. 33; этот перевод более точный и мастеровски сделанный, чем перевод, осуществленный при издании творений Иоанна Дамаскина (ср.: Точное изложение православной веры. С. 151)]. Поскольку рай земной описан в чувственных реалиях, талмудисты спорят о породе древа. Одни считают его виноградом, ибо ничто не принесло человеку более бед, чем вино, другие смоковницей, указывая на то, что из ее листьев была сшита одежда Адама и Евы, третьи склоняются к отождествлению древа жизни с хлебным деревом (см.: *Порфирьев И. Я.* Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях. Казань, 1872. С. 39). В этом отрывке В. Успенский видел реминисценцию сведений, содержащихся в апокрифе «Слово о древе крестном», приписываемом в некоторых рукописях Григорию Богослову, в других — Севериану Габальскому (см.: *Успенский В.* Толковая Палея. Казань, 1876. С. 44). Ниже вариант этого апокалипсического сказания воспроизводится как одна из компилятивных частей «Палеи». Следует добавить, что отмеченные автором мотивы могли попасть в «Палею» как непосредственно, так и под воздействием апокрифа «Беседа трех святителей», отдельные мотивы которого также пересекаются со «Словом о древе крестном» (см.: *Мильков В. В.* Древнерусские апокрифы. СПб., 1999. С. 43, 53). В. Иконников относил «Слово о древе крестном» к категории богомильских памятников и именно с богомилами связывал первые еретические воззрения на Руси (см. его работу: Опыт исследования о культурном значении Византии в русской истории. Киев, 1869. С. 50).

¹⁰⁵ То есть Адам и Ева, на что указывает форма двойственного числа *имаста* и *приаста*.

¹⁰⁶ Ср.: «Древо же познания и добра и зла есть рассмотрение многообразного зрелища, то есть познание собственной природы, которое прекрасно для людей совершенных и твердо стоящих в божественном созерцании, обнаруживая собою великолепие Творца <...> но не прекрасно для людей еще юных и в очень большой степени обладающих сластолюбивым желанием, которых обыкновенно влечет к себе и отвлекает попечение о собственном теле вследствие нетвердости пребывания их в том, что более превосходно, и вследствие того, что они еще не крепко утвердились в привязанности к одному только прекрасному» (Точное изложение православной веры. С. 77).

¹⁰⁷ Ср.: «Превышая числом рои звезд /на зримом небосклоне сем, /обильные цветы оной [райской] страны, /светло торжествуя, являют себя, — /и малая толика дыхания их, /в коем дышит благодать Творца, /сила недуги уврачевать... /являясь, словно бы лекарь язв...» (*Ефрем Сирин.* Указ. соч. С. 237—238).

¹⁰⁸ Слово «природа» можно понимать и в более широком смысле — как телесную природу, влекущую к телесным наслаждениям, что вредно для не окрепшего в Боговидении и Богообщении юного человека, и в более узком — как пол, *sexus*, познание которого также увлекает незрелого, несовершенного человека на путь чувственности; таким образом, чувственная природа не является злом сама по себе (ибо все, что сотворил Бог, было «весьма хорошо»), но становится таковой для несовершенного человека, закрывая от него божественный горизонт.

¹⁰⁹ Ср.: Бог «желал, чтобы мы были свободными от забот, имеющими одно дело, дело Ангелов: неусыпно и непрестанно воспевать хвалы Творцу и наслаждаться Его созерцанием...» (Точное изложение православной веры. С. 75—76).

¹¹⁰ Ср. с синодальным текстом: «Ибо слово о кресте для погибающих юродство есть, а для нас, спасаемых, — сила Божия».

¹¹¹ То есть *субботой*: из др.-евр. — *šabbath* «день покоя, день отдыха».

¹¹² Моисей?

¹¹³ В христианском богословии придание религиозного значения числу восходит к идеям античной философии. После Пифагора и Платона неоплатонические мыслители создали целую мистическую систему чисел. Неоплатоник V в. Прокл в значительной степени основывал свою философию на отношениях единого и множества, откуда выводил причинное действие божественного духа посредством триад; а в развитии одной части этой системы отводил большую роль числу семь. Математический опус автора «Палеи» с числами семь, шесть, три и два в упрощенной форме воспроизводит мысли Прокла о творении: «Мыслимые и разумные божества создают все вещи способом триад... разумные боги создают также все вещи посредством семи; потому что они развивают все мыслимые, и в то же время разумные, триады в разумные гебдомады (седмицы), и развертывают их сосредоточенные силы в разумное множество». В античной философии семь называлось «верховным», или «первым», числом, так как оно не могло быть получено произведением других чисел. У неоплатоников число семь называлось девственницей, не имеющей матери, поэтому было посвящено Минерве. Число шесть считалось первым по совершенству после семи и было посвящено Венере (см. также: *Иконников В.* Указ. соч. С. 15).

¹¹⁴ Предполагаем, что слова *иже первѣнецъ е(сть) во днѣхъ* являются цитатой из 2-го члена Символа веры.

¹¹⁵ Весь этот фрагмент основан на символике дней недели. У евреев не было особых названий для дней недели, кроме *субботы*; остальные дни назывались *первым*, *вторым*, *третьим* и т. д. (ср.: *вторник*, *среда*, *четверг*, *пятница*). День после субботы был первым днем недели, восьмой день также был послесубботним; таким образом, первый и восьмой дни были днями воскресными. Именно эти дни прообразовательно были освящены в Ветхом Завете: «А в пятнадцатый день седьмого месяца, когда вы собираете произведения земли, празднуйте праздник Господень семь дней: в *первый* день покой и в *восьмой* день покой» (Лев. 23).

¹¹⁶ Библейский мотив происхождения Евы из ребра Адама сравнивают с шумерским мифом о создании из ребра богини-исцелительницы, имя которой «ти» имело двойственное значение: «ребро» и «давать жизнь», а корневая этимология имени Евы восходит к евр. *хай* — «жизнь» (Мифы народов мира. Т. 1. С. 41, 419).

¹¹⁷ Может быть, имеется в виду брак: «Потому оставит человек отца своего и мать свою и прилепится к жене своей; и будут [два] одна плоть» (Быт. 2, 23); «В начале же создания Бог мужчину и женщину сотворил их. Посему оставит человек отца своего и мать и прилепится к жене своей, и будут два одною плотью; так что они уже не двое, но одна плоть» (Мк. 10, 6–8).

¹¹⁸ Конечно, в данном случае аллегорически подразумевается не собственно-физиологическое состояние сна Иисуса Христа, как, например, в Лк. 8, 23–24, а Его смерть на кресте. Ср. с экзопостиларием Пасхи: «Плѣтію үснѣвъ, ꙗко мѣртвъ, Царѣ и Господи, триднѣвень воскресѣъ Еси, Адама воздвигѣ ѿ тлѣи, и оупразднилѣ смерть! Пасха нетлѣнія, міру спасѣніе».

¹¹⁹ Словом «деяние» переводим древнерусское слово *повѣсть*; по всей видимости, это слово является эквивалентом греч. *ῥῆμα* — «речь, слово, изречение», в Новом Завете — «дело, деяние».

¹²⁰ См.: Ин. 19, 34. Истечение крови и воды или похожей на воду влаги ("Υδωρ означает не только воду, но и всякую влагу), отцами Церкви относится к непосредственному действию силы Божией в ознаменование Таинства Евхаристии.

¹²¹ Ср. толкование св. Евфимия на Ин. 19, 37: Ἐξ νεκροῦ γὰρ ἀνθρώπου, καὶ μύριας νηξῆ τῆς ἐκ ἐξελυτοῦ ἀίμα. См. также: Последние дни земной жизни Господа нашего Иисуса Христа, изображенные по сказанию всех четырех Евангелистов. Одесса, 1857. Ч. V. С. 98–99, 144.

¹²² То есть Христос — это второй Адам. Типологическое соответствие такого понимания вытекает из прообразного осмысления ветхозаветных событий новозаветными, поэтому сюжет и находится в ряду сравнения других параллельных символических событий.

¹²³ Ср.: «Итак, Само Слово Божие потерпело все плотию, в то время как божественное и единое только бесстрастное Его естество оставалось не подверженным страданию» (Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. М., 1998. С. 193).

¹²⁴ Ср. с синодальным текстом: «Господь Бог не посылал дождя на землю, и не было человека для возделывания земли, но пар поднимался с земли и орошал все лице земли» (Быт. 2, 5–6). Таким образом, составитель «Пален» переосмысливает библейский текст, чтобы выразить идею Богопопечения о человеке во время его жизни в раю.

¹²⁵ См.: Быт. 3, 19.

¹²⁶ Близкий по содержанию фрагмент содержится в «Космографии» Козьмы Индикоплова: «...да не все истабѣтъ и измодѣ(т), воды же потребы ра(ди) бгѣ, аггльскихѹ ра(ди) силѣ, повелѣ быти служащимѣ, и ѿ моря въ облаки въносати и повелѣнию бжю служаще, износати иде же аще бгѣ повелитѣ» (Книга нарицаема Козьма Индикоплов. С. 88–89). Возможно, что сравнение облаков с образом губки в комментируемом отрывке могло быть навеяно рассуждениями Василия Великого, сравнивавшего образование облаков с тем, «как мореплаватели варят самую морскую воду, и, собирая пары губками, в случае нужды удовлетворяют несколько свою потребность» (Творения иже во святых отца нашего Василия Великого. С. 66). Совершенно очевидно, что «Палей», как и книга Козьмы Индикоплова, воспроизводит телеологическую концепцию круговорота вод, тогда как уже в каппадокийском богословии по данному вопросу в дополнение к божественной механике давалось восходящее к Аристотелю естественно-научное объяснение процесса преобразования влаги путем испарения и конденсации (см.: Творения... С. 64, 66; Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского. МДА. № 145. Л. 93а; ср.: Аристотель. Метеорологика. В. II. 354b 20–355a 30; IV. 359b 30–360b).

¹²⁷ Вставка текста естественно-научного характера, разрывающая цельность повествования о пребывании Адама в раю.

¹²⁸ О тождестве огня свету, созданному в первый день, учил Иоанн Дамаскин: «Огонь не есть [что-либо] другое кроме света» (Творения иже во святых отца нашего Иоанна Дамаскина. С. 128; ср.: Книга нарицаема Козьма Индикоплов. Л. 117). Трактовку света как огненной стихии предлагает «Шестоднев» Иоанна экзарха, где обоснование дается в извлечениях из текстов Севериана Габальского (РГБ. МДА. № 145. Л. 136). В данном случае имеет место попытка совмещения библейской и античной традиций, причем теория материальных начал бытия переосмысливается в креационистском духе, в соответствии с которым четыре первоэлемента связываются с первотворениями, в каждом из коих явно преобладает та или иная природа: стихия земли с землей, стихия огня со светом, стихия воды с бездной, стихия воздуха с духом, носившимся по верху вод (см.: Шестоднев Иоанна экзарха как памятник средневекового философствования. С. 66, 136). Такой параллелизм у Севериана Габальско-

го не лишен противоречий (см.: Там же. Л. 134, 135, 144). Другие христианские экзегеты, например Василий Великий, ощущая уязвимость буквалистской трактовки происхождения стихий, считали их появление одномоментным с творением неба и земли в первый день, где они изначально находились в сочетании друг с другом: «Почему, хотя не сказано о стихиях: огне, воде и воздухе, но ты собственным своим разумением постигни... что все находится во всем» (Творения иже во святых отца нашего Василия Великого. С. 15).

¹²⁹ Аналогичные рассуждения об имманентности огненной стихии материальному миру имеются в «Шестоднев» (см.: С. 66, 138; см. также: РГБ. МДА. № 145. Л. 136) и у Козьмы Индикоплова (см.: Книга нарицаема Козьма Индикоплов. Л. 274).

¹³⁰ Аналогичный текст читается в рукописи первой четверти XV в. из личной библиотеки Кирилла Белозерского (РНБ. Кир.-Белозерск. № XII. Л. 238–239): «Громове же горѣ и окому ѹбо само идущу, окому же онамо, инь ѹбо вѣтръ инуѣ инь облакъ носит, инь же другы, и яко же сряцутся и, створше съраженне другъ съ другомъ, грохот испущаютъ съ огнем. И им же образомъ и кремень, съразивая съ желѣзомъ, грохот испущаетъ съ огнемъ, сице и облаци; другъ съ другомъ съражаемн, грохот испущают и огонь. Грохот ѹбо есть громъ, огонь же есть молния. Сего ради не другонци бываютъ громове и молния, но точию егда облаци бываютъ; тогда и громове бываютъ. Бываютъ же громове ѹбо пръвѣе, молния же послѣжде» (ПЛДР. Вторая половина XV века. М., 1982. С. 212). В «Палее» тот же текст несколько сокращен, но оба фрагмента отражают единый источник. Других совпадений между текстами, содержащими комментируемый отрывок, не наблюдается. Характерно, что здесь грозовым явлениям дается сугубо естественно-научное объяснение, в то время как на следующей странице гром, дождь и молния трактуются с точки зрения сверхъестественной логики — как реализация Божьей воли в действиях соответствующих стихийных ангелов (см. коммент. 134). В сюжете отражена античная научная традиция истолкования природных явлений подобного рода. Совмещение естественных и телеологических мотивов в объяснении грома находим у Василия Великого, который, как известно, заимствовал и перерабатывал применительно к установкам христианства идеи античных мыслителей. Говоря о твердом естестве неба, вместе с твердью он относил сюда все, «что имеет силу и неустойчиво», в том числе и облака, поскольку, по его мнению, «часто употребляется сие слово и о сгустившемся воздухе». В его трактовке «твердость и упорство духа, заключенного в полости облаков (ср. с громовым ангелом. — *авт.*) и усиленным исторжением производящего громовой треск, Писание наименовало утверждением грома» (Творения иже во святых отца нашего Василия Великого. С. 44). Ближайшее соответствие обнаруживается во взглядах Анаксагора, который утверждал, что «гром — столкновение облаков, молнии — сильное трение облаков» (*Диоген Лаэртский*. II. 9; см.: Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. Ч. I. С. 506). Впрочем, Аристотель настаивал на том, что Анаксагор понимал молнию как проблески эфира меж облаков, а гром — это звук угасания огня. Сам же Стагирит объяснял гром ударом пневмы (ветряных испарений) из сгущающихся облаков по соседним ушлогнившимся облакам. Он считал, что движение этой пневмы являет себя в виде молний (см.: *Аристотель*. Метеорологика. В. 369a 25–369b 15). Не исключено, что некое обобщение совпадающих между собой античных трактовок грозовых явлений (удары плотных облаков друг о друга, сопровождающиеся вспышками) получили отражение в естественно-научном фрагменте о гrome и молнии.

¹³¹ *Сиверко* (диалект.) — северный холодный ветер.

¹³² Рассуждения о влиянии ветров и сезонного положения солнца на выпадение дождевых и снежных осадков в общем соответствуют рассуждениям Аристотеля на этот счет, хотя

увязки грозовых явлений с сезонами года в разных географических зонах не обнаруживается (ср.: Там же). В какой-то обобщенной передаче эти сведения запечатлел протограф расмагнриваемой здесь компилятивной части памятника.

¹³³ Такая трактовка грома противоречит сформулированному выше мнению о нем как звуке удара, порождаемого столкнувшимися облаками (см. коммент. 130). Это указывает на компилятивный характер текста, при составлении которого не были устранены противоречия. Кроме того, к комментируемому отрывку непосредственно примыкает пассаж об ангелах, действием которых объясняются грозовые явления. Поэтому и по методологическому принципу статья «О громае» распадается на две части, одна из которых базируется на естественно-научной трактовке грома и молнии, а другая акцентирует внимание на сверхъестественной механике небесных грозовых явлений. Восходящая к Аристотелю естественно-научная трактовка дождевых облаков излагается в космогонической части «Палеи» (см. коммент. 126).

¹³⁴ Объяснение природных феноменов действием особого рода приставленных к стихиям ангелов соответствует антиохийской богословской традиции, согласно которой «аггліи шелако(м) и мракоѿ, и снѣго(м), и градоу, и ледѿ, аггелі гасо(м), громо(м), и мльнѣамъ» исполняют роль служебных духов. Одни из них «ѿ мора въ шелаки въносѣщи и повелѣнію бжїю служаще, износѣтъ нде же аще бгѣ повелѣтъ», «ввин шелаки, и одж(д)а строаще». Ангелы стихий назначены «двизати всѣ тако послоушлїиві воїні црѣвї» (Книга нарицаема Козьма Индикоплов. С. 82, 88, 278). Интересный вариант концепции ангелов стихий воспроизводит Соловецкий список «Беседы трех святителей»: «В(асилии) рече ѿ чего сѣт. аггеліи сотворены. Г(ригорий) рече ѿ дха г(с)на і ѿ свята гнѣ... В(асилии) рече еста а(г)гела гро(м)напа нане еле(н)скии старе(ц) перѣтъ нахо(р) естѣ жидови(н). а два еста а(г)ла мо(л)нинна» (РНБ. Сол. № 925/1035. Л. 174 об.; публикацию см.: Мильков В. В. Древнерусские апокрифы. СПб., 1999. С. 165). Ср. с апокрифической сербской рукописью XVI в.: «Воспро(с). Что сѣтъ гро(м) и что сѣтъ молния влнстающа(с). ѿвѣ(т). Громъ естѣ врѣжне аггаское аггѣ г(с)нѣ дьавола гонн(т) а мо(л)нинна соуѣтъ шдежда архангѣла нафананла и егда дождѣ нде(т) тогда дьаволь станеть пре(д) дождемъ да не градеть на землю того ра(дн) аггѣ г(с)нѣ гонн(т) того. Воспро(с). Что тако мо(л)нинна сѣкѣтца. ѿвѣ(т). То во естѣ тогда архангѣли со гнѣво(м) зрнть на дьавола» (Тихонравов Н. С. Памятники отреченной русской литературы. М., 1863. Т. II. С. 405). Комментируемый фрагмент является органичной частью палейной англелологии — одним из главных сюжетно-тематических мотивов произведения, красной нитью проходящих через все части компиляции памятника.

¹³⁵ По-видимому, весьма искаженная цитата. Ср.: «Изыскивают неправду, делают расследование за расследованием даже до внутренней жизни человека и до глубины сердца. Но поразит их Бог стрелой: внезапно будут они уязвлены» (Пс. 63, 7–8).

¹³⁶ Ср.: «Скажи нам, когда это будет? и какой признак Твоего пришествия и кончины века?» (Мф. 24, 3).

¹³⁷ Ср.: «О дне же том и часе никто не знает, ни Ангелы небесные, а только Отец Мой один» (Мф. 24, 36).

¹³⁸ Ср.: «Ибо Тот, Которого послал Бог; говорит слова Божию; ибо не мерою дает Бог Духа» (Ин. 3, 34).

¹³⁹ Гносеологическая установка, разграничивающая две сферы знания — естественную и сверхъестественную, принципиально недоступную человеческому пониманию. Это то, что сообщается в Откровении и должно приниматься на веру. Философия здесь отвергается по-

тому, что она претендует на всеведение, вторгаясь в сферу сокровенного, а это, в новозаветном понимании, грех гордыни покушающихся на всеведение людей. Христианские экзегеты (одни в большей, а другие в меньшей степени) обращались к философии как к логическому инструменту, а также опирались на некоторые философские идеи в суждениях о вещах земных, изымая наследие античности из контекста философских систем и доктринально редактируя заимствования.

¹⁴⁰ Через метафорическое уподобление грома колеснице в повествование вводится образ, который архетипически имеет мифологическую природу. Достаточно сказать, что у многих народов христианский заместитель бога-громовника воспринимался как небесный всадник, который разъезжает по небу на огненной колеснице, громыхает копытами и мечет в молниях грозовое оружие. Таким двоеверным персонажем был Илия, прославившийся тем, что мог низводить на землю небесный огонь и дождь, а в конце жизни был во плоти вознесен огненной колесницей к Богу. Согласно славянским поверьям, «як пророк Ілія кіньми бігая по хмарі, тоді грім гриміть» (см.: Славянские древности. М., 1995. Т. 1. С. 558). Аналогичный, проявившийся на образном уровне, мифологический архетип встречается у Василия Великого при описании солнечной колесницы, в которую при творении светил Богом было вложено естество света (см.: Творения иже во святых отца нашего Василия Великого. С. 88).

¹⁴¹ То есть служебный дух, громный ангел, функции которого в данном контексте демифологизируют употребленный выше архаический образ громовой колесницы (см. коммент. 140). Поэтичность повествования выявляет ориентацию на архаику, в то время как актуальная для автора методология строго догматична.

¹⁴² Деантропоморфизация имеет полемический подтекст, нацеливающий на развенчание мифологических олицетворений грома.

¹⁴³ Гроза как Божья кара. В целом не часто развиваемый «Палеей» мотив, относящийся к т. н. «теории казней Божиих». Видимо, отождествление грозового поражения с карой послужило мировоззренческим основанием для простонародных представлений о том, что убитые грозой имели отношение к нечистой силе. Но существовало и противоположное мнение, вероятно непосредственно относящееся к языческой архаике и трактующее убийство громом как знак высшего избранничества, а убиенный при этом считался счастливецом, которому прощаются все грехи (см.: *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. М., 1999. Т. I. С. 266–267; Славянские древности. С. 558–560).

¹⁴⁴ Такое суждение возможно только с точки зрения геоцентризма, в то время как составитель «Палей» — последовательный сторонник плоскостно-комарной концепции космоустройства. Даже в тех случаях, когда в компилятивных частях памятника цитируются тексты экзегетов-геоцентристов, все, что касается геоцентрической космологии, подвергается сокращению. Видимо, в данном случае имеет место несглаженное противоречие, при этом, надо заметить, неявное и малозаметное при поверхностном чтении.

¹⁴⁵ Эта фраза доказывает, что автор «Палей» не был безоговорочным сторонником «обскурантистской» космологии «Христианской топографии» Козьмы Индикоплова; тем более неожиданно звучат слова В. Н. Ильина, полагавшего, что «Толковая Палая» «в бранчливо-агрессивном (?) тоне проводит... идеи Козьмы Индикоплевса, придавая им почти догматическое значение» (*Ильин В. Н.* Шесть дней творения. Париж, 1991. С. 63–64).

¹⁴⁶ Продолжение развития темы превосходства богословия над философией (см. коммент. 139). Гносеологическая установка сопоставима с утверждением Феодосия Печерского о том, что грубость и необразованность искренне верующего человека превосходит премуд-

рость образованных философов (см.: ПЛДР. XI — начало XII века. М., 1978. С. 306; ср.: Успенский сборник. XII—XIII вв. М., 1971. С. 257–258). С точки зрения превосходства воспринявших истины откровения над «разумом внешних», открывавшим возможности превознести премудрость не получивших образования «невежд» над «умным знанием всего мира» и следует понимать тезис о «раскрытии истины младенцев» через Евангелие Христово.

¹⁴⁷ Ср.: «Чрез меру трудного для тебя не ищи, и что свыше сил твоих, того не испытывай» (Сир. 3, 21).

¹⁴⁸ Апокрифическая деталь мотива оборотничества дьявола в Книге Бытия отсутствует. Согласно библейскому рассказу, Еву соблазняет змей (Быт. 3, 1–15) — пресмыкающееся, которое в Священном Писании характеризуется как животное, отличающееся своею хитростью, коварством и злобой (Мф. 10, 16; 23, 13; Быт. 19, 17). В переносном смысле дьявол назван змием в Апокалипсисе (Откр. 12, 9; 14, 15). Апокрифы конкретизировали аллегорию в сюжете о вселении дьявола в змею, который в разных вариациях воспроизводится в неканонических повествованиях об Адаме и Еве (см.: Апокрифы Древней Руси: тексты и исследования. М., 1997. С. 149; Порфирьев И. Я. Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки. С. 39, 91). Сюжет об искушении, с апокрифическими дополнениями, вошел в «Слово об Адаме и Еве от начала и до конца», которое известно в болгарских списках XIV в. и в древнерусских рукописях XV в. Исследователи считают данный апокриф поздней компиляцией, зависящей в этой своей части от «Палеи», причем при изложении сюжета искушения в рамках т. н. «Исповедания Евы» дьявол лишь подсылает к Еве змею (ср.: Апокрифы Древней Руси. С. 149, 150). Рассказ о грехопадении, фиксирующийся в нескольких неканонических вариациях, исследователи считают самостоятельным апокрифическим произведением. Насыщенная апокрифическими вставками «Палея» выступает в данном случае, как и в ряде других, источником производных от нее апокрифов: вариации «Сказания о древе Крестном», «Сказания о главе Адамовой», «Беседы трех святителей» и др.

¹⁴⁹ Свободный пересказ Быт. 3, 1–3.

¹⁵⁰ Свободный пересказ Быт. 3, 4–5. В Тихонравовском списке имеется добавление: «Услышав это, жена возжелала равнобожия. И [змей] обольстил жену, а жена прельщает мужа. Видишь: прельщенная злая жена съела и понуждает съесть мужа, чтобы не одной ей стыдиться, уговорила и обласкала [его], и он послушал и повиновался жене».

¹⁵¹ В Коломенском списке добавление: «и в церковь ходит, и молится, и кланяется».

¹⁵² В Коломенском списке добавление: «и лишились райской пищи».

¹⁵³ См.: Быт. 3, 24.

¹⁵⁴ См.: Лк. 23, 39–43.

¹⁵⁵ То есть времени, близком к концу истории. До конца XV в. достаточно широко было распространено мнение, что отмеренный человечеству срок равен 7000 лет, при этом каждое тысячелетие символически отождествлялось с шестью днями творения, а седьмой день толковался как образ эсхатологической вечности. Если в предложенном «Палеи» аллегорическом ключе рассматривать век человечества как день, то пришествие Христа в 5500 году будет соответствовать закатной, вечерней поре этого образно-символического дня.

¹⁵⁶ Указание на 5500 лет, прошедших от сотворения мира до Рождества Христова, по-казывает, что автор «Палеи» пользовался антиохийской эрой. Возможно, в этом следует видеть указание на среду происхождения либо самого памятника, либо его основных источников. Это также косвенно подтверждает то, что на русской почве «Палея» стала переписываться довольно рано, уже в киевский период, когда еще использовалась антиохийская эра [см. всту-

пительную статью А. Г. Кузьмина в книге: «Се повести временных лет: Лаврентьевская летопись» (Арзамас, 1993. С. 7)]. Точно такую же хронологию дает из «Речи философа» «Повесть временных лет». К использованной в «Палее» дате близок один из вариантов александрийской эры, датирующий сотворение мира 5501 г. до н. э. (Гусарова Т. П. Хронология // Введение в специальные исторические дисциплины. М., 1990. С. 183). Справедливости ради стоит отметить, что в христианском мире существовало до 200 различных космических эр, а отсчет самой антиохийской эры начинался в разные сроки: 1 сентября 5969 г. до н. э., в 5515 г. до н. э., в 5507 г. до н. э. (Шорин П. А. Хронология // Леонтьева Г. А., Шорин П. А., Кобрин В. Б. Ключи к тайнам Клио. М., 1994. С. 216). В зависимости от эры и начала отсчета нового года сотворение Адама приходилось на пятницу 1 марта либо 1 сентября. В эпоху Киевской Руси преобладал мартовский год, и лишь с конца XV в. на Руси он повсеместно заменяется сентябрьским.

¹⁵⁷ В Тихонравовском списке добавление: «Откуда и куда ты ушел, от какой славы ты отпал?»

¹⁵⁸ В Тихонравовском списке добавление: «Почему он убоился и скрылся? Убоился из-за преступления и скрылся из-за наготы».

¹⁵⁹ В одном из списков, по-видимому, в Тихонравовском, имеется добавление: «И сказал Бог: „Неужели ты веришь жене, а не мне? Разве жена более верна тебе, нежели Я? Я дал тебе блага, почтил богатством, а она уловила тебя словом”. И отходит от Адама, чтобы избавить его от страха».

¹⁶⁰ В древнерусском тексте **зрѣть**, восходящее, по-видимому, к греч. *τρεῖω* — «хранить, охранять; беречь, сберегать; сохранять, соблюдать; сторожить, караулить, подстергать; смотреть»; именно это слово употреблено в тексте LXX. В Елизаветинской Библии — **блюсти**.

¹⁶¹ В древнерусском тексте ошибочно **ѡ**.

¹⁶² Фрагмент 2-го члена Символа веры.

¹⁶³ В древнерусском тексте **возвращение**, являющееся букв. переводом греч. *ἀποστρέφω* — «поворачивать, возвращаться; отвращаться; обращать в бегство».

¹⁶⁴ Вероятно, имеется в виду какая-то агиографическая легенда. Официальное житие не содержит именно такого повествования о поединке мученицы Варвары с дьяволом. Святая мученица Варвара (память 4/17 декабря) родилась в городе Илиополе Финикийском (на севере Палестины) и была единственной дочерью знатного язычника Диоскора. Отец заботился о ее благородном воспитании и выстроил для Варвары роскошную виллу с высокой башней, чтобы его дочь жила в этих палатах и не могла даже случайно познакомиться с людьми низкого происхождения. В уединении Варваре оставалось только скрашивать досуг тем, что любоваться с высокой башни красотами окружающей природы. Созерцание красоты мира привело Варвару к мыслям о Едином Творце. В это время отец решил выдать ее замуж, но Варвара отказывала многочисленным претендентам на ее руку. Диоскор решил, что долгое затворничество сделало Варвару нелюдимой и разрешил ей бывать в городе. Варвара познакомилась с христианским учением и тайно от отца приняла крещение. Когда отец узнал об этом, то в припадке ярости хотел зарубить Варвару мечом. Потом он донес о принятии ею христианства правителю города Мартиану и отрекся от дочери. Мартиан сначала лестью, а затем пытками хотел принудить Варвару к отречению от Христа. В темнице она удостоилась видения Самого Христа Спасителя, обещавшего ей награду на небесах. Наутро казнь мученицы совершил сам озверевший отец. Вместе с Варварой была казнена христианка Иулиания, увидевшая публичные мучения Варвары и осудившая жестокость властей. Эти события произошли около 306 г. Мощи великомученицы Варвары хранились в Византии не-

сколько веков. Ее широкое почитание было характерно как для Востока, так и для Запада. Существовал обычай молиться святой Варваре об избавлении от внезапной смерти, ее считали покровительницей артиллерии. В 1108 г., когда греческая царица Варвара вступила в брак с киевским князем Святополком Изяславичем, она привезла мощи своей небесной покровительницы с собою в Киев. В советское время мощи удалось уберечь от осквернения, хотя приходилось переносить их из одного закрывавшегося храма в другой. В настоящее время мощи св. Варвары покоятся во Владимирском соборе, который находится под юрисдикцией т. н. «киевского патриархата» и недоступны Русской Православной Церкви. Богослужебные тексты великомученице Варваре содержат мотивы, упомянутые автором «Палеи», но с обратными ролями: с птицей неоднократно сопоставляется сама Варвара, а сети на нее расставляет диавол (тропарь: «Варвару святую почитим: вражия бо сети сокруши, и яко птица избавися от них, помощию и оружием Креста, всесвятая»: кондак 5 акафиста св. Варваре: «яко птица, даси глас Богу»; см. также: Избранные жития святых / Сост. Афанасий, еп. Пермский и Соликамский. СПб., 1994. С. 409–414).

¹⁶⁵ Мученик Трифон (память 1/14 февраля) родился в Малой Азии, неподалеку от фригийского города Апамея. В детстве он пас гусей и образования не получил. Но еще ребенком Трифон славился особым даром исцеления недугов и изгнания бесов. Однажды он силой своей молитвы заставил вредоносных насекомых уйти с полей, чем спас жителей родного села от голода. На основании этого чуда в церкви установлен чин молебна св. Трифону, совершаемый при нападении вредителей на посевы. Особенно прославился Трифон изгнанием беса из дочери римского императора Гордиана (238–244 гг.). Этот бес прокричал, что только Трифон может изгнать его. Император приказал разыскать чудотворца и заставить его явиться в Рим. Гордиан упросил юношу, чтобы он показал ему беса воочию. После строгого поста в течение шести дней Трифон приказал нечистому духу зримо предстать перед императором и его приближенными. Диавол явился в образе черного пса с горящими глазами, влачившего голову по земле. На вопрос, как он посмел вселиться в Божие создание, бес ответил, что он не имеет власти над христианами, а вселяется только в живущих по своим похотям. Многие из видевших это чудо обратились ко Христу. Когда на престол вступил гонитель христиан император Декий (249–251 гг.), юный Трифон был приведен на суд к правителю Аквилину в г. Никею. Пытки и мучения не смогли заставить Трифона отречься от веры, и тогда он был приговорен к усечению главы. Мощи святого были перенесены на его родину, а впоследствии — в Константинополь и Рим. Мученик Трифон на Руси пользовался большим почитанием. Существует предание, что при царе Иване Грозном во время соколиной охоты улетел любимый царский кречет. Царь приказал сокольнику Трифону Патрикееву найти птицу и пригрозил смертью в случае невыполнения приказа. Сокольник Трифон безрезультатно провел в поисках кречета три дня и прилег отдохнуть, помолившись своему покровителю, мученику Трифону. Во сне он увидел юношу на белом коне, держащего на руке царского кречета. Этот юноша произнес: «Возьми птицу и поезжай к царю и ни о чем не печалься». Проснувшись, сокольник увидел неподалеку сидящего на дереве кречета. Он тут же отвез птицу к царю и рассказал о чудесной помощи. На месте своего видения сокольник выстроил часовню, а затем и церковь во имя святого мученика Трифона. В настоящее время глава святого мученика покоится в кафедральном соборе св. Трифона в г. Которе (Черногория). Часть мощей в 1819 г. была отсюда привезена в Россию и вложена в икону св. Трифона. Сейчас этот образ находится в церкви Знамения у Рижского вокзала в Москве, неподалеку от места явления святого сокольнику (Миняя служебная. М., 1994. Т. 6 (февраль). С. 19–21).

¹⁶⁶ Святой равноапостольный Аверкий, епископ Иерапольский (память 22 октября/4 ноября). был епископом в Иераполе Малоазийском в годы царствования Марка Аврелия (161–180 гг.). Однажды в городе справлялось пышное торжество, посвященное языческим богам. В этот день Аверкий во сне получил повеление сокрушить идолов. Он пошел в языческий храм и стал разбивать изваяния богов. Когда на шум прибежали жрецы и спросили, что здесь происходит, Аверкий ответил: «Скажите жителям, что ваши боги напились вина на празднике, который вы устроили для них, и передрались между собой и, упав без сил на землю, разбились». Городские власти решили арестовать епископа, но бесстрашная проповедь и чудеса исцелений, произошедшие по молитве святого, привели к настоящему триумфу христианства в Иераполе. Слава об Аверкии донеслась даже до Рима. В это время Марк Аврелий сделал своим соправителем Луция Вера и обручил с ним свою дочь Лукиллу. Но еще не успело состояться брачное торжество, как Лукилла тяжело заболела. Все старания опытных врачей были напрасны, а бес, мучивший Лукиллу, начал кричать, что никто не может изгнать его, кроме Аверкия, епископа Иерапольского. Тогда Марк Аврелий послал к своему восточному проконсулу письмо с требованием доставить святого в Рим. Едва Аверкий предстал перед императором, как бес, бывший в Лукилле, начал кричать и заклинать епископа не мучить его, а разрешить вернуться в ад. Старец ответил: «К отцу злобы, сатане, пойдешь ты, но за то, что ты заставил меня, старика, идти сюда, ты не избежешь труда и не вернешься отсюда пустым. Вот лежит большой камень, повелеваю тебе отнести его на мою родину, в Иераполь, и положить у южных ворот». В тот же час жители Иераполя с изумлением увидели огромный камень, упавший с воздуха у ворот города. Богослужебный канон, написанный Иосифом Песнописцем (ум. в 883 г.), упоминает, что это был не просто камень, а «столп», т. е. столб, или колозна (Минея служебная. М., 1997. Т. 2 (октябрь). С. 571). Римский император, обрадованный исцелением своей дочери, стал предлагать Аверкию богатые подарки. Но святой отказался от золота и серебра и попросил у Марка Аврелия, чтобы в Иераполе ежегодно раздавались бедным три тысячи мер пшеницы из податей, собираемых для Рима, а также чтобы император построил за счет казны бани при источнике теплых вод, который Аверкий молитвой извел из недр земли для исцеления больных. Император обещал исполнить просьбу святого и дал ему письменное обязательство. После этого Аверкий отплыл в Сирию, где долго проповедовал христианское учение. Перед кончиной он вернулся в Иераполь, где был настоящим героем среди жителей. Особенно радовались бедняки, которые по ходатайству Аверкия получали императорскую пшеницу. Раздача пшеницы продолжалась до времени Юлиана Отступника, отменившего указ Марка Аврелия (см.: *Св. Димитрий Ростовский. Жития святых*. М., 1902. Кн. 2. С. 495–507).

¹⁶⁷ Евр. *Ева*.

¹⁶⁸ В следующем чтении — Л.37а12–Л.37б6 — по-видимому, имеется путаница строк. Правильным следует считать такой порядок: ре(че) же гъ в(г)ъ се ада(м) вы(сть) тако единъ ѿ на(с). развѣвати добро и зло и нѣгъ егда когда простре(т) рѣкѣ и возме(т) ѿ древа и сѣбѣсть. и живѣ воуде(т) вѣки. Слышы оубо шканныи же(до)вине. тако гломъ си(м) гаснить погаена. гвалѣ(т) недомыслмама. швавлѣтса пре(ж)вѣчныи въ тр(б-)цы вл(д)ка. не соу(ть) во емѣ равнини агглан и архагглан. ни адамъ же оубо хоташе аггль быти. бивын акн аггль. но хоташе в(г)ъ быти и не вы(сть). да то(го) ради вл(д)ка роугаий шбра(з) емѣ наведе. сирѣ(ч) не довлѣе(т) многовѣю быти. развѣ ѿца и сна и стго дха въ единон чти и во единш(м) собѣствни. поклананій. ѿпоустн гъ в(г)ъ изъ-д-рага пица того дъне к вечерѣ. и дѣлати землю в потѣ лица е(го). ѿ неа же

вза(т) бы(сть) и изве(де) адама. и вселн и прѣмо раю. Этот порядок чтения мы отразили в переводе.

¹⁶⁹ Имеется в виду соговоренность Адама, как и ангелов.

¹⁷⁰ В такой формулировке можно усмотреть оттенок т. н. трибожественной ереси, которая выражается в политеистической логике при трактовке триипостасности. Что касается распространения подобных взглядов на Руси, то имеются указания на «многобожественную лесь» Маркиана Ростовского, которого обличил ростовский епископ: «**Единьство несозданъное в трехъ обличи**» (РНБ. Тр.-Серг. № 630. Л. 154 об.; цит. по: *Клибанов А. И.* К изучению генезиса еретических движений в России // Вопросы истории религии и атеизма. М., 1959. Вып. 7. С. 187).

¹⁷¹ Термин **собъство**, являющийся переводом греч. ὑπόστασις, обычно обозначающий философское понятие индивида и богословское понятие Лица Святой Троицы, в данном контексте как будто обозначает единую природу Лиц Троицы; впрочем, возможно, что под словами **во единш(м) събствни** подразумевается равное достоинство Лиц Троицы.

¹⁷² Вероятно, имеются в виду святоогеческие писания, а не Библия.

¹⁷³ Очередной апокрифический мотив «Палеи». О сроках пребывания Адама и Евы в раю в христианской литературе высказывались разные мнения: с третьего до девятого часа (то есть 6 часов), от шестого до девятого часа (или фактически в день сотворения), шесть и семь дней, 40 дней. В качестве обоснования проводится параллель с распятием Христа в пятницу в шестом часу и со смертью в девятом, с сорокадневным постом, с семью тысячами лет жития человеческого, сопоставимого с семью днями творения (см.: *Мочульский В.* Следы народной Библии в славянской и древнерусской письменности. С. 80–81; *Порфирьев И. Я.* Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях. Казань, 1872. С. 89, 98. Ср.: «...писание глѣтъ ада(м) бы(л) в раю ѿ .з. часа да до .ѿ. ча(с). ра(м)ни, иже не вѣроую(т) томоу ни дроугомоу ре(ч)ню трѣдеса(т)номоу но семоу подобаетъ вѣровати, иже ре(ч) адамъ бы(л) в раю. з. лѣ(т), а семь во лѣ(т) против семи дне(н), а се(м) дне(н) против. з. тысящъ лѣ(т) созданъ бо ада(м) въ .с. ча(с). а в девѣты(н) изгна(н) но се(м) дни. Аще выгн дни то ти в раю бы(л). в. ча(с)» — РГБ. Рум. № 44. Л. 221). Явные апокрифические детали автор «Палеи» расценивает как осязаемое авторитетом Собора предание. Между тем среди канонических установлений как раз нет мотивации сроков Великого поста длительностью жизни Адама в раю. Вопреки утверждению «Палеи», пост перед Пасхой не был одновременно введен постановлением какого-либо Собора или иерарха. Дисциплинарные требования Великого поста (Четырехдесятницы) присутствуют уже в Апостольских правилах (64, 69-е) и в последующих канонических установлениях Православной Церкви: в 29, 56, 86-й статьях деяний Трулльского собора; в 19-й статье Гангрского собора; в 49–52-й статьях Лаодикийского собора; в 1-м правиле Дионисия Александрийского; в 15-м правиле Петра Александрийского; в 8 и 10-м правилах Тимофея Александрийского (см.: Книга правил Святых Апостол, Святых соборов, Вселенских и Поместных, и святых отец. М., 1893. С. 3–3 об. (в прил. «Алфавит»). Начало соблюдения Великого поста в истории Церкви относится к первым векам христианства, о чем свидетельствуют Григорий Назианзин, Кирилл Александрийский, Тертуллиан, Евсевий Памфил. Уже в III в. в Египте был известен обычай, по которому епископ Александрийский особым посланием объявлял о дне празднования Пасхи и в связи с этим о дне, с которого в этот год начинается Великий пост. В 325 г. на I Вселенском Соборе этот обычай был возведен в каноническое правило (см.: Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима (Милаша), епископа Далматинско-Истрийского / Пер. с сербск. СПб..

1911. Т. I. С. 53–54). В обычно применяемых для подтверждения божественного установления поста ветхозаветных книгах (Лев. 16, 29, 31; Неем. 9, 1, 3; 1 Цар. 7, 6; Иоил. 2, 15) не говорится о соответствии дней поста числу дней пребывания Адама в раю, так же как в Книге Бытия не сказано о длительности жизни Адама и Евы в Эдеме. Представители каппадокийского богословия (Иоанн Златоуст в I Беседе на Книгу Бытия и Василий Великий в I Слове о Посте) относили установление поста ко времени пребывания Адама в раю и связывали эту заповедь с запрещением вкушать плоды с одного из деревьев (см.: Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима (Милаша). Т. I. С. 148–149). По установившемуся богословскому мнению, сорокадневный пост имеет основание в посте Иисуса Христа (Мф. 4, 2; Лк. 4, 2). Таким образом, стихия апокрифических преданий обнаруживается у самого основания религиозно-философских взглядов автора «Палеи».

¹⁷⁴ Противопоставление окружающей благоухающий райский сад неустроенной земли, соответствует т. н. оазисной концепции. В ней воспроизведен образ оазиса в окружении мертвой пустыни (см.: Мифы народов мира. Т. 2. С. 363–365). Скорее всего речь идет о Мадямской земле, географически расположенной на восточной стороне Эланитского залива, где сохранилось название города Мадиама (Мадиама). Отсюда, по указанию апокрифов, земля была взята Господом для сотворения Адама (см.: Тихонравов Н. С. Указ. соч. Т. II. С. 44; Апокрифы Древней Руси. С. 154, 173, 182, 183). В «Сказании об Адаме и Еве от начала и до конца» имеется апокрифический рассказ об отделении седьмой части рая, в которой стали обитать потомки Адама.

¹⁷⁵ Имеется в виду Благовещение Пресвятой Владычицы нашей Богородицы; в тропаре праздника поется: «**Бынь Божинъ Бынь Дѣвы вываецъ, и Гавриилъ благодатьъ благовѣствуетъ. Тѣмже и мы съ нимъ Богородицѣ возопиимъ: раднуса, благодатнаа, Господь съ Тобою!**».

¹⁷⁶ Обгрывается имя Люцифер, что значит «Светоносец». Синоним Сатаны отразился в Ис. 14, 12.

¹⁷⁷ «Сказание о Крестном древе» считается самостоятельным апокрифическим произведением, широко распространенным в христианской письменности в различных, часто значительно отличающихся друг от друга, вариантах (см.: Порфирьев И. Я. Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки. С. 47–50, 98–100; см. также: Порфирьев И. Я. Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях. Казань, 1877. С. 105–115). Апокрифические сказания о Крестном древе приписывались Севериану Габальскому и Григорию Богослову. Несмотря на упоминания в Индексе под названием «О Крестном древе и лбс Адама», сами тексты и их реплики постоянно включались в четьи и богослужебные сборники, а содержание их повлияло на многочисленные изображения Голгофы на иконах и в мелкой пластике. Апокрифическая легенда в символически прообразном смысле связывала события Ветхого и Нового Заветов, всецело вписываясь в идейную концепцию «Палеи». Списки вариантов апокрифического сюжета в качестве отдельных произведений фиксируются в славянской литературе в XIV в., а древнерусские датируются XV–XVII вв. Время возникновения текстов тем не менее относится к XI–XII вв. Основные мотивы «Сказания о Крестном древе» вошли составной частью в другие апокрифические тексты («Сказание об Адаме и Еве», «Беседа трех святителей», «Евангелие Никодима», «Откровение Варуха», апокрифы о Моисее). Широкое распространение неканонические мотивы крестного древа получили в духовных стихах и народных легендах (см.: Веселовский А. Н. Разыскания в области русского духовного стиха: 10. Западные легенды о древе Креста и «Слово Григория о трех Крестных древах» // Записки Императорской Академии

наук. Приложение. СПб., 1883. Т. 45. С. 365–417; Мочульский В. Историко-литературный анализ стиха о Голубиной книге. Варшава, 1887. С. 157–165; Сумцов Н. Ф. Очерки истории южнорусских апокрифических сказаний и песен. Киев. 1888. С. 85–89; Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2: Вторая половина XIV–XVI в. Ч. 1. Л., 1988. С. 60–66).

¹⁷⁸ *Краниево место*: греч. *κράνιος τόπος* (Мф. 27, 33); перевод евр. *Голгофа* — «Лобное место». «По мнению учителей церковных, называется *лобное* потому, что там погребен Адам, и лоб его, т. е. глава, освятился кровию Господней. А иные этому названию дают такое объяснение, что на этом месте валялись черепа и кости казненных злодеев, которые не все погребаемы бывали, но иные оставались в пищу воронам. Первое мнение наиболее вероятное» (Дьяченко Г., *прот.* Полный церковно-славянский словарь. М., 1993. С. 127).

¹⁷⁹ *Елена Святая* (род. ок 244–327) — мать императора Константина, способствовавшая распространению христианства. В 325 г. предприняла путешествие в Палестину, во время которого ею был, по преданию, обнаружен гроб Иисуса Христа, где была возведена церковь Воздвижения Христа. «Палея» воспроизводит апокрифические подробности, связанные с этим историческим событием.

¹⁸⁰ Иоанн Златоуст объясняет, что крест был определен по надписи, сделанной на нем Понтием Пилатом (см.: *Hom. in Iohan. LXXXII. ac. LXXXIII*).

¹⁸¹ Далее следует рассказ о зачатии и развитии человеческого плода, представляющий особый сюжетно-тематический блок компиляции. Этим текстом, имеющим характер законченного произведения, завершается ряд интерполированных в «Палею» вставок, которые также имеют характер обособленных сюжетно-тематических повествований («О природе огня», «О громе», рассказ о грехопадении, «О кресте»). Рассказ о зачатии знаменует возвращение к прерванной вставками теме соотношения души и плоти.

¹⁸² Прилагательное *стоуденое* в древнерусском тексте появилось скорее всего вследствие смешения греч. *ψυχικός* — «душевный, духовный; жизненный» и *ψυχρός* — «холодный». Зачатие ребенка описывается как процесс соединения женского и мужского начал: женское начало — это начало плотское и чувственное, мужское — одушевленное; женщина отдает свою бесформенную чувственную плоть, которая при посредстве мужского семени одушевляется и принимает форму тела, которое, таким образом, есть единство души и плоти. Из-за неверного перевода греч. *ψυχικός* в древнерусском тексте эта мысль выражена крайне сбивчиво и представляет большие трудности для перевода.

¹⁸³ Представление о вхождении души в зародыш одновременно с семенем воспроизводит строго каноническую для православной традиции точку зрения: Церковь, следуя божественным словам, утверждает, что душа творится вместе с телом, а не так, чтобы одна творилась прежде, а другая после, по лжеучению Оригена (*Макарий*. Учебник по догматическому богословию. М., 1888. С. 99). Видимо, под «божественными словами» следует понимать высказывания из Священного Писания, которые можно трактовать как указания на одновременное сотворение Богом души вместе с оплодотворенным зародышем: например, характеристику Павлом Бога как «Отца духов», а также указания на то, что Бог «создает дух человека в нем» (Зах. 12, 1). Мнение, которое сформулировано в «Сказаниях о семени», обосновывалось такими общепризнанными церковными авторитетами, как Ириней, Иоанн Златоуст, Кирилл Александрийский, Блаженный Феодорит, Иероним, Иоанн Дамаскин (ср.: «...тело и душа сотворены в одно время, а не так, как пустословил Ориген, что одна прежде, а другая после» — Творения иже во святых отца нашего Иоанна Дамаскина. С. 151–152). Подобная точка зрения достаточно широко представлена в древнерусской книжности. В рукописи из

личной библиотеки Кирилла Белозерского приводится текст о развитии зародыша, который приписывают Александру из Афродисии, греческому комментатору Аристотеля начала III в. В этом тексте формулируется тот же принцип, что и в «Палее»: «Никто же да неощуетъ вездѣшнѣ быти сѣмени, одушевлено бо влагається въ ѹтробѣ, и растити, и множитсѣ: вездѣшное же ни же растити, ни же множитсѣ» (ПЛДР. Вторая половина XV в. Л., 1982. С. 196). По наблюдениям же Т. А. Исаченко, аналогичный текст содержится в рукописи XVI в. (РНБ. Погод. № 1121): «Александрово, ѡ члѣвѣ. Никто же да неощуетъ вездѣшнѣ быти сѣмени ѡдѣшвлено бо впадаетъ се во ѹтробѣ и растетъ и множитсѣ вездѣшнѣ еже, ни же растетъ ни же множитсѣ. Прежъ всѣхъ срѣца зижютсѣ, и вовбражѣветсѣ и оубо мужскѣи полѣ творитсѣ созданне въ ѿ. ти днѣхъ, женскѣи же въ мѣ. Егда жь ѡтточа во вовбражитсѣ состави совершеннѣ, тогда оудовом растащимъ и костемъ, оутвержщимсѣ. Взываетъ к себѣ кровь ѡ плоти, и прочее тѣ костню мозго напаваема оутвержѣютсѣ кости» (Л. 141). В «Шестодневе» Иоанна экзарха Болгарского, который находился в распоряжении составителя «Палеи», излагается совершенно противоположная точка зрения. Там категорическим образом утверждается, что вхождение души бывает только после телесного сотворения, что семя в момент зачатия не заключает в себе одновременно плотской и духовной сущностей, но дает жизнь только телу, душа же получает рождение от Бога, когда сформируется из зародыша образ человека. В качестве доказательства указывается на очередность сотворения Богом Адама: сначала тело, потом душа, а также приводится весьма убедительный аргумент, заостряющий внимание на том, что при извержении семени должно гибнуть бесчисленное количество душ (см.: РГБ. МДА. № 145. Л. 2206–2226). Точка зрения, на которой стоял Иоанн экзарх, была осуждена постановлением V Вселенского Собора (451 г.). Можно высказать предположение, что Иоанн выработал свою точку зрения с учетом высказываний Платона и Аристотеля. Первый указывал на последовательность, в которой сначала осуществляется создание тела, а затем следует вложение в него души (см.: Платон. Государство. 43). Второй считал душу энтелехией — то есть возможностью и формой тела, без которой человека как такового не существует (см.: Аристотель. О душе. 412a 20; 414a 20). Форма же очертаний человеческого тела обозначается в утробе далеко не сразу после попадания туда семени, ибо «семя — тело в возможности» (Аристотель. О душе. 412b 25). Именно эти идеи и проводил Иоанн экзарх в своем «Шестодневе».

¹⁸⁴ То есть Адама.

¹⁸⁵ Противоречит вышевысказанному утверждению о том, что душа всевается в зародыш вместе с семенем (ср. с коммент. 183). Это указывает на компилятивный характер «Сказания о семени», в котором не изглажены противоречия исходных для него материалов. Тезис об обретении младенцем, в которого превратился зародыш, души соответствует антропологической концепции Иоанна экзарха Болгарского.

¹⁸⁶ Видимо, жизненная сила, которую, исходя из контекста отрывка, нельзя отождествлять с душой.

¹⁸⁷ В чине обручения и венчания в Требнике упоминаются следующие имена св. жен: Ревекка, Фамарь, Сарра, Рахиль, Асенефа, Елисавета, Сепфора, Анна, Елена (см.: Требник. М., 1991. С. 91–122).

¹⁸⁸ В ветхозаветной канонической Книге Судей Израилевых, содержащей жизнеописание Гедеона (гл. 7–8), такой цитаты нет. Вероятно, имеется в виду какая-то апокрифическая подробность, либо произошла путаница с именем «философа». Имя *Гедеон* по-еврейски означает «муж силы». Именование Гедеона философом для древнерусской письменности не характерно.

¹⁸⁹ По-видимому, это критика платонизма и манихейства.

¹⁹⁰ Дальнейшее развитие темы, перечеркивающее заявленный в начале рассказа тезис о зачатии души вместе с плотским семенем (ср. с коммент. 183). Причем опровержение концепции всевания души в зародыш вместе с семенем дается с позиций крайнего неприятия плотского начала, которое, по мнению автора, оскверняет душу, особенно если речь идет о смешении душевной и материально-семенной субстанций. В основе такого рода мировоззренческих установок лежала дуальная онтология, свойственная мистико-аскетическим направлениям как вообще христианской, так и в частности древнерусской мысли (об этом см.: *Пустарнаков В. Ф.* Зарождение и развитие философской мысли в пределах религиозной формы общественного сознания эпохи Киевской Руси // *Отечественная общественная мысль эпохи средневековья*. Киев, 1988. С. 33–40; *Милюков В. В.* Определения философии Иоанна Дамаскина и его славяно-русские варианты // *Переводные памятники философской мысли в Древней Руси*. М., 1992. С. 145–161; *Его же*. Разновидности деятельной философии: от аскезы до практицизма // *Наст. изд.* С. 126–155). Взаимоисключающие объяснения природы и механизма соединения души с зародышем в пределах небольшого компилятивного фрагмента является следствием параллельного существования различных теорий происхождения душ. Из принципа предсуществования душ исходил Ориген и его последователи, ориентировавшиеся в данном случае на платонизм (см.: *Ориген*. О началах. Самара, 1993. С. 30–31, 138). Преимущественно в западной половине христианского мира получила распространение сформулированная Тертуллианом концепция, объясняющая зарождение человека из соединения плотских родительских частей и параллельного ему слияния душевного семени, причастного к родительским душам. Видимо, эта точка зрения нашла отражение в древнерусском трактате XVII столетия «О человеческом естестве, видимом и невидимом»: «...от самого бо начат к младенцѹ же во ѹтробѣ всевается: в телеси телесное, а в души дѹховная» (*Гаврюшин Н. К.* Древнерусский трактат «О естестве человека» // *Естественно-научные представления Древней Руси*. М., 1988. С. 226). Добавим сюда оригинальную точку зрения, сформулированную Иоанном экзархом Болгарским. Его мнение о соединении души с вызревшим и оформившимся в человеческий облик плодом (с точки зрения очередности соединения плотского и духовного начал) сопоставимо не только с воззрениями Платона и Аристотеля (см. коммент. 183), но и Оригена, полагавших, что прежде творится тело, а потом оно соединяется с душой. Отличие, видимо, заключаются в том, что Ориген исходил из принципа круговращения предсуществующих душ, Иоанн экзарх же полагал сотворение души Богом индивидуально для развившегося физического естества зародыша, что, по его мнению, было достаточно для привнесения в него человеческого образа и формы. Речь может идти о разных следствиях платонических установок, причем Иоанн экзарх, в отличие от платоника Оригена, выражал более выдержанный в доктринальном смысле вариант христианизированного и аристотелизированного платонизма. Систематизаторы антропогенетических концепций в христианской экзегезе свойственные Иоанну экзарху Болгарскому представления, в отличие от оригеновских, тертуллиановских и святоотеческих, не фиксируют (см.: *Архимандрит Аппий (Костальский-Бороздин)*, *архимандрит Исидия (Белов)*. *Догматическое богословие*. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. С. 215–218).

¹⁹¹ Далее в древнерусском фрагменте (Л.40623–40в3), по-видимому, имеет место порча текста, который мы восстанавливаем следующим образом: рѣ(чѣ) оубо гѣ дмннь глѡ ва(м). аще не два съгласга вкоупѣ на земли ш сем же оубо просита. аще своуде(т)са има. срѣ(ч) пло(ть) и дша. аще ли согласно шѣѣ снн воудѣта къ бголювию. е(же) къ гор-

немоу житію тещы желаета. или пакн тѣма въ стр(с)ти сластолюбна съ земными прилежати. тѣмъ и гевнѣ причаститася. В переводе отражено исправленное чтение. В словах Иисуса Христа речь идет не о душе и теле, а о двух людях [ср.: «Истинно также говорю вам, что если двое из вас согласятся на земле просить о всяком деле, то, чего бы ни попросили, будет им от Отца Небесного» (Мф. 18, 19)]. Представление о тесном взаимодействии материальной и душевной субстанций человеческого естества, находящихся в состоянии взаимовлияния друг на друга. Такого рода представления исходят из установок на гармонизацию духовного и материального начал, эталоном которых в православной традиции является «Диоптра» Филиппа Пустынника. Подобного рода тенденции не согласуются с отторжением души от плоти в объяснении зачатия с точки зрения дуального разграничения начал естества человеческого зародыша (см. коммент. 186, 191), но вполне совместимы с зачином палеяного «Сказания о семени», отражающим ортодоксальную точку зрения Восточной Церкви (см. коммент. 183). Видимо, имеет место чересполосное помещение в тексте рассказа извлечений из источников разной идейно-мировоззренческой направленности.

¹⁹² Очередной перебой мировоззренческой интерпретации взаимодействия души и тела, противоречащий сформулированной выше установке на их гармонизацию (ср. с коммент. 192). Здесь сформулированы установки на онтологическое разграничение материального и идеального (душевного) начал в человеке, как сущностно не смешанных, а потому и противостоящих друг другу субстанций.

¹⁹³ Четыре стихии — материальные первоначала бытия.

¹⁹⁴ О душевном оке см. коммент. 92. В гносеологических рассуждениях ум (душевное око) рассматривается как орган познания идеального, а следовательно, блага. Поэтому в нравственном исследовании того, что есть благо, а что нет, он является органом, который призван обуздывать дурные помыслы.

¹⁹⁵ Цитата весьма сокращена. Ср.: «Одному дается Духом слово мудрости, другому слово знания, тем же Духом; иному вера, тем же Духом; иному дары исцелений, тем же Духом; иному чудотворения, иному пророчество, иному различение духов, иному разные языки, иному истолкование языков. Все же сие производит один и тот же Дух, разделяя каждому особо, как Ему угодно» (1 Кор. 12, 8–11).

¹⁹⁶ Повествование «О душе, уме и мысли» — один из многочисленных текстовых блоков, образующих сложную архитектонику компиляции. В составе «Палеи» это вполне сюжетно завершенный самостоятельный фрагмент, который примыкает к «Сказанию о семени» и вместе с ним находится в контексте развития антропологической тематики, заявленной выше «Словом о частях и членах тела». В каждом из трех вышеназванных фрагментов «Палеи» заключаются общие мотивы: 1) нацеленность на истолкование взаимодействия плотской и духовной природ человека; 2) сопоставимые между собой трактовки функций мозга и сердца применительно к умственно-мыслительной деятельности; 3) метафизические характеристики души. В повествование «О душе, уме и мысли» заложен целый блок идей, относящихся к характеристике нервно-психической и познавательной деятельности человека. Здесь утверждается, что душа не может действовать без участия тела, и ум при этом рассматривается как порождение духовных образов, всеянных в человека сверхъестественным образом, а извне возбужденные психические процессы непосредственно увязываются одновременно и с мозгом и с сердцем, которые, взаимодействуя, рождают мысли. Нельзя не обратить внимание на то, что, согласно тексту, мысли рождаются не от внешнего чувственного раздражения, а сами являются некими внеэмпирическими внутренними

сигналами, которые можно уподобить отпечаткам трансцендентности. К тому же рожаемое образами возбуждение действует не только в мозгу, но и в сердце, сообщая душе особого рода зрение, которое можно назвать раскрытием душевного ока, простирающего свое видение во вневещные надприродные сферы. В контексте христианской экзегезы рассмотренные познавательные механизмы можно квалифицировать как философизированную трактовку сверхъестественного знания, или откровения. Но нельзя исключать и универсального значения сформулированных гносеологических установок. Ни о каком воздействии на человека окружающего мира посредством чувств, а соответственно и о влиянии плотских процессов на душевные состояния в комментируемом фрагменте «Пален» не говорится вовсе, и этим он отличается от других антропологических разделов компиляции.

Из контекста следует, что духовные образы, под которыми скорее всего следует понимать некий аналог платоновских идей, воздействуют на важнейшие плотские органы, а результатом этого воздействия является мысль. Разумное движение души, таким образом, с одной стороны, является имманентным, эмпирически не сировоцированным процессом, но, с другой стороны, сам этот процесс обусловлен воздействием трансцендентности. Умолчание об отражении сознанием внешнего мира весьма симптоматично, а предлагаемая модель механизма познания вполне самодостаточна. Если ход умозаключений верен, то имеющиеся у человека представления о бытии есть не что иное, как возбужденные идеями мыслительные образы, внедренные в сознание свыше и независимые от данных опыта. Думается, что именно такого рода гносеологические воззрения формулируются в контексте антропологического сюжета и базируются они на весьма оригинальной онтологии, преодолевающей разграниченность сотворенной реальности и идеального Первоначала. Поиск аналогов нашему сюжету затруднен. Но еще В. Успенский высказывал предположение, что в комментируемом отрывке «Пален» нашли отражение восходящие к Платону и Аристотелю понятия о психологических особенностях человеческого существа (см. его работу: Толковая Палея. Казань, 1876. С. 49). В гносеологических суждениях христианские экзегеты всегда ориентировались на философско-мировоззренческие идеи античности, которые прилагались к изложению постулатов христианского вероучения и излагались в понятиях богословия. В нашем сюжете философский смысл сопряжен с богословским по форме текстом, но можно попытаться определить его внедоктринальные, восходящие к древнегреческой мудрости основания. Христианские экзегеты, дававшие богословское истолкование христианской доктрине, опирались на наследие Аристотеля и Платона в той мере, в какой это не подрывало основ ортодоксии. Именно у этих философов мы находим соответствие высказанным в тексте идеям. Применительно к проблематике души, ума, мышления и познания между текстами «Пален» и высказываниями античных мыслителей имеются точки соприкосновения, но в нашем случае не менее важны оттенки, особенно те, которые трудно совместить с постулатами Библии и которые придают оригинальную идейно-мировоззренческую окрашенность тексту.

¹⁹⁷ Древнерусские *оумныа съвѣсти* из-за отсутствия греческого текста весьма трудно поддаются интерпретации. Как представляется, речь идет о божественных умных идеях, или образах (точнее — сообразах, греч. συν-εἶδος), то есть идеях, или образах, соведомых человеку, которые, подобно зерну, засеваются в сердце, согреваются в мозге и, так сказать, прорастают умом. В данном случае не исключено влияние платонизма.

¹⁹⁸ Образ, навеянный апостолом Павлом: «Не знаете ли, что тела ваши суть храм живущего в вас Святаго Духа, Которого имеете вы от Бога, и вы не свои?» (1 Кор. 6, 19).

¹⁹⁹ Речь опять, как и на Л.29а, идет о способности ума к трансцендированию за пределы чувственного опыта, всегда ограниченного тем, что воспринимают органы чувств. Постулируется превосходство рационального познания над чувственным.

²⁰⁰ Древнерусское **совѣтъ** полагают(ть); слово **совѣтъ**, по-видимому, было переводом греч. σύνθεσις — «условный знак, сигнал, пароль, лозунг; знак, уговор, условие», образованного от глагола σύν-τίθησι — букв. «складывать, соединять, связывать, уговариваться, уславливаться», или переводом греч. συμβουλή — «сшибка, столкновение, бой, битва; связь, соединение, шов, застежка», образованного от глагола συμβάλλω — «сбрасывать в одно место, сваливать, сливать, соединять»; отсюда же σύμβολον — «знак, примета, признак; символ; договор» (см.: Срезневский III. 681); знак (символ), как известно, есть двусторонняя сущность, в которой сложены, соединены, связаны значение и его носитель. Таким образом, функция мысли — информативная: мысль передает информацию в виде осмысленных сигналов, или знаков, душе и сердцу, где они подлежат обсуждению.

²⁰¹ Гносеологическая концепция «Палеи» роднит ее с другими древнерусскими памятниками теолого-рационалистического направления. С точки зрения установки на рационализацию в освоении действительности к «Палее Толковой» идейно близки «Изборник Святослава 1073 года», «Изборник 1076 года», «Послание о посте» митрополита Никифора, «Успенский сборник XII–XIII вв.», а также распространенный на Руси общеславянский памятник — «Шестоднев» Иоанна экзарха Болгарского (см.: Баранкова Г. С., Мильков В. В., Якушин С. Н. Англичкая традиция в Шестодневе Иоанна Экзарха Болгарского // Древняя Русь: пересечение традиций. М., 1997. С. 34). Изложенное в «Палее» «путешествие» человеческой мысли в более лаконичной форме звучит у митрополита Никифора: «Небо и проча вся сътворенная разумехомъ и к разуму Божию въздохомъ» (ГИМ. Синод. № 496. Л. 349 об. 20–350 5). Однако в отличие от «Палеи» у Никифора выражено не только учение об умозрительном «теоретическом» постижении мироздания и Божества, но и о значении эмпирического опыта и пяти чувств в процессе познания. «Палая» же, со ссылкой на древних философов, утверждает, что «ум не нуждается ни в каких телесных чувствах; напротив, только выступая из них, он приходит к созерцанию блага всякой вещи» (там же, Л. 29в). См. также коммент. 91.

²⁰² В вопросе локализации ума в человеческом теле автор «Палеи» стоит на позиции, отличной от целого ряда признанных в Средневековье авторитетов. По Диогену, изложившему платоновское учение о душе, ее разумная часть находится в голове (см.: Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. III, 67. М., 1986. С. 155). В Средневековье наибольшее распространение получила точка зрения Аристотеля, который связывал умственную деятельность с сердцем (см.: Старостин Б. Аристотелевская «История животных» как памятник естественно-научной и гуманитарной мысли // Аристотель. История животных. М., 1996. С. 50). В конечном счете Составитель не присоединяется ни к платоновской, ни к аристотелевской традиции. В «Палее» дается как бы обобщающее и примиряющее все точки зрения компромиссное мнение о том, что место ума в мозге «считается» (Л. 28г), но часть ума — от сердца, часть — от мозга и часть — от души (Л. 41г).

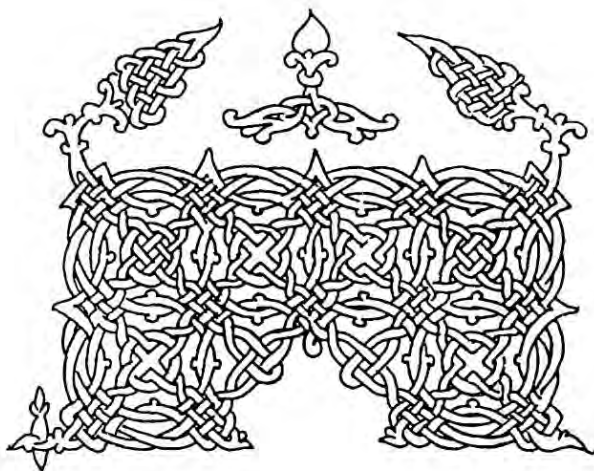
²⁰³ Свободный пересказ Быт. 4, 1 (ср.: «Адам познал Еву, жену свою; и она зачала, и родила Каина, и сказала: приобрела я человека от Господа»).

²⁰⁴ Ср.: «И сказали Моисею: „Говори ты с нами, и мы будем слушать, но чтобы не говорил с нами Бог, дабы нам не умереть”» (Исх. 20, 19).

²⁰⁵ См.: «Когда они шли и дорогою разговаривали, вдруг явилась колесница огненная и кони огненные, и разлучили их обоих, и понесся Илия в вихре на небо» (4 Цар. 2. 11).

²⁰⁶ На самом деле в Евангелии сказано, что ученики пали, услышав глас Божий: «Когда он еще говорил, се, облако светлое осенило их: и се, глас из облака глаголющий: „Сей есть Сын Мой Возлюбленный, в Котором Мое благоволение; Его слушайте“. И, услышав, ученики пали на лица свои и очень испугались» (Мф. 17, 5–6).





«Галеново на Гиппократа»^{*}

Апокриф «Галеново на Гиппократа» — один из интереснейших образцов неканонической письменности. К сожалению, этому памятнику повезло меньше, чем другим апокрифам: ни детальная история его бытования, ни рукописные списки, ни идейно-мировоззренческое содержание апокрифа специально еще не изучались. До сих пор остаются неясными вопросы происхождения текста и непосредственные источники воспроизведенных в неканоническом трактате идей. Нет ясного представления о путях проникновения памятника в древнерусскую культуру и о причинах востребования столь необычного для древнерусской культуры текста. Хочется надеяться, что это неканоническое произведение привлечет к себе внимание источниковедов, которые проведут столь необходимую для историков культуры работу по выявлению списков апокрифа, их фрагментов в сборниках смешанного содержания и, возможно, установят редакции, варианты, а также взаимоотношения между ними. Большая работа предстоит по идентификации текстов с их возможными авторами и в направлении смыслового анализа содержания памятника.

По данным ранних рукописей, в составе которых обнаружен текст «Галеново на Гиппократа», время появления памятника в древнерусской переводной письменности предварительно можно датировать XV столетием. Тиражирование апокрифа «Га-

^{*} Вводная часть, подготовка древнерусского текста и комментарий В. В. Милькова, перевод памятника на современный русский язык Л. Н. Смольниковой. Работа выполнена при поддержке РГНФ, грант № 99-03-19869а.

лено на Гиппократе» дает основание говорить, что он стал фактором духовной жизни страны и оказал значительное влияние на идейные искания отечественных грамотников. Списки памятника, его сокращенные варианты, а также мелкие извлечения встречаются в рукописях XV–XVII вв.

В XV столетии в древнерусской книжности появляется литература рекомендательно-астрологического и гадательного содержания. Исследователи связывают новые явления в духовной жизни отечественных грамотников с ренессансными тенденциями, с расширением кругозора за счет установления новых культурных связей с Европой и арабо-еврейской культурой. Считается, что качественные перемены в развитии отечественной научной мысли стимулировались передовыми для средневекового времени философскими и естественно-научными знаниями. Но на самом деле это были типичные для эпохи, нередко надконфессиональные, идейные импульсы, к тому же и религиозная окраска некоторых «трансплантированных» в древнерусскую культуру источников оставалась довольно яркой.

На протяжении почти полутысячелетнего периода (с момента введения христианства) в Древней Руси формировались канонически выверенные воззрения на природу, человека и механизмы познания. В философско-мировоззренческих подходах хотя и наличествовали расхождения, каждая из концепций освящалась авторитетом той или иной святоотеческой традиции и таким образом согласовывалась с религиозно-мировоззренческими установками Св. Писания. За рамки этих установок древнерусские мыслители, если они не были откровенными еретиками, не выходили.

Трактат «Галеново на Гиппократе» со стороны формы, содержания и своего назначения был лишен связи с религиозными традициями православия. Поэтому его появление в средневековой русской письменности знаменовало существенные перемены в характере древнерусской апокрифической традиции, которая доселе, хотя и не укладывалась целиком в канон, не подвергала резкой ревизии догматы, довольно мирно и непротиворечиво соседствуя с ортодоксальной церковной письменностью. Если судить по числу сохранившихся списков, чуждый ортодоксальным воззрениям текст сразу и прочно вошел в репертуар чтения русских грамотников. Кроме того, он оказался той первой ласточкой, вслед за которой в книжные собрания стали проникать самые разнообразные рукописи медико-астрологического и предсказательно-прогностического содержания. С новой культурной волной бескомпромиссную борьбу повела церковная цензура, хотя первыми потребителями запретной (вносившейся в Индексы) литературы были сами представители духовного сословия.

Древнейший из известных списков апокрифа, озаглавленный «Галеново на Гиппократе», входил в состав личной библиотеки Кирилла Белозерского (1337–1427) — выдающегося древнерусского церковного деятеля и писателя, основателя Успенского Кирилло-Белозерского монастыря (1397 г.). Принадлежащие его перу произведения (послания сыновьям Дмитрия Донского, а также поучения) выдержаны в традиционном для русского проповедника нравственно-назидательном духе, но одновременно он выступил в несвойственной для церковного деятеля роли предсказателя (предупреждение о грядущем тяжелом испытании в тексте пасхалии на 1427 г.). Весьма показательным в связи с этим, что наряду с типичной монашеской келейной литерату-

рой (Евангелие, Псалтырь, Святыцы, Лествица) в его личное книжное собрание вошли четыре сборника энциклопедического содержания, написанные едва ли не рукой самого Кирилла. Наряду с богословскими статьями они содержали много сведений по истории, географии, медицине, антропологии и философии. В одном из сборников (РНБ. Кирил.-Белозерск. собр. № XII. — Опубликовано: Памятники литературы Древней Руси: Вторая половина XV века. М., 1982. С. 192–215) содержится подборка естественно-научных текстов, объединенная в раздел «О земном устроении». Подборку открывает апокриф «Галеново на Гиппократе», которому сопутствуют следующие разделы: о развитии зародыша (текст, предположительно приписываемый комментатору Аристотеля Александру из Афродиксии — III в.), о широте и долготе земли, об устроении земли, где излагается геоцентрическая космологическая концепция, сочетающая аристотелевско-птолемеевские положения с древними индоевропейскими мифами о мировом яйце, о землетрясениях, объясняемых прохождением ветров через земные трещины, о четырех стихиях и их качествах, о четырех морях, о появлении жемчужины как прообраза непорочного зачатия, о мифическом Океане, отделяющем землю от ада и рая, о природе облаков, грома и молнии. Г. М. Прохоров, опубликовавший этот текст, считает, что перевод был осуществлен с греческого языка.

Греческим источником естественно-научных статей, отобранных для своей библиотеки Кириллом Белозерским послужила выборка из трудов греческого религиозного мыслителя Евстратия Никейского (1050–1120), который был учеником еретичествующего византийского философа Иоанна Итала. Оба автора стояли на позициях рационализации веры. Можно даже говорить о том, что они преступили рамки частного богословствования и проявляли склонность к научной интерпретации действительности. Некоторые исследователи в связи с этим ставят вопрос о зарождении тенденции к секуляризации мысли. В истолковании бытия отход от Св. Писания компенсировался обращением к наследию античной философии и наукам, а естественно-научному подходу в окружении Итала отдавалось предпочтение перед богословским истолкованием действительности. К примеру: в русле псевдоаристотелевской традиции Евстратий Никейский предполагал наличие в земле жил, по которым струятся воздух, огонь, вода, с конденсацией земного пара он связывал образование дождевых облаков, а движением больших масс воздуха в земных расщелинах объяснял землетрясения¹. Как раз именно эти натурфилософские статьи и отразились в подборке Кирилла Белозерского.

Что касается трактата «Галеново на Гиппократе», то происхождение его остается неясным. Публикатор памятника склонен считать, что это краткая выборка из комментариев Галена к «Своду Гиппократе», произведенная анонимным компилятором из разных трактатов Клавдия Галена². В тексте, по всей видимости, нашли отражение взгляды как одного, так и другого мыслителя.

¹ См.: Самодурова З. Г. Естественно-научные знания // Культура Византии: Вторая половина VII — XII в. М., 1989.

² См.: Памятники литературы Древней Руси: Вторая половина XV в. М., 1982. С. 600.

Гиппократ (ок. 460 — ок. 370 до н. э.) считается основоположником древнегреческой научной медицины, обосновавшим подход к болезням с естественно-научной точки зрения. Во взглядах античного ученого много неясного, ибо его именем подписана масса трактатов, принадлежавших разным авторам. Считается, что Гиппократ сопоставлял человеческий организм со строением Космоса, а с четырьмя космическими стихиями соотносил свойства человеческого организма, уподобляя их жизненным сокам (кровь — теплу, слизь — холоду, желтую желчь — влаге, черную желчь — сухости). Согласно объяснению «отца медицины», смешение качеств находилось под управлением космических стихий, определяя своим сочетанием болезни, душевное состояние, психологию¹. В сохранившихся текстах гиппократовской школы найдется немного разделов, напрямую сопоставимых со взглядами Галена и идеями апокрифа «Галеново на Гиппократа»².

Клавдий Гален (129–199) — римский врач и философ, заложивший теоретические основы средневековой европейской медицины. Автор трактатов «О назначении частей человеческого тела», «О взглядах Гиппократа и Платона» и многочисленных комментариев к сочинениям Гиппократа, сведенных в трактат «О природе». В своих медицинских рекомендациях он следует теоретическим установкам о параллелизме и прямых взаимосвязях между живой и неживой природой. В основу его онтологии положено переработанное античное учение о стихиях как универсальном принципе мироздания, объясняющем зависимость человека от макрокосмоса.

Вряд ли к возможным авторам апокрифа можно отнести Евстратия Никейского. Онтологические принципы, изложенные в апокрифическом тексте, предполагают равноправие четырех первооснов бытия. Они не совпадают с онтологическими воззрениями византийского мыслителя, который считал первозданным элементом воздух. С преобразованием воздуха Евстратий Никейский связывает порождение воды, земли и огня³. Интересующий нас текст вполне мог прийти из современной Евстратия культурной среды, непосредственно с самим мыслителем не связанной (например, из среды образованной внецерковной интеллигенции и византийских медиков XI–XII вв.). В ту эпоху в Византии и в обучении, и в практике широко применялись идеи Галена и Гиппократа, повсеместно практиковалось составление трактатов, заимствованных из их сочинений⁴.

Появление текста на Руси свидетельствовало о возникновении здесь к XV столетию духовно-интеллектуальных запросов, аналогичных тем, которые имели место в Византии в бытность Иоанна Итала, Евстратия Никейского и современных им последователей Галена.

Вслед за Кириллом Белозерским «Галеново на Гиппократа» включает в один из своих рукописных сборников монах-книгописец Кирилло-Белозерского монастыря

¹ См.: Культура Древнего Рима. М., 1985. Т. I. С. 269.

² Ср.: Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. Ч. 1. С. 552–570.

³ См.: Самодурова З. Г. Указ, соч. С. 315.

⁴ Там же. С. 324–325.

Ефросин (вторая половина XV столетия), которого не без основания считают идейным последователем белозерского игумена. Прототипом его энциклопедических рукописных сводов были книги основателя монастыря на Белом озере, из которых непосредственно заимствовались многие тексты. Известные науке шесть сборников Ефросина были предназначены для келейного чтения. Характерно, что сведения из различных областей знания в этих книгах едва ли не преобладают над текстами церковно-учительного характера. Исторические, географические, климатические, философские, астрономические, мифологические и медицинские темы характеризуют светско-просветительские и научно-познавательные запросы книжника. Текст «Галеново на Гиппократа»¹ помещен Ефросином в чрезвычайно насыщенное апокрифами и научными (в средневековом понимании) текстами².

Дальнейшая судьба трактата «Галеново на Гиппократа» связана с включением его в энциклопедический свод митрополита Макария (1481/82–1563) — «Великие Миней Четии»³. Памятник находится здесь в окружении статей антропологического и естественно-научного содержания. Среди догматически выверенных текстов из «Шестоднева» Иоанна экзарха Болгарского, Иоанна Дамаскина и других авторитетных для Православной Церкви деятелей здесь помещены также разделы, относящиеся к близкой рассматриваемому апокрифу тематике: «От врачебных книг», «От Ипократа», «О человечестве естестве», «О философах и врачах»⁴. Официозный, государственно-церковный характер «Великих Миней Четиих» вроде бы означал легализацию сомнительного с религиозно-мировоззренческой точки зрения произведения. Но приходится учитывать, что все это происходило на фоне непрекращающейся борьбы Церкви с магией, разнообразными предсказаниями и их родной сестрой — астрологией. Как бы то ни было, но пока остаются необъяснимыми причины включения Макарием «Галеново на Гиппократа» в его грандиозный общерусский свод. Известно, что митрополит выступал с резкими обличениями астрологических предсказаний, но это не помешало выполнявшим его заказ книжникам остановить свой выбор на произведении, текст которого являлся руководством для медико-диетического прогнозирования.

В идейной жизни Древней Руси памятник непосредственно примыкал к внецерковной литературе гадательного-предсказательного плана и был прочно связан с астрологической медициной. Уже в XV столетии подборки статей, в которые включается рассматриваемый здесь переводной трактат, логически завершают не прописанную в самом тексте трактата астрологическую основу календарных рекомендаций, сезонных суждений о природе, а также онтологических и возрастных характеристик человека. «Галеново на Гиппократа» и его «конвой» однородны с точ-

¹ РНБ. Кирилло-Белозерское собр. № 22/1099. Л. 2096–211а.

² См.: Казан М. Д., Поньрко Н. В., Рождественская М. В. Описание сборников XV в. книгописца Ефросина // ТОЛДР. Л., 1980. Т. 35. С. 7–105.

³ ГИМ. Синодальное собр. № 996. Л. 1063.

⁴ См.: Гаврюшин Н. К. Первая русская энциклопедия // Памятники науки и техники. 1982–1983. М., 1989. С. 125.

ки зрения заключенных в них методологических установок. Они образуют в древнерусской книжности устойчивый и весьма своеобразный по своим идейно-мировоззренческим особенностям пласт культурного наследия. Типичным образцом такого рода подборки, составляющей неортодоксальное окружение апокрифа, является созданный в XV в. сборник философско-богословского и натурфилософского содержания из Троице-Сергиева собрания¹. В блоке однородных текстов сформулированы мировоззренческие основания прогнозирования. Они вытекают из своеобразно интерпретированного античного учения о стихиях и их качествах, соединенного с установками на зависимость человека от природы, от времен года, погодных и климатических условий. «Конвой» апокрифа как бы достраивает, логически восполняет недостающее в его содержании теоретическое обоснование прогнозирования. Основой последнего во всех идейно-родственных нашему апокрифу текстах является астрология, согласно которой движение светил предопределяет и время, и погоду, а также состояние и судьбу человека. Все вместе должно было восприниматься древнерусским читателем как философско-мировоззренческое обоснование вполне конкретных медико-биологических, диетогигиенических и хозяйственно-производственных прогностических рекомендаций.

В «конвой» апокрифа названной рукописи вошли следующие статьи: «О крови пушении»²; «От хитрецу», посвященной небесным знамениям погоды³; «О власо-желтцах»⁴; «О двенадцати зодиях», где изложена сферическая концепция семи небес⁵; «О зодиях добрых и злых»⁶; «О летнем обхождении и воздушных преминениях»⁷; «О степенях зодиям»⁸. Эта уникальная по своему содержанию рукопись давно попала в поле зрения исследователей⁹.

Появление на Руси новой в религиозно-мировоззренческом плане литературы по времени совпало с приглашениями к великокняжескому двору первых иностранных лекарей, которые, как и Гален, считались и «дохтурами», и «философами», да к тому же руководствовались рекомендациями родоначальника средневековой медицины. В придворной среде и между образованными книжниками быстро распространились интеллектуальные веяния, прямо или косвенно возбуждавшие еретическую склонность к сокровенным знаниям, магии, разного рода прогностическим предсказаниям. В XV, а затем и в XVI в., вопреки активному противодействию Церкви, в письменности распространились многочисленные тексты гадательно-пред-

¹ РГБ. Тр.-Сергиево собр. № 117. Л. 253–270. Апокрифические тексты входят в сборник, содержащий «Диалектику» и «Небеса» Иоанна Дамаскина.

² Там же. Л. 262б–263а.

³ Там же. Л. 263а–264а.

⁴ Там же. Л. 264а.

⁵ Там же. Л. 264а–264б.

⁶ Там же. Л. 265а–270а.

⁷ Там же. Л. 253–257 об.

⁸ Там же. Л. 257 об.–258.

⁹ См.: Змеев Л. Ф. Русские врачевники // Памятники древней письменности. 1895. СХII. С. 242–245.

сказательного плана (типа громников, трепетников, лунников, колядников), большинство из которых носило неприкрытый астрологический характер¹. Потребность в такого рода литературе была столь велика, что в дополнение к греческим переводам делаются переводы астрологических трактатов с латинского и еврейского языков. К XVII столетию их вытесняет европейский «Луцидариус», который в новой редакции принес с Запада ту же самую методологию, что и «Галеново на Гиппократа», ибо восходил к тем же методологическим истокам.

Закономерно, что именно в это время Индексы запрещенных книг выделяют в апокрифическом чтении раздел наиболее опасной в идеологическом отношении литературы — т. н. отреченные книги. Если большинство апокрифов расценивались как сомнительные по достоверности содержания (что, кстати, не препятствовало их проникновению в литературу), то отреченные книги безоговорочно отметались как злоеретическое, богопротивное безумие. Цензурой запрещались: «рафли, шестокрыл, вороноград, астрономии, зодеи, алманах, звездочеты, аристотель, аристотелевы врата и иные составы мудрости еретические»². Все эти произведения, при вполне конкретных различиях происхождения и содержания, объединяет общая для них и «Галеново на Гиппократа» оккультно-астрологическая методология, основанная на принципах всеобщей взаимосвязи всех явлений, управляющих движением светил.

Остановимся лишь на одном примере, ярко характеризующем идейное своеобразие увлечений астрологическими текстами древнерусских грамотников. В XVI в. высокообразованный псковский ученый-книжник Иван Рыков составил по заданию царского книгочея компилятивный труд гадательного, прогностического и астрологического характера. Сюда наряду с извлечениями из Гиппократа и их толкованиями вошли почти все статьи, составляющие литературный «конвой» апокрифа «Галеново на Гиппократа» и почти все произведения, обозначенные Индексами как отреченные: «Рафли»; «Шестокрыл»; «Аристотелевы врата»; «Идеже святцы без алманах, ключ зодейной»; «Паки по алманыху погодия, ветры»; «О двенадцати зодиях, о месяцах»; «О днях»; «О часах»; «Жил стрекания», а также статьи, характеризующие «Солнечное шествие в зодии»; «Лунное шествие по зодиям»; «Дни добрые и злые» и т. д.³

¹ См.: *Симонов Р. А.* Русская астрологическая книжность (XI — первая четверть XVIII века). М., 1988. С. 17–60.

² См.: *Веселовский А. Н.* Гадательные книги на Западе и у нас // *Вестник Европы*. 1886. № 4; *Тихонравов Н. С.* Отреченные книги древней России // *Тихонравов Н. С.* Сочинения. М., 1898. Т. 1. С. 145; *Кобяк Н. А.* Индексы отреченных и запрещенных книг в русской письменности // *Древнерусская литература: Источниковедение*. Л., 1984. С. 50–51.

³ Иван Рыков в своей гадательно-астрономической компиляции ссылался на «сочинения Пократа» как на заслуживающий внимания, авторитетный текст. Сама компиляция сохранилась в поздней копии XVII в. (РГБ. Барс. № 518) — см.: *Симонов Р. А., Туршлов А. А., Чернецов А. В.* Древнерусская книжность // *Естественно-научные и сокровенные знания в России XVI в., связанные с Иваном Рыковым*. М., 1994. С. 48–49, 91–92.

Математическая астрология Ивана Рыкова и основанная на ней прогностика базировались на тех же онтологических основаниях, что и рукопись № 177 из Троице-Сергиева собрания РГБ, содержащая «Галеново на Гиппократата» и мировоззренчески родственный ему «конвой» из астрологических и прогностических статей. Планеты, имеющие связь со стихиями (водой, огнем, воздухом и землей) и их качествами (тепло, холод, сухость, влажность) представлены в большинстве из перечисленных текстов как управители природных процессов. Из содержания ясно, что глобальная взаимосвязь всех явлений бытия осуществляется на основе взаимодействия макро- и микромиров, единых по природе, структуре и качественно обусловленных взаимными симпатиями. Воспринявшая импульсы античных идей средневековая оккультная натурфилософия объединила «звездное течение и лекарственные науки», к которым тематически примыкает наш апокриф.

Для истории древнерусской книжности и отечественной мысли «Галеново на Гиппократата» представляет большой интерес, ибо этот трактат замыкает на себе значительный пласт научного и культурного наследия, идеи которого оказались в мировоззренческом плане ключевыми для чуждого православной ортодоксальности идейного направления, которое в конце XV в. представляли еретики-«жидовствующие», а в XVI в. разного рода гадатели, чернокнижники и «звездочетцы». И хотя в тексте апокрифа, по цензурным или каким-то другим соображениям, не была прописана астрология, она предполагалась в самом методе описываемых в нем действий. Эта «недостача» была восполнена устойчивым окружением произведения, в которое помещается апокриф «Галеново на Гиппократата», но именно эта недоговоренность, безусловно, способствовала выживанию текста в условиях цензуры.

Близкие к прогностическим диетогигиенические рекомендательные статьи периодически встречались в древнерусских рукописях (начиная с «Изборника Святослава» 1073 года), а математическую, расчетную сторону астрологии не отвергали даже ее ярые противники (такие как обличитель «жидовствующих» Геннадий Новгородский). Видимо, столь же неопасным мог быть текст апокрифа «Галеново на Гиппократата», не предлагавший подрывавших православие методологических трактовок и противоречащих канону мировоззренческих суждений. Можно высказать предположение о том, чем было вызвано проникновение внешне нейтральных текстов типа нашего апокрифа в православную письменность. Это были в научном плане наиболее информативные для своей эпохи произведения, что не могло не привлекать любознательного читателя и высокообразованных книжников-интеллектуалов. Обращаясь к частностям, перенимая передовой для Средневековья научный инструментарий, деятели русской православной культуры до XV в. избегали обращения к сущностным, философско-мировоззренческим основаниям светской науки. Думается, что именно еретичество пробудило интерес к астрологической интерпретации античных знаний, сориентировав на сферу запретного с точки зрения христианских представлений. Когда «Галеново на Гиппократата» обросло однозначным астрологическим окружением, впервые была четко обозначена методология отреченных сокровенных знаний, которая распространяется и на наш апокриф. Поэто-

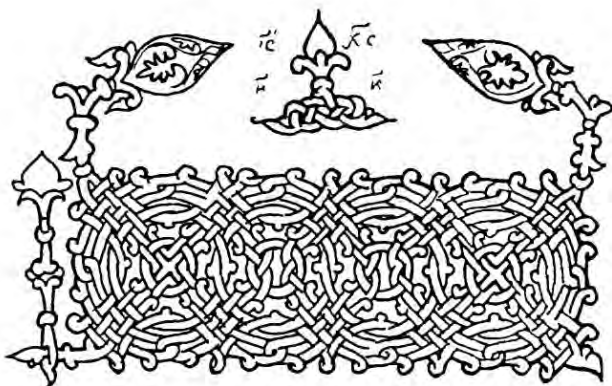
му есть все основания считать памятник в данном идейном контексте ярким образцом отреченной литературы, характеризующим внецерковное направление духовной жизни страны.

Апокрифический памятник отразил в своем содержании сокровенные знания. Медико-гигиенические рекомендации текста основываются на принципе глобальных взаимосвязей всех сфер и частей мирового универсума. Все постулаты трактата «Галеново на Гиппократе» основаны на методологии, которая родственна таковой астрологических и гадательных рукописей, в окружении которых апокриф чаще всего и находится. Само произведение и его «конвой» представляют собой единый в философско-мировоззренческом отношении пласт книжности, относящийся к неортодоксальному направлению древнерусской мысли. Представители этого направления определенно тяготели к оккультному чернокнижию и имели непосредственное отношение к еретическим умонастроениям, созвучным настроениям древнерусских «жидовствующим» и астрологической моде, распространявшейся заезжими «дохтурами» типа Николая Булева (ум. 1548). Вместе с тем апокриф принадлежал к такому пласту книжности, который питали наиболее передовые для своего времени научные знания, нередко смешанные с мистикой и таинственной магией. Апокриф и примыкающие к нему произведения, помещенные в рукописных сборниках XV–XVI вв., были теми каналами, по которым распространялось внешнее культурное влияние Византии, Востока и античности. В частности, «Галеново на Гиппократе» знакомило древнерусских грамотников не только с имеющими астрологическую подоплеку установками и медико-биологическими знаниями античности, но и являлось транслятором на Русь древнегреческого учения о четырех стихиях.

Естественно, встает вопрос: как такой сомнительный с точки зрения правоведа текст оказывался в составе монастырских сборников для келейного чтения? Предварительно можно предположить следующее объяснение: читателей, тяготевших к разносторонним научным знаниям, привлекала и богатая фактура памятника и, в частности, его вполне конкретные медицинские рекомендации. Астрология прямым текстом в апокрифе не прописана, а астрологический метод рассуждений его автора может быть постигнут исключительно аналитически. Но в Древней Руси находилось немало читателей, пристрастных именно к данной методологии, поэтому совершенно закономерно в ряде сборников «Галеново на Гиппократе» обросло гадательно-астрологическими статьями, замкнув на себе целый пласт однородной в философско-мировоззренческом отношении еретической литературы.

Текст апокрифа «Галеново на Гиппократе» несколько раз публиковался (см.: *Тихонравов Н. С.* Памятники отреченной русской литературы. М., 1863. Т. II. С. 405–410; *Змеев Л. Ф.* Русские учебники // Памятники древней письменности. 1895. СХII. С. 242–245). В подборке с естественно-научными, медицинскими и натурфилософскими статьями апокриф и его комментируемый перевод по Кирилло-Белозерскому списку № 12 опубликовал Г. М. Прохоров (см.: Памятники литературы Древней Руси: Вторая половина XV в. М., 1982. С. 192–215).

В основу нашей публикации положен наиболее полный из всех известных списков (РГБ. Тр.-Серг. № 177).



ГАЛИНОВО. НА ВПОКРАТА

Л. 258a

Миръ ѿ чѣтыре(х) вещи съставитса. ѿ о
 гна. ѿ въздуха. ѿ землѣ. и ѿ воды.
 съставленъ же бысть и малыи миръ. си
 рѣ(ч) члвкъ. ѿ чѣтыре стоуѣхи рекше. ѿ кро
 15 ви. ѿ мокроты. ѿ чрѣмныа жлъчи. и кро
 въ оубо видѣниемъ чрѣвлена. вкѣшени
 емъ же сла(д)ка. по(д)вна естъ въздуху. тако
 мокра и тепла. флегма же таже естъ
 мокротна. видѣние(м) была¹. вкоуше
 20 ниемъ же слана. по(д)вна оубо е(с) водѣ. тако
 мокра и стоудена. чрѣмнаа жлъчь. ви

Л. 258б

дѣние(м) люта. вкоушеннемъ же горка. По(д)
 вна оубо естъ огню. тако соуха и тепла.
 чрѣмнаа жлъчь. видѣние(м) черна. вкѣ
 шеннемъ (ж) кисла. по(д)во е(с) земли. тако сѣ

¹ Так в рукописи, следует читать: бѣла.

- 5 ха и стоудена. си(м) оубо стоу̀хна(м). оума
 лѣющимса или умножащимса. или ш
 девелевающимса. выше ест(ь)ства свое(г)
 или премѣнившимса и ѿстоупльшимь
 ѿ своихъ мѣстѣ. и проходящимъ в не
 10 швычныа мѣста. многообразно и
 много и различно сътворяють чѣка бо
 лѣти. ре(ч)мъ оубо, и где. и в кон(х) мѣ
 стѣхъ пребываетъ. мокрота оубо
 по(д) слезною быти ей. продыхает же и
 15 исходитъ сквозѣ оуста и ноздри. кро
 вь же пребываетъ око̀ло ср(д)ца въ прѣгра
 дѣ. и ѿтоудѣ раз(д)ѣляется и проходи
 тъ сквозѣ флевы. ꙗ артирию. и ког(д)а оу
 множитса. продыхает(т). и исходитъ
 20 сквозѣ носъ. иноудѣ бо не можетъ. ꙗ
 же имать изыти. чръмнаа жлъчь.

Л. 259а

- пребываетъ по(д) оутробою въ прелепле
 ною ѡтроу мошничною. и продыхает(т)
 сквозѣ оуши. калъ оубо его же исчища
 емъ въ оухо то е(с) чръмнаа жлъчь. чръмна
 5 га жлъ¹. по(д) слезною и та пребывает(т). въ при
 саженоуѣ вънатрѣ мошницу. и та
 продыхаетъ сквозѣ очи. горе либо га
 же измываемъ ѿ шчию. тыа чръмны
 га жлъчи соутъ. сѡа пре(д)реченныа стоу̀
 10 хна. тѣкмащимса равно прѣвы
 вающимъ. з(д)равствоует животное
 члѣкъ. всаки нбо въ² пре(д)реченныа стоу̀хн
 га инъ. инѣми възрастомъ расти
 ть и множитса. паче же оубо въ ѿро
 15 чати до .дї. лѣтъ оумноживается
 кровь. тако же и в пролитни. марта.
 и априлна³. маѡа. за еже быти мокро
 ва и топла. въюноши же .л. ти
 мъ лѣто(м), оумноживается чръмь

¹ Так в рукописи.² въ — вписано над строкой.³ апр — надписано над строкой.

- 20 нага жалъчь. тако же и в лѣто. сирѣ(ч)
ноуна. ѿлаа аугж(с) за еже быти емоу

Л. 2596

- ТЕПЛОУ И СОУХОУ. ВЪСВЕРШЕНОМЪ ЖЕ МОУ
ЖИ .М. И ПАТИМЪ ЛѢТОМЪ, ОУМНО
ЖИВАЕТСА ЧРЪМНАА ЖАЛЪЧЬ. ТАКО ЖЕ И
ВЪ ЕСЕНЬ. СИРѢ(Ч) СЕПТЕВРІА. И ШКТО(М)
5 ВРНА, НОЕ(М)ВРНА. ЗАЕЖЕ БЫТИ ЕМЪ
СОУХОУ И СТОУДЕНОУ. ВЪ СТАРОМ ЖЕ .П.
ЛѢТОМЪ. ОУМНОЖИВАЕТСА ФЛЕГМА.
СИРѢ(Ч) МОКРОТА ТАКО ЖЕ И В ЗИМѢ СТОУДЕ
НА И МОКРА. И ОУ ШТРОЧА. ТОУ ЕСТЬ РАС(Т)ВО
10 РЕННЕ ТЕПЛО И МОКРО, ТАКО Ш КРОВИ. И Е
ГО ЖЕ РА(ДИ) ШВОГ(Д)А ИГРАЮТЬ. ШВОГ(Д)А СМЕА
ТСА. И ЕГ(Д)А ПЛАЧЕТЬСА. СКОРО ЖЕ ОУ
ТѢШАЕТСА. ЮНОШИ ЖЕ РАСТВОРЕНІЕ
Е(С) ТЕПЛО И СЪХО. ТАКО Ш ЧРЪМНЫА ЖАЛЪЧИ.
15 И СЕГО РАДИ СОУ(Т) ВРЪЗ(Д)ѢИШИ И СВѢРѢПѢИ
ШІИ. СВЕРШЕНО(Г) ЖЕ МОУЖА РАСТВОРЕНІЕ
Е(С) СОУХО И СТОУДЕНО. ТАКО Ш ЧРЪМНЫА ЖА
ЧИ. И СЕГО РАДИ СОУТЬ ТЕПЛѢИШИ И БЛГО
СТОАТЕЛѢИШИ. СТАРОМОУ ЖЕ РАСТВО
20 РЕННЕ Е(С) СТОУДЕНО И МОКРО. ТАКО Ш МОКРВ
ТЫ. СЕГО РА(Д) СОУ(Т) ПЕЧАЛНИ, И ДРАХЛИ. И К[Ъ] СНИ

Л. 260а

- И НЕПАМЕТАЛНИ. И ЕГ(Д)А ГНѢВАЕТСА ПРЕ
БЫВАЮТЬ НЕОУТѢШИМИ. И СЕ ВИЖ(Д)Ь ТАКО
КРОВЬ ОУВО. МА(С)ТИВОУ И ПОДАТЕЛНВОУ СДѢ
ЛОВАЕТЪ ДШЮ. МОКРОТА ЖЕ Е(С) ФЛЕГМА.
5 КОСНѢИША И ЗАБЫТЛИВА. ЧРЪМНАА ЖА
ЧЬ ЧЕСТНѢИША И БЛГОСТОАТЕЛѢИША.
ПОЗНОВАЕТ ЖЕ СА НЕПЩЕВАННА, И ВИНУ
БОЛѢЗНЕМЪ. ПРЬВОЕ ОУВО Ш ВРЪСТЫ,
АЩЕ ОУВО ШТРОЧА Е(С) БОЛАН. КРОВЬ ЕСТЬ
10 ВИНОВНА. АЩЕ ЛИ ЮНОША ЧРЪМНАА ЖЕЛЪ
ЧЬ. АЩЕ ЛИ СТАРЪ. ФЛЕГМА ЕСТЬ ШКО
РБЛАЮЩИА. ВТОРОЕ ЖЕ ПОЗНАВАЕТСА.
И Ш ВРЕМИНЪ ВНА. АЩЕ ЛИ Е(С). ЧРЪНАА
ЖАЛЪЧЬ ПОВИННА ЕСТЬ. АЩЕ ЛИ ЗИМА. МО
15 КРОТА ПОВИННА Е(С). А ЕЖЕ ПОМНѢТИ И МУ
ДРЪСТВОВАТИ. БЫВАЕТЪ ЧЛКОМЪ Ш БЛГО

растворена тыла. сирѣ(ч), иже по(л) иму
 щемоу теплотѣ и стѣдены тылъ. забы
 тне же бывае(т) ѿ стоудена тыла. ѿ вгне
 20 ны(х) же и палителны(х) естествоу бывае(т) ве
 зоумне вгненѣ во парѣ сквозѣ меж(д)о ра

Л. 260б

мне испощаемѣ ѿ гатрѣ к тылоу. и бы
 вае(т) безоуменѣ члѣкѣ. сирѣ(ч) истоупленіе
 оума. и по(д)бае(т) раствореными маслы
 еже глатѣ евѣкрато. помозовати тѣ
 5 лѣ. сирѣ(ч). шипково масло, и подобнаа
 семоу. съкрывленіе бывающе вкѣ. и
 ли оустнамѣ или по(л) ввраза. и се ѿ стоу
 денѣиша е(с)сва подаваемо ѿ тыла.
 в них же подобае(т) сквозѣ ноз(д)ри вчища
 10 ти, и ѿ вонѣ парами вгнеными напа
 ривати главоу: Илика страданіа бы
 вають главѣ, ѿ стомаха начало имать.
 таже соу(т) волѣніе очима. волѣніе зоуба(м).
 волѣніе горлоу. соухотнаа. оудшине.
 15 волѣніе оушима. осипнѣтне. волбаніе,
 и по(д)бнаа симъ: Има(т) же глава шѣвы.
 вврѣтает же са и самотворна глава.
 не нмоуци шѣвы. и та з(д)рава е(с)ть. про
 ста косма же бывае(т) глава. ѿ многна мо
 20 кроты иже в главѣ. коудрава же бывае(т).
 тепла соуци глава. чръмность власѣмѣ.

Л. 261а

ѿ чръмныа желчи чер(м)но же, ѿ чръныа
 и стоуденыа мокроты. плѣшивѣство
 же ѿ еже вскоудѣвати тинѣ, питѣю
 щии власы: Илики страсти бывають
 5 въ главѣ ѿ желоудца нма(т) начало, тако
 же, смолкота желѣза. вѣлмо на очию.
 зоубомѣ волѣзнь. въ вѣци што(к) рекше гаго
 лица: Брадѣ же привытци. е(с) широ
 ка дѣлга. мала. срѣ(д)на. испаность еже
 10 е(с)ть скѣдость брадѣ. и се вскоуденіа пи
 тѣющ(е)и тинѣ е(с): Чювѣства же въ члѣкѣ.
 е(с). зрѣніе. вбонаніе. слышаніе. вкоушеніе.

- всазанна. и оузрѣніе. Ѡ ефара шбона(н)
 е Ѡ въз(д)оуха. слышаніе Ѡ шгна. вкоуше(н)е
 15 же Ѡ мокрого всазанна же Ѡ земля:+
 въспро(с)¹. Колки соугъ дшевныа части. Ѡвѣ(т) Трї
 словесное гаростное и желателное.
 въспро(с)². Тог(д)а з(д)раствоуетъ члѣкъ. и ког(д)а изнемо
 гаеть. Ѡвѣ(т). Здраствоует же оубо.
 20 ког(д)а сочтателно по снаѣ. и равностоате
 лнѣ стоать четыре стоухна пре(д)реченныа

Л. 261б

- во всемъ. равенствѣ и(ж) оутишен:+
 въспро(с)³ что е(с) з(д)равне. З(д)равне е(с) бл҃гораствореніе
 прьвымъ. Ѡ ни(х) же съставлено. е(с) тѣло.
 Ѡ бл҃госоухаго. стоуденаго. мвкра(г):+
 въспро(с)⁴. Что е(с) врачъ: + Ѡве(т). Врачъ е(с) естество
 слоужитель. и въ волѣзне(х) подвижникъ.
 и свершенъ бы(с) врачъ. иже видѣние(м) и д(ѣ)лани
 емъ искоусень. израднѣиши(х), иже всѣ
 творан врачеваніе по правомуу словоу:+
 10 Врачество е(с) хитрость. мѣра з(д)равствѣ
 ющи(м), и исцели(тѣл)ство волащи(м):+ Члѣкъ и
 мать части в тѣлѣ .ѣ. роуцѣ двѣ. и
 нозѣ двѣ. и главоу:+ Стухне же .ві. ве
 рхъ. оуши. оочи. ноз(д)ри. оуста. съсци.
 15 роуцѣ двѣ. тѣло: колѣни. нозѣ двѣ:+
 Имат же и година стухне четыре. про
 лѣтъ, лѣто. есень. зима. Ѧ весна оу
 во начинаеть. Ѡ .кд. марта м(с)ца. да(ж)
 до .кд. ноунна. вываец же оумноженіе
 20 крови. по(д)бае(т) оубо пущати кровь и творн
 ти вчищеніе оутровѣ съ вонфимою.

Л. 262а

пища (ж). зеліе тепло бѣжати же сыто
 сти рыбныа. и вина тепла. и вечереніа

¹ Написано киноварью на полях.

² То же.

³ То же.

⁴ То же.

- позна: + Лѣто же начинается Ѡ .кд. іоуні
 а да(ж)до .кд. септевриа. бывает же оумъ
 5 ноженіе чрѣмныа жалъчи. и подовае(т) себе оу
 поконти. и не гаси мно(г). шгрѣвати. же(с)
 елико соутъ люта. и пити подовае(т) водоу
 стоуденоу. и ве(ч)еранниа поз(д)на Ѡлоучатнса.
 гаси же рыбы стоудены мало учищеніа
 10 же оутровы. и пѣщаніа крови еѣжати: +
 Ѡ¹ кд. же септевриа начинается есень. до
 кд. де(к)вриа. и по(д)баеъ шшапатнса Ѡ въ
 коушениа ввощен. и стоудены(х) водъ, и мно
 жества вина. и оутрени(х) и стѣдены(х). и не
 15 совлачити себе. аще и доушно боуде(т). и храни
 ти себе Ѡ гнѣва и гарости. и всаки(х) снедей
 множества. пѣщати же кровь и оуница
 ти оутроба. вонфимою оумалившиса
 лѣнѣ: + Ѡ кд. же де(к)вриа да(ж). до .кд.
 20 марта. начинается зими². оумножае(т)
 ж е(с) олегла таже е(с) мокрота. по(д)баеъ же гаси

Л. 2626

елико имать топлоту. таже соутъ сна.
 напъ. сице рѣ(ч) горчица. редеси. лоу(к). чесно(к)
 прасъ. пеперь. зинциверъ. карафалъ. си
 рѣ(ч)³ шрѣчшкы м[ъ]скатны. пити же оукропъ
 с медо(м). и мѣсто(м) варены(м). иже глѣтъ иѣн
 мо шгрѣвати ж е(с) сытости. и рыеъ свѣ
 жи(х). и Ѡ зелета и вечерѣ поз(д)ны: +⁴

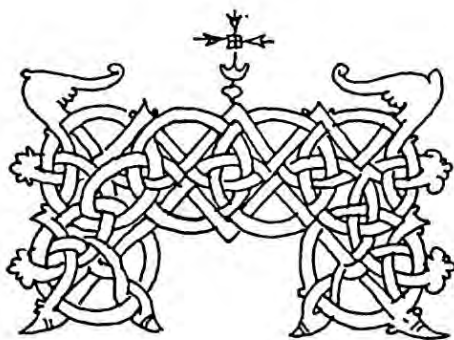


¹ Написано киноварью на полях.

² Так в рукописи.

³ Пять букв размыты, воспроизведены гипотетически.

⁴ Далее идет статья «О крови сгущении».



Галеново на Гиппократа

// Л. 258а Мир составил из четырех первоэлементов: из огня, из воздуха, из земли и из воды¹. Создан же был и малый мир, то есть человек, [также] из четырех элементов²: из крови, из мокроты, из красной [и черной] желчи. Ибо кровь по виду красная, а на вкус сладкая. [Кровь] подобна воздуху [как и он,] — теплая и мокрая. Флегма же, то есть мокрота, на вид белая, на вкус соленая. Подобна [она] воде, ибо мокрая и холодная. Красная желчь на вид // Л. 258б желтая, на вкус же горькая. [Она] подобна огню, ибо [как и он,] — сухая и теплая. Черная желчь на вид черная, на вкус кислая. [Она] подобна земле, ибо сухая и холодная³. Когда эти элементы умаляются, или умножаются, или накапливаются выше меры своей, или, изменившись и отступив от своих мест, проникают в необычные места, — многообразно и многогранно создают человеку болезни⁴.

[Теперь] скажем, где и в каких местах они находятся [у человека]. Мокроте [например,] подобает быть под селезенкой. При дыхании исходит [мокрота] через рот и ноздри. Кровь же находится [у человека] около сердца, за преградой, откуда [она] разделяется и проходит через вены⁵ и артерию. И когда она увеличивается, [то] просачивается и исходит через нос, ибо нигде в другом месте не может выйти, поскольку не имеет другого пути. Красная желчь // Л. 259а находится [у человека] под печенью, в присоединенном к печени пузыре. [У человека] при дыхании желчь [исходит] сквозь уши. Сера же, которую удаляем из ушей, — это красная желчь. Черная желчь [находится] под селезенкой, в прикрепленной внутри мошонке. Она исходит через глаза. Ибо то, что жжет, выходя из глаз, — это черная желчь⁶.

Когда вышеназванные элементы пребывают во взаимном соответствии, — [организм] здоров ⁷. Ибо у всякого человека вышеназванные элементы в разном возрасте по-разному растут и множатся. Больше всего в отроческом [возрасте], до 14 лет, увеличивается кровь, ибо [ей свойственно умножаться] весной: в марте, апреле, мае. Поэтому она [кровь] мокрая и теплая. У человека до 30 лет умножается красная желчь, [потому что ей свойственно умножаться летом], то есть в июне, июле, августе, так как оно [лето] // Л. 259б тепло и сухо. [У человека] в возрасте 45 лет умножается черная желчь, [ибо ей свойственно умножаться] осенью, то есть в сентябре, октябре, ноябре, потому что [как и осень, черная желчь] сухая и холодная. В старом же, 80-летнем, возрасте умножается флегма ⁸, то есть мокрота, потому что она, как и зима, холодна и мокра. [Как следствие], у детей характер горячий и легкий под влиянием крови. И из-за этого [они] иногда играют, иногда смеются, а если плачут, то скоро утешаются. У юношей же характер пылкий и страстный под влиянием красной желчи, и из-за этого они более быстрые и вспыльчивые. У человека в зрелом возрасте характер сухой и холодный под влиянием черной желчи, и поэтому эти люди более суровые и крепкие. У старого же [человека] характер холодный и податливый под влиянием мокроты. // Л. 260а Поэтому [также] они печальные, и дряхлые, и медлительные, и беспамятные. И когда они гnevаются, [то долго] остаются неутешны. И вот знай, что кровь сделает душу милостивой и податливой, мокрота же, то есть флегма, — медлительной и забывчивой. Красная желчь — честной и благопристойной ⁹.

Распознаются поводы и причины болезней. Во-первых, по возрасту: если отрок болен, то виновата кровь, если юноша — красная желчь, если старый человек — виновата флегма. Во-вторых, причины распознаются и от времени [года]: если осень — черная желчь виновна, если же зима — мокрота повинна ¹⁰. А чтобы помнить и быть мудрыми — это зависит от хороших свойств тыла, то есть [определяется] по наличию теплого и студеного тыла. Забвение бывает от студеного тыла, от огненных же и жгучих вещей бывает безумие. // Л. 260б Когда огненный пар исходит по спине от печени к тылу — бывает безумным человек, то есть [у него тогда наступает] исступление ума. [В этом случае] необходимо смешанными [разными] маслами, что называется <...> помазать тело [употребляя для этого] розовое масло и подобные ему. Искривление бывает глазу, или губам, или человеку — и это от студеного естества, что идет от тыла. В этом случае подобает очищать тело через ноздри, а снаружи огненными парами действовать на голову.

Сколько страданий бывает человеку [от болезней, которые] имеют начало в желудке. Или болезнь глаз, болезнь зубов, болезнь горла, жар, удушье, болезнь ушей, осиплость <...> и подобные этим [болезни]. [Например], имеются на голове швы, но бывает и такая [голова], которая не имеет швов ¹¹, и та есть здоровая.

Простоволосая голова бывает от большого количества мокроты, что в голове. Кудрявая же бывает от тепла в голове. Красные волосы — // Л. 261а от красной желчи, черные — от черной и студенной мокроты, плешивость — когда уменьшается влажность, питающая волосы. Если боли бывают в голове — [то это] зависит от

желудка или же <...> от железа, бельмо на глазу, болезнь зубов, в боку отек [то есть так называемая шишечка(?)].

Бороду характеризуют [следующие качества]: широкая, длинная, маленькая, средняя <...> это скудная борода. И такая скудная [борода бывает] от уменьшения влаги, питающей волосы.

Чувств же в человеке пять — зрение, обоняние, слух, вкус и осязание. Зрение — от эфира, обоняние — от воздуха, слух — от огня, вкус — от влаги, осязание же — от земли¹².

Вопрос: «Сколько частей у души?» *Ответ:* «Три — словесная, яростная и желаящая»¹³.

Вопрос: «Когда бывает здоровым человек, а когда он болеет?» *Ответ:* «Здоровым бывает [человек], когда вышеназванные [четыре стихии] сочетаются по силе, то есть находятся в равенстве, равновесии [и] полном покое. // Л. 261б *Вопрос:* «Что такое здоровье?» *Ответ:* «Здоровье [человека] — это хорошее сочетание первоэлементов, из которых составлено тело: теплого, сухого, холодного, влажного»¹⁴.

Вопрос: «Что такое врач?» *Ответ:* «Врач — это слуга природы и помощник в болезнях. Настоящий врач — это [тот], кто способен искусно видеть и делать, а превосходнейший [врач] — это тот, кто лечит правильно. Лечение — это искусство: профилактика — для здоровых, исцеление — больным»¹⁵.

Человек имеет пять частей в теле: руки — две, ноги — две и голову.

Элементов [которые характеризуют человека] — 12: темя, уши, глаза, нос, рот, груди, руки — две, туловище, колени, ноги — две.

Имеет же и год четыре составные части: весну, лето, осень, зиму.

Весна начинается с 24 марта и [продолжается] до 24 июня. [В это время] бывает умножение крови. [Тогда] необходимо пускать кровь и делать очищение желудка, [применяя] слабительное. // Л. 262а Пища же [в это время] — овощи теплые. [Следует] избегать пресыщения рыбой, и вина теплого, и ужина позднего¹⁶.

Лето же начинается с 24 июня [и продолжается] до 24 сентября. [В это время] бывает умножение черной желчи, [поэтому необходимо] себя успокаивать и не есть много, остерегаясь острого. Пить следует воду холодную, поздних ужинов избегать, есть [следует] немного холодной рыбы, [при этом] очищения желудка и пускания крови [следует] избегать.

С 24 сентября начинается осень, [которая продолжается] до 24 декабря. [В это время] следует избегать употребления в пищу овощей, холодной воды, большого количества вина и [остерегаться] утренних заморозков, не раздеваться, если и душно будет, беречь себя от гнева и ярости, [а также] от пресыщения пищей. [Следует] пускать кровь и очищать желудок, [применяя] слабительное, когда умалится луна.

С 24 декабря начинается зима, [которая продолжается] до 24 марта. [В это время] умножается флегма, то есть мокрота. [В это время] следует есть // Л. 262б все, что имеет теплоту¹⁷, а именно: горчицу, редьку, лук, лук-порей, перец, имбирь, мускатные орешки. Пить же [надобно] горячую воду с медом и с молодым вином вареным, что называется варево. [Следует] остерегаться пресыщения (переедания), [употребления] сырой рыбы, злаков (хлеба) и позднего ужина.

КОММЕНТАРИИ

¹ Учение о четырех стихиях как первоэлементах и основах бытия впервые в наиболее полном виде было разработано Эмпедоклом и оказалось столь популярным, что, с различными модификациями, воспроизводилось как античными, так и средневековыми мыслителями. Теория первоэлементов играла едва ли не ведущую роль в рассуждениях как Гиппократа, так и Галена. К сожалению, конкретный источник апокрифической редакции, передающей это учение как бы от лица Галена, остается пока неясным. Учение о четырех стихиях встречается и в ортодоксальных, и в еретических текстах, которые кардинально отличаются друг от друга концептуальными религиозно-мировоззренческими трактовками античной первоосновы.

² Прямое уподобление человека «малому миру» (т. е. микрокосмосу) встречается в апокрифическом сказании о сотворении Адама в одном из вариантов апокрифической «Беседы трех святителей» (ср.: *Щанов А. П.* Сочинения. СПб., 1906. Т. 1. С. 102. Примеч.). Правда, уподобление микрокосмоса макрокосмосу имеет здесь мифологическую окраску, ибо тело человека, как и тело мифического первопредка, отождествляется с частями Вселенной. В апокрифических текстах о создании Адама хотя прямо не говорится о том, что первый человек представляет собой малый мир, уподобленный большому, но реально повествуется о соотношении частей тела сферам мироздания. Обычно восемь частей, из которых создается Адам, уподобляются одновременно и четырем стихиям и космическим сферам (ср.: РНБ. Кирилло-Белозерское собр. № 22/1099. Л. 517 об.; Кирилло-Белозерское собр. № 11/1088. Л. 279 об.; *Мочульский В.* Следы народной Библии в славянской и древнерусской письменности. Одесса, 1893. С. 70–71; *Громов М. Н.* Апокрифическое сказание о сотворении Адама в составе сборника середины XVII в. из Румянцевского собрания // Записки Отдела рукописей ГБЛ. М., 1987. Вып. 46. С. 79). Аналогичные воззрения получили распространение не только в христианском мире, но и на мусульманском Востоке: «Буквальное отождествление первого человека со Вселенной мы встречаем в одной из средневековых мусульманских легенд, где рассказывается, что после того как Бог за срок дней... сотворил Адама, дьявол через рог проник в его тело. Внутри он обнаружил целый „малый мир“, подобный „большой“ Вселенной. Голова Адама состояла из семи сфер, его тело было землей, волосы деревьями, кости и жилы — горами и реками. Подобно тому как в природе существуют четыре времени года, так и внутри Адама оказались четыре стихии — жар, холод, влага и сухь, образованные черной и желтой желчью, флегмой и кровью» (*Евсюков В. В.* Мифы о Вселенной. Новосибирск, 1988. С. 85–86). В приведенных примерах наблюдается компромисс между мифологической, философской и библейской концепциями. Существуют тексты, в которых говорится о составе человеческого тела, возникшего от четырех стихий (РНБ. Соловецкое собр. № 65/711. Л. 59 об.). В них, так же как и в апокрифе, речь идет о составе человеческого тела вообще — в абстрактном смысле. С одной стороны, налицо большая степень обобщения, с другой — совершенно явное обособление от мифологической и, главное, от библейской точки зрения. Очевидное отступление от религиозной трактовки бытия за счет философизации текста — типичная черта комментируемого памятника.

³ Согласно принципу параллелизма, каждой стихии макрокосмоса уподобляется одна из четырех жизненных жидкостей в человеке-микрокосмосе: кровь — воздуху, ибо она мокрая и теплая, флегма — воде, ибо она мокрая и холодная, красная желчь — огню, ибо она

сухая и теплая, черная желчь — земле, ибо она сухая и холодная. По сути дела, речь идет о телесных эквивалентах стихий и их качествах. Античное учение о единстве мироздания выглядело более просто и строго. Через кашадокийскую традицию идеи греческих философов были воспроизведены богословами, в частности популярным на Руси Иоанном Дамаскином: «Должно же знать, что есть четыре стихии: земля, которая суха и холодна; вода, которая холодна и влажна; воздух, который влажен и горяч; огонь, который горяч и сух. Подобным образом есть также и четыре влаги, которые соответствуют четырем стихиям: черная желчь, которая соответствует земле, ибо она — желчь — суха и холодна; слизь, соответствующая воде, ибо она — слизь — холодна и влажна; кровь, которая соответствует воздуху, ибо она влажна и горяча; желтая желчь, которая соответствует огню, ибо она горяча и суха. Плоды, конечно, состоят из стихий, а влаги (или соки) — из плодов, тела же живых существ — из влаг; и в них разрешаются» (Точное изложение православной веры. М. ; Ростов-на-Дону, 1992. С. 154). С богословской точки зрения, человек через стихии имеет родство со всей неживой природой, над которой он возвышается в силу своей двусоставной сущности (тело — душа): «Должно знать, что человек имеет общее с неодушевленными предметами, и участвует в жизни бессловесных существ, и получил мышление существ, одаренных разумом. Ибо с неодушевленными предметами он имеет общее со стороны своего тела, также потому, что он соединен из четырех стихий; а с растениями как в этом отношении, так и со стороны силы питающей и произрастающей» (Там же). Душа — это главное, что отличает человека от всех творений. «Душа есть сущность живая, простая и бестелесная, ... бессмертная, одаренная и разумом, и умом, не имеющая формы, пользующаяся снабженным органами телом и доставляющая тому жизнь, и приращение, и чувство, и производительную силу...» (Там же. С. 81). Богословская экзегеза на темы антропологии, вводившая, как и некоторые апокрифы, элементы античного учения о «корнях всех вещей», строилась на компромиссах между Писанием и, в некоторой мере, философией. Наше произведение, в котором предлагается онтологическая основа в виде первоэлементов и сопряженная с этой основой модель параллелизма макро- и микрокосмоса, включая имеющие прямое отношение к астрологии характеристики природного мира, оказывается вне христианской религиозной традиции вообще. Его своеобразие определяется смесью философии, мифа, мистики и науки.

⁴ Мысль о равновесии составов человеческого тела была высказана Алкмеоном Кротонским (V в. до н. э.). В последующем данное положение, начиная с Гиппократов, воспроизвели все рассуждавшие о природе плотских недугов медики.

⁵ В рукописи: *флевы* (мн. ч.; ср. с греч. φλέψ, φλέβος — «жила, артерия»).

⁶ Реальные физиологические и анатомические наблюдения соединены с довольно искусной схемой соответствия органов тела и жидкостей, являющихся эквивалентами стихий.

⁷ Продолжение темы равновесия природных составов в контексте медико-антропологических рассуждений (см. коммент. 5).

⁸ В рукописи: *флегма* (ср. с греч. φλέγμα — «слизь, мокрота»).

⁹ Важный в философско-мировоззренческом отношении отрывок, отражающий приложение концепции четырех стихий к характеристике сезонов и возрастов. Онтологическим основанием медико-биологических свойств организма в соответствии с возрастными и периодами года является временная смена в нем соответствующих стихий жидкостей. Попеременное их господство — часть глобальных взаимосвязей мироздания, в котором круговорот стихий осуществляется с тем же постоянством, что и повторяющиеся астральные циклы небесных светил.

В тексте моделируются схемы соотношений между возрастами человека, временами года и господством соответствующих им стихий в организме: в основе уподоблений лежит представление о взаимозависимости человека и природы, обусловленное единством составляющих их материальных элементов:

1) детский возраст соответствует весне, а умножающаяся кровь, следовательно, стихии воздуха;

2) юношество уподобляется лету, господству красной желчи в организме, управляемой стихией огня;

3) осень символизирует зрелость, характером которой управляет черная желчь, эквивалентом которой является стихия земли;

4) старчество — образ и адекватное зимнему засыпанию природы состояние организма, оказавшегося под наступившим влиянием мокроты (воды).

Заключение о возрастных темпераментах — еще один, дополнительный, блок антропо-природных соответствий.

Градации возрастов человека и их медико-биологических и психологических свойств сводится к четверичной схеме, которая конструируется на основе учения о четырех стихиях. В христианском мире, в том числе и на Руси, большое распространение получило сакральное восприятие седмиричности, где семь возрастов символически уподоблялись семи дням творения и семивековому циклу мировой истории. Такой схемой подчеркивалось, что все в мире проходит стадии развития, расцвета, упадка и смерти. Наш апокриф лишен традиционного христианского символизма в схеме возрастов. Правда, и в Гипократовой традиции известны были выделения семи возрастных сезонов, но там это соотносилось с семичастным порядком и структурой мира: дитя, ребенок, отрок, юноша, муж, пожилой, старик — соответствовали семичастной Вселенной, семи элементам, семи сезонам года (так!), семи ветрам и т. д. Так что седмиричность, как принцип полноты, не всегда может относиться к христианскому символизму. В апокрифе, как и в Гипократовой традиции, проглядывает античный циклизм, ведь Гипократ, как известно, учил, что гибели нет, — есть обновление.

¹⁰ О временных (по сезонам и возрасту) причинах болезни как первых, вытекающих из концепции глобальных взаимосвязей, причин недугов.

¹¹ Общим для нашего памятника и трактата Аристотеля «История животных» является ошибочное утверждение о том, что некоторые черепа не имеют швов (ср.: *Аристотель. История животных. А. VII. 40*). На самом деле черепов без швов не бывает, а видимость отсутствия таковых — следствие старческой облитерации, т. е. тканевого зарастания (см.: *Старостин Б. А. Примечания // Аристотель. История животных. М., 1996. С. 425–426*).

¹² В классификации чувств наблюдается отступление от заявленной прежде четверичной схемы характеристик различных явлений жизни, что является прямым следствием воззрений на античную четверицу первоэлементов как на предельное онтологическое основание бытия. В данном случае представление о субстанциональной зависимости органов чувств от соответствующих им стихий сходно с онтологической концепцией Аристотеля, добавившего к традиционной четверице первоэлементов эфир. Наиболее грубые чувства связываются с плотными и тяжелыми стихиями (соответствие осязания — земле, вкуса — воде), бескачественному эфиру соответствует самое тонкое и надежное зрительное ощущение. Просматривается определенное стремление к иерархическому упорядочению чувств по достоверности и соответственно их ценностным свойствам. Сенсорные качества увеличиваются в зависимости от степени «дематериализации» лежащих в основе механизма их действия стихий.

Классификация чувств не совпадает с четверичной схемой бытия. Количество первооснов здесь то же, что и у Аристотеля. Природным субстанциям приписывается способность к тому или иному чувственному восприятию: зрение приписывается эфиру, обоняние — воздуху, слух — огню, вкус — влаге, осязание — земле. Для полноты соответствий пятому чувству вводится понятие эфирной субстанции. Каждый из способов восприятия действительности соответствует одному из преобладающих субстанциональных качеств стихии, на котором и специализируется конкретный сенсорный механизм. Получается, что первоосновы мироздания соответствуют не только возрастам и частям тела человека, но еще и органам чувств. Характерно, что прежде понятие эфира ни в онтологические, ни в антропологические разделы памятника не вводилось.

Традиция уподобления чувств стихиям уходит корнями в индоевропейскую древность, а в основе ее лежат представления о глобальных взаимопроникающих связях макро- и микромира. «Из рта вышла речь, из речи — огонь. Далее возникли ноздри. Из ноздрей вышло обоняние, из обоняния — ветер. Затем возникли глаза. Из глаз вышло зрение, из зрения — солнце. Затем возникли уши. Из ушей вышел слух, из слуха — стороны света. Затем возникло сердце. Из сердца вышла мысль, из мысли — луна... Затем возник детородный орган. Из детородного органа вышло семя, из семени — вода». Качественно-сенсорные пары древнего мифа и апокрифа соответствовали не во всем, но мировоззренческая основа у них единая.

Обращает на себя внимание порядок расположения в апокрифическом тексте сенсорных качеств субстанции, предполагающий иерархическую субординацию стихий и соответствующих им чувств, а следовательно, и разную их ценностную значимость в смысле достоверности. Ведь земля и вода имеют вкус, цвет, запах; огонь — цвет и запах; воздух — только запах; эфир лишен и этих качеств, его наличие обнаруживается только зрением. Может быть, не случайно в сенсуалистических рассуждениях древних зрению отдавали предпочтение перед слухом? Если наше предположение верно, то в иерархии стихий высшим статусом обладают первоосновы, предельно отстраненные от качественности и субстанциональности, а наибольшая достоверность приписывается соответствующему им восприятию как самому тонкому и чувствительному органу. Ведь даже цветовая гамма радуги (чем не готовый природный символ классификации!) указывает на градации перехода от высших небесных до низших земных оттенков. Архаическое сознание чутко наблюдало природу, открывая многочисленные природные соответствия в жизни человека.

¹³ Воспроизводится тезис платоновского учения о трехчастной природе души. Произведение, выполнявшее роль транслятора античных идей на Русь, — «Послание» митрополита Никифора (вторая половина XI в. — 1121 г.), — знакомило древнерусского читателя с некоторыми философскими идеями античности.

Суть учения о душе сводится к тому, что словесное начало объявляется высшей руководящей силой, тождественной разуму человека. Яростная сила души отождествляется с чувственным началом, которое господствует над страстями. Желанное начало соответствует воле, в управлении которой находится яростная сила души. Разум, инстинкт и воля — качественные проявления души, которые в сумме с предшествующими онтологическими характеристиками дают довольно завершённую концепцию сформулированной в данном апокрифическом памятнике антропологии. След платонизма в апокрифе, видимо, не случаен, ибо Гален высоко ставил авторитет Платона.

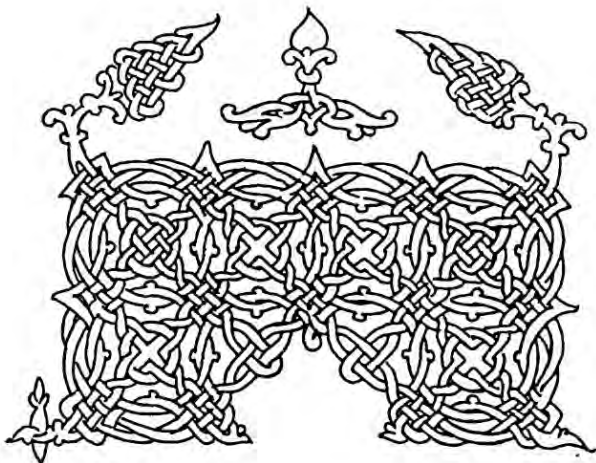
¹⁴ См. коммент. 6, 7.

¹⁵ Выразительный афористический панегирик врачу.

¹⁶ Медицинские и диетические рекомендации основаны на принципе микро- и макро-космического соответствия.

¹⁷ Предлагаемая памятником схема доступна для восприятия. Она довольно инструментальна и может быть легко перенесена в практику. Поскольку религиозно-конфессиональная окраска текста отсутствует, он вполне мог использоваться в православной среде в качестве утилитарных практических рекомендаций. При поверхностном восприятии он не воспринимается как чужеродный, ибо его мировоззренческая специфика извлекается аналитически из контекста. На такое аналитическое восприятие текста были способны немногие богословски высокоподготовленные люди и, конечно же, те грамотники, которые искали в книжности запретный смысл. Учитывая характер литературного окружения («конвоя») трактата «Галеново на Гиппократ», именно этот смысл и был востребован при тиражировании текста памятника.





«Сказание о сотворении Богом Адама»*

Сказание о сотворении Богом Адама (или, по другим вариантам названий, «Повествование о том, как сотворил Бог Адама», «От скольких частей создан был Адам») — выдающийся и одновременно загадочный памятник древнерусской письменности. Он сохранился в единственном списке XVII столетия, но о широком распространении его идей свидетельствуют запретительные статьи Индекса ложных и отреченных книг, а также многократное воспроизведение его содержания в разных списках «Беседы трех святителей» (в части, касающейся апокрифических сведений о создании Адама), в апокрифических отрывках о составе человеческого тела из сборников смешанного содержания и в некоторых апокрифических фольклорных сюжетах.

Детально причастность памятника к идейно-религиозной жизни Древней Руси еще не изучена, однако уже сейчас очевидно, что представления, которые включает в себе этот апокриф, накладывали заметный отпечаток на духовную жизнь наших предков: от создания древнейших памятников отечественной письменности — до влияния на устные народные сказания, записанные в прошлом веке.

Естественно, не все обнаруживаемые при сопоставлении разновременных текстов сюжетные и идейные соответствия можно относить на счет прямого и непо-

* Вводная часть, подготовка древнерусского текста и комментарии В. В. Милькова, перевод на современный русский язык Л. Н. Смольниковой. Работа выполнена при поддержке РГНФ, грант № 99-03-19869а.

средственного влияния этого апокрифа. Идеи, свойственные «Сказанию», приходили на Русь разными путями, притом не всегда через посредство апокрифов. Вне зависимости от происхождения конкретных произведений, сюжеты которых переключаются со «Сказанием», само присутствие их в культуре, так сказать духовный резонанс совокупного воздействия через литературу, указывает на весьма своеобразные умонастроения и духовные запросы общества.

Апокриф о сотворении Адама резко выделяется среди произведений древнерусской книжности откровенно неортодоксальной концепцией антропогенеза. Не отрицая того факта, что в данном тексте, а главное, в сюжетно-родственных ему памятниках, отразились почти не искаженные христианской трансформацией античные представления о первоначалах мироздания, считаем необходимым указать, что формально однотипные пассажи о первоэлементах относятся к разным идейно-религиозным традициям: одни действительно генетически связаны с древнегреческой философией, другие восходят к дофилософской, языческой интерпретации бытия.

Само «Сказание о сотворении Богом Адама» воспроизводит реликты мифологического мировоззрения, преобразуя античную характеристику бытия. В апокрифе о создании Адама воззрения древнейших греческих мыслителей на четверицу первоэлементов соответствует выделение таких первоначал, как огонь, земля, водно-морское естество. Не назван воздух, который в данном случае представлен, видимо, ветром, добавлены также солнце, облако, камень и свет. С учетом трансформации традиционной четверицы в восьмерицу макроприродных субстанций как материала для создания человека макрокосмос отождествлялся с Адамом — малым подобием мироздания. Тело первого человека состоит из земли, кости — из камня, очи берутся от солнца, кровь — от моря, мысли отождествляются с облаками, дыхание — с ветром, теплота относится к действию огня. Здесь проводится мысль о том, что плоть Адама вбирает в себя природные субстанции мироздания, а по этой логике антропоморфный облик переносится и на само мироздание.

В некоторых апокрифах идеи антропокосмического тождества выражены более четко, чем в «Сказании» об Адаме. В «Беседе трех святителей», например, мироздание прямо уподоблено человеку: голова и верхняя часть тела отождествляются с небом, нижняя часть тела — с половыми органами, которые рассматриваются как аналог производительной функции земли. В верхней, небесно-головной, части этой антропокосмической модели очи, голос и дыхание уподобляются светилам, грому и ветру¹. Антропоморфное восприятие мира сливалось с представлениями о тождестве природно-космического и божественного начал, поскольку в архаическом сознании обожествленной природе соответствовали антропоморфные олицетворения. В одной из версий «Беседы трех святителей», по сути дела, формулируются мысли о пантеистическом тождестве Божества и мироздания, хотя они слегка приглушаются обилием христианских символов. Антропоморфная характеристика космоса

¹ См.: Шапов А. П. Исторический очерк народного мирозерцания и суеверия // Шапов А. П. Сочинения. СПб., 1906. Т. 1. С. 102. Примеч.

здесь дается в синонимичном образе человека описании облачения священника: «Василий рече: „Что есть высота небесная, широта земная, глубина морская?“ И рече: „Петр приник виде ризы едины лежаща и сударь, иже бе на главе его, не с ризами лежит, но особь свит на едином месте“. Григорий рече: „... ризы его верхние небеса, преисподняя бездня стоит яко риза, стихарь шестаго неба его, а пояс железное стояние около вод великаго моря, на нем же земля плавает, а патрахиль вход и исход, а под поясом земля“»¹.

В «Сказании о сотворении Богом Адама», равно как и в вышеупомянутых апокрифических соответствиях ему, заложены идеи пантеистически-антропоморфного истолкования бытия, которое основывается на отождествлении божественного, природного и личностного начал. В плане онтологии в апокрифическом сказании о создании Адама христианскому дуализму материального и идеального начал противопоставлена гармонизованная по образцу древних мифологических прототипов модель мироздания. Если учесть эти соображения, то становятся ясны причины того, почему в процессе многовекового формирования древнерусского книжного фонда сохранился лишь один список столь неортодоксального апокрифа. Цензуру в какой-то мере компенсировали сюжеты «Беседы трех святителей», а также идейно-родственные апокрифические тексты и их вариации в книжности, которые, что характерно, давали откровенно мифологическое истолкование бытия, соответствовавшее идейным запросам двоеверной среды.

Если учесть вышеприведенные соображения, то приходится признать, что апокрифичность памятника определялась не дополнительными относительно Библии сведениями, не яркой, занимательной образностью рассказа и даже не античными реминисценциями, которые, как оказывается, были отнюдь не чужды и вполне ортодоксальным произведениям.

Имеются все основания ставить вопрос об отнесении апокрифа о сотворении Адама к разряду отреченной литературы. Это принципиально несовместимый с ортодоксией текст, а не безвредное чтение, удовлетворявшее запросам любознательного читателя за счет построения увлекательного повествования и введения дополнительных по отношению к Св. Писанию фактов. Однако столь категоричная оценка касается только первой части апокрифа. Вторая его половина написана в ином мировоззренческом ключе, и в ней не содержится резких расхождений с каноном. По сути дела, под одной шапкой оказались объединены два неканонических рассказа на общую тему. Если начало произведения представляет собой отрывок откровенно мифологического повествования об акте творения человека из макрокосмических природных элементов, то во второй части в совершенно ином мировоззренческом ключе повествуется о творении мира, причем вопрос об исходных элементах мироздания и антропоморфном олицетворении природы остается даже не намеченным. Во второй части события, о которых говорится в Книге Бытия, передаются в интерпретации, близкой древнерусским палейным текстам. Повествование расце-

¹ Цит. по: Щанов А. П. Указ. соч. С. 33.

чено разнообразными апокрифическими подробностями, которые ни по отдельности, ни в совокупности не представляют собой реальной угрозы догматическим основам вероучения.

Кроме идейной разногласности обеих частей и присущих им отличий концептуально-мировоззренческих трактовок творения, в самом тексте памятника имеются прямые и убедительные свидетельства о происхождении составных частей апокрифа от разных источников.

По версии начального (а точнее говоря, антропокосмического) сюжетно-смыслового блока памятника, Адам находился в раю семь дней, тогда как в конце текста время пребывания в раю обозначено шестью часами. Скорее всего из-за механического объединения двух частей в апокрифическом повествовании нарушена логика последовательности событий: сначала говорится о создании Адама, затем о творении мира, но из этого рассказа выпадает сцена создания Адама и Евы, к тому же описание творения мира завершается сюжетом о преступлении заповеди и изгнании из рая. В первой части произведения мы видим Сатану соучаствующим в творении человека, что типологически соответствует древним космогоническим мифам, где основными персонажами является творческая пара. Известно, что именно в этом направлении в фольклорной двоеверной традиции трансформировался обозначенный здесь мотив апокрифа¹. Трактровка Сатаны в первой части — еще один дополнительный штрих, косвенно указывающий на связь текста с древней мифокосмогонической основой. Во второй части Сатана выступает в традиционной роли искусителя. В обстановке многовекового русского двоеверия, безусловно, существовали объективные причины, провоцировавшие интерес к такого рода синкретическому тексту и к пантеистическим вариантам антропологического сюжета. Но это касается не всего апокрифа, а только его начальной части, ибо в свете вышевысказанных соображений говорить об однородности всего текста не приходится.

Теперь несколько слов об истории изучения апокрифа. Он давно попал в поле зрения исследователей и неоднократно издавался, правда, первые публикации были усеченными и при воспроизведении текста содержали много фактических ошибок². Перевод этого сокращенного варианта появился в 60-х годах нашего столетия³. Исправленный и полный список опубликован не так давно М. Н. Громовым⁴, по-

¹ См.: Мильков В. В., Смольникова Л. Н. Апокрифическая «Беседа трех святителей» в Древней Руси и ее идейно-мировоззренческое содержание // *Общественная мысль: Исследования и публикации*. М., 1993. Вып. III. С. 153–164.

² См.: Ложные и отреченные книги русской старины, собранные А. Н. Пыпиным // *Памятники старинной русской литературы*, издаваемые Г. Кушелевым-Безбородко. СПб., 1862. Вып. III. С. 12–14; Хрестоматия по древней русской литературе XI–XVII вв. М., 1972. С. 91–92.

³ См.: *Древнерусская литература: Хрестоматия* / Сост. А. Л. Жовтис. М., 1966. С. 91–92.

⁴ См.: Апокрифическое Сказание о сотворении Адама в составе сборника середины XVII в. из Румянцева собрания // *Записки Отдела рукописей ГБЛ*. М., 1987. Вып. 46. С. 76–81.

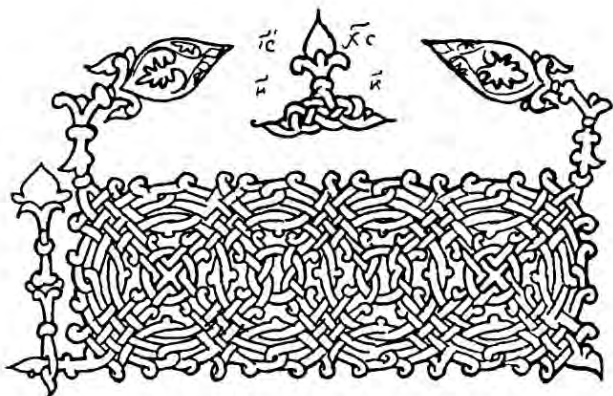
явился и его полный перевод¹. Содержание памятника анализировалось в ряде работ историков древнерусской культуры².

В нашем издании памятник публикуется по списку середины XVII в.: РГБ. Румянцевское собр. № 370. Л. 147а–174б.



¹ См.: Златоструй: Древняя Русь XI–XIII вв. М., 1990. С. 257–261.

² См.: Пыпин А. Н. История русской литературы. СПб., 1902. Т. 1. С. 425–426; Гудзий Н. К. История древнерусской литературы. М., 1938. С. 42–43; Грамов М. Н. Античное учение о стихиях в Древней Руси // Вестник МГУ. Сер. 7: Философия. 1981. № 2. С. 65–74; Его же. К истолкованию апокрифа о сотворении Адама // ТОДРЛ. Л., 1989. Т. 42. С. 256–261; Кузьмин А. Г. Апокрифическое сказание об Адаме // Златоструй: Древняя Русь X–XIII вв. М., 1990. С. 256–257.



СКАЗАНИЕ

КАКО СОТВОРИ БГЪ АДАМА

Л. 147a

Во(з)дати в земли мадѣ(м)стей члѣка взе(м) земли
горсть ото осми ча(с)те(н).

Л. 147б

а. Ѡ земли тѣло, в Ѡ камені ко(с)тї. г, Ѡ моря кровь, д,
Ѡ слнца очи, е Ѡ облака мысли. з Ѡ свѣта свѣ(т), з Ѡ

Л. 148a

вѣтра дыханіе, и Ѡ огня теплота, и понде гъ бгъ очи
нма(ти) Ѡ со(л)нца і оставі адама едино(г) лежаща
на зе(м)ли.

Л. 148б

прїнде (ж) окаж(н)ный сотона ко адамѣ і н(з)маза его
кало(м) і тиною, і во(з)грами, і прїнде гъ ко адамѣ, і
восхотѣ о

Л. 149a

чи вложити во адама, і видѣ его гнѣсна
н(з)маза(н)на, і ра(з)гнѣва(с) гъ на дѣвола. і на(ч)
глатї окаж(н)не дѣволе про

Л. 1496

КЛАТЪЙ НЕ ДОСТОН(Т) ЛИ ТВОА ПОГНВЕЛЬ ЧТО РАДІ ЧЛКЪ
СЕМЪ СОТВОРН(Л) ЕСИ ПАКО(С)ТЬ Н(З)МАЗА ЕГО, І
ПРОКЛА(Т) ТЫ БЪДИ

Л. 150а

І ДІАВО(Л) ИСЧЕЗЕ АКІ МО(Л)НІА СКВО(З) ЗЕМЛЮ Ѡ ЛІЦА
Г(С)НА. ГЪ (Ж) СНЕ(М) С НЕГО ПАКО(С)ТИ САТААНЫ Н В
ТО(М) СОТВОРИ ГЪ СОБАКЪ, І СМЕ

Л. 150б

СН(В) СО АДАМОВЫМИ СЛЕЗА, І ТЕСЛОУ ОЧ(С)ТИ ЕГО АКІ
ЗЕРЦАЛО Ѡ ВСѢ(Х) СКВЕРНЪ. І ПОСТАВИ СОБАКЪ І ПОВЕЛЪ
СТРЕЩІ АДАМА, А СА(М)

Л. 151а

ГЪ О(Т)НДЕ В ГОРНІЙ ЕР(С)ЛИМЪ ПО ДЫХАНІЕ АДА(М)ЛЕВО, І
ПРІНДЕ ВТОРЫЕ СОТОНА І ВОСХОТЪ НА АДАМА НАПЪСТИТИ
ЗЛЮ СКВЕРНЪ, І ВИ(ДЕ)

Л. 151б

СОБАКЪ ПРІ НОГА(Х) АДАМЛЕВЫ(Х) ЛЕЖАЩА І ОУВОЛСА
ВЕЛЪМИ СОТОНА, СОБАКА НАЧА ЗЛО ЛААТІ НА ДІАВОЛА.
ОКАА(Н)НЫИ (Ж) СОТОНА ВЗЕ(М)

Л. 152а

ДРЕВО І ИСТЫКА ВСЕГО ЧЛКА АДАМА І СОТВОРИ ЕМЪ В НЕ(М)
О. НЕДЪГОВ І ПРІНДЕ НС Н(З) ГОРНЕВО ІЕРСЛІМА, І ВИ(ДЕ)
АДАМА ДРЕВО(М) ИСКОЛОТА

Л. 152б

І МА(С)РДОВА О НЕ(М) І РЕ(Ч)Е СОТОНЪ ПРОКЛАТЪЙ
ДІАВОЛЕ ЧТО СОТВОРН(Л) ЧЛКЪ СЕМЪ, ПОЧТО ВЛОЖН(Л)
НЕДЪГІ СІА, ТОГДА ѠВЕЩА ДІАВО(Л)

Л. 153а

ОКАА(Н)НЫИ СОТОНА ГЪ ГЛА А(Щ) ПРІНДЕ(Т) КАМ
БОЛЪЗНЬ Ч(Л)КЪ СЕМЪ ДА НЕ ПО(С)ТИГНЕ(Т) ДО
СКО(Н)ЧАНІА ВСЕГО ТОВА НЕ ПОМАНЕ(Т), АЩЕ (Л)

Л. 153б

ПОВОЛИ(Т) КОЙ НЕД(Г)Ъ В НЕ(М) ПО(С)ТРАЖЕТ ТОГДА
ВСЕГДА ТЕБА ІМА(Т) НА ПОМОЩЬ ПРІЗЫВАТИ В НЕДЪЗЕ(Х)
СНХ І ѠГНА ГЪ ДІАВОЛА І Н(З)ЧЕЗЕ

Л. 154а

ДІАВО(Л) прогна акі тма свѣто(м), і обороти всѣ
недѣлї в не(Г) і посла ГЪ аггла своего повелѣ възатї
а(з) на востоцѣ добро на запа(де)

Л. 154б

мыслїте на сѣверѣ і на юзѣ. і бысть члкъ в д(ш)ѣ
живѣ наре(ч) имѣ емѣ ада(м), а кости сотвори в(Г)ѣ
во адаме. тѣмѣ і бысть ада(м)

Л. 155а

црѣ всѣ(м) земля(м) і птица(м) н(с)ны(м) і звѣрем
земны(м) і рыба(м) морскн(м) і самовла(с)ть дастъ емѣ
бгѣ, і ре(ч) ГЪ адамѣ гла тебѣ ра

Л. 155б

вотае(т) с(л)нце, і луна и звѣзды, і птицы не(с)ныя,
и рыбы морскїя, і птицы, і скоты і гади, и насади ГЪ
бгѣ рай на восто

Л. 156а

цѣ і велѣ адамѣ і велѣ адамѣ¹ превыти а жена
адамѣ еще не сотворена бы(с)ть, і вложи ГЪ бгѣ со(н)
во адама і оупне адамѣ, і въз(т)

Л. 156б

его ребро лѣвое, і в то(м) ребрѣ протѣ(ж) рѣцѣ і нозѣ і
гловѣ і созда емѣ женѣ в ше(с)тый днѣ, і пока-
за емѣ ГЪ свою

Л. 157а

сѣрть і распятїе і воскр(с)нїе і провидѣ во(з)несенїе за
по(л)шесты тысащ лѣ(т), і видѣ ада(м) га распята,
а петра в римѣ хода

Л. 157б

ща, а павла в дамасцѣ оубаща наро(д) і про-
повѣдѣющ твое воскр(с)нїе, і во(з)несеса ГЪ і во(с)та
ада(м) ѿ сна своего і трепете(н)

¹ Повтор в тексте.

Л. 158а

высть во оужастъ велицѣхъ о провидѣнїи і вожда гѣ ада-
ма в рай ходѣща, і ре(чѣ) емѹ адаме адаме повѣждь ми

Л. 158б

адам же ѹбож(сѣ) велми не съмѣѡ бгѹ повѣдати того
видѣнїѡ, і ре(чѣ) емѹ гѣ бгѣ адаме адаме ада(м) же
ре(чѣ) емѹ

Л. 159а

гѣи вл(д)ко тебе видѣ(х) на кр(сѣ)тѣ распѣта во
іер(сѣ)лимѣхъ, а оученики твоѡ видѣхъ ходѣща петра в
римѣ, а павла в дама(сѣ)цѣхъ,

Л. 159б

проповѣдающе твое ра(сѣ)патїе. і воскр(сѣ)нїе і ре(чѣ)
емѹ гѣ подобае(т) ми тебе ради снїти на землю і
распатѹ быти

Л. 160а

і въ третїи д(нѣ)хъ воскр(сѣ)нѹти, а ты (ж) не повѣдай ни-
комѹ (ж) видѣнїѡ сего, донде(ж) ѹвидїши ма в раю
седѣща оде(сѣ)нѹю ш(цѣ) і ты о то(м) по(сѣ)

Л. 160б

корви адаме і вы(сѣ)тъ адам в ран, ̄з дний, проов-
разѹѡ гѣ бгѣхъ жїтїе ч(л)чское, десѡ(т) лѣ(т) испол-
ни(т)сѡ роженїе, к̄ лѣ(т) юноша, л̄ лѣ(т)

Л. 161а

свершенїе, м̄ лѣ(т) средовѣчїе, н̄ лѣт седина, ̄з лѣ(т)
старо(сѣ)тъ, ѡ лѣ(т) ско(н)чанїе, і сотвори гѣ бгѣхъ всю
тва(р) море і рѣки і скоти своєю

Л. 161б

хитростїю, а та ̄з днѣй против седми тысящ лѣ(т),
і постави гѣ во(гѣ) двѣ свѣтїлѣхъ велицѣхъ на тверди
небе(сѣ)нѣи, ос(т)н

Л. 162а

ти землю, і ра(з)лѹчи междѹ днѣ(м) і ношїю да вѹде(т)
во знаменїи днѣи лѣта, а вѹде(т) просвѣщенїе на
тверди не(сѣ)ней светила великаѡ.

Л. 162б

в начато(к̄) дн̄и второе свѣтило в начато(к̄) нощи, и
(з)вѣзды постави г̄ь б̄г̄ь на тверді нв(с̄)ней, ꙗ(к̄)
светити по землѣ и обла

Л. 163а

дати дн̄е(м) і нощю, і ра(з)лѣчиті междѹ дн̄е(м) і но-
щю і свѣто(м), і бы(с̄)ть вечер і высть оутро де(н)
че(т)вертый, по(с̄)стави г̄ь б̄г̄ь пла

Л. 163б

нны і облацы зарьныа і дѹги на облацѣ(х) є(ж)
пѹщаті дожди, і громі і молніа ч̄лкъ(м) всеа землѣ,
просвѣщати древа плодо

Л. 164а

внтаа, і ре(ч) г̄ь б̄г̄ь, и(з)ведѹ воды живых во вѣки
пти(ц) пераще(с̄) по заводе(м) на тверди нв(с̄)ней і
высть ꙗко со(т)вори г̄ь б̄г̄ь че

Л. 164б

тыре кнты великіа, и(з)веде ѿ них всакѹ птицѹ і
вса(к̄) га(д) на землѣ і ныаа блг(с̄)ви шстї. і гла
ра(с)титеса і оумножитеса

Л. 165а

і наполните(с̄) і овладайте ею, а в се(м) во дн̄е
о(в)ходн(т) крѹ(г) слнчннй, а з̄ лѣ(т) за всю ꙗз̄
лѣ(т), и смон тысащї нѣсть конца, є(ж) есть
ве(з)коне

Л. 165б

чннй, в недѣлю дн̄ь рекомый н(д)ла в тон дн̄ь
воскрсе х̄с ѿ мертвых і в тон (ж) дн̄ь г̄ь на облацѣ(х)
сѹднн вселѹ мирѹ, и(ж) не има(т) конца свѣ

Л. 166а

та, і во(з)дастѹ комѹждо по дѣло(м) его, і вса г̄ь
б̄г̄ь пакї ѿ землѣ во(з)сїа всако древо і добро і
кра(с̄)но зрако(м) добро в снѣдь. древа живо(т)наа

Л. 166б

посреди раю столаца, и(ж) видѣти добро и зло, река
(ж) выходн(т) и(з) едема(с̄)каго раа напалаа райскїа
древа, і ра(з)дѣлае(т)са

Л. 167а

на четыре реки и има единой ѿносо(н). в. има гео(н). г. има тигрь д̄ има е-ѿ-ра(т), а ѿнно(с) же обходи(т) всю землю ела(д)скѣю, идѣ (ж) ра(ж)дае(т)са добра(а)

Л. 167б

злата тѣ е(с) драгій каме(н)е і апраксѣ зеленый, е-ѿ-ра(т) же обходи(т) всю землю е-ѿ-ѿ(п)скѣю іер(с)ли(м)скѣю, гео(н) же об

Л. 168а

ходи(т) аси(р)скѣю землю, і поса(ди) г̄ в̄гъ адама посреди раа аки цр̄а украшен(н)а і дасть и(м) г̄ за-ко(н) не вкѣшаті ѿ

Л. 168б

древа единого гаго(д), по(с)реди раа стоаща, заповѣда г̄ в̄гъ адамъ ѿ того древа не га(с)тї съцаго, аще (а),

Л. 169а

снѣси то злою смртїю ѿмрете. і сотвори г̄ во(г) звѣри двубравныа і птица нев(с)ныа, скоти і гади,

Л. 169б

і прїиде г̄ во(г) ко адамъ емѣ (ж) в ше(с)тын днь ре(ч) адаме сей есть кость ѿ кости твоеа сего ради наречетса

Л. 170а

жена ѿ мѣжа, сего ра(ди) остави(т) чл̄к ѿца своего і мѣрь і все имѣніе свое, і възиде г̄ во(г) ѿ адама на

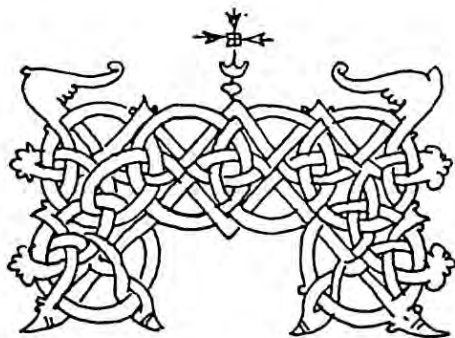
Л. 170б

небеса, ада(м) же і жена его не стыдаса хождаше в ран, і видѣ окаан(н)ый согона адама в ран

Л. 171а

хождаща аки цр̄а украше(на) сѣдѣща по(д) древо(м) таковыа славы ѿ в̄га тако са(м) сверже(н) бы(с)ть с нѣси ѿлѣче(н) ѿ в̄га

- Л. 1716
 і Ѡ аггль і в вѣчнѣю мѣкѣ осѣжде(н) высть, і взавне(д)
 емѣ вельми добро, і претворисѣ во (з)мїю і прїнде
- Л. 172a
 ко евзе пошепта ей во Ѥхо, почто не повѣда ва(м) іасти
 Ѡ древа то(г) іаго(д), єдино(г) стоища посредеѣ раѣ,
- Л. 172б
 і ре(ч) ева ко (з)мїн не повелѣ на(м) бгѣ і ре(ч)
 на(м) аще ли снѣ(с)те, то злою смертію ѡмрете, і
 ре(ч) змїѣ не смертію ѡмре
- Л. 173a
 те но бѣдете іако бгѣ. всѣ разѣумѣти начнете добро и
 зло і є(в)га ре(ч) ен добро іа(с)ти і послѣша дївола
- Л. 173б
 і взявши і снѣ(д) іагодѣ Ѡ древа заповѣда(н)наго, і
 дастъ мѣжѣ своемѣ, і Ѡверго(с)тасѣ и(м) очн обою
- Л. 174a
 іако наги єсть, і зшиваста себѣ листвіє смоковное і
 одеваста таготѣ свою а пре
- Л. 174б
 бы(с)ть же ада(м) в ран шесть часов і н(з)гна(н)
 бы(с)ть из раѣ в третїй ча(с) днї заповѣ(д) прї
- Л. 175a
 ѡ(т) Ѡ бга 5 часов Ѡ бга і Ѡ древа вкѣси, ѡ часо(в). і
 н(з)гна(н) бы(с)ть н(з) раѣ него(д)но ада(м) і всели(с)
- Л. 175б
 в землю мадїа(м)скѣю Ѡ тоїа (ж) созда(н) высть в
 тон (ж) і ѡмре, і противисѣ емѣ гѣ бгѣ ншѣ
- Л. 176a
 іс хс в третїй днѣ осѣжденїє прїѡ(т) в 5 ча(с) дхѣ
 предаде.



Сказание о сотворении Богом Адама

// **Л. 147a** [Решил Господь]¹ создать в земле Мадиямской² человека. [И] взял [Господь] горсть [этой] земли, [и еще других] частей, [всего] восемь [числом]³. [Сотворил Господь человека таким образом]: // **Л. 147b** 1) из земли — тело, 2) из камня — кости, 3) из моря — кровь, 4) из солнца — очи, 5) из облака — мысли, 6) из света — свет⁴, 7) из // **Л. 148a** ветра — дыхание, 8) из огня — теплоту⁵.

И пошел Господь Бог очи [для человека] взять от солнца⁶ и оставил Адама [созданного им человека] одного, лежащего на земле. // **Л. 148b** Пришел же проклятый Сатана к Адаму и измазал его калом, и тиною, и слизью⁷. И пришел Господь к Адаму и хотел очи // **Л. 149a** вложить в Адама. И увидел [Господь] его [человека] гадко измазанным. И разгневался Господь на дьявола и начал [так] говорить: «Окаянный дьявол, // **Л. 149b** проклятый, не достоин ли ты погибели? Ради чего человеку этому сделал ты зло, [так] измазав его? И [поэтому] проклят ты будешь». // **Л. 150a** И дьявол исчез, как молния [прошел] сквозь землю от [слов] Господа⁸. Господь же снял с него [человека] гадости сатанинские. И из этого сделал Господь собаку и смешал со // **Л. 150b** слезами Адама⁹. И теслом очистил [Господь] его [Адама] от всех скверн, [и стал чистым Адам] как зеркало. И поставил [Господь] собаку и велел [ей] стеречь Адама. А сам // **Л. 151a** Господь ушел в Вышний Иерусалим¹⁰ за дыханием для Адама.

И пришел второй Сатана¹¹ и захотел на Адама напустить злую нечисть. И увидел [Сатана] // **Л. 151b** собаку, у ног Адамовых лежащую, и испугался очень Сатана. Собака начала злобно лаять на дьявола. Проклятый же Сатана взял // **Л. 152a**

дерево и истыкал всего человека Адама, напустив на него 70 болезней¹². И пришел Иисус из Вышнего Иерусалима и увидел Адама, деревом исколотого. // **Л. 152б** И сжалился [Иисус] над ним [Адамом]. И сказал Сатане: «Проклятый дьявол, что сотворил ты человеку этому, почему вложил [в него] болезни эти?» Тогда ответил дьявол, проклятый Сатана, [так] Господу говоря: // **Л. 153а** «Если придет какая болезнь [к] человеку этому, не поймет всего [человек] до конца [и] тебя не вспомнит. Если же // **Л. 153б** возникнет какой недуг в нем [человеке], то начнет страдать [человек] [и] тогда всегда тебя должен на помощь призывать в болезнях этих». [И] прогнал Господь дьявола, и исчез // **Л. 154а** дьявол. [И] прогнал [Господь дьявола], как свет [прогоняет] тьму. И повернул [Господь] все болезни к нему [дьяволу].

И послал Господь ангела своего, повелел [ангелу] взять [букву] «аз» на востоке, [букву] «добро» на западе, [букву] // **Л. 154б** «мыслете» на севере и на юге¹³. Костей же сотворил Бог в Адаме 345. И был Адам // **Л. 155а** царь всем землям, и птицам небесным, и зверям земным, и рыбам морским. И свободную волю дал ему [Адаму] Бог. И сказал Господь Адаму [так]: «Тебе // **Л. 155б** служат солнце, и луна, и звезды, и птицы небесные, и рыбы морские, и птицы * , и животные, и пресмыкающиеся»¹⁴. И посадил Господь Бог сад на востоке // **Л. 156а** и велел Адаму ** пребывать [в нем]¹⁵. А жена Адаму еще не сотворена была. И сверг Господь Бог в сон Адама, и уснул Адам. И взял [Господь] // **Л. 156б** его [Адама] ребро левое и в том ребре вытянул руки и ноги и голову¹⁶. И создал [Бог] ему [Адаму] жену в шестой день.

И показал ему [Адаму] Господь свою // **Л. 157а** смерть, и распятие, и воскресение. И предвидел [Иисус свое] вознесение через три тысячи лет¹⁷. И увидел Адам Господа распятого, а Петра — по Риму ходящим, // **Л. 157б** а Павла — в Дамаске учащим народ и проповедующим Твое [Господи] Воскресение¹⁸. И вознесся Господь. И встал, пробудившись от сна своего, Адам. И // **Л. 158а** трепетал от ужаса великого, [вспоминая] увиденное. И подждал Господь Адама, который ходил по раю. И сказал ему: «Адам, Адам, расскажи мне, [что ты видел]». // **Л. 158б** Адам же испугался очень, не смея Богу рассказать о том видении. И сказал ему Господь Бог: «Адам, Адам!» Адам же сказал ему: // **Л. 159а** «Господи Владыка! Тебя я видел на кресте распятого в Иерусалиме, а учеников Твоих видел ходящими: Петра — в Риме, а Павла — в Дамаске, // **Л. 159б** проповедующими Твое распятие и воскресение. И сказал ему Господь: «Следует мне ради тебя сойти на землю и быть распятым, // **Л. 160а** и в третий день воскреснуть. Ты же не рассказывай никому видения этого, пока [не] увидишь меня в раю сидящим справа от Отца¹⁹. И ты о том // **Л. 160б** пожалей, Адам».

И был Адам в раю семь дней²⁰, [поэтому так] предзнаменовал Господь Бог жизнь человеческую: [когда человеку] 10 лет исполнится — [это] начало жизни, 20 лет — юноша, 30 лет // **Л. 161а** — совершение [то есть зрелость], 40 лет — средний воз-

* Повтор в тексте памятника.

** В этом месте в тексте рукописи «и велел Адаму» повторено два раза.

раст [то есть время расцвета жизненных сил человека], 50 лет — седина, 60 лет — старость, 70 лет — смерть²¹.

И сотворил Господь Бог всю тварь: море, и реки, и животных своей // **Л. 161б** мудростью. А те семь дней [даны для указания] на семь тысяч лет²². И поместил Господь Бог два светила великих на тверди небесной, [чтобы] освещать // **Л. 162а** землю. И разделил [Господь] день и ночь. [И] пусть [это] будет для указания дней года. А [когда] будет свет на тверди небесной: [тогда] светило великое — // **Л. 162б** начало дня, [а] второе светило — начало ночи. И звезды поместил Господь Бог на тверди небесной, чтобы светить на землю. И [чтобы] // **Л. 163а** владеть днем и ночью, [чтобы] разделить день, ночь и свет²³.

И был вечер, и было утро — день четвертый. Поместил Господь Бог планеты, // **Л. 163б** и облака светлые, и дуги на облаках. [Облака нужны для того, чтобы] испускать дожди, и громы, и молнии людям [на] всей земле, чтобы освещать деревья плодовые. // **Л. 164а** И сказал Господь Бог: «Создам воду [для всех] живых во веки [веков], а птиц пернатых в заводях на тверди небесной». И было [так], что сотворил Господь Бог четыре // **Л. 164б** кита великих, произвел от них разных птиц, и разных пресмыкающихся на земле. И некоторых [из них Бог] благословил и [так] сказал: «Растите и размножайтесь, и распространитесь [по всей земле], // **Л. 165а** и обладайте ею»²⁴.

За семь дней обходит [землю] круг солнечный, а за семь лет — все 7000 лет, а восьмой тысячи нет конца, [ибо она] бесконечная²⁵.

// **Л. 165б** В день, который называется неделя²⁶ и в который воскрес Христос из мертвых, и в тот день Господь на небесах будет судить весь мир, который не имеет конца²⁷. // **Л. 166а** И воздаст Господь Бог каждому и всем по делам их. [И] опять на земле прославится всякое растение. И хорошо, и прекрасно будет [оно] по виду, и приятно для пищи. [И прославятся] деревья жизни²⁸, // **Л. 166б** посреди рая стоящие, которые [нужны для того, чтобы] видеть добро и зло. Река же выходит из Едемского рая, насыщая водой райские деревья. И разделяется [эта река] // **Л. 167а** на четыре реки. Имя одной [реки] — Фисон, второй имя Геон, третьей имя Тигр, четвертой имя Евфрат. А [река] Фисон обходит всю землю Елладскую, где рождается хорошее // **Л. 167б**. золото. Там есть и драгоценные камни, и рубин зеленый. Евфрат же обходит всю землю Ефиопскую, Иерусалимскую. Геон же // **Л. 168а** обходит Ассирийскую землю²⁹.

И поместил Господь Бог Адама посреди рая, как царя, украшенного. И дал им [Адаму и его жене] Господь закон: не есть ягод³⁰ только от // **Л. 168б** дерева, [которое] стоит посреди рая. Приказал Господь Бог Адаму от того дерева не есть [плодов]. [И сказал Господь Адаму и его жене]: // **Л. 169а** «Если сорвете, то злой смерти умрете».

И сотворил Господь Бог зверей лесных и птиц небесных, животных и пресмыкающихся. // **Л. 169б** И пришел Господь Бог к Адаму. К нему же [пришел Господь] в шестой день, [и] сказал: «Адам — это кость от кости твоей, поэтому [она] назовется // **Л. 170а** жена³¹, [ибо она есть] от мужа. Ради этого [то есть созданной жены] оставит человек отца своего и мать свою и все имение свое, [и будут жена и муж

одним целым]». И взошел Господь Бог от Адама на // **Л. 170б** небеса³². Адам же и жена его не стыдясь ходили по раю. И увидел проклятый Сатана Адама в раю // **Л. 171а** ходящим, как царя, украшенным, сидящим под деревом — такая слава [Адаму была] от Бога. [Сатана же] свержен был с небес, отлучен от Бога // **Л. 171б** и от ангелов, на вечную муку осужден был³³. И позавидовал [Сатана] ему [Адаму] очень сильно. И превратился [Сатана] в змею³⁴ и приполз // **Л. 172а** к Еве, пошептал ей в ухо: «Почему [Бог] не разрешил вам есть ягод от дерева того единственного, стоящего посреди рая?» // **Л. 172б** И ответила Ева змее: «Не разрешил нам Бог [есть плодов], ибо сказал нам [Бог]: „Если сорвете, то злой смертью умрете”». И сказала змея: «Не смертью [злой] умрете, // **Л. 173а** но будете как Бог, все понимать начнете, [и] добро и зло». И Ева сказала ей: «Хорошо есть [ягоды с дерева, растущего посреди рая]». И послушала [Ева] дьявола, // **Л. 173б** и сорвала ягоду с дерева запретного, и дала мужу своему. И открылись у них обоих глаза. // **Л. 174а** И [увидели они], что нагие, и сшили себе листья фиговые. И прикрыли [Адам и Ева] наготу³⁵ свою.

// **Л. 174б** Был же Адам в раю шесть часов³⁶, а [потом] изгнан был из рая. В третий час дня приказание принял [Адам] от Бога, [но только] шесть часов [выполнил он волю] Бога. В девять часов от дерева вкусил [плод] и изгнан был из рая позорно Адам. И поселился // **Л. 175а** в земле Мадиямской. От которой [земли он] создан был³⁷, в той же [земле] и умер. И, претерпевая за него, Господь Бог наш Иисус Христос в третий день осуждение принял, в шесть часов дух испустил³⁸.

КОММЕНТАРИИ*

¹ Начало текста в подлиннике памятника утрачено, поэтому зачин восстанавливается гипотетически. Не исключено, что правка касалась еще протографа. Вполне вероятно, что она носила идеологический характер и выражалась в сокращении. Можно предположить, что отсечена была слишком явно противоречившая христианскому учению о бытии часть повествования, но и сохранный отрывок о сотворении Адама слишком далек от ортодоксальности.

² В Библии сведений о создании человека в Мадиямской земле не содержится (ср.: Быт. 2, 7), однако она неоднократно упоминается в канонических текстах (Исх. 2, 15, 21). Мадиямскую землю экзегеты локализуют на восточный стороне Эланитского залива, где находился город Мадиям (Мадиян). Мадиянитами считают семитский народ, занимавший во II тысячелетии до н. э. северо-западную часть Аравийского полуострова. Это библейские потомки Авраама, которые ведут свое происхождение от последней его жены Хеттуры. Библия называет имена пятерых сыновей Мадияна (Быт. 25, 4).

В связи с сюжетом о создании первого человека, а затем и о его погребении, сведения о Мадиаемской земле попали в «Беседу трех святителей», что указывает на ее зависимость от апокрифического сказания о создании Адама, которое наряду с другими неканоническими памятниками послужило источником апокрифической вопросно-ответной композиции (см.: Мильков В. В., Смольникова Л. Н. Апокрифическая «Беседа трех святителей» в Древней Руси и ее идейно-мировоззренческое содержание // *Общественная мысль: Исследования и публикации*. М., 1993. Вып. III. С. 178. Комментар. 61).

³ Наряду с землей Творец человека использует и другие «природные материалы». Известны случаи, когда первоэлементы мыслились содержащимися непосредственно в земле. Например, согласно взглядам Севериана Габальского, воспроизведенным также в «Шестоднев» Иоанна экзарха Болгарского, сотворенные Богом небо и земля уже содержали в себе исходные четыре стихии (см.: Мильков В. В. Комментарии к «Шестодневу» // *Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского как памятник средневекового философствования* М., 1991. С. 136. Комментар. 102). Рассмотрение земли как некоего универсального вещества, содержащего в себе все исходные первоэлементы, можно расценивать как компромисс между античными и библейскими представлениями. В мотиве создания человека из шепотки земли заключается идея родства человека и природы, тогда как в нашем памятнике описание творения из восьми частей предполагает уже не просто родство, а некое субстанциональное тождество микро- и макрокосмоса. В апокрифе Бог как бы лепит человека из исходных природных субстанций. Такова характерная особенность данного бытийного сюжета первой части апокрифа, отличающая этот сюжет от принятых в христианстве его трактовок. Получается, что некий архаичный, с явным пантеистическим подтекстом пласт, с его мифологическими ассоциациями, совмещен с библейским, а библейская фразеология образует словесное обрамление небиблейской концепции.

⁴ Из всех восьми природных уподоблений наиболее полно исследовано уподобление мысли облаку. М. Н. Громов, который посвятил этому вопросу специальную работу, считает, что облако, начиная с ветхозаветной традиции, символизировало связь божественного и земного. Облаку уподоблялись избранники Божии, что означало причастность их горнему миру. Кроме возвышенного значения, оно символизировало текучесть, неустойчивость, подвижность, что отнесилось к характеристике мыслительной деятельности. В совокупности своих значений соотнесение мысли с облаком означало «представление о мысли как удивительной способности человека духовно устремляться всюду, куда влечет его пылкий разум» (Громов М. Н. К истолкованию апокрифа о сотворении Адама // *ТОДРЛ*. Л., 1989. Т. 42. С. 259). Не совсем ясно, чему в данном случае соответствует свет человеческой природы. Если учитывать христианские трактовки света, в частности световые характеристики Бога (например: «... что есть твѣтъ бг҃у, пр(и)сносущныя имена истинныя, еже есть близостныя, и что виновныя, стрѣчь похвалныя. Сня с҃(т)ь с҃щїе: сын, свѣтъ, истинна, животъ» — *Псевдо-Дионисий Ареопагит*. О божественных именах // *ГИМ*. Увар. № 264), то можно предположить, что уподобление Адамова естества свету как-то связано с библейским тезисом о подобии человека Богу. К сожалению, в контексте никак не проясняется, какой свет — какому свету уподобляется. В широком значении, которое коренится в древнем мифологическом понимании, свет воспринимался как символ жизни (см.: *СлРЯ*. XI–XVII вв. М., 1996. Вып. 23).

⁵ Аналог этому находим в «Беседе трех святителей», содержание которой в данной части вполне может зависеть от апокрифического сказания о сотворении Адама или одного из его промежуточных протографов. Как и в комментируемом апокрифе, тело первочеловека

представлено взятым от земли, моря, солнца, ветра, камня, света и облака. Добавлен только отсутствующий в нашем списке Святой Дух (см.: Мочульский В. Следы народной Библии в славянской и древнерусской письменности. Одесса, 1893. С. 70–71). В другой, более ранней, сербской рукописи (т. н. Сборник Сречковича XIV в.) в ответ на вопрос, от скольких частей сотворен мир, следует описание творения уже не от восьмерицы макроприродных частей, а из четверицы стихий: «...за четыре стлпы: от облаци и земля, а четыре състави — прьва нед дръжит влага, вторая же огонь, третья глет, четверта же аерь» (цит. по: Мочульский В. Указ. соч. С. 101). Исходные основы, задействованные в акте творения, разные по числу, однако сюжеты, в которых они использовались, позволили ставить вопрос о тождестве четверицы и восьмерицы. Исследователи указывают, что источником представлений о частях, составляющих человеческое тело, являются воззрения Плутарха, который, в свою очередь, приписывает данные взгляды стоикам (см.: Мочульский В. Указ. соч. С. 71; Веселовский А. Н. Разыскания в области духовного стиха XI–XVI вв. // ССРЯС. 1891. Т. 53. Вып. 6. С. 228). Учение о первоэлементах (или стихиях) имело широчайшее распространение, начиная от Эмпедокла и кончая христианскими интерпретаторами Аристотеля. С точки зрения этого учения истолковывалась структурная основа космоустройства, в том числе и человека как части мироздания. Если в античном понимании основой всяких материальных образований являются простейшие первоэлементы, то в комментируемом тексте исходная основа — это макроприродные стихии, включая и тождественную им по свойствам четверицу: земля, вода, огонь, воздух. В нашем случае воздуху соответствует ветер. В ряде иных архаических культур первоосновы материи сводятся к четверице или восьмерице исходных первоэлементов. В нашем памятнике речь идет о прямом родстве человека с окружающей его природой, которое обосновывается участием ее частей в антропогенезе. О некоей общей для мира и человека первооснове вопрос в такой его трактовке не встает.

⁶ Возможно, что объяснение происхождения очей от солнца связано с прямой зависимостью зрения от солнечного света, благодаря которому человеку открывается мир. Не исключается и мифологическое соответствие, согласно которому голова отождествлялась с небом, гром с голосом, дыхание с ветром, а очи со светилами (см. список «Беседы трех святителей», воспроизведенный в издании: Шапов А. П. Исторический очерк народного мирозерцания и суеврия // Шапов А. П. Сочинения. СПб., 1906. Т. 1. С. 102. Примеч.).

⁷ Упоминание кала и слизи в связи с отрицательным отношением к деятельности Сатаны предполагает перенос эмоционально брезгливого восприятия сатанинской субстанции на того, с кем эта субстанция соотносится. Однако обозначение в этом ряду тины как дьявольского добавления к человеку вызывает определенные ассоциации с известными отечественной культуре сюжетами, в которых апокрифические сведения о творении оказались слитыми с элементами древнего космогонического мифа, в котором фигурирует ил как исходная первооснова материального мира и два творца, один из которых шкодник-дьявол. Известны обработки мифологического рассказа о сотворении мира и человека в ряде списков «Беседы трех святителей» и целиком соответствующие им устные мифоапокрифические рассказы на ту же тему. Сцена творения отнесена там к бескрайнему морю Тивериадскому, а творцами выступает пара в лице Бога и водоплавающей птицы (в вариантах: две птицы, либо Бог и Сатана). Суша создается из поднятой со дна глины (ила), а затем на этой основе формируется тело человека. Там же звучит мотив соперничества Бога и дьявола (тексты, иллюстрирующие подобные примеры, приводятся в следующих работах: Шапов А. П. Смесь христианства с язычеством и ересями // Шапов А. П. Сочинения. СПб., 1906. Т. 1. С. 34–37; Гордцов П. А. Западносибирские народные легенды о творении мира и борьбе духов //

Этнографическое обозрение. 1909. № 1. Кн. 80. С. 51–61). В нашем случае такого рода мифологические отголоски, фиксируемые в сюжете творения, исключать нельзя.

⁸ Подразумевается мотив низвержения Сатаны. Тезис апокрифа о его прохождении сквозь землю, видимо, соответствует представлениям о том, что стоявший над падшими ангелами начальник является хозяином преисподней (см.: *Цодикович В. К.* Русское церковное искусство XVIII — начала XX вв. Ульяновск, 1991. С. 148). Мотив низвержения Сатаны апокрифичен. В Древней Руси основными источниками его распространения были тексты «Палеи Толковой», «Книги Еноха» и «Беседы трех святителей», а также ряд других, причем не только апокрифических, сочинений. В оригинальной литературе мотив низвержения Сатаны воспроизводится в «Повести временных лет» (см.: *Попов А.* Книга Бытия небеси и земли: Палея историческая с приложением сокращенной Палеи русской редакции // ЧОИДР. 1881. Кн. 1. С. 2; *Веселовский А. Н.* Разыскания в области духовного стиха XI–XVI вв. // СОРЯС. СПб., 1890. Т. 46. Вып. 6. С. 68; Повесть временных лет. М.; Л., 1950. Т. 1. С. 118). В отличие от нашего памятника низвержение Сатаны осуществляет архангел Михаил, действующий по указанию Бога.

⁹ Согласно некоторым народным поверьям, фиксируемым этнографами, к собаке нередко относились с предубеждением.

¹⁰ Указание на то, что автор данного текста различает земной рай, в котором жил Адам, и рай небесный — Вышний Иерусалим. В христианской письменности, в том числе и в древнерусской, наряду со спорами приверженцев земной и небесной локализации рая (см.: *Мильков В. В.* Концепция земного рая в древнерусских апокрифах // Апокрифы Древней Руси: Тексты и исследования. М., 1997. С. 229–254) можно встретить доказательства двойственной природы рая, совмещавшего в себе черты чувственного и мыслимого, небесного и земного (см.: *Седельников А. Д.* Мотив о рае в русском средневековом прении // *Byzantinoslavica*. 1937–1938. Рос. VII. S. 170–171; *Иоанн Дамаскин.* Точное изложение православной веры. М.; Ростов-на-Дону, 1992. С. 146–149).

¹¹ По смыслу речь должна идти о появлении Сатаны во второй раз. Видимо, в подлиннике в этом месте порча. Апокрифическая письменность знает многочисленный и многоликий чин Сатаны, но второй Сатаниил ей неизвестен.

¹² Данный мотив соответствует апокрифическому представлению о том, что Сатана портит все, к чему прикасается. Причастностью дьявола к творению Адама в поздних списках апокрифической «Беседы трех святителей» объясняются худшие качества человеческой природы (см.: *Щапов А. П.* Смесь христианства с язычеством и ересями // Щапов А. П. Сочинения. СПб., 1906. Т. 1. С. 34–37). В литературе делалась попытка связать апокрифические сказания о деятельности Сатаны с влиянием дуалистических идей манихейского толка (см.: *Попруженко М. Г.* Синодик царя Бориса. Одесса, 1899. С. 155–157; *Иванов Й.* Богомильски Книги и легенды. София, 1925. С. 49–57; *Шувалов С. В.* Дуалистические апокрифы в древней русской литературе: Апокриф о споре и борьбе дьявола с Иисусом // Ученые записки Московского государственного педагогического дефектологического института. М., 1941. Т. 1. С. 179–191). Присутствие мифологического подтекста в апокрифах и неоднократные примеры переосмысления Бога и Сатаны как напарников, а не соперников, в деле творения (см. коммент. 7), имеет своей основой архаические представления о творческой паре, производящей все мироздание. Близкую апокрифической трактовку мифа находим в «Повести временных лет», где в создании человека принимают участие Бог и Сатана, а сам акт творения соотносится с небесной влагой, представленной в образе божественного пота (подробнее см.: *Мильков В. В., Смольникова Л. Н.* Указ. соч. С. 153–161). Даже в тех сюжетах, где Сатана соперничает с Бо-

гом, как в нашем случае, он не равнозначный Божеству антагонист, а скорее вредитель. Дуализм гностико-манихейского типа чужд как нашему памятнику, так и апокрифической письменности в целом.

¹³ Адам в переводе с еврейского означает «человек» (adam). В женском роде это слово обозначает «землю» (adamah). Та же семантическая связь закреплена и в латинских соответствиях (ср.: homo — человек и humus — земля; см.: Мифы народов мира. М., 1987. Т. 1. С. 39–41). Если этимология имени соответствует библейскому рассказу о сотворении человека из земли, то символическая трактовка значения составляющих имя букв, указывающих на четыре стороны света (см.: Златоструй: Древняя Русь XI–XIII вв. С. 258), отражает архаическое осмысление первочеловека как существа космического. Присутствующая в данной трактовке идея всесветности Адама оказывается в русле микро-, макрокосмических уподоблений.

¹⁴ Согласно Библии, Адаму было уготовано стать владыкой мира и животного царства (Быт. 1, 26).

¹⁵ Соответствует Быт. 2, 8.

¹⁶ В описании творения Евы из ребра введены подробности, представляющие Творца скульптором (ср.: Быт. 2, 21–23). Едва ли не апокрифические подробности послужили основанием для уподобления данного библейского сюжета черенкованию, когда человек, как виноградная лоза, развивается из части целого в полное подобие этого исходного целого (см.: Мифы народов мира. Т. 1. С. 91). Как и в сюжете о восьмернице, Бог предстает в апокрифе не всемогущим создателем, а умелым мастером, чудесно преобразовывающим исходный материал.

¹⁷ В хронологическом расчете, видимо, допущена ошибка, внесенная в текст его переписчиком. Период от сотворения мира до Рождения Христа определяется в разных церковных традициях разными исчислениями: 5508 лет по константинопольской эре и 5500 лет по антиохийской эре. В апокрифах чаще использовалось антиохийское летоисчисление, а его присутствие в письменности наряду с официально принятой константинопольской хронологией свидетельствует о наличии разных тенденций в древнерусском христианстве. Поскольку в тексте идет речь о распятии и воскресении Христа, дата должна определяться с учетом возраста Сына Божьего, пробовавшего на земле 33 года (т. е. 5508 + 33 = 5541, либо 5500 + 33 = 5533, что вероятнее).

¹⁸ Эта часть апокрифа не расходится с церковным преданием. После распятия Христа Петр действительно проповедовал христианство в Риме, а Павел в Дамаске. Петр особенно почитается на Западе и считается первым римским епископом. Павел проповедовал среди многих народов и считается апостолом язычников. Апостолы олицетворяют собой разные тенденции в христианстве: Петр настаивал на ограничении проповеди христианства только среди евреев, Павел резко порвал с традициями замкнутости иудейской среды, противопоставив узкой национальной идее избранничества всеобщую открытость новой веры всем народам.

¹⁹ Из апокрифического сюжета сна, с помощью которого открывается будущее, следует, что Вседержитель предстает в ипостасном облике Христа. Вместе с тем упоминание о том, что в раю Христос должен находиться справа от Отца, отражает проникновение в ветхозаветный апокриф тринитарных идей, которые, с догматической точки зрения, наивны, грубы, искусственно-механистичны. Отождествление Бога с Христом отражает тенденцию к преодолению монотеизма в ветхозаветном его понимании. Комментируемый апокриф отразил прямолинейное перенесение функций Творца на Христа, поглощение последним ипостасных

свойств Троицы. Подобное смешение, связанное с упрощенным пониманием природы божественного, в отечественной культуре фиксируется материалами духовных стихов и фольклорными трактовками народного православия, для которых характерна устойчивая замена в именовании Бога, Творца, Вседержителя и Отца — Христом (см.: *Федотов Г.* Стихи духовные. Русская народная вера по духовным стихам. М., 1991. С. 29, 33, 34).

Противоречивость и непоследовательность апокрифической трактовки налицо. С одной стороны, Бог Сын подменяет собою Бога Отца, с другой — имеется прямое указание как бы на пространственную локализацию второго лица в Троице, что позволяет столь предметно конкретизированное апокрифом описание ипостасей Троицы сопоставить с иконографией этого сакрального образа. Ортодоксальным изводом Троицы считается ее ветхозаветный образ, основывающийся на библейском рассказе о том, как Аврааму явились три ангела. С Христом соотносится центральный ангел, что удостоверяется и надписями, иногда вносимыми в этот иконописный сюжет (см.: *Сергеев В. Н.* Рублев. М., 1981. С. 230; *Рыбаков Б. А.* Стригольники: Русские гуманисты XIV столетия. М., 1993. С. 234–238). Убеждение в том, что Сын сидит справа от Отца, присутствующее и в нашем апокрифе, восходит к евангельскому свидетельству о вознесении Христа и соответствующему положению Исповедания веры. Это расходится с иконографией Троицы, хотя споры вокруг трактовки продолжаются.

²⁰ В Писании не содержится сведений о времени пребывания Адама в раю, зато исследование этого вопроса является излюбленной темой апокрифической литературы. В разных толкованиях называются различные сроки (см.: Палея Толковая по списку, сделанному в Коломне в 1406 г. М., 1892. С. 79–80). Когда в разных произведениях даются разные решения вопроса, то это и понятно и объяснимо, но когда в одном тексте, как, в частности, в комментируемом, совмещаются две противоположные версии, то это может свидетельствовать только о разнородности частей, составляющих памятник. Если в данном пассаже срок пребывания в раю определяется как семилетний и стоит в ряду других примеров толкования седмиричности, представляющих собой особую сюжетную линию апокрифа, то в конце апокрифа Адаму отводится только шесть часов райской жизни (см. коммент. 36). В первом случае толкование базируется на символическом восприятии седмиричности как абсолютной полноты, оно поставлено в ряд аналогичных по методу символично-числовых толкований. Повторение мотива, обнаруживающее механическое объединение концептуально разнородных текстов, отражает аллегорический метод разъяснения ветхозаветных событий, из которых извлекается прообраз новозаветной истории. Предположительно вторая трактовка может быть поставлена в связь со смертью Иисуса на кресте в шестом часу (см. коммент. 38).

²¹ Возрасты человека рассматриваются соответственно сакральному восприятию седмиричности, когда недельный круг (семь дней творения, семь дней пребывания Адама в раю) является прообразом семитысячелетнего цикла мировой истории, а им, в свою очередь, уподобляются семь ступеней возрастов. Сравнение возрастов человека с семью днями в Древней Руси было известно благодаря «Изборнику Святослава 1073 года», чему посвящено толкование «О шестом псалме» (Изборник Святослава 1073 года. М., 1983. Л. 42 об.—43 об.). В апокрифе каждая из семи возрастных ступеней соответствует десятилетнему отрезку, и этим апокриф отличается от «Изборника», не связывающего седмиричный принцип с конкретной временной наполненностью, а выделяющего лишь основные этапы в развитии человека: 1) младенчество, 2) отрочество, 3) зрелое отрочество, 4) юношество, 5) «средовек», 6) старчество, 7) время смерти. Известно было Древней Руси и удвоение седмиричного принципа в градации возрастов, которое выражалось схемой 7 x 7 (вместо 7 x 10 или просто семь аб-

страстных ступеней): 1-я седмица — несмыслен и незлобив; 2-я седмица — возбужденные страсти; 3-я седмица — приход в разум; 4-я седмица — зрелость, совпадающая с «неистойвующей бестелостью»; 5-я седмица — возраст совершенства телесного и зрелости разума; 6-я седмица — муж совершенный; 7-я седмица (56 лет) — дряхлость и смерть. Восьмая седмица соотносима в данном случае с восьмым веком вечности (см.: Шлякин И. А. Возрасты человеческой жизни. СПб., 1909. С. 9–11). В средневековом восприятии «уяснение аналогии между стадиями жизни человека, стадиями развития истории неизбежно должно было привести к мысли об истории индивидуального бытия как истории становления, развития, расцвета, затем упадка, затухания, смерти души и тела; об истории человечества как возникновении, развитии, расцвете, упадке, смерти сознания и природы, идеального и материального» (Бондарь С. В. К пониманию проблемы «человек–история–время» в «Изборнике» 1073 г.: (Опыт реконструкции на основе фрагмента «О шестом псалме») // Человек и история в средневековой философской мысли русского, украинского и белорусского народов. Киев, 1987. С. 82).

²² Ср.: «... у Господа один день, как тысяча лет, и тысяча лет, как один день» (2 Пет. 3, 8); «...ибо перед очами твоими тысяча лет, как день вчерашний» (Пс. 89, 5).

²³ В целом отрывок о третьем дне творения соответствует Быт. 1, 14–18.

²⁴ В рассказе о четвертом дне творения много фантастического, включая утверждения, прямо противоречащие Библии. Например, сотворение и упорядочение вод в Книгах Моисея относится к первым трем дням творения (Быт. 1, 1–10), тогда как в апокрифе создание вод и населяющих их животных относится к четвертому дню. Согласно библейской концепции, в четвертый день были сотворены светила, а в пятый день появились птицы, пресмыкающиеся и рыбы (Быт. 1, 20–22). Птицы не случайно поставлены в связь с водами и соотнесены с заводями небесных вод — по классификации животных Аристотеля, птицы, как плавающие по воздуху, и рыбы отнесены к одному классу. Образ четырех великих китов мог возникнуть в результате трансформации библейских сведений о сотворении Господом «рыб больших» (Быт. 1, 21), одновременно этот образ вызывает ассоциации с легендами о китах, держащих на себе землю. Тезис о происхождении птиц, рыб и пресмыкающихся непосредственно от китов являет собой последовательное развитие апокрифом идеи множащегося творения на основе уже существующих субстанций или предшествующих творений (ср.: очи от солнца, тело от земли, Ева от ребра). В существующей череде творений явления грозы, дождевой стихии никак не обозначены в Библии. Эту часть повествования следует охарактеризовать как апокрифический домысел.

²⁵ Дальнейшее развитие символики седмиричности, которой в комментируемом произведении придается значение едва ли не одного из основополагающих принципов бытия (ср. с коммент. 20–22). Если семерка символизирует полноту, то семь веков (тысячелетий) истории обретают эту полноту с наступлением после 7000 лет эсхатологической вечности.

²⁶ Неделя — употребляется в значении «воскресение» (см.: СлРЯ XI–XVII вв. М., 1986. Вып. 11. С. 74). Считается, что термин произошел от слова «неделания», ибо воскресение в христианском мире являлось днем отдыха.

²⁷ Тезис явно противоречит финалистическим установкам, в том числе и содержащимся в самом апокрифе. Видимо, данное утверждение следует понимать в том смысле, что светопреставление воспринимается не как абсолютный конец мира, а как его преображение, когда очищенная и обновленная земля становится вечным цветущим раем. Подобную трактовку эсхатологии давали некоторые памятники христианской литературы. Начнем с того, что в самом Апокалипсисе говорится не о конечной гибели мира, а о его обновлении, изменении

сущностных природных свойств вследствие очищения от зла и несовершенства. В преодолении онтологической разорванности земного и небесного, божественного и плотского Царства небесное оказывается в том числе и земным, приобретая вместе с преображением вечность. Именно в этом смысле понимается пророчество Давида, согласно которому праведники наследуют землю. Подобная установка в одном из произведений древнерусской книжности формулируется следующим образом: «...и будет земля раем, имеющим древа плодovitая... не будет скорби, богатств, времени» (РНБ. Соф. № 1262).

²⁸ Библейское древо жизни, древо познания добра и зла, с которым связано преступление заповедей (Быт. 2, 17; Быт. 3, 1–6). На каком основании в апокрифе употреблено множественное число в отношении этого сакрального образа, неясно.

²⁹ Вытекающие из рая реки указывают на его земную топографию. С Фисоном некоторые экзегеты отождествляли Инд или Ганг, с Геоном — Нил, хотя общепризнанных уподоблений в историографии не сложилось. Апокрифическая локализация рек отличается от библейской (ср.: Быт. 2, 10–14).

³⁰ Древо жизни, в отличие от предыдущего сюжета, здесь трактуется вполне канонически (ср. с коммент. 28). Замещение плодов древа ягодами — следствие русификации текста.

³¹ Термин «жена», видимо, употреблен в данном месте в значении «женщина», а не «супруга» (см.: СлРЯ XI–XVII вв. М., 1978. Вып. 5. С. 87). Ведь, согласно Библии, Адаму была сотворена помощница, ставшая супругой после вкушения запретного плода. В целом данная часть апокрифического повествования соответствует Быт. 2, 23. Наименование Евы, что означает «жизнь», «рождающая», жена получает после грехопадения (Быт. 3, 20).

³² Еще одно указание на земную топографию рая.

³³ Вторично в апокрифе говорится о свержении Сатаны (ср. с коммент. 8). Повтор свидетельствует о сводном характере текста. Причем объединенные в нашем повествовании источники по-разному описывают отпадение Сатаны.

³⁴ Экзегеты считают образ змея-искусителя загадочным. В апокрифе, в отличие от Библии, прямо говорится об оборотничестве. В христианском богословии принята трактовка Иоанна Златоуста, согласно которой дьявол воспользовался пресмыкающимся как орудием (см.: Толковая Библия. Пб., 1904–1907. Т. 1. С. 23–24). Тем не менее известны антропо-зооморфные изображения дьявола-змея (см.: Златоустий: Древняя Русь XI–XIII вв. С. 259). Поскольку Писание избегает наглядных характеристик Сатаны, фантазия средневековых художников наделяла его самыми причудливыми и фантастическими чертами (см.: Мифы народов мира. М., 1988. Т. 2. С. 914).

³⁵ Этот мотив созвучен апокрифическим сведениям, из «Беседы трех святителей», которая характеризует Адама как первого портного (см.: Мильков В. В., Смольникова Л. Н. Указ. соч. С. 168). По Библии, сам Господь одел Адама и Еву в одежды кожаные, а до этого они использовали листья смоковницы (Быт. 3, 7, 21).

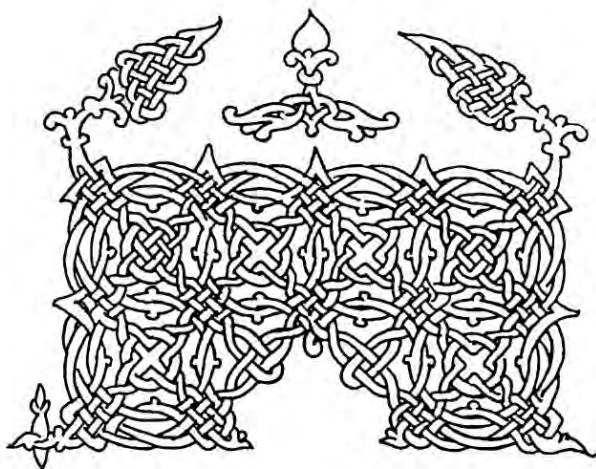
³⁶ Явное противоречие с начальной частью апокрифа, которое можно объяснить разнородностью его источников (ср. с коммент. 20).

³⁷ О Мадямской земле и ее связи с апокрифической версией земного рая см. коммент. 2. Данный сюжет указывает на земную топографию рая. В отличие от апокрифа, Библия не локализирует географически ни рая, ни места, где жили Адам с Евой после изгнания (см.: Быт. 2, 8; Быт. 3, 24). Аналогичные нашему апокрифу сведения сохраняются в «Беседе трех святителей» (см.: Мильков В. В., Смольникова Л. Н. Указ. соч. С. 169).

³⁸ Ветхий Завет не дает временных характеристик райской жизни Адама. Апокриф для решения этого вопроса предлагает метод уподобления событий ветхозаветных новозаветным,

которые обозначены хронологически. Благодаря параллелизму событий начальная история получает временные параметры. По этому пути шли толкователи и экзегеты (см.: Мильков В. В., Смольникова Л. Н. Указ. соч. С. 179–180. Примеч. 66; коммент. 20). Методология сопоставления Адама и Христа заложена уже в Евангелии, где указывается на преемственно-прообразное значение первого по отношению ко второму (Лк. 23, 23–38; Рим. 5, 14).





«Сказание Афродитиана»*

В древнерусской письменности «Сказание Афродитиана» встречалось под несколькими пространными названиями: «Сказание Афродитиана иерусалимского о бывшем в Персейей земле чуде», «Сказание Афродитиана о бышем чуде в Персидской земле», «Повесть Афродитиана историка о бывшем в Персидской земле чуде на Рождество Христово», «Повесть Афродитиана персиянина, списана от Филиппа пресвитера Сиггела бывшего великого Иоанна Златоустого о Рождестве Христове и о звезде и о поклонении волхвов, иже от Персиды».

На греческой почве памятник входил в состав «Повести о событиях в Персиде», появление которой датируется V в. Старший из сохранившихся греческих списков «Повести», включающий в свой состав «Сказание Афродитиана», относится к X в., а всего выявлено 29 списков X–XVII вв. Существует предположение, что «Сказание Афродитиана» изначально представляло собой самостоятельное произведение, которое возникло в конце IV в. и лишь позднее было включено в состав «Повести». В качестве возможного автора называется ученик Иоанна Златоуста Филипп Сидет (ум. 430). «Повесть» была известна Иоанну Малале (491–578), Иоанну Евбейскому (VIII в.). В содержании памятника нашла отражение идейная жизнь Малой Азии, отличавшаяся

* Вводная часть В. В. Милькова, подготовка древнерусского текста В. В. Милькова, перевод Л. Н. Смольниковой, комментарии В. В. Милькова и Л. Н. Смольниковой. Работа выполнена при поддержке РГНФ, грант 99-03-19869а.

переплетением христианства с философскими реминисценциями неоплатонизма и еще не угасшими к этому времени языческими переживаниями. «Повесть» отражает обстановку конфессиональной многополярности в обществе и атмосферу религиозных публичных диспутов, имевших место в правление Бахмара V (420–438 гг.), что в совокупности является основанием датировки текста.

«Повесть», составной (а в идейном плане стержневой) частью которой является «Сказание Афродитиана», содержит изложение прений о вере при дворе персидского царя Аррената. В публичном диспуте, инициатором которого был царь, участвовали христиане, язычники, иудеи, а судьей состязания был верховный жрец и советник царя Афродитиан, который сочувствовал христианам. Именно в уста Афродитиана и вложен рассказ о знамении в персидской кумирнице, отчего «Сказание» в рукописной традиции прочно соединяется с его именем, хотя для древнерусского читателя, не знакомого с самой «Повестью», такое название должно было бы быть непонятным. Согласно характеристике этого персонажа в греческом тексте, провозвестия Афродитиана сопоставимы с языческими пророчествами о Христе, а сам образ верховного жреца, освящающего своим авторитетом превосходство христианства, является воплощением идеи преемственности язычества и христианства. Все содержание текста подчинено одной идее — прорастание новых истин единобожия из недр язычества как бы предуготовано свыше. Новая вера утверждается в правах за счет авторитета прежней религии. Развитию этой дерзкой для догматического мировосприятия идеи и посвящено «Сказание»¹.

По своему составу «Сказание Афродитиана» неоднородно. В нем принято выделять две части. Доктринально несовместим с канонами рассказ о предзнаменовании рождения Христа. Действие происходит в языческой кумирнице. Гера (Ира) объявляется зачавшей во чреве избранницей Солнечного божества. В этой, начальной, части «Сказания» Гера уподобляется Богородице, а понятый таким образом смысл событий в кумирнице оказывается поводом для предпринятого восточными магами (волхвами) путешествия в Вифлеем, на поклонение Марии и родившемуся Христу. Описанию поклонения волхвов посвящена заключительная часть произведения. Эта, вторая, часть произведения в общих чертах соответствует второй главе «Евангелия от Матфея» (ср.: Мф. 2, 1–12), правда, в сопоставлении с каноническим текстом апокрифическое повествование более пространно и детально передает связанные с Рождеством Христа события. Вторая часть «Сказания», как это и свойственно большинству апокрифов, дополняет и беллетризует краткие, скупые факты священной истории, преобразуя строгий канонический сюжет средствами живого образного пересказа в доступное для восприятия, увлекательное повествование. Различия с Писанием здесь больше по форме, нежели по существу. В отличие от пер-

¹ См.: *Щеголев П. Е.* Очерки истории отреченной литературы: Сказание Афродитиана // ИОРЯС. 1899. Т. 4. Кн. 1. С. 150–170; *Bratke E.* Das sogenannte Religionsgespräch am Hof der Sasaniden. Leipzig, 1899; *Бобров А. Г.* Апокрифическое «Сказание Афродитиана» в литературе и книжности Древней Руси. СПб., 1994. С. 7–8.

вой части концовка текста, за исключением одного сюжета, не противоречит христианскому мировоззрению. Противоречащим канону считается выведенный во второй части «Сказания Афродитиана» образ смеющегося двухлетнего младенца Христа. На недопустимость такого восприятия Богочеловека указывал в конце 30-х — начале 40-х годов XVI в. Максим Грек, обличавший противоречащие православию идеи апокрифа. Острые критики было направлено главным образом на доктринально неприемлемую для церковного идеолога начальную часть повествования.

Исследователями памятника установлено, что с греческого языка на славянский «Сказание Афродитиана» переводилось дважды. Древнейший перевод датируется XII–XIII вв. Одни исследователи считают, что переводчик был русским¹, другие приходят к выводу, что на Русь памятник попал с Балкан². Отсутствие южнославянских лексических черт в «Сказании» Ю. К. Бегунов и А. Г. Бобров объясняют тем, что они были утрачены за время его бытования на русской почве.

Второй перевод, который по сравнению с первым был более точным, все авторы согласно считают сербским, произведенным на Афоне в конце XIV — начале XV в.³ Этот перевод, хотя и использовался для внесения правок и прояснения темных мест в процессе составления новых списков произведения, не получил широкого распространения на Руси. Несмотря на разные переводы, памятник неизменно воспроизводится в одной редакции, которая соответствует существующему в единственной редакции греческому протографу. Выявляется лишь переделка «Сказания» XVI–XVII вв., имеющая дополнения (например, сюжет об избении младенцев Иродом).

Апокрифическое «Сказание Афродитиана» можно считать памятником общеправославным. Кроме Греции он был распространен в Молдавии и Румынии, но особенно велико его значение как памятника межславянской культурного общения. Несмотря на весьма сомнительное в идейно-мировоззренческом отношении содержание, он был востребован на Руси, в Болгарии и Сербии, что указывает на общность духовных запросов в православных славянских странах, где имела почва для восприятия и распространения столь своеобразного по своему содержанию памятника.

В древнерусском рукописном наследии к настоящему времени выявлено 58 списков «Сказания Афродитиана»: 2 из них относятся к XIII в., 4 — к XIV в., 15 списков — к XV в., 25 — к XVI в., 7 — к XVII в. и 3 списка — к XIX в.⁴ А. Г. Бобров,

¹ См.: Лавровский П. А. Описание семи рукописей Императорской Санкт-Петербургской публичной библиотеки // ЧОИДР. 1858. Кн. 4. Вып. 3. С. 42; Щеголев П. Е. Указ. соч. Т. 4. Кн. 3. С. 1323–1325; Адрианова-Перетц В. П. Древнерусская апокрифическая литература // История русской литературы. М.; Л., 1941. Т. 1. С. 77; Ее же. 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. 265.

² См.: Бегунов Ю. К. Новонайденное апокрифическое «Слово о звезде Ираньи» // Ztschr. für Slawistik. 1983. Bd 8. N. 2. S. 241; Бобров А. Г. Указ. соч. С. 38–40.

³ См.: Щеголев П. Е. Указ. соч. Т. 4. Кн. 3. С. 1326; Бобров А. Г. Указ. соч. С. 41.

⁴ См.: Бобров А. Г. Указ. соч. С. 17.

который посвятил памятнику монографическое исследование, показал, что наибольшую популярность «Сказание» имело в конце XIV – начале XVI в.

Древнейшие списки «Сказания Афродитиана» и его более поздние варианты неоднократно публиковались¹. Наиболее полное издание различных списков памятника было осуществлено А. Г. Бобровым в 1994 г.²

Содержание памятника, несмотря на его неординарность, совершенно недостаточно привлекало внимание исследователей. Можно сказать, что с этой стороны текст до конца еще не изучен. Кроме сопутствующих замечаний издателей «Сказания» и упоминания памятника в сводных работах по древней русской литературе, фундаментально занимались данным апокрифом только П. Е. Щеголев, не закончивший начатого труда, и А. Г. Бобров, которому наряду с упомянутой монографией принадлежит цикл статей о «Сказании Афродитиана»³.

Количество и результаты исследований памятника совсем не соответствуют тому месту, которое это апокрифическое произведение занимает в истории древнерусской культуры.

Выдающийся памятник внеканонической литературы включает в себе богатое содержание. В двоверной трактовке евангельского сюжета Рождества Христова выстраиваются образы языческих божеств, параллельные основным христианским персонажам, а мифологема о космическом браке мужского небесного божества (Солнца) с богиней Герой переосмысливается в плане небесного избранничества Богоматери. П. Е. Щеголев обоснованно заключил, что в результате получился совершенно «дикий синкретизм языческих и христианских воззрений»⁴. Вопрос в произведении решался так, как будто между христианством и язычеством не существует различия в понимании природы божественного. С онтологической точки зрения это означало, что стирались принципиальные расхождения между христианством и язычеством, а они касались кардинального вопроса — понимания сущностного разграничения материального и духовного начал бытия. Из текста не вполне ясно, какого мировоззрения придерживался автор. Методология здесь, совершенно очевидно, не христианская, но

¹ См.: *Лавровский П. А.* Указ. соч. С. 40–46; Памятники старинной русской литературы, издаваемые графом Г. Куселевым-Безбородко: Ложные и отреченные книги русской старины, собранные А. Н. Пыпиным. СПб., 1862. Вып. 3. С. 73–76; *Тихонравов Н. С.* Памятники отреченной русской литературы. М., 1863. Т. 2. С. 1–4; *Макушев В. О.* О некоторых рукописях Народной библиотеки в Белграде: Рукописи сербского письма // *Русский филологический вестник.* 1882. № 1. С. 9–12; *Порфирьев И. Я.* Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки // *СОРЯС.* 1890. Т. 52, № 4. С. 149–155; *Адрианова-Перетц В. П.* Указ. соч. С. 292–299.

² См.: *Бобров А. Г.* Указ. соч.

³ См.: *Бобров А. Г.* «Сказание Афродитиана» в домонгольском переводе: Вопросы текстологии // *Древнерусская литература: Источниковедение.* Л., 1984. С. 18–30; *Его же.* Древнерусский апокриф «Сказание Афродитиана» в рукописных сборниках из фондов Государственной публичной библиотеки им. М. Е. Салтыкова-Щедрина // *Источниковедческое изучение памятников письменной культуры.* Л., 1984. С. 88–94; *Сказание Афродитиана* // *Словарь книжников и книжности Древней Руси.* Вып. 1: XI — первая половина XIV вв. Л., 1987. С. 396–398.

⁴ *Щеголев П. Е.* Указ. соч. Т. 4. Кн. 1. С. 185.

и не языческая, хотя автор «Сказания» и оперирует христианскими понятиями. Объединение разнородных черт в параллельных (уподобляемых) образах исходит из парадоксальной, с точки зрения мировоззрения, установки на примирение язычества и христианства, на их преемственность. Греки в раннехристианскую эпоху, как убеждают материалы «Сказания», обращались к привычным языческим образам. Эта своеобразная компромиссная апологетика в условиях реальной христианизации могла способствовать начальному восприятию истин нового вероучения, результатом чего являлись синкретические версии как христианства, так и мифологии. Характер синкретического процесса совершенно точно обозначен в оценке такого рода явлений, о которых точно сказано, что «кумиры носили христианские тоги»¹. Аналогичные процессы происходили и на Руси, отражением чего и является история бытования двоеверного апокрифического памятника в отечественной культуре.

Двоеверная христианская основа памятника, согласно которой христианские и языческие персонажи не противопоставляются, а сближаются, соединяется с еще одной важной для христианского мира темой — антииудейской полемикой, в ходе которой христианство выясняло свои отношения с породившим его иудаизмом. Из текста памятника, в котором сопоставляется отношение к событию язычников и иудеев, следует, что только язычество открыто восприятию новой веры, причем открыто благодати в отличие от иудаизма. Соответственно и авторитет мудрых языческих жрецов обращен «Сказанием» в пользу христианства. В этой гармоничной преемственности предполагается безусловное превосходство христианства, которое оживляет мертвенность язычества. В прямом смысле христианство открывает обращенным путь к спасению, к вечной жизни, а в переносном смысле этому соответствуют описания оживления мертвых идолов. Содержащийся в «Сказании» образ рождающей смерти (Ира, зачавшая вечно живого Бога) архаичен. Своими корнями он уходит в мифологию. Вместе с тем логический ход утверждения жизни через попрание смерти широко использовался в христианской пасхальной литургии (смерть Христа ради спасения и вечной жизни грешного человечества).

Сближение язычества и христианства в сочетании с бескомпромиссной антииудейской направленностью было вполне созвучно отдельным направлениям древнерусской идейной жизни, которые наиболее ярко представляет «Слово о законе и благодати» митрополита Илариона². Программным произведением, служившим для обличения иудаизма, в Древней Руси была «Палая Толковая», а двоеверный синтез язычества и христианства присутствует и в «Слове о полку Игореве», и в «Сказании о чудесах Владимирской иконы Божьей матери», и в целом ряде иных оригинальных русских произведений. Тиражирование переводного «Сказания» оказывается на пересечении двоеверных и антииудейских умонастроений.

¹ Аверинцев С. С. Литература // Культура Византии: IV — первая половина VII в. М., 1984. С. 281; см. также: Брашке Е. *Op. cit.* S. 189–207; Бобров А. Г. Указ. соч. С. 8.

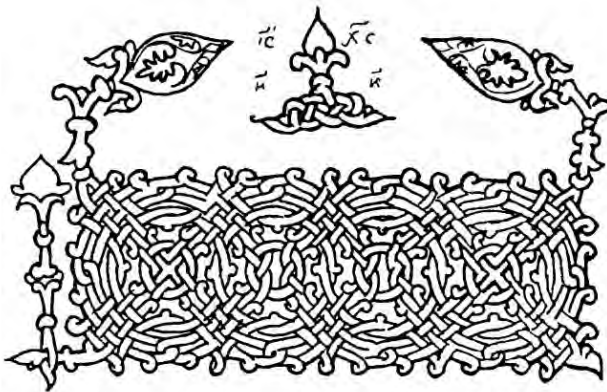
² См.: Мильков В. В. Иларион и древнерусская мысль // Идейно-философское наследие Илариона Киевского. М., 1986. Ч. 2. С. 10–14.

А. Г. Бобров предпринял попытку выявления в памятнике его социально-политического звучания, которое, по его мнению, выражено не прямо (т. е. в виде специально сформулированной программы), а вытекает из контекста и смысловых установок произведенных правок текста отдельных списков. Исследователь апокрифа приходит к выводу, что эти правки отражают абсолютистские устремления московских князей. По его мнению, характеристика Божества как царя утверждает божественный авторитет царской власти, а в сюжете венчания исследователь видит символическое соответствие обряду венчания на царство. Как следствие, и в критике Максима Грека он усматривает преимущественно ее социально-политический подтекст, сводимый к неприятию божественной сути самодержца¹. Фактически делается попытка показать неизвестную сторону идейной борьбы древнерусских сторонников «царства» с носителями идеи «священства».

Предложенные А. Г. Бобровым трактовки весьма интересны. Автору, видимо, действительно удалось выявить важную идейную направленность «Сказания». Однако это касается лишь некоторых списков и довольно ограниченного временного периода. Кроме того, нерешенным остается целый ряд противоречий: царский венец, фигурирующий в доказательствах, возлагается на Геру-Марию, а не на Христа. Максим Грек, при всей его антипатии к самовластию, в обличительном «Слове» порицает не абсолютизм, а отступление от догматов. Вряд ли есть основание не учитывать всецело преобладавшее в полемике догматическое содержание критики. Получается, что отдельный частный аспект как бы отлучается от догматического, тогда как в Средневековье первое всегда вытекало из второго. Более логично предполагать прямой смысл догматических рассуждений авторитетного в Древней Руси старца и мыслителя, тогда как социально-политическое переосмысление тех или иных положений всего лишь вторично. В правке текста «Сказания», на которую ссылается А. Г. Бобров («корень царский Бога небесного всклонился есть, земного царя образ принося»), смысловое значение имеет прежде всего еретический (несторианский) оттенок этого постулата. Социально-политический идеал божественности земной власти относится к субъективной трактовке, к переосмыслению догмата (т. е. к сфере возможного). Основания для социально-политического подтекста действительно присутствуют, но они заложены не в доктринальной фразеологии «Сказания».

Ниже мы воспроизводим памятник по списку XVI в., хранящемуся в РГБ (Собрание Овчинникова. № 54. Л. 96а–98б). Этот список, представляющий группу текстов т. н. второго перевода, оказался вне поля зрения исследователей. Вместе с тем он представляет большой интерес, ибо в отличие от известных списков этого апокрифического памятника имеет дополнения, вводящие в текст благочестивые, с точки зрения канона, рассуждения на тему Рождества Христова.

¹ Там же. С. 76–82.



Л. 96а

- Повѣсть афродитиана персанина сказавшѣса ѿ филиппа презви
 тера ситела бывша великааго ѿванна златоустаго. ѡ рож(д)ьствѣ
 х(с)вѣ. и ѡ зсвѣздѣ. и ѡ поклоненїи влѣхвѣ, и(ж) ѿ персиды. бл(с)ви ш(ч):
- 25 **Ѿ** персиды оувѣдѣса х(с)ъ изначала ничто (ж) оугаено естъ. ѿ законооучи
 телен и(ж) въ ней. и о словесе(х) тѣщащнхса всако. и таже бѡ на златы(х)
 цыгтовш(х). извааннаа. и лежи(т) въ сватилищн(х) цр(с)кын(х). повѣдати
 хѡщѣ. такѡ и прѣвѣе. ѿ нже тамо свашценнын(х) съсѣдѣ, и нже въ нн(х)
 свашценѣ съсѣдѣ, и нже въ нн(х) ¹ савѣжашцн(х) слышаса има х(с)во.
- 30 сватилище бѡ ны. нже естъ въ высокын(х) црскын(х) полата(х) е(ж) курѣ
 црѣ сътвори. и(ж) всакаго оукрашенїа исплѣнь быти. и постави
 в немѣ богы истѣбканныа златы и сребрены. мѡжеска полѣ и женѣска
 и оукрашн и(х) каменїе(м) многоцѣнны(м) и да не о оукрашени глѣ, продлѣ
 жѣ слово. въ шнѣ(х) оубѡ дне(х) тако (ж) писаныа кннгы оуча. въше(д)шѣ
- 35 црю въ сватилище по шбычаю разрѣшенїе сънш(м) приати. рече
 емѣ ѱерен пропїе. сърадѡю ти сѡ вл(д)кѡ црю. такѡ нра въ чревѣ
 зачатъ. и црѣ въсмѣгавса, глѣ емѣ. оумрѣшїа ли въ чревѣ за
 чать. шн же ре(ч), ен. оумершаа оживе, и жизнь ражае(т) црѣ же
 что естъ се. повѣж(д)ь ли пропїе. шн же ре(ч) емѣ. воистинѣ вл(д)кѡ црю

¹ Так в рукописи, эти слова зачеркнуты.

40 достигъ еси днѣ(с)ь гаже здѣ съдѣвае(м). всю бѣ ношъ истѣканнаа
пребыша¹.

Л. 96б

играюще, и ликующе мъжѣе же и жены. и дрѣтъ къ дрѣтъ глахѣ снѣ.
прѣдѣте сра(д)ѣмиса и рѣкоша же и мгѣ. іерею прѣиди срадѣсис с нами ирѣ.
іако лобзаса. аз же рѣ(х). кто хоше(т) ю цѣловати, не сѣщи еи. глаша (ж) шни
ко мгѣ оживе іра. и жизнь раж(д)аетъ и к томѣ не наречетса іра. нѣ нѣ(с)наа
5 великое слнѣ цѣлова еа жены (ж) къ мъже(м) истѣканнаа глахѣ. іакѣ пш(до)
бнѣ вещь оумаллюще. источникъ есть цѣловавинса. а не іра. дрѣводѣлѣ
шбрѣчиса іра и рѣша мъжескы полѣ истѣканнаа къ жена(м). іако оубѣ
источникъ есть правѣ рекостѣ приемле(м) оубѣ. карѣ же нма есть
еи, и(ж) мрѣа глѣтса зане въ оутрѣбѣ іако пѣчинѣ корабль богаты(и)
10 носитѣ, слово бѣѣ. аще источникъ ѿ на(с) речеса. источникъ есть
ностинѣ живыа воды. источникъ вѣды пр(с)но текѣща. единѣ
точію имѣщи рыбѣ бж(с)твную оудницею емоуци всего мира, іако въ
морѣ пребывающѣ. и своєю плотію питающѣ. добрѣ (ж) рекостѣ. іакѣ
за дрѣво дѣла обрѣчиса іра; нѣ не ѿ смѣшенѣа мъ(ж)ска зачл(т). его (ж) раж(д)аетъ
15 дрѣводѣла. нѣ есть рож(д)енныи ѿ неа, безначалнаго дѣлатела, на
чалника оѣд. събезначалное слово и снѣ, иже трисоставныи покровѣ
ѿ небытіа оудѣлаетъ, прѣмѣдростныи хѣтростми. и иже си(х) тріе(х)
нѣсѣ словъ(м) оутвердивъ покрывало. пребыша оубѣ истѣканнаа
всю ношъ бесѣдующе, о ирѣ, и о источникѣ. и възѣтѣ рѣша. іакѣ
20 освѣтающѣ днѣ. истиннѣише вси. все оумѣлы; нѣтѣ оубѣ дрѣ
жавны црѣю прѣвѣди прочее до нѣтѣ. всако бѣ гавите вещь сверше
ное показаніе. зане гавившееса не бездѣлно. пребывшѣ же црѣю
тамо и зрашѣ истѣканнаа сама о себѣ движѣшася. жены
оубѣ дрѣжащаа гѣсан начаша гѣсти. и гѣсногѣвници гѣти.
25 нѣ и еанка блхѣ вънѣтрѣ храма четвероногаа. и птица сре
брены и златы. коеж(д)о гла(с) свои погаше. тѣм же оубѣ о семь
дивашѣса црѣю. и весь страх(м) исплѣнса. и хогашѣ бѣжа
ти. не трѣпаше бѣ самодвиженіемъ мѣтвы. гла емѣ і
ереи пропѣе. пожди црѣю. прѣиде бѣ съврѣшеное ѿкровеніе. е(ж)
30 бѣтѣ бѣтѣ(м) обывати на(м) изволи въсхотѣ. си(м) оубѣ ре(ч)номѣ, ѿ
крыса покровѣ свѣше. и стнѣде велѣа свѣзда свѣтла. и ста
верхѣ источника. и глѣсѣ ѿ него слышаша снѣцевѣ. вл(д)ѣще исто
чнице великое слѣце посла ма възвѣстити тебѣ. и посла
жити іаже къ рж(с)твѣ. нескверненѣ бракѣ творѣа к тебѣ.
35 мѣти бывши прѣваго црѣа всѣ(х) чиновѣ. невѣста бывши трѣ
именнаго бж(с)тѣа нариче(т) же са нестѣанныи мл(д)ницѣ начало

¹ Приписка на нижнем поле рукописи — зри, сѣе слово исправѣа чти.

и конецъ; началу оуѣм сп(с)нѣа, конецъ (ж) погыбели. и семѣ глѣсѣ
 вывшѣ. вса истѣканнаа падоша на лица свое(м). точію же
 стлгыт источникъ пребы(с) стоа. на нем же вѣнець цр(с)кын
 40 нмѣа врѣхѣ себе, ѿ ч(с)тны(х) каменій. ано-раза и изъ

Л. 97а

марагда свѣздооустроенно. выше (ж) еа стоаше гавльшѣа свѣз(д)а.
 и въ тш(м) частѣ повелѣ црѣ привести вса премѣдрѣа знаменорѣшнтеле.
 еанци бахѣ подѣ цр(с)твм(м) его. проповѣдници (ж) тыцахѣса съ трѣба
 ми съзываютѣ. и вси прѣидоша во сватлици. да іако (ж) видѣ(м) свѣз(д)а
 5 врѣхѣ источника стоащѣ, мѣдрѣи знаменорѣшнтилѣ. и вѣнець
 иже ѿ каменій ч(с)тны(х), съ свѣз(д)аю. истѣканнаа же на земли лежаш(а);
 рекоша црѣ. корень бж(с)твнын и цр(с)кын приниче. нб(с)нааго и земна(г)
 црѣа образъ носашци. прочее аще хоще(т) дрѣжава твоа, да слыши(т)
 сѣа здѣ мѣрын(х) раз(д)рѣшеніе. источникъ оуѣм карѣа ви-олеемь
 10 ская, есть дѣщи. вѣнець (ж), цр(с)кын есть обра(з). свѣз(д)а же нб(с)ное есть
 посланіе, на земли чю(до)дѣиствѣемо. ѿ іоуды гавлаа, іако вѣста
 нетъ цр(с)тво иже вса памати іоуденскѣа погыбитѣ. богы же
 падышааа. конецъ ч(с)ти и(х) приспѣ. пришедын бш на землю
 25 остави(т). нѣгѣ оуѣм црѣо послѣи въ іер(с)лмѣ. и обращешѣи сѣа все
 дрѣжитела бѣа, телеснѣ дѣвчѣскѣа рѣкама носнаа. двз(д)е
 мѣдры(х) рѣшнтельство. пребы(с) же свѣз(д)а врѣхѣ стѣденца стоа
 щѣ, нареченныа нб(с)ныа. донде(ж)е послани быша вальсви ѿ кура
 црѣа перскаго. тогда и та свѣзда съ ними поиде. вечерѣ (ж) глѣбо
 20 кѣ бывшѣ. третѣе гавленіе съ са-о-иры дѣлнис, іерею пропно
 гависа, въ том же сѣтлицѣ. дѣлнисъ съ са-о-иры. глѣа прѣ(де)лежа
 щѣ(м) истѣканны(м). ѡ источниче іако источникъ сы нѣсть еди
 нъ ѿ нас. нш съ есть нѣкоого раж(д)ающи члѣба бж(с)твныа части сѣца
 зачатіе. іереи пропѣ, что сѣднши здѣ дѣа сѣтнаа. дѣаніе пи
 25 сателано прииде на на(с). и хоще(м) о праведнѣ(м) и дѣиственнѣ(м) и исти
 ннѣ(м) анци іако лѣжи обличитиса. іа(ж) лѣжѣще мечтахѣм(м) и іаже
 начинае(м) не к томѣ гавленіа дамы. ѿпатѣ ѿ на(с) ч(с)тъ бе(з)славни безче
 стни выхѣм(м). еднѣе есть бѣ надо всѣмн вземъ свою ч(с)тъ; рѣхѣ ти про
 30 пѣ, не прелщанса. не к томѣ перси ѿ земля и въз(д)ѣха дани истѣажѣ(т).
 ибо ѿ небытѣа въ бытѣе вса приведы слово бжѣе, прѣиде дѣни
 ственныа дани пославшемѣ и ѿцѣ принести. и дрѣвнѣи образъ
 новѣ творѣа. и по пш(до)бѣю въображаа. и непш(до)бное пакы пш(до)вны(м)
 давѣ. нш съ землю ра(д)ѣтсѣа. земля (ж) хвалнѣса нб(с)нѣю приемши
 хвалѣ. іаже не быша горѣ долѣ быша. его (ж) блѣжнѣ(н) чинѣ не видѣ.
 35 злобнын видѣ. шгѣмь огнь и прещеніе. сим же роса и блг(д)тъ. ка
 рина блгаа честь источникъ въ ви-олеемѣ ражае(т). источникъ
 блг(д)тъ нбсе(м) любима бы(с). іако блг(д)тъ блг(д)тѣо заченши. іоудеа

процвете. снѣ же оубѣдиша нѣн(м) языку(м) сп(с)нїе прїиде. стра
ж(д)ѹщн(м) покон оумножаетсѣ. достоинно жены съ гв(с)ми ликостевъ
40 юще гл҃гоуть. карїа источниче вв(до)носнын не(с)наго свѣтильника бывши мѣти.

Л. 97б

и жѣ ѿ зноѣ миръ орошающн швлаче. помани свон(х) рабынь прч(с)таа вл(д)чце. ѿ
мѣти безмѣжнаа вл(д)чце. цр҃ь оубо сѣ видѣвъ и слышавъ. и никако(ж) потрѣгѣвъ
посла нже по(д) цр(с)тво(м) его влѣхвы съ дары. срѣчь рекомаго елимелеха, елесѣра. и
елѣва; елїмеле(х) оубв тлѣкѣтсѣ по асирїнскомъ языку, бж҃е бл҃говоле
5 нїе цр(с)тво емѣ же даде злато. елѣсѣр же бж҃е сп(с)нїе, и въселенїе емѣ (ж) даде
лѣвангъ. еланв же тлѣкѣтсѣ бг҃ъ мон и ѿць мон, и оубненїе. емѣ же да
де змврнѣ свѣздѣ наставляющн н(х) нелестно въ іер(с)лѣмъ. такв(ж) възвратнша(с)
пакы, прнше(д)ше повѣдаша тог(д)а сѹщнмъ, га(ж) видѣша. га(ж) и написаш(с)а на златы(х)
досчнца(х) снце. Досгѣвшн(м) оубв на(м) ре(ч) въ іер(с)лѣмѣ. знаменїе оубв свѣзды.
10 възыгѣ прншествїе(м). нашн(м) всѣ(х) подви(ж) и гл҃ахѣ. что естѣ се. персв(м) мдрнн(м) съ тавле
нїе(м) свѣзды прнше(д)ше(м). и въпрашаахѣ нас прѣвнѣ ѿ іорден о бывше(м). и что ра(дн)
прїидоухв(м). и рѣхв(м) к нмѣ, егв(ж) гл҃ете месїа роднса. они (ж) слышавше смѣтнша(с)
и съпротивъ гл҃ати к на(м) не смѣгаша. рекоша же к на(м), таковы сѣда не(с)наго,
15 рц҃ѣте на(м). что оубѣднсте. мы (ж) ѿвѣщахв(м) нмѣ. вы невѣрне(м) недрѣдете. и не ве(з)
клатвы нн съ клатвою вѣрѣете. нв безвѣрномѣ вашемѣ смыслѣ послѣдѣ
ете. обаче да повѣмы ва(м) всю истннѣ вышнаго вв отрокѣ, іс хс̄ роднса
разараѣ законѣ вашг, и съборы ваша. сего ра(дн) такв ѿ завнстн премногы
стрѣлѣемн. не сладцѣ послѣшате о имени семѣ. нже внезапѣ въста на ва(с).
они же меж(д)ѣ собою свѣщавшеса. молиша на(с), прїати дары. и потангн
20 главннѣ сїо ѿ страны тѣ(х), да не матежъ въ нн(х) бѣде(т). къ нмѣ же ѿвѣща
вшѣ рѣхв(м). мы дары въ честь емѣ прннесохв(м). тако проповѣдатн вышнее
чюдо га(ж) быша и велнчїа в нашн странѣ внег(д)а роднгнса емѣ. и вы гл҃ете
прнати дары. и таже ѿ не(с)наго бж(с)тва тавленнаа потангн. и цр҃а нше(т)
повелѣнїе презрѣтн. нн не вѣсте колнкы ѿ асїрен прнѣсте мѣкы.
25 они же оубвтавшеса. и много молиша на(с), ѿпѣствнше цр(с)твѣющѣ оуб
деено нрдѣ. посла призвати на(с). и бесѣдовавъ нѣкаа и въпроснвъ.
о ннх же ѿвѣщавше рѣхв(м) емѣ. за нх же и смѣтнса весма. отндоухв(м)
ѿтѣдѣ. не влѣвшѣ емѣ тако едномѣ послѣднемѣ // ¹ прнше(д)ше же и
деже вѣхв(м) и посланн. вндѣхв(м) рож(д)шбю. и рож(д)шагоса нз неѣ. свѣз(д)а
30 показоущн вл(д)чнын мла(д)нець. и рекохв(м) мѣтрн. какв нарнчешнса
прехвалнаа мѣти. шна (ж) к намъ ре(ч), марїам. вл(д)кы и рекохв(м) ен ѿкѣ
дѣ еси. шна (ж) ѿвѣща, ѿ сем страны вно-лее(м)скыа. гл҃ахв(м) ен, не вл(т)
лн мѣжа кого лобо. ѿвѣщавши же к на(м) и ре(ч). влзешѣ ма точїю, прѣ(де)
обрѣченнѣ бывшѣ образнѣ. разлѣчающн же са мысли моен.

¹ Разделение писано киноварью.

- 35 не въсхотѣ(х) до конца въ сѣ прійти. и събав о се(м) пренемагающи ми. съботѣ освѣтающи. и слнцѣ восставающѣ. внезапно пре(д)ста ми агль блговѣща рж(с)тво нѣкое. и смѣтившиса възва(х). никако се бѣди ми гн. мъжа оубв не има(м). и оубѣри ма съвѣтв(м) бжѣ(м), каквво рож(д)ство имѣти. мы (ж) рѣхв(м) ен. мѣн мѣре(м) вси бѣн перстѣн оублжнша тл.
- 40 хвала твоа велѣа. превѣзъшла бв еси всѣ(х) преславны(х) женѣ. тако всѣ(м)

Л. 98а

- црца(м) црца гависа. отроча (ж) на земли садаше, второе лѣто такв (ж) глаше та. без мала имѣти. и ѿчасти нѣчто мало рож(д)шала его въображеніе имѣа. баше бв та възраств(м) ѿчасти дльжаншаа. тело же младо имѣщи. лице бѣлв просты власи и красны имѣа. и блговидны оукрашеніе(м). мы (ж) имѣще съ собою хытра живописца. шбонх пш(до)бѣе написавхв(м) и въ странѣ ншѣ пренесохв(м). и по ставиша въ стѣнищи. въ нем же гавленнаа выша; пише(т) сице // ¹ въ дѣлпе товѣ храмѣ. дѣлнис, и іра слнцѣ бѣв великомѣ црю ісѣ. перскѣю дръжавѣ наложи. Въземше (ж) штроча кож(д)о на(с). и на рѣка(х) носаше. и поклонившесл. дадохв(м) емѣ злато и ливанѣ и змурнѣ. рекше, тебѣ твоа принесохв(м) нв(с)ныа силы ісѣ.
- 5 никто (ж) вы(с) ннѣ оустроилъ неоуправленнаа. аще не бы пришелѣ. ниже бы ннѣ смѣрилѣ горнаа съ нижними, аще не бы са(м) сънишелѣ. ни бв толико сврѣшаега савѣжа ѿ раба, еанко ег(д)а са(м) прінде(т) господинѣ. ни(ж) црѣ посылаа воины на брань еанко ег(д)а са(м) прінде(т). блголѣпно бв се твоен премѣдростнон хыгтростн съпроти вники сице повѣдивѣ низложити. отроча же смѣшесл и играше лю
- 10 бленію шѣемѣ, и словесе(м) ра(д)ѣмсл. и поклонившесл мѣри его. и та на(с) почетши. и мы тѣ прославивше изыдохв(м) // ² и такв (ж) пріндев(х) на мѣсто, идеже шбитахв(м) вечерѣ бывшѣ. пре(д)ста на(м) нѣкто страшнѣ. гла. въскорѣ изыдѣте да не нѣ кѣю напастѣ пш(д)имете. мы (ж) рѣхв(м) емѣ. и кто естѣ напастевѣан таковыа посланники, бжѣн вшнне. он же ре(ч) нрв(д); нв в сѣн ча(с) въставше шествѣднѣ с мирв(м) списаеми. мы (ж) сѣа словеса слышавше, оскорнхв(м) и на борзы конл въсѣ(д)ше. изыдохв(м) штѣдѣ съ тѣщаніе(м). и всл повѣдахв(м) таже видѣхв(м) въгер(с)мѣ. се то лика в х(с)ѣ сказахв(м) ва(м). видѣвше х(с)а сѣка на(м) бывшаго. не трѣпаше бв зрѣти вбразѣ рабѣн нже ³ нетлѣнѣа на мнозѣ попираема ногами грѣховнами. сего
- 15 ра(дн) прѣатѣ вбра(з) рабѣн нже въ вбразѣ бжѣн сын. тако да на(с) равы ѿ грѣха искѣн(т). и ѿ смрти избавитѣ смртѣю. и въ первое достоиіе възведе(т). и нв(с)наго оїца покажетѣ сѣны. по вбразѣ еговѣ въвбразившихсл. сего ра(дн) въ послѣ(д)ни(х) времеіе(х) восѣа нже правдѣ слнце. тако да лѣчею бл(с)ти своеа обновитѣ всю тварь члч(с)кѣю. Мы (ж) о семь чудеси рассмотривше рекохв(м). начатокѣ ѿ невѣрны(х) газыкѣ. нѣо привед на вѣрѣ. ѿ вѣсточныа прѣскаыа зе
- 20
- 25

¹ Разделение писано кинноварью.² То же.³ Так в рукописи, текст зачеркнут.

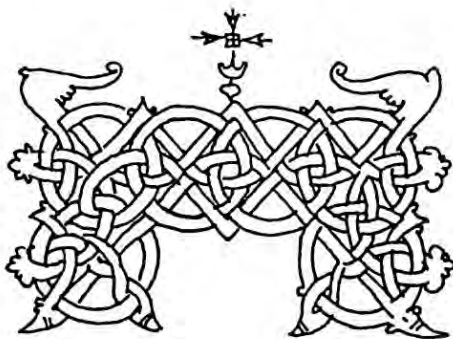
- 30 мла въ гер(с)лимъ звѣздою волхвы. призвавъ въ поклоненіе съ дары
къ ма(д)ницѣ лежащемъ въ тасле(х). носяще злато тако цркви. и змирнѣ же
тако члвкъ. а омананъ тако бгѣн. ихъ же оустрашаше младенецъ.
не скипетры црвскими ни пр(с)тлы, нъ послѣднею ницетою. что бв
хѣж(д)ше врьтѣпа, ли что смѣрѣнѣ пеленъ. въ нихъ же въса бж(с)твное
35 бггство. тѣмъ же и мы потщимса подражати тыа волхвы.
х(с)ъ бгѣ са дары принесемъ, вѣрѣ правѣ ѿ дша. чистотѣ ѿ тѣлесн. истинѣ
ѿ языка. того бв рож(д)ство(м) дѣвственны(м) и влѣдници въ
зловивше житіе цѣломудрено. честнѣише дѣвъ бывають. а дѣвы
цѣломудръныя бга рож(д)ають, срѣчь неразѣмныа оаоучають
40 глосце. ѡ жены дѣвствѣйте, да хѣвы мѣре бѣдѣте, глосце тако болацаа
приближаецса родити¹,

Л. 98б

- въ болѣзни своен вопіаше. тако быху(м) възнобленомъ твоёмъ. страха ра(дн)
твоего гн въ чревѣ приаху(м) повмѣху(м) и родиху(м) дхъ сп(с)ніа твоего иже
сътвори на земли. тѣмъ же мѣри ра(д)итгеса ѡ мѣри бжн. нъ и всакъ
възрастѣ юноша и дѣвы и старци да хвала(т) има гнѣ. тако възнесеса
5 има того единн(г) неплодовеликствѣйте глосце. ра(д)ит(с) мѣре(м) мѣи
црце прѣдповѣлнаа всѣ(х) вышши. тебѣ сумевнѣ бгпримецъ по
клонса. и стопамъ бжествѣнѣ прикоснѣвса, ненскѣсобрачѣн бжн
мѣри. ѡгн рече носиши ч(с)таа. его (ж) боюса прѣимати тако младенца
въплѣщаема бга. свѣта невечерна и миромъ обладающа. емѣ (ж) слава
10 съ ѿцмъ и съ стѣ(м) дху(м) нгѣ и пр(с)но и вѣкъ вѣку(м) аминь: +++



¹ Два последних слова писаны на нижнем поле рукописи.



**СКАЗАНИЕ АФРОДИТИАНА ПЕРСИЯНИНА ¹,
списанное у Филиппа пресвитера, бывшего синкелом ²
при великом Иоанне Златоусте.**

**О рождении Христове и о звезде, и о поклонении волхвов,
что [пришли] из Персиды. Благослови, отче**

// Л. 96а Впервые узнали о Христе в Персиде ³. Ничто же не скрыто от законоучителей, которые в ней [в Персиде славились своими пророчествами]. И о смущавших многих [маловеров] словах, которые на золотых щитах вырезаны и [ныне] лежат в царских храмах, — [об этом также] рассказать хочу, как и о первом [то есть о Христе]. [Пророчание было связано] со священными сосудами и тем [местом], где эти священные сосуды употребляемы [были] [то есть с кумирницей. Там] услышано [было] имя Христово ⁴. [Это была] кумирница Иры, которую в высоких царских палатах Кир ⁵ царь устроил. [Кумирница та] была [богато] украшена. Поставил в ней [царь] богов-истуканов золотых и серебряных, мужского и женского пола, и украсил их камнями драгоценными. Да не об украшении я говорю, [но] продолжу речь свою.

В те дни, как свидетельствуют написанные книги, царь вошел в кумирницу, [чтобы, как обычно,] получить разгадку снам ⁶. [Тогда] сказал ему жрец Проп ⁷: «Радуюсь вместе с тобой, владыка и царь, ибо Ира ⁸ во чреве зачала». Царь [в ответ] рассмеялся, говоря [жрецу] так: «[Может] ли мертвая во чреве зачать?» ⁹ На это [Проп] сказал: «Да, мертвая ожила и жизнь рождает». Царь же [спросил]: «Что это значит, скажи мне, Проп». Он же [жрец] сказал ему: «Воистину, владыка царь, вовремя [пришел ты и] застал сегодня то, что здесь происходит. Ибо всю ночь статуи пребывали*

* В низу листа приписка: «Смотри — это слово, исправив, читай».

// Л. 96б играя и ликуя. Мужские и женские [статуи] ¹⁰ друг другу говорили так: «Придите, порадуемся вместе». И [еще] сказали [они] мне: «Иди, жрец, порадуйся с нами за Иру, ибо она возлюблена». Я же спросил: «Кто хочет ее целовать, [мертвую, ведь] не существует она?» Они же ответили мне: «Ожила ¹¹ Ира и жизнь рождает, и к тому же называется она теперь не Ира, но Небесная ¹². Великое Солнце целовало ее» ¹³. [И еще слышал я, как] женские статуи говорили мужским статуям, что такое название [Небесная] умаляет происшедшее: «Источник есть та, которую целовали, а не Ира ¹⁴. Плотник обручился с Ирой» ¹⁵. И [вот что] решили мужские статуи, [так сказав] женским [статуям]: «Что она — Источник, вы истину сказали, [и] мы соглашаемся, ибо Кариа ¹⁶ же имя ей, той, которая зовется Марией ¹⁷, поскольку в своем чреве, как [в] море корабль богатый, носит Слово Божие. Еще Источником [потому] она зовется, что воистину она Источник Живой воды, Источник воды вечнотекущей ¹⁸. [Этот Источник] единую в действительности имеет [в реке] рыбу ¹⁹ [божественную, которая] божественной сетью ²⁰ ловила весь мир, пребывающий как бы в море. Своей плотью она [рыба та] питала весь мир ²¹. Вы верно сказали, что с плотником обручилась Ира, но не от совокупления [с плотником] зачат [был тот], кого рождает [Небесная избраница]. [Она рождает не от] плотника, но рожденный от нее — [это от] Безначального Создателя и Основателя — Отца [чадо] ²². [Тот, кто рождается,] — это Безначальное Слово и Сын, который трисоставный ²³ покров [небесный] извел из небытия премудрым искусством и который эти небеса ²⁴ укрепил словом, как покрывало». [Знай же, царь, что и так, как я рассказал тебе], пребывали статуи, беседея об Ире и об Источнике. И [еще] они порешили, когда рассветет — все верные [должны] узнать [истину].

[После этого] державный царь остался [в кумирнице] до рассвета, чтобы [увидеть], получит ли дело полное подтверждение, потому что то, что явилось [Пропу, по его разумению], было не напрасно. Царь остался там [то есть в кумирнице] и увидел, что статуи сами двигались. [Царь увидел], как женские [статуи], держащие гусли, начали играть на них, [а другие начали] петь. И все, сколько их было внутри кумирницы: и четвероногие [звери] и птицы, сделанные из серебра и золота, [начали] петь — каждый на свой голос. И так всему этому удивился царь, что исполнился страхом и хотел убежать, ибо не мог он вынести [начавшейся в кумирнице] суматохи. Тогда сказал ему жрец Проп: «Подожди, царь, ибо близко конечное обнаружение, которое Бог богов ²⁵ объявить нам изволил пожелать» ²⁶.

После всего сказанного открылся покров верхний святилища того и сошла [вниз] великая звезда светлая и стала над Источником. И [все бывшие внутри] услышали голос: «Госпожа Источник! Великое Солнце ²⁷ послало меня возвестить тебе и служить при рождении. [Великое Солнце] не греховный брак совершило с тобой, мать первого царя всех чинов, невеста Триименного Божества. Назовется же младенец, зачатый без семени, Началом и Концом, ибо начало спасения, конец же погибели». [Когда] раздался этот голос, все кумиры пали ниц. [Из всех статуй] только кумир Источника стоял ²⁸. На нем был венец царский из драгоценных камней: анфракса и // Л. 97а изумарагда, сделанный в виде звезды. Выше же того [венца] стала явившаяся звезда.

И тотчас повелел царь привести всех премудрых, сколько их было в его царстве. [всех тех], кто способен разрешить случившееся знамение. Глашатаи спешили. [звуками] труб сзывая [мудрецов]. И вот все [собравшиеся] пришли в кумирницу. И когда увидели [мудрецы] звезду, стоящую над Источником, и венец из драгоценных камней со звездой, и статуи, лежащие на земле, [то сказали мудрецы] царю: «Род божеский и царский упал ниц [то есть склонился], небесного и земного царя образ принося²⁹. Далее, если хочет твоя власть, [то] пусть [все] слышат здесь мудрых разрешение [знамений]: Источник — это Кариа, Вифлеемская дочь³⁰, венец же — царский образ, звезда — небесное знамение, на земле чудесным образом проявляющееся. Этим открывается [то есть делается явным] вновь возникшее царство, которое всю память об иудеях уничтожит³¹. Боги же поверженные — [это значит, что] пришел конец их значению³². Ибо пришедший на землю во плоти — Бог, владеющий высшими почестями. [Он] потрясет прежде чтимых богов. Теперь же, царь, пошли [послов] в Иерусалим и найдешь Сына Вседержителя Бога, [которого] нянчат руки непорочной девы.

До сих пор [было] разрешение знамений мудрецов. [Все это время] оставалась звезда над Источником, имя которому было наречено — Небесная³³. [И оставалась она там] до тех пор, пока [не] посланы были волхвы от Кира, царя Персидского. Тогда и та звезда с ними [то есть с волхвами] пошла³⁴.

Когда пришел поздний вечер — тогда было третье явление [чудесное] сатиров [и] Диониса³⁵. Жрецу Пропу явился в той же кумирнице Дионис с сатирами и сказал ему и лежащим кумирам: «Источник — не есть один из нас [то есть богов]. Но [Небесная] рождает некоего человека, являющегося зачатием Божественной воли. Жрец Проп! Что сидишь здесь, творя суетное. Свершилось и на нас предсказание, отныне нам быть уличенными во лжи от праведного, действительного и истинного лица. [Явлены ныне] наши ложные чудеса. Теперь если и начинаем, то не можем дать предсказаний, ибо отняли у нас честь. [В грядущем рождении всесильного Сына] бесславными и лишенными почестей стали мы. Один есть Бог над [нами] всеми, взявший себе почести»³⁶. [И еще] сказали они [то есть Дионис и сатиры]: «Не бойся, Проп, не требуют персы дани от земли и воздуха, ибо тот, кто от несуществования в существование все учредил, есть Слово Божие. Он сам пришел принести дань Отцу, пославшему Его, преобразуя старый образец, по подобию которого новая истина изображается. [Так] не имеющее осязательного образа становится видимым. Небо с землей радуются, земля же превозносится, принимая [такое] небесное прославление. То, чего не произошло вверху, свершилось внизу. То, чего не увидел блаженствующий ангельский чин, грешный [род человеческий] увидел. Одним — огонь и наказание, другим же — роса и благодать. Кариа — благое прославление — Источник в Вифлееме рождает. Радостное предназначение Источника — быть небесной возлюбленной и [непорочно] зачать благодать. Прежде Иудея цвела, а сейчас засыхает³⁷. Язычникам спасение пришло, [всем им], несчастным, надежды на успокоение увеличиваются. Женщины же, достойным образом с песнями ликующе, говорят: «Кариа, Источник водоносный, небесного Светильника сделавшаяся матерью! // Л. 976 Ты — облако, кото-

рое от зноя орошает³⁸ мир. Вспомни же о своих рабынях, Пречистая Богородица! О, мать безмужняя, Владычица!»³⁹

Итак, царь, это видел и слышав, нимало не промедлив, послал с дарами поданных своих волхвов, известного Елимелеха. [а еще] Елесура и Елиава⁴⁰. Елимелех переводится с ассирийского как Божие благоволение [и] царство. Ему же [царь] дал золото, Елисур же [значит] Божие спасение и вселение, ему же дал [царь] ливан. Елиав же переводится [как] Бог мой, Отец мой и покровительство, ему же дал [царь] смирну. [Их отправил царь под] путеводительством звезды в Иерусалим. Когда же они возвратились, то рассказали [всем случившимся людям], что видели, и об этом же написали на золотых досках так: «Когда мы прибыли в Иерусалим, [то] знамение звезды, [указывавшей] и сопровождавшей нас, всех удивило. [Вопрошали же старейшины иудейские]: «Что значит это пришествие персидских мудрецов [вслед за] появлением звезды?» И допрашивали нас старейшины иудейские о случившемся и [хотели узнать], ради чего пришли. И мы сказали им: «Родился [тот], кого вы называете Мессией». Они же, услышав это, смутились и противиться нам не смели. И [так] обратились они к нам: «Скажите нам, что известно вам о небесном суде?» Мы же отвечали им: «Вы неверием больны. Ни без клятвы и ни с клятвой не веруете, но следуете безумному вашему желанию. Однако скажем вам всю правду: родился Всевышнего Сын — Иисус Христос, [который] разрушит закон ваш и собрания ваши. Видим, что завистью вы чрезвычайно уязвлены, ибо вам неприятно слушать об имени этом, которое внезапно явилось перед вами». Они же, между собой посовещались, попросили нас принять дары [богатые, с тем чтобы] скрыть [все, что мы знаем,] от [живущих] в той стране, чтобы не было волнений против них. Отвечая им, мы [так] сказали: «Мы дары принесли в честь Сына Божьего, чтобы возвестить о величайшем чуде, которое было [ради] прославления [Его] в нашей стране и которое случилось тогда, когда [следовало] родиться Ему. Вы же предлагаете нам взять дары, чтобы скрыть явленное нам от небесного Божества и царя нашего повеление преступить. Или не знаете, какие муки приняли мы от ассирийцев?» Они же [то есть иудеи], испугавшись, умоляли нас [молчать]. [Потом они отпустили нас] к царствующему в Иудее царю Ироду, который послал [людей], чтобы призвать нас [к себе]. И мы беседовали с ним. [Когда же] он спросил, [зачем мы пришли], мы ответили и сказали ему, [зачем] пришли. [Узнав о цели нашего путешествия], он очень смутился. [Потом] ушли мы оттуда, не [считая нужным] сказать ему, [куда точно идем]. И [вот пришли] мы, куда и были посланы. [Там] мы увидели родившую и родившегося от нее. Звезда указала нам на Господнего младенца. И мы обратились к матери: «Как тебя зовут, Преславная мать?» Она же нам отвечала: «[Меня зовут] Мариам⁴¹, люди добрые». И спросили мы ее: «Откуда, ты?» Она отвечала: «[Я] из этой страны Вифлеемской». Мы же сказали ей так: «Не взять ли тебе в мужа, кого любишь?» Отвечая нам, она сказала: «[Когда] я была обручена [и были] совершены [все] обряды, меня стало мучить раздумье, и я не захотела до конца [брачных обязанностей] дойти [то есть познать мужа]. И очень страдала об этом. В субботу же, на рассвете, когда стало сиять солнце, внезапно предстал предо мной

ангел, принесший мне благою весть о внезапном рождении. Я смутилась, воскликнув: «Никоим образом не будет это у меня [то есть не могла зачать], господин, ибо не познала я мужа». Он же уверил меня, [что] по воле Божьей [буду] иметь предсказанное рождение»⁴². Мы ответили Ей так: «О мать матерям!»⁴³ Все боги персидские восславили Тебя. Слава Твоя великая, ибо Ты прославилась больше всех великих жен. Явилась Ты как // Л. 98а Царица цариц.

Дитя же на земле сидело. [Ребенок] был без малого двух лет⁴⁴ и немного походил на родившую Его мать. [Мария же] была ростом такая [небольшая, что] должна была [смотреть] снизу вверх. Тело [она] имела молодое, лицо белое, волосы прямые и прекрасные, [и были они забраны] красивым украшением. У нас же с собой был хороший живописец. Их обоих изображение [то есть Матери с младенцем] мы написали и, в страну нашу принеся, поставили в кумирнице, в которой было проречение. И есть подпись под теми изображениями в храме⁴⁵: «Дионис и Ира — Солнцу, Богу великому. [Во имя] царя Иисуса⁴⁶ [рисунки портретные эти] положила Персидская держава». Взяв ребенка, каждый из нас понявчил Его на руках. [Затем], поклонившись [Ему], принесли в дар золото, и ладан⁴⁷, и смирну⁴⁸, сказав так: «Тебе — Твое воздаем, небесных сил Иисус. Никто другой [не смог бы] упорядочить беспорядочное, если бы Ты не пришел. [Никаким образом никому другому не удалось бы] смешать высшее с нижним⁴⁹, если бы Ты не сошел Сам [с небес]. Не тогда совершается служба, [когда пришлю] раба, но тогда, когда Сам придет господин, [чтобы совершить дело], и не тогда [победит] царь, [когда] пошлет воинов на войну, [но] тогда, когда Сам отправится [на войну]. Грозно было Твоей Великой Премудрости врагов низложить, так победив [их]». Ребенок же смеялся, играл и радовался нашей ласке и нашим речам. И мы поклонились матери Его. И Она нас почтила [поклоном]. Так мы прославили Ее и пошли прочь. Когда мы пришли на место, где остановились, был вечер. [Вдруг] предстал перед нами некто, страшный видом, говоря: «Скорее уходите, чтобы не подпасть некой беде». Мы же вопрошали: «Кто это умышляет [злое], о Божий воин, против нас, [царских] посланников?» Он же ответил: «Ирод. Немедленно вставайте и идите, в мире спасаемые». Мы же, услышав такие слова, поспешили, и, сев на сильных коней, поехали оттуда со [всей возможной] бдительностью. И [теперь, успешно завершив путешествие, мы] поведали всем обо всем, что видели в Иерусалиме.

Вот еще несколько [слов] о Христе скажем вам⁵⁰. Мы видели Христа, спасителя нашего, [принявшего] образ человеческий, но мы не могли видеть] Божественную вечность, попираемую греховными ногами. Ради [нас] Он принял человеческий образ. В этом образе; ради нас, рабов, Вечносуществующий и Божественный [пришел в мир], чтобы искупить от грехов и избавить от смерти [всех своей] смертью. [Своей смертью] Он вернет нам безгрешный образ [в котором человек был сотворен по подобию Бога,] и тем явит [волю] Небесного Отца. Люди, по образу Его [Христа] изменившиеся, в последние дни воссияют как истинное солнце, которое лучами благодати своей обновит весь род человеческий. Мы же, исследуя это чудо, скажем: «Начало [благодати спасения] — от язычников, ибо волхвы были

приведены звездой из восточной Персидской земли в Иерусалим [и этим положили начало христианской] вере. [Волхвы] были призваны на поклонение с дарами [Христу], в образе младенца лежавшему в яслях⁵¹. Волхвы принесли золото [Христу] — как Церкви, и смирну — как человеку, а ладан — как Богу. Их устроил младенец не скипетром царским, не [царским] престолом, но крайней нищетой. Что могло быть хуже пещеры или смиреннее пеленок [в которые был завернут Младенец,] — в них же воссияло Божественное богатство. Постараемся подражать тем волхвам, Христу Богу принесем эти дары: веру истинную — от душ [наших], чистоту — от тел, правду — от языка [нашего]. Ибо ради того Рождества непорочного и блудницы полюбили жизнь целомудренную. Они же бывают честнее девиц. А девицы целомудренные [как бы] Бога рожают и тем незнающих учат. [О них] говорят [так]: «Подражая непорочной девице — как мать Христа будете [то есть если пострижетесь в монашество, то воспримете благодать Божию]». [И еще] говорят беременной, когда приближается время [ей] родить, // Л. 986 кричащей от боли [при родах]: «Так же было возлюбленному [Христу, когда Дева Мария] из послушания Тебе, Господи, во чрево приняла, [так же, как ты] страдала и родила Духа Спасения твоего. Это Он сделал на земле [так], что матери [сначала мучаются, а потом] радуются [младенцам], как и Мать Божию». Разного возраста юноши и девицы и старцы славят пусть Имя Господа, который вознесся [на небеса]. Имя То возвеличивайте, говоря так: «Радуйся, мать матерям, царица, предназначенная Всевышним. Тебе Симеон Богоприимец поклонился и стоп Божественных [Христа-младенца] прикоснулся». Не испытавшей брака Божьей Матери [сказал Симеон]: «Огонь, — сказал, — носишь, Чистая. Его же, воплотившегося Бога, боюсь принять как [простого] младенца, [Его] — Света Невечернего и миром обладающего. Ему же — Слава с Отцом и со Святым Духом. И ныне и всегда и во веки веков. Аминь».

КОММЕНТАРИИ

¹ *Афродитиан* — жрец и советник персидского царя Аррената. Афродитиан и Арренат — главные персонажи греческой «Повести о событиях в Персиде», отпочковавшейся, самостоятельной частью которой является «Сказание Афродитиана». Именно этот фрагмент, а не сама повесть, получил распространение в древнерусских переводах. В тексте «Сказания», кроме заглавия, Афродитиан нигде не фигурирует, поэтому древнерусскому читателю, который скорее всего не был знаком с содержанием «Повести», а соответственно и с характеристикой персонажа, это имя ничего не говорило. Тем не менее в древнерусских переводах в качестве названия апокрифа закрепилось именно это, не поясненное содержанием текста, заглавие, а некоторые древнерусские книжники стали воспринимать Афродитиана как одного из провозвестников Христа.

² *Синкел* (греч. *συγκελλος*) — церковный чин при византийских патриархах (см.: *Срезневский И. И.* Словарь древнерусского языка. М., 1989. Т. III (1). Стб. 357).

³ Содержание этого постулата находится в русле традиции языческих прорицаний о Христе. Максим Грек считал прорицание в Персии ложным. Ссылаясь на авторитет Плутарха, он утверждал, что за 40 лет до Рождества Христова умолкли все оракулы: «...конечным безгласием осудившая яже по всей вселенной бесовская кумирница...» (цит. по: *Бобров А. Г. Апокрифическое «Сказание Афродитиана»* в литературе и книжности Древней Руси. СПб., 1994. С. 143). Аргумент Максима Грека направлен против языческих предсказаний вообще. Вместе с тем данный постулат апокрифа соответствует евангельскому рассказу о рождественской звезде и восточных магах.

⁴ В греческом протографе в этом месте говорится, что первыми о Христе узнали жрецы (см.: *Бобров А. Г. Указ. соч. С. 133*). Тезис о познании Христа языческими жрецами имеет существенное значение для понимания идейного своеобразия апокрифа. Он связан с антиудейской направленностью текста, ибо выражает идею первенства язычества перед иудейством в приобщении к благодати истин новой веры. Такая постановка вопроса не совпадает с традиционной церковной точкой зрения, опирающейся преимущественно на ветхозаветные факты предвосхищения Рождества Христова.

⁵ *Кир, ктор* (греч. κύριος) — титул особ византийского императорского дома (см.: *Срезневский И. И. Указ. соч. Т. 1 (2). Стб. 1420*).

⁶ В данном случае разгадка сна не связана с предзнаменованием Рождества. Церковь осуждала разгадку снов как покушение на раскрытие тайн будущего, которое знает только Бог. Отреченная же литература гадательно-предсказательного плана (в том числе и «Сносудцы») тяготела к фаталистической мировоззренческой установке, присутствующей и в данном разделе «Сказания Афродитиана».

⁷ В рукописи: *прѣпѣ* — звательная форма.

⁸ *Ира* — *Гера* (ср. греч. Ηρα) — в греческой мифологии сестра и супруга Зевса. Их брак в древности воспринимался как символ мифологической связи неба и земли. Гера являлась покровительницей царской власти, домашнего очага и рожаящих женщин. Аналогичными функциями в народной двоеверной традиции наделялась Богородица. Можно считать, что в факте отождествления апокрифом Геры и Марии отразились синкретические воззрения, свойственные общественному сознанию земледельцев.

⁹ Речь в апокрифе, как это ясно из последующего повествования, идет не столько о самой богине, сколько об идоле, посвященном ей. Мертвенность идола — это выражение христианской точки зрения, поскольку данный мотив как бы подчеркивает небытие языческих идолов.

¹⁰ Апокриф отразил верную реалию язычества, указав на парность мужских и женских божеств как на важный мифологический принцип организации пантеона. Одной из таких пар является Ира с возлюбившим ее Великим Солнцем.

¹¹ Мотив оживления мертвенного восходит к древнему мифологическому понятию, которое также было воспринято христианством.

¹² В греческой мифологии Урания — одна из девяти олимпийских муз, дочь Зевса и Мнемосины. Она считалась покровительницей астрономии. В контексте памятника это, безусловно, не самостоятельный персонаж, уподобление которого Гере лишено смысла. Это — смыслозначимый эпитет, подчеркивающий принадлежность богини к небу. Именно так понимал квалифицированный автор славянского перевода «Сказания» данный пассаж: «Не наречется Ира, нь небеснаа, великое бо солнце целова ею» (цит. по списку: РГБ. Погод. № 873. XIV в. Л. 50). Тот же эпитет в греческой мифологии употреблялся и по отношению к Афродите, обозначая принадлежность богини к небу. Смысл эпитета в обоих

случаях в том, что он подчеркивает, что обе богини были избранницами небесного божества.

¹³ В греческом протографе в данном месте употребляется эпитет «возлюбленная», что более соответствует смыслу произведения. ибо в апокрифе воспроизводится мифологема о космическом браке, где небо и земля отождествлены с божественной брачной парой.

¹⁴ Уточненный перевод с греческого языка этого места, по мнению Г. М. Прохорова и А. Г. Боброва, означает, что не Гера, а Источник помолвлен с Герой, что вроде бы нарушает смысл (см.: *Бобров А. Г. Указ. соч. С. 133*). На самом деле логическое разрешение противоречия коренится в мировоззренческом синкретизме — идол отождествлен с богиней Герой, он же тождествен одновременно священному Источнику одноименной кумирницы и Богородице, уподобление которой источнику выявляет свойство Марии как матери Божества.

¹⁵ Двосверный образ Геры-Богородицы. Поскольку обрученником богини назван плотник, то есть муж Марии, то по этой двоверной логике Иосиф оказывается мужем Геры (Иры).

¹⁶ Эпитет, примененный к Марии («Кариа» — греч. *καρία*) по-сирийски означает «званная» (см.: *Бобров А. Г. Указ. соч. С. 135*).

¹⁷ То, что первые переводчики текста перевели как «Мария», современный издатель, согласно греческому оригиналу, предлагает переводить как «бесчисленный» (см.: *Бобров А. Г. Указ. соч. С. 133. Примеч. 4*).

¹⁸ В греческом подлиннике в этом месте стоит «источник духа». В христианстве священное омовение во время крещения символизировало очищение от грехов и духовное преображение. Обычай ритуального водного очищения сопоставим с языческими и иудейскими водными очистительными ритуалами.

¹⁹ *Рыба* — с древнехристианских времен метафора Христа, которая имеет зодиакально-астрономическое (рождение Христа в космическую эпоху Рыб) и филологическое (греческая аббревиатура, обозначающая Сына Божьего, переводилась как *рыба*) обоснование. Христа часто аллегорически называли рыбой, а христиан — рыбаками. С одной стороны, это символ веры, чистоты, девы Марии, а с другой — мифопоэтическое олицетворение плодородия и зарождения новой жизни, что свойственно архаическим культурам (см.: Мифы народов мира. М., 1988. Т. 2. С. 392–393). Отмеченная двойственность важна для понимания двоeverных конструкций апокрифического текста.

²⁰ Здесь образное употребление. *Удица* — сеть, с помощью которой Христос «уловлял души» рыбаков.

²¹ Имеется в виду обряд причащения. Аллегория замыкает ряд символических образов апокрифа.

²² Обрученником Марии был Иосиф-плотник (столяр) — см.: Мф. 13, 55. Поскольку по иудейскому закону он считался формальным отцом (а реально был воспитателем) Христа, метафора «плотник» применяется к сыну Марии. В древнем русском переводе сам Бог Сын (он же Творец) в таком терминологическом значении мыслится мастером, премудро устроившим мир. Аналогичное уподобление Бога мастеру дает Иоанн экзарх Болгарский в «Шестодневе». По сравнению с греческим протографом в древнерусский текст добавлены определения Божества.

²³ Правильный перевод с греческого подлинника не «трипостасный», как в древнерусских списках, а «трисоставный», что точнее, ибо речь идет о небе, а не о Божестве.

²⁴ В современной правке перевода с греческого протографа речь идет не о трех небесных сферах, что было понятно древнерусскому книжнику, а о трех соотносимых по природе небесных стихиях: о воде, воздухе и тверди (см.: *Бобров А. Г. Указ. соч. С. 134*). Природа

неба, как и физический мир, в Древней Руси порой трактовалась с точки зрения античной теории четырех стихий.

²⁵ В греческом оригинале понятие «Бог богов» отражает двоeverную иерархию, согласно которой новое могущественное божество возвышается над бессильными старыми богами (принцип пополнения пантеона). В древнерусских текстах переводчики передавали это место как «Бог всех», что более соответствовало христианским представлениям. Налицо большая христианизация, чем в первоисточнике.

²⁶ Христианская точка зрения, согласно которой будущее знает только Бог.

²⁷ Солнце, послужившее причиной непорочного зачатия, в памятнике не получает мифологического олицетворения. Представления о супружеской паре здесь уже не вполне языческие, но и для канона неприемлемые. Характерно, что в христианской традиции к Божеству прилагаются солнечные эпитеты. Некая общая основа для таких сопоставлений просматривается.

²⁸ Вероятнее всего — статуя Геры.

²⁹ Это место в вариантах перевода, в зависимости от его полноты, А. Г. Бобров толкует как тенденциозное выражение абсолютистской идеи.

³⁰ Отождествление источника с Вифлеемской землей вскрывает грани синкретического образа, объединяющего Марию, Геру, Мать-прародительницу и землю (см. коммент. 16).

³¹ Антииудейский мотив «Сказания».

³² При всей антиязыческой направленности, присутствует идея преемственности язычества и христианства. В этом своем свойстве содержание апокрифа более всего сопоставимо со взглядами Илариона.

³³ О небесном эпитете, примененном равно к Гере и к Источнику, см. коммент. 12.

³⁴ Волхвы шли за путеводной звездой (Мф. 2, 2).

³⁵ *Дионис* — божество растительности и плодоносящих сил земли. Почитание Диониса было пронизано аграрной магией, в основе которой лежало представление об умирающем, а затем воскресающем Боге. Характерно, что рождение Сына небесного Владыки и превосходство христианского Бога над языческими богами провозвещает бог плодородия, отдельные черты которого сопоставимы с чертами Христа. В подтексте, таким образом, опять прочитывается идея преемственности язычества и христианства.

³⁶ Широкое понимание спасительного назначения христианства в духе апостола Павла, соединяющееся с антииудейской направленностью. Русскому варианту перевода: «Один есть Бог над нами всеми взявший себе почеть» — соответствует греческий протограф: «Один только из нас есть, взявший себе почеть». Правка, как видим, смысловая. Русский редактор и в других местах вводит имя христианского Божества вместе с его эпитетами, хотя их и нет в оригинале.

³⁷ В рукописи — оувѣдиша.

³⁸ В этом месте в греческом первоисточнике трансформация языческого мифа на христианский лад сочетается с образами зноя, обозначающего иудейство, и с благодатным орошением из источника новой веры. Образно-смысловая близость апокрифического текста со «Словом о законе и благодати» поразительна. Обоим памятникам свойственно возвышение язычников над иудеями. Эта часть текста в некоторых списках древнейших переводов опущена.

³⁹ В греческом тексте в этом месте читается: φίλη δέσποινα — «любимая госпожа».

⁴⁰ Пассаж о магах — вставка, встречающаяся только в списках второго славянского перевода памятника (см.: Бобров А. Г. Указ. соч. С. 130). В сохранившемся греческом прото-

графе соответствующего текста нет. Толкователи Библии считают, что число магов соответствует числу лиц Троицы, а известные по другим источникам («Беседа трех святителей», например) имена магов не совпадают с указанными в комментируемом тексте «Сказания Афродитиана» — Валтасар, Каспар (или Испар) и Мельхиор (или Ваамелхивур) (см.: Толковая Библия. Пб., 1911–1913. Т. 3. С. 41–42).

⁴¹ Впервые в этом месте греческого протографа Богородица названа по имени. До этого она обозначалась эпитетами и двоеверными отождествлениями: Гера, Небесная, Источник, Госпожа, Кариа, т. е. званная (см.: *Бобров А. Г.* Указ. соч. С. 135). Русская редакция не соблюдала принятого в греческом списке апокрифа порядка имен, произвольно вставляя в разных местах перевода отсутствующие в протографе синонимы Богородицы и триипостасного Божества. Дополнение апокрифа традиционными церковными характеристиками основных персонажей хоть как-то сглаживало восприятие грубых двоеверных образов.

⁴² Соответствует Евангелию (Мф. 1, 20–21).

⁴³ Эпитет божественной праматери, прилагаемый к Марии.

⁴⁴ Выходящие за рамки канона сведения, которые опровергал Максим Грек. В апокрифической литературе описанию младенческих лет Христа посвящено т. н. «Евангелие детства».

⁴⁵ В рукописи: *διοπέτοβ' ἕ χράμε*. А. Г. Бобров считает, что текст протографа: «*Εν τῷ διολετιῷ ἱερῷ*» — средневековые переводчики не поняли и передали как «диопетове». Ср.: *διολετιῷ* означает «низринутый Зевсом», т. е. «упавший с неба» (*Бобров А. Г.* Апокрифическое «Сказание Афродитиана» в литературе и книжности Древней Руси. СПб., 1994. С. 137).

⁴⁶ В этом месте древнерусский перевод отличается от греческого протографа, поскольку в текст вводятся имена языческих богов, дублирующие христианские персонажи. Возможно, в контексте скрыт непроговоренный намек на брачные отношения Геры и Зевса, на место которого в апокрифе поставлено некое солнечное божество. Предполагая столь свойственные апокрифу замены имен, следует учитывать, что солнечный эпитет прилагается также и к христианскому Богу.

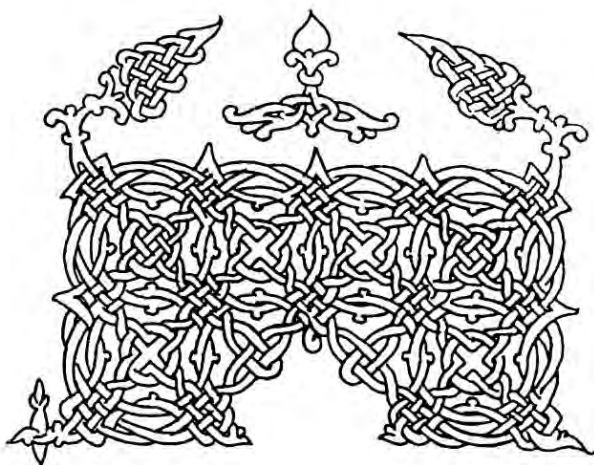
⁴⁷ В рукописи: *ливан* (ср. греч. *λίβανος* — «ладан; дерево, дающее ладан»).

⁴⁸ В рукописи: *змирна* (ср. греч. *σμύρνα* — «благовонное масло из аравийской митры»).

⁴⁹ Установка на гармонию небесного и земного.

⁵⁰ Отсюда начинается отсутствующая в греческом протографе и в опубликованных А. Г. Бобровым списках памятника пространная вставка к тексту апокрифа. В смысловом плане дополнения к апокрифу представляют собой благочестивые рассуждения на тему Рождества Христова. Канонически четко прописанная вставка как бы компенсирует апокрифические двоеверные образы памятника. Вставку можно расценивать как «доводку» текста до уровня, приемлемого благочестием, ибо само по себе содержание «Сказания» не могло не вызвать чувства отторжения у строгого, богословски подготовленного читателя.

⁵¹ Прямое противоречие завершающей апокриф вставки с основным содержанием текста памятника, где говорится о том, что волхвы общались с двухлетним младенцем Христом. Несогласованность частей — недосмотр составителя компиляции.



Псевдо-Дионисий Ареопагит
«О небесном священноначалии»*
(главы 3–9)

Представленная работа продолжает публикацию перевода трактата Псевдо-Дионисия Ареопагита «О небесном священноначалии»¹, выполненного по древнерусскому тексту Ареопагитик (ГИМ. Собр. Уварова, 264). Данная рукопись была выбрана с целью показать своеобразие бытования в Древней Руси этого переводного корпуса. В последнее время вновь обретенным оказывается целый пласт произведений философской и богословской мысли, оказавших заметное влияние на духовную жизнь эпохи русского Средневековья. К подобным памятникам относятся и трактаты Псевдо-Дионисия Ареопагита.

В начале VI в. в обиходе христианских общин появляется корпус сочинений, авторство которого приписывается Дионисию Ареопагиту, жившему в I в. н. э. и считавшемуся учеником апостола Павла (Деян. 17, 34). Однако то обстоятельство, что до VI в. в течение почти пяти веков об Ареопагитиках не было ничего известно, а также встречающиеся анахронизмы позволяют отнести текст к более позднему времени. Вопрос об авторстве остается достаточно спорным². Поэтому автор

* Вводная статья, подготовка древнерусского текста и перевод А. А. Смирновой, комментарии А. И. Макарова и А. А. Смирновой. Работа выполнена при поддержке РФНФ, грант № 01-03-00251а.

¹ Главы 1–2 опубликованы в сб.: Философская и богословская проблематика древнерусской мысли. М.: Наука, 2000.

² См.: Сковрцов К. И. Исследование вопроса об авторе сочинений, известных с именем св. Дионисия Ареопагита. Киев, 1871.

сочинений большинством исследователей именуется Псевдо-Дионисием Ареопагитом.

Впервые Ареопагитики получили распространение в монофизитских кругах. Г. В. Флоровский указывает, что уже в 513 г. Севир Антиохийский ссылается на них¹. Но впоследствии православная традиция включает Ареопагитики в свое учение об истине. Первым толкователем этих сочинений был Иоанн Скифопольский (ок. 530–540 гг.). (Позднее его схолии были соединены переписчиками со схолиями Максима Исповедника.)

На рубеже V–VI вв. античное мировоззрение эволюционировало в форму позднего неоплатонизма. Прокл (412–485) пытался привести политеистическую множественность к монотеистическому Единому. Дионисий Ареопагит был его ближайшим современником и не мог не использовать неоплатонистический инструментарий при построении своей системы².

В корпус сочинений с именем Дионисия Ареопагита входят 4 трактата («О небесном священноначалии», «О церковном священноначалии», «О Божественных именах», «О таинственном богословии») и 10 посланий. В своем учении о богопознании Дионисий использует выработанные каппадокийцами положения о непознаваемости и непостижимости Бога. В трактате «О таинственном богословии» подобные тезисы рассматриваются сквозь призму апофатического богословия, а в трактате «О небесном священноначалии» используется метод катафатики. Миропорядок, по Дионисию, является движением от Бога до крайних пределов естества и возвращением от них по тем же ступеням иерархии к Богу. Но в основе его бытия лежит движение Самого Божества. Бог выше бытия и небытия, а потому содержит в Себе и все развитие мира как один лишь момент Его всесовершенства. Богоявление же умалывается тварью³.

Сочинения Дионисия Ареопагита использовали такие православные богословы, как Леонтий Византийский, Анастасий Синаит, Софроний Иерусалимский. Они оказали влияние на Максима Исповедника, занимавшегося составлением толкований к корпусу. Эти толкования стали органичной частью Ареопагитик. «Великий Дионисий» являлся бесспорным авторитетом для Иоанна Дамаскина. На Ареопагитики опирались и защитники иконопочитания на VII Вселенском Соборе. Св. Кирилл, первоучитель словенский, по свидетельству Анастасия Библиотекаря, цитировал Дионисия наизусть. Можно предположить, что на Древней Руси существовали имплицитные содержательные заимствования из Ареопагита еще до появления там перевода трактатов в XIV в.

На славянский язык корпус был переведен иноком Исаяей по просьбе Феодосия, митрополита Серрского, в 1371 г.⁴ В своей работе Исаяя опирался на экземп-

¹ См.: Флоровский Г. В. Восточные Отцы V–VIII вв. М., 1992. С. 96.

² См.: Флоровский Г. В. Указ. соч. С. 100; см. также: Карсавин Л. П. Святые отцы и учителя Церкви. М., 1994. С. 147.

³ См.: Карсавин Л. П. Указ. соч.

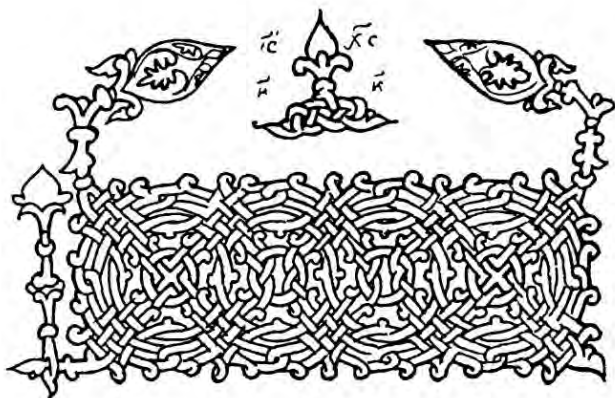
⁴ См.: Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1988. Т. 1. С. 491.

ляр греческого текста с комментариями Максима Исповедника. Перевод (пословный, временами поморфемный) создавался в течение 20 лет: славянский литературный язык был мало разработан в сравнении с греческим. Всего сохранилось более 60 списков корпуса в переводе Исаяи¹. Русские списки появляются к XV в. Сюда относится и публикуемый памятник (ГИМ. Собр. Уварова, 264), который датируется первой половиной XV в.; написан русским и болгарским полууставом. В XVI в. была сделана приписка, указывающая на принадлежность рукописи епископу Пермскому Питириму (Л. 236–30а)².



¹ См.: Прохоров Г. М. Памятники переводной и русской литературы XIV–XV вв. Л., 1987.

² См.: Архимандрит Леонид. Систематическое описание славяно-русских рукописей собрания графа А. С. Уварова. М., 1893. С.101.



Л. 16в¹

прѣмоудр(с)твѡ(м) прѣимѣа, ꙗ
 ко и привѣпрашатисѧ ѿ то(г),
 ꙗкоже ꙗвлѣю(т) сѧ въ роука(х) съ
 писанїа, аще бѡ и прѣж(д)е
 5 сѣго и вж(с)твенааго дїѡну
 сѧ вѣрѡва сѣы тимофен,
 ꙗкоже дѣанїа сѣы(х) ап(с)лъ ꙗвѣ
 лаж(т). но оубо вѣнѣшни(м) нака
 зание(м) доволнѣши бѣ вели
 10 кы дїѡнѡснѣ. или дѣта
 того нарїче(т). ꙗко подража
 а гѧ гл҃щааго. дѣти, еда
 что снѣдно имать. или
 понеже иже по вѣѣ незловї
 15 є проходащни(х). дѣтца
 нарицаахо(м). ꙗкоже и папї
 а сказоуе(т) въ книзѣ прѣвѣ

¹ На верхнем поле надпись: «прѣлъ сїценноначална. ꙗко сїценноначалне є(с). сїценное оудобрение.».

- ни недѣлскыи(х) тлѣкованїи,
 и каменть александръскы
 20 и въ пѣстоуиствѣ:-
 Къ множьствоу. еже еди
 нови(д)но наведе. сѣаа во є
 динотвори(т), а таже скве
 рнаа и грѣха соущаа. въ мѣ
 25 нѣгаа раздѣленїа ра(д), оумно
 жает(т). се бѣ наричетъ нѣ
 множьствѣ, се ре(ч) сквернѣе.
 Гла(в). г. что є(с) сщєнноначалѣ,
 и что въ сщєнноначалии
 польза. прѣ(д)лѣ сщєнноначална

Л. 16г

- Єсть оубо сщєнноначалие по мѣ,
 чинѣ сщєненѣ и хоудожествѣ
 и дѣиство къ бгѣвидѣнїю
 колѣ мощно оуподоблѣ(м),
 5 и къ даваемыи(м) томоу Ѡ бѣ сїа
 ниє(м). по мѣрѣ на бгѣподра
 жателное възводимѣ
 а таже бгѣпнаа дорота.
 тако проста. тако блга, тако сѣ
 10 врѣшенноначална, непри
 мѣсна оубо єсть по все(м). въ
 сѣкого Ѡличниства. прѣ
 подателна же по достоа
 ниа комуждо свего сѣ
 15 вѣта. и сѣврѣшателнаа
 сѣврѣшении єж(с)твенѣ и
 шемѣ. поеже кто ниже
 сѣврѣшаемыи(х) прикла(д)нѣ
 неизмѣнно(м) шбразѣ.
 20 мысль оубо сщєннонача
 лна є(с). еже къ боу тако мо
 щно оуподовленїе же и сѣе
 диненїе. того имѣю въ
 сѣкого сщєннаго хоудожь
 25 ства же и дѣиства наста
 вника. и къ тоговоу єже
 ственѣишему блголѣпїж

неоуклоннѣ оубо зримо. та
ко мощно же изъшврасоу
емо. и тоє ликовники. по(д)вна

Л. 17а

бж(с)внаа свръшаж, зръца
ла чистин нес'кръна. приа
тнаа свѣтоначалаа бго
началныа зара. и оубо дае
5 мына лжча. сщениѣ и
сплънѣемаа, снж же паки
овианѣ въ прочааа въсѣа
важца. пш блгоначалны
и(х) оуставшхъ, не бо праве(д)
10 но естъ иже сщениѣ свъръ
емомъ, съдѣнствовати
что ѿноу(д) внѣ своего слж(ж)
воначалнаго сщениовъ
чиненїа, нж ниже е(с) инако,
15 поне(ж) бж(с)твеные самыне
свѣтлости желаетъ, и
къто и сщениолѣпнѣ съ
матрѣжтъ и въшвража
ат'са, по коегождо сщѣ
20 н'нын(х) оумовъ до(с)таннж, сего
ради оубш сщениночлалїе
глан, сщенино нѣкако
по всемъ завлѣетъ оудобре
нїе, шврасъ блгоначалнѣе
25 красоты. въ чино(х) и хж(д)ж'
ство(х) сщениночлалнын(х) таже
своего сїанїа. сщениндѣ
нствоуа таинствїа, и къ
своемж началоу, тако лъ
за оуподоблѣж: -

Л. 17б

Подобїе и равен'ствъ и тождь
ство, едино и единотворно
зане(ж) просто и несмѣс'но и не
сложно наречет'са, ѿлично
5 еже неравное и инакъвство

и непримѣсное и въ приложе
ни, тѣмънное глѣть. еже
оубо едино бгѣ разжмева
етса:- Ликовники з(д)е,
10 иже ш бж(с)твнын(х) обращаа
щесса глѣть:- Сѣа нещцуж
гавлѣти, тако непо(д)баеть
кшмоу иже единомж сѣе
нничьскомоу степеню съ
15 причтеноу, ваще что сво
его до(с)анїа творити. нж еже
прикладное своемж до(с)анї
а дѣствовати, и прѣда
вати оучащж. не оубо на
20 чинати таже паче достоанїа,
сирѣ(ч) презвнтершмъ оучи
ти, и даръ приносити, не
оубо и хиротонисати. дїа
конш(м) оучити, не оубо и кр^с
25 стити. не во дадать дхѣ
сѣты, тако(ж) ниже фїлїппъ въ
дѣванїихъ сѣхъ ап(с)лѣ дїакш(н)
нж ниже приносити. и сїе
прочїи, нж и съврѣшаемы
мъ прїкладнаа дѣати. да съ

Л. 17в

хранѣтса доврѣ ш вжѣ
ственаго павла кѣждо в неже
званъ высть степенъ въ то(м)
да прѣвываеть:- Знаменан
5 чинъ и сщєнноначалїа нако
нчанїе, и тако приходящи
н(м). по(до)баеть прѣвѣе шчица
тиса оученїемъ. раздѣли
телнын(х) грѣха потомленї
10 и. таже просвѣщатиса разж
момъ бгдѣхновеннын(х) писа
нїи. таже бгоразж мѣни прѣ
даньми, и тѣг(д)а съврѣшатн
сѣ. пакнвытїа ванею. Зна
15 менан оубо, тако прѣсвѣще
нїе прѣж(д)е крщєнїа есть:-

Л. 18а, б (верх)

или неживо(т)на	или жѣва таже	или разоумнаа	или словеснаа	и тѣ
а. та(ж) наре(ч)ж(т)са	глѣса бесло	бесплѣтнаа	та(к) леснаа	та(ж) наричж(т)
толко сѣща.	веснѣ жѣти	же нв(с)наа:-	са шш насъ:-	

Л. 18а (продолжение)

- 5 **Есть** во кѣмждо иже сѣенно
 началѣ наслѣ(д)ствовавшихъ
 съврѣшеніе, еже по своен мѣрѣ,
 на бгподражателное възвести
 са. и еже въсѣ(х) вж(с)твенѣше.
 тако(ж) словеса рѣша. бгѡу спѡ
 спѣшникъ быти, и показати
 вж(с)твное дѣнство въ себѣ пое(ж)
 10 мощно явлѣмо. рекше, поне(ж)
 чинѣ сѣенноначалниа е(с). еже,
 овѣ(м) оубо вчищатиса. швѣ(м)
 же вчищати. и швѣ(м) оубо,
 просвѣщатиса. швѣмъ же про
 15 свѣщати. и швѣмъ оубо съврѣ
 шатиса. швѣмъ же съврѣшено
 дѣнствовати. коемжд(д)о бгѡ
 подрѣжательное оуприкладн
 тиса иматъ посемъ, швразѣ,
 20 вж(с)вное блженство. тако въ
 члѣхъ рещи. непримѣсно оубо
 во есть въсѣкого шличнства.
 исплненно же свѣта при(с)
 носщнаго. съврѣшенно, и не

Л. 18б (продолжение)

- 5 **требователно.** въсѣкого съ
 врѣшеніа. шчищаа и просвѣ

щаа, и съврѣшенодѣйствиѣвоу
 ган. паче же чищеніе сщѣнное.
 и просвѣщеніе, и съврѣшеніе
 10 паче чищенія. паче свѣта,
 прѣ(д)съврѣшеннѣ. самослоу
 жбоначальне. и въсѣького оубо
 сщѣнноначалія вина, въсѣь
 15 кого же сщѣнія по прѣвѣьсху
 димомъ изра(д)но. потрѣва
 оубо е(с) тако мнѣ, оубо чистѣ
 щимса. непримѣсномъ съврѣ
 20 шатисѣ по всемъ, и въсѣькые
 свовождатисѣ непо(д)бныи гноу
 соты, просвѣщающимъ жесѣ.
 исполнѣтисѣ бж(с)твенаго свѣ
 та, къ зрителному имъ
 ствѣж и силѣ, въ всечистын(х)
 оума очесѣ(х) възводащій
 25 мса. съврѣшающіймъ жесѣ.
 Ѡ несъврѣшеннын(х) прѣ
 чинѣющымса. причастни

Л. 18в

комъ быти зримын(х) сщѣнны
 н(х) съврѣшителнаго хждо
 жества. чистителемъ же,
 богатествомъ ѡчищенія
 5 ннымъ прѣподавати сво
 емъ чистоты, просвѣщате
 лемъ же, тако чистнишимъ
 оумово(м). и къ прѣчастіѣ свѣ
 та. и прѣпованиѣ искрѣннѣ
 10 имжщіймъ, и все бгѣатнѣ
 сщѣнныѣ исполненнын(м) лж
 чѣ. иже на ни(х) всьпролѣва
 емынъ свѣтъ, въ иже до(с)и
 нынж свѣты посылати.
 15 съврѣшенодѣйствителе(м)
 же тако хждожникѣ(м) съврѣ
 шителнаго прѣподанія,
 съврѣшати сврѣшаемыѣ.
 всесщѣннынмъ оученіемъ
 20 зримын(х) сщѣннын(х) хоудожъ

ствѣа. прочее оубо кѣждо
 сщѣнноначалничьскааго оу
 добренѣа чинѣ, по своен мѣ
 рѣ възводитса кѣ нв(с)номоу
 25 сѣспоспѣшенѣж. ѡ насѣ сврѣшаа
 блгдѣтѣю и бгѡда
 нною силою. таже бгонача
 лѣа е(с)ствѣѣ, и па(ч) е(с)ства на
 ставшаа. и ѡтого прѣсж
 щѣствен дѣема, и кѣ

Л. 18г

мощномоу блглюбезныи(х)
 оумовѣ подрѣжанне. сщѣ
 нноначалнѣ изъгавлѣемаа:-
 Знаменан, что сщѣннонача
 5 лникѣ сврѣшенне, и како
 бгѡу сжѣ споспѣшници,
 по вжтвеномѣ ап(с)лѣ:-
 Бж(с)твное дѣиство. Фирѣ(ч)
 вжѣа дѣлан самож дѣла
 10 лщж:- Бж(с)вное блженство
 члѣскы да речемѣ, и ѡ члч(с)кы
 нхѣ вещи. понеже то по севѣ
 что е(с) нѣсть мощно рещи:-
 Здѣ сщѣнноначалницѣ(х) са
 15 мѣ(х) глѣтѣ. таже прѣж(д)е
 снхѣ о сщѣнноначалльствѣжемы
 и(х) рекѣ. оуказж и чины. и ка
 ко оубо чиститилѣе меньшии
 сжѣ. тако(ж) заклантѣе
 20 лѣе сжще, просвѣщателѣе же
 прѣ(д)възъше(д)шен сжѣ оу
 ченѣемѣ. сѣрѣ(ч) презвитери
 ї дѣакни. сврѣшенодѣ
 иствѣтелѣе же. иже криѣ
 25 нѣемѣ дѣха исплѣнѣише
 стѣго, га(к)же еп(с)пы, глѣтѣ же
 сѣа и долѣ вѣ иже црѣо
 вничьскомѣ сщѣннонача
 лѣи словѣ:- естѣстнѣ
 и па(ч) естѣства сжѣ кѣ спсе

Л. 19а

нѣж просвѣщателнаа, до
 брѣ же чинѣ изъясни цр̄ко
 внааго сщ̄енноначалїа. Си
 рѣ(ч) да прѣвѣе приходѣще
 5 и къ бж(с)твенномъ кр̄щенїю.
 Ѡричатса шчицаащеса.
 таже просвѣщаатса оуче
 ннемъ презвитерѣ въсе съ
 творенныхъ, таковыи
 10 може быти чистителныи(м).
 до(с)иннымъ еже прѣпода
 ти иннымъ стѣ боу. и та
 ко еп(с)пымъ проче кр(с)тити,
 тѣхъ бо наричетъ съврѣше
 15 нодѣистѣвныкы, съипо(до)
 баеть чинѣ съваждати:-
 что назнаменже(т) аггль има
 Сщ̄енноначалїѣ оубо, что
 люво естъ. такоже мнѣ добрѣ
 20 нами шпрѣделенномъ.
 аггльское сщ̄енноначалїе
 прочее до(с)ино е(с) въспѣти.
 и таже сщ̄еннаа того въ слове
 сѣ(х) шбразотворенїа. прѣ
 25 мирнымн очесы достои
 тѣ оузрѣти. тако до въ
 зведемса на бл̄говидѣнїан(х)
 про(с)тж. таинствын(х) ра(д)
 назданнн. и еже въсѣького
 сщ̄енноначалннчьска(г)

Л. 19б

хоудожства начало да въспо
 имъ, въ бл̄голѣпнѣи чьсти,
 и слжжвоначалннн(х) бл̄годаре
 нїи(х) прѣвѣе въсѣ(х) шно рещи
 5 истинно, тако бл̄гостїа въсѣ
 прѣсжщ'ствное. бл̄гона
 чалїе таже сжщнн(х) сжществї
 а съсгавивъ, въ еже бы
 ти приведе. естъ се въ

- 10 сѣхъ вин(н)ыи прѣввыше всѣ(х).
 блг(с)ти въинствѣ. еже
 къ пришощенію своему
 сжцаа призывати. тако(ж)
 коемждо сжціихъ шпрѣ
- 15 делен'но бысть. ѿ своем мѣры:-

Сжцихъ

Ова оубо сж(т) неживо(т)на
 тако(ж) каменіе и про(ч)а
 га(ж) ниедіномуу живо
 м(у) дѣиствѣж прича
 ствѣжцаа:-

Ова же
 жива.

Ова оубо не
 чюствѣна,
 тако(ж) садовна

Ова(ж) почю
 вателъ
 наа:-

ПОЧЮВАТЕЛНАА

ОВА ОУБО БЕСЛОВЕСНА

ОВА(Ж) СЛОВЕСНА

ОВА ОУБО БЕСИ(Т)ЪНА

И ПЧЕ НАСЪ

ОВА(Ж) ВЪТЪЛѢ

И ПЧЕ НАСЪ -

- вѣсѣ оубо такоже сущаа при
 частвоумтъ промыслу, ѿ
 20 прѣсоуществѣнаго и все

Л. 19в

ВИНОВАГО ВЖ(С)ВА ИЗЛИВАЕ
 МОУ. НЕ БО ОУБО БЫЛА БЫША,

аще не соущи^{хъ} соущесъ
 тва и начала привши
 5 ласа быша. неживѣна
 а оубо въсѣ еже быти,
 томоу причаствѣтъ.
 еже бо быти въсѣмъ. е(с)
 еже паче...¹ бж(с)тво.
 10 жив(т)на яже тоеж(д)е па
 че въсѣкого живота жи
 вотворныи силы. сло
 веснаа же и оумнаа. то
 еже паче въсѣко(г) и сло
 15 ва и оума самосъвръши
 телныи прѣж(д)е съвръ
 шенства прѣмждоу
 сти. явленно же е(с) яко въ
 лизъ тоа шна сжщст¹ въ
 20 доброты. паче яже тъ
 чю соущаа, и бесловесъ
 нѣ жива, и яже оу на(с) сло
 веснаа, бгоначалнаго
 прѣподанна въ причастї
 25 и быша. оумнѣ бо въ блго
 подражателное себе въ
 шбражающе. и къ бгона

Л. 19г

чалномоу подобію прѣ
 мирнѣ зрѣще и въшбра
 жати желающе оумны
 и(х) видъ, шбилнѣшаа въ
 5 лѣпогоу имоутъ яже
 ѿтоє причастїа, при
 ближнѣ оубо соуще и
 пр(с)но къ е(ж) горѣ възма
 тиса яко(ж) лѣпо е(с) въ крѣ
 10 пости, бж(с)вна(а)го и неоу
 клоннаго рачительства
 въиспръпростираема.

¹ Слово неразборчиво.

- и началнаа всѣанѣа, не ве
 шест'вѣнѣ и не съмѣше
 15 н'нѣ прѣемлаще. и к'тѣ
 мѣ съчинѣема во оумно
 имоуще въсѣж жизнь. си
 га оубо соутѣ еже прѣ
 вѣе и м(н)огащи въ прича
 20 стѣи вж(с)внаго вываема,
 и прѣвѣе мнѣгащи
 изъавителнѣ бѣона
 чалнааго съкрѣвѣнства.
 тѣмже паче въсѣ(х) аггль
 25 скааго именованѣа ве
 змѣрнѣ спо(до)виша(с). заеже
 прѣж(д)е въ тѣхъ бывати,
 бѣоначалномоу всѣани
 ю. и тѣми въ на(с) ниспо
 силатиса таже паче на(с)

Л. 20а

- изъавленѣемъ:- Здѣ
 въсѣ въкоупѣ таже въ
 съдѣтельствѣ авлѣе(т)
 имени ра(ди) соущи(х). и оумъ
 5 наа и видима въсѣ, въ
 сѣ во бѣ, ѿ несжщѣихъ
 сътвори. сего ра(ди) тѣчѣа,
 да того блѣгости прича
 статса, прившцѣтже
 10 са промысла ра(ди), тако къ
 еж(д)о прикладнѣ имать.
 начало во е(с) соущи(х) сж
 ществѣ, вѣжн промыслъ:-
 Сн(м)ан помыслъ его(ж) ради
 15 соущаа въсѣ приведе въ,
 да причастатса того
 блѣгости по мѣрѣ коеж(д)о.
 Се во авлѣеть еже мно
 гыа швителн оу шѣа. къ
 20 ждо во по своѣмъ дѣлѣ
 причаститсиса имать
 того блѣгости. сице и тѣтъ

25 глѣть въ нже на ма
 ннхее словесѣхъ:- Гдѣко
 въсѣ соущаа, вжїю про
 мыслоу причаствоуютъ
 нже во ни въ сжщїихъ
 е(с) еже непрчаствоуѣта
 и вжїимъ. тѣмже неоу
 ставно зло, понеже непрч

Л. 206¹

5 частвоуетъ боу. по оули
 шени им'ства явлѣемо,
 нж не самѣ прѣвообра
 знѣ соуще въ соущствѣ,
 10 сице пространѣнше рѣ
 хумъ выше:- Въ снхъ соу
 щаа, вж(с)внаа наричетъ,
 сирѣ(ч) стѣа тр(б)ца. таже зда
 нїамъ соущи съдѣ
 15 телница и начало, рекъ
 ше вина. Ѡ тѣ(х) нже Ѡ то
 е въ сжщство прише
 дшїихъ причаствова
 тиса глѣтса:- Гдѣко и
 20 животнаа причаствоу
 ать промыслоу вжїю,
 по томъ еже быти. нежи
 вштнаа же соутъ, сирѣ(ч)
 каменїе. и въса таже не
 25 приходѣщаа въ рожде
 нїе:- О снхъ чиноу, зна(м)
 нан же, тако различна го
 рнїихъ силъ соущствїа,
 глѣть же точїю соущаа,
 25 нже наре(ч) живїѣнаа:-
 Сри тако и оумные силы
 Ѡ произволенїа по ващъ
 шемъ пришецоуѣтса блго

¹ На правом поле внизу надпись: «не жѣва.»

моу, тако много желалще
того, глѣть бо, себе въ ѿ

Л. 20в

бращающе, еже е(с) прои
зволително проче нелъжъ
но слово глѣ и дѣвола съ
падноути съ несе. прѣвъ
5 рати во са въ злое ѿ себе:-
Тѣхъ во соуществіа оу
мъ сжът живы. зна(м)на
и же, тако оумнаа въскъ,
прѣвъе причаствоуа
10 тъ воу. изъавителне
же сирѣ(ч) възвѣстите
лне:- зна(м)нан же что и
стѣнише аггль. и такъ
прѣвыи тѣ(м) чинъ глѣтъ
15 имѣти. и како тѣми
законъ данъ вы(с). и тако
и иже прѣж(д) законна и
по законѣ шѣа наша а
гглы къ бж(с)вному въ
20 звоздахоу:-
Вице оубо законъ, тако(ж)
егословіе ре(ч), аггльми
на(м) данъ вы(с), и иже славъ
нын еже прежде зак
25 на и по законуу, наша
шѣа, агглы къ бж(с)вно
моу възвоз(д)ахоуса,
или еже творити до(с)тоитъ
наоучаващен. шнъ
правому истинны пжти

Л. 20г

ѿ прельсти и жизни не
сщєнные прѣводаще,
или чина сщєннаго
или таннъ прѣмирны
5 и скрѣвенаа видѣнїа,
или бж(с)внаа нѣкаа про
реченїа пр(б)рочьскы гавлѣ

- аще. аще ли нѣкто рече
 10 тѣ и ѿнж(д) непосрѣ(д)стве
 нѣ бывати нѣкоторы
 мѣ сѣын(м) бѣгавленіа.
 да навикнетъ и се прѣ
 моудрѣ, ѿ сцѣннѣнші(х)
 словесѣ. тако само то
 15 оубо что люво е(с) бжѣ
 съврѣщеніе, никто же
 видѣ, ниже оузрѣти и
 мать. бѣгавленіа же
 прѣподовнын(м) быша
 20 по по(д)внын(х) вѣн, нѣко
 торын(х) ради сцѣнны
 и(х), и зращіймъ до(с)нны(х)
 видѣннн изъгавленіа
 хъ, въспрѣмоудрое
 25 же бѣгословіе видѣнне шно.
 еже въ себѣ напи
 санно гавлѣаще бже
 ственое тако въ шбра
 зѣ неизъшбражаемы
 и(х) по(д)вѣе, ради видима(г)

Л. 21а

- на бж(с)твеное възвож(д)ениа.
 тако его раз(д)ращій(м). бж(с)твно
 моу бывающоу шсіанню. и нѣ
 что бж(с)внын(х) имъ наоуча
 5 щнимса:- Е же твврнтъ,
 такоже при іисоусѣ навиннѣ.
 и гедешнѣ ннынн(х) къ право
 үмоу же поүти ѿ несцѣнны
 ези жизни, такоже при ко
 10 рнилю сѣтницѣ. прѣвы
 нбо ѿ невѣрнын(х) гзыкъ прѣ
 ложиса. чина же сцѣннаа
 го, тако(ж) при данннлѣ. тѣ
 мы тмаин. и незекінлоу хе
 15 ржви(м). и. нсан серафимъ. га
 внша(с), прѣмирное же видѣ
 нне. такоже при павлѣ, въ
 сшщенномъ даже до тре

- тиаго нб(с)и. и прѣвж(с)тве
 20 наго ¹ ванна Ѡкровени:-
 Непосрѣдствѣнѣ же. сирѣ(ч)
 кромѣ аггльскааго слоуже
 ниа:- зри како толкоуе(т)
 ре(ч)ние глама, ба никто же ви
 25 дѣ нигдѣ же. еже исти
 нѣише мѣню. и вѣда
 тако соутъ писаничкаа ре(ч)
 ниа глѹщаа. также при ада
 мѣ в ран и при авраамѣ оу

Л. 216²

- доува ма(м)вринскаго и ег(д)а въ
 содомѣ идѣахоу. и мшусео
 ви на горѣ аще и на
 з(д)анѣа глѣе
 5 тса оузрѣти. и глѣть,
 тако само то съкровенное бжѣе,
 никто же видѣ ниже оу
 зрѣти има(т). еже е(с) соущьсъ
 твѣ его. или и высочанше,
 10 тако никтоже разоумѣти
 или рещи може(т). или възмо
 щи омоу(т) что е(с) бѣ. аще ли
 же и быша вѣговленїа нѣ
 конь сѣын(х). разоумѣи га
 15 ко по мѣрѣ каждо своєю
 верь сво(до)блѣшеся нѣкогого
 видѣнна. изѣавлѣща
 го емоу вж(с)тво. его же ра(ди)
 встанїе приемааше. иже
 20 в онь приходащни(х) вж(с)тве
 нын(х) разоумѣванїи:-
 Видѣнне вно глѣть иже мна
 на фаворѣ вж(с)твенни свѣ(т),
 и иже въ коупинѣ вж(с)тве
 25 нын вгнь. но пѣсрѣдѣ
 ствѣнѣ бывшаа. но вба

¹ Буква затерта.² На правом поле надпись: «его(ж) ра(д) видѣнїа ра(д)».

че и сѣа, посрѣдъствънѣ
 вышата. свѣта и вгнѣ въ
 швразѣ авламеата. прѣ
 ма силѣ зрацин(х):-

Л. 21в

Бг̄тавленїа быти гл̄ть, не ра(д) е
 же боӯ авлатиса и показова
 тиса, еже что любо е(с), се во
 5 немощно е(с̄). но тако бж(с̄)тве
 нааго шсанїа ст̄ин спо(до)влѣ
 жтса. нѣкыми сщ̄енными
 видѣнми, и себѣ по мѣрѣ
 соущинми. нх̄ же аг̄гльмї
 быти гл̄ть:- Сїа же
 10 бж(с̄)твнаа видѣнна славнїи
 шци наши навнцаахоу. по
 срѣдъство(м) нев(с̄)нынх̄ силѣ.
 или не и еже сщ̄енное закона
 законоположенне. словете(с)
 15 прѣданїе, тако шнж(д)
 во гл̄ть ш̄ ба мшусеови
 дарованно. тако да оубо
 насъ истиннѣ наоучитъ
 еже бж(с̄)вно то быти и
 20 сщ̄енно по(д)изъображенї
 е. оучи(т) же и се прѣмоу(д)рѣ
 бг̄ословне, еже аг̄глы сему
 вины пронзыти. тако бг̄о
 законномоу чиноу шно у
 25 ставопологающоумж,
 еже прѣвын(х) ра(д) втораа
 къ бж(с̄)твеномоу възво
 дитиса. нво не токмо прї
 прѣвъсходщини(х) же и мѣ
 ншини(х) оумовѣхъ, и живо

Л. 21г

въкоупочиннѣ и(х) съоуста
 вивѣ шпрѣделнса, ш̄ въ
 сѣ(х) пресоущ̄стввнааго чн

- 5 ноначалѣа, еже всѣкомъ
 сщѣнноначалии прѣввыи(м)
 и срѣ(д)нии(м). и послѣ(д)нии(м)
 бити чиновом(м) же и сила(м),
 и ѿ меншии(х) бити бж(с)тве
 нѣишиимъ оучителемъ.
 10 и роуковж(д)емъ къ бж(с)тве
 номоу въз(д)енню. и всѣа
 анѣж и причащенію. зра же
 іако не же, бж(с)твеное и ү
 ва члѣколюбїа таннство,
 15 агглы прѣж(д)е навьикоша,
 та жа тѣми в насъ разоу
 ма блг(д)гь мимохож(д)аше.
 сице бо бж(с)твнѣишии га
 вринуаъ, захарїю оубо е
 20 рархи наоучи. еже прркъ
 быти ѿтого безна
 деж(д)а блг(д)гїю бж(с)внож
 раж(д)аемое штроча блго
 лѣпнѣ мирови и спсїте
 25 анѣ іавлѣемааго моужь
 ственааго ісава блгодѣ
 нства. марїа же. како
 в тои боуде(т) б҃гоначалное
 неизвѣщаннаго б҃зда
 нїа таннство. инын же

Л. 22а

- аггль іусифа наказа, ка
 ко вонстинноу исплѣни
 тиса имоути іаже б҃года
 ннѣ вебщаннаа прѣдѣ
 5 дж двдоу. дроугы иже па
 стыре(м) іако многын(х) ѿчище
 нномъ блговѣствова
 аше, и съ ни(м) мнжство
 вон нб(с)нын(х) же мнгопѣ
 10 тое шно прѣдаваахоу
 соущини(х) на земли славосо
 вне:- Зна(м)и, іако и за
 конъ иног бж(с)твнааго

- 5 законоположеніа є(с) по(д)н
 зъшбраженіе. Сирѣ(ч) хѣа
 бж(с)твенааго члвчнїа.
 а тако аггльми дастьса,
 прѣво законоположеніе
 10 явлѣетъ и сты стѣоа
 нъ глѣть. иже прїасте
 законъ в завѣщанїна(х) а
 глѣть, и не схранисте:-
 Зн(м)ан, како прѣвынми си
 рѣ(ч) прѣвъзъшедшми.
 15 а втораа, сирѣчь мѣнша
 а къ боу възводатса и ш
 аггльскыи(х) расчненна(х):-
 Прѣсоущьствнъ еже чи
 ноначале. чиновъ тѣ(х)

Л. 226

- начало. и творителноу ви
 ноу глѣть:- Іако іаже
 о възчлвченїи, прѣвѣе на
 выкоша агглы, тако явлѣ
 5 ють іаже по бж(с)твенѣ(м)
 гаврилѣ, наоучьшїи(м) іа
 же ш стѣмъ іуаннѣ,
 блговѣстивше(м) же и двѣ
 и тако ѿ дха стѣаго зачетъ
 10 въплощаемааго ба слова:-
 Мжжьствно блгодѣнствїе,
 хѣо възчлчнїе є(с), поне(м)же
 бѣ сын. въплоти іаже
 блгословенаа съдѣла.
 15 съмотри же како рекъ
 здѣ їса моужьское блгдѣ
 нствне. и за еже оубо глѣ
 ти мжжьствное явленно
 іако съвршенъ члвкъ бы(с),
 20 блгодѣнствїа же ра(д), іако
 бѣ є(с) и члвкъ тѣт же иже
 блгознаменїа съдѣлавы,
 помалѣ же глѣть іако не
 приложе(м), прѣвы(с) во не
 25 же бѣ пр(с)но. и шно же па

кы зри, како глѣть, въ
 стѣни марии быти неи
 зреченнаго бгз(д)анне бго
 началное тинньство. бго
 з(д)анне же глѣть, явленно тако

Л. 22в

вѣ съз(д)аса поже бы(с) члкъ
 по реченно(м) слово плоть бы(с),
 бгоначалничское же, тако
 ба виновнаго, и начала соу
 5 щаго глмын(х) богъ же и пра
 ве(д)нын(х) члбкъ тинньство въ
 члвченїа бѣ. его же ба їса
 прѣименова:- Зн(м)ан сїа,
 на несторїане, не вси же
 10 агглы оувѣдѣша тиннь
 ство съмотренїа, поне
 же егда възношаашеса
 гѣ по стр(с)ти, нѣцини бѣ
 хоу глщен, кто е(с) съ ц(с)рь сла
 15 вы. въпрошенне во неви
 дѣнне явлѣ(т):-
 Възмае(м) же и къ прѣвы
 шши(м) словес(с) свѣтоявленї
 амъ, зри бо тако и са(м) їс
 20 иже прѣне(с)нын(х) соущъ
 ствѣ прѣсоущъствнаа
 вина. къ намъ непрѣло
 жнѣ прише(д) не ѡмещетса
 еже ѡтого въчиненнаго
 25 же и изволенна члколѣпъ
 нааго блгочинїа. но блго
 покорнѣ повинуетса ѡ
 ца и ба аггелми въшбра
 женїамъ. и посре(д)ствѡ(м)
 тѣ(х) възвѣщае(т)са ивсе

Л. 22г

ѡ.оу еже ѡ оца оусмотре
 нное їсво къ егуптоу ѡше

ствѣне. и пакы еже къ и
 юдеѡмъ Ѡ егѹпта прѣ
 5 шествѣне, и аггльми то
 го зри(м̄) по(д) Ѡчѣскимми оу
 става положенми. въ
 чинѣмааго. вставлѣ
 ю во рещи тако вѣдѣщѣ
 10 таже сщценничьскимми
 нашими прѣданми изъ
 давленнаа. и ѡ агглѣ и
 же їса оукрѣплѣющи(м).
 или тако и са(м̄). їс по наше(м) спа
 15 сителномъ. бл҃годѣи
 ствѣ въ изъавителны
 и прише(д) чинъ. агглѣ ве
 лика свѣта наречеса.
 нво тако самъ агглюлѣпъ
 20 нѣ глѣтъ. елика слыша
 Ѡ оца възвѣсти намъ
 Зи(м)ан на несторіане и везъ
 главные, тако їса прѣ
 соуществоу виноу глѣтъ,
 25 за еже творца соуща вѣ
 сѣхъ. и тако непреложнѣ
 глѣтъ того быти по насъ.
 не тож(д)е еже едно снѣ
 е(с)ство. аще и самъ. ѡ вѣ,
 и тако са(м) и законоположи

Л. 23а¹

тель и по(д) законо(м). и тако и
 тѣ чакѣ аггльми за
 повелѣваашеса въ Ѡше
 ствни въ егѹпетъ. и Ѡ
 5 того възрацении. и тѣ
 е(с) и ѡ агглю(м) съдѣтель,
 темже единъ и тѣж(д)е
 хс въ двѣю е(с)ствоу, вели
 кое смотренїа съдѣла та

¹ В низу листа надпись: «Ѡа книга ст҃го бл҃говѣщеннаа по оу.»

- 10 иньство. ре(ч) бо са,
иже въ зрацѣ вѣимъ сын.
невъсхыщеннемъ непще
ва равенъ быти боу, нѣ
себе истощивъ. вбразь
- 15 раба приемъ. се два зрака.
еже бо рече з(д)е не ѿмещетса,
се е(с) еже невъсхыщеніе(м) не
пщева. Фирѣчь, не не оу
достонн іако чакъ послуоу
- 20 шати и аггль. блгопоко
риѣ бо повиноуе(т)са,
шца и ба аггльми понзѣвбра
женіамъ. Сім бо въ
чины чак(с)комоу родоу по
- 25 слѣдовати: Зна(м),
іако оукрѣплющааго
аггла га главизна. іаже въ
лоуцѣ носитса. глтъ
и велнкы дѣиуе. и га
ко паче написаннѣ въ та

Л. 236

- иньствѣ скрѣвеннѣ то
моу преданно вы(с). и сѣо
мѣ тимофееу ѿ ап(с)ла па
вла. того бо проповѣда
- 5 ние съписна лоука. іавлѣ
е(т) же се іако въ таньствѣ
пріатъ, ѿ еже рещи сѣе
ннич(с)кыми ншми прѣда
нми изъявленнаа. зри
- 10 же и нносказаніе, еже глѣ
тъ. еже бо рещи се нсаіе
мъ, велнка съвѣта аггла
именоватиса рож(д)енно
е ѿроча, плѣтї его по(д)
- 15 вати глтъ. и почто на
ре(ч)са аггль. іако ѿчь съ
вѣтъ възвѣсти на(м).
спсѣ бш на(с) своета стра
стїа, показа іако и ѿць
- 20 таковааго бѣ съвѣта.

ниже бо тако мѣнши Ѡ
 ца аггль наре(ч)нѣ вы(с), къ
 аріаншмъ се:- Оукрѣ
 25 пльющааго аггла гла
 визнж, въ пльти поле
 зно естѣ разоумѣвати.
 и индѣ бо гльть блговѣ
 стіе по нскоушеніахъ
 бо. тако престоупльше
 агглы слоужааху емоу.

Л. 23в

и тако оутроудиса Ѡ поу
 тнаго шествіа. и тако
 възааака. въса бо сіа по
 казоумть, тако съврѣ
 5 шенна въсприжть члкѣ
 с'того страданми. нж
 ре(ч)ть кто, гдѣ вѣ по(т)ре
 ва аггла, бж(с)твоу тоу
 сжщоу. глмъ, тако мно
 10 жаншаа вѣ аггльми
 чюдодѣнствоует ви
 сіе гльть въсѣко бж(с)тве
 ноє писаніе:- Поеже
 къ шцю Ѡтого ре(ч)ннш(м),
 15 павн(х) твоє има члкшмъ:-
 Гл(в)а, е почто в'сѣ не(с)наа
 сжщствннѣ Ѡдолѣ ш
 вщѣ аггль глатса:-
 Сіа оубо е(с) тако по на(с) внна
 20 аггльскаго въ словесе
 хъ именованіа. испыта
 ти же тако мно потрѣ
 ва е(с), кога ра(дн) внны бго
 словци въсѣк оубо въкоу
 25 пѣ не(с)наа соущства
 агглае наричють, къ н
 зъявленіа же прнхш
 даше прѣмирнын(х) тѣ
 хъ дѣвротъ, чинъ аггль
 скын шсовнѣ именоу

Л. 23г

жть иже съвр̄шнтелнѣ
 шкончавла бж(с)твнѣ
 ѿ и нев(с)ныа чины. прѣж(д)е
 же сего прѣв̄всходнѣ въ
 5 чинѣѡще, арханг̄лѣ
 скаа оудобренїа. и на
 чала и власти и силы,
 и елика снхъ прѣв̄взъ
 ше(д)шаа соущьствїа ѿ
 10 же словесъ вѣ(д) изъгави
 телнаа прѣданїа. гле
 м же тако по в'сѣко(м) сїце
 нномъ оудобрени. прѣ
 в̄зъшедъшен оубо чи
 15 нше, имѣютъ и таже
 мъншїихъ, оудобренї
 и шсанїа же силы, не
 причастнїи же прѣв̄в
 сходителныи(м) себе соу(т)
 20 послѣдныи. стѣнши
 ѿ оубо прѣвыш'шын(х)
 соущьствъ чины, и
 аг̄лы наричжтъ бго
 словци. нво соу(т) изъг
 25 вителныи сїи бгона
 чланаго шсанїа:-
 Почто оубо єдинаго сж
 щьства быти вѣсѣ
 мъ стымъ аг̄ло(м) г̄ла
 цон цр̄кви. бж(с)твны

Л. 24а

дїшнвсїе. многїа име
 ноуеть силы. великы
 оубо дїшнвсїе алеѡа
 5 н(д)рьскын еп(с)пъ, иже Ѡ
 риторъ, въ такъкованї
 ѿхъ иуже сътворн ш
 блженно(м) дїшнвсїи и
 же томоу' сьименно(м).
 сїце г̄лтъ. тако нерож(д)е
 10 нное шбыче нарицати

- вѣнѣшнѣа прѣмоу
 дросѣ, вѣсѣко невн(д)
 мо е(с̄)ство. також(д)е и
 соуществїа състави.
 15 Ѡ сего глѣть іако по вѣ
 нѣшнїихъ ре(ч)ныи вы
 ша стѣмъ дѣиствїе(м̄).
 таковы гласы иносѣ
 казателнѣ:- Послѣ
 20 дныи оумъ(ныихъ) чинь истѣ
 нше агглы глѣть име
 новатиса. прѣвѣзше(д)
 шеа же инако. вѣ про
 чен же главнїнѣ дева(т)
 25 чиновъ таинствѣнѣ
 вѣспоминаетъ. нѣгѣ
 шбаче глѣть, іако го
 рнѣиши чинове, вѣ
 датъ елика долнїи
 шстанїемъ навыца

Л. 246¹

- атъ. вѣдат же и ина
 га долнѣишимъ невѣ
 домаа. аще ли же и си
 це е(с̄), шбаче роднѣиши(м)ї
 5 именемъ и агглы е(с̄) е
 гда наричж(т̄)са вси оу
 мны чинове, глѣт же
 и почто, іако(ж) вѣ сто
 и вѣвторомъ Ѡлмѣ,
 10 вл(с̄)вите гѣ вса агглан
 его, и вѣ сто и третїе
 мъ, творан агглы сво
 а дхы, и прочаа. несоу
 противъ шбращае(т) же
 15 са слово. мѣншїихъ бо
 не именуѣтса горъ
 нѣишїихъ наре(ч)нми,

¹ В низу листа надпись: «сть выми глѣмаа стѣ дионнїей.»

- и тако прѣвѣше(д)шии
 ми силами, подѣвѣ
 20 ше(д)шаа оучими бы
 ваатъ:- Въпросити
 оубо нѣкто иматъ.
 Си нв(с)нын чинове прѣ
 възше(д)шен, и нижьши.
 25 и еще мьнши. тако
 быша, тако вѣвъ оубо
 горнѣиши быти. вѣвъ
 же нижьши. и глѣмъ
 тако и оумнаа вѣсѣ,
 самовластнаа съдѣга

Л. 24в

- бгѣ, аще во члѣкъ самовласте
 нѣ вы(с) ѿ прѣстнаго вѣмѣ
 шенїа и дша сын, колми па(ч)
 оумныа силы. неммаще
 5 земль но что или та(ж)ко са
 мовластно быша. се во и
 вж(с)твеное прѣ(д)ставаѣетъ
 писанїе, глѣ, дїавола ѿ аггѣ
 скагѣ испа(д)ша чина, и съ иже
 10 ж(с)твнын моуж прѣ(д) малѣ
 мѣ. ѿ ѿ аггѣльскын(х) силѣ, па
 кв оумнѣ во на бгоподрѣ
 жателное себе вѣвбража
 аще. и къ бгоначаломѣ по(до)
 15 вню прмирнѣ зраще, и
 вѣвбражати желааще
 разжмнын(х) видѣ. ѿ сихъ же
 вѣсѣхъ показоуатса тако
 самонзволнын самвла(с)
 20 ны сжть оумнын чинове,
 въ лѣпотоу оубо глѣтъ
 конждо прѣматерѣ свое(т).
 влѣааго желанїа. основае(т)
 са вж(с)твнын(м) разжмнѣнѣ
 25 емѣ. сего ра(ди) и чины нарича
 тѣса, степеновиднѣ. тако(ж)
 в нихъ желанїа сжщемоу,

сего ради з(д)е глѣть. не има
 ть слова. послѣ(д)нѣи чинъ се
 рафинъ. или престоле име

Л. 24г

вати. Зна(м) же почто нари
 чатса вси чинове агглы:-
 Чин же не(с)нын(х) оумовъ по
 слѣ(д)нѣи, не имоутъ слова
 5 начала. или прѣстоле или
 серафѣме именовати. ни
 же бо е(с) въ причастїи прѣвы
 шшїихъ силъ. нж такоже
 съи нже оу насъ бж(с)твены
 10 не пръвосщѣнники въз¹во
 дить къ вѣдомымъ емж
 бгоначалиа лжчамъ. сице
 ниже прежнии(х) того сжщ
 стъвъ вса щѣнныиа си
 15 лы. възводителныи и
 къ бж(с)твеному сжтъ съ
 врѣшїтє(л)ниаго аггльско
 му щѣнноначалию оудо
 брениа. аще не ег(д)а кто и
 20 се ре(ч)тъ, еже общаа быти
 всѣка аггльскаа именова
 нїа. по всѣ(х) не(с)нын(х) силъ
 въ блговиднш, и ѿ бга
 свѣтоданїе, меншемъ
 25 и прѣимжще(м) прїчашенї
 и. нж да паче и намъ слово
 блгосждно бждетъ, да ви
 димъ щѣннѣе таже въ сло
 весе(х) изъявленнаа стѣлѣ
 пнаа свонствїа коегож(д)о

Л. 25a¹

не(с)нааг оудобренїа:-
 Гѣко и стѣнїше агглы. възво

¹ В низу листа надпись: «арешпаггтъ».

ДАТЬ СЦЕННЫА ЧЛ҃КЫ НА ВѢ
 ДОМЫА ИМѢ ВЖ(С)ТВНЫА ЛЖ
 5 ЧЛ҃:- Зрительныи(х) таин'ств'¹
 СИХЪ ИСПЛНИВЪСА, СЦЕ
 ННЫИ ДІВНУСІЕ, ГЛ҃А, ІАКО ОУ
 ВО ПОСЛѢДНИ ЧИНЪ НАРЦА
 ЕМЫИ АГГЛЫ. ИЖЕ ВЪ ЧЛ҃ЦѢХЪ
 10 СЦЕННОНАЧАЛНИКЫ ЦРКОВНЫ
 А ПРѢСТОУНСКЫ НАСТАВЛА
 АТЬ НА ВЪЗВЕДЕНІЕ КЪ БОУ.
 ДОЛНѢШИИ ЖЕ ЧИНЪ ТЪ
 НАШЪ ПРѢСТОУНЪ И СТЕПЕН
 15 МИ ПРѢВЫШЕ ЛЕЖИМЫА ГО
 РНѢШИИ ІАКО МЕНШАА ТА
 ИНО НАУЧА(ВА)АТЬ:- Сирѣ(ч)
 ПОСЛѢДНАГО АГГЛСКАГО ГЛ҃А,
 СЪИ ВО ЧИНЪ СЪВРЪШАЕТЪ ДО
 20 ЛѢ ИСХОДИТЕЛНѢ ВСѢ ОУДО
 БРЕНІА ДЕВАТИ НХЪ ЧИ
 НОВЪ КЪМОУЖДО ЧИНОУ
 ЗАНЕ(Ж) ОБЩЕ УСІАВАТИСА ВЪ
 БГОВИДНОЕ И ВЪ СВѢТОДАНІЕ Ѡ
 25 БГА, АЩЕ И НЕПО(ДО)БНѢ:-
 ЕСТЬ ГЛ҃ТЬ ВЩЕЕ ИМЕНОВАТИ
 ВСА РАЗЖИНАА И БЕСПЛ҃ТНЫ
 ІА ЧИНЫ, И ПО ИНОМЪ СВРА

Л. 256

СЪ. Сирѣ(ч) по БГОВИ(Д)НОМЪ,
 ЕЖЕ ЕСТЬ КЪ БГОУ ПРИБЛНЖЕ
 НІЖ, ПОЕЛИКО МОЩНО КОМОУ
 ЖДОН(Х). ТѢМЖЕ ОУБЕ ВСА ПРѢ
 5 МИРНЫА ЧИНЫ БГОВИДНѢ
 ХЪ НАРЦАТИ. И ИНО ЖЕ ПРЕ
 ВЩЕННЕ ИМѢТИ ВСѢМЪ
 ТѢМЪ. ЕЖЕ СВѢТЛѢИШША
 АГО УСІАНІА Ѡ БГА ДАРОВАНІ
 10 Е. АЩЕ И ПРѢМА КОМОУЖ(Д)О
 МОЩНО, ИЛИ МЕНШЕ, ИЛИ

¹ На правом поле надпись: «его(ж) ра(д) видѣніа ра(д).».

- вѣщѣше. ѡсѣаніе даѣтсѣ.
 въ нже же ѡ бж(с)твенын(х) и
 мене(х) словѣ рече(ч). тако бж(с)тве
 15 нїи єдини глѣютсѣ, вѣсѣко
 го чина чиноначалници.
 Зн(м)ан же, како свонствїа
 глѣтъ, таже, коегож(д)о чина мѣры¹:
 что прѣво нв(с)нын(х) сжщ¹ст¹въ
 20 оудобрение. что срѣдне,
 что послѣдне:
 Ёлика оубо сжть и какова
 прѣнв(с)нын(х) сжщ¹ст¹въ оудо
 брениа, и како таже оу нхъ
 25 сщєнноначална съврѣша
 ютсѣ, єдинож извѣ(с)нѣ
 видѣти глѣ бж(с)твнтелно
 моу слѣжбоначалню. къ
 снм же и тѣмъ разжмѣ
 ти свож слы(ж) и осѣанїа, и

Л.25в

- свое сщєнное и прѣмирное
 бл҃гочнїе, не мощно бвнам
 вє(д)ѣти таже прѣнв(с)нын(х) оумо
 въ танн¹ствїа, и стѣнша
 5 а нхъ съврѣшенїа. аще не
 глн рече(ч)тъ кто еликаа тѣмн
 насъ тако своа доврѣ вѣдѣ
 щїимн б҃гоначалїе наоучи,
 проче мы оубо ни(ч)соже само
 10 движнѣ, рещи имамы,
 еликаа(ж) аг҃льскын(х) вндѣнїи
 сщєннын(х) б҃гословець оу
 зрѣшасѣ, сїа навѣкше
 мы тако мощни есмы да изло
 15 жимъ. вѣсѣ б҃гословїа
 нв(с)наа сжщствїа, девѣтъ
 нарекло естъ. изъгавите

¹ На полях справа: «Гл(в)а. 5.» В низу листа надпись: «сщєнносл҃жителѣ глє(т). нмн ст҃го павла, нмн ст҃го» (далее неразборчиво).

льными именованми, сѣ
 вж(с)вныи ншѣ сщѣннослоу
 20 жилъ въ три разажчаеть
 трончѣскаа оудовреніа, и
 прѣво быти глѣть еже ш
 вѣѣ сщѣ'ство пр(с)но. и влезъ
 25 томоу и прѣж(д)е нныи(х). не
 посрѣдствѣнѣ съединѣ
 ти се прѣданное, сѣи
 шна во прѣстоле. и мно
 гоочитѣ и многокрила
 те чинове, хержвѣмъ еврѣи

Л.25г

скыимъ гласомъ. и серафї
 мъ именованна, по вѣѣ
 хъ прѣвѣсѣхощащемъ при
 ближени. о вѣѣ непосрѣ(д)
 5 ствѣнѣ прнсѣдѣти ре(ч) прѣ
 вати се словеснымъ изъ
 вленіемъ, трончѣское оу
 во се оудовреніе. тако еди
 но и въкоупочинно. и въ
 10 истинѣ прѣвосщѣннона
 чалне, славныи ншѣ ре(ч) на
 ставникъ. его(ж) нѣ(с) дроуго
 дѣльными бгоначал шсѣа
 15 н'ми непосрѣ(д)ствѣнѣ при
 ближѣнше. Второ же
 быти ре(ч) наставникъ еже
 ш властїи и госпо(д)ствѣвъ
 и силъ. съврѣшаемо е(с). и
 20 трѣ послѣднїхъ не(с)нын(х)
 сщѣнноначалствѣвъ. е(ж)
 аглѣ же и архагглѣ и нача
 ль оудовреніе:- Тако еди
 нѣ вгѣ иже и бготвори
 25 тѣ(х). вѣствѣ изъвѣствѣ
 тѣх же и тѣ(х) слоужбы. и
 сами же ведать себе и
 таже тѣ(х). мы бо ннедино
 извѣствѣ е(ж) тѣ(х) вѣмы,

Л. 26a¹

развѣ еликаа Ѡ бж(с)внааго
 наоучнѹхосѧ писанїа:-
 Сщеннослоужителя оубо
 своего швычен нарицати. и
 5 ли бжст(в)нѣишаго апла па
 вла, или стѹго іерофееж. іако(ж)
 въ иже ш бж(с)твенин(х) име
 не(х) словѣ ре(ч)са. нынѣ же ни
 кого много мнѧ глати то
 10 моу, развѣ стѹго павла.
 инединогѹ вш вѣ се много ра
 звѣ того, иже даже до тре
 тїаго нѣсе достигшааго,
 и іаже ш си(х) навѣкшааго:-
 15 Прѣво трончское се и бѹви(д)
 но чиноначалие, е(с) мысль
 нѣ и достоиннѣ бѣж зрли
 разоумѣти. Ѡ іезекїила,
 иже глѣтъ прѣсто(л) прѣвын на
 20 нем же швнса бѣтъ. таже,
 авїе ближнѣ хержвнмъ. Ѡ
 ісаїа же стѣиши серафимъ
 фкр(с)тѣ стоаще бѣа зрѣхж
 са. сїа же авлѣать. еже
 25 паче всѣ(х) горнѣишее при всѣ
 нхъ поконще. изъавлѣ
 ет же се немалъ сїа подо
 внѣ. и въ Ѡкръвени стѹго
 іѡна апла евлїста. и бѣслова:-

Л. 26b²

Непосрѣ(д)ствнѣ ре(ч)нно вы(с) по
 неже нѣсѣтъ инын чинъ
 прѣж(д)е того, зна(м)и же іако

¹ В низу листа надпись: «а положи(л) сїю книгу сщенномчѣик.»

² В верху листа: «Хержвї(м). и серафїмъ, глѣ(т) горнѣишаа.»

На полях справа:



- прѣстолаѣ, рекше мно
 5 гоочитаа, и много
 пернаа быти всѣхъ
 силъ:- Прочѣи же двѣ трон
 чьстѣ и оумнын(х) чинона
 чали, Ѡдолѣ горѣ съвѣра
 10 етъ. прѣва во сжть госпо(д)
 ствѣа, таже прочее силы.
 таже власти. съ иже вла
 сти прѣвыма въ чиновъ.
 сре(д)ниа прѣатъ госпо(д)ствѣа,
 15 и трне слоужевные трон
 це. прѣваа начала. паче
 проче арханглы. ныне же
 оубо не сице тѣ(х) въспома
 нж прочеи глависнѣ.
 20 нж шдолѣ горѣ приемъ
 именовалъ е(с). ап(с)лъ оубо
 въ еже къринфемъ,
 и въ еже къ ефисѣумъ,
 въспоминаетъ нѣкото
 25 рын(х) аггльскын(х) чиновъ,
 не съ иже чинъ сповѣдѣ
 етъ. гавлѣт же вели
 кѣи дѣиновсѣе. тако въ
 таннѣ сѣа прѣда стѣын(м)
 бжтвеныи ап(с)лъ:-

Л. 26в¹

- Паки на(д)писаніе Ѡдолѣ на вы
 сочанишаа въсходитъ. тре
 тѣи во серафѣмъ. вторын(х)
 хероувѣмъ² Ѡвратнѣ оу
 5 вш на(д)писа:- о серафѣмѣ
 хъ и хероувѣмѣ(х). и прѣсто

¹ Слева на полях надпись: «гла(в). з.». Внизу листа: «прво не(с)нын сѣенноначалствъ. ре(к)ше слоуж(ж)венство. нан стоаніе, наі чинъ. па(к) тѣ(х) првын вышшн(х) сж(щ)ствъ. Ѡ серафѣмъ. и херавѣмъ. и прѣстолаѣ. сѣенно.»

² Пропущено: «и первѣи престоли» (восстановлено по ВМЧ).

лѣхъ. и о прѣво(м) ихъ. сщѣ
 нноначалїи:
 10 Бъи мы прїемлаще стѣ
 н(х). сщѣнноначал'ствѣ чи
 нѣ. глѣмъ, тако въсѣко
 не(с)ныхъ оумовъ имено
 ванне. Сказанїе имать ко
 15 егож(д)о бггоданнагѣ свон
 нства. и стѣое оубо серафї
 мѣ именованне. рѣша и
 же яще евреи вѣдаще,
 или еже пожигателе изъ
 авлѣти, или еже сѣгрѣ
 20 бателїе. а еже хжроуѣмъ
 множество разжма. или
 изълїтїе прѣмждрости,
 въ лѣпотоу оубо прѣвое
 не(с)ныхъ сщѣнноначал'ствѣ,
 25 Ѡ прѣвыш'шїихъ сжщѣ
 ствѣ сщѣннодѣнствѣже
 тса, чинѣ имѣа въсѣхъ въ
 сочанши. еже ѡ вѣѣ не
 посрѣ(д)ствїи прїсѣдѣти,
 и прѣвдѣлааа бггавле

Л. 26г

нїа. и съврѣшенїа въ тѣ
 тако приближнѣ начал'ни
 чьствѣннѣ съходити, съ
 грѣвателїе оубо именж
 5 а(т)са. и прѣстола. и изъ
 лїтїе прѣмждрости. изъ
 авнтелнымъ бгговидны
 н(х) ихъ имѣствѣвъ бы
 ти оубв н(х) ѡ бж(с)вныхъ
 10 и непрѣстаемое. и еже
 топлое и скорое и прѣго
 рашее. въсѣ(х) приближна
 аго и неисходнаго и неоу
 клоннаго пр(с)одвиженїа,
 15 и еже иже мьншии(х) възво
 дителнѣ и силнѣ оупо(до)

- вѣтелное. тако вѣсто
 лѣѣ! шна и вѣзгарѣа на
 по(до)внѣа теплоу. и еже палител
 20 нѣ и вѣсесѣжнга
 телнѣ чистителное. и
 неприкрывателно и не
 оугашаемо имѣа тако
 ж(д)е присно свѣтовидно,
 25 и просвѣщателно сво
 иство. вѣсѣкааго не
 свѣтлааго тѣмотво
 ренїа ѿгонително сж
 щен потрѣвително.

Л. 27а²

- серафїмъ именованїе
 изъгавителнѣ оучитѣ.
 хероувимъско еже, еже
 разоумъ(на) быти нхъ и б̄го
 5 видное, и еже прѣвы
 ш'шнаго свѣтоданїа
 припатное, и зрителн
 е, въ прѣводѣлное си
 лѣ б̄гоначл'наго бл̄го
 10 лѣпїа, и прѣмоудротво
 рнаго прѣподанїа нсѣ
 плаъненное, и причасъ
 тное швилнѣ къ вто
 рымъ изантїемъ да
 15 рованныа прѣмоу(д)ро
 сти:- Зна(м)н и тако вѣсѣ
 ко имл разоумнын(х) зна
 менїи швѣемле(т) чиноу.
 свонствѣнаго дѣнств
 20 вїа. такоже с̄гын(х) сера
 фимъ и хероувїмъ ска
 занїа именъ явлѣжтѣ:-

¹ Должно быть: «вѣстоплѣа.»

² В низу листа: «еп(с)кпѣ пнтрин(м) оуѣенны ѿ нахоженїа.»

25 Поне(ж) б̄говидное им' стѣ
 во глѣть при вж(с)твнын(х)
 оумовѣ(х). непо(до)вааетъ
 непщевати велика(г)
 д̄ишнвсїа, добродѣте
 ли сїа оумныа, тако слоу
 чан, заеже и въ насѣ тѣ
 мѣ. прибывати глѣти,

Л. 276

тако нно во иномѣ по(д)
 лежащемѣ, рекше ка
 чество прѣбывѣшее,
 слоучан во и по(д)лежимѣ.
 5 Ѡнж(д) Ѡврѣженное е(с), ја
 ко и въсако сложенїе,
 и вещи безъобразное,
 Ѡнж(д) изъврѣжен'но е(с),
 аще бо бѣ нно во ннш(м),
 10 сирѣ(ч) слоучан въ подѣ
 лежащемѣ, не бы(с) оу
 бо живо зыло по себѣ
 сжщество шно. ниже
 шбожатиса по себѣ
 15 такоже мощно можаа
 ше, единого ра(д) чина, ја
 ко нно во иномѣ с'хра
 нѣемо. таже оубо снхъ
 ре(ч)ннаа имѣства само
 20 шсоущствѣвленна сж
 тѣ. не оубо тако слоуча
 и въ по(д)лещщемѣ, не
 веществѣннааго ради.
 Сего ра(дн) великы д̄ишн
 сїе долѣ въ иже ш цр̄ко
 25 вномѣ сщ̄еннонача
 лїи словѣ главизь
 нѣ четвертон,
 шсоущствѣвленнаа быти
 глѣть имѣствїа ја(ж) в'ннхъ:-

Л. 27в¹

Зна(м)и тако о бж(с)твныиа
 силы, по нмѣствоу и
 моу(т) б̄говидное. нмѣ
 ство же е(с), качество
 5 прѣвывателно. Ѡсж
 доу оубо явлѣетса, та
 ко самъвла(с)ны соудѣ.
 въ нмѣствѣ добро
 дѣтели имѣще. се про
 10 странѣнше прѣ(д)ста
 влѣ(т) ам'монь андрѣа
 нопол'скы, въ нже ш в
 скрсенїи Ѡтого на шрї
 гена писанныи(х) словѣ(х):-
 15 Ѧ еже прѣвысокиху
 и прѣвъзатыи(х) прѣ
 столъ, еже въсѣко(г)
 несъмѣснѣ изатиса
 долѣшъствынааго съ
 20 мѣренїа. и еже въдвн
 зателнѣ непрѣмирнѣ го
 рѣносное и въсѣкого
 послѣдѣн'ства некъ
 лонителнѣ горѣ при
 25 своенное, и ш нже въ
 истинѣ вышнемъ всѣ
 ми силами, непоколѣва
 телнѣ и бл̄гостоннѣ
 присѣдимое. и б̄гона
 чалнаго нашъствѣа,

Л. 27г

въ вестр(с)тїи въсѣцѣмъ
 и невеществи приатно
 е. и еже бл̄гносное и
 б̄гоугоднѣ на бж(с)вна

¹ Вверху листа: «првысокин(х) же пр(с)то(л) именованїе рчи(т) еже быти н(м) изаты(м) въсѣко(г)
 долѣносна(г) смѣренїа, и прочаа же гатса тѣ(м) нмѣтна.».
 Внизу листа: «и бж(с)внаго свѣта, и слоужевеньствынаго.»

- 5 а подъяѣтъ вѣзлѣта
емъ. сѣ оубо еже име
нь ннѣхъ тако по насъ
изъявленіе. рещи же до(с)
ино е(с), кое сщѣнна
10 чалїа мысли бгпо(д)
ражателнаго бгъви
дѣна прилежателно
и неклонителнѣ быти,
и еже раздѣлѣтиса
15 вѣсѣкомоу сщѣнна
чалническому стро
енї. въ причастїе сщѣ
ннон прѣподанїе чище
нїа несмѣснаго хоуд
20 жьства, доволно оуже
Ѡ на(с) рещиса непщоуа,
и нѣже достоинѣ рещи
мласа прѣвыш'шїи
хъ оумшвѣ, како еже
25 въ тѣхъ сщѣннонача
лїе словесы изъявлѣ
етса. прѣвыимъ сж
щѣствомъ, иже по соуще

Л. 28а¹

- своотворномъ ихъ во
гоначалїи присѣдаща.
и такоже въ прѣ(д)ворїи
того въчиненїа. вѣсѣ
5 кыа сжть невн(д)мын
та и ви(д)имына прѣвѣзь
ше(д)шен бывѣшїа си
лы, свое непщевати
до(с)тонть быти и по все
10 мь по(д)бовиднѣ сщѣн'
ноначалїе: Горнѣи
ше е(с)ство и по вѣѣ Ѡто(г)
въчиненное, авелѣе

¹ Вверху листа: «послѣ(д)лѣтїе.»

Внизу листа: «сыроаццо(в) во угли(ч) за православнїю.»

- ть прѣстоле. ничтоже
 15 на тимѣннаа вѣни
 малщѣнмь. такоже на
 знаменуѣть, еже ни
 чьсоже тѣмъ имѣти
 долѣшествонааго съ
 20 миренїа. нж еже к бѣоу
 въсходное, горѣно
 снѣ вънемлюще. до
 брѣ же приведе прѣ
 мирнѣ, рекше бесплѣ
 25 тнѣ, и невеществовъ
 нѣ, и оумнѣ рекше мы
 слнѣ, да не оубо въ
 знеп'щюѣши еже въ
 з'двизательное пжть
 быти тѣлесны. при

Л. 286

- веде, еже невеществовъ:-
 Зна(м)и тако и же. сѣхъ
 прѣстоль чинь бѣоно
 сень ре(ч). тако носѣ почи
 5 ваемааго мыслнѣ бѣ.
 зри оубо, понеже и вж
 ны васнлѣ капа
 докѣнскыи, бѣоноснж
 ю ре(ч) плоть. смотри
 10 до(с)итъ како ре(ч). нж оу
 во плѣть самого г(с)а.
 по съставоу съедини
 сѣ самомоу бѣоу сло
 воу. сего ради и еже плѣ
 15 ть носити, тѣ и глѣ
 тѣсѣ ѿ ѿць. и плѣть
 шваѣщи, что оубо бе
 змѣстнѣ, аще и плѣ
 ть тогова глѣ
 20 тѣсѣ бѣоноснаа, тако носѣ
 щн бѣа слова, по съе(дн)
 ненїю нерастогаель
 номь. тогова плѣть
 и глѣмаа и бывши нстѣ

25 ишен поистинѣ. си
же по блг(д)ти нмоуще
въ себѣ бѣ, неизъре(ч)
нными словомъ и не
домыслноа мыслиа,
бгоносныи си сего ра(д) глѣтса:-

Л. 28в

Гѣко прѣвѣе причаствѣ
лть прѣвыа силы бѣу.
и тако прѣподаатъ
мъншимъ, бывшее въ
5 ннхъ сѣаніе:- Гѣко
въсѣко(г). мьчтаніа ве
щ'нааго неприатны
соу(т) и непримѣсни въ
сѣкмоу сниженію:
10 сице събра и се. прѣвы
имъ соущ'ствомъ сво
е непщевати до(с)итъ
быти имъ. и по всемъ
подововидно сщѣн'
15 ноначаліе, иже по сѣ
щ'ствоугворномъ и(х) бго
началіи присѣдѣща
їли тако въ прѣ(д)вери
того вѣчиненнаа въ
20 сажіа ви(ди)моуа. и невн(ди)
мыа бывшеа силы
соу(т) прѣвъзше(д)шаа:-
Чистаа оубо та до(с)итъ
непщевати, не тако не
25 сщѣнныи(х) сквернь и гноу
сотъ свободаа. ниже
тако тимѣнныи(х) не при
прѣтна мьчтаніи.
но тако в'сѣкого снн
женіа несмѣснѣ висо

Л. 28г

чаншаа. и всѣкого
мъншнаго сщѣнїа, по
прѣвышышеи чисто

- тѣ, всѣ(х) б̄говидныи(х)
 5 силъ прѣвосѣдате
 лнаа. и своего пр(с)но
 движ'наго по б̄голювѣзна
 аго непрѣложенію чи
 на неклонителнѣ сѣ
 10 лш дръжащаася, и е
 же на хждьщаа понѣ
 чесомь оумъненіе ѿ
 нж(д) невидашаа. нж не
 падаемо пр(с)но и непрѣ
 15 движимо нмашаа
 своего б̄говиднааго
 свойства несмѣсно
 е прнсѣденіе. зрите
 лнаа еже паки, не тако
 20 чювьствныи(х) знаме
 нїи или оумныи(х) ви(д)те
 лне, ниже тако разан
 чїнемь сщєннописани
 чьскааго видѣнїа на
 25 бж(с)твное вѣзводима
 а, нж тако в'сѣкого не
 веществ'нааго разоу
 ма высочаншимь свѣ
 томь исплѣненная,

Л. 29а¹

- и довертворныи ж и нача
 лныи ж довероты прѣсоу
 щьств'нааго и трисвѣтла
 аго зрѣнна тако лѣпо насы
 5 щенаа, їсва же пришеще
 нїа. тако ж(д)е ѹдостонн(н)а
 а. не въ шєразѣ(х) сщєнно
 з(д)анныи(х) зрачнѣ вѣшєра
 жацин(х) б̄гоназ(д)анное н(х)
 10 оупо(д)влєнне, но тако вѣисти
 нноу томоу приєлжає

¹ В низу листа: «вѣрѹ ндє(ж) лежи(т) многострадалное и трѣпєливое.»

маа. въ прѣвѣ(м) причасти
 и, разоумѣа бѣгодѣлныи(х) его
 свѣтъ. и оубо тако еже бѣ
 15 по(д)ражателное тѣ(м) прѣвы
 сочаше даровано вы(с), и прї
 вѣщаждтса поеже тѣ
 мѣ мощно въ прѣводѣлно
 и силѣ, бѣгодѣствьныи(м)
 20 его чаклювнымѣ добро
 дѣтелемѣ: ꙗко не то
 кмо бжственыа силы саме с
 крѣнѣ и гноусоу(т) свобо(д)нѣ соу
 тѣ, но и всакого мечтанїа
 25 вѣснааго непрїатны соу
 тѣ, и непримѣсны вѣсѣ
 кого умненїа. и еже на
 хж(д)ше оумненїе. ника
 ко же вѣдѣще. сїе же разоу
 мѣи, не тако по е(с)твоу не

Л. 296

прѣлшжнн соутѣ, но сами
 произволны соутѣ. ра(д) еже
 на блѣое зѣмнааго желанїа въ
 блѣое оуклоншеса, прѣвы
 5 ша снще, нмѣство такоже
 нмоуще, еже непрѣдвн
 жимо. единѣ бо по е(с)ствѣ
 непрѣложен вѣ. и еже
 аще снще сдѣланнн быша
 10 не би оубо испаднжлѣ дїа
 волѣ. но и сие вѣсе една
 го и равнааго чина. еже бо
 ѿ е(с)ства блѣое, оумненїа
 не имать:- Самодви(ж)нїе
 15 глѣтѣ стѣ събыти движе
 ние и(х), тако неизмѣнно и не
 прѣложно також(д)е же имѣ
 щее. движениа же соутѣ п
 ри тѣхѣ, таже непрѣ
 20 станнаа въ разоумѣванїа дѣ
 иствнн оумове бо сжѣть не

мачнын. И зна(м)и еже по
 бѣголюбезномъ непрѣло
 жное. и прочти четверъ
 25 тѣѣ главизнѣ, иже
 ѡ бж(с)твнын(х) имене(х) слова. и
 ѿ главоу настоащаго сло
 ва. Зна(м)и како глатса зрї
 телни стѣм чмнове сии. га
 ко не знаменми или видѣ

Л. 29в

ими. писанїа бѣгоразжмїе
 имоутъ такоже мын:-
 Зрителне гласа. иже таннь
 ви(д)телне. таже стѣм зна
 5 менательнѣ глмыми ѡ бзѣ
 чювьствнынми ѡкрыва
 жтса, еже горнын(х) силахъ
 нѣсть разоумѣти. зна(м)
 иже реченное трисвѣтло
 10 е речение. вѣмѣсто три
 съставно стѣе бж(с)тво:-
 їсѡ же пришещенне прича
 стне славы. и неизреченны
 а свѣтлости. тѣла хѡа
 15 глѣть съ плотїю въ съсѣ(д)ѣть
 ѡцѣ:- Зна(м)и же, тако
 еже къ г(с)оу и соу(т) оупо(до)внѣнї
 е, бѣоз(д)ателно е(с). сирѣ(ч). съ
 дѣлоуе богы оуподоблѣе
 20 мыа. и како непосред(д)ств
 нѣ и кромѣ знаменїи и чи
 ны сн, оуподоблѣжтса
 хоу, ѡтого се прие(м)шен:-
 Зна(м)и тако и прѣвоз(д)аннын.
 25 соутъ силы сїлы сїа. и добродѣ
 телн гѣ нс хѣ. тако силы сї
 а имоут(т): съврѣшенна га(ж)
 також(д)е. не тако различїа
 сїщеннаго въ сказателно(м)
 хоудожествѣ сїющаа.

Л. 29г

но тако първааго и прѣвъс
 ходимааго вѣженіа испѣ
 лъненаа. по прѣвысочан
 шемъ тако аггѣл(м) вѣдѣнство
 5 хоудожествѣ. не во инъ
 ими стынми соущѣствы,
 но ѿ самого вѣначална. прѣ
 вѣсщѣнствоуемаа. вѣ еже
 на то непосредствѣнѣ вѣ
 10 спростиратиса. вѣсѣхъ
 прѣвъсходящюа снлож
 и чиномъ. вѣ всечнсто(м) и
 по все(м) неклонителн(м) при
 сѣдаще. и къ невеществоно
 15 моу оумному оумномуу¹
 блгоуѣпноу. тако правед(д)
 но вѣ видѣніе привода(т)сѣ
 и таже блгодѣнствѣ хоудо
 жьствнаа словеса. тако
 20 прѣваа в вѣѣ сжцаа на
 выцаа(т), ѿ самого слоужбо
 начална прѣвысочанше сси
 рѣ(ч) таино оучимаа сщѣнноа
 чальствоуема. сїе во вѣго
 25 словци гавѣ сказоую(т). еже
 оубо мьшнимъ не(с)нын(х) соу
 щѣствѣ добротамъ, ѿ
 прѣвъзше(д)нин(х). блгодо
 вротнѣ наоучеватиса вѣго
 дѣннынмъ хоудожествамъ

Л. 30а

всѣ(х) прѣвыш¹шимъ ѿ
 самого вѣначална тако пра
 вед(д)но оученми вѣавати
 сѣ. нѣкоторѣа во оубо и(х)
 5 вѣвод(т). ѿ прѣвын(х) сщѣннѣ
 навыващѣ, еже гѣ вы

¹ Повтор слова.

- ти не(с)нымъ силамъ. и
 ц(с)рѣ славы, иже намъ бѣга че
 ловколѣпнѣ възнесеннаго,
 10 нѣкынъ же къ самому
 исоу недоумѣвающеса,
 и еже ш на(с) тогова бѣгодѣ
 иствѣа хоудожество навъ
 кноути желающе, и тѣ(х)
 15 самому іс непосреднѣ
 наоучеваща. и прѣвѣдатнѣ
 тѣ(м) изъгавляю
 щъ свое члѣколюбное блѣ
 дѣнствіе азъ бо ре(ч) гла
 20 хъ правдоу. и соу(д) спсенїа,
 дивлше же сѣ тако и тже
 прѣне(с)нын(х) соущъствъ
 праваа и толико всѣ(х) прѣвѣ
 сходща. бѣгоначалнын(х)
 25 штаннн тако посрѣ(д) въскрл
 ѣмоу блѣгоговѣннѣ
 желають, иво нь самого бѣ
 въпрашажтъ, почто тї
 шброщенны соутъ ризы,
 къ самѣмъ же недоумѣва!

Л. 306

- жтса правѣе, показующе
 оубо тако навикноути же
 лающе, и бѣгодѣнствнаа со
 разоума (же)лажще не прѣ(д)ва
 5 рлюще же, иже по бж(с)твнѣ(м)
 прѣшествин даемааго разоу
 ма штаннн, проче оубо прѣ
 вѣне(с)нын(х) оумовъ сценнона
 чалне. ѿ самого слоужвона
 10 чалиа, прѣвосщенствоуемо,
 въ еже на то непосреднѣ
 простиратиса. въсѣстѣнн
 шааго шчищенїа, непрѣстѣ
 пнааго свѣта. прѣж(д)е съвѣ

¹ В низу листа: «тѣло его» (далее слово из пяти зашифрованных знаков).

- 15 рѣшеніа съврѣшьнодѣистві
а, по мѣрѣ снѣ исполнѣемо
вчищаются и просвѣщаю
тса и съврѣшеннодѣиствоу
етса. въсѣкого оубо съни
20 женіа несмѣсно. прѣваго
же свѣта исплѣнено. и прѣ
водатнааго разоума. и
хоудожства причастни
къ наврѣшаемо:-
25 Зна(м)и како глѣтса съврѣшенны
бж(с)твенныи чинѣ си. сказате
лно еже разлнчи хоудожство
глѣт, изъгашненіе и тлѣ
кованіе сщѣннааго прѣдані
а. его же трѣвоуетъ и мѣ

Л. 30в

- нши чиновѣ такоже напрѣ(д) глѣ
ть. много же множае члѣцї.
кромѣ ба толкованїи. ска
зоующїи(х) множае р(а)злнчноум
5 прѣмоудростн сѣыхъ зрѣ
нїи, немощно сїа разоумѣ
ти. ниже намъ ниже мѣ
ншїи(м) прѣвыи(х) тре(х) чиновъ,
тѣмже глѣт. тако оубо
10 по(д)вше(д)шїими чиновы конж(д)о
прѣвы сщѣнноначальствоу
етъ тѣкмо и не инаа сила,
горнѣшннн(х) же снхъ оудобре
нїи сщѣнноначалие(м). въ сщѣ
15 нноначальствоуетъ единъ,
и не инаа сила:- Понеже
бо въсѣкын(х) горнѣшннн
соу(т). и ничтоже нмоутъ прѣ
вышѣше. елико во нынн(х) сила
20 хъ, въ лѣпотоу ѿ само
го бѣдинааго прѣвы тако
горнѣшннн наоучаемн соу(т),
бж(с)твнѣмъ разоумоу:-
Зна(м)и же наоучаватиса. ѿ

- 25 влѣтѣ бо, не по е(с)ствѣ бы
ти имъ таковыимъ:- Зна(м)и и
васнѣа не рекше несто
рѣане. тако възнесымса по
еже члкъ хъ їс. тѣ е(с) гѣ оу
мныи(х) всѣхъ и црѣ славы

Л. 30г

- іако оучити навѣщають ѿ
глѣции(х). възмѣте врата
кнзи ваши. и въпрашающе
кто е(с) црѣ славы. и паки
5 слышаще, гѣ снамъ, и про
чапа. на безглавныѣ же и е
втихмане, іако аще и гѣ си
ламъ, нж оубо плоть и іа
вленъ члкъ. іако и къ състра
10 нномуу оудивлѣтиса про
чин(м) началомъ:- Добрѣ вѣго
дѣнствие нарече еже ѿ на(с) съ
мотреніе. вѣіа бо вѣхуоу
іако вѣнстинноу дѣла всѣ
15 іаже въ смотреніи ш г(с)ни
рожд(д)ство стое. исцѣленіа,
іаже при стр(с)тѣхъ знамені
а, и въскрѣсеніе:- А еже
азъ бо глахъ прав(д)а и соудъ
20 спсеніа. исанга соудъ. и
зри како сна разоумѣ:
ре(ч)ни сице сложн. двла
са како прѣваа соущѣствъ
прѣнв(с)ныи(х), іако срѣ
25 двла. вѣначалныи(х)
всїанїи желають, посрѣ(д)
въскрнѣмаа же ре(ч), іако
не къ краннен высотѣ
възлѣтаемаа. но срѣ
ды касажщася разоумѣніи,

Л. 31а

недооумѣвати же са на
знаменуесть еже: глѣци,

кто съи приходан ѿ едо
 ма:- Зри съ колициѣ(м)
 5 страхомъ и бл҃гоговѣ
 ниїемъ въсѣхъ висо
 чанши чины, тако срѣ
 дннѣ не прѣвы въпра
 шалъ дръгъ дръга.
 10 прѣво таже въ исайн,
 кто съи приходан и
 зъ едома. вброщенны
 мъ ризамъ его ѿ восо
 ра. и тогда такоже по
 15 вѣлѣваемы ѿ ба, к не
 моу гл҃ать. почто ти
 вброщенны соу(т) ризы:-
 Зна(м)и же како гл҃ать шчи
 щатисѣ и просвѣща
 20 тисѣ, и съврѣшенно
 дѣнствоватисѣ во
 жественнымъ чинн(м).
 Съвъкоупивъ же и се да
 рекоу ѹбо не нелѣпотъ
 25 нѣ, тако и чищенїе е(с)
 и просвѣщенїе и съве
 ршенїе, еже б҃гона
 чалнаго хоудожства
 причащенїе. неразоу
 мѣ оубо рекше шчища

Л. 316

га по чиноу даемымъ
 разоумомъ, съврѣше
 нныхъ навиченин.
 просвѣща же совож
 5 бж(с)твнымъ разоумо(м).
 егоже ра(д) шчищае(т) таже
 на прѣвїе оузрѣннаа
 елика нынѣ изытавъ
 лѣатсѣ, высочанша
 10 го ра(д) всѣанѣ, и съврѣ
 шаа паки тѣмѣдже
 свѣтнмъ. еже по имѣствѣж

- хоудож'ствомъ свѣтлѣ
 ниши(х) въчиненїи, сїе оубо
 15 есть по моему хоудожствѣ.
 пръвое не(с)ныхъ сщцствъ
 въ оудобренїе. еже
 шкр(с)тъ ба и при вѣѣ не
 посрѣ(д)ствѣнѣ стож
 20 и, и простѣ и непреста
 ннѣ ликъствоуе въ вѣ
 чнѣ его разоумѣ. по прѣ
 высочанше(м) тако въ агглѣхъ
 прѣсндвижѣмъ прѣсѣдѣ
 25 ни, многаа оубо и блаженна
 а зра чистѣ видѣнна. и
 простыми и непосрѣ(д)ствъ
 нным зарамн шѣбаемо
 и бж(с)твнныа пища исплѣ
 нѣемо. многыа оубо прѣ

Л. 31в

- водатнымъ изантнемъ
 единныа же неразличнѣ и е
 динотворнѣ бгначални
 чьскааго гощенїа единство
 5 мѣ. многааго же прѣвще
 нїа бжнн и съдѣнствїа оу
 достоен(н)о, еже ктомуу та
 коже мощно оупо(до)влѣнїе(м)
 добрын(х) нмство же и дѣн
 10 стѣвъ, многаа же бж(с)тве
 нын(х) прѣвѣсходителнѣ вї
 да. и бгначалнааго хоу
 дожства и разоума въ
 причасти. поеже е(с) лѣз
 15 выаемо. сего ра(д) и пѣнї
 а торгова бгсловїе. соущї
 и(м) на земли прѣдано е(с). въ н(х)
 же шценнѣ явлѣетсѣ. е
 же прѣвысочаншааго шѣанїа
 20 прѣвѣсхо(д)нтелное, швы
 во оубо того. чювьствнѣ
 рещн, тако глѣс ввдѣ мнш

25 гъ въпїжтѣ, вл(с)венна сла
 ва гн(с)нѣ. Ѡ мѣста его, шже,
 многопѣтое и ч(с)тнѣишее
 възывають бгословне,
 стѣ. стѣ. стѣ. гъ сава
 шѣтъ испѣнь въсѣ земли са
 вы его. сѣ же прѣвысоча
 ншаа, прѣнв(с)нын(х) оумовъ

Л. 31г¹

пѣснословна. оуже оубо въ
 нь же ш бж(с)твнын(х) пѣсне(х)
 такоже мощно изъявихо(м),
 и речеа ш снхъ во онѣхъ.
 5 тако по на(с) доволнѣ, Ѡ ни(х)
 же въ възпомануѣе
 довлѣеть явити толко
 въ настояще врѣма, та
 ко бгословнын(м) хоудожьс
 10 твои. первие оудобрѣне та
 ко лѣпо всѣанно бывше,
 Ѡ прѣвына бгочалнѣ
 блгости: сеж ако бгови(д)но
 сщєнноначалне. и соущї
 15 нмъ по немъ проче прѣпо
 дастъ. шно сщєннѣ рещи
 съповѣдоуе. еже ч(с)тно
 моу бгочалнѣ, правє(д)но
 блгословнѣ быти. Ѡ бго
 20 прїатнын(х) тако мощно ви
 дѣтиса, и вѣспѣватиса
 оумовъ. сїи бо соуть тако
 бгови(д)нын, бж(с)твнаа мѣ
 ста бгочалннчѣскааго. та
 25 коже словеса рѣша поконща
 юже тако єдиница є(с). и єди
 наа. трнсѣставнаа.
 Ѡ прѣнв(с)нынхъ соущєствъ
 даже до послѣднїихъ зє
 мля. поснаающї блгостнын

¹ В низу листа: «съкра.»

Л. 32а

- сѣвнн на вѣсѣ соущаа про
 мысль, како вѣсѣкого соущь
 ства. прѣначалное начало
 и вина. и вѣсѣ(х) прѣсжщѣствь
 5 нын(х), нешдрѣжннмѣ
 швѣпатнемѣ швѣ(д)ржащѣ:-
 Зна(м)н и то чищеніе прѣ оу
 мшвѣхъ, и ч(с)то нера
 зоуміе. по нмѣствоу бо
 10 хоудож'ство е(с), прѣвы
 вателно и нешѣмле
 мо шсѣаваемааго ра
 зоума постиженіе:-
 онеже и стошцаа,
 15 и шкр(с)тѣ бѣ анкжаща
 а. нешосрѣ(д)ствнѣ
 прѣваа сѣа чнноначалѣа
 глѣть. до(с)нтѣ изъавн
 ти како и стол(т). и двн
 20 жоутса такоже вели
 коу шкр(с)тѣ бѣ, и оу
 бо ш нсаѣа оузрокѣ
 прѣатѣ, иже глѣть,
 и серафимѣ столхоу
 25 шкр(с)тѣ его шесто
 крнлѣ едннмоу,
 и прочаа, наводнтѣ
 же, и двѣма лѣтла
 хоу. како во столца
 а лѣтѣахоу шкр(с)тѣ.

Л. 32б

- и да разоумѣнтса ш
 це. вѣскын оумѣ ш
 вѣсѣ(х) внновнаго бѣ
 вѣсѣавѣ. понеже ш
 5 сѣдѣтельствовавѣ
 шаго и в'сннѣ. глѣса
 ш томѣ такоже ш сро
 цѣ двнзатнса, двн
 женію немѣстному

- 10 нѣкоему соущу, нѣ
 разоумному и живо
 му. е(с) же шкоружно
 оума движеніе тако
 во, вса еже разоумѣ
 15 ваан. или оумъ сын
 разоумѣваетъ. или
 тако причаствоуа
 оума, иже во умъ сы
 и прѣвїе разоумѣва
 20 етъ. а еже причастъ
 воуга оумоу. вторѣ
 разоумѣваетъ. по
 семь оубо поеже оу
 мь сы разоумѣваетъ
 25 двизатиса глѣтъ
 са оубо шкоружно
 же оумышлѣетъса
 движеніе сіе. поеже
 вѣзвращаася. и в се
 бѣ бывае, сице себе

Л. 32в

- разоумѣти иматъ, и иже
 преж(д)е того ѿ не негоже вѣ
 сіа. тако оубо ѿ бга вѣсхо
 тѣншаго пронзложенъ
 5 бывъ. ш томъ, вѣмѣсто
 ш бжїемъ желани и любви
 тако(ж) о сроцѣ еждеть. не
 во съединѣатса втораа.
 прѣжднымнн и(х). нѣ лико
 10 ваниж нѣкоторымж вы
 ваемоу упо(д)внса, раж^дда
 ема во, быти вѣ своемъ
 желяюща ѿ родѣ, роди
 вшаго зратъ. еже во оубо
 15 вѣ разжмѣни кѣ прѣжнї
 имъ того ѿбращаемо.
 окржжнаго движенїа мы
 слы вѣводитъ. поне(ж) оубо
 вез(д)е естъ бгѣ. таже вѣзде

- 20 томоу съслѣдѣаща.
 еже хотѣни пр(с)но того
 разжмѣвати. ѡ семъ ра(д)оу
 атса. и ликоуѣтъ. тако
 же веселіемъ. глѣтса оу
- 25 во оумъ, въ себѣ быти,
 въ себѣ спѣшитиса. е(ж) оу
 во въ себѣ е(с) явлѣеть ве
 съмрътїе. стоіанїе има
 ть, поеже во быти еже е(с) юе
 съмрътнѣ быти. стоіатї

Л. 32г

- разжмѣвает'са. не хотѣ
 разліатиса како въз'въ
 н'нѣга его и вещи (да) разжмѣ
 нїа. по оубо самодвиженъ.
- 5 не стоитъ. нж движетса,
 по сжщ'ствѣ же. пр(с)но та
 кожде нмѣщемъ. сто
 анїе нж движенїе имать.
 е(с) оубо и по е(с)ствѣ кое
- 10 моуждо оумовъ оустрѣ
 мленїе. еже къ бгоу жела
 нїе. неже ѡ немъ тако(ж) ѡ сро
 цѣ шкроужное ликова
 нїе. такоже кроуга ѡ зна
- 15 мени рек'ше ѡ сроцѣ. ѡ
 нее же съставитиса. и
 во по е(с)ствнон нжжди ко
 еж(д)о сжщїихъ. еже ѡ бсѣ
 ликоуетъ ликванїе,
- 20 еже быти желае виновна
 го. и сице оубо ѡ всѣхъ
 црїи въсѣ сжтъ, и его ра(д)
 въсѣ. и шнъ въсе добры
 и(х) виновенъ. Ѧ еже ре(ч) непо
- 25 срѣ(д)ствнѣ прѣваа ѡ бсѣ
 ликъствовати. тако не
 имоуще нѣчто преж(д)е
 тѣ(х) явлѣеть. тако вто
 раа и третїа, срѣ(ч) чювъ
 ствѣнаа. посрѣ(д)ствомъ

Л. 33а

прѣжьнихъ и(х) ѡ бсѣѣ тако(ж)
 ре(ч)сѧ по мѣрѣ ликоствоу
 жть:- Оумнаа, виды оу
 бѡ сжть и своиствїа бы
 5 тї и раздѣлныи(х). въ бѣ
 спл¹тьствѣ же и еже мѣ
 ста не требовати ниве
 щствнаа сжть. да вѣсѣ
 статсѧ тако(ж) тѣлеса въ
 10 сѣ. ндѣже бо тѣло, и мѣ
 сто:- Како по(до)баеть разоу
 мѣти мѣсто при бсѣѣ,
 писанню вездѣ, глѣщѣ,
 неѡпрѣ(д)лномъ быти бж(с)во,
 15 и еже не(в)ѡ прѣстолъ его,
 землѣ же по(д)ножіе ногама его,
 и паки, постави оудо
 лїа мѣрило(м). и земля гръ
 стїѣ. и паки аще пондоу
 20 на нѣо, ты еси тѣ. аще
 ли снїдѣ въ адъ тѣ еси.
 кое оубо мѣсто їезекенлъ
 оумисли бѣи. глѣтъ. тако
 мнѣщаасѧ намъ недооу
 25 мѣвѣтелнаа. бѣ иже то
 го искжщїимъ ѿ всего дви
 женїа, изъгвалѣеть. глѣ
 тѣ бо блж(с)твное писанїе,
 аще заповѣди моѧ съблю
 даетъ кто, азъ и ѡць при

Л. 33б¹

ндева. и швнтель въ не(м) сѣ
 творива, тѣ же оубо и оу
 мныѧ силы и стѣхъ дшѧ,
 и вѣсѣ(х) хранѣщїихъ запо
 5 вѣди. мѣсто наричатсѧ
 оубѡ въ лѣпотоу бжїен

¹ Вверху листа: «*и нїде глѣтъ, почї дхъ мои на нн(х)».

- поконце: * Зна(м)и. тако и
 дроуго съписаніе емж е(с)
 о бж(с)твенных(х) пѣннѣ(х):-
 10 Ре(ч)нное, тако кын храмъ съ
 зиж(д)е теми глѣть гѣ. нан
 кое мѣстѣ поконцѣ мо
 емоу. авлѣеть не глѣти
 са ш чювѣстѣномъ нѣ
 15 чесомъ. нж ш бж(с)твенных(х)
 си(х) оумовѣ(х). или сіце, въ
 сѣотѣ вѣ назнаменати.
 тако нешписанно е(с) бж(с)тво,
 и инакѣ, тако въ самѣхъ
 20 слышашчи(х), не вѣ бгоу
 мѣста поконцѣнаго. не
 вѣрїа ра(д) нхъ. тако(ж) глѣть
 въ влговѣстѣхъ гѣ. снѣ
 же члѣсьскыи не имать гдѣ
 25 главы по(д)клонити:-
 Не тѣмо ре(ч) трїстое пѣнїе па
 влѣеть. и иже ш мѣста
 его вѣгѣ славословащи глѣсь,
 еже прѣподаватисѣ и мѣ
 ншїимъ чиномъ разжмѣ

Л. 33в

- вати и вѣспѣвати вѣгѣ.
 нж и но нѣчто назнаmanoу
 етъ къ симъ. Сїе же авлѣ
 етъ ре(ч)нїе глѣмо. и оубо е
 5 днѣ единцѣ трїсѣста
 внаго глѣмъ быти вѣгѣ. и
 промышлѣти всѣмї ѿ
 прѣвын(х) даже до послѣ(д)
 нихъ земля, съдрѣжаща
 10 вѣсѣ(х) нешдрѣжимѣ, си
 ре(ч). нетѣлесных(м) сѣрѣ
 жаща. нж бж(с)вных(м) про
 мысломъ прѣсѣщствнѣ
 а тако еже, една и единн
 15 ца. поне(ж) и евагрїе прп(д)ны
 въ второн сѣтнїци въ

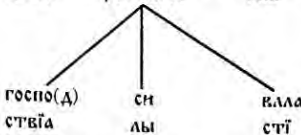
главнѣнѣ третіе и, глѣтъ
 се. тѣ естъ естъ оубо еди
 ница. поне(ж) бж(с)во просто
 20 и нераз(д)ѣлно естъ,
 сего ра(д) единица, и единица бо о чн
 слъничьскы рещи. проста
 и несложна естъ, едина же
 сего ра(д). поне(ж) и къ себѣ съеди
 25 ненна е(с) стѣм тронца е(с)
 ствѣнѣ. и съединѣетъ
 вѣсѣ(х). иже тѣи прибли
 жающіи хсѣ. по реченномъ
 въ влговѣствіахъ. да бж(д)
 тѣ си единш. тако(ж) и мы и

Л. 33г

единое шѣтатіе глѣтъ.
 изъти всакого и несѣвъ
 кжплѣемы съдръжимы
 имъ промысломъ
 5 бжнн съдръжаніе:-
 гла(в). и. о госпо(д)ствин(х).
 и сила(х), и власте(х). и ш
 срѣднемъ нхъ сщѣ
 нноначаліи:-¹
 10 Прѣити же до(с)итъ ннѣ на
 мъ, на срѣ(д)нее нв(с)нын(х) оу
 мовъ оудобреніе. госпо(д)
 ствѣа она прѣмирнын
 мн ѿчесь! такоже мощно
 15 видащіймъ. и таже въи
 стинж санаа видѣнѣа

¹ Справа на полях возле названия главы:

срѣда троїческаго чїна



Справа на полях: та(к) именованіе н(х)
 зна(м)е(т) что е(с) и своиство н(х).

- БЖ(С)ТВНЫИ(Х) ВЛАСТІИ И СИ
 ЛЬ, ИВО КОЕЖО ПА(Ч) ИЖЕ НА
 СЖЩСТВЪ ИМЕНОВАНИЕ. И
 20 ЖЕ БГОПОДРЪЖАТЕЛНАА И(Х)
 ИЗЪЯВЛЪЕТЪ БГОВИДНАА
 СВОИСТВІА. СТЪИ(Х) ВО ОУВО
 ГОСПО(Д)СТВЪ ИЗЪЯВИТЕ
 ЛНОЕ ИМЕНОВАНИЕ, МНА
 25 ЯВЛЪТИ НЕПОРАВОЩАЕ
 МОЕ НЪКО И ВЪСЪКОГО
 СМЪРЕННААГО ОУМЪНЕНІА
 СВОБО(Д)НОЕ ВЪЗВОЖ(Д)ЕНІЕ, НИ
 ЕДИНЫИМЪ МОУЧИТЕЛЬ
 СКЫИ(Х) ЪЛИЧЪНСТВЪ, НИ

Л. 34а¹

- ЕДИНЪМЪ СВРАЗУ(М) ЪИЖ(Д)
 ПРЪКЛАНЪЕМО ТО СВОБО(Д)
 НОЛЪПНЪ. ТАКЕ НЕПРЪ
 5 ЛОЖНО ГВСПО(Д)СТВО. ВЪСЪ
 КОГО ХУОУЖ(Д)АТЕЛНАГО РА
 БОТВОРЕНІА ПРЪВЪСХОДА,
 НЕСХО(Д)НО ОУМЪНЕНІЮ ВЪСА
 КОМЪ. ИЗЪАТО ВЪСЪ
 КОГО ЪЛИЧИНЪСТВІА. СЖЩА
 10 ГО ГОСПО(Д)СТВА И ГОСПО(Д)ОНА
 ЧАЛІА, И КЪ ТОМОУ ГОСПОДЪ
 СТЪВНОМУ НАЧРЪТАНІА.
 ТАКО(Ж) МОЩНО И СЕБЕ ЖЕ
 И ТАЖЕ ПО НЕМЪ. БГОВИДНЪ
 15 ПРЪТВАРЪЮ. КЪ НИ ЕДО
 МОУ СОУЕТНОМОУ МНА
 ЦИХЪСА. НО КЪ ВЪИСТИ
 НОУ СЖЩЕМОУ. ЪИЖ(Д) СВРА
 ЩЕННО. И ГОСПО(Д)НАЧАЛНА
 20 ГО ПР(С)НО БЛГОВИДЪНІА ВЪ
 ПРІЧАСТІИ. ПОЕЖЕ МОЩНО

¹ Слева вверху на полях: «іако всѣка ѹмна сіла не оумакчатеиігѣ и непрѣложігѣ къ ху(д)ше(м) нма(т)».

Справа внизу на полях: «стѣхъ же сі(л) именована(н) еже свонство...».

Чуть ниже: «денствахъ инедіно подъятаа даемы(х)».

Внизу листа: «госпо(д)началіе глт, бж(с)во, іако всѣкого госпо(д)ства началло и вина е(с)».

25 томоу бывше. ст̄ын(х) же
 силъ. кр̄ѣпкое н̄ѣко и не
 кол̄ѣвателно моу(ж)ство,
 в̄сѣѣ(х) паже въ томъ в̄го
 виднын(х) томоу в̄гнача
 лнын(х) в̄сѣанїи. немощнѣ
 изнемогаа. кр̄ѣпцѣ на
 в̄гоподобное възводи
 мж. не недостаточеству

Л. 346

па своего немжж'ствомъ,
 в̄говиднаго движенїа. нж
 неклонителнѣ зра въ пр̄ѣ
 5 сжщ'ствноую. и силств
 рноую силж. и тѣпа ввѣра
 съ силовиденъ, поеже мо
 щно бывше. и ст̄он оубо
 тако начало сїлнн силѣ
 ввращенно. въ вторѣ
 10 м же. силодателнѣ и в̄го
 виднѣ и происходан:-
 Мжчителскын на(с) тѣлесны
 а вещи. тако тѣлесны
 мъ привлачяють госпо
 15 дѣствъ же. ннедино ѿ
 шличнын(х) по(д)вѣствъ мо
 жеть пр̄ѣклонити:-¹
 Здесъ гр̄ѣшенїе нѣкоеми
 некынхъ во пр̄ѣмждры
 20 бл̄гч(с)твнѣ в̄сѣцають.
 иже в̄совныа три силы
 нѣкоторыа неоумек'чѣн
 ныа нарекоша. произъ
 ше(д)шаа въ бытїе ѿ нѣко
 25 торнхъ пр̄ѣж(д)нын(х) трехъ
 силъ. не оубо же ѿ в̄га съ
 вѣто(м) сѣдѣаннымъ о
 совнѣ. и гл̄ать не оума
 кчателныа быти силъ ме

¹ Справа на полях: «тако именованїе н(х) знаменже(т) что естѣсво и ство н(х)».

Л. 34в

нше произве(д)шїи хъ та
 оумныи(х) силъ. съкбаа
 щен и тако(ж) соупротиваще
 сѧ. и дрѣжатели прѣ
 5 ж(д)ныхъ, и себе, еже въ
 пасти въ тиноу, и не мо
 щненше по семъ произве(д)
 шїи(х) та. поеже трѣбоуетъ
 дрѣжати себе нападаемы
 10 га, сїа оубо тако въкра
 тцѣ гаже шнѣхъ. велї
 кїи же дїишїе прѣмж
 дрѣ сжпротивнаа въсѣ
 имъ глѣтъ. Ѡ б҃га бо тѣ(м)
 15 съдѣтелскы настати
 глѣтъ. его(ж) и изъшбраже
 нїе имжтъ въ госпо(д)ствї
 а. тако(ж) и мы и по по(д)вн. съ
 з(д)анны вывшѧ. сїим же иже
 20 непрѣклонное въ всѣко
 съниженїе словомъ госпо(д)
 ства имѣти глѣтъ. сѣ
 коущен тако(ж) рас¹сѣцааще.
 и не вставлѣаще дрѣжа
 25 тисѧ къ чювѣствны
 имъ похотенїемъ, не
 оубо же прѣж(д)ниа скоуга
 юще. чюв¹стввнаа же
 и тѣлеснаа. рабшлѣпїе
 глѣтъ и несвободїе, и сже

Л. 34г¹

тнжа славж, рабштво
 ренїа же. въ сто рабшлѣ
 пїа, поне(ж) Ѡставлѣа
 тѣ въистиноу соуща
 5 а разжмѣвати. нж сво
 датѣ Ѡ неоклонител

¹ В низу листа: «именованїе мнѧ гавлѣти е(ж) въкоупчїино и прочаа по радж.»

ныа тврѣдѣсти, на сж
 етныи(х) под'клоненіе. Ѡ
 личіе(ж) паки нарича(т). таже
 10 вещьнаа. тако николи и(ж)
 прѣбываема въ то(м) то(м)ж' де
 ствѣ, но пр(с)но прѣлана
 емаа: на(м) и како з(д)е
 глѣтъ прѣвыш'шіа силы.
 15 прѣподавати свои(х) сжци
 имъ по ни(х). и силы оукрѣ
 плѣти мншаа и(х). вѣмы
 же тако и данниа пише
 ть аггѣлъ оукрѣплан,
 20 и ныа. и вѣсѣ(х) же таже
 влщъше. и самого ншего
 іс хѣ за еже и члкъ тако(ж) Ѡ
 лоуки въ блговѣсто
 ванна лежѣтъ:- тыи(х)
 25 же властїи. еже въкоу
 починно бж(с)твныи(х) госпо(д)
 ствѣ и силѣ, блгооудобре
 нное и нескрѣное бж(с)ве
 ныи(х) по(д)атни(х) блгочїнїе,
 и еже въчинновенное прѣ

Л. 35а

мирныа и оумныа вла
 стїи. немоучителскы
 на хоу(д)жышаа властны
 ми силами приемлщю,
 5 иж неоудрѣжателнѣ
 на бж(с)твна, съ блгочн
 ньствомъ възводимоу
 же, и таже по немь бгови
 днѣ възводащю. и къ
 10 властотворномуу на
 члловластїю, такоже
 лѣпо оуподоблѣющю.
 и то такоже мощно аггѣло
 мь вѣсѣавающю, иже въ
 15 томь блгооудобрены
 ми чинми властныа
 силы, сїа имѣа бгови

- Днаа свонстваа, срѣ(д)
 нее нв(с)нын(х) оумовь оу
 20 добреніе, учнщаать
 са оубо, и просвѣща
 жтса, и съврѣшенно
 дѣнствоуютса, по
 25 нмже ре(ч)са шбразѣ.
 ѿ бѡначалнын(х) шсїа
 нен. даемын(х) емоу въ
 торѣ прѣвынмь сще
 нноначальнычскы
 мь оудобреніемь. и съ¹
 рѣднмь ш сѣмь вто

Л. 356

- ро гавнтелнѣ посла
 емын(х). Бего ра(д) нже
 дроугын(м) глѣмы прихо
 дити въ дроугы аггль
 5 слоухъ. знаменіе да съ
 творнмь. нже нзда
 лча бываемоу и про
 хожденїа ра(д) оунча
 ваемоу, въ второе
 10 съврѣшенїа. такоже
 бо нже хоудожнын ш
 сщєннынхъ нашнхъ
 слоужбахъ глатъ. га
 же самогавлен'наа
 15 бж(с)внын(х) съврѣше
 нїа, нже ннѣмн бго
 виднын(х) причастїн
 быгн съврѣшенен
 шаа. Снще мнѣ н агг¹
 20 скыхъ чнновъ, неср(д)
 ствное причастїе
 нже прѣвїе бсѣ въ
 испрьпрстнраемы
 н(х). гавленѣше быгн

¹ В низу листа: «Срѣ(д)нн(м) шнѣ(м), сїрѣ(ч), прѣвы(м) ѿ бѣ чннш(м) н(ж) посрѣ(д) бѣ н чнна
 нже е(с) по прѣвш(м) чннж:».

25 нже поср(ѣ)дствомъ
сѣврѣшаемыи хъ.
тѣмже и Ѡ сцен'ни
чьскаго нашего прѣ
данїа, сѣврѣшите
лныи и свѣтодѣ

Л. 35в

нствѣныи и чисти
телныи силы, прѣвы
оумове именуѣтсѧ,
мьншимъ. ꙗко тѣ(х)
5 ради на вѣсѣ(х) пресоу
щественное начало
мъ възводимо(м). И слоу
жвначалничьскыи(м)
шчищенїи и просвѣ
10 щенїи, и сѣврѣшенїи
по причастїи поеже
тѣмъ полза бывае
момъ. се бо е(с) Ѡнждь
вж(с)твныи чиномъ нача
15 лїемъ бгоподобнѣ
възаконенно, еже
прѣвыи(х) ради втора
ѧ бо началныи(х) прича
ствовати шсїанїи:
20 Къ горѣ лежжїимъ
и сїа да сѣчинѣлтсѧ:
Ѡноудоу оубо, еже
мна шелати власти
именованїе: ꙗко и
25 власти елико тѣмъ
соущи(м). оумныи си
лы, соущїимъ по нихъ
прѣподають: Како
и чимъ шчищаетсѧ, и

Л. 35г

просвѣщаетсѧ, и сѣ
врѣшеннодѣиствоу
йтсѧ, срѣ(д)нїи чиншве

- и ако имать писаніе
 5 тако нына гл҃ъ и то
 моу прѣпосылаеть
 бж(с)твнаа знаменіа:-
 Іако срѣ(д)ніимн съврѣши
 іа, тѣнчаншаа нже не
 10 рвосвѣтнѣ ѿ ба дѣ
 иствоуемын(х). нже прѣ
 вын соутъ ѿ ба, срѣ(д)
 ни же конже по ни(х) чи
 номъ: Оутгон'чава
 15 емоу ре(ч). не ѿ своего
 емоу шславленіа; нж
 ѿ мненіа прнемлемы
 н(х). се бо гавлѣеть, е
 же рещи, въ второе
 20 съврѣшеніа. сирѣ(ч) е
 же тон'чае съврѣша
 тиса вторымъ про
 тивъ мѣрѣ своеи:-
 По еже в захаріи и да
 25 нїилѣ и їезекїилѣ пь
 ророцѣхъ лежащемъ:-
 Зна(м)и, тако сщ҃енни сїа
 прѣдаще великомуу
 дїшнвсїю. самогавъ
 ленаа же наре(ч), прѣвы

Л. 36а

- на бж(с)вныа силы. по
 неже ѿ себе бж(с)внаа при
 емлетъ шстаніа. проче
 е во силы. не совою бж
 5 ственныа прїемлатъ да
 ры разоума. нж прѣвѣъ
 зъшедшин(м):- Зна(м)и тако
 сщ҃ен'ничьское прѣда
 нїе, еже ш чинохъ оумо
 10 вѣ вѣ(д)ти:- швраще
 ши же се и многоаши бѣ
 словци шче чл҃ко
 любїе излѣ възврати

- ТЕЛНѢ Ш СЦЕН'НОМЪ Е(Г)
 15 СПСЕНІИ НАКАЗАВЪ. И
 ТОМИТЕЛЕМЪ И СВЕРѢ
 ПЫМЪ ГАЗЫКО(М) ВЪ НСПРА
 ВЛЕНІЕ ИЗДАВЪ. ШНЖ
 ДНѢМЪ ПРОМЫШЛѢ(М)
 20 МЫН(Х) НА ЛОУЧЫШЕЕ ПРѢ
 ВЕДЕНІЕМЪ, И Ш ЗАПЛѢ
 НЕНІА ПОУЩАЕТЪ. И КЪ
 ПРЪВОМОУ ЧАКОЛЮВЪ
 НѢ ВЪЗВРАЩАШЕ БЛГО
 25 СТРА(Д)НІЮ, ЗРИТЬ БГОСЪ
 ЛОВЕЦЪ ЕДИНЪ. ЗАХАРІА,
 ЕДИНААГО ПРЪВЫНХЪ
 ТАКО МНА И ПРИ ВСѢ АГЛЪ.
 ШЩЕ БО ТАКОЖЕ РѢ Е(С) ВЪ

Л. 366

- СѢМЪ ЕЖЕ АГЛЪСКААГО
 ИМЕНОВАНІА. Ш САМОГО
 БА НАВЫКШААГО ИЖЕ Ш
 СЕМЪ ОУТѢШИТЕЛНАА
 5 ТАКОЖЕ РЕ(Ч)СА СЛОВЕСА.
 ДРОУГААГО ЖЕ МЫН'ШІИ
 ХЪ АГЛЪ, КЪ ОУСРѢТЕ
 НИЮ ПРЪВААГО ПРѢ(Д)И
 ДОУЩААГО, ТАКО ВСІА
 10 НІА ПОДЪАТІЮ И ПРИШ
 ВЩЕНІЮ. ТАЖЕ Ш ТО
 ГО БЖ(С)ВНЫ СЪВѢТЬ, ТА
 КО Ш СЦЕННОЧАЛНИ
 КА НАВЫКШАГО. И Е
 15 ЖЕ НАОУЧИТИ БГОСЛО
 ВА ПОВЕЛѢВАЕМААГО.
 ТАКО СѢЛШ ВЕЛМИ НА
 СЕЛИТСА ТЕР(С)ЛМЪ, Ш МНО
 ЖЬСТВА ЛЮДИ. ДРОУГЫИ
 20 ЖЕ, БГОСЛОВЦА ТІЕЗЕКІА
 ЛА, И Ш САМОГО ГЛЕТЪ
 СЕ ВЪ(СЕ)СЦЕННѢ НАВЫ
 КНОУТИ, ХЕРОУВНМЪ
 ПРѢВЫШЬШААГО ПРѢ

- 25 славнаго бж(с)ва. ѿнзь
 ранаѣ бо такоже ре(ч)сѧ
 ѡчѣе члѣколюбїе нака
 занїа ра(д)наволшее прѣ
 вода. правдоа вѣголѣ
 пнож ѿ повинныхъ.

Л. 36в

- разлоучити неповинь
 ныа шправди. Сѣ же
 навьцаеть првь то
 херувимѣхъ, иже ш чрѣ
 5 слѣхъ самфиро(м) прѣпо
 тасань. иже шдеж' дею
 даже до ншгъ схода
 щез по знаменїо архи
 еренско(м) шдѣань. про
 10 чїм же аггломь. иже
 сѣчнва нмашїнь,
 бж(с)вное чиноначалїе
 повелѣваеть ѿ прь
 вааго навькноути
 15 же ш се(м) бгосждьство.
 швомоу бо оубв ре(ч) по
 срѣ(д) пронти їер(с)лама. и
 дати знаменїа на че
 лѣ(х) неповоннын(м) моу
 20 жї(м). агглом(м) же, ндѣтъ
 въ гра(д) вьслѣ(д) того, и
 сѣцѣтъ, и не пощадн
 те шчнма вашнма. къ
 всѣм же на нхъ же е(с)
 25 зна(м)їе не приближитє
 сѧ. что оубо нѣкто
 ре(ч)тъ ш рекшомь агглѣ
 данїилу, изыде слово,
 или ш прьвомь томь
 шгнь ѿ срѣди хероуви(м)

Л. 36г

приемшемь. или еже
 сего излншное въ блго

чинное аггльское оу
 казаніе, тако хероуви(м)
 5 влагаетъ шгнь, въ
 роуки. въ сѣоую шде
 ждѹ швлеченнаго. и
 ли въззавашемъ бж(с)тве
 и҃бнишаго гаврила. и ре
 10 кишнмъ емоу. скажѣ
 шномоу видѣнїе. или
 елика дроуга, ѿ сщ҃енны(х)
 бгословець ре(ч)нна быша
 ш иже нв(с)ныи(х). сщ҃енно
 15 начачьствъ. бговѣдно(м)
 оудовренїи. къ немѹ
 же, е оу насъ сщ҃еннона
 члна. бгочїинне по си
 лѣ. оупш(д)влемо агг҃е
 20 льское влголѣпне. тако
 въ шбразѣхъ имать. въ
 шбражаем ш тѣмъ и въ
 зводимо. тако прѣсоущъ
 ствѣнномоу въсѣккого сщ҃е
 25 нноначална чинначалїю:-
 Доврѣ речъ въ прр҃цѣ незекїилѣ,
 тако разлоучити ѿ
 праве(д)ны(х) грѣшныа. се ш
 и въ влговѣствѣахъ гавлѣ
 етсѣ сътворъ. ег(д) швца ѿ

Л. 37а

козлищъ раз(д)ѣлсе съглашае(т)
 и въсемъ, ветѣхнї завѣт
 новшмоу:- Зна(м)и, тако аг
 глы оубо се знаменне нало
 5 жити повелѣнноу подї
 роу рекъше. шдеж(д)а даже
 до ногѹ съходащїа и ш
 насъ ш чреслѣхъ, шбразъ
 по(до)венъ сщ҃енникоу. агг҃лш(м)
 10 же секыры въ роукахъ и
 мжїїнмъ. еже сказоуетъ
 томителноу ж и҃бкоу слоу.

- тако Ѡ сего разоумѣти на(м) къ
 хотащемоу съврѣшнѣти.
 15 дѣлан иже агглы видѣ въѡ
 ображаетьсѧ. еже разоу
 мѣти длѣжни есмы. и ѡ
 серафимѣхъ и хероуви(м)
 хъ, и иныхъ сила(х). тако прѣ
 20 ма своемуу чиноу. и изъо
 браженіе имоу. иже бѡ
 трисѣтоую пѣснь глѣщен,
 многочислнн изъсбража
 етсѧ. сказующюу словж. та
 25 кв неоумлѣцаемо е(с) и мно
 го тѣ(х) пѣтне. сице и ѡ
 прочни(х) разоумѣи:-
 Зна(м)и, тако вж(с)твеное произъ
 сбраженіе. Ѡ оногю прѣвъ
 звѣстисѧ. еже вѣрнымь

Л. 376

- на челѣ животворномуу на
 ложитсѧ знаменію и съна
 вдѣтисѧ. Ѡ гоувителѣ
 но тог(д)а оубо агглы въ образѣ
 5 сщѣнникъ. се творити по
 велѣнны быша неповинны
 имъ. поась бо и ѡдеж(д)ѧ до
 ногъ сходащни. сщѣнно
 лѣпным сщѣнникъ. тавъ
 10 лѣеть образъ. ннѣ же и
 мы севѣ вѣрны кр(с)тное зна
 меніе на челѣ изъсбража
 аще оубѣгаемь врага. сен
 дроуго оуподобленіе ветха
 15 го к новомуу:- Зна(м)и. тако
 си соутъ трончѣсти чинны
 оумныи(х) силъ, прѣвага тро
 нца. прѣстола, таже
 хероуви(м). потомь серафїи(м).
 20 втораа тронца, господствїа.
 силы. власти. сїа и среднѣ
 глѣтсѧ. третїа тронца.

начала архагглы,
 агглы, вщцѣ же именовъ въ
 25 си агглы зна(м)и тако и гаврїи
 лъ нѣ(с) горнѣишїи(х) силъ, нъ
 мншїи(х):- Зна(м)и тако по(д)ра
 жанїе горнѣго таннествъ
 наго сщценноначалїа. гаже
 въ цркви вываемага дн(с),

Л. 37в

иво сщценници знамжнїе нала
 гаать животворящагѡ кр(с)та
 приходащїимъ къ танн
 ствоу. заеже ра(з)дѣлїти
 5 тѣ(х) ѿ невѣрныи(х). и на врага
 оубѣжать. инако (ж), и чинъ
 съхранѣетса въ стѣи цркви.
 еже бѡ творити по
 велѣса уподїаконоу. не тво
 10 ритъ иже сжтъ мншїи,
 и еже творитъ сщценникъ
 не творитъ дїакъ. и про
 сто рещи. кънж(д)о по(д)вноу
 а емоу слоу(ж)вж. вщцель
 15 же именовъ причастницї¹
 наричатса такоже и агглы:-
 Здѣ пш(д)баеть разоумѣти
 Како реч(ч)са вжтвнымъ
 стефаномъ. иже приасте за
 20 конъ въ чинухъ аггльскы
 нхъ не съхранїсте:-
 Глава. ѿ. о началѣ(х) и архалѣ
 хъ и анггльхъ. и о послѣнї
 25 мь нхъ сщценноначалїи:-
 Уставшееса намъ видѣнїе
 сщценно, оудобренїе, еже а
 ггльскаа затворле сщценно
 началїа. еже ѿ вговн(д)ныихъ
 началъ и архаггль, и аггль.
 оудобраемо. и прѣваа оубо

¹ ВМЧ: «причетници и служебници.».

Л. 37г

рещи ноуж(д)но мна поеже мгѣ
 мощно. стѣхъ и(х) именована
 нѣн изъавленїа. изъавлѣ
 5 етъ бѣ еже оубо нѣны(х) нача
 лѣ именованїе. еже бѣгов(д)
 нѣ началничское и вл(д)чѣ
 ствѣное, съ чиномъ сщѣнны(м)
 и началничьскимъ по(д)бѣа
 10 силами. и еже въ прѣнача
 лномоу началоу, и самѣхъ
 свесма прѣвращати. и
 дроуга началничьскимъ во
 днѣти. и еже къ самомоу о
 номоу тако мощно въшвра
 15 жатиса началотворномоу
 началоу. авлѣти же прѣсу
 щѣствѣное того чинначи
 лїе. началничьскимъ(х) блгоу
 доврѣнїемъ силѣ:- стѣхъ же
 20 архангѣль. единочинно оубо
 е(с) нѣ(с)нымъ начало(м). е(с) во тѣ
 хъ же и агѣль такоже рѣхъ.
 сщѣнноначалне едино и
 оудоврѣнїе. шваче понеже нѣ(с)
 25 сщѣнноначалне. но и прѣвы
 ж и срѣ(д)на и послѣ(д)на силы
 имѣнїа, иже архангѣль стѣ
 и чинѣ, швщителнѣ сщѣнно
 началники своа своа¹ срѣдоа
 краев касаетьса. стѣншї

Л. 38а

им бо началомъ прѣобщае
 тьса и стѣымъ агѣл(м). швѣ
 мъ оубо, тако къ прѣсоущѣ
 номоу началоу, началнѣ
 5 чьскы швращаетьса, и къ
 томоу тако мощно въш

¹ Слово по ошибке написано дважды.

10 бражаецса, и аггѣ съедї
 ненно творить. по блго
 оудобрительнн(х) его и вчї
 15 ненныхъ и невидимн(х)
 вл(д)чствїахъ. свѣм же,
 тако и прорчскааго е(с) чина,
 бгоначальчскаа всїанїа.
 сщєнноначалнѣ прѣвы
 20 ими силами по(д)емле,
 и аггѣ(м) сїа блговиднѣ въ
 звѣщають. и аггѣми.
 намъ авлѣж(т). по сщєнно
 и коегож(д)о иже вж(с)твны
 25 н(х) всѣаваемн(х) мирѣ. а
 ггѣ бо такоже прѣ(д)реко
 хо(м). накончателнѣ съ
 вращають всѣ не(с)нн(х)
 оумовь оудобрєнїа,
 30 по послѣднемъ тако въ не
 в(с)нн(х) соущьства(х), иму
 ще аггѣское свонство, и
 паче Ѡ на(с) изъавителнї
 прѣждьнн(х). аггѣ свон
 ственѣнше именуємы

Л. 386¹

елико и авленнѣншемъ и
 мь е(с) сщєнноначалнє, и па
 че къ мироу близь:-
 5 Самого же началтворнааго
 начала изъавлѣть прѣ
 соущьствъннє чиннача
 лїє съ началъ чинь:-
 о архггѣское добротѣ и
 что авлѣть: Зна(м)и еже
 10 съвѣрное, тако въсѣко

¹ На полях справа возле чертежа:

начала
 архггѣлы
 аггѣлы.

- сщ̄енноначалѣ, имать прѣ
 вые, и срѣ̄(д)нне, и послѣ̄(д)нї
 є силы. Фирѣ̄(ч) трѣе трон
 чьстын чины: Како вж̄(с)тве
 15 ный архаггль соущїимь
 прѣ̄ж(д) тѣ̄хъ и їже по тѣ̄(х)
 причаствоуютъ:-
 тако послѣ̄днын чинь аггль
 и прѣ̄оудобрененъ
 20 тако послѣ̄днїи чинъ нв̄(с)ны
 (х) силъ, паче достоннъ є(с)
 агглы нарицатиса тако
 привлижаеса члkw(м) и
 мже таже вж̄(с)твнаа навь
 25 цають члвци:

іако

прѣ̄ваа тро послѣ̄(д)нї трое
 нца, вто нч̄/ск ы и чинъ
 рон сщ̄енноначалникъ є(с).

и втораа третїе. третїа же
 иже въ члвцѣ̄(х) сщ̄енникомъ,

Л. 38в

- Прьвое во оубв превы
 сочанишее іакоже ре(ч)
 са оудобренїе. іакw
 сокровенноемоу прѣ̄
 5 во вчїнителнѣ при
 ближаеса. съкровень
 но виднѣ до(с)нть разоу
 мѣти сщ̄ен'но нача
 льствовати и в'торо
 10 моу. в'торо же, еже
 съврѣшаатса ѿ ст̄ы(х)
 господьсвъ и силъ и
 властїи, началwмь
 и архаггlw(м) и аггlw(м).
 15 сщ̄енноначалїа насъ
 тавникъ є(с). къ прѣ̄
 вомоу оубо сщ̄еннw

20 нача̄лї. изъавлень
 нѣише, а еже по немь
 стѣкрѣвенѣише. нача
 ль же и архангѣль и аггѣл^с
 изъавительное оудо
 вренїе, еже въ члцѣхъ
 25 сщ̄енноначалнѣамь
 дроугѣ дроугѣ(м) наста
 вникъ быти. да боу
 де(т) по чиноу еже к боу
 възвожденїе и шбра
 женїе и пришвененїе
 и съединенї. и оубо

Л. 38г

и ѿ бга въстѣмь сщ̄е
 нноначалнѣамь блгѣ
 лѣпнѣ въдаемое,
 и шб'ще приходимо съ
 5 блгооудовренїемь сщ̄(е)
 ннѣишимь прошесь
 твїе. сего ради бго
 словїе. еже оу на(с) сщ̄е
 нноначалїе, аггѣ
 10 льми въдало е(с). Кнл(с)
 ноуденскимь люде(м)
 мнѣанла именоуе. и
 аггѣлы гзыкъ дроугы
 н(х). положи бо вышнн
 15 прѣ(д)лы гзыко(м), по чи
 слоу аггѣлѣ бжїихъ:-
 Како шва оубо стѣкрѣ
 веннѣиша сщ̄ен^с
 нноначалїа: Зна(м)на
 20 и оуказъ ѿ данї(н)ла, си
 рѣ(ч) послѣдни чинь на
 ставникъ быти и
 же оу на(с) сщ̄еннонача
 лнѣа:- Како аггѣлѣ(м)
 25 блгыннмь престога
 щїннмь гзыкшмь, е
 дннѣ ѿнлѣ вѣ(д)ше бѣ.

КОНЖЕ ВО ГАЗЫКЪ А
ГЛА ИМАШЕ ОУДОСТО

Л. 39а

ЕННАМОУ. ТАКОЖЕ И
ОУДЕН МИХАИЛА, ЕГО(Ж)И
Ѡ ПОСАДѢДНѢГО ЧИНА
СТЪХЪ АГЛАЪ ГЛЕТЬ:-
5 АЩЕ ЛИ КТО ГЛЕТЬ, И КА
КО ИЖЕ ЕВРЕН СТІИ ЛЮ
ДІЕ ВЪЗВОЖДААХУСА
САМИ НА БГОНАЧАЛНА
ТА СІАНІЮ ДО(С)ИТЬ ѠВѢ
10 ЦАТИ, ТАКО НЕ ТАЖЕ А
ГЛАЪ ПРАВАА ПРИСТА
ВА ГНІА ВИНОВЬСТВО
ВАТИ ПОДОБАЕТЬ, Е
ЖЕ ИНЫИ(Х) ГАЗЫКЪ НА
15 НЕСОУЩНА БУГЫ ЗАВЪ
ЛОУЖДЕНІА. НЖ САМЪ
ХЪ УНѢХЪ, СВОИМИ
ОУСТРЪМЛЕНЬМИ, Ѡ
ЕЖЕ НА БЖ(С)ВНОЕ ПРАВА
20 ГО ВЪЗВЕ(Д)ЕНІА ѠПАДЪЩИ
И(Х), САМОЛЮБИЕМЪ И ГО
РЪДЫНЕЮ. И ИЖЕ ТѢ
МЪ МНАЩІИМСА БГО
ПОДОВЬСТЬВЪ ДО(С)ИНО
25 Ю ЧЪСТІЮ. СИЦЕ СВѢ(Д)
ТЕЛЬСТВОУЖТСА И ЛЮ
ДІЕ ПОСТРАДАТИ. РА
ЗОУМЪ БО БЖІИ РЕ(Ч) ѠРИ
НОУЛЬ ЕСИ, И ВЪ СЛѢДЪ

Л. 39б

СР(Д)ЦА ТВОЕГО ХОДИТЬ
ЕСИ, НІ БО ПОНЖЖДЕНЬ
НЖ ИМАМЫ ЖИЗНЬ. НИ
ЖЕ РАДИ ПРОМЫШЛѢ
5 ЕМЫИ(Х) САМОВАСТІА,
БЖ(С)ТВНЫ(М) СВѢТЬ ПЪ
РОМЫШЛѢТЕЛНААГО

сѣанїа изнамагають
 нж еже оумныхъ ѿчь
 10 съ превращенне, прѣ
 исплѣненные ѿчь
 ские бл҃гости свѣ
 тоданїе, или ѿнюдь
 непричастно тво
 15 ритъ. и къ тѣхъ вже
 сточанїю непрѣ
 податно, или пича
 стѣа¹ творить разли
 чьна. мала или вели
 20 ка. тонька или свѣ
 тла, единьна и прѣ
 стѣе и пр(с)но такожь
 же имашна и просте
 рѣтыа источьничь
 25 скиха лоуча. поне(ж) га
 коже и нныи(м) язык(м)
 и мы възникоух(м) на
 гаже въстѣмь гото
 вѣ въ прѣподанне

Л. 39в

прострѣтоуѣа бѣона
 чалнааго свѣта, бе
 змѣрною же и шви
 лнжю поучиноу, не чю
 5 ждїи нѣци наставь
 ници бѣхуѣ возї. еди
 но же всѣ(х) начало. и къ
 томоу възвож(д)аахуѣ
 послѣднющїихъ.
 10 коегож(д)о языка съ
 вшценноначальствъ
 воушца и аг҃лы, ме
 лхиседека достонтъ
 разоумѣти. сшценно
 15 началника соушца бѣ

¹ Должно быть: «причастїа».

- любовьншааго,
 не иже, не соущиныхъ, нж
 вонстиноу соущааго
 вышнѣаго ба.
 20 нво не просто мелхиседе
 ва вѣгомоудрънын,
 не вѣголюбезнаго тѣ
 кмо, нж и сщеника
 нарекоша, тако да оу
 25 мь имацин(м). гавѣ по
 кажоутъ, тако не то
 кмо са(м) кѣ вонстинь
 ноу соущоמוу вѣгоу вѣ
 звож(д) аашеса. кѣ сему
 же и нына тако сщень

Л. 39г

- началникъ наста
 влаше, на истин'но
 един'но бл҃гоначалѣ
 възвожденїа:-
 5 Не ѿ приставленнн(х) а
 гѣль вина бывае(т) ре(ч).
 но ѿ своего самовластнаго к неподо
 вннн(м) оустрѣмленїа:-
 Зна(м)нан тако кѣж' до
 10 себѣ виновень естъ
 и бл҃га и зла:- Не тако
 вѣтѣ йнѣль избралаѣ е(с)
 единого, нж тако йнѣль
 15 единый въсхотѣ по
 слѣдовати вѣн. си
 це во и сказанїе рѣ
 чи назнаменуеутъ,
 оумь зран ба. тако
 разоумѣти длъжнї есмы,
 20 таже въ пѣснн мшисеовѣ рече
 нна, бы(с) часть гнѣ ѡ
 же дѣломѣрно такъ
 въ, еже гавѣеть и
 25 злѣ. не вѣтѣ вѣтѣ
 тѣкмо любѣаше.

ꙗкоже и ¹ ѡзыкъ. еи
 и ѡзыкы понеже еди
 нь бѣ. но и глѣ прѣвѣ

Л. 40а

е иде вѣслѣдъ бѣ. поне
 же послѣди ѡступни
 въ и тои ѡгнаса. са
 мовластное бо има
 5 ще члци. егда хотѣтъ
 творатъ бѣ съ собо
 ю:- Ѳже зде глѣтъ
 сѣты ѡцѣ дѣиствіе,
 се и при слѣчно(м) свѣ
 10 тоу бываемо е(с) видѣ
 ти при свѣтлыныхъ
 оубо вещьехъ свое пѣ
 рѣподаніе творашу.
 при дебелишнихъ же,
 15 неподобнѣ. но или с¹
 вѣсма прѣпода
 тнѣ или тонцѣ. е
 же оубо зде вещное
 разньство твори
 20 тѣ. се при бж(с)внѣмъ
 ѡсѣаніи неравенство
 самовластнааго,
 съдѣлуетъ оустрѣ
 мненіа:- Зри како
 25 глѣтъ на(с) самѣхъ вн
 новнѣ(х) быти еже пѣ
 рити ѡсѣаніе, бже
 ственое, или мало
 или много того при
 яти. или ѡноу(д) ни

Л. 40б

чтоже того приати,
 егда к томоу шже съ

¹ Пропущено: «апостоль многаши гавѣ рекѣ: еда нѣсть Богъ ии».

- ТОЧАННЫМ БОУДЕМЬ.
 НАИ ШКАМЕН'НЫИ. РЕ(Ч)
 5 ОУБО ВЪ ЕУ(Г)ЛІАХЪ СА
 МЪ БЪ. МОЖЕТЬ БЪ
 Ш КАМЕНІА СЕГО ВЪЗЪ
 ДВИГНОУТИ ЧАДА А
 ВРАМОУ. ЕЖЕ БО НА(М)
 10 ЖЕСТОКО И НЕМОЩЬ
 НО, СЕ БВИ МОЩНО: -
 Зна(м)наи, паче зде шбоу
 щати непо(д)бное нѣ
 кын(х) и нерасжданое
 15 неказаніе. иже
 смѣлѣть глѣти бже
 ственаа сѣа списа
 нѣа аполнарѣва
 быти. ниже ш лицъ
 20 нуже въспомнина
 еть помышлѣище
 древнее моужа. на
 лъжное надъписа
 нѣе глѣще еже дѣшнѣ
 25 сѣа нма. ниже јако
 ннѣ ш идолослоуже
 нѣа ре(ч) бе възвра
 титиса. а паче апо
 лѣнарѣе не ш таковы
 нхъ бѣ: Іако бѣ е(с)

Л. 40в

- ствомъ сын блгѣ, го
 това себе подае(т) въ
 сѣмь въ еже прича
 ститиса стѣна е(г)
 5 и просвѣтити дшѣ.
 проче еже ш на(с) нице
 тса, еже како поже
 лѣемь причастити
 са разоума его, да по
 10 кажетса самовла
 стное. не бо винове
 нь злын(х) бѣ. еже е(с) ш

того разлоученіе:-
 Събраніе сіе сице. по
 15 неже тако и азъкъ
 инын(х) не чюж(д) и нѣци
 наставници бѣху
 возы, едино же въ
 сѣхъ начало. и тако
 20 друуга посрѣ(д), да ре
 коутъса, да ѿколѣ
 е(с) едино начало, к то
 моу възвождааху
 агглы азъкы нмь
 25 же конждо приста
 влень бѣшж:- Зна(м)и
 Зна(м)и¹ таже мелхи
 седекоу тако сщѣнно
 начальникоу въисти
 нж. и аггльскын(м) на

Л. 40г

ставленіемъ иже въ
 истин¹ноу соущаго
 бѣ познав¹ша. послѣ
 доущин(х) же рече,
 5 самонзволнаго
 ради и непонужде
 н¹нагч:- И сіе же тво
 емоу сщѣнноначаль
 ничьскомоу разоу
 10 моу да възспомѣне(м).
 Гѣко и фарашиж ѿ
 нже египтѣнш(м) на
 ставника аггла,
 и вавлшнскомоу
 15 князю ѿ своего е
 же въсѣ(х) промысла
 и господства по
 печетелное и власть
 ное, въ видѣнїахъ

¹ Слово ошибочно написано дважды.

- 20 вѣзѣщаашеса.
и ѡзыкъмь ѡнѣ(м)
ниже вѣнстин'ноу бѣ
оугодници наста
внищѣ бѣхуоу, въ
25 браженыхъ аггль
скын(х) видѣнїи нзъ
гавленїа, ниже аггль
близь сщєннын(м) мѹ
жемь данїилоу їи
ѡсїфоу, ѡ бѣ аггль

Л. 41а

- ми ѡкръвеннаго, є
дино бо є(с) вьсѣ(х) нача
ло и промыслѣ. и
николиже до(с)ить неп'ще
5 вати, ноуден оубв
оудо(с)нтелнѣ наста
вникоу быти бгона
члїю, аггль(м) же ѡсо
бнѣ или вькоупочь
10 стнѣ или бгопроти
внѣ, или богмь нѣ
которымь наставь
никв(м) быти инын(м) ѡ
зыкв(м). нж и слово ѡ
15 но, по сен сщєнной мы
сли до(с)ино є(с) разоумѣ
ти. не ѡко раздѣли
вшоу боу сѣ иными
бгы или агглы, еже
20 ѡ на(с) вл(д)чство, и силе
вѣ ѡзыконачлїи(к)
и ѡзыководни(к) быти
до(с)нвшоусл. но ѡко
30 томоу оубо єдино
моу вьсѣхъ вышь
наго промыслоу,
вса члкы ссєтель
скын же свонхъ а
ггль горѣ простира
тельными роуково

Л. 416

жденми раздѣливъ
 шоу. единомоу же
 пото(м) ѿ всѣхъ ѿлю
 на еже соущаго га
 5 свѣтоданіе и разоу
 мѣніе ѿбрацьшоу
 са. тѣмже вѣсло
 вѣе, еже оубо себе оу
 до(с)нѣи ѿлю въ соу
 10 щаго ба оубоже
 нѣе изыавѣа, еже
 бы(с) части гнѣ рече.
 показоуе же еже и
 томоу въ равенствѣ
 15 вѣ прочіихъ аззыкъ
 датиса нѣкоемоу
 стѣн(х) аггль, въ е
 же тѣ(м) единомъ всѣ
 хъ начало разоумѣ
 20 ти, мнѣна ре(ч) ноу
 денскыж водити
 людн. авѣ на(с) наоу
 чаваа. еже единъ бы
 ти всѣхъ промы
 25 слѣ. всѣхъ невиди
 мыхъ и видимыхъ
 силѣ. прѣсоущьсь
 твнѣ прѣвыше стѣ
 дащѣ, вѣсѣмже и
 же коегождо тазы

Л. 41в

ка приставленныи(м)
 аггел(м), на тѣ тако на
 свое начало. послѣду
 ющѣихъ волю елик(о)
 5 по силѣ горѣ възводащѣимъ:-
 Зна(м)и, тако
 аггльми глетъ таже
 въ стѣн(х) быти видѣ
 нѣамъ фараону и на

- 10 вѹходоносорѹ. и таже
снхъ явленїа, рекше
сказанїа:- Йисифъ ѹ
бо, егѹптѣномь,
данїиль же вавлонѣ
15 ншмь наставни(к) вѣше.
агглом же наставникшмь
языкъ снхъ, съ
вѣтъ вѣин Ѡкрываа
щїимь нмь и видѣнїа:-
20 Зна(м)н, ре(ч)нїа мусенскы
н(х) пѣсни, егда раздѣ
лѣаше вышнїи языкы.
нхже разсѣа сны ада
мовы. постави прѣ
25 дѣлы языкшмь по чи
слѹ аггль вѣинхъ. и бы(с)
ча(с) гнѣ людѣ его такw
въ. аже до(с)анїа егw нїль. не
бо по(до)баеть ре(ч)
мнѣти раз(д)ѣлнн

Л. 41г

- въ ннїна богы нли а
гглы языкы. не бо оѹдо(с)
ателнѣ слѹчиса вѣн
їнїль оѹгw. ннїим же
5 аггломь особнѣ, тако
не слѹжити нмь въ и
номь чесомь вѣн. како(ж)
принеси да ре(ч)емъ. овзи
языкъ, овомѹ си аггѣ
10 лѹ Ѡлѹчиса и оѹдо(с)нса
быти. и нѣ(с) что вѣн
w языкѹ его врѣженїе:-
нли не слѹжитъ оѹпра
жнѣтса въ нномь че
15 сомь кѣ боѹ иже азыка
аггль. нж ниже вѣкѹ
почестнѣ нли богопро
тивнѣ приаътъ вѣ съ
азыкь, акоже

- 20 въ нсайн ре(ч)нно вы(с). тако
дѣавшы также къ сѣверу
горы сирѣчь азыкъ, ре(ч)
въ себѣ имѣти и проти
внисиа бѣи. и быти
25 по(до)бенъ вышнему. въ
сѣ во работна боу. и
въсѣхъ тѣ самы нача
льствоуетъ, нж въ
дщѣихъ того прѣ(д)по

Л. 42а

- читает(т). и сего ра(д) и тѣ глѣ
тса тѣмь началоство
вати. нѣгли аще имж(т)
и аггла прѣ(д)ставленна(г),
5 такоже ѿнлъ миханла. и
како въсѣхъ нача(л)ству
ж бѣ наипаче ѿнль глѣ
тса бѣ, въсѣ(х) е(с) бѣ.
приблнжжщѣихъжеса
10 тому и тому единому
покланѣщѣихъса. глѣ
тса праведнѣихъ бѣ.
прочн бш идшы почн
тающе, нынѣ тво
15 ра(т) себѣ богы:-
Добрѣ скажетъ, еже
вы(с) ча(с) гнѣ ѿнль оудо(с)
ѿанна емѣ. по(до)ваше оу
во понеже ѿнлъ единъ
20 оувѣ(д) бѣ тому едино
му ѿ гѣ посѣщатиса
и ѿ аггла его. нж и в се(м)
показаетса безмѣ
рнаа и ненслѣдованна
25 а ма(с) бжѣа. тако и мнѣ
щѣимса не быти частн
его. шсовна аггла при
ставнлъ е(с) хранитѣ
ла азыку. въсѣавае(т)

Л. 42б

въ сн̄це свое, на правѣ(д)
 ныа и неправѣ(д)ныа. и
 паки, иже не хотѣи съ
 мр̄ти гр̄шномоу,
 5 тако възвратитисѧ
 и живу быти емоу.
 нж̄ ре(ч)ши како имаще
 и аг̄лъ ѿ б̄а данныа въ
 еже наставляти и во
 10 ди(ти) т̄в̄(х). ѿступиша
 ѿ б̄а живааго, и покло
 нишасѧ идолашмь. гл̄е
 мъ, тако въсѣба н̄ж(д)а
 ш̄ иже въ б̄а зращ̄имхъ.
 15 ѿгнаса. и въ мѣсто
 введеса еже самон
 звоаное. аще кто изво
 литъ съ емь быти, и
 хранитисѧ ѿ аг̄ла
 20 и въчинѣ(т)са под ним.
 г̄ въ ре(ч) съвѣ(с) поуѣ пра
 ведны(х). и паки, юн̄гъ
 б̄в̄хъ и въ състарѣ(х)сѧ,
 и не видѣхъ праведны
 25 га вставленна. аще
 ли кто с̄против
 ное изволитъ, не по
 н̄ж(д)аетса ѿ аг̄ла
 се творити. С̄е въ
 жит̄е и скотоводно¹

Л. 42в

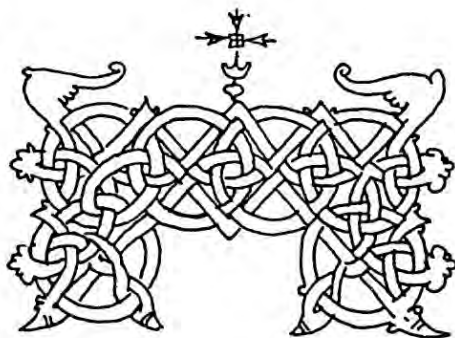
паче. того ради и ш̄
 ѿл̄ѣ рече егда сгрѣ
 ши и телца сътворн.
 разоум̄ во в̄жи ѿрин̄ж
 5 л̄ еси, и въслѣ(д) ср(д)ца
 своего ходилъ еси. си

¹ Должно быть: «скотовидно.»

рѣ(ч) свое хвтѣніе
 прѣдъпочелъ еси:— ꙗко
 и ѿлъ часть гнѣ вы(с).
 10 но оубо и тѣи шсовна
 своего имѣахоу аггла
 миханла:— Сіе ре(ч) само
 властнаго ди¹ и непо
 ноужденнаго.



¹ Должно быть: «(ра)ди.»



ПСЕВДО-ДИОНИСИЙ АРЕОПАГИТ. О НЕБЕСНОМ СВЯЩЕННОНАЧАЛИИ

(главы 3–9)*

Глава 3. Что такое священноначалие и какая в священноначалии польза. Предел священноначалия

// Л. 16г [63–66] Священноначалие, по моему мнению, есть священное устройство и знание и действие, уподобляемое, насколько возможно, боговидному и возводимое к даваемому ему Богом озарению для соразмерного богоподражания¹. А боголепная красота как простая, как благая, как совершенноточная и не смешанная ни с чем неподобающим² преподает по достоянию каждого свой свет и совершенствуется, посвящая в божественные таинства, в соответствии со своим неизменным образом.

Цель священноначалия — по возможности уподобляться Богу и соединиться [с Ним], считая Его наставником всякого священного знания и действия, и неуклонно созерцать Его божественнейшее благолепие, по возможности запечатлевая³ и наполняя божественным подобием участников [священноначалия], // Л. 17а [делая их] нескверными и [словно] зеркало, чистыми и свяшенно преисполненными светоначального богоначального сияния, обильно озаряющего им других по богоначальным законам. Ибо нехорошо совершителям священных [таинств] действовать вне священных порядков их совершения и существовать [как-то] иначе, поскольку [они] стремятся к самому божественному свету⁴, и взирают на него священнолепно, и запечатлевают по достоянию каждого [из] священных умов. Потому что упомина-

* Текст, набранный шрифтом, отличным от основного, относится к толкованиям Максима Исповедника.

ющий священноначалие являет в целом некий священный порядок — образ богочначальной красоты, совершающий посредством чинов и священноначальных знаний таинство своего сияния, уподобляющий [нас], насколько возможно, своему первоначалу.

[63] Определение⁵ священноначалия: священноначалие есть [совокупность] священ-ных порядков (чинов).

[64] Подобием, равенством и тождеством называется единое и единотворящее, по-тому что [оно] просто, и несмешанно, и несложено (т. е. не состоит из отдельных час-тей); низменное же называют неподобным, неравным, и отличием, и составным, и из-менчивым. Единое же понимается как Бог.

[65] Участниками здесь называются обращающиеся [вокруг] божественного.

[66] Это, думаю, означает, что не подобает никому из сопричитенных к священниче-скому сану совершать что-нибудь сверх своего чина; но делать подобающее [им] по досто-инству и, как учит Св. Предание, не начинать [делать] то, что превышает разрешенное их саном, т. е. пресвитерам [подобает] учить и приносить Св. Дары, но не рукополагать; диаконам — учить, но не крестить, ибо они не передадут Духа Святого, как Филипп-диа-кон в «Деяниях святых Апостолов», не приносить [Дары] и так далее; посвящаемым де-лать, что им подобает, чтобы // Л. 17в с честью сохранилось [сказанное] божественным Павлом: «Каждый в какой чин призван, в том пусть и пребывает»⁶.

[67] Отметь [себе] чин и итог действия священноначалия и что приходящим подоба-ет сперва очищаться учением от своей разделенности в грехе; потом просвещаться ра-зумом от боговдохновенного Писания, [изучив] догматы богопознания, и тогда обрести совершенство в бане пакибытия⁷.

[68a] Отметь еще, что просвещение предшествует крещению.

[70b]

Божественное блаженство



Одни священно-начальствуют.

Другие же очи-щаются.

Третьи же про-свещаются.

И совершенствуются.

ного. [71] Очистителям же — богатством очищения преподавать иным свою чистоту; просветителям же, как чистым умам, способным быть причастными свету и его преподаванию и всеблаженно исполненным священным лучей, весь проливаемый на них свет посылать достойным света. Совершенствующим же, как имеющим знание совершителям [тайнств], [следует] преподавать совершенствуемым всесвященным учением знания созерцаемых священных [начал]. Итак, каждый чин священноначальнического порядка по своей мере возводится к божественному споспешеству о нас, совершая благодатью и благодатной силой [72] [то,] что свойственно Богоначалию естественным и сверхъестественным образом, и осуществляется Им надсущественно, являясь // **Л. 18г** боголюбивым умам в священных порядках для возможного подражания.

[68б] Отметь, что такое совершенство священноначальников и почему [они] споспешники Богу, по божественному апостолу.

[69] И сам совершающий Божественное действие, т. е. Божьи дела, умудряющий и совершенствующий, и в пестуемых делает подобное по мере сил.

[70а] Божественное блаженство будем описывать человеческим языком и в человеческих понятиях, поскольку оно [представляет собой то, чего] сказать нельзя.

[71] Здесь он говорит о священноначальниках, перед этим же сказал об их пастве, указывая чины и [разъясняя,] почему очистители ниже, чем заклинатели, а просветители, [обладающие] учением, их превосходят, как пресвитеры и диаконы; совершенствующие крещением Духа Святого исполняют, как епископы. [Об этом он] говорит в книге «О церковной иерархии».

[72] То, что естественным и сверхъестественным [образом] [возможно] просвещение спасению, // **Л. 19а** [Он] хорошо разъяснил чин церковного священноначалия: [чтобы] приходящие к божественному крещению сперва отрекались, очищаясь, затем просвещались учением пресвитеров, для этого поставленных. Таковы же очистители, достойные преподавать святое другим. Так и епископы крестят, ведь их называют совершенствующими. Так и подобает соблюдать чин.

Глава 4. Что означает наименование ангелов?

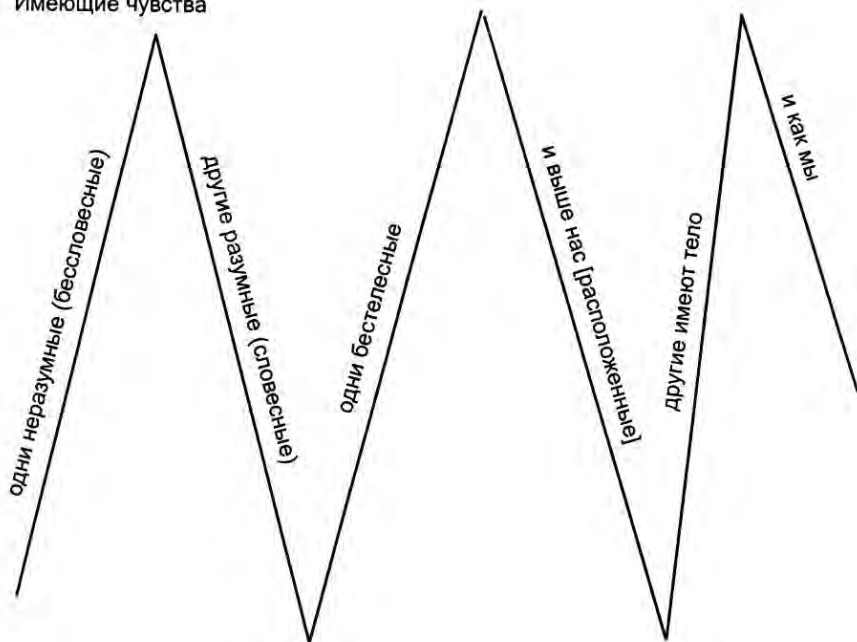
// **Л. 19а** [72] Итак, определив вполне, как я думаю, что такое священноначалие, после этого подобает воспеть иерархию ангельскую и узреть надмирными очами ее священные отображения в Писании, чтобы с помощью мистических образов возвестись к благовидению¹¹ их простоты и воспеть начало всякого // **Л. 19б** иерархического знания в достойном Божества почитании и службоначальных благодарениях. Прежде всего [следует] высказать ту истину, [73] что надсущностное Богоначалие, устроив [своей] благодатью все сущности существующего¹², привело [их] к бытию. [74] Ибо Причине всего и превышающей все Благодати свойственно к приобщению Себе призывать все сущее, как каждому из них определено по своей мере.

[75, 76]

Из существующего



Имеющие чувства



[75, 76] Итак, все существующее причастно Промыслу, изливаемому надсущностным и // Л. 19в всепричинным Божеством; ибо не было бы [этого], если бы не приобщалось Сущности и Началу существующего¹³. Ведь все неживое, что есть, причастно Ему бытием. Бытие же всех есть Божество превыше бытия. [77] Живое же — Его превышающей всякую жизнь животворной силе, словесное же и разумное — Его превышающей всякое слово и разум самосовершенной и преждедосвер-

шенной премудрости. Ясно, что близ Него [находятся] те сущности, которые причастны Ему различными способами.

[78] Святые же порядки небесных сущностей в причастности богоначальному преподаванию¹⁴ превышают и только существующее, и неразумное (бессловесное) из живого, и, как мы, разумное (словесное)¹⁵. [79] Ибо, выстраивая ум к богоподражанию, устремляясь надмирным взором к // Л. 19г богоначальному подобию и стремясь запечатлеть мысленный образ умных [сущностей], они действительно более причастны ему, будучи ближайшими и вечно устремляясь к вершине, насколько им подобает, простирающимися в стремлении к божественному и неуклонному рачительству [80] и невещественно и несмешанно воспринимая первоначальные осияния и с ними сопологаясь и имея всю жизнь умной. Ведь они раньше и разными способами бывают причастны Божеству и раньше и разными способами раскрывают богоначальную сокровенность¹⁶. [81а] Поэтому и сподобились избранно ангельского именованья помимо всех, что прежде всего в них бывает богоначальное осияние и через них в нас ниспосылаются превышающие нас // Л. 20а откровения.

[74] Здесь все сотворенное вкуче называет именем «сущее» («существующее»), ибо Бог все сотворил из не-сущего (из несуществующего). Поэтому только [все] причастно Его благодати. Приобщаются же через Промысл, так как каждое [из сущего] бесполезно. Ибо начало сущности существующего — Божий Промысл.

Отметь основание, по которому Бог привел [к бытию] все существующее, чтобы [оно] причастилось Его благодати по мере каждого. Ибо на это указывают [слова]: «Много обителей у Отца»¹⁷. Ведь каждый по своим делам причастится Его благодати. Так и Тит говорит в слове «На манихеев».

[75] Что все существующее причастно Божьему Промыслу, ибо нет в существующем не причастного Богу, поэтому зло лишено основания, поскольку оно не причастно Богу, проявляясь в отсутствии [этого] состояния. Но оно не существует в сущности как прообраз. Об этом мы сказали выше самым пространственным образом.

[76] Здесь существующим называет божественное, т. е. Святую Троицу, о которой говорится, [что Она] [всему] созданному Содетельница и Начало, или Причина, [что] Ей причастно то, [что] через Нее пришло к существованию.

[77] Что и живое причастно Промыслу Божию своим бытием; неживое же — как камни и все [остальное], что не рождается.

[78] Об их порядках заметь, что различны сущности горних сил. [Он] же говорит «только существующее» о [том], что назвал неживым.

[79] Смотри, что и умные силы по воле своей больше приобщаются благовому как усердно стремящиеся к нему; ведь говорит: свой [ум] // Л. 20в выстраивая, т. е. по своей воле; стало быть, ложно¹⁸ суждение, что дьявол пал с небес, ибо он отвратился ко злу [само по] себе.

[80] Ведь их сущности — ум живой. Отметь, что все умные [силы] причастны Богу первоначально. Раскрывают же — значит, возвещают.

[81] Отметь, что такое ангел в собственном смысле слова и что они, [как он] говорит, первый чин имеют. И как через них был дан закон¹⁹ и что отцов наших, [живших] и до закона и после [того], как был дан закон, ангелы к Божеству возводили.

[816] Так и закон, как говорит богословие, был дан нам через ангелов²⁰ и славных наших отцов, [живших] до закона и после [того], как был дан закон, возводили к Божеству ангелы²¹, или научая, что [82, 83] должно делать, и проводя к прямому пути истины // **Л. 20г** от прелести и жизни нечестивой священные чины, или истолковательно открывая сокровенные видения тайн надмирных либо некие божественные предсказания. Если же кто-то скажет, что некоторым святым и непосредственно оттуда бывали богоявления²², пусть отчетливо²³ усвоит из Священного Писания, [84] что само то что-то, что есть Божие совершенство²⁴, никто не видел²⁵ и не увидит; богоявления же преподобным бывали в подобающих Богу проявлениях через некие священные и понятные созерцающим видения. Всепремудрое богословие это видение, [85] которое являло в себе начертанное, как в образе неизобразимого, божественное подобие, через видимое // **Л. 21а** возводя к Божеству, [86] справедливо называет богоявлением, так как через него созерцающим бывает божественное осияние и они посвящаются в божественное²⁶.

[82] Что делать — как у Иисуса Навина и Гедеона и иных²⁷, на прямой путь от нечестивой жизни, как у Корнилия-сотника²⁸, ведь [он] первый был обращен из язычников. Священных же чинов, как [сказано] у Даниила, тьмы тьмами²⁹, и у Иезекииля херувимов³⁰, и у Исаяи серафимов³¹. Надмирное видение³² — как у Павла, восхищенного до третьего неба³³, и в Откровении божественного Иоанна.

[83] Непосредственно же, т. е. без ангельского служения.

[84] Смотри, каким образом толкует высказывание: «Бога никто не видел никогда»³⁴, что считаю наиболее истинным, и зная, что изречения Писания, говорящие, что Бог являлся людям, как Адаму в раю³⁵, Аврааму у // **Л. 21б** дуба Мамврийского³⁶, и когда [ангелы] приходили в Содом³⁷, и Моисею на горе говорится, что [он] увидит [Бога] сзади³⁸. И говорится, что саму ту сокровенность Божию никто не видел и не увидит, т. е. сущность Его, или [, говоря] более высоким языком, что никто ни уразуметь, ни объяснить не может и не сможет, что есть Бог. Если же и были богоявления некоторым [из] святых, знай, что каждый по мере своей веры сподобливался некоего видения, являющего ему Божество и через [него] принимал осияние божественного знания, в него входящего.

[85] [Он] говорит, как я думаю, что видение — божественный свет на Фаворе³⁹, явившийся божественно и [передававшийся] посредством божественного огня в купине⁴⁰; но и эти видения, бывшие посредством света и огня, являлись в образах, по силе [их] созерцающим.

[86] Говорит, что богоявление не в том, чтобы Богу являться и показываться, [, доказывая,] что Он есть, ибо это невозможно, но [в том], что святые сподобливаются божественного осияния через некие священные видения, себе соразмерные, которые, говорит [он], бывают через ангелов.

[К 85–86] Неужели не говорит Св. Предание, [что] священное законоположение закона Богом Моисею даровано, чтобы нас воистину научить, что Оно есть изображение божественного и священного закона?

[87] И богословие учит премудро, что оно пришло в нас через ангелов, [88] потому что Богом узаконенный порядок предполагает, что вторые возводятся к Божеству через первых. Ибо не только для меньших и больших умов, их превосходя-

ших, но и для // **Л. 21г** равночинных надсущностным Чинопачалием определен тот закон, [89] чтобы во всякой иерархии были и первые, и средние, и последние чины и силы и [чтобы] для меньших божественнейшие были учителями и руководителями к божественному возвождению, и осиянию, и причащению. Вижу, что и в божественное таинство Иисусова человеколюбия [90] прежде были посвящены ангелы, а через них [и] к нам стала переходить благодать знания. Так, божественный Гавриил посвятил священноначальника Захарию⁴¹ [в то], что от него, безнадежного, божественной благодатию родившееся чадо будет пророком являемого боголепно миру во спасение [91] Иисусова богодеяния. Марию же [в то], что в ней будет богоначальное таинство неизреченного Богосоздания⁴². // **Л. 22а** Другой же ангел наставил Иосифа, что воистину исполнится обещание, данное Богом прадеду [Иосифа] Давиду⁴³. Третий же пастухам, очищенным безмолвием и отшествием от множества [людей], благовествовал⁴⁴, и с ним множество воинства небесного⁴⁵ это многопетое славословие передало сущим на земле.

[87] Заметь, что и закон есть отображение иного божественного законоположения, т. е. Христова божественного вочеловечения; о том же, что первое законоположение было дано через ангелов, объявляет и святой Стефан, говоря: «Вы, которые приняли закон в служении ангелов и не сохранили»⁴⁶.

[88] Заметь, каким образом через первых, т. е. превосходящих, возводятся к Богу вторые, т. е. меньшие, и о ангельских чинах.

[89] Надсущностным Чинопачалием // **Л. 22б** называет Начало и сотворившую их Причину.

[90] Что раньше о вочеловечении узнали ангелы, как являет сказанное божественным Гавриилом, узнавшим о святом Иоанне и благовестившим Деве, что от Духа Святого зачат [она] воплощаемого Бога-Слово.

[91] Человеческое богодействие есть Христово вочеловечение, через которое Бог соделал благословенное⁴⁷. Смотри же, как назвал здесь Иисуса человеческим благодействием, сказав «мужественное», раскрывая, что Он совершенный Человек. Словом же «богодействие» — [то,] что Он Бог и в то же время Человек, соделавший богознамения, а чуть дальше говорит, что [Он] непреложен, ибо пребывает то, что было всегда. И опять же, смотри, как, говорит [он], в святой Марии⁴⁸ начало быть богоначальное таинство неизреченного богосозидания. Богосозиданием же называет, поясняя, что // **Л. 22в** Бог соделал себя, из чего появился Человек, по сказанному: «Слово стало плотью»⁴⁹. Богоначальным же — так как Бог причина и начало называемых богами и праведных людей — было таинство вочеловечения, которое он именовал Богом Иисусом.

[91б] Отметь, [это] против несториан. Не все ангелы узнали тайну домостроительства⁵⁰, поскольку, когда Господь после страданий возносился, были некоторые, сказавшие: «Кто сей Царь славы?»⁵¹ — ибо вопрос выявляет неведение.

[92] Возведемся же взглядом к превьшшим светоявлениям Св. Писания. Смотри же⁵², и сам Иисус, надсущностная Причина наднебесных сущностей⁵³, непреложно придя к нам, не отступает от Им учрежденного и изволенного человеколепного благочиния, но благопокорно повинуется указаниям Отца и Бога, [даваемым] через ангелов. При их посредничестве возвещается Иосифу⁵⁴ // **Л. 22г** Отцом

устроенное Иисусово отшествие в Египет⁵⁵ и приход в Иудею из Египта. Видим, что Он подчиняется законоположениям Отца, [переданным] через ангелов. Не стану говорить, как об известном сведущим, что являют наши священнические предания [93] и об ангеле, укрепившем Иисуса⁵⁶, [и] что сам Иисус ради спасительного для нас благодетельства [94] прийдя в возвестительный чин, был наречен Ангелом Великого Совета^{57, 58}, ибо, как сам ангелолопно говорит, все, что услышал от Отца, возвестил нам⁵⁹.

[92] Заметь, что, вопреки несторианам и акефалам, называет Иисуса надсущностной причиной, поскольку Он — Творец всего сущего, и, что непреложно, говорит, такой же, как мы, но не одно и то же естество, хотя и Он Сам [имеет в Себе] обе, и что сам и законоположитель, и // **Л. 23а** подчинен закону, и что Он как человек через ангелов принимает повеления при отшествии в Египет и Он же — создатель ангелов. Так один и тот же Христос в двух естествах соделал великое таинство домостроительства. Ибо сказано: «Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу, но унижил Себя Самого, приняв образ раба»⁶⁰. Вот два вида — ведь то, что [он] говорит здесь: «не отступает», и есть: «не почитал хищением», т. е. не счел недостойным как человек послушаться и ангелов, а благопокорно повинуется указаниям Отца и Бога, [передаваемым] через ангелов, ибо вменил им управлять человеческим родом.

[93] Заметь, что главу об ангеле, укрепившем Господа, которая есть в Евангелии от Луки, цитирует и великий Дионисий и что больше устно, втайне, // **Л. 23б** сокровенно, ему и св. Тимофею было передано апостолом Павлом, ибо его проповедь записал Лука. Открывается, что в таинство был посвящен, из слов: «священническими нашими преданиями явленное». Рассмотрим же и иное толкование, которое гласит, что название Ангела Великого Совета, встречающееся у Исаяи, говорит о том, что рожденным младенцем подобает именоваться его плоти, Ангелом же он назван потому, что свет⁶¹ Отца возвестил нам, ибо, спасши нас своим страданием, показал, что и Отец [держался] этого замысла. Но Ангелом он назван не как меньший, чем Отец. Это против ариан.

Иначе. Главу об укрепляющем ангеле надо понимать как относящуюся к плоти. Ведь в другом месте Евангелие говорит, что после искушений «ангелы приступившие служили Ему»⁶² // **Л. 24в**, и что [Он] «утрудился от пути»⁶³, и что «взалкал»⁶⁴. Ибо все это показывает, что своими страданиями воспринял [в себя] совершенного человека. Но кто-то скажет: какая была потребность в ангеле у Того, Кто являлся Божеством? Отвечаем: по большей части Бог творит чудеса через ангелов. Об этом говорит и все Божественное Писание.

[94] Согласно сказанному им Отцу: «Я открыл Имя Твое человекам»⁶⁵.

Глава 5. Почему все небесные сущности общим [именем] по младшему чину называются ангелами?

// **Л. 23в** [95] Такова, как мы считаем, причина ангельского наименования в Св. Писании. Как я думаю, надо исследовать, по какой причине богословы все вкупе небесные сущности называют ангелами⁶⁶, а, приступая к разъяснению их над-

мирных порядков, [96] собственно-ангельским именуют чин, // Л. 23г окончатель-но завершающий Божественные небесные чины, прежде него полагая превосходящие [его] архангельские порядки, и начала, и власти, и силы, и их превосходящие сущности, которые ведомы [по] разъяснительным словам Св. Предания. Мы же думаем, что во всяком священном порядке превосходящие чины имеют осияния и силы меньших порядков, последние же не причастны [тому, что] есть у превосходящих. Потому святейшие чины превысших сущностей богословы называют ангелами, ибо и через них является богоначальное осияние.

[95] Почему же, когда Церковь говорит, что все святые ангелы одной сущности, божественный // Л. 24а Дионисий называет многие силы? Великий Дионисий, епископ александрийский, из риторов, в толкованиях, написанных [к творениям] блаженного Дионисия, своего соименника, говорит так: светская премудрость обычно всю невидимую природу называет нерожденной (нетварной), так же и сущностями — ипостаси. Отсюда [он] делает вывод, что слова эти употреблены святым Дионисием иносказательно, по обычаю светских.

[96а] Последний чин умных [сил] именуется ангелами в собственном смысле, превосходящие же — иначе. В следующей главе [он] таинственно вспоминает девять чинов. Теперь же говорит, что высшие чины знают, во что низшие посвящаются осиянием. // Л. 24б Знают же и иное, низшим неведомое. Если это даже и так, иногда родовым именем «ангелы» называются все умные чины. [Он] объясняет и [то,] почему в 102-м псалме: «Благословите Господа все ангелы Его», и в 103-м: «Творящий ангелами своими духов», и проч. Но не наоборот: ведь меньшие не именуются названиями высших и посвящаются под воздействием превосходящих сил.

Кто-нибудь спросит: эти небесные чины, превосходящие, и более низкие, и еще меньшие, [Богом] устроены так, что одни выше, а другие ниже? И отвечаем, что все умные силы Бог соделал имеющими собственную волю. // Л. 24в Ведь если человек, смешение праха и души, имеет собственную волю, то насколько же более свободны умные силы, ничем земным не отягощенные? Так представляет и Божественное Писание, говоря, что диавол отпал от ангельского чина по своей воле, и этот божественный муж чуть раньше [сообщает]: «Выстраивая ум к богоподражанию, устремляясь надмирным взором к богоначальному подобию и стремясь запечатлеть мысленный образ умных [сущностей]». Отсюда становится ясным, что умные чины обладают собственной волей и свободным выбором. Ибо [он] справедливо говорит, [что] по мере стремления к благу каждый осиявается разумением Божественного. Поэтому чины нарекаются по степени своего стремления. Потому [он] и говорит здесь, что не имеет смысла именовать последний чин серафимами или престолами. // Л. 24г Отметь еще, почему все чины называются ангелами:

[97] Последний чин небесных умов не имеет смысла именовать началами, или престолами, или серафимами, ибо он не причастен превысшим силам, но как он наших божественных первосвященников возводит к ведомым ему лучам Богоначалия, так и всесвященные силы превосходящих его сущностей возводят к Божественному завершающий [98] порядок ангельской иерархии⁶⁷, если только кто-нибудь не скажет, что ангельское именование общее для всех по причастности всех небесных сил к боговидному и Божиему светоданию. Но, чтобы полней был выражен смысл,

рассмотрим благочестиво святолепные свойства каждого небесного порядка, раскрываемые в Писании.

[96б] Так как ангелы в собственном смысле слова возводят святых людей к ведомому им Божественному лучу.

[97] Иначе: исполненный этих тайн, святой Дионисий говорит, что последний чин, называемый «ангелы», наставляет и пестует при возведении к Богу церковных священноначальников. Низший же этот чин, наш наставник, и те, что выше его степенью, как меньшие, посвящаются в таинства высочайшими.

[98] То есть последний ангельский чин имея в виду. Ведь этот чин включает все порядки. Отметь же: [он] считает, что каждый из девяти чинов имеет общее для всех наименование, потому что все они осияются боговидным и Божественным светоданием, хотя и неодинаково.

[99] Можно, говорит [он], все разумные и бесплотные чины назвать общим именем и по другой причине // Л. 25б, именно по боговидности, т. е. по приближению к Богу по мере возможности каждого из них. Ведь поэтому все надмирные чины называются боговидными; но все они имеют и другой общий признак: Богом дарованное светлейшее сияние, если даже и дается [это] осияние по мере каждого — или меньше, или больше. В книге «О Божественных именах» [он] говорит, что божественными называются только чиновальники каждого чина.

Отметь еще, каким образом меру каждого чина он называет свойствами.

Глава 6. Каков первый порядок небесных существей, каков средний, каков последний

[100] Сколько порядков наднебесных существей и каким образом осуществляются их иерархии, точно знает⁶⁸, полагаю, божественное их Службоначалие, кроме того, и они [сами] разумеют свои силы и осияния и // Л. 25в свое священное и надмирное благочиние. Ибо невозможно нам знать тайны наднебесных умов и святейшие их совершенства, разве только скажет кто-нибудь, насколько Богоначалие через них, прекрасно знающих себя, нас посветило. Стало быть, мы ничего не будем говорить по своему произволению, но [лишь то,] что известно нам из ангельских видений, которые созерцали священные богословы, — [это] мы, по возможности, изложим.

Всего богословие назвало разъяснительными наименованиями девять небесных существей⁶⁹. [101, 102] Их наш божественный священнослужитель разделяет на три тройственных порядка⁷⁰. [103] И первый, говорит [он], вечно пребывает около Бога⁷¹, [будучи] близ Него, и определен прежде [других] непосредственно соединяться [с Богом]. Ибо, говорит [он], в разъяснительных словах Писания передается, [что] святейшие престолы⁷² и многоочитые и многокрылатые чины, на еврейском языке именованные херувимами // Л. 25г и серафимами, по всех превосходящему приближению [к Богу] находятся непосредственно около Него. И об этом тройствен-

ном порядке славный наш наставник говорил как о [порядке] едином и равночинном и воистину первой иерархии, которого нет божественной и ближе непосредственно к первоначальным осияниям Богоначалия. Второй же, говорит [он], [порядок,] совершаемый властями, господствами и силами. Третий же в последних небесных иерархиях — порядок ангелов, и архангелов, и начал.

[100] Что только Бог, боготворящий и их, знает точно их и их службы, и сами они знают себя и свое. Мы ведь ничего точно о них не знаем, // Л. 26а кроме того, чему научились из Божественного Писания.

[101] Священнослужителем своим обычно называет или божественнейшего апостола Павла, или святого Иерофея, как сказано в книге «О Божественных именах». Здесь же, полагаю, называется не кто иной, как святой Павел: ибо никто, кроме него, не достигал третьего неба и не был посвящен [в то, что] о них.

[102] Это первое тройственное и боговидное чиноначалие разумный и достойный Бога исследователь может заметить⁷³ у Иезекииля, который называет первым престол, на котором был видим Бог, а сразу за ним — херувимов⁷⁴, и Исайя созерцает святейших серафимов, [103] стоящих вокруг Бога⁷⁵. Сходным образом это разъясняется и в Откровении святого Иоанна, апостола и богослова.

Престолы, херувимы, серафимы

// Л. 26б [104а] Сказано «непосредственно», поскольку прежде них нет другого чина. Отметим же, что престолы или многоочитые и многопернатые херувимы и серафимы суть силы, превосходящие все.

[104б] Следующие же два тройственных умных чиноначалия [даны] в перечислении снизу вверх. Ибо первыми являются господства, затем — силы, потом — власти. Он же, власти поставив первыми, средними взял господства. И третья служебная триада: первые — начала, потом — архангелы и последние — ангелы. Теперь: не так упомянул их в следующей главе, но назвал, выстраивая снизу вверх. Апостол же в Послании к Римлянам и в Послании к Ефессянам упоминает некоторые ангельские чины, но этот чин не указывает. Великий же Дионисий разъясняет, что божественный апостол в тайне передал это святым.

// Л. 26в Подпись восходит от низших к высшим, ибо третий — серафимы, второй — херувимы и третий — престолы. А здесь подписал в обратном порядке⁷⁶.

Глава 7. О серафимах, херувимах, престолах и о первой их иерархии

[105] Принимая — значит, любя или о нем усердствуя.

[105–106] Принимая этот порядок святых иерархий, полагаем, что всякое наименование небесных умов говорит о богоданных свойствах каждого⁷⁷. Истинное имя серафимов, [сообщают] знающие еврейский язык, означает «пожигающий» или

«пламенеющий», а херувимов -- «обилие познания» или «излияние премудрости». Ведь справедливо превышшими сущностями совершается первый порядок небесной иерархии, имеющий чин, превышающий все другие, так как [он] пребывает непосредственно около Бога и первоначальные богоявления // Л. 25г и совершения переходят в него, как в ближайший к Началу⁷⁸. Поэтому они и именуются «пламенеющими», престолами и «излиянием премудрости»⁷⁹ — [107] именем, разъясняющим их боговидные свойства.

[106а] Первая из небесных иерархий, или порядок, или последовательность, или чин, священо совершается снова первыми из этих превысших сущностей, серафимами, херувимами и престолами.

[108] Ведь наименование серафимов разъяснительно указывает на постоянное движение вокруг божественного и их непреходимость, на теплоту, быстроту и пылание неуклонного постоянного движения и на [свойство] уподоблять себе меньших через возвождение и действие, словно возгревая их и раскаляя до подобного жара, и очищать их, опаляя и пожигаая, и на неприкрытое и неугасимое, всегда одинаковое, световидное и просвещающее свойство отгонять и истреблять всякое не-светлое порождение тьмы.

// Л. 26а Наименование же херувимов [указывает на] их свойство познавать боговидное, и воспринимать превысшие светодеянию, и созерцать в первоначальной силе богоначальное благолепие, и исполняться умудряющего проповедания, и щедро делать причастными меньших по чину к излиянию дарованной премудрости⁸⁰,

[106б] Отметь, что всякое имя умных⁸¹ [сил] объемлет значение свойственного чину действия, как разъясняют толкования имен святых серафимов и херувимов.

[107] Поскольку [он] говорит о боговидных свойствах у божественных умов, не следует думать, будто великий Дионисий считает, что эти умные добродетели [в них] случайны, как [случайными] они являются в нас, // Л. 27б как иное в иной основе, как присоединенное качество. Ибо случайное свойство и основа [в этом случае] должны быть отвергнуты, поскольку и всякое сложение (синтез), и безобразность вещи (аморфность) совершенно исключаются. Ибо если бы это было иное в ином, т. е. случайное свойство в основе, то не могла бы сущность, насколько возможно, обоживаться сама по себе только благодаря чину, сохраняемому как иное в ином. Ведь их указанные свойства благодаря невещественности самоосуществляются, но не как случайное свойство в основе. Поэтому великий Дионисий говорит ниже, в книге «О церковной иерархии», в четвертой главе, что свойства их имеют характер сущности (субстанциальны).

// Л. 27в [108] Отметь, что божественные силы обладают боговидностью как свойством. Свойство же есть качество постоянное. А откуда раскрывается, что самовластные обладающие добродетелями как свойством. Это более пространно представил Аммон Андрианопольский в написанном против Оригена слове «О воскресении».

[109] а [имя] превысоких и вознесенных престолов⁸² — на совершенную освобожденность от всего принижющего и низменного и [109] воздвигающую надмирно превознесенность, незыблемое вселение⁸³ за всяким пределом, и всей силой непоколебимое и стойкое обитание возле воистину Вышнего, и приятие во всяческом бесстрастии // Л. 27г богоначального наития, и [110] богоносное и бо-

гоугодное возлетание к божественной поддержке⁸⁴. Таково наше разъяснение их имен; следует сказать, какой мы считаем их иерархию. Полагаю, довольно уже сказано нами о том, что цель всякой иерархии связана неизбежно с богоподражательной боговидностью и что все ее устройство разделяется на священное приобщение и на преподавание [другим] совершенного очищения, божественного света и связанного с таинствами знания. Теперь же молюсь, чтобы достойным превысших умов образом сказать, как их иерархия разъясняется в Св. Писании. Надо думать, у первых сущностей, которые располагаются за сущностнотворным (творящим их сущность) Богоначалием // **Л. 28а** и, будто в преддверии Его находясь, превосходят всякую видимую и невидимую силу, есть своя и во всем единообразная иерархия.

[109] Наименование же высоких престолов учит, что они свободны от всякого низменного устремления и прочих свойств, которые им приписываются

[113а] Так понимай: следует думать, что иерархия первых сущностей во всем подобовидна и располагается за сущностнотворным их Богоначалием и, будто в преддверии Его находясь, превосходит всякие видимые и невидимые силы.

[110] Как высочайшую природу, расположенную Богом [сразу] после Себя, представляет престолы, не внимающие ничему низменному, что означает, что они не имеют ничего общего с низменным и принижющим, но внимающие Богу, устремляясь к высшему. Справедливо привел слова «надмирную» вместо «бесплотную» (бестелесную) и «невещественную» и «умную», или «разумную»; чтобы ты не решил, что «устремленность ввысь» есть путь телесный, он привел слово // **Л. 28б** «невещественный».

[111] Отметь, что и чин святых престолов назван богоносным как несущий мысленно покоящегося Бога. Обрати же внимание: поскольку и блаженный Василий Каппадокийский назвал плоть богоносной, следует рассмотреть, почему [он так] сказал. Ведь плоть самого Господа по ипостаси соединена с самим Богом-Словом. Поэтому и говорят отцы, что Он носит плоть и плотью облекается. Что ж тут нелепого, если и плоть Его называется богоносной, как носящая Бога-Слово в нераздельном соединении, будучи поистине Его плотью и называясь так в прямом смысле слова? Они же [престолы], по благодати имеющие в себе Бога неизреченным для слова и непостижимым для мысли образом, называются богоносными потому, // **Л. 28в** [112] что первые силы в первую очередь причастны Богу и так преподают меньшим чинам бывшее им осияние.

[113б] Что не воспринимаются никаким вещественным воображением и чисты от всякого принижения.

[114] Ибо чисты они, надо думать, не как свободные от нечестивых скверн и гнусностей и не как не воспринимаемые низменным воображением, но как совершенно превышающие // **Л. 28г** всякое принижение и все священное низшей степени, по высочайшей чистоте расположенные выше всех боговидных сил [115], и неуклонно держащиеся своего приснодвижного и самодвижного чина, и совершенно не ведающие умаления к худшему, и содержащие чистое местопребывание своего боговидного свойства вечно устойчивым и недвижимым.

[116] Опять же, созерцают они не как [117] наблюдатели чувственных или умных символов, не разнообразием наблюдения [образов] Св. Писания возводимые к

Божеству, но как исполненные высочайшего света всякого невещественного познания, // **Л. 29а** надсущностного и трисветного созерцания благотворной изначальной красоты, [118] также приобщения к Иисусу [они] удостоены не в священно построенных образах, зримо запечатлевающих божественное уподобление, но как воистину приближающееся к Нему в первом причащении знание Его божественных светов, и потому, что богоподражание даровано им высочайше и они, насколько могут, приобщаются к [119] Его богодейственным и человеколюбным добродетелям в первоначальной силе.

[114] Что не только божественные силы сами свободны от скверны и гнусностей, но и не воспринимаются никаким вещественным воображением, и чисты от всякого умаления, и не ведают никакого умаления к худшему. Пойми и то, что они непреложны не по природе, // **Л. 29б** но по обладанию свободной волей (самопроизвольны) к сильному устремлению к благу, пребывают недвижно, будто это их свойство. Ибо только Бог непреложен по природе. Если бы они были соделаны такими, не отпал бы диавол. Но и они все единого и равного чина, ведь благое по природе не может умаляться.

[115] Это святой говорит, что их движение самодвижно, как неизменное и непреложное, совершающееся так [и никак иначе]. Движение же их — непрестанная деятельность по вразумлению, ибо умы не молчат. И отметь слова «по непреложному боголюбию», и прочти четвертую главу книги «О Божественных именах» и восьмую главу настоящей книги.

[116] Отметь, почему эти святые чины называются созерцательными и что не через символы или картины имеют богопознание // **Л. 29в** Писания, как мы (в отличие от нас).

[117] Наблюдателями называются созерцатели таинств. Они открываются святым с помощью того чувственного, что говорится о Боге символически, чего нельзя [и] думать о горних силах. Отметь же: «трисветное созерцание» сказано вместо «трипостасный святой Бог»⁸⁵.

[118] Отметь же, что уподобление Господу Иисусу обожествляет, т. е. делает богами уподобляющихся, и таким образом непосредственно и без символов эти чины уподобляются Христу, от Него это прияв.

[119] Отметь, что эти силы первоначальные (первозданные) и что добродетелями Господа Иисуса Христа обладают как силы.

[120] Точно так же совершенны [они] не потому, что осияемы различительным знанием священного многообразия, // **Л. 29г** но как исполненные первого и превосходящего обожения благодаря превысочайшему, данному ангелам знанию богодействий. Ибо не через иные святые сущности, но Самим Богоначалием священноначальствуемые, непосредственно к Нему воспростираясь все превосходящей силой и чином, располагаются во всечистом и совершенно незыблемом, и приводятся, как подобает, к созерцанию невещественного умного благолепия, [121] и посвящаются в доступные познанию смыслы (слова) богодействий как первые и находящиеся возле Бога, самим Службоначалием священноначальствуемые⁸⁶.

Ведь богословы указывают на то, что меньшие порядки небесных сущностей богопристойно [122] научаются богодейственным знаниям от превосходящих [по чину], // **Л. 30а** а все, превышающие их [чином], в посвящениях, насколько подо-

бают, осияваются Самим Богоначалием. Ибо некоторых из них считают священо посвящаемыми от первых [чинов] в то, что вознесшийся в человеческом образе на небеса есть [123] Господь небесных сил и Царь славы⁸⁷, некоторых же — о самом Иисусе недоумевающими и [124] стремящимися быть посвященными в знание нас ради [свершившегося] богодействия, и их непосредственно посвящающим и в первую очередь им раскрывающим свое человеколюбное благодетствие Самого Иисуса.

[125] Ибо говорит: «Я глаголю правду и суд спасения»⁸⁸.

[126] Но удивляюсь, что и первые⁸⁹ из наднебесных существей, настолько всех превосходящие, как и парящие посредине, благоговейно стремятся к богоначальным осияниям. Ведь не самого Бога вопрошают⁹⁰: «Отчего червлены ризы твои?»⁹¹ — // Л. 30б, но сперва, недоумевая, [задают вопрос] себе, показывая, что хотят научиться и стремятся к познанию богодействий, не предваряя осияния, даваемого [лишь] по божественном предшествии. Таким образом, первая иерархия небесных умов, священноначальствуемая Самим Службоначалием, в непосредственной устремленности к всесвятейшему очищению, исполняясь по мере безграничного света, пред- совершенного совершеннодействия, очищается, просвещается и совершенствуется, становясь чистой от всего низменного, исполненной первого света и причастной пониманию первоначального и знанию⁹².

[120] Отметь, почему эти божественные чины называются совершенными. Пояснение: знанием многообразия называет разъяснение и истолкование Священного предания, которого требуют и // Л. 30в меньшие чины, как говорит далее, но гораздо больше — люди. Ибо без толкований, разъясняющих многообразную мудрость святых образов, невозможно их понять ни нам, ни меньшим из первых трех чинов. Поэтому говорит, что священноначальствует только первый из подчиненных чинов, а не иная сила. Над иерархией же высших порядков священноначальствует один Бог, и никакая иная сила.

[121] Поскольку они выше всех и ничто не выше их, как это у иных сил, они, будучи высшими, как [им] подобает, Самим Богом посвящаемы в божественное познание.

[122] Отметь [слово] «научаются» — ведь [это] открывает, что они не таковы по природе.

[123] Отметь: [это] против василиан и несториан, что вознесшийся как человек — Иисус Христос, он есть Господь всех умных [сил] и Царь славы, // Л. 30г как научаются посвящаемые от тех, кто говорит: «Поднимите врата, князи, ваши»⁹³ — и спрашивают: «Кто сей Царь славы?»⁹⁴ — и снова слышат: «Господь сил» и прочее. Против акефалов же и евтихиан — что хотя [Он] и Господь сил, но [в то же время] плоть и явный человек, что удивляет, как нечто странное, прочие начала.

[124] Хорошо назвал домостроительство нас ради богодеянием. Ибо воистину Божиими были все дела домостроительства Господня: Рождество святое и исцеления, знамения при Страстях [Господних] и Воскресение.

[125] Слова: «Я глаголю правду и суд спасения» — у Исайи, и смотри, каким образом их понимает.

[126] Сказанное сложи так: удивляюсь, как первые из существей наднебесных, слов- но средние, стремятся к богоначальным осияниям.

Парящими посредине неба назвал [их] как не возлетающих к самой вершине, но касающихся середины в [своем] познании. // Л. 31а Недоумевать же — значит говорить: «Кто это идет от Едома?»⁹⁵

Смотри, с каким страхом и благоговением высочайшие из всех чины, словно средние, а не первые, вопрошают друг друга сперва о том, что у Исайи: «Кто это идет от Едома, в червленых ризах от Восора?»⁹⁶ — и потом, как получившие позволение от Бога, говорят Ему: «Отчего червлены ризы Твои?».

Отметь же, как [он] говорит: очищаются, просвещаются и совершенствуются божественные умы.

[127] Присовокупив и это, скажу не без основания, что причастность к богонаначальному знанию есть и очищение, и просвещение, и совершенствование, как очищаются от неведения // Л. 31б по чину даваемым знанием совершенных таинств, просвещаются самим⁹⁷ божественным познанием, каким очищает не созерцавшего прежде то, что теперь открывается через высочайшее сияние, и снова совершенствуются тем же светом, [полученным] знанием светлейших тайн⁹⁸.

Это, по моему разумению, первый порядок небесных сущностей, предстоящих непосредственно Богу и просто и непрестанно кружащихся в вечном Его познании по превысочайшему для ангелов, вечно движущемуся храму⁹⁹, и чисто созерцающий многие блаженные видения, и простыми и непосредственными лучами осияваемый, наполняющийся божественною пищей [129], обильной // Л. 31в в первоначальном излиянии, но единой неразнообразным и единотворящим единством богоначального угощения, удостоенный многого приобщения к Богу и содействия благодаря уподоблению Ему, насколько возможно, добрыми свойствами и действиями, многое из божественного превосходно ведающий и причастный, насколько позволено, богонаначальному знанию и пониманию. Поэтому богословие и передало сущим на земли его [этого чина] пение, в котором священно открывается превосходство превысочайшего сияния. Ибо одни из этого чина, образно говоря, «как шум вод»¹⁰⁰, и вопиют: «Благословенна слава Господа от места своего!»¹⁰¹, другие же многопетое святейшее взывают богословя: «Свят, свят, свят Господь Саваоф! Вся земля полна славы Его!»¹⁰². Но эти превысочайшие песнословия наднебесных умов // Л. 31г [131], насколько возможно, мы уже представили в книге «О Божественных гимнах», где о них, по нашему мнению, [говорится] довольно. Чтобы напомнить, достаточно лишь сказать в настоящее время, что первый порядок, богословским знанием, как подобает, осиянный первой богоначальной Благостью, преподал его, как боговидная иерархия, и находящимся после него, исповедуя, кратко говоря, что само прехвальное и всехвальное Богоначание богоприемлющим умам надлежит благословно, по возможности, [132] познавать и воспевать, ибо они, как боговидные, суть божественные, «места», как говорит Писание, «богоначального покоя»¹⁰³, [133] и что [Оно] есть единица¹⁰⁴ и триипостасное единство¹⁰⁵, от наднебесных сущностей до последних земли посылающее благостный // Л. 32а свой промысел на все сущее, как преначальное Начало и Причина всякой сущности, неудержимым объятием надсущностно всех охватившая¹⁰⁶.

[127] Отметь, что для умов очищение и что неведение. Знание как свойство есть пребывающее и неотъемлемое постижение познания при осиянии.

[128] Поскольку [он] называет эти первые чиновачалия вокруг Бога непосредственно стоящими и кружащимися, следует разъяснить, каким образом [они] и стоят и движутся, как в хороводе, вокруг Бога. [Сначала он] принял за основу слова Исайи, который говорит: «Вокруг Него стояли серафимы; у каждого из них по шести крыл»¹⁰⁷, и приводит [слова]: «и двумя летали»¹⁰⁸. Каким образом, стоя, они летали вокруг? // Л. 32б Пусть это понимают так: всякий ум от Бога, Причины всего, воссияв, поскольку воссиял от соделавшего, движется, говорят, вокруг Него, как вокруг центра, причем не каким-то пространственным движением, но умным и живым. Движение же ума по кругу таково: все мыслящее мыслит или будучи умом, или как причастное уму. И потому, что сущий умом мыслит, можно сказать, что он движется. Круговым же это движение понимается потому, что оно возвратное, и так [ум] // Л. 32в будет познавать и себя, и Того, от Кого он воссиял, как по воле Божией избранный [ум], пребывающий вокруг Него, около стремления и любви, как вокруг центра, будет [вращаться]. Ибо вторые не соединяются с теми, кто прежде них, и бывает подобие некоторого хоровода. Ведь рождаемое, стремясь быть в своем [месте], смотрит на Рождающего. И обращение в мыслях к [тому, что] прежде, вводит представление о круговом движении. Поскольку же Бог везде, то везде и следующие Ему в вечном стремлении понять Его радуются этому и кружатся в хороводе, словно в веселье. Так, говорят, что ум пребывает в себе и спешит к [тому, что] в себе и являет бессмертие, [что и] обладает покоем, ведь, с точки зрения бытия, [то,] что бессмертно, // Л. 32г понимается как покоящееся, а с точки зрения стремления к себе, [оно] движется¹⁰⁹, не желая рассеиваться мыслями о внешнем его и вещественном. Ибо, будучи самодвижен, не стоит, но движется, по существу оставаясь таким же, обладает покоем, но не движением. Однако существует и свойственное природе каждого из умов устремление — устремление к Богу и круговое движение вокруг Него, как вокруг центра, как окружность вокруг метки или центра, вокруг которого она построена. Ибо и по природной необходимости каждый из сущих кружится в хороводе вокруг Бога, стремясь к Причине бытия. Так все пребывает вокруг Царя всех, и все ради него, и Он — Причина всего благого. А сказанное, что первые кружатся непосредственно около Бога, выявляет то, что вторые и третьи, т. е. чувственно воспринимаемые, кружатся около Бога, как говорилось, по мере возможного, при посредничестве тех, // Л. 33а кто прежде них.

[129] Умные виды суть и свойства раздельного существования; невещественное, будучи бесплотным, не нуждается, как все тела, в пространстве, чтобы вместиться, ибо где тело, [там] и место.

[130] Каким образом подобает понимать место для Бога: Писание везде говорит, что Бог беспределен и: «Небо — престол Его, а земля — подножие ног Его»¹¹⁰, и снова: «Взвесил на весах холмы и землю горстию»¹¹¹, и снова: «Взойду ли на небо — Ты там, сойду ли в преисподнюю — и там Ты»¹¹². Какое же место Иезекииль определил для Бога? Мы говорим, что кажущееся нам непостижимым Бог раскрывает ищущим Его всем действием. Ведь божественное Писание говорит: если соблюдает кто заповеди мои, Я и Отец «придем и обитель у него сотворим»¹¹³. Таким образом, умные силы, души святых и всех,

хранящих заповеди, по праву называются и местом Бога, и покоем [Его]. И в другом месте говорит: «Почил дух Мой на них»¹¹⁴.

[131] Отметь, что у него есть и другая книга — «О Божественных именах».

[132] Сказанное: «Какой дом созиждете мне, — говорит Господь, — или какое место для покоя Моего?»¹¹⁵ — показывает, что это не говорится ни о чем чувственно воспринимаемом, но об этих божественных умах. Или так: пожелал Бог обозначить, что Божество неопишимо; и иначе: что среди самих слушающих [Его] не было Богу места для покоя из-за неверия их, как говорит в Евангелии Господь: «Сын Человеческий не имеет, где приклонить голову»¹¹⁶.

[133] Не только, говорит [он], «трисвятое», но и всякий голос, от места своего словословящий Бога, обнаруживает, что и меньшим чинам [можно] познавать // **Л. 33в** и воспевать Бога, и означает нечто иное. Это же раскрывают и [такие] слова: мы говорим, что Бог есть Единство и триипостасная Единица и Промысл Его заботится о всех, от первых и даже до последних земли., охватывая всех неудержимо, т. е. удерживая не телесным, но надсущностью божественным промыслом.

А что Он — Единство и Единица, также и нечестивый Евномий говорит во второй сстнице третьей главы: «Ибо Он есть Единица, поскольку Божество просто и нераздельно, поэтому [Он] Единица, ибо и единица, говоря языком численной науки, проста и несложна. Единство же потому, что Святая Троица и сама собой соединена по природе, и всех приближающихся к Ней соединяет, по сказанному в Евангелии: «Чтобы они были едино, как едины и Мы»¹¹⁷.

// **Л. 33г** Неудержимым объятием называет свободный от всего и не присовокупляемый к удерживаемому [Им] промысл Божий и владение.

Глава 8. О господствах, силах, властях и о средней их иерархии

Средний тройственный чин



[134] Теперь же нам следует перейти к среднему порядку небесных умов, созерцающая надмирными очами, насколько возможно, эти господства и воистину мощные видения божественных властей и сил. Ибо наименование превышающих нас сущностей выявляет богоподражательные свойства их боговидности. И разъяснительное наименование святых господств, полагаю, выявляет некое непарабощаемое возведение, свободное от всякого низменного умаления, никаким образом не склоняемое ни к одному из самовластных¹¹⁸ неподобий, [и] непреложное господство, превосходящее всякую принижающую порабощенность, недоступное никакому ума-

лению и свободное от всякого неподобия, непрестанно стремящееся к истинному Господству и Господоначалию и, насколько возможно, боговидно претворяющее и себя, и тех, кто ниже его [по чину], совершенно обратившееся не к чему-то всеумняющемуся, но к воистину сущему, и вечно причастное, насколько это возможно, господоначальному благовидению¹¹⁹.

Святых же сил наименование [открывает такое] свойство, [как] крепкое и непоколебимое мужество во всех их боговидных действиях, которое при восприятии¹²⁰ даваемых им богоначальных осияний не изнемогает немощно, но возводится всей мощью к богоподобию, не оставляя // **Л. 34б** по недостатку мужества боговидного движения, но взирая неуклонно на придающую силы Силу надсущностную, делаясь, по возможности, силовидным ее подобием и обращаясь к ней с силой, как к начальной силе.

[134а]¹²¹ Что означает наименование их и каковы свойства их.

[134б] Самовластные — телесные предметы, нас [окружающие], так как телесные сущности склоняют к телесному. Господства же никакие неподобные подобия не могут склонить [к телесному].

[134в]¹²² Отметь, что всякая умная сила непоколебима и не способна изменяться к худшему.

[134г]¹²³ Господоначалием называет Божество, так как Оно начало и причина всякого господства.

[134д] Отметь, что [он] везде говорит: превышие силы тем, что после них, передают свое, вторым же передаются [из них] происходящая сила и боговидность.

[134е] Здесь [он] благочестиво осмеивает¹²⁴ ошибку языческих философов, которые назвали непреклонными три особые силы, произошедшие от неких других трех сил, не от Божия света, но содеянные особо. И говорят, что эти непреклонные // **Л. 34в** сдерживающие и словно противящиеся и удерживающие тех, кто над ними (прежних их), и себя от падения в материю, суть подножия произведших их умных сил и поэтому более немощны, чем произведшие их, и нуждаются в том, чтобы удерживать себя от падения.

Вот вкратце их [взгляды]. Великий же Дионисий мудро утверждает все им противоположное, ибо говорит, что они были соделаны Богом, с которым, как и мы, созданные по подобию [Его], имеют сходство в господстве. Сами же по смыслу господства не склоняемы ни к какому снижению, словно секут и рассекают, не позволяя удерживаться чувственному устремлению, но и не сдерживая тех, кто над ними; чувственное же и телесное называет раболепием, несвободой и суетной // **Л. 34г** славой. «Порабощенность» [говорит] вместо «раболепия», поскольку [они] не думают о воистину сущем, но сводят [всё] от непоколебимой твердости к подчинению суетному. Неподобием же снова называет вещественное, как никогда не пребывающее в тождестве, но вечно изменяющееся.

[134ж] Отметь, как везде говорит, что превышие силы передают свое тем, что после них, и укрепляют силы меньших их [по чину]. Мы знаем, что описан и ангел, Даниила укреплявший¹²⁵, и других. И, что важнее всего, Самого Господа нашего Иисуса Христа как человека, о чем говорится в Евангелии от Луки¹²⁶.

[135] Именованье же святых властей, полагаю, выявляет равночинное божественным господствам и силам, упорядоченное и нескверное для божественных воспри-

ятий благочиние и устройство // **Л. 35а** надмирной и умной власти, которая не самовластно употребляет [свои] властные силы на худшее, но неудержимо и с благочинием к божественному возводится, и тех, что после нее, благовидно возводит [136, 137], и уподобляется, насколько дозволено, Началовластию, творящему власти, и осиявает Его, насколько для ангелов возможно, в богоупорядоченных чинах своей властной силы. Имеющий эти боговидные свойства средний порядок небесных умов указанным образом очищается, просвещается и совершенствуется богоначальными осияниями, даваемыми ему как второму через первый иерархический порядок [138] и через этот средний чин, т. е. от Бога через первых по чину, через средний чин, который [расположен] между Богом и более низким чином, вторично // **Л. 35б** посылаемыми [чинам меньшим]. Поэтому вещь, которая, говорят, переходит от одного ангела к другому, мы сделаем символом издали осуществляемого [139] и из-за прохождения к более низким чинам ослабевающего совершенства.

[139а] [Он] сказал «ослабевающего» не от своей собственной слабости, но из-за умаления в приемлющих. Ибо на это указывает, и когда говорит «к более низким чинам совершенства», т. е. слабее совершенствуются вторые.

[140] Ибо, как говорят сведущие в священных наших службах, самостоятельные наполнения божественным совершеннее боговидных причащений посредством других.

Так, полагаю, и непосредственная причастность ангельских чинов, первыми устремляющихся к Богу, очевиднее, чем те, что совершаются при посредничестве. Поэтому и нашим священническим преданием первые умы именуется [такими] совершительными, светодейственными и // **Л. 35в** очистительными для меньших силами, что те через них возводятся к надсущностному Началу всех ¹²⁷ и, насколько позволено, причащаются службоначальным очищениям, просвещениям и совершенствам. Ведь божественным Чиномачалием абсолютно богоподобно узаконено, чтобы вторые были причастны богоначальным осияниям через первых.

[135б] Эти слова надо соотнести с тем, что говорится выше, ибо «полагаю, именованье властей» относится к тому.

[136] Потому что умные силы, насколько им подобает, передают расположенным после них и власть.

[137] Как и чем очищаются, и // **Л. 35г** просвещаются, и совершенствуются средние чины и что говорится в Писании, что один ангел другому передает божественные знаки.

[138] Что совершенства, [передаваемые] через средние чины, слабее действующих от первого света Бога, которые суть от Бога первые. Средние же следуют [чином] после них.

[139] «Ослабевающего», сказал, не от собственной его слабости, но от умаления восприимающих. Это раскрывает и слова «более низким чинам совершенства», т. е. вторые, по мере своей, совершенствуются слабее.

[140а] По сказанному у пророков Захарии, Даниила и Иезекииля.

[140б] Отметим, что это передано великому Дионисию священниками. // **Л. 36а** Первые божественные силы он назвал самоявленными, поскольку они сами по себе принимают божественные осияния, ибо остальные силы принимают божественные дары разума не сами по себе, но через превосходящих.

[140в] Отметь, что знание о чинах умов есть священническое предание.

[141а] Обнаружишь, что это раскрывается и у многих богословов. Ибо, когда божественное Отеческое человеколюбие, наказав Израиль для священного его спасения и отдав его во исправление мстительным и свирепым язычникам для всяческого приведения к лучшему управляемых промыслом, вызволяло из плена и возвращало человеколюбно к прежнему благостраданию, один из богословов, Захария, видел одного из первых, как полагаю, и близких Богу ангелов. Ибо ангельское именование, // Л. 36б как я сказал, есть общее для всех [ангельских сил], от Самого Бога навывшего об этом, как сказано, «словам утешительным»¹²⁸. [Видел Захария] и другого из меньших ангелов, идущего впереди навстречу первому, словно для принятия осияния и приобщения, и [тот] ему, как иерарх, посылает божественную волю и повелевает научить богослова, что «населится Иерусалим по причине множества людей»¹²⁹.

[141б] Другой же из богословов, Иезекииль, говорит, что это всесвященно узаконено превысшего херувимов преславным Божеством. Ибо Оно, как говорилось, Отеческим человеколюбием через наказание Израиль к лучшему приводя, по боголепной справедливости присудило отделять неповинных от повинных. // Л. 36в. Это же узнаёт первый после херувимов [142] [ангел.] препоясанный по чреслам сапфиром и облаченный в одежду, до ног ниспадающую, по архиерейскому чину¹³⁰. Прочим же ангелам, имеющим секиры, божественное Чиноначалие повелевает узнать от первого суждение Божие об этом, ведь первому [Он] приказал пройти посреди Иерусалима и сделать знак [143] на челах неповинных людей¹³¹; другим же сказал¹³²: «Идите вслед за ним в город и поражайте, и не жалеите очами вашими... а ко всем тем, на ком есть знак, не приближайтесь»¹³³.

[144] Что же сказать о том ангеле, который сообщил Даниилу: «Вышло слово»?¹³⁴ Или о первом [по отношению к этому], взявшем огонь между херувимами?¹³⁵ // Л. 36г Или — это в избытке указывает на ангельское благочиние — что херувимы влагают огонь в руки облаченного в святую одежду?

[145] Или о призвавшем божественнейшего Гавриила и сказавшем ему: «Объясни ему видение»?¹³⁶ Или обо всем прочем, что священные богословы говорят о боговидном порядке небесных иерархий, по силе уподобляясь которому, благочиние нашего священноначалия возымеет, как в отражениях, ангельское благолепие, через него устрояясь и возводясь к надсущностному Чиноначалию всякой иерархии?

[141б] Хорошо сказал Господь у пророка Иезекииля, что будут отделены грешники от праведников. Ибо и в Евангелиях Он представлен соделавшим так, чтобы отделить овец от // Л. 37а козлищ¹³⁷. В этом Ветхий Завет согласуется с Новым.

[142] Отметь, что у того, которому было велено наложить знак, была длинная одежда, до ног ниспадающая, и пояс вокруг чресл — вид, подобающий священнику, у [других же] ангелов — секира в руках, что означает некую карающую силу, так что из этого мы понимаем, что и вид ангелов преобразуется, и в отношении серафимов, херувимов и иных сил мы должны разуметь то, что они имеют вид, соответствующий своему чину, ибо поющие трисвятую песнь представляются многоликими, поскольку слово разъясняет, что их песнь сильна и несмолкаема. Так и о прочих разумей.

[143] Отметь, что наложение животворящей печати на челах // **Л. 37б** верным и спасение от губителя явило божественное предначертание; но тогда это было велено сделать для неповинных ангелам в облачении священников. Ибо пояс и до ног ниспадающая одежда являют священнолепный образ. Ныне же и мы, верные, запечатлевая крестное знамение у себя на челе, избегаем врага. Вот и другое уподобление Ветхого Завета Новому.

[144] Отметь, что есть тройственные чины умных сил. Первая триада — престолы, затем — херувимы, потом — серафимы. Вторая триада — господства, силы, власти — называются средними. Третья триада — начала, архангелы, ангелы — [названы] общим именем «ангелы».

[145] Отметь, что и Гавриил не из высочайших сил, но из меньших.

[146] Отметь: что сегодня совершается в Церкви, — это подражание горней мистической иерархии. // **Л. 37в** Ибо священники налагают знамение животворящего креста приступающим к таинству, чтобы отделить их от неверных и чтобы они избежали врага. Кроме того, в святой Церкви сохраняется и чин: ибо то, что повелено иподиакону, не делают меньшие [чином], и что делает священник, не делает диакон, и, проще говоря, каждый несет подобающую ему службу. Общим же именем (как и ангелы) все называются причетом и служителями. Здесь надо понимать, почему у божественного Стефана сказано: «Вы, которые приняли закон и не сохранили»¹³⁸.

Глава 9. О началах, архангелах и ангелах и о последней их иерархии

[147] Нам остается для священного рассмотрения порядок, завершающий ангельские иерархии, который составляют боговидные начала, архангелы и ангелы. Во-первых, // **Л. 37г** думаю, нужно дать, насколько я могу, разъяснение их святых именовании. Ведь именование небесных начал открывает [их] боговидную начальственность и владычество [в соответствии] с чином священным и подобающим начальственным силам, и [способность] обращать себя к преначальному Началу и начальственно руководить другими, и отображать, насколько возможно, само это началотворное Начало, и являть надсущностное Его чиноначалие благоустроением начальственных сил.

[Порядок] же святых архангелов равночинеен небесным началам. Ибо у них и у ангелов, как я сказал, одна иерархия и одно устроение.

[148] Но, поскольку нет иерархии, не имеющей первых, средних и последних сил, святой чин архангелов, будучи средним в иерархии, касается в общении крайних чинов. // **Л. 38а** Ведь он приобщается и к святейшим началам, и к святым ангелам. К первым потому, что изначально обращается к надсущностному Началу и, насколько возможно, отображает [Его] и соединяет ангелов через свое благоустроющее и упорядочивающее невидимое владычество. Ко вторым же [приобщается], будучи пророческого чина, священноначально принимая богоначальные осияния через первые силы и благовидно возвещая их ангелам, через ангелов являя нам, по священной мере каждого из божественно осияваемых. Ибо ангелы, как мы прежде

говорили, окончательно завершают все порядки небесных умов, как в последнюю очередь среди небесных сущностей обладающие ангельским свойством и нами именуемые ангелами по сравнению с первыми [чинами], // **Л. 38б** поскольку и наиболее очевидного [касается в общении] их иерархия, и ближе к миру.

[147а] Этот чин начал представляет пресущественное чиноначалие самого началотворного Начала.

[147б] Об архангельском порядке и что он разъясняет.

[147в] Отметь общее: всякая иерархия имеет первые, средние и последние чины, т. е. три тройственных чина.

[148] Почему божественные архангелы причастны и предшествующим и последующим [чинам].

[149а] Что чин ангелов последний и близкий к миру ¹³⁹.

[149б] Что последний чин небесных сил более достоин называться ангелами (вестниками), как приближающийся к людям и как [тот], через который люди посвящаются в божественное.



Что первая триада священноначальствует над второй, а вторая — над третьей, третья же — над священниками у людей.

// **Л. 38в** [150] Ибо первый высочайший, как сказано, порядок, как приближающийся к сокровенному в первую очередь, сокровенным образом, надо думать, священноначальствует над вторым. Второй же, который совершается святыми господствами, силами и властями, наставляет иерархию начал, архангелов и ангелов более явно, чем первая иерархия, и более сокровенно, чем последующая. Начал же, архангелов и ангелов разъяснительный порядок наставляет священноначалие у людей друг через друга, чтобы по чину были возведение к Богу, и обращение, и соединение, // **Л. 38г** и приобщительно нисходящие от Бога излияния, благолепно даваемые всем иерархиям в соответствии со священнейшим благоустроением. Поэтому богословие и передало ангелам наше священноначалие, [151] называя Михаила князем иудейского народа, а прочих ¹⁴⁰ — [князьями] других народов, ибо Вышний «поставил пределы народов по числу ангелов Божиих» ¹⁴¹.

[150] Почему одни иерархии более сокровенные, другие же более явные. Отметь доказательство из Даниила, т. е. последний чин — наставник нашему священноначалию.

[151] Почему, хотя благие ангелы были приставлены к народам, один Израиль стал познавать Бога, ведь каждый народ имеет назначенного ему // **Л. 39а** ангела, как иудеи — Михаила, которого [Дионисий] относит к последнему чину святых ангелов.

[152] Если же кто скажет: и почему только еврейский народ возводился к богочначальным осияниям? Следует отвечать, что не прямое приставление ангелов надо считать причиной заблуждения прочих народов [и обращения их] к неистинным богам, но они сами отпали от прямого возведения к божественному по своим устремлениям: самолюбию и гордыне и почитанию кажущегося им достойным богоподобного. Это, свидетельствуют, и сам еврейский народ испытал, [153] ибо, говорит [Писание], «ведение Бога ты отверг»¹⁴² и «во след // **Л. 39б** сердца своего ходил»¹⁴³. Ибо жизнь у нас ничем не понуждаема, и божественные светлы промыслительного осияния не ослабляются самовластием управляемых промыслом, [154] но превращение умных очей делает преисполненное Отческой благодати светодаяние или совершенно никому не причастным и, из-за их сопротивления, непередаваемым, [155] или причащения делает различными, малыми или большими, неясными или явными, хотя един и прост и вечно неизменен и простерт луч источника.

[156] Поскольку у других народов, из которых и мы, запрокинув головы, обратились [157] // **Л. 39в** к беспредельному и обильному раскинувшемуся морю, готовому всем преподавать богочначальный свет, [158] наставниками были не какие-то чужие боги, но единое Начало всех, и к Нему возводили последовавших [за ними] священноначальствующие над каждым народом ангелы. Нужно вспомнить Мелхиседека, истинного боголюбивейшего священноначальника не несуществующих [богов], но воистину сущего Вышнего Бога. Ибо Мелхиседека не только боголюбивым, но и священником¹⁴⁴ богословы называли не просто [так], но чтобы явно показать имеющим разум, что не только сам себя возвел к воистину сущему Богу [159], но к тому же и для других как // **Л. 39г** священноначальник был наставником при возведении к истинному и единому Богочначалию.

[152] Не по вине приставленных ангелов, говорит [он], но от их самовластного устремления к неподобающему.

[150] Отметим, что каждый — причина и добра, и зла для себя самого.

[153, 154] Не [о том,] что Бог избрал один Израиль, но что один Израиль захотел последовать Богу. Это означает и толкование имени: «ум, зрящий Бога». Так мы должны разуметь сказанное в песни Моисеевой: «И был часть Господа удел Иаков»¹⁴⁵, что значит Израиль. Ибо Бог любит не только Израиль, как много раз разъяснял и апостол, говоря: «Неужели Бог не есть Бог также и язычников? Конечно, и язычников, потому что один Бог»¹⁴⁶. Но Израиль первый // **Л. 40а** пошел за Богом, и когда позже отступил, то и был отогнан. Ибо, имея свободную волю, люди, когда хотят, делают так, чтобы Бог был с ними.

То, что говорит здесь святой отец Дионисий, можно видеть на примере солнечного света, распространяющегося сквозь прозрачные вещества, [уже] не так — сквозь более плотные: или совсем не распространяется, или послабее. То, что определяет здесь различие веществ, при божественном осиянии — неравенство устремления свободной воли.

[155] Смотри, почему он говорит, что мы сами причина того, как мы воспринимаем божественное осияние: или малое из него, или многое принимаем, или совсем // **Л. 40б** ничего из этого, когда [как] твердые или каменные [по отношению к нему]. Ведь говорит Сам Господь в Евангелиях: «Бог может из камней сих воздвигнуть детей Аврааму»¹⁴⁷. Ибо что для нас твердо и невозможно, то возможно для Бога.

[156] Отметь, что главным образом то, что здесь заставляет замолчать неподобающее и безрассудное невежество некоторых, кои смеют утверждать, что эти божественные книги принадлежат Аполлинарию, не замечая по лицам, которых он упоминает, древности этого мужа, но называя имя Дионисия ложным надписанием [и невзирая на то], что он обращен из идолопоклонников: Аполлинарий же был не из таких.

[157] Что Бог, // **Л. 40в** будучи благ по природе, с готовностью Себя подает всем для причащения души, прочее же от нас зависит, насколько пожелаем причаститься Его разуму, чтобы проявить свободную волю, ибо Бог не является причиной зла, которое есть от Него отступление.

[158] Построение фразы таково: поскольку и наставниками других народов не были какие-то чужие боги, но единое Начало всех, — так и остальное в середине, к которому ангелы возводили [те] народы, к которым каждый из них был приставлен.

[159] Отметь, что [говорится] о Мелхиседеке как истинном священноначальнике и о познавшем через ангельское // **Л. 40г** наставление истинно сущего Бога, последовавшими же он называет [их] из-за свободной воли и отсутствия принуждения.

[159б] Напомним твоему разумению иерархии, что [160] и фараону¹⁴⁸ — ангелом приставленным к египтянам, и вавилонскому князю¹⁴⁹ — своим [ангелом] в видениях возвещались попечение и воля всеобщего Промысла и Господства, и этим народам служители Бога истинного становились наставниками, [161] после того как разъяснение видений, запечатленных ангелами, было открыто через ангелов Даниилу¹⁵⁰ и Иосифу¹⁵¹, близким к ангелам святым мужам // **Л. 41а**. Ибо едино [162] всех Начало и Промысл¹⁵², и никоим образом не следует считать, что у иудеев наставником было Богоначалие, других же народов наставники — отдельно, или вместе с Ним, или в противоположность — ангелы или какие-то другие боги, но слова эти, по этому священному пониманию, надо понимать [163] не так, что Бог разделил власть над нами с другими богами или ангелами, а себя в удел Израилю определил в народоначальники и народоводители, но что сам единый для всех Промысл Вышнего всех людей разделил по их собственным ангелам для руководства ко спасению, // **Л. 41б** но из всех один Израиль к светодаянию и познанию сущего Господа обратился. Поэтому богословие, разъясняя, что Израиль определил себе жребий служения сущему Богу, говорит: «И был часть Господа»¹⁵³, показывая тем, что он наравне с прочими народами был отдан одному из святых ангелов, чтобы через него познать единое Начало всех [164], и говорит, что народом иудейским руководил Михаил, ясно поучая нас, что один над всеми Промысл, все невидимые и видимые силы надсущностно превышающий; ангелы, приставленные к каждому народу, // **Л. 41в** по мере сил возводят к вышним [165] волею своему началу следующих.

[160] Отметь, что через ангелов, говорит [он], фараону и Навуходоносору во сне были видения и их разъяснения, или толкования.

[161] Иосиф — египтянам, Даниил — вавилонянам был наставник. Ангелы, приставленные к этим народам, Божией волей открывали им видения.

[162] Отметь [себе] и толкование слов Моисеевой песни: «Когда разделял Вышний народы, которые рассеял, сынов Адамовых, поставил пределы народов по числу ангелов Божиих, и был часть Господа народ Его Иаков, наследственный удел Его Израиль»¹⁵⁴.

Ибо не подобает, говорит [он], думать, что // **Л. 41г** народы были разделены между иными богами или ангелами, ведь не по жребию достался Богу Израиль, иным же ангелам особо — так, чтобы они не служили Богу ни в чем ином, как будто, скажем, [если] какой-то народ достался какому-то ангелу, то Бог [оставит] народ в небрежении или ангел народа ничем иным Богу не служит; но не вместе или в противоположность [им] взял Бог этот народ и каждый из ангелов свой народ, как [к примеру,] у Исаяи говорится, что диавол сказал, что он держит в своих [руках] горы к северу, т. е. народы, и противится Богу, и подобен Вышнему¹⁵⁵. Ибо все Богу работают и Он начальствует над всеми, но знающих Его предпочитает // **Л. 42а**, и поэтому говорят, что Он над ними начальствует, хотя они и имеют ангела приставленного, как Израиль Михаила. А почему Бог, над всеми начальствующий, называется более всего Богом Израиля, а Израиль — Его [народом]? Отвечаем, что Бог есть Бог всех; но Богом близких Ему и Ему одному поклоняющихся Он называется по справедливости. Прочие же, идолов почитающие, творят себе иных богов.

[163] Хорошо толкует слова: «Был часть Господа Израиль». Ведь если один Израиль познавал Бога, подобало, чтобы только его присещал Господь и ангелы Его. Но безмерная и непостижимая милость Божия проявляется и в том, что и к считающим, что они не есть часть Его, Он приставил особого ангела как хранителя народа: «Ибо Он повелевает // **Л. 42б** солнцу Своему восходить над праведными и неправедными». И снова: «Не хотящий смерти грешника, но чтобы он обратился и жил»¹⁵⁶. Но ты скажешь: почему имеющие ангелов, данных от Бога в наставники и руководители отступили от Бога живого и стали поклоняться идолам? Отвечаем: что от взирающих на Бога отсечено всякое принуждение и на это место введена свобода выбора. Если кто избирает быть с Богом, он охраняется ангелом и поручается [Ему]. «Ибо знает Господь путь праведных»¹⁵⁷, и снова: «Я был молод, и состарился, и не видал праведника оставленным»¹⁵⁸. Если же кто избирает противоположное — ангел не понуждает [его] делать это. Ибо такая жизнь — [жизнь] скотовидная. // **Л. 42в** Поэтому и говорится об Израиле, когда согрешил и тельца сотворил: «Ибо ведение Бога ты отверг»¹⁵⁹ и «во след сердца своего ходил», т. е. предпочел собственную волю.

[164] Что Израиль хоть и был частью Господней, но они имели своего особого ангела, Михаила.

[165] Это, [он] говорит, по собственной воле и без принуждения.

КОММЕНТАРИИ

¹ Автор следует индуктивным путем неоплатоников, восходивших к Единому от вещественного Космоса. Ср. у Прокла: «Выше всех тел — сущность души, выше всех душ — мыслительная природа, выше всех мыслительных субстанций — Единое» (см.: *Прокл. Первоосновы теологии. Гимны. М., 1993. С. 24*).

² Можно говорить о совпадении суждений Дионисия и Прокла. Ср.: «...единому причастно всякое сущее... нет ничего другого выше единого, ибо единое и благо тождественны, а благо... есть начало всего» (см.: *Прокл. Указ. соч. С. 35*). Как трактует А. Ф. Лосев,

анализируя сочинения Прокла, «единое содержит все существующие как бы в одной нерасчлененной точке и представляет собою как бы заряженность всего бытия, источник всякого бытия и всякой жизни и потому более высокий и более мощный, чем всякий ум, чем всякая душа и всякое тело — как космическое, так и внутрикосмическое. <...> И если излагать эту систему сверху, то единое, будучи абсолютной неразличимостью, путем саморасчленения и саморазделения развертывает свое содержание прежде всего в виде ума, т. е. в виде расчлененной и единораздельной формы всякого бытия, затем погружает этот ум в дальнейшее расчленение, а именно в самодвижное становление души, и наконец достигает своей последней реализации в результатах действия этой души, т. е. в теле, сначала общекосмическом (или в космосе), а затем и в отдельных внутрикосмических телах, душах и умах» (см.: Лосев А. Ф. Трактат «Первоосновы теологии» Прокла // Прокл. Первоосновы теологии. Гимны. М., 1993. С. 220).

³ В рукописи — *изъбрасоуемо* [страд. прич. наст. вр. от «изображение» («описание», «изваяние, скульптурное изображение») — см.: Словарь древнерусского языка 11–14 вв. Т. 4. С. 56], чему в тексте оригинала соответствует древнегреческое *ἀποτολόμενος* (от *ἀποτολῶ* («отпечатывать»; *med.* «снимать слепок, делать оттиск») — см.: Дворецкий И. Х. Древнегреческо-русский словарь. М., 1958. Т. 1. С. 221. Далее — Дворецкий).

⁴ В тексте оригинала употреблено слово *ἀγλαία* — «блеск, пышность, краса»; «радость, ликование» (Дворецкий. Т. 1. С. 22). Древнерусским переводчиком это передано как *свѣтлость*.

⁵ Слово *прѣдѣль* рукописи соответствует древнегреческое *ἄρος* — «межевой знак, межа»; «граница, рубеж»; «пределы, рамки»; «разница, различие»; «мера, норма»; «соответствие, пропорция»; «определение (понятия)» (Дворецкий. Т. 2. С. 1195).

⁶ 1 Кор. 7, 24.

⁷ Тит. 3, 5.

⁸ В Рукописи из собрания Уварова (ГИМ. Рукопись из собрания гр. А. С. Уварова № 264. Далее — Увар. 264) под титло вынесена буква *Λ*, следовательно, читать надо: *β(λ)γοподражателное*, но в греческом тексте стоит слово *θεομίμησις*, т. е. богоподражание. (Это вообще характерно для данной рукописи.)

⁹ Принцип иерархии — универсальный принцип миропорядка, имеющий и социальные следствия. Священнослужители всегда занимали особое положение в обществе. В Ареопагитиках дается идейно-философское обоснование их исключительного значения. В своих комментариях Максим Исповедник еще отчетливее формулирует мысли об особой значимости каждой из ступеней иерархии, обрисовывая ступени совершенствования христианина в рамках иерархии, которую творила сама Церковь.

¹⁰ Заслуга Дионисия состояла в разработке не только принципов апофатического богословия, но и начал катафатической теологии.

¹¹ Так в Увар. 264. По наиболее исправному списку, приведенному в книге «Великие Минеи Четии» (Великие Минеи Четии, собр. Всерос. митр. Макарием / Изд. Археограф. комиссии. Октябрь, дни 1–3. СПб., 1870. Далее везде — ВМЧ): [да възведемся] на боговидную их простоту (чтобы возвестись к их боговидной простоте).

¹² Это сопоставимо с суждением Прокла, который определил тождество Единого и Блага и указал, что «благо... есть начало всего» (см.: Прокл. Указ. соч. С. 25).

¹³ Философско-теологическая формулировка, в которой автором соединены начала катафатики и традиционные античные понятия о причинности и о сущем, которыми пользовались еще Платон, Аристотель и неоплатоники. Дионисий прямо по-аристотелевски обозначает «начало сущего». Аристотель разработал каузативный анализ субстанции сущего,

который был направлен уже не на все сущее; этим он достигал установления «начала» (ἀρχή) при «причинах субстанции» (см.: Философский энциклопедический словарь. М., 1983).

¹⁴ В древнерусском тексте — **прѣподаниа (въ причасти быша)**, чему соответствует греческое **μετὰδοσε** (ἐν μετουσίᾳ), от **μεταδίδομι** — «уделять, передавать» (*Дворецкий*. Т. 2. С. 1078). Древнерусское слово как бы смотрит на происходящее глазами человека, снизу вверх, а греческое наоборот: — исходная точка движения видится здесь где-то в вышине.

¹⁵ Неоплатоническое представление о Едином и еще не очень понятная философия Блага обращены в сторону монотеистически понимаемого Бога, предстающего в неоплатонической системе координат одновременно и как Сущее и Сверхсущее, и как Начало и Изначальность, и как Причина и Первопричина всего, и как предельная выраженность всего.

¹⁶ По сути, воспроизводится неоплатоническая дедукция от Единого к Космосу (вещественному). Это метафорическое описание иерархии, включающее аллегорическую трактовку чина.

¹⁷ В тексте Увар. 264: **«многыа ѡбители оу ѡца»**. Ср. в славянской Библии: **«Въ домѣ ѡца моего ѡбители многи сѣтъ»**. Синод. перевод: «В доме Отца Моего обителей много» (Ин. 15, 2).

¹⁸ Древнерусская фраза построена так: **Проче нелъжъно слово глѣ и дѣвола съподноути сѣ** (ъ) **нбсе**. В греческом тексте: οὐκοῦν ψευδὴς ὁ λόγος ὁ λέγων τὸν διάβολον παθεῖν ἐκ τῶν οὐρανῶν. «Неложное слово» получилось из-за подмены обличенного ударения острым. οὐκοῦν — «следовательно, не» (*Дворецкий*. Т. 2. С. 1205). οὐκοῦν — «итак, следовательно, стало быть» (*Дворецкий*. Т. 2. С. 1205).

¹⁹ В нашем списке пропущено: «Еще же и како ангельми научаемся» — дано по ВМЧ.

²⁰ Деян. 7, 53; Гал. 3, 19; Евр. 2, 2.

²¹ Переход от философских оснований теологии к чистой апологетике христианского вероучения.

²² Быт. 12, 7; 18, 1; 28, 13.

²³ В греческом тексте σαφῶς («ясно, точно»; «отчетливо, внятно»; «явно, очевидно, бесспорно, достоверно» — *Дворецкий*. Т. 2. С. 1465), чему в Увар. 264 соответствует **премудрѣ**. Возможно, вместо σαφῶς переводчик взял сходное по звучанию σωφρόνως («благоразумно, рассудительно, здраво» — *Дворецкий*. Т. 2. С. 1598).

²⁴ Так в Увар. 264 (**сѣврѣщѣне**); ВМЧ: съкровеніе; греч.: κρύβιον.

²⁵ Ин. 1, 18; Ин. 4, 12; 1 Тим. 6, 16.

²⁶ Богоявление рассматривается как результат встречного движения от Бога к человеку и устремления человека к Богу в результате молитвенных уединений. Своей апологией аскетических упражнений Дионисий предвосхищает молитвенную практику исихазма, одновременно обобщая накопленный опыт монашеского делания.

²⁷ Суд. 6, 20–22.

²⁸ Деян. 10.

²⁹ Дан. 7, 10.

³⁰ Иез. 1, 5–24.

³¹ Ис. 6, 2–3.

³² В греческом оригинале употреблено множ. число: ὑλοκομίους ὀράσεις.

³³ 2 Кор. 12, 2.

³⁴ Ин. 1, 18.

³⁵ Быт. 3, 9.

³⁶ Быт. 18, 1.

³⁷ Быт. 19, 1.

³⁸ Исх. 33, 23.

³⁹ Мф. 17, 2; Мк. 9, 3; Лк. 9, 29.

⁴⁰ Исх. 3, 2.

⁴¹ Лк. 1, 13.

⁴² Лк. 1, 26–33.

⁴³ 2 Цар. 7, 8–17.

⁴⁴ Лк. 2, 8–12.

⁴⁵ Лк. 2, 13.

⁴⁶ Деян. 7, 53.

⁴⁷ Так в Увар. 264. Должно быть: «божественное».

⁴⁸ В нашей рукописи пропущено слово «Богородице». Ср. с оригиналом: ἐν τῇ Ἀγίᾳ θεοτόκῳ Μαρίας.

⁴⁹ Ин. 1, 14.

⁵⁰ Еф. 3, 9.

⁵¹ Пс. 23, 8, 10.

⁵² В нашей рукописи повелительное наклонение: зри бо, но это позднейшее искажение, внесенное переписчиком. Ср. в ВМЧ: зрю бо; в греч. тексте: ὁρα γαρ (ибо вижу).

⁵³ Редкий для Ареопагитик пример обращения к характеристике лиц Бога. Полнота тринитарной трактовки отсутствует (ничего не говорится о Боге Духе Святом). При описании ипостасей используются формулировки, еще не отточенные догматически.

⁵⁴ Мф. 2, 13.

⁵⁵ Мф. 2, 19–21.

⁵⁶ Лк. 22, 43.

⁵⁷ В рукописи: аггль велика свѣта наречесл.

⁵⁸ Ис. 9, 5.

⁵⁹ Ин. 8, 26–28; 15, 15.

⁶⁰ Флп. 2, 6–7.

⁶¹ В рукописи: съвѣтъ, что соответствует греческому βουλή («воля, желание, решение, замысел», «мнение, намерение», «совет, наставление» — *Дворецкий*. Т. 1. С. 303).

⁶² Мф. 4, 11.

⁶³ Ин. 4, 6.

⁶⁴ Мф. 4, 2.

⁶⁵ Ин. 17, 6.

⁶⁶ Пс. 102, 20; Мф. 25, 31.

⁶⁷ Нельзя не заметить определенного соответствия между иерархическими структурами в системе Ареопагита и неоплатоническим соподчинением уровней бытия. Богочашие (Суший, или Бог Отец) — аналогия Единого неоплатоников. Далее по нисходящей можно провести сопоставление ума с небесной иерархией и души — с церковной иерархией. Кроме того, единое, ум и душу некоторые сопоставляют с тремя ипостасями христианского Божества. Тяготение к неоплатоническим наработкам присутствует и в числовой символике. Например, выделение Ареопагитом девяти ангельских чинов соотносимо с платиновскими «энеадами» — «девятиками». Однако, несмотря на структурную схожесть построений Ареопагита с неоплатоническими, сопоставляются разные по идейно-философским основаниям мировоззренческие концепции: пантеистически-эманационная и монотеистически-креационистская. Неоплатонические послышки Ареопагит приспособил к христианской догматике. Можно говорить о синкретизме элементов иудаизма, в недрах которого выработаны представления о Боге-Сущем и

его служебных духах христианства, с его учением о воплощении и искуплении, и неоплатонизма, у которого заимствован стержневой структурообразующий принцип строго иерархического устройства бытия. Благодаря коренящейся в неоплатонизме системности, с ее онтологической дуализацией горнего и дольного, разнородные элементы синкретического комплекса в концепции Ареопагита обретают гармоничный и целостный вид.

⁶⁸ В Увар. 264 вместо **вѣдѣти** употреблено слово **видѣти**.

⁶⁹ Пс. 79, 1; Ис. 6, 1–2; Иез. 10, 1; Иуд. 9; Еф. 1, 21; Кол. 1, 16; 2, 10; 1 Фес. 4, 16.

⁷⁰ Имеются в виду три иерархии, каждая из которых состоит в свою очередь из трех чинов ангельских. Характерно, что структурно порядок соподчинения духовных сил Максим Исповедник представлял иначе, чем комментируемый им автор. Господства он ставил выше других ангельских чинов. Разногласия в среде богословов по данному вопросу имеют своей причиной краткость свидетельств Писания на этот счет. Кроме того, комментатор Ареопагитик обращает внимание на то, что иерархическое соподчинение духовных сил рассматривается в порядке, идущем снизу вверх. За нарушением принципа иерархии кроется, возможно, некое оправдание статуса дольного.

⁷¹ Ис. 6, 2.

⁷² Кол. 1, 16.

⁷³ Греч. *καταλαβεῖν* (или «постигать умом, воспринимать, усваивать», или «замечать, обнаруживать» — *Дворецкий*. Т. 1. С. 894) передано как **разоумѣти**.

⁷⁴ Иез. 10, 1.

⁷⁵ Ис. 6, 1–2.

⁷⁶ Возможно, это позднейший комментарий к толкованию. См. [103].

⁷⁷ Здесь можно усмотреть некоторый аналог прокловской системы. Как Ум частично раскрывает сущность связанного с ним Единого, так и умы небесные своим богоподобием являют некое несовершенное и отдаленно подобное представление о непознаваемом Боге. В обоих случаях налицо неоплатоническая диалектика сокровенного и явленного, парадоксально сочетающая агностицизм с проникновением в трансцендентные тайны через несовершенные подобия и символы трансцендентного благодаря глобальной взаимосвязи всех уровней бытия, когда по низшим можно составить представление о высшем, когда открываются некоторые возможности для подключения чувственного и рационального познания.

⁷⁸ В основе суждений усматриваются неоплатонические реминисценции. Ср. у Прокла: «...во всех отношениях производящее превосходит природу воспроизводимого» (см.: *Прокл*. Указ. соч. 6. 14–5).

⁷⁹ В интерпретации Максима Исповедника престолы должны быть расположены непосредственно у Божества, затем уже следуют серафимы и херувимы. Однако автор Ареопагитик начинал иерархию с серафимов, само название которых уже указывает на присущую им функцию разделения света и тьмы. Потом — херувимы как «излияние премудрости», и только на третьем месте в этой тройственной иерархии расположены престолы.

Семантика терминологических пояснений воспринимается в близком неоплатонизму ключе как разные прообразные аллегории эманации Единого: световая, отделяющая свет от тьмы и знаменующая тем начало творения; умная, которая охарактеризована чисто неоплатоническим понятием «излияние премудрости» (Ум у Плотина), но в христианской системе мировосприятия представляет промыслительную, творческую функцию Бога, и духовная, которая, с одной стороны, является аналогом платиновской Души, а с другой стороны, выявляет духовные основания бытия через ближайшую сопричастность Богу, — разграничивающие Творца и творение и одновременно управляющие всеми нижележащими бесплотными сила-

ми, а через них и всем мирозданием. Максим Исповедник остался безучастным к обозначенному семантикой названий небесных чинов неоплатоническому подтексту и в соответствии с этим выстроенной иерархической последовательностью. Возможно, он просто руководствовался иной традицией экзегезы, когда ставил престолы выше серафимов.

⁸⁰ В иерархии, рассматриваемой по аналогии с эманацией, истечение света стоит выше истечения премудрости (ср. с понятиями Ума у Прокла). Соответственно серафимы ставятся выше херувимов.

⁸¹ Греческое τῶν ἱερῶν — g. plur. (священных) — передано как **разоумный(х)**, возможно, по созвучию с τῶν νοερῶν. Подобные ошибки позволяют сделать вывод, что или греческий текст изначально был с погрешностями, или инок Исайя имел слабое зрение.

⁸² Кол. 1, 16.

⁸³ Ἀνοκτισμενον передано как **присвоенное**.

⁸⁴ В греческом тексте — ἐπὶ τὰς θείας ὑποδοχὰς. Слово ὑποδοχῆ в значении «поддержка, помощь» (*Дворецкий*. Т. 2. С. 1688) было передано как **подъятие**. Возможно, здесь имелось в виду «вместеилище, хранилище» или «убежище, пристанище» (Там же).

⁸⁵ Τρισυλόστατον μίαν Θεότητα (трипостасное единое Божество) передано как **трисъ-ставно стое бж(с)тво**.

⁸⁶ Дионисий постулирует возможность частичного познания трансцендентного. Иерархия здесь представлена как ступени смыслов, приближающих к истине.

⁸⁷ Пс. 23, 10; Мк. 16, 19; Лк. 24, 50–53.

⁸⁸ Ис. 63, 1.

⁸⁹ В Увар. 264 **праваа**.

⁹⁰ Οὐκ αὐτόθεν («не сразу») передано как **не самого ба̄**, т. е. исходный текст был прочитан как οὐκ αὐτὸν ὁ θεός.

⁹¹ Ис. 63, 2.

⁹² Ближайшая к Богу иерархия характеризуется не через противопоставление Божественному Первоначалу, а через метафизичу света, непосредственная причастность которому (по типу светового истечения божественной освещающей эманации) сообщает первотворению чистоту, совершенство и прикосновение к изначальному Божественному свету. Существо связи объяснено неоплатонически, с нарушением некоторых доктринально заданных установок.

⁹³ Пс. 27, 7.

⁹⁴ Пс. 23, 7–10.

⁹⁵ Ис. 63, 1.

⁹⁶ Ис. 63, 1.

⁹⁷ Αὐτῇ τῇ θείᾳ γινώσκει в Увар. 264 передано как **совож бж(с)внымим разоумо(м)**.

⁹⁸ Чисто богословская проблема откровения, формулируемая языком философских понятий неоплатонизма (см.: *Прокл*. Указ. соч. С. 24, 16, 31, 33 (§ 29), 34 (§ 31), 39 (§ 39)).

⁹⁹ Ангелы, как особого рода духовное творение, имеют начально-безначальную природу. Символом вечного их бытия является образ круга, которому подобрано буквалистское соответствие из Ветхого Завета.

¹⁰⁰ Иез. 1, 24.

¹⁰¹ Иез. 3, 12.

¹⁰² Ис. 6, 3.

¹⁰³ Ис. 66, 1; 2 Пар. 6, 41.

¹⁰⁴ Прямая цитата из Прокла: «Всякое божественное число единично» (*Прокл*. Указ. соч. С. 84).

¹⁰⁵ Триипостасность единства Божественных Лиц отдаленно напоминает троякое действие божественной души в неоплатонической доктрине (ср. у Прокла: «Все божественные души имеют троякие энергии: одни — как души, другие — как воспринявшие божественный ум и третьи — как зависимые от богов. При этом, с одной стороны, они осуществляют провидение для Вселенной как боги; с другой же — все познают благодаря мыслительной жизни и с третьей — движут тела благодаря своему самодвижному наличному бытию» (см.: Прокл. Указ. соч. С. 141–142). Отметим также, что действия Божественной души во многом совпадают со служебными функциями ангелов, с точки зрения неоплатонизма давая объяснение действию Богоначального промысления о мире.

¹⁰⁶ В данном случае автор Ареопагитик приводит целый набор понятий и терминов, идущих от неоплатоников. Вот некоторые возможные соответствия суждениям Дионисия у Прокла:

«Параграф 21. Всякий разряд (= чин), ведущий начало от монады, эманурует во множество, однородное с монадой, и множество каждого разряда (= чина), возводится к одной монаде» (Прокл. Указ. соч. С. 25).

«Параграф 3. Все, становящееся единым, становится единым в силу сопричастности единому» (Там же. С. 10).

«Параграф 5. Всякое множество вторично в сравнении с единым» (Там же. С. 11).

«Параграф 13. Всякое благо способно единить причастное ему, и всякое единение — благо, и благо тождественно единому» (Там же. С. 30).

«Параграф 26. Всякая производительная причина иного, пребывая сама в себе, производит то, что после нее, и последующее» (Там же. С. 30).

«Параграф 35. Все, вызванное причиной, и остается в своей причине, и эманурует из нее, и возвращается к ней» (Там же. С. 36).

«Параграф 114. Всякий бог есть совершенная-в-себе единичность, и всякая совершенная-в-себе единичность есть бог» (Там же. С. 85).

«Параграф 115. Всякий бог сверхсущен, сверхжизнен и сверхмыслителен» (Там же. С. 85).

Ясно, что автор Ареопагитик хорошо знал систему неоплатонизма и свободно оперировал неоплатонической терминологией. Доктрину христианского вероучения он пытался уложить в прокрустово ложе неоплатонизма, но, поскольку во взаимодействии приволились различные в мировоззренческом и идеологическом отношении концепции, органического синтеза не получилось. Апология христианства в такой редакции грешила рецидивами неоплатонического эманатизма, что не могло не провоцировать читателя на соблазн пантеистического вольномыслия. Как показывает история бытования памятника, текст не только востребовывался идеологами правоверия, но также из века в век возбуждал еретические вольномыслия. Неоплатонизм давал определенный философский инструментарий, которым в приложении к христианской догматике пользовался Дионисий. Непознаваемость божественного Первоначала была обоснована еще Проклом.

¹⁰⁷ Ис. 6, 2.

¹⁰⁸ Ис. 6, 2.

¹⁰⁹ Выделенное курсивом в Увар. 264 пропущено. Текст восстановлен по ВМЧ.

¹¹⁰ Ис. 66, 1.

¹¹¹ Ис. 40, 12.

¹¹² Пс. 138, 8.

¹¹³ Ин. 14, 24.

¹¹⁴ Числ. 11, 25–26.

- ¹¹⁵ Деян. 7, 49; Ис. 66, 1.
- ¹¹⁶ Лк. 9, 58.
- ¹¹⁷ Ин. 17, 11.
- ¹¹⁸ Οὐδεμιᾶ τῶν τυραννικῶν ἀνομοιοτήτων — ни единымъ мучительскимъ(х) **ѣднчнств** (τυραννικός — «тираннический, самовластный. *Дворецкий*. Т. 2. С. 1655).
- ¹¹⁹ В оригинале — ἀγαθοειδῶς (благовидно).
- ¹²⁰ Ὑποδοχὴ — «прием (гостей и т. п.)» (*Дворецкий*. Т. 2. С. 1687) передано как **по(д)атл.**
- ¹²¹ Запись расположена на полях справа.
- ¹²² Запись расположена на полях слева.
- ¹²³ Запись расположена в низу листа.
- ¹²⁴ Ἐλισκόπτει (ἐλισκόπτω — «высмеивать, вышучивать» — *Дворецкий*. Т. 1. С. 635) ошибочно передано как **отсѣцають**. Такой перевод позволяет предположить, что в греческом протографе очертания трех начальных букв были близки к αλο-, тогда, возможно, исходное слово было принято за ἀλοσκήπτω («метать, бросать» — *Дворецкий*. Т. 1. С. 215).
- ¹²⁵ Дан. 6, 22.
- ¹²⁶ Лк. 22, 43.
- ¹²⁷ Неоплатоническая основа суждений (ср. у Прокла: «Параграф 29. Всякая эманация совершается посредством уподобления вторичных [вещей] первичным». *Прокл*. Указ. соч. С. 33).
- ¹²⁸ Зах. 1, 13.
- ¹²⁹ Зах. 2, 4.
- ¹³⁰ Иез. 9, 2.
- ¹³¹ Иез. 9, 4.
- ¹³² Τοῖς ἄλλοις δέ передано как **аггλω(м) же**: это ошибка переводчика, связанная с нарушением восприятия текста.
- ¹³³ Иез. 9, 5.
- ¹³⁴ Дан. 9, 23.
- ¹³⁵ Иез. 10, 6.
- ¹³⁶ Дан. 8, 16.
- ¹³⁷ Мф. 25, 32.
- ¹³⁸ Деян. 7, 53.
- ¹³⁹ Ὅτι ἐσχάτη τάξις ἀγγέλων καὶ περικόσμιος передано как: **тако послѣднын чинь аггль и прѣздовременъ..**
- ¹⁴⁰ Ἄλλους передано как **агглы**. (Эта ошибка характерна для данного перевода.)
- ¹⁴¹ Втор. 32, 8.
- ¹⁴² Ос. 4, 6.
- ¹⁴³ Иер. 9, 14.
- ¹⁴⁴ Быт. 14, 18.
- ¹⁴⁵ Втор. 32, 9.
- ¹⁴⁶ Рим. 3, 29–30.
- ¹⁴⁷ Лк. 3, 8.
- ¹⁴⁸ Быт. 41, 1.
- ¹⁴⁹ Дан. 2, 1.
- ¹⁵⁰ Дан. 2, 19.
- ¹⁵¹ Быт. 41, 39.
- ¹⁵² Рим. 3, 29; 10, 12.

¹⁵³ Втор. 32, 9.

¹⁵⁴ Втор. 32, 8–9.

¹⁵⁵ Ис. 14, 13–14.

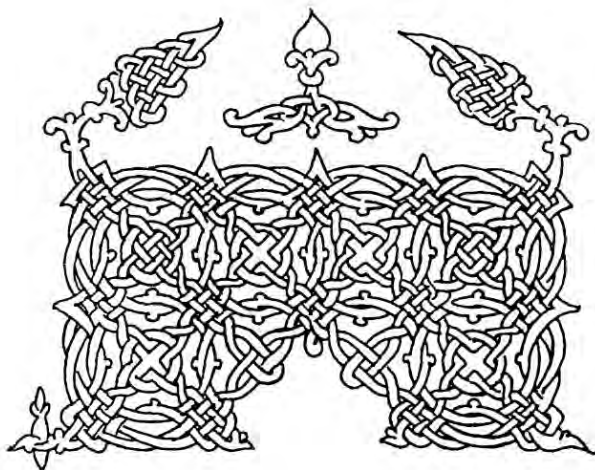
¹⁵⁶ Иез. 33, 8.

¹⁵⁷ Пс. 1, 6.

¹⁵⁸ Пс. 36, 25.

¹⁵⁹ Ос. 4, 6.





**Космологические и онтологические идеи
в «Христианской топографии» Козьмы Индикоплова
как отражение взглядов
антиохийской богословской школы***

С принятием христианства славяне знакомятся как с богослужебными текстами, так и с другими произведениями религиозного и светского содержания. На Русь часть текстов приходит через болгарское посредство: благодаря инициативе князя Симеона в IX столетии в Болгарии с греческого языка переводятся сочинения многих отцов Церкви, таких как Василий Великий, Григорий Богослов, Иоанн Златоуст, составляются «Златоструй», «Шестоднев» и «Симеонов сборник», известный на Руси под названием «Изборник Святослава» (1073 г.). В то же время многие произведения переводились древнерусскими книжниками непосредственно с греческого оригинала. К ним относится и «Христианская топография» Козьмы (Косьмы) Индикоплова.

В Средние века даже в сугубо религиозных памятниках их авторы обращались не только к богословской проблематике. Параллельно с догматическими толкованиями в данных произведениях формируются идеи мировоззренческого значения, закладываются основы христианского миропонимания, вытекающие из установок на правильное понимание Бога, мира и человека, вводятся такие философские ка-

* Вступительная статья, перевод и комментарии А. В. Григорьева. Работа выполнена при поддержке РФФИ, грант № 99-03-19869а.

тегории, как бытие, вещество, элемент, даются понятия о материи, времени, движении, рассказывается об устройстве Вселенной. Вместе с тем фрагменты религиозно-мировоззренческого значения имеются и во внефилософских с формальной точки зрения текстах. Характерным примером такого рода является «Христианская топография», в которой не только сообщаются разнообразные географические и этнографические сведения, но и развиваются космологические и онтологические идеи.

Необходимо сказать, что в Средние века среди христиан не было единства в объяснении мироустройства и оценке античности. Существовали две основные идейные традиции, находящие отражение в древнерусских текстах: лояльные к античному наследию геоцентристы каппадокийского направления противостояли антиохийским богословам, которые, придерживаясь концепции плоскостно-комарного мироустройства, занимали непримиримую позицию по отношению к языческим мудрецам и философам. Козьма Индикоплов — яркий и весьма популярный в Древней Руси представитель антиохийского направления в богословии. Его сочинение, входившее в круг наиболее популярного чтения византийского и славянского читателя, является одним из тех произведений, которые сформировали христианское мировоззрение в древнерусском обществе.

Об авторе «Топографии» — Козьме Индикоплове (Индикоплевте¹) — нам известно сравнительно немного. Он родился на рубеже V–VI вв. н. э.² Не получив широкого образования, он занялся торговлей. Из текста «Топографии» видно, что Козьма на своем корабле доходил до Персидского залива на востоке и до побережья Сомали на юге. Возможно, он также был в Индии и на Цейлоне, однако предполагают, что в основу описания дальних стран могли быть положены рассказы других путешественников, в том числе и его друга — греческого купца Сопатра. Впоследствии Козьма поселился в Александрии. Там он становится учеником известного философа и богослова Мар-Абы (принявшего греческое имя Патрикий) и его последователя Фомы Эдесского. Именно тогда Козьма воспринимает христианское учение и становится ярким приверженцем идей антиохийской богословской школы, представителями которой были Ефрем Сирин, Феодор Мопсуэстийский, Севериан Габальский, Диодор Тарсийский, Иоанн Златоуст, Феодорит Киррский и др. Во 2-й половине VI в. в Александрии каппадокийское направление получило дальнейшее развитие у писателя Иоанна Фелопона. Его оппонентом и выступил Козьма Индикоплов, изложивший свои взгляды в «Христианской топографии», которая была написана предположительно в 545–547 гг., в то время когда Козьма уже поступил в один из христианских монастырей на Синае. Там же, в монастыре, он пишет сочинения по астрономии и географии, которые до нас не дошли.

¹ От греч. *Indikopleutes* — (море)плаватель в Индию.

² Подробнее см.: *Удальцова З. В.* Козьма Индикоплов и его «Христианская топография» // *Культура Византии*. М., 1984. Т. I. С. 467–477.

В отличие от каппадокийцев, которые считали, что «живой смысл Писания, или Логос, беспределен... и не может быть исчерпан никакими толкованиями»¹, а значит, возможны многочисленные индивидуальные толкования в рамках традиции с привлечением иных, в том числе языческих, источников, богословы антиохийской школы свою концепцию строили преимущественно на материале Священного Писания. Мышление антиохийцев тяготело к аналитизму: из Библии выбирались эпизоды и цитаты, на анализе которых и строилась космологическая концепция. Именно поэтому многие свои положения Козьма старается предварять ссылками на Священное Писание: «[В Библии] сказано: „В начале сотворил Бог небо и землю“². Сейчас мы называем [это] небо первым [небом], [потому что оно] краями комаровидного свода связано вместе с землей с западной и восточной сторон. [Мы считаем, что это так], потому что о таком небе говорится в Писании» (Л. 36 об.). Осторожное отношение к античному наследию было отчасти обусловлено тем, что антиохийцы были продолжателями традиции сирийской школы, представителями которой нередко называли греческую философию «бабьими сказками и ребячьими бреднями»³. У Козьмы мы также находим яркие обличения философов-язычников: «...[я обращаюсь к тем людям, которые] украшают себя мудростью этого мира, кто самонадеянно думает, что [с помощью] подходящих слов [то есть отражающих суть вещей категорий] [можно] познать все устройство мира, кто считает вздором Божественное Писание, Моисея и пророков, и самого владыку Христа, и апостолов. [Имя этим людям —] пустословы, духовидцы и прорицатели снов. Они хмурят брови, делая вид, что о чем-то глубоко размышляют, и [именно они] другим людям говорят, что небо вращается и имеет форму сферы, [которая обладает способностью] движения. Соблазняясь землемерием [то есть описанием геометрического образа земли], астрологией [то есть суждению по звездам], а также прельщаясь витийствованием, пустословием и мерзостью мирской, они начинают судить о положении земли в пространстве и о ее форме по солнечным и лунным исчезновениям [с неба]. [Однако] довольно о них говорить, [ведь] они сами друг друга опровергают» (Л. 3).

Впрочем, необходимо признать, что антиохийцы все же не были столь категоричными, как сирийцы. И Севериан Габальский и Козьма Индикоплов заимствуют как античные методы (в первую очередь разработанные Аристотелем), так и идеи, поэтому космология, представленная в их сочинениях, не являясь полностью оригинальной, имела предшественников, таких как Анаксимен (идея о возвышенной части земного диска), Фалес, Гекатей (идея о плоскостных устоях Земли) и др., а также была связана с архаическими мифологическими представлениями об устройстве мира (например, о тверди). «Язычники, описывающие это, — несколько раз указывает в своем сочинении Козьма, — говорят истину». Это, однако, в основном касается тех положений, которые не противоречат Священному Писанию. В про-

¹ См. подробнее: Бриллиантов А. И. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. СПб., 1998. С. 238 и след. о взглядах Дионисия Ареопагита.

² См. Быт I, 1.

³ Карсавин Л. П. Святые отцы и учителя Церкви. М., 1994.

тивном случае мы вновь читаем гневные обличения Козьмы: «Кто так глуп и забывчив, [кто,] себя обманывая и к тому же называя христианином, не верует в большую истину святого свидетельства? Разве он снова не падет на землю и не будет пристыжен, [узнав о] множестве подтверждений, откровениях мудрости, славы, предсказаниях, удивительных знамениях, великих чудесах, событиях, пророчествах, свидетельствах самого Бога, рассказанных друг другу и в новом владыке Христе много раз подтвержденных... Да не поколеблют вас!» (Л. 31–31 об.).

Антиохийцы придавали первостепенное значение не только Священному Писанию, как уже говорилось выше, но и Святоотеческому Преданию: истина, данная людям через Иисуса Христа, не развивается, а постепенно раскрывается посредством Церкви, которая объединяет и согласует мнения последователей Христа. Именно поэтому Писание должно изучаться преимущественно под руководством признанных авторитетов и не служить предметом для обсуждения. У Козьмы мы читаем: «[Таким образом], это книги, которые мы называем Христианская топография, описывающая весь мир. Доказательства [в ней] приводятся из Божественного Писания, о которых не подобает вести споры христианам¹» (Л. 7 об.). Главным авторитетом для Козьмы был, по-видимому, Севериан Габальский, идеи которого Индикоплов развивает в своей «Топографии», цитируя обширные фрагменты из его «Шестоднева» (ср. Л. 117–117 об.).

Общим для всех антиохийцев было резко отрицательное отношение к каппадокийским положениям о шарообразности Земли и небесных сфер (ср.: Василий Великий, Григорий Нисский, Григорий Богослов и др., опиравшиеся на гипотезы Платона, Аристотеля и Птолемея). Именно их и спрашивает Козьма: «Если они [язычники и каппадокийцы] говорят о сферическом и вращающемся небе, [то почему они не объяснят,] как же все звезды не вращаются [вместе] с ним? [Может быть, они] находятся вне его [неба]? Почему одни [звезды] движутся, а другие остаются неподвижными?» (Л. 3 об.), после чего безапелляционно заключает: «Языческие положения о сферическом и обращаемом [небе христианае] отвергают» (Л. 9б). Основываясь на цитате из Книги пророка Исайи (40, 22): «Поставил небо как свод»² — Козьма делает следующий вывод: «Поставив (сказал не «вращая» или «превращая», но — «поставив») его [небо] как свод», и так как это свод — может только стоять, а вращаться не может» (Л. 6 об.). Следовательно, небесное тело является не шаровидным, как считали представители каппадокийской школы, а комаровидным, то есть имеет форму свода. Это небо было создано Богом в первый день творения (см.: Быт. 1). Его края

¹ В отличие от представителей александрийско-каппадокийской школы, которые рекомендовали ученикам активно усваивать сущность знания, антиохийские богословы ратовали за принимаемое без обсуждения точное и полное усвоение материала Писания, не только по содержанию, но и по форме, под руководством признанных авторитетов. См.: Дьяконов А. П. Типы высшей богословской школы в древней церкви III–IV вв. // Ученые записки Российского православного университета ап. Иоанна Богослова. М., 1998. Вып. 3. С. 40.

² В синодальном переводе, который ориентируется на древнесврейский оригинал: «Он распростер небеса, как тонкую ткань».

связаны с плоской землей. Именно поэтому небо не может вращаться. В своей книге Козьма указывает: «Краї [неба] связан с краем [земли]. Края неба, находящегося наверху, и края земли, находящейся внизу, удерживаются соединенными друг с другом, пребывая неподвижно. Основав землю на своей тверди, Бог так же, как и небо, края земли и неба закрепил, поставив внизу край неба с четырех сторон вверх, точно напротив земли. Края неба Бог сделал в форме свода в ширину земли... „Бог поставил небо как свод“.— сказал пророк Исайя о соединении неба и земли. В Книге Иова написано так: „Небо к земле склонил“. А если небо к земле склоняется и соединяется, разве не очевидно это свидетельствует о том, что край [неба] с краем земным связан и стоит (пребывает) как свод. А если небо склоняется [к земле] и соединяется с ним, нельзя его определять [как] сферическое и обращаемое». Козьма формулирует и тезис о неунуничтожимости неба: «Оно неунуничтожимо (неразрушимо), как учит Божественное Писание. Ибо говорит божественный апостол Павел так: „Знаем, что, когда земной наш дом телесный разрушится, мы имеем от Бога жилище на небесах, дом нерукотворенный, вечный“, чем показывает здесь, что земное устройство уничтожимо, а будущее, то есть небесное, неунуничтожимо и вечно» (Л. 84 об.).

Таким образом, мироздание, по мнению антиохийцев, это огромный дом с комарой небесного свода и плоским прямоугольным основанием, что подтверждается в «Христианской топографии» цитатой из Книги Иова: «Я небо склонил к земле, просыпанное, как земную пыль. Я прикрепил его, как кубический камень»¹, «[то есть] указывается, — продолжает дальше Козьма, — что небо склонилось к земле и присоединилось внизу, как куб, то есть с четырех сторон» (Л. 96 об.). В подтверждение этого Козьма говорит, что, кроме омываемой со всех сторон океаном ойкумены (обитаемой земли), как считал еще Гекатей, существует и земля с другой стороны океана, на которую опирается небесный свод. «Края земли связаны с небесными краями, находящимися около океана, где когда-то на востоке жили люди, прежде того как при Ное был потоп. Там же находится и рай. Переплыли люди удивительным (чудесным) образом в ковчеге во время потопа на землю [где и живут сейчас,] по океану в страны персидские» (Л. 7 об.). Козьма отвергает античные представления о том, что плоская Земля неподвижна в пространстве, так как она поддерживается какой-либо из стихий. Так, например, Анаксимен и Анаксагор такой стихией считали воздух. Козьма отвечает оппонентам: «Мы говорим, что земля основана Создателем на своей тверди... [Бог] говорит в [Книге] Иова: „Повесивший землю ни на чем“². Если [сказано] “ни на чем”, [это] не допускает подразумевать под нею внизу //Л. 7 чего-нибудь: ни какой-либо стихии, ни бездны — ничего... [Поэтому] мы говорим, что она [земля] основана и держится во власти Бога силой, которой Он все сотворил. Если же под ней [землей] или вне ее было какое-нибудь вещество, не стояла бы она [земля], но была бы повержена (пала). Если же кто-то

¹ Цитата из Книги Иова (38, 37–38). В синодальном переводе представлен пересказ: «Кто может расчистить облака своей мудростью и удержать сосуды неба, когда пыль обращается в грязь и глыбы слипаются?»

² Ср.: Иов, 26, 7: «Он распростер север над пустыней и повесил землю ни на чем».

думает, что это вещество — воздух, вода или огонь [все равно, на них опираясь], земля [была бы повержена]... [Ведь именно потому,] что земля тяжелее всего, ее, как самую тяжелую из всех веществ, Бог положил основанием всему, установив на своей тверди, чтобы вовек не сдвинулась» (Л. 6 об. — 7).

Исходя из христианского принципа удвоения бытия, Козьма разделяет материальный мир и сферу, где пребывает Бог и находится Царство Небесное. Козьма отмечает: «Мы принимаем тот образ [вселенной], который представлен в Писании. Мы говорим, что есть два места [то есть две реальности]: одна, принадлежащая этому [природному] миру, и другая, достойная будущего [иного мира]» (Л. 39 об.). Границей между этими двумя мирами является твердь — нижнее, видимое, небо, созданное во второй день творения из льда: «Потом сказал Бог: „Да будет твердь посреди воды“. И затем посреди вод сгустилось нечто подобное льду» (Л. 117 об.). На поверхности тверди находятся воды, которые, с одной стороны, не дают тверди расплавиться, а с другой — отражают на Землю лучи солнца и луны. Такое понимание тверди, вероятно, также заимствовано из Библии: «Ты ли с Ним распростер небеса, твердые, как литое зеркало?» (Иов, 37, 18).

Несмотря на то что антиохийцы стояли на позициях буквалистского толкования Библии, аллегории нередко встречаются в их сочинениях. Так, для Козьмы моделью мира служит скиния — палатка, или шатер, который установил Моисей в качестве помещения для богослужения по повелению Бога в пустыне у Синая (см.: Исх. 25, 9; 26, 30; 38, 21 и др.). Покрытие скинии было шатровым, ее стены опирались на столбы. В скинии находились священные предметы: за первой завесой, в Святом, — жертвенник, стол для хлебов предложения и светильник; за второй завесой, в Святой Святых, — Ковчег Завета¹. «Божественному Моисею было указано сделать скинию на горе Синай по образцу, который он видел у Бога. Внешняя скиния — это образ этого, видимого, мира... [Пространство же, которое находится] внутри завесы скинии, символизирует небесное, то есть Небесное Царство как образец будущего устройства [мира]. Уподобив тверди завесу, которая разделяет скинию на две части, так же как небо и землю разделяет посередине твердь, [Бог] сотворил два мира: этот и будущий... [В Библии] описывается, что в первой скинии [на южной стороне находится] светильник, [в котором], по образцу светил, семь свеч по числу дней недели. [Семь свеч] светят над столом, лежащим на севере, то есть на земле, на который [Бог] повелевает положить двенадцать хлебов повседневного предложения по числу двенадцати месяцев, на каждом краю стола по три хлеба. Это символизирует четыре времени года, по три месяца. [Также] повелевает [Бог], чтобы вокруг стола было огражденное место... — множество вод, то есть океан. И еще вокруг, то есть по другую сторону [стола], и вокруг океана — землю, где на востоке находится рай и край неба связан с краями земными. [Таким образом,]... нам говорится не только о светилах и о звездах, что движутся по небу, представляя мно-

¹ О символическом значении скинии см.: Евр. 9. Подробнее см.: Библейская энциклопедия. М., 1990; Нюстрем Э. Библейский словарь. М., 1997.

гим, но также и о земле: [о том,] что она окружена океаном, и еще о том, что с другой стороны океана земля окружает его» (Л. 9 об.).

В своей книге Козьма уделяет внимание и античному учению о четырех стихиях, вписывая его в систему христианских представлений. В данном случае он также опирается на своих предшественников, в первую очередь на Севериана Габальского, рассматривая вопрос о происхождении каждого из первоэлементов, а также душ и ангелов. Ответы на поставленные вопросы представители антиохийской школы также находят в Священном Писании: «[Бог] сотворил небо, которого [прежде] не было, и землю, которой [раньше] не существовало, и бездну, которой [тоже] не существовало, [а также] ветры, воздух, огонь, воду... Когда был [создан] воздух, внемли сказанному: „И дух Божий носился над водою“. Здесь [Моисей] не о Святом Духе говорит, [поскольку] к созданному не имеет отношения несозданный [дух]. Но духом [здесь] называется воздушное движение. И еще сказал Бог: „Да будет свет!“ И появилось огненное естество. Так и наши души Он телом оградил, ангелов же Он бесплотными сотворил» (Л. 117).

По мнению многих исследователей, «Христианская топография» — одна из наиболее популярных и авторитетных у наших предков книг¹. В. К. Редин, незадолго до революции исследовавший рукописную традицию бытования «Христианской топографии» в древнерусской письменности, выявил 29 списков данного памятника XV–XVIII в.², А. Якобс в своей работе указывает, что на славянской почве данное сочинение представлено в более чем 50 списках³, причем свыше 20 из них находятся в книгохранилищах Москвы и Санкт-Петербурга⁴.

Учитывая большое влияние памятника на общественное сознание Древней Руси, ниже мы приводим комментированные отрывки наиболее значимых в религиозно-философском плане фрагментов произведения. Нами осуществлен перевод текста древнерусской рукописи, которая была создана в Ярославле и датирована 1495 г. В настоящее время она находится в ГИМ (Увар. № 566, 365 л.) и является, как предполагают, древнейшим списком осуществленного на Руси в XII–XIII вв., а возможно и ранее (к рубежу XI–XII вв.⁵), перевода «Христианской топографии»⁶. Текст «Космографии» приводится по изданию: «Книга, нарицаема Козьма Индикоплов» (М., 1997).

¹ *Илюшина Л. А.* Христианская топография Козьмы Индикоплова // *Метод. рекомендации по описанию славяно-русских рукописей для Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР*. М., 1976. Вып. 2. Ч. 2. С. 158; *Пиотровская Е. К.* К изучению древнерусской версии «Христианской топографии» Козьмы Индикоплова // *ВВ*. М., 1991. Т. 51. С. 106–107.

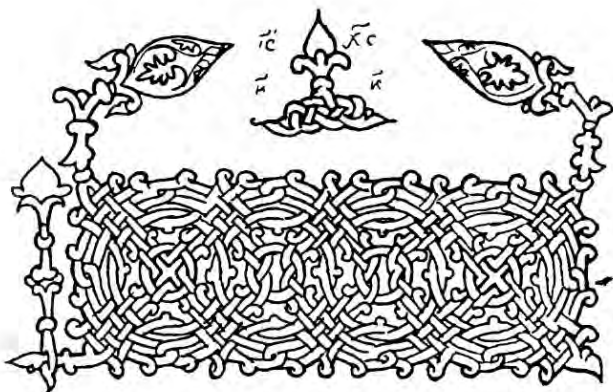
² *Редин В. К.* «Христианская топография» Козьмы (Косьмы) Индикоплова по греческим и русским спискам. М., 1916. Ч. 1. В данной работе исследовано только пять Слов Козьмы.

³ *Jacobs A.* Kosmos Indicopleustes. Die Christliche Topographie in slavischer Übersetzung // *Byzantinoslavica*. Prague. 1979. T. 40. Fasc. 2. P. 185–191.

⁴ Книга, нарицаема Козьма Индикоплов. М., 1997. С. 47–48.

⁵ См.: *История русской литературы*. М.; Л., 1941. Т. 1. С. 59, 205.

⁶ Первое лингвистическое издание текста Козьмы по данному древнерусскому списку осуществлено В. С. Голышенко и В. Ф. Дубровиной в 1997 г. (Книга, нарицаема Козьма Индикоплов. М., 1997.)



Космологические фрагменты из «Космографии Козьмы Индикоплова»

//Л. 3 СІА КНИГА НАРІЦАЄМА КОЗ'МА ИНДИКОПЛОВЬ
ИЗ'БРАН'НА \bar{W} БЖ(С)ТВЕННЫ(Х) ПІСАНІИ, БЛГОЧ(С)ТВЫ(М). И
ПОВСЮДЪ СЛА/ВНЫИ(М) КВР' КОЗМОЮ. къ хотѣши(М) хрстїанство-
вати. по вигѣ/шни(М) же крѣгловидно нѣо мнѣши(М). и прославляющи(М). сло(в)
·ā·/

анко разоумъ имѹще. и рачителе свѣта истїннаго соу(т),/ и бѹдѹщаго вѣка
согражане стѹхъ тѣщащеса быти, иже ве/тѹхын и новын завѣтѣ бж(с)твеннын
сѹще повѣдающе, и/же х(с)оу и мѹвсеев...¹ ...овиноѹщеса², иже начаткѣ
тѣхъ/ дажь и до конца вѣслѣдоѹюще, иже никако же мирови \bar{W} / бга прѣити
исповѣдающе, и вѣроѹюще воскр(с)ниню быти / члѣкомъ, и соѹдоу, и наслѣдо-
вати прѣ(д)нымъ цр(с)тво нѣ(с)ное, / внимаютъ во все бж(с)твенное писание,
таже писана быша / мѹвсеемъ списавшимъ тварь, или \bar{W} нын(х) прркъ, мѣста
/ и вбразы твари всеа, в них же е(с) знаменаемо и мѣсто, в не/м же е(с)
цр(с)тво нѣ(с)н...е³ еже шѣщеваеть вл(д)ка х(с)с, даровати / бгоу, прѣ(д)нымъ
члѣкмъ, шѣрѣтающе же ветѹхын и новы за/вѣтѣ, согл(с)но себѣ пребываютъ
в томъ, оѹтвержени не / подвижими, и не единѣмъ \bar{W} противнын(х) повѣжае-
ми, / иже ли мира сего м(д)р(с)тью красщеса и себѣ надѣѹщеса / словеси

¹ Смытая буква. Следует читать: мѹвсееви.

² В данном слове смытая буква. Следует читать: повиноѹщеса.

³ В данном слове буква утрачена в пятне. Следует читать: нѣ(с)ное.

получеными принимать, вразы изложенія его вса, бож(с)твенное писание тако же кощюны мнать, мѡυσεα и прѣкы, / и вл(д)кѹ х(с)а и ап(с)лы, словосѣ-телѣ, и привидѣнна и снови/дца прозывающе, и брови возводащи, тако нѣкое вели/комоудроюще, прочным чѣкомь, вбращае(м) вбразъ, и кроу/гоносно нѣси двизание дароуеть, и землѣмѣрными раздѣленин, и звѣз(д)нымь чтениемь, и извѣтнемь словесъ / и сочеловнемь, и меростію мѣрскою прѣиматї начинающе, / положенїа и вбразъ мѣра, ѿ слнчнаго и лууннаго исчезновенїа, лѣсташе и прельщаемн, и оубо таковы(х) нї єдино на(м) слово ннѣ / доволно с тѣми побѣж(д)атиса. и иже хр(с)тїаньствовати / хоташе, словесы же и мѣр(с)тїю и мечтанми, лестню мирско/ю паче хоташе краситиса, и сїа и шна любаше при-имати / оуподобїшася стѣнєвь нїкако же премѣни... ..в... и(м)¹ бо мї слово, ш нїх же подобно нѣког(д)а прїшелце(м) бывшимь//Л. 3 об. в самарин вопнеть бж(с)твное писанїе, тако бѣ боаху/тса, и дробным(м) жертвѹ прїнашаахоу, нх же кто двобера/зны нарекъ, не согрѣшитъ, и снами бо хотать и со шнѣми / быти. ѿмѣтанне ѿ сатаны еже ѿмѣташася въ крїще/нни, ннѣ ѿлагающе, и паки к томоу притѣкающе, не мо/гоутъ бо ѿноудъ с нами быти таковни, но исполоу нѣка/ко соущє, домовє тщи възнесѣшеся нѣкако стоати, / шснова-ниа на земли не имоущє, не еже свыше сонмущє / подобно, ѿноу(д) бо ни почєше своа начала раз(д)рѣшають, /ни паки раз(д)рѣшающе своа коткы по-казоу(т), нъ пачє / всѣми играють, ѿ всѣ(х) играемн сѹтъ. шслѣпше ра/зоумомь лстатса, звѣз(д)ословцы и(х), и звѣз(д)очетцы, то ка/ко оубо кро-уловидно нѣо и вбращаемоу, како и звѣз(д)ы / вса с нїмь не вбращаютьса, аще ли кромѣ его стоать, / како швы текоутъ, швы стоать, аще ли и ш про-тивно / многы(х)² испытодѣлно хоцеть възскати кто, множа/є кощюны и(х) ѿкрыеть мнмыа ми, ноги бо чѣкоу ннѣ/мь ногамъ чѣка къ исподоу протнє-но прикасаемы / шба же поставльше, или на земли или в водѣ, или на / воз-доусѣ, или въ огнѣ, или в коємь мѣстѣ хоташе, како вбращаютьса шбон пра-ви, како не иже ли оубо про/сто по є(с)ствѹ стонтъ, дрѹгын же чре(с) є(с)ствє стонтъ, / долоу главою шбрѣтаася, бє(з)словесна же и чюжа наше/го є(с)-ства и оустава соутъ таковаа, како ли паки до/ж(д)ѹ бывшю на шбою прино-ситса мощно. аще ли стремь/главь хоженїе, стремъглавь нтї и дож(д)ѹ на нею ноуж(д)а є/сть разѹмѣватї, и по правдѣ посмѣетса кто смѣшнымь/мъ симь сложеннемь, бєзвѣщна и бєсчїнна рє(ч)енїа. аще/ ли кто оувѣсть и дро-угоую и(х) мѣр(с)ть, реку(ж) еже вѣтрно / надыматїса земли, и троусоу бы-вати, внєг(д)а дѣхъ свєрта/а землю зде ноужно двизаетъ, подївїса оубо прельстї и / свонхъ нмь словесъ протївлєнїю, аще бо єдиначє ѿ вса / кого надымаема дѣхъ, земля стонтъ недвижима, и /непр...лонна³, надьменна пачє тѣжыша по-добааше вы/ти по частї тѡи преклонїтїса, тако же вбразомь бываетъ, //Л. 4

¹ Возможно, исходя из греческого оригинала, следует читать: *пременати к сицевымь*.

² Вероятно, исходя из греческого оригинала, следует читать: *противноногы(х)*.

³ Следует читать: *непреклонна*.

еже и в члвцѣ, и члкъ во не токмо ѿ вѣтра надымае(м) двї/жетса и трепещеть, но и страхомъ шенать трепеще(т), / и питиемъ оупивса, и стоуденню дроучи(м), и кровню въ/звираа, и гнѣвааса, и ѿ старости, и ѿ немощи токмо / надымаемъ, движетса и впадаетъ многож(д)ы в недугъ, и оумираеть, како оубо земля по тѣ(х) рѣчи не спадаеть ни ѿступити свое мѣсто. како же и земли егв/петъстѣи лютѣишю троусоу глѣють бывати, и тако / и оудолнѣ быти и надымаемѣ пропасти шны твора/щи великия, многож(д)ы трѣсомъ бывающнмъ въ егв/птѣ, тако же градомъ пагнса и погразноути, не то/кмо же се, но и в та времена при еллингхъ, внег(д)а вѣде/ржааху и цр(с)твовааху, при александрѣ и селевкии, и при антихсѣ, и птоломен, иже философа мѣжа / вож(д)ааху, аристотела же и подобны(х), и совѣтомъ тѣ(х) / много твораху, како зиж(д)еми антиххын селевкомъ, / и антиххомъ, не быша силни рещи в свои темъ / земли, тако нѣ(с) лютын троусъ, нѣ любовнын, тако же / оубо видѣхомъ многож(д)ы градъ нхъ троусомъ падо/ша, не точию же антиххыно, нѣ и коринфъ иде же / множество философы пребывааху...

<...>

//Л. 5 об. ...кончавше ннѣ в бголюбче, прьвое слово, в / лстащи(х)са хр(с)тїано(х), и шблчѣвше ажо немощнаа начїнаю(т), ни / до едїного ажо же азъ мню, не оукрашенїемъ словесъ, възъ/вращатї начинающе, да не боудеть, нѣ составленїа и ко/щюны еланньскы(х) сложенїи ѿлагающе, и до конца положь/ше слово, прикасаемса ннѣ вашего повелѣнїа, положе/нїи хр(с)тїаньскыи(х) в семь прьвое исповѣдающїи въ вто/рѣмъ словеси в шбразѣ(х) и мѣстоположенїи всего мира, / и тако третїе тако извѣстна е(с), и достовѣрно бж(с)твенно/е писанїе, ветухн же и новын завѣтъ, сама в себѣ испо/вѣдающе, и авлаа потребныа соущїи шбразы, еще же паки / в четвертомъ главизны, и исписанїе сѣни, аже в поустыни / мшгсемъ сотворенаа, и прркъ, и ап(с)лъ согласїе, соу(т) ннѣ / оубо сна книги, хр(с)тїаньско мѣстопїсанїе, шбемлюща / весь миръ, ѿ насъ прозываемы. оукразанїе нмоуща ѿ / бж(с)твеннаго писанїа соущаго, в нїх же распра нмѣтї / хр(с)тїаньмъ по(до)ваеть., и оубо свыше съдѣтельствоу/ющїи намъ, тако же речено бы(с) помощи, ваши ра(дн) млтвѣ, / начинаемъ глати наша положенїа, глѣть ннѣ все(г) мїра спї/сатель мшгсїн., нсконї сътвори бгъ нбо и землю, полагаемъ //Л. 6 оубо ннѣ, нбо вкупѣ и землю, шбниматела всѣ(х) соуща, га/ко нмѣща вса вноутрь себѣ., а тако же се сице е(с), тѣ самъ / паки вопѣеть, нбо въ шесть дннн сътвори бгъ нбо и землю, и вса таже соутъ в нею., таче паки глѣть, и съвршнса нбо и / земля, и вса красота ею, начїнаа же паки и книги нарнча, / ре(ч) сице, сїа книги бытїа нбоу и земли, тако назнаменноуа вса / вноутрь ею, и шбемлема соуща., аще бо в лстащи(х)са хр(с)тїа/но(х). нбо едино шбѣмлетъ вса глѣюще, не бы глаалъ земля съ / несемъ., Нѣ сїа кнїгы бытїа нбси, нѣ оубо не авлетса се/го сътворївъ, нї ннѣ кто ѿ прркъ., вѣдомо, тако шбое вѣ/дааше вса шбдержаша быти и весь же лнкъ прв(д)нын(х) и пррокъ, / нбо выиноу съ землею назнаменуютъ. И слышї коего/ждо глѣюща, мельхїседекъ прьвы, блг(с)ва ре(ч) сице. / блг(с)нѣ авраамъ бгвн вышнемоу, иже соз(д)а нбо и землю., вто/рын

авраамъ ре(ч) сице. простроу роукоу мою къ бг҃у вышнему, / иже соз(д)а нбо и землю, и паки положі роукоу свою по(д) стегно/ми, и закліаюу тѧ г(с)дмь, бг҃мь земля. Ч(с)ть/нѣе бо вѣрнын авраамъ ш шербзаніи, заклаті хотѧ сво/ его штрочіща, тако же цр(с)рьскон печаті сущи, положі ре(ч) ру/коу свою по(д) стегномь монмь, за црскоую печать, еже е(с) ш/вѣрзаніе, и паки г(с)ь бѣ нбсе и земля, иже пріатъ ма ѿ до/моу ѿца моего., Еше же и двдъ, блг(с)вені вы г(с)ви, сотворше/моу нбо и землю., и паки ты из начала г(с)и землю шнова, и / дѣла роукоу твоею соу(т) нв(с)а, Тако и шсе сице, азъ / г(с)ь бг҃ твон, оутвържааі нбо и зиж(д)ааи землю, его же роу/цѣ соз(д)астѣ воа нв(с)наа, захарья, простірааи нбо, и ш/сновааи землю, и зиж(д)аи дх҃ ч҃акоу в немь, Исана, тако / гл҃ть, г(с)ь бг҃ сътворівыи нбо и поставивѣ е, оутверди/выи землю и аже на неи, и дааи дх҃аніе людемь иже на неи, и дх҃ / ходѧщимь по неи., И паки и азъ г(с)ь совершааи всѧ, протагохъ нбо е/дінъ, и оутвердїхъ землю. и паки азъ сотворїхъ землю и ч҃ла на неи, / азъ роукоу моею оутвердї(х) нбо, съ бг҃ъ, показавыи землю, и створи/выи ю, не раздѣлї еѧ. не вѣсуре створи еѧ, нѣ пребыватї, и паки, азъ е/смь прьвыи, и азъ есмь въ вѣкы, и роука моа шнова землю и де//Л. б об. сица моа оутвер(д)и нбо; и паки забы бг҃а створшаго тѧ. / сътворша нбо и шновавшаго землю, и паки, сице гл҃ть г(с)ь, / нбо ми пр(с)тѧъ, земля же подножье ногама монма, кото/рын домъ созижете ми гл҃ть г(с)ь, ли кое мѣсто поконшю / моемоу. не роука ли моа створи всѧ си, и паки положю сло/веса моа въ оустѣ(х) твон(х), и по(д) сѣнь роуки моаа покрыю/тѧ, ею же постави(х) нбо, и шнова(х) землю; и паки съвѣды/и кроу҃тъ земли, и живущен на неи тако проузи и паки поста/внвѣ ре(ч), и не швращаа, или прѣвращаа. нѣ поставнвѣ / и тако комароу, тако же бо комара, можетъ оубо стоати. / швращати же сѧ не можетъ; поставнвыи нбо, и простры / и тако сѣнь пребывати, тако же неремна ре(ч) сице; Тако /ре(ч)те имъ, бзи иже нв(с)и и земля не сотвориша, да погыбноутъ ѿ / земля, и долѣ по(д) нбсемь симь, г(с)ь створнвыи землю въ / крѣпости своен, исправнвыи вселеннцю въ м(д)р(с)ти свое/и, и оумомь свонмь простре нбо, и множество воды на / нв(с)и, и възв(д)е шлакы ѿ послѣднн(х) земли, млѣнна в дожд(д)ь / створивѣ, и изводан вѣтры ѿ скровнщ свон(х), шбюродѣ / всакъ ч҃лкъ ѿ свѣдѣнїа; Тако (ж) и данилъ, ѿ лица трїи штро/къ тако гл҃ть, блг(с)вите нв(с)а г(с)а, блг(с)вите г(с)а; Ап(с)лѣ же павелъ оу/ча въ афінѣ(х), вѣроующаа въ бгы арешпагыты сице вопїеть, / бг҃ъ створивыи мїръ, съ нбоу и землї сы г(с)ь. и паки в ликаш/ни въпїаше астащїмсѧ, и жертвы творїтї имъ хотѧщїмь, / и мы подобостр(с)тнї есве вамъ ч҃лци. блговѣст(в)ующе ва(м) / ш сїхъ суетны(х) швратїтїсѧ к б҃у жїву, иже сотвори нбо и землю, / и море и всѧ аже в ни(х). нѣ г(с)ь въ е҃а(г)лїи ре(ч), исповѣдаю тї сѧ / шче г(с)и нв(с)и и землї. всакому оубо бж(с)твенномуу пїсаанїю. / ветхаго же и новаго ч҃ла назнаменаующю, и тако швычно / имущю, тако въ нбси и земли, вноутрѣ всѧ соу(т), Како мни/тсѧ хр(с)тїаноу бытї, иже всѣмъ симъ не вѣроующю, и внү/трѣ гл҃юща, нв(с)е единого всѧ, швыатомь ннѣ всѣмь соу/щимь, нбсемь и землею. Шнованѣмь быти гл҃мь землї / на своен тверди ѿ сьдѣтѣла, паки ѿ единого

телесе, по бѣ/ственномуу ꙗсанію. Глѣть бо въ ѿвѣѣ, повѣшен землю / нї на чем же, еже нї на чем же, не вставляетъ исподї под не//Л. 7 ю помышлати что, ни стихиа, ни глоубины, ни единого / мѣста. и паки где бѣ внигда всновати ми землю, повѣ/ж(д)ь оубо ми аще съвѣси разоумь, кто мѣрными положи еи / аще вѣси. ли кто положи вервь на нен, на чем же кроузи еи / оутвердишася, кто же естъ положи и камень оугольны/и на нен; Подовно же и двѣдъ рече всновалъ землю на твер(д)и / своен, оубо слою иже вса содѣтельствовавшю бгѣ, глѣмь / еи вснованѣн быти и съдрьжатиса. Принесъ же вса / ре(ч) ап(с)лѣ, речениемъ силы его. аще бы по(д) нею или внѣюдоу / еа, тако се тѣло како, не стала бы, нѣ палася. аще бо въ/з(д)оуха мнитѣ кто, ли водоу, ли огнь, всако в си(х) падашеся, / тѣ е(с)твенѣиши вси(х) видимѣ, и тажыщи всѣ(х) соущи, / тако тажышю оубо всѣ(х) телесѣ, бгѣ вснование всемоу тѣ / положи, оустроивѣ въ своен твердѣ, не подвижится въ / вѣкѣ вѣка; аще ли паки ѿ невѣжества, кто прася, внѣ / земля и нѣсе мѣсто мнитѣ, ѿ нѣкоего невидима, и ле/стна, телесе, недооумѣнно бо изоумѣнно, на чемъ оубо / то стонтѣ. Обаче со бгѣмь и противно семоу речемь. / е(с)твенѣиши, аще и глоубину кто мнитѣ мѣсто то. тако / оубо нѣоу лекоу, и вышеносноу соущю, земли же тажцѣ, / и низоноснѣ, кран же с краемы свазанѣ, швооу бо выше/носономоу, съ же ниженосне, дроугѣ съ дроугомь кран со/вокоуплена съдрьжится, и неподвижна пребывае/та, всновавѣ оубо землю на своен тверди, точноу оубо / не(с)и, ѿ краевѣ съ кран свазя поставивѣ оубо долѣ, / кран не(с)и, ѿ четырь частин, горѣ оубо вынаа всако, про/тивоу точно земли, комароу сотворѣ, широты (ж) земли кра/и нѣси, ѿ долоу до высоты стѣноу сотворѣ, и заградивѣ / мѣсто, домъ, тако бы кто реклѣ, превеликѣ сотвори. / Поставивѣ нѣо тако комароу, ре(ч) прѣркѣ исана в прилѣпле/нии же нѣси съ землею, въ ивѣѣ пишется сице, нѣо же кѣ / земли преклонити. А еже к земли преклонити, и прилѣпи/ти ему, како, не тавѣ ли повѣдаеть, тако кран с краемъ зе/мными свазанѣ, стоа тако комара. еже преклонити/са, ли прилѣпитиса коемоу кѣ земли, кроугловера//Л. 7 об. тно немощно е(с) разоумѣти; тако же въ ивѣѣ пишется си/цѣ. нѣо же кѣ земли прѣклонити, пролито же тако земный пра(х), / прилѣпих же его тако камень вблѣ. И моисей же. написа/а въ скинии трапезоу, вбразѣсоущю земли, долготоу еа / двоу локтоу, повелѣ быти, и широтоу лакте единого. Та/ко оубо тако же рече исана вбразѣ нѣвсе прьваго, бывша/го в первый днѣ, съ землею комаровиднаго. И мы глѣ/мѣ, и тако же въ ивѣѣ глѣса, прилѣплѣнѣ земли кѣ нѣси, / и паки тако глѣмь; нѣ ѿ мнуса навѣкѣ глѣмь паки / повинующеся бж(с)твенномуу ꙗсанію. Таче к тому, / понеже и воды и ангелы и нна дроугаа съ землею, и тѣ / прьвое нѣо, бгѣ, авне приведе, и творитѣ при нихъ во / вторын днѣ тако ѿ готовы(х) з(д)аниимѣа, ѿ водѣ поставивѣ тако ѿ телесе, второе се видимое нѣо, по подо/бню вида оубо по вбразоу прьваго нѣсе, и прѣполова/еть выситоу ѿ земли, даже до прьваго нѣсе, и тамо / просто прѣстираеть по всемоу мѣстоу, въпрекы та/ко на покровѣ среды, и свазаетѣ твердѣ прьвомоу нѣси, / разгнавѣ и раз(д)ѣливѣ прочаа воды, швы превыше тве/рди, тако же повѣдаеть бж(с)твен-

нын мѡуѡсен, и твори/тъ оубо единъ раз(д)ѣлъ, тако домъ, два дома, е(с) въсхо(д), / и нсхо(д), Паки бо еж(с)твенное писанне глѣтъ сице мѡуѡсеѡ/мь оубо, и нарече бгъ твердь нѡбо, Бж(с)твенныи же двѣдъ, / покрываемаи водами превыспренна своа, авѣ ѡ томь / тверди рекъ, многож(д)ы же и шбое совокоупль еж(с)тве/нное писанне, тако единомъ сога(с)но глѡща. Исанемь, / поставивъ нѡбо тако комароу, и простеръ тако сѣнь пре/бывати. еже оубо тако комароу шпервѣмь нѡси. а / еже простеръ тако сѣнь, ѡ тверди глѣ, тако же совоку/пленюу и подобноу себе шбое, одинако нѡбо намѣнивъ. / Двѣдъ же сице глѣтъ, нѡса исповѣдають славоу бжю, творение же роукоу его възвѣщаетъ твердь, дво/лично оубо наченъ, единомѣнно же намѣнивъ. Поне(ж) / бо евренскы(м) азыко(м); видѣ нб(с)а и нѡбо, единако наре(ч)етсѣ, совоку/пленоу же и шбое, тако едино, и подобна еста и по видуу, и ли//Л. 8 цемъ, многообразно еж(с)твенное писанне, и многоако е/динако мѣнаеть ѡ нѡси, симъ бо потребовање(м) еж(с)тве/нныи двѣдъ вопиеть, хвалите его нѡса нѡсѣ, тако да рече/тъ едино нѡбо нѡси. Приносить бо и вода аже превыше / нѡсѣ, авѣ и з(д)е, много оубо тако рекъ нѡса, ѡтверди же а/внѣвъ, нмоуща верхоу воды. Тъ же паки и инде рече, / нѡбо нѡсе г(с)ви, землю же дастъ снмъ члвч(с)кымъ, нѡбо нѡсе / нарекъ, прьваго комаровиднаго, иже нѡбо есть тверди, / над нимъ и выше его сын. И сицновидецъ же монсен, въ вто/розаконни ре(ч)и сице, се г(с)а бга нѡбо, и нѡбо нѡсе, земля и вса аже / соутъ на нѡ. Нъ и великыи ап(с)лъ павелъ, сице же въпрѣ/имъ вопиеть, наше житие на нѡсахъ е(с), ѡнюдоу же / и спса жде(м), наченъ оубо многоако намѣнивъ же тако е/дино рекъ, многож(д)ы же и двѣдъ сице потребоуеть вопиа, / хвалите г(с)а с нб(с)ъ, и по томъ рекъ, ѡ землѣ хвалите е/го. сконча глѣтъ, исповѣданне его на землѣ и на нѡси., / нъ и сѣтворьшаго нѡса разоумомъ, и елико по частѣ / се повѣдаеть. Шразъ же землѣ речемъ тако же есть, / ѡ възтока до запада, и широта землѣ, ѡ сѣвера до / юга, раз(д)ѣлаеть же сию на двое, преполовляющую ѡ/кр(с)тъ морю, глемоу ѡ внѣшнн(х) шкеану, и швнхо/днщю тоу землю, на нѡ же нгѣ живемъ члвцы, тоа кра/и сѣ нб(с)ныи краи швзаны соутъ, аже шкр(с)тъ шкеа/на, иде же ког(д)а живахо(м) члцы на востоцѣ, прѣж(д)е бывша/го потопа при нѡн, иде же и ран есть.. преплоуше в по/топѣ на сию землю в ковчезѣ шкеана преславно, въ / страны перськыа, иде же и сѣде ковчегъ ноевъ, на / гора(х) араарьскыи(х), dopravивъ его спсѣ, ноа оубо и трѣ / сны его сѣ женами и(х), тако быти соупроугомъ четыремъ, / и бе(з)словеснаа вса, и оубо ч(с)таа вса по тремъ соупроугомъ. / а звѣровиднаа по соупроугоу единомуу, понеже нзлнхое / едино ѡ всего ч(с)таго, жертву бвѣ приноситъ авлаеть(с) ное., тако же / оубо члцы сүпрүзи ,д, вѣша, а ч(с)таа же бе(з)словеснаа по тр(м) сүпрү/гомъ, і дикѣ, по сүпрүгү единоу., И преплүвъ на землю сию, на нѡ / же се ѡтолѣ нгѣ жѣве(м), раз(д)ѣлаше землю трѣ снѣе ноевы., //Л. 8 об. Симъ оубо иже ѡ него ѡ асѣа, дажд(д)ь до внѣтръ востока ѡ/кеанова. И шамъ, и иже ѡ того ѡ запада, глѣмннхъ гадѣ/рѣ, даже до шкеана ефншпскаго, глѣмаа варварѣа, / шв оноу странюу аравинскыа поучины., простѣраасѣ / даже до нашего мора, палестены глѡ и фунѣкыа, вса / южныа страны, и всю аравию до настѣ,

и нарицаемою / еудемона. Иафэфъ и иже Ѡ него, Ѡ сѣверны(х) частѣи, / миднискыи(х) глѣю и сквфъ до шкеана до запада, даже / до вѣшнии(х) гадиръ. И прочаа вса страны. Иако же пише/тса в бытѣи Ѡ еж(с)твеннаго мши-сеа; Ѡ того оубо при/мше и вѣшнии, на три части раз(д)ѣляютъ всю зем-лю, / асивоу, ливню, еуропию, асию оубо востокъ нарицаю/ще, ливню же югъ, даже до запа(д)и. еуропию же сѣверъ, да/же паки до запада всего. / Соутъ же на сѣю землю нсхода/ще Ѡ шкеана, тако же и вѣшнии в семь излагающе исти/нствують; Поучины четыри, сѣ аже оу насъ, Ѡ гръческо/и земли, Ѡ га-диръ нсходщи до западнаа земля; И а/ритское море нарицаемое чермное; и перское лѣва/нскыа земля; и четвертое нсхода Ѡ сѣверныа стра/ны, нари-цаемое каспѣское море иже и оукрани; Ты че/тыри поучины, по ни(х) же е(с) мощно плавати, немощно соу/ще по шкеану плавати, множества ра(д)и строуи, и въсхо/дащаа мглы, и покрывающи лоуча слнцю, и еже многоу / широтоу имѣти; сна же тако речено бы(с). прѣахъ Ѡ еж(с)тве/ннаго моужа, таче и тѣмъ самѣмъ нскоушненнемъ, / назнамена(х), коупла бо ра(д)и три поучины, иже къ грекомъ, и арабнскоу, и перскоу, и Ѡ живоущи(х) же / тоу. и плававши(х) мѣста та извѣсто наоучса в ни/х же ког(д)а плаваше, въ вноутрнюю ин-дию, и прише/дше близъ к варварскои странѣ. иде же и зигнию на/ричють, оустне шкеаново тамо. видахомъ издале/ча с десныа страны, нсходяще мно-жество птича, и/х же наричють соусфа. Соутъ же тако соутоуен скоти, / и болше малы, и смрадъ въдоушнымногъ на мѣ/стѣ томъ. тако же оубоатиса всѣмъ иже в кораблѣ. //Л. 9 глхоутъ бо вси корабельници грѣвцы же, вѣжи плаванню, / тако близъ естъ шкеана, и глхоу кормчню, прави кора/бль на шюе в поучиноу; да не привлечемса строуами, и / впадемъ въ шкеанъ и погне-немъ; Ибо шкеанъ в поучи/ноу вливаа валъ в...анкъ, и оужастенъ твораше, ис пучины же строуа идахоу въ шкеанъ, и баше страшно / намъ Ѡнюдь видѣние, и оужастъ велна шбдержаше насъ, Ѡ птицъ же шнѣ(х) глмыхъ сѣсфа, въслѣдова/хоу быти близъ шкаану; Въсточныа оубо и полоуднь/ныа страны, ако нижша, и Ѡ слнца зѣло согрѣваемѣ; сѣверныа же и западнаа, тако же вышша, и далече Ѡ / слнца стоааща, стоудена соутъ. тѣмъ и телеса тамо / живоущи(м) бѣла соу(т), Ѡ стоудени. ни вса же земля живо/ма естъ, сѣверныа оубо части до конца стоудена нежи/вома е(с). и полоуденныа стра-ны, Ѡ зѣлныа теплоты не / живома штала. тако бо и еж(с)твенныи двѣдъ глтъ, въ / шлмѣ бдмъ, тако ни Ѡ въсхо(д) ни Ѡ запа(д), ни Ѡ поуста / же прочаа два штанка, тако же полуденныа и нощныа / страны, сна же и вѣшнии въшбращающе, истиннствѣ/ують; Шмъ оубо сице соущемъ, речемъ, принимаю/ще оубо по еж(с)твенномуу писанню, Ѡ востокъ слнца ше/ствоующа по въз(д)о-ухоу южныа части възвышаема / и авляющаса всен землѣ. к сѣвероу высо-та же землѣ, сѣверное и запа(д)ное, срѣдопримноу творить ношь, / шб онъ поль земля сеа, шкръ(с)тъ шкеана, шкр(с)тъ сиух / частѣи; Таче к томоу на западѣ бывъ слнце. по вы/сотѣ землѣ, и текын верхоу шкеана, по сѣвернымъ странамъ, творить горѣ ношь, дондеже шкроужа/а приндетъ паки на востоки, и възвышаемо паки / по южнымъ частемъ, шбемлетъ вселенноу си/ю. тако

же и бж(с)твенное писание глѣть прем(д)рын солома/нѣ, възидеть снѣнце, и зан-
 деть снѣнце, и на мѣсто сво/е приидеть. възсходасамо тамо шествоуесть, къ
 //Л. 9 об. югоу, и вкρούжаеть к сѣзероу. вкρούжаеть кроуѣтъ, / и въ кроуѣты
 его вбращаеть дхъ, дхъ з(д)е въз(д)оухъ наричетъ. тако по въздухоу ре(ч)
 вкρούженна. ѿ възтокъ до юга, / ѿ юга, до запада, и ѿ запада, и ѿ запада
 до сѣвера, и ѿ сѣвера, па/кы на възтоку, и ношѣ и дни сътвораетъ, и вещи,
 нбо не дхъ вкρούжающъ глѣть, нѣ снѣнце дхо(м). еже есть въз(д)оу/хомь; Нѣ
 бж(с)твеннымъ мѡвсен, повелѣлъ сѣнь творити / на горѣ синанстѣи; По вбра-
 зоу его же видѣ ѿ вѣга, внѣ/шнюю сѣнь вбразъ видимому семоу мируоу выти
 ре(ч), / толкоуа бж(с)твеннымъ ап(с)лъ, а(ж) въ епистолю къ еврею/мь, вно-
 утрьодоу же завѣсы сѣнны, вбра(з) не(с)нын(х), еже е/сть цр(с)тва не(с)на-
 аго, тако се воудоуцаго составленѣа, / завѣсж, ако твердь оуподобивъ иже
 раздѣляетъ сѣ/нѣ, на двѣ сѣни, тако нбо и земля посредѣ прѣмесь твердь, /
 сътвори два мира, сего, и воудоуцаго, во и же воуджщѣ/и мирѣ, внидеть
 прьвыи пр(д)тча на насъ х(с)тъ вбновивъ / намъ поутъ новъ и живъ, въ прьвои
 же сѣни, пропи/саеть на югъ, свѣтланикъ ѣ свѣщъ имѣа. по числу / недѣльно-
 му, вбра(з) имуще свѣтлѣ свѣтлщн(х) над тра/пезою, лежащен на сѣверѣ
 еже есть на земли, на нен же / повелѣваетъ два на десѣтъ хлѣба пре(д)ложе-
 нѣа, поло/женна, повседневноаго, по числоу двою на десѣте м(с)цю, на кыж(-
 д)о крантрапезы, трѣ хлѣбьы, иде же бывають ве/щи д. по м(с)цель тремь;
 Повелѣваетъ же и вкр(с)тъ тра/пезы, мѣсто вгражено, тако вко вкρούѣтъ, тако
 се мно/жество во(д). сире(ч) вкеанъ. И паку вкр(с)тъ, еже ес., вб о/ноу страну
 и вкр(с)тъ вкеана землю, иде же на востоцѣ / лежитъ, ран, иде же и краи
 не(с)и свѣзанъ с краи земны/ми. не токмо же се ѿ сего исписанна наоуча-
 емса, в / свѣтлѣхъ, и в въз(д)ахъ. тако по югоу текоуѣтъ, мно/жаншимъ
 авленѣише; Нѣ тако же и в земли наоучаетъ, тако внѣ еа, вкеана имать
 вкρούжающа, / и паку тако вб оной страну вкеана земля е(с) вкρού/жающн
 вкеана, нѣ и ѿ прореченна ѡца ноева ламехѣа наоучаемса в семь...

<...>

//Л. 36 об. Писано во е(с). исконѣ сътвори вѣтъ нбо и землю. пѣшемъ оубо /
 ннѣ. прьвое нбо вкоупѣ съ землею, камарою вѣднаго краи, с кра/и, свѣзано.
 тако же оубо подобно тому, писанію / предатѣ, тако сътворихомъ, точно по
 странѣ заходнѣ/и ли восточнѣи, тѣ во двѣ странѣ, стѣнѣ еста, / ѿ долоу
 даже до самоа горѣ, комары, есть же и твердь / посредѣ свѣзана, прьвому
 нвси, иде же на того хре/птѣ воды. по тому, самому бж(с)твенному писанію
 есть / оубо сложенѣ, и вбразное сицево. тако же глѣтъ прркъ / исана, г(с)ъ вѣтъ
 створѣвыи нбо и поставлен е, оутвержен / землю и аже на нен, и даа дыханне
 людемъ и соущѣ/мъ на нен, и дхъ ходжщимъ по нен / се нбо прьвышнее, нами
 невидимо, но свѣтло паче снѣнца / и нарече вѣтъ твердь нбо. Воды аже пре-
 выше нвсѣ. / ѿ тверди даже до высоты комарныа, мѣсто есть второе
 // Л. 37 еже есть цр(с)тво не(с)ное, иде же х(с)с възнесѣа, прьвы(х)тъ всѣ(х) /
 възиде вбновивъ поутъ, оудовенъ и жѣвъ, Стоитъ же / нбо и аже под нимъ
 твердь на нем же стоатъ водныа ты ве/з(д)ны пролѣты не вжѣю силоу

д'ръжіма¹ но бжънмь слово(м) оутве/ржено², земля свазана съ первы(м) нѣомь по широтѣ. по(д)писаніе. / Съ п'ръвое нѣо комарою вѣдное, иже въ п'ръвыи днь вывъ/шее, в'коупѣ съ землею. ѡ нем' же глѣ исана, поставнѣ / нѣо тако же комароу, а иже посредѣ его привазано. иже / въ в'торыи днь вывъ/шее...

<...>

//Л. 96 Напишоу (ж) ти дроу(ж) любезны, и обра(з) нѣсе и зе/мла. и по-сре(дн) твердное. и сѣнь моушемы съдѣланою, аже и подобие ключаетса всего мѣра. и еще (ж) и внѣшнї(х) / многохвално кроугловератное. и да оувѣдѣвъ тѣ(м) / видѣнїе(м). тако по(до)бно шразоу и бж(с)твное пїсанїе и хр(с)ти-анское проповѣданїе глеть(с) а внѣшнаго кроугловера(т)ства / ѿноудѣ до конца ѿчюж(д)аетса, / по(д)пїсанїе по(до)вна ѿ бж(с)твна(г) / пїсанїа ѡ обра-зѣ нѣсе и земли / Искони створи бѣ нѣо и землю, сїа ако шедръжаща пома/ноу, съпрїзнаменована, и вноутрь сїю иже вкоупѣ с тѣма / вывшаа. и съврѣшнїа нѣо и земля и вса красота ею. / тако се паки шедръжащема тѣма, и вса красота ею внѣ/трь ею соущи. и паки, и в шесть дни сътвори бѣ нѣо и / землю, и вса таже в нею, тако (ж) паки вноутрь ею соущи(м). и ѡ/кр(с)тъ тѣ(х) соущема, и паки, и почи бѣ в седмыи днь ѿ всѣ(х) дѣ/лѣ его, та(ж) начатѣ бѣ творїтї, тако се и нача(т) дѣлатї, и пре //Л. 96 об. ста съдѣтель-ствоуа. и паки сїа кнїтї бытїа нѣу и зе/млї, тако се, сїа кнїтї исповѣдаю(т) бытїе всего мѣра, та(ж) шпїса/етса въ нѣсї. и паки ѡ шразѣ ісаїа. поставївъ / нѣо тако комароу. и распростерѣ ако сѣнь пребывати / ѡво оубо тако кома-роу, ѡ прьво(м) нѣси. еже распротерѣ та/ко сѣнь, тавлаа тако до(м) глѣ, иде (ж) и жївѣтъ. рекше жївѣтъ / нѣци. и паки дѣдѣ. прострыи нѣо тако кожоу ѡ твердн / глѣ. тако кожоу же глѣ. тако се тако покрываена съврѣхѣ, / покрываема на сѣни. тако (ж) аще соутѣ или власны или ризы, кожа бо въ истїноу нари-четса съврѣхоу, покры/вающи сѣнь. тако (ж) хоще(т) наносити, покрываа во-дами / превыспренїа своа. авленѣе и покровѣ ѡ тон твердї / рекѣ, еже ниче-моу же исподи бытї по(д) землю, тако въ / ишвѣ. повѣсивши землю ни на чем же, тако се не имоу/ща испо(дн) что. тако (ж) паки в то(м), на чемъ ко-лца еа привнї/ты. тако се нѣ(с) что испо(дн) на нем же въдрожнїса. дѣдѣ / же. ѡснова землю на твердї своен. да ре(ч)еть самоу ѡ себѣ / ѡсновавшѣса и не на ино(м) чемъ ѡ прїлѣпїтїса нѣу к земли, / тако ре(ч) въ ішвѣ, нѣо же к земли преклоннї, пролї же са та/ко земельныи пра(х). прїлѣпнї(х) же его тако камень кувонѣ зна/меноуа ако и преклоннїса к земли и прїлпе, тако кувонѣ / долоу. тако четверооугольно //Л. 97 Вса и слнце и м(с)ць испо(дн) соу(т) по(д) твердню, ни(ж) двою частї вы/соты не(с)ныа, движимы и шращаемы ѿ слоужбы чн/на невидимы(х) силѣ, на(д) ними (ж) е(с) .З. плани(т) аже мнѣсї въѡ/брази, створи .З. свѣтнї(а) на свѣщнїцѣ, пошествїе же тѡ(м) / свѣтнї-

¹ Следует читать: д'ръжімн.

² Следует читать: оутвержены.

ло(м), вѣстоко(м) и западоу иже вѣъмь видима/ко звѣзды¹ вса и сѣнце и мѣць испо(д) соутъ по(д) твердню, ни(ж) двою часті высоты не(с)ныа. движи-мы и шеращаемы / ѿ слоужбы чина невидимы(х) силъ, на(д) ними же е(с) ѿ. плани(т) / аже мѡуѡи вѣшерази, с...творивъ ѿ. свѣтиль //Л. 97 об. на свѣщницѣ. пошествие же тѣ(м) свѣтило(м), вѣстоко/мъ и западоу аже вѣъмь видима:

<...>

//Л. 117 того (ж) ѿ ѿ.го слова. Вѣ ѿ. днь ре(ч) бгъ да боу/де(т) твердь посре(дн) воды, и да боуде(т) раз(д)ѣлающі посре(дн) воды и во/ды створи нбо се, не вышнее но вѣдїмое, ѿ воды состави/вѣ тако хрѣсталь, хощѣ же тї пре(д)ставитї вещь, многа бо ви/дѣннемь паче нежелн слово(м) пре(д)ставатса син вода прїи//Л. 117 об. маше рещи носима на земли, лако(т) пати, таче ре(ч) бгъ, да / боудеть твердь посре(дн) воды. И прочее посре(дн) во(д) стажа / составленне ледановїдно, и възнесе половиноу во(д) го/рѣ и встави половиноу долоу, тако (ж) пїшетса боуде(т) / твердь посре(дн) воды, и да боудеть раздѣчающн между во/доу и водоу, почто (ж) наре(ч) его твердь, поне (ж) ѿ житкы(х) во(д) и ра(з)слаблены(х) то оутвердї, того ра(дн) и двѣ ре(ч), хвалнте / его вѣ оутверженни силы его, и тако и иноу вѣспри/мѣ притчю, тако (ж) во ды² ѿ древъ и шгна възсхо(дн)ть, и ра/сходжаа и разгибааї ако (ж) вѣстечеть на высотѣ, вѣ ш/блакъ тлѣсть претвараетса, тако водное ес(с)т-во / слабое бгъ възнесе и постави горѣ, ако истинно но се е(с) / исповѣданне, послоушьсѣтвѣть їсаїа гла, како нбо / ако ды(м) оутверь(дн)са, поставлено ѡво нбо посре(дн) во(д), възвлече / половиноу во(д) горѣ, а полѣ встави долѣ. Почто (ж) воды / горѣ на коюю потребѣ, да кто пїеть да кто плавае(т), па/ко (ж) бо соу(т) воды горѣ послоушьствѣть двѣ гла, и во/да а(ж) превыше нбѣсѣ, внемли прочее прм(д)ростї содѣтеле/вѣ, ледановидно сын нбо ѿ воды сѣсѣдеса, поне(ж) хотѣ/ще прїиматї, снчное пламеньсѣтво. и лоуны и звѣз(д)ы / мно(ж)сѣтво бесчисленное, и бы все ражженно сѣкончаася, да / не тако ѿ теплоты раз(д)роушитсѣ и изгорить, посла на / хрепѣтѣ не(с)номь поучїны шны во(д), да напааеть и помазываеть е(т) его хребетѣ, и тако протѣвїтсапла-менї и не истлѣе(т) и/машн (ж) и притчю тако дне(с), аще положїшн котелѣ връхоу / шгна, аще оубо водоу до връха им(т), трѣпнтѣ протѣвоу / шгну, аще лї нї разроушитсѣ, тако протѣвоупостави вѣ/зѣбраняюща шгневі водоу, да има(т) доволно пребывание, свыше помазывающн(м) того вода(м), виждѣ чюдное, толи/ко изшнше имать не(с)ное тѣло мокраго, ѿ толика бра/нь при-емлѣ шгна, тако и земли даати, поне(ж) ѿкоудоу / роса шелоку не соушню, никако (ж) водоу въздоу(х) не има(т) / мѣѣ тако нбо ѿ излишества мокротна каплетѣ, сего ра(дн) и па/трїархѣ, їсаакѣ блг(с)ва їакова ре(ч), дастѣ тї г(с)ѣ ѿ росы не(с)ныа ї ѿ масти / земныа, ї инако вонми молю тако и дрѣгоу

¹ Далее повторяется то, что было в начале л. 97.

² Вероятно, исходя из греческого оригинала, следует читать: бо дымь.

потревоу во //Л. 118 ды сотвораютъ ѡ(ж) на(д) нѣвсемь. не ток'мо во снав-
днть нѣо, но / и пламень слнце и лоуны долоу ни(з)поуцаеть, оубо аще бы /
прозрачно нѣо, вса лоуча горѣ течаше, оубо вгнь высоко / ходенъ сын, поус-
тоу землю оставилъ бы, того ра(ди) оубо зат'ка с'выше нѣо многими тѣми
водами, тако да л'ча пріпер'шїса низоу поустит'са, ви(ж) хытрца мдр(с)ти,
и/маши (ж) и в' себе шбра(з) хытрца, вонми молю оуставї мї гла/в' сїю нѣо
вышнее, а еже свыше на(д) ѡзыко(м) дроугое нѣо, е/же е(с) твердь, тѣмь и
нѣо наричет'са, свыше невидимы(м) глав'ны(м), неавлено сы на д'льне(м) нѣси,
ѡзыкь видимь авле/но сы.

<...>

//Л. 83 къ анастасію, тако не / разроушима соутъ нѣса, в жилищи
нѣ(с)нѣмь. слво ѡ / Еже в нѣси слово, просивш' ти написану быти ѡ на(с),
в //Л. 83 об. трѣдолюбезныи в моуже(х) анастасіе, не ѡмещося, / извѣстїю
же прѣвѣе, неразроушима его соуща, / ре(ч) бж(с)твенное писаніе, ли разру-
шима его рекъ, нѣо / и се. хр(с)тіаньствовати величат'са хотан, по еллі-
номъ / рещи оутан себе, повараа по ннхъ, нѣо шбрацаемо / оубо с нїмї про-
славлаа, пр(с)но шбрацаемо нѣо, разроуша/ема (ж) того в того дописанни
проповѣдаа. Не вѣмь ка/ко подвїзаемъ изрече, и чудити ми са сътвори, та/
комоу, многооучену моужю мдр(с)ти, сице, вслѣпїтї/са ѡ зелна любов(с)тїа,
аще во тако хр(с)тїанннъ разроу/шннѣ хоташе прославление елліньское, аже
оубо в си/хъ начаљства подоваше, из(д)ноу ѡтї шбратное, и то /го прѣно-
шение, еже мы волею бжїю, вѣ иноу списа/нни положше створихо(м), еже
тѣ шснванїе, и начаљствї/а нхъ, ѡ ннхъ же оуказанна пр(с)носоущаго пре(ж)
прїатъ, что / вооуе м(д)рын глаумїт'са, не на каменї, но на песцѣ, свои жї/
ж(д)а хра(м). Никто (ж) ѡ блгосмыслащи(х), пр(с)нодвижимо / тлѣнно и раз-
роушимо речетъ, но иже пр(с)нодвижимое, / тако пр(с)нодвїжімо не тлѣнно
е(с), а еже, непр(с)нодвїжімо, / и разроушаемое, всако тлѣнно е(с), понеже во,
и ѡ движе/нна престанетъ, тѣмь, непр(с)нодвїжимое.

<...>

//Л. 39 об. Ноуж(д)а взыскати, хр(с)тїаньствоватї хоташимъ ѡ си(х), /
ї, ли .ѡ. нѣсѣ, в' которое нхъ вниде х(с)с, иде же и сами имоу/тъ надеж(д)ю
внннн, и каа потреба ннѣ(х) ѡ. ли .ї. нѣсѣ, мы / же оубо положже прежнни
шбразъ, тако же писане тво/рнтъ, двѣ мѣстѣ глѣмъ быти, едино потревоу-
ще / семо съставоу, / и дроугое достоино соуще боудоу/щемоу, понеже тако-
воу и надежю приахомъ лѣпши / соущи сеа жизни, и вы аще таковоу надежю
тако хр(с)тї/ане вѣспрїасте, ноужа ѡрещнса потребности, ннѣ(х) ѡ. ли .ї. нѣсѣ,
нѣо внѣшнни прославляющен кроуглошбратно/е сево послѣдствоующе, ни такоа
надежа надѣющеса, / нѣ вѣ тлѣнни пр(с)но быти мироу надѣют'са, ни вѣда/
мъ превыше нѣсѣ быти глїотъ, ни скончанне зѣвз(д)амъ, / и мироу прием-
лїотъ исповѣдати но проавлен'но тако / безнадежнаа, хр(с)тїаньскои славѣ
глѣте, в кое мѣсто / ѡ ѡ .ї. нѣсѣ, или .ѡ. вниде х(с)с, иде же и мы хоцѣмъ
внї/ти.

<...>

//Л. 84 глаю же мѣстописанна всего мира. видѣ/ти како оубо въ прьвомъ словеси, потребовахомъ е(с)стве/ннѣшимъ, къ хр(с)тианствовати оубо хотѣщи(м), шбра/тно же нѣо прославляющимъ. въ вторѣм же, хр(с)тѣань/скаа положенїа, и ш бж(с)твенны(х) писанни оуказъ творѣще. въ третнѣ/м же, тако извѣсто, и достовѣрно е(с) бж(с)твенное писанїе, / и каа потреба шбразнаа всего мира, въ ѡ.м же главїзна вскорѣ, и написанне шбразомъ всего мира, въ ѡ.м же и / списанне сѣни мшвсешмъ сътвореныа, и прркъ, и ап(с)лъ / сѣгласне, въ ѡ.м же ш величествѣ снїца, и токо сконча/вше потроужение, шбаче же паки, твоего ра(дн) желанїа и / любви, не мोगыи шслушатїса, твоего тако же ре(ч)са бгѡ/любьства, тако же аще е(с), и тако же лѣпо, въскорѣ створю, / ѡ бж(с)твеннаго писанїа, величаа оубо разроушающаа / нѣса, сѣставленїе же тѣ(х) жнанищъ, бж(с)твеннон блг(д)ти / намъ споспѣшествующи, и твоимъ млтвѣмъ, глаю/ще прежд(д)е, которыми шбразы прїемаеть шнѣси бж(с)твеннон писанне, таче по томъ, тако и неразрѣшимы / всако повѣлеаееть, ветхаго оубо завѣта еврѣшмъ написанаго, ноуж(д)а еврѣнскимъ азыкомъ, и писани/емъ тѣмъ написати, азыкь оубо евренскъ, нѣо, ї нѣса, / едїнѣмцъ възгласнемъ тако же възгласи, тако (ж) глѣтсе, / хвалите его нѣса нѣсѣ. за то, еже рещи, нѣо, нѣсе, нано/снть бо, и вода превыше нѣсѣ, тако да речеть, нѣсе сего вї/днмаго, еже естъ твер(д)н. горѣ бо на твердї токмо соу(т) во/ды, по снцновїдцо мшвсешм, шбаче глѣт, нѣса исповѣдаю(т) сла/вѣ бжѡ, творенїе же роукѣ его възвѣщаееть твердь, мно//Л. 84 об. гоа оубо наченъ, тако едино же нарекъ, назнаменаееть / же е(с) сеа видимыа тверди и славоу, и сѣдѣтельство / бжїе исповѣдаееть, соущаго ра(дн) его чина, и велелѣпї/е. також(д)е паки, нѣо нѣси г(с)ви, землю же дасть снѡмъ / члѣчскимъ, нѣо нѣсе прозвавѣ, прьвое и вышнеего ле/жан, тако же паки великы мшвси ре(ч) се г(с)а бга твоего, / нѣо, и нѣо нѣсе, тако се. видимое се анми, нѣо, и нѣо его, / еже естъ превыше его, Потребуееть же и павелъ си(м) / шбразомъ вѣпїа наше жїтїе на нѣсе(х) естъ шнодоу (ж) и сїса / ж(д)емъ; наченъ оубо многоазыкьскы, еднїмъ же ко/нчавъ, за то еже бо рещи, ѡ ни(х), ѡнодоу рече. двѣ бо / нѣси бывши ѡ бга, тако (ж) повѣдаееть блженнїи мшвси/и, и совокоуплаема к совѣ, ког(д)а же оубо многоа/зыкьскы бж(с)твенное писанне, ш ннхъ творить сло/во, ког(д)а же ш еднїномъ, тако (ж) рече своенство азыка, / и тако по что сѣчетаютса к себѣ, сѣвѣкоуплающе, / и тако въ еднїно швршаютса ре(ч)но е(с). да не оубо лестъ / по(д)имеши, слыша блженнаго павла, взатаго до трнтї/аго нѣси. не соу(т) бо три нѣса, ни болѣ ихъ, ни сего хоче/тъ глѣти, ни протнвнїтса мшвсїшви. но тако взатѣ / быти глѣт ѡ земля, все ѡстоанне высоты небесны/а, паче трии, тако да речеть, толнко взатса ѡ земля, тако же третнаа части не доше(д)шю, ѡстоанна высо/ты не(с)ныа, симъ оубо тако соущимъ, тако же пропо/вѣдаееть, все бж(с)твенное писанне, глѣт оубо бж(с)тве/ннын ап(с)лъ павелъ. тако, вѣмъ бо, аще земнын наш домъ телесе разроушнїтса, сѣз(д)аннїе ѡ бга имамы хра/мноу нероукотворену, вѣчноу на нѣсѣхъ, тако да авнїть, зде, земное сѣставленне раз(д)роушаемо, / боудущее же еже и не(с)но естъ, нераз(д)роушнмо и вѣ/чное, и паки, такоаго имамъ стлѣ, иже сѣде шдеснѣ/ю

пр(с)тла величѣствѣа на нѣсѣхъ, стѣхъ слоужитѣ/ль и сѣни истинныа, а(ж) въдрозни г(с)ѣ а не члкъ. да речеть //Л. 85 вл(д)коу х(с)а, възнесъшася на нѣса, в сѣнь истинноую, / сирѣчь пр(с)но жилищноу, и неразроушимоу, еже бо ре/щи истинноу, назнаменаше, тако неразроушима е/сть, понеже бо мѡусеумь сътворенаа разроушѣса, / сѣю, тако неразроушимоу за шноа шбразъ, истинноую / изрече, тако же жилищноу и извѣстноу, и неразроуши/моу

<...>

//Л. 30 об. ЛЕЖАЩЕЕ Таче паки въ седмый днь, / по шкровени монсѣви все мѣросотвореніе, и такого / вѣда сподовити его, тог(д)а шюбствоуеть емоу, / и давъ томоу, законъ на скрѣжалехъ, каменнахъ например,са/но перстомъ бжѣимъ, и оумоудривъ того писанію искл/шеніа, и прославивъ емоу лице, вставѣ снѣтѣ с горы сдѣ / пръвѣе члцы, ш бга прѣимше законъ например,санѣемь. на/оучѣшася грамотѣ, и предаша всѣ(м) страна(м). и повелѣ бгъ / мѡусеуми сѣнь створитѣ, по видѣнію тако же вѣдѣ на горѣ, тако (ж) се шбразоу соущю всего мѣра, сътворѣ оу/бо сѣнь по сілѣ, оуподовитѣ хота шбразъ мѣра, сице. / л. лакотъ долготоу. и л. широтоу, и посреди примь за/вѣсоу, раз(д)ѣливъ, творить еи мѣстѣ двѣ, и нарица/шеся пръвое мѣсто сѣаа, а второе, вноутрь завѣсы / сѣаа стѣнхъ, шбра(з) же бѣаше внѣшнии храмъ сего ви/дѣмаго мѣра, по бж(с)твенномоу ап(с)лоу, ш земля даже до / тверди, в нѣи же бѣ трапеца. на сѣверьскон странѣ. / и врѣхоу трапезы, вѣ. хлѣба, съ странѣ же трапезы ш/крѣ(с)тѣ шградоу з(д)аноу, назнаменаа море, глѣмое шке/анѣ. таче паки, с страны шкрѣ(с)тѣ того. вѣнець оухы/щренѣ, назнаменоуа шв оноу страну землю, иде же е(с) / раи на востоцѣ, иде (ж) и краи нѣа прѣваго, комароу видна/го, краемъ землѣ всако совокоуплаемо, таче и свѣтлнѣ/къ, на южноую страну поставѣ, просвѣща на сѣверѣ земь/лю, ш оуга семь (ж) свѣщъ томъ поставѣ, н(д)лю назнаменаа, свѣ/ща же, свѣтлаа вса назнаменоуютъ, вноутрь же завѣ//Л. 31 сы сѣнь, глѣмаа сѣаа стѣн(х). и ковчегъ свѣдѣтель/ства, и шцѣстнло, и превыше хеоувимъ славы, шесѣ/нающа шцѣстнло, шбразъ е(с) по ап(с)лоу, не(с)нынхъ ш / твердѣ и, дажд(д)ѣ до стѣны вноутреннаа сѣнѣ, сътворяющѣ / вноутренее мѣсто, оумоудривсѣ оубо ш бга, грамотою / же и всѣ(х) бытѣа, своимѣ шчима шкровение прѣимъ, / и прославленъ бивъ лицемъ, не могуущимъ зрѣтѣ / на нь среднѣкомъ его бес покрова, тог(д)а къ члкоу, тако / достовѣренъ и прославленъ ш бга, спснсаеть кнѣгы / бытѣа глѣ, искони сътворѣ бгъ нѣо и землю, нача/токъ бытѣа всего мѣра ш бга бивша, тако же швѣемлю/щема вса, и вноутрь всѣ(м) прочнимъ з(д)анѣемъ соущи(м), а/же всѣпѣ с тѣма, и аже по си(х) по частѣ сътворѣ, изглана/а, таче наченъ ш лго до лго днѣ скончавъ, вса паже вноутрь суща нѣсе и земля и въ л, почѣвша бга рекъ, и нічто (ж) / дѣлавша. зане скончавшю всю тварь, и не скоудноу бы/ти прочѣмъ, довромоу оустроению мѣра. Таче паки / прѣносіть, сѣа кнѣгы бытѣа нѣу, и землѣ. и паки инде нѣо въ. / л. днѣ сътворѣ бгъ нѣо и землю, и вса паже в нею, и въ л.мы / почѣ ш всѣ(х) дѣла его аже бгъ начатъ творитѣ, ако же па/вѣ прѣ(д)и нічто (ж) дѣлавъ, но ш прѣваго днѣ наченъ до л. / скончавъ, нічто (ж) ино к томоу не сдѣлавъ, и тако двѣ то/чѣю нѣси сдѣлавъ, л.е вкоупѣ съ

землею, и ѿ.е сре/дѣ положѣвъ. и сътвори два състава, по подобію міра по ш/бразѣ во ре(ч) показаному ти на горѣ, еже ап(с)лъ толкоуа / ко евреймъ посылаа ре(ч). шбразѣ мира сего, внѣшнѣю сѣнь, / и вноутрѣнѣю, нѣо оубо такому и великоу вѣжю міроуспи/сателю мѡвсею. свѣдѣтельствовующую, и прославле/ноу, оубо в ветсѣмъ законѣ ѿ бѣга, в новѣмъ же ѿ х(с)а, и / инѣмъ бѣгоносце(м) прѣкмъ и ап(с)лмъ, спослушествующемъ / томоу, ш все(м) ш шбразѣ(х) же ствари всеа, ако (ж) прѣ(д) си(м) слово по/ложѣхо(м), и шсамои твари и ш всемъ съгласцимъ штомъ, /кто тако оуро(д) и забытѣвъ, и аста себѣ, и па(ч) нарѣцаа себе хр(с)тѣ/ана, не вѣроуетъ, толицѣ истиннѣ, и ѣтому свѣдѣ/тельствову, а не лѣ паки поклоньса на землею, и постыдѣтъ(с), //Л. 31 об. множеству послушества, изгланни ѡкровені/и м(д)рости, славы, прорече- нна, знамени преславна/а, великаа чюдеса, събытна, прѣчъствни, самого / бѣга послушество тако (ж) дроугѣ къ дроугоу к лицу по/вѣсти дѣюща, и в новѣ(м) вл(д)цѣ х(с)оу, многож(д)ы томоу по/слушествовавшю, и азъ теп- лѣе рекоу, аще кто не бѣгопротѣ/внѣ(с) симъ протѣвоуглати не можетъ, раска- авѣ во са /паки речетъ прѣстѣ вожїи е(с) в немъ, и повѣдоу испо/вѣсть, тако же и египтане волси, штравницы, аннї/и, намврїи, глаахоу шнемъ По ве- лікомо оубо и бж(с)тве/нномоу писателю мѡвсею, и по бж(с)твенномоу и в се/бѣ имоуща глаца вл(д)кѣ х(с)а оучѣла црковнаго павла, / двѣ токмо нѣси, бывші ѿ бѣга, а не ѣ. ни .и. ни .ѡ, тако (ж) е(с) внѣшъ/нїхъ внѣматї, ѿ оуполо- учан и м(д)р(с)ти стварающе, глаущї(х), и /кощюны съставляющї(х), не вет- хымї па(ч), но новымї нѣкы/мї недооумѣвающїмї повелѣнїи. сѣетнымї ѿвѣты поразѣ/мѣша. како (ж) могутъ иже симъ внѣмающен глатї, водѣ бытї / пре- выше нѣси, по писанїю, ли .д. и .б. и .г. днѣ, теченїю слнца / и лоунѣ и звѣздамъ бытї, лї иже прїи нон потопѣ, како по/кры всю землею. И паки раз- (д)ѣланшасѣ воды, ли како можетъ / паки глатї, скончанїе міроу, и престатї, звѣз(д)амъ спада/ющимъ, и не паки по оуставоу творити днї и ноцни и / престатї оубо по всемоу съставленїю, показатї же дрѣ/го чюдно и превѣсход- аща сего, и входяща прв(д)ныа на / вышнее нѣо, нде же есть цр(с)тво нѣ(с)ное, втораа сѣнь, / глѣмаа стаа стынѣхъ, еѣ же шбра(з) бѣ, вноутрѣнее мѣ/сто, в не же и внїде вл(д)ка х(с)с, Вззнеснѣса на нѣо, выше тве/рдї бывѣ, пр(д)тчѣ за ны, швовнѣвъ намъ поутѣ оудобе/нѣ и живѣ, ли како могутъ глати, по скончаннї, / ѣ. ли .и. лї .ѡ. нѣсѣ, лї шбращатїса паки нѣси. ѿ тѣхъ глѣ/моу крѣгловїдноу, на кою потреву, да не позывлютъ ва/мї. лї како могѣгъ тако- вїи, вѣроватї ш преславнї(х) чюдѣ/сѣ(х), многож(д)ы намї реченамї иже прїи велицѣмъ мѡвсен, / и прїи н(с)сѣ наинѣ. еже поставїтї слнце и лоуноу, и створїтї ве/лїкѣ ѡноу(д) днѣ, дон(д)еже повѣдѣтъ противныа...

Фрагменты текстов онтологического значения

//Л. 21 Паки ш / четырёхъ стихїахъ, рекше съставѣхъ глѣмъ, тако зе/млю прѣж(д)е соухоу соущю, оутвердї бѣгъ, шснованї/е всего тако тажкоу положи, водоу паки еже е(с) мокро/е, тако жидко соуще. врѣхоу землеѣ оустави, тако же

/ протівна соуща себе, повелѣно быти бл҃гоставоре/нна ра(ди), паки выше снхъ въз(д)оуха простре, стоудена. / и паки выше того шгнь, еже есть теплое, шбое паки / тако легчаша, тако же паки противна вкоупь, шба / средѣ. водоу же тако мокроу, а въз(д)оуха ако стоудена, мно/го сприваженіе нмоуща к себѣ, шво жѣдка ес(с)тва соущи, / се же легка, шбоа же магка, и оудовь прѣаттна к себѣ, и дроу/гъ дрѣгоу, и протівна свонства, и дрѣгъ дрѣгъ шдающа, и / вса сѣрастворяюща, и дрѣгыма двѣма, предѣлать по/велѣ, еже соухо и тепло, да не все истлѣбеть и измодѣ/е(т), воды же потревы ра(ди) бгѣ, аггльскыных ра(ди) силъ, повелѣ //Л. 21 об. быти слоужащимъ, и ш мора въз шлаки възносши / и повелѣнію бжїю слоужаще, /износатъ нде же аще бгѣ / повелантъ, глѣ бо писанне амосомъ прркмъ призы/ваа и водоу морьскоую, и пролїваа ю на анци землї, / тако же и захарна рече, просите дож(д)а, ш г(с)а, в ча(с) ранъ/и поз(д)нын и дож(д)ь зимни дасть нмъ коемоуж(д)о зели/ю на селѣ, въз цр(с)твннх же прї илїи, сице ре(ч), шбынде / дѣтница семиж(д)ы, и бы(с), въз седмое, и бы(с) шлакъ ма/лѣ, тако стопа моужьска, възносм водоу ш мора

<...>

//Л. 117 Сїверїана еп(с)па гавальска(г). ш шестодневїка .а.го сло(в). / Ибо въз првын днѣ створї таьстоты з(д)анне(м), а въз дроугнн днѣ / красотоу изшвраженїи и слоужбы з(д)анне(м), тако се что / глїо сѣтвори нбо не соуща, не сего но превышнаго, сие бо / въз вторын днѣ бы(с), створї бѣ нбо вышнее, нбо нбси г(с)ви, и првы/ше (ж) е(с) сего, ї ако в домоу двопокровнѣ, срѣдопрѣатенъ покровъ / посредѣ тако єдинъ до(м) соз(д)авъ бѣ, посредѣ столю положї / нбо се, и превыше воды, двдомъ глѣ покрываа водами првы/шнаа своа, сѣтвори оубо нбо тако не быша, земли не соущи, / без(д)ны не соущи, вѣтры, въздоу(х), шгнь, водоу, всѣ(х) бывши(х) то/лѣстоты, въз првын днѣ сѣтвори. но ре(ч) нѣкто, тако ни/шетсѣ оубо тако сотвори бгѣ нбо и землю, ш вода(х) же и ш ш/гни, и ш въздоуѣ, не пишетсѣ. Пре(ж) оубо братне рекъ нбгѣ / и земли быти, ш шедержащи(х) шедержимаа протокова / Таче въздоу(х) ког(д)а бы(с) слыши и дхъ бжїни ношашесѣ връхоу во/ды, дхъ же не стын глѣ сде, оубо не к соз(д)анню, причитае/тсѣ, несѣзданныи, но дхъ наричетъ въз(д)оушное движение / И паки ре(ч) бгѣ, боу(ди) свѣтъ, и бы(с) шгненное ес(с)тво Нъ оубо дша / наша тѣло(м) шгради, агглы (ж) бесплотны сотвори, тако (ж) оубо / ш дшахъ и ш агглехъ, тако и ш шгни е(с) вѣдѣтї, шгнь нже е(с) / горѣ бес плотни, а шгнь долнин с плотню, вышнин бо ш/гнь ближика е(с) дльнемоу, тако (ж) и дша наша ближика соу(т) / аггло(м), како и почемъ, тако (ж) шнын дхове, ї син дхове, вса оубо / быша, шгнь, безна, вѣтрї ,д.рї стїхїи, земля, шгнь, вода, въз/здоу(х), нбо е(ж) не достало бѣ сѣвршаше, мшгсї глѣ, нбо в ше/сть днїи створи бѣ нбо и землю, и вса ѡ (ж) в ни(х), тако (ж) бо ш телеси, / не ре(ч) всѣ(х) оудовъ, ни ш создании изгчтения аще и вса створи/ша(с) с мїро(м), аще лї не бы в мироу шгна, не бы дне(с) ис камене и(з)сѣ/кае(м) и ш дрѣва, тромо бо дрѣво шгнь ражае(т), аще не нмаше е(с)ство шкѣдъ ражае(т),

<...>

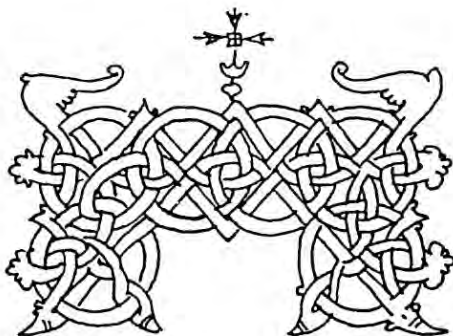
//Л. 4 вставлю оубо ина / соуесловіа нхъ и м(д̄)рословіа лестнаа, еже ш дож(д)н и стѣхахъ, рекуще земля, соухо и студено е(с̄) вода же студено и / мокро, и възду(х) мокръ и теплъ, шгнь теплъ, и су(х), тако (ж) недо/оумѣнїе многословіемъ повѣж(д)ающеса, ӣ. творенїи глѣть / четыремъ стѣхомъ, ког(-д)а же творенїа вса в коемъж(д)о / стѣхїи глѣть быти, паки оубо на(д)лежать противоу сво/и(м) словесемъ, коегож(д)о четыре стїхїи четверако, не намѣнающе, нъ едїно токмо дивїиса оубо ннѣ си/мъ великимъ, студено и мокро водоу нмѣще, и въ/з(д)уха мокро и тепло, шкоуда глѣть вода же е(с̄) студено, / съсѣдается и ледъ бываетъ во время зимное.

<...>

//Л. 17 об. поманоу д̄, рѣкы токмо, тако же ш исто / чьника изъ едема нсходяща, и напаяющїи ран, про / чаа же вода на д̄, сна рѣкы раз(д)ѣлаетса и пре / ходяще на землю сню, многоу землю паки напаяють / слава иже вса прем(д)ростнио соз(д)авшему бг̄у аминь. / И сїа оубо ш снхъ, простремъ же в предълежащихъ; / Шнмъ оубо шразомъ текоущемъ свѣтломъ, и тво / рашцемъ ноши, и д̄ни. и времена и лѣта и въ знаменїа / плавающимъ поучїны, или поучшествоующїи(м), в пѹ / стынїи соущїмъ, и свѣщаемъ на землї, не швращаемоу / небеси, тѣмъ рече подвїзаетса и ходити, но паче силоу / словесноу, тако же свѣщами нѣкыми. тако же паки по/кажю бж̄(с)твенное писанїе авлающе, ре(ч) бо ш надлежа/щемъ оуча бж̄(с)твенный ап(с)л̄, что бѣ того дѣло из на/чала, снще, на княза власти въз(д)оуха, д̄ха пронырїва, ннѣ дѣлающихъ въ снoux̄ непокоривыхъ. рекше на княза вла//Л. 18 сти, подвизати въз(д)оуха, и строити того, быти пре/же наоучивъ. ннѣ швержена, и не имѣти того к то/моу сана, но паче содѣланїкоу быти зловы грѣшныхъ, / иже авѣ ш сего, не едїнъ творити можааше того, но / и инїи мнози с нимъ; шни оубо ш англ̄, въздоуха стро/ити потребовахоу. и инни же слнще, дроузин же лоуноу, инїи паки звѣзды, швїи шлакы, и дож(д)а строаще, и ина / многа, то бо дѣло и законъ агл̄амъ, чинамъ же и сила/мъ есть, еже слоужитї въ бл̄гое, и ч(с̄)тъ творити швра/зоу бж̄їю се есть чл̄ку, и двизати вса тако послоруї/вїи вонни цр̄вї, се бо дѣло въ д̄. дн̄ь повѣлено бы(с) имъ / тво/рити. вне-(г)да и нбо со звѣздами оукраши дѣло же противнї/комъ бѣсомъ, аже на пакость швразоу, тако шметнї/ко(м) творити, и тїи бо въ д̄. дн̄ь престоруївшє повелѣ/нїе, свѣржени быша съ нбсе, тако же и инде снще глѣть, / не всї ли соутъ слоужевнїи д̄си, на слоужбоу посылае/ми, хоташнхъ ра(дн) прїшвербстї спїснне, раз(д)ѣлены вса / рекъ на слоужбоу оучиненї чл̄кмъ, Шще глѣть, нбо шча/анїа тварї, шкровенїа сномъ бж̄їимъ шждаетъ, нбо су/етѣ тварь повїоуша не волею, но повїоувшаго ра(дн) / надеж(д)ею, тако да и та тварь свободїтса, ш работы тла, / на свободоу славы чадомъ бж̄їемъ, тварь прозываа / з(д)е агл̄ы, сны же бж̄їа чл̄кы, шчаанїи же, еже ш нечаанїа / шстоупати, и из(д)алеча вїдѣти же, и надежоу имѣти что / потребно ш чл̄цѣхъ, аще бо не работна повїоушенїа тво/риан быша, тъ швоженна не быша желани. Шгрѣш/шоу оубо чл̄коу, и принимшоу швѣтъ см̄рти, весма / печаловахоутъ агл̄ї, без-

надежїе всего помышляющее, / тако съоузю сѣщю члкъу всеа тварї, и вбразю
бжїю бы/вшю, и ѿвѣта безнадежно, и себѣ и всемоу помышла/юще, слоу-
жити и работати его ра(дн) в соуетоу не хотѣхѹ, / но рече повинувшаго в
надеж(д)ю, тако се, не остави / бгъ хотѣнїю тѣхъ быти, но вдасть имъ на-
деж(д)оу / коую, тако (ж) да не ѿчаатїса, но надеж(д)оу имѣти





«Христианская топография» Козьмы Индикоплова. Фрагменты космологического значения

// Л. 3 Эта книга, которая называется «Козьма Индикоплов», составлена из Божественных Писаний благочестивым и везде почитаемым господином Козьмой. [Она полезна тем, кто] стремится быть христианами, но вслед за язычниками считает небо сферическим и [это заблуждение] провозглашает¹. Слово Первое.

[Сперва я обращаюсь] к разумным [людям, которые] любят свет истины и стремятся быть согражданами святых в будущем веке, к тем, кто исповедует Божественные Ветхий и Новый Заветы, [к тем, кто] повинуются Христу и Моисею², полностью следуя их заповедям. [Я обращаюсь к тем, кто] признает, что мир произошел только от Бога, [кто] верит в [будущее] воскресение людей, в [Страшный] суд и в то, что праведники наследуют Царство Небесное. [Я обращаюсь к тем, кто] внимает Божественному Писанию, написанному Моисеем и другими пророками, которые описали творение, местоположения и внешний вид всего сотворенного³. В [Писании] указывается и [то] место, где находится Царство Небесное, которое обещает владыка Христос, [а] Бог дарует праведникам. Получив Ветхий и Новый Заветы, они [праведники] находятся в согласии между собой и не меняют своих убеждений. [Поэтому] их не могут победить противники. [Затем я обращаюсь к тем людям, которые] украшают себя мудростью этого мира, кто самонадеянно думает, что [с помощью] подходящих слов⁴ [то есть отражающих суть вещей категорий] [можно] познать все устройство мира, кто считает вздором Божественное Писание, Моисея, и пророков, и самого владыку Христа, и апостолов. [Имя этим людям —] пустословы, духовидцы и прорицатели снов. Они хмурят брови, делая вид, что о чем-то

глубоко размышляют, и [именно они] другим людям говорят, что небо вращается и имеет форму сферы, [которая обладает способностью] движения. Соблазняясь землемерием [то есть описанием геометрического образа земли], астрологией [то есть суждению по звездам], а также прельщаясь витийствованием, пустословием и мерзостью мирской, они начинают судить о положении земли в пространстве и о ее форме по солнечным и лунным исчезновениям [с неба] ⁵. [Однако] довольно о них говорить, [ведь] они сами друг друга опровергают ⁶. [Поговорим же о тех, кто] хочет быть христианами, [но] хочет украсить себя словами, мудростью, призрачными фантазиями, [а точнее,] ложью мирской, кто как одно [христианскую мудрость], так и другое [мудрость язычников] любит принимать ⁷. [Поистине] уподобились таковые теньям, [которые не заставят меня] отступить от своих слов. Так же, как к ним, к некогда новообращенным ⁸ // **Л. 3 об.** в Самарии ⁹, вызывает Божественное Писание: «Бога боялись и на высотах (двойную [то есть и бесам, и Вседержителю]) жертву приносили» ¹⁰. Никто не согрешит, назвав их двуличными. Ибо они хотят быть и с нами [христианами], и с другими [язычниками]. Отречение от сатаны, от которого они отреклись при крещении, они сейчас с себя слагают и снова к нему [к сатане] приходят. Не могут ни в коем случае они быть с нами, [потому что] они [только] наполовину [с нами] ¹¹. [Мы можем их сравнить с] плохо возведенными домами, которые вознеслись, [но не могут] стоять, не имея основания на земле, если они не держатся свыше надлежащим образом. Еще не начав [рассуждать], они [язычники уже] опровергают свои соображения, и, еще не опровергнув [их], они показывают, что их результаты бесцельны. [Они думают, что] над всеми насмеяются, но на самом деле они [сами] достойны насмешки. Их астрологи и звездочеты, ослепнув разумом, заблуждаются. Если они говорят о сферическом и вращающемся небе [то почему они не объяснят], как же все звезды не вращаются [вместе] с ним? ¹² [Может быть, они] находятся вне его [неба]? Почему одни [звезды] движутся, а другие остаются неподвижными? Если же кто-то захочет узнать об антиподах ¹³, исследуя [этот вопрос], то ему откроется [еще] больший вздор, который они проповедают. [Может ли быть так, что] ноги [одного] человека к ногам другого человека [могут] прикоснуться, оказавшись снизу, [то есть] с противоположной стороны [их]? Если два человека захотят встать на земле, или в воде, или на воздухе, или [даже] в огне, или в каком-то другом месте (веществе), как они [окажутся в таком положении и удержатся] напротив друг друга? [Разве не получится, что] один [человек] просто стоит согласно [своей] природе, другой же [сохраняет свое положение] естественным образом, находясь вниз головой. Такие взгляды неразумны и чужды нашей природе и [естественному] закону. А еще [спросим]: как пойдет дождь на этих двух людей? Если человек ходит вниз головой, то, надо понимать, и дождю [должно] идти снизу вверх. И справедливо посмеются над смешной этой гипотезой, над неясными и безрассудными [их] словами. Или же кто-то узнает и о другой их теории — я изложу ее: земля вздымается от ветра, и поэтому случаются землетрясения ¹⁴. Когда ветер стремится вырваться из-под земли, то в этом месте он своею силою приводит ее в движение. Подивитесь заблуждению и противоречию в своих словах, ведь [всем известно, что] от всякого поднимающегося ветра земля стоит не-

движимая и непреклонная. [Если ветер будет] дуть сильнее, [земле] следовало бы частично прийти в движение. [Посмотрите,] каким образом бывает // **Л. 4** подобное с человеком. Ибо и человек не только ветром побуждается к движению и трепещет¹⁵, но [также] трепещет, объятый страхом, и напившись, и страдая от холода, и кипя кровью, и гневаясь, и от старости и от немощи трясясь, только мучается, и многократно болеет, и умирает. Как же земля, [согласно] этой теории, не провалится и не сдвинется со своего места? Они [эллинские мудрецы] также говорят, что в египетской стране бывают сильнейшие землетрясения и в земле, которая проваливается и вздымается, образуются пропасти. Многократно [такие] землетрясения бывали в Египте, так что пали и погибли города, не только сейчас, но и в те времена, при эллинах, когда властвовали и царствовали Александр¹⁶, Селевк¹⁷, Антиох¹⁸ и Птолемей¹⁹. Они заботились о мужах-философах: об Аристотеле и о других, и делали много согласно их рекомендациям. [Однако,] когда Селевк и Антиох построили Антиохию, они [философы] не смогли предсказать [того, что случится на той] земле, которая [была] больше [ими всеми] любима, но подвластна землетрясениям. Ибо мы много раз видели, что город их был разрушен землетрясением, и не только Антиохия, но и Коринф, где жили множество философов.

<...>

// **Л. 5 об.** Закончив сейчас, о боголюбец [Панфил], первое Слово о заблуждающихся христианах и изблотив [их в том,] что они замышляют [нечто] невозможное (невообразимое), [мы хотим, чтобы] никто, как нам думается, не стал снова язычником, [слушая] их красивые речи, но отверг бы эллинские построения и выдумки, [высказанные ими в их] сочинениях, окончательно признав Слово [Божие]. Мы переходим теперь к выполнению Вашей просьбы об [изложении] христианских положений об [устройстве мира]. Вначале, во втором Слове, мы рассказываем об образе и местоположении всего мира. Затем [следует] третье [Слово] о том, что Божественное Писание Ветхого и Нового Заветов достоверно и точно и само о себе свидетельствует и дает нам необходимые образы (примеры). Далее, в четвертой главе [содержится] описание скинии, которая сделана Моисеем в пустыне, и то, как об этом согласно [пишут] и пророки и апостолы. [Таким образом], это книги, которые мы называем Христианской топографией, описывающей весь мир. Доказательства [в ней], о которых не подобает вести споры христианам, приводятся из Божественного Писания²⁰. Свыше да будет нам помощь, как сказано. Вашими молитвами мы начинаем высказывать наши положения: Моисей, описавший весь мир, говорит так: «В начале сотворил Бог небо и землю»²¹. Мы считаем (понимаем эти Слова) // **Л. 6** таким образом, что [Бог сотворил] небо вместе с землей. Они все окружают, так как все находится внутри их. А поскольку все это так, то он [Моисей] восклицает также: «Ибо в шесть дней создал Бог небо и землю и все, что в них»²². Потом еще он говорит: «И были сотворены небо и земля и все, что украшает их». Начиная же [свои книги], [Моисей] назвал их так: «Это книги бытия неба и земли». Это указывает на то, что внутри их находится, и на то, что окружают [небо и земля]. Если же [Моисей хотел бы сказать] как заблуждающиеся христиане, которые говорят, что

одно небо всех окружает, то он написал бы не «земля с небом», но «это книги бытия неба». Но этого не сделал ни он, ни другие пророки. Скорее всего, они знали, что [земля и небо] все окружают. И потому весь сонм праведников и пророков указывает [в данном случае] на небо вместе с землей. И услышь каждого, кто [об этом] говорит. Первым был Мельхисидек²³, который, благословляя Авраама²⁴, сказал так: «Благословен Авраам от Бога Всевышнего, который создал небо и землю»²⁵. Вторым [был] Авраам, который сказал так: «Подниму руку мою к Богу Всевышнему, который создал небо и землю»²⁶, и еще: «Положи руку свою под стегно мое, и я заклинаю тебя Господом, Богом неба и Богом земли»²⁷. Достойнее же верный Авраам об обрезании, как о царской печати, когда хотел отдать на заклятие своего ребенка, сказал: «Положи, руку свою под стегно мое, за царскую печать» ([здесь] имеется в виду обрезание). И еще [сказал Авраам]: «Господь Бог неба и земли, который взял меня из дома отца моего»²⁸. Еще и Давид²⁹ [говорит]: «Благословенны вы Господом, сотворившим небо и землю»³⁰, и еще [он возвестил]: «В начале Ты, Господи, основал землю, и небеса — дело Твоих рук»³¹. Так же и Осия³² сказал: «Я, Господь Бог твой, сотворивший небо и создающий землю, Его руки создали и воинства небесные»³³, [а] Захария³⁴ [изрек]: «Простирающий небо и основывающий землю и создающий дух человека в нем»³⁵. Исайя³⁶ говорит так: «Господь Бог, сотворивший небо и возвысивший его, утвердивший землю и то, что на ней, и дающий дыхание людям и тем, кто живет на ней, и дух ходящим по ней»³⁷. И еще он говорит: «И Я, Господь, совершивший все, распростер небо один и утвердил землю»; «Я создал землю и человека на ней, Я рукою моею укрепил небо. Вот, Бог, создавший землю, не разделил ее, не напрасно сотворил, но затем, чтобы вечно пребывала»³⁸. И еще [Исайя говорит]: «Я первый и Я последний, и рука Моя основала землю, и // Л. 6 об. десница Моя распростерла небеса»³⁹; «Ты забываешь Господа, сотворившего тебя, сотворившего небо и основавшего землю»⁴⁰; «Так говорит Господь: „Небо — Мой престол, земля — подножие ног Моих“». «Какой дом постройте Мне? — говорит Господь. — и где место покоя Моего? Не рука ли Моя сотворила все это?»⁴¹ И еще [Исайя возвестил]: «Я вложу слова в уста твои, и тенью руки Моей накрою тебя, этой рукой Я сотворил небо и основал землю»⁴²; «Восседающий над кругом земли, и живущие на ней — как саранча»⁴³; «Поставив (сказал не «вращая» или «превращая», но — «поставив!») его [небо] как свод», и так как это свод — может только стоять, а вращаться не может. [Бог] поставил небо и распростер его как шатер, чтобы оно пребывало вечно. Так и Иеремия сказал: «Так говорите им: „Боги, которые неба и земли не создали, пусть исчезнут с земли и из-под этих небес. Господь, сотворивший землю силой Своей, укрепивший вселенную мудростью Своей, и разумом Своим распростер небо и множество воды на небесах. Он возвел облака от краев земли, сотворил молнии среди дождя, и вывел ветры из хранилищ своих. Безумствует человек от знания”»⁴⁴. Так и Даниил от лица трех отроков говорит: «Благословите, небеса, Господа, благословите Господа!»⁴⁵ Апостол Павел, уча в Афинах верующих в богов ареопагитов, так восклицает: «Бог, сотворивший мир, — Господь неба и земли!»⁴⁶ И еще [я расскажу о том, что], когда [Павел] был в Ликаоне, он кричал заблуждающимся и желающим приносить жерт-

вы богам: «И мы люди, страдающие, как и вы, несем вам благую весть, чтобы вы от этих богов ложных обратились к Богу живому, который сотворил небо, и землю, и море, и все, что в них»⁴⁷. Но Господь в Евангелии сказал: «Я славлю тебя, Отче, Господи неба и земли»⁴⁸. Когда всякое Божественное Писание, Ветхий и Новый Заветы⁴⁹, содержит [сведения о том], что находится внутри неба и земли, как можно христианином быть и всему этому не верить и говорить, что одно небо окружено таким образом всем существующим, небом и землей. Мы говорим, что земля основана Создателем на своей тверди, более того — исходя из Божественного Писания, она [создана] из одного вещества. [Бог] говорит в [Книге] Иова: «Повесивший землю ни на чем»⁵⁰. Если [сказано] «ни на чем», [это] не допускает подразумевать под нею внизу // **Л. 7** чего-нибудь: ни какой-либо стихии⁵¹, ни бездны⁵² — ничего. И еще: «Где был ты, когда я основал землю, скажи мне, если знаешь, кто положил ей меру или кто положил вервь на ней, на чем же круги (основания) ее утвердились, или кто положил камень краеугольный на ней». Подобное же и Давид сказал: «Основал Землю на тверди своей». [Поэтому] мы говорим, что она [Земля] основана и держится во власти Бога силой, которой Он все сотворил. Все это осознав, сказал апостол: «Речением силы Его». Если же под ней [землей] или вне ее было какое-нибудь вещество, не стояла бы она [земля], но была бы повержена. Если же кто-то думает, что это вещество — воздух, вода или огонь, — все равно [на них опираясь,] Земля была бы повержена⁵³. Это естественно, что [мы] и наблюдаем. [Ведь именно потому,] что земля тяжелее всего, ее, как самую тяжелую из всех веществ, Бог положил основанием всему, установив на своей тверди, чтобы вовек не сдвинулась. Если же кто-то вьет нити невежества, считая, что вне земли и неба [существует] некое невидимое и загадочное вещество, и недоумевает, изумляясь, на чем же оно стоит, [то] мы с Богом этому противоречим. Это естественно, если кто-то считает этим местом бездну, так как легкое небо находится сверху. Тяжелая земля находится внизу. Край [неба] связан с краем [земли]. Края неба, находящегося наверху, и края земли, находящейся внизу, удерживаются соединенными друг с другом, пребывая неподвижно. Основав землю на своей тверди, Бог, так же как и небо, края земли и неба закрепил, поставив внизу край неба с четырех сторон вверх, точно напротив земли. Края неба Бог сделал в форме свода в ширину земли. Снизу до верха [свода] Он сделал стену и, перекрыв пространство, создал очень большой дом, как кто-нибудь бы [образно] сказал. «Бог поставил небо как свод», — сказал пророк Исайя о соединении неба и земли. В Книге Иова написано так: «Небо к земле склонил»⁵⁴. А если небо к земле склоняется и соединяется, разве не очевидно это свидетельствует, что край [неба] с красм зсмным связан и стоит (находится, пребывает) как свод. А если небо склоняется [к земле] и соединяется с ней, нельзя его определять [как] сферическое и обращаемое. // **Л. 7 об.** Ибо в [Книге] Иова написано: «Я небо склонил к земле, просыпанное, как земную пыль. Я прикрепил его как круглый (сферический) камень»⁵⁵. И Моисей, описывая в скинии стол, [то есть] образ земли, повелел, чтобы длина его была два локтя и ширина — один локоть. Так же и Исайя сказал об образе (виде) первого комаровидного (сферического) свода неба, которое было сотворено в первый день вместе с землей. Мы подтверждаем,

что и в Книге Иова написано: «Земля присоединена к небу»). Таким образом мы говорим, у Моисея научившись, повинуюсь Божественному Писанию. Поэтому, после того как Бог создал в одно время воды, ангелов и все другое вместе с Землей, [а также] первое небо, во второй день он сотворил из готового (уже созданного вещества) — из вод — второе небо по образу и подобию⁵⁶ первого неба. [Далее] Бог, разделив наполовину расстояние между небом и землей, там простирает небо везде, по всему пространству в ширину прямо (перпендикулярно земле). И, словно крышу (перекрытие), Бог укрепил посередине первого неба твердь. Рассеяв и разделив остальные воды, которые [Он поместил] над твердью⁵⁷, как указывает божественный Моисей, Бог создал пространство, разделенное пополам, как дом, как два дома, или вышнее и нижнее место. Еще Божественное Писание говорит так через Моисея: «И назвал Бог твердь небом»⁵⁸. Божественный же Давид, очевидно, говорит о тверди: «Покрывающий водами небесные высоты свои»⁵⁹. Многократно о двух небесах вместе Божественное Писание говорит как об одном, в единственном числе, например через Исаяю: «Поставив небо, как свод, и распростер, как шатер, чтобы вечно оно пребывало». То, что Он «поставил, как свод», сказано о первом небе, а то, что «простер, как шатер», говорится о тверди, так как они (первое небо и твердь) соединены и подобны друг другу, одинаково обозначая небо. Давид же так говорит: «Небеса проповедуют славу Божию, и о творении рук Его возвещает твердь»⁶⁰. [Здесь Давид назвал их] разными словами (двойко), но [в оригинале он] назвал их одним и тем же именем. Ведь, в соответствии с особенностями еврейского языка, «небеса» и «небо» называются одинаково: они соединены, как одно, и подобны и по виду, и по сути. // Л. 8 Божественное Писание не проводит различий и многократно одинаково упоминает о небе. Именно поэтому божественный Давид восклицает: «Хвалите Его небеса небес!»⁶¹, чтобы сказать об одном «небе небес». Однако он [также] прибавляет: «И вода, что превыше небес». Здесь явно он во множественном числе употребляет [слово] «небеса», указывая на твердь, на которой сверху имеются воды. [Давид] еще и в другом месте сказал: «Небеса небес — Господу, землю же Он даст сынам человеческим»⁶². Он назвал «небесами небес» то небо, которое над твердью и выше тверди первого неба, имеющего форму свода. И Моисей, видящий истину, во Второзаконии так [же] сказал: «Вот у Господа Бога твоего, небо и небеса небес, земля и все, что на ней»⁶³. Великий апостол Павел, воспринявший [эту] истину, взывает [к нам]: «Наша жизнь на небесах, оттуда же и ждем Спасителя»⁶⁴. Во многих местах он упомянул и об одном [и том же] сказал. Много раз и Давид призывает [нас], требуя: «Хвалите Господа с небес»⁶⁵. Далее он сказал [так]: «...от земли хвалите Его»⁶⁶. В конце же Давид говорит: «Слава его на земле и на небе»⁶⁷. Того, Кто сотворил небеса разумом [Своим]. [Таким образом,] эту [мысль] он возвещает [нам] по частям. Мы излагаем, [что представляет собой земля так,] как это есть [в действительности. Она простирается] с востока на запад, а ее протяженность в ширину с севера до юга. Разделяет же землю надвое доходящее до половины [ее] море, которое язычники называют океаном. Он окружает ту землю, на которой сейчас живут люди. Края земли связаны с небесными краями, находящимися около океана, где когда-то на востоке жили люди прежде того, как при

Ноев был потоп. Там же находится и рай. Переплыли люди удивительным (чуждым) образом в ковчеге во время потопа на землю [где они живут в настоящее время.] по океану, в страны персидские. [Там сейчас] и находится Ноев ковчег на горах Араратских. Сопроводил Спаситель Ноя и трех его сыновей с женами их, потому что надлежит быть четырем супругам, и всех домашних животных: чистых — три пары, а нечистых — пара. Поскольку чистое преобладало, Ной принес жертву Богу, ибо только четыре супруга были, чистых животных — три пары, а диких — пара. Приплыв на землю эту, на которой с того времени посейчас мы живем, разделили землю три сына Ноя [так]: // **Л. 8 об.** Сим и потомки его [поселились] в Азии до восточного [берега] океана. Хам и потомки его — от западного [берега океана], Гадиром называемого, до Эфиопского моря, которое называют Варвария, что напротив Аравийского моря, простирающегося до нашего [Средиземного] моря, Палестины и Финикии, всех южных стран. Вся Аравию [они населяют] до нас [до Египта], и в той земле [они живут], которую называют Евдемона. Иафет и потомки его [поселились] в северной части [земли], в Мидии (как я ее называю) и в Скифии [вплоть] до западного [берега] океана, до границ Гадира. И все другие страны [они населили]. И язычники, восприняв [эти сведения] из Книги Бытия божественного Моисея, [также] на три части разделяют землю: на Азию, Ливию и Европу. Азией они назвали восток, Ливией — юго-запад, Европой — весь северо-запад. Морские заливы (моря) вдаются в эту землю из океана (язычники, так же это описывающие, говорят истину). Всего морских заливов (морей) четыре: первое (то, что находится у нас [то есть Средиземное],) начинается от греческой земли, от Гадира до западной земли. [Второе] — Аритское море, называемое Красным, и [третье —] Персидское Ливанской земли, и четвертое, которое начинается с северной стороны [земли], называется Каспийским морем, или Урканским. [Это] четыре моря, по которым можно плавать. По океану же плавать нельзя, так как в нем множество течений и поднимающихся туманов, которые закрывают лучи солнца. Они покрывают большое пространство. То, что было сказано, я узнал от божественного мужа, потом [вынес] из собственного опыта, когда занимался торговлей. Я обозначил (описал) три моря, которые ведут к грекам, в аравийскую и персидскую земли, [и] места те твердо изучил, [узнав все] от живущих и путешествовавших (плававших) там. Когда же мы плавали в тех местах во внутреннюю Индию, то близко подошли к варварской стране, где находится Зингион (оттуда начинается океан). [В том месте] издалека, с правой стороны, мы видели множество летящих птиц, которых называют сусфа. Они похожи на больших животных и [даже] несколько больше. И так много было зловония в воздухе в том месте, что ужаснулись все, кто был на корабле. // **Л. 9** И говорили все корабельные гребцы, знающие [искусство] мореплавания, о том, что мы находимся вблизи океана. Они просили кормчего: «Поверни корабль налево в залив (в море), чтобы не быть затянутыми течениями, не попасть в океан и не погибнуть». Ибо из океана в залив (море) шел огромный, ужасный вал. Из моря же течения идут в океан, и [это] зрелище было нам очень страшно [видеть]. Ужас объял нас от вида птиц, называемых сусфа, — за нами они долго следовали, летя в вышине. Это указывало на то, что вблизи океан. Восточные и полу-

денные страны, так как находятся ниже, сильно согреваются солнцем (нагреваются от солнца). Северные же и западные [страны], которые находятся выше и дальше от солнца, холодные. Потому и тела живущих там белые от холода. На всей земле есть жизнь. В северных, холодных, частях земли нет жизни. И в полуденных странах от сильной жары не осталось жизни. Так и божественный Давид говорит в 74-м псалме: «...ни от восхода, ни от запада, ни от пустынь...»⁶⁸, «восходом» называя восток, «западом» — запад. «Пусты» же две другие [стороны света], так как это полуденные и ночные страны. Язычники, описывающие это, говорят истину. Мы говорим, что это [так], считая, что, согласно Божественному Писанию, солнце восходит и следует по воздушной части⁶⁹ южной стороны небосклона, поднимаясь и являя себя всей земле. Из-за гор, протянувшихся с севера на запад, на севере бывает ночь с другой стороны океана, вокруг этих частей. Затем, когда солнце находится за высотами земли, двигаясь по верху океана, на севере, [у нас вверху] наступает ночь, [которая длится до тех пор,] пока, не сделав круг, солнце снова не придет на восток, возвышаемое в южной части [небосклона], тем самым оно движется вокруг обитаемого мира. Также и Божественное Писание говорит через премудрого Соломона: «Восходит солнце и заходит солнце, и на место свое приходит»⁷⁰. Когда оно восходит, оно следует на // **Л. 9 об.** юг, и движется (переходит) к северу, и делает круг, и в пространстве его обращает дух. Духом здесь называется ветер, так как сказано, что [солнце] по воздуху описывает круг с востока на юг, с юга на запад, с запада на север и с севера снова на восток, и дни и ночи наступают, и солнцестояния. Ибо говорится, что не дух окружает, но солнце окружено духом, то есть воздухом. Но божественному Моисею было указано сделать скинию на горе Синай⁷¹ по образцу, который он видел у Бога⁷². Внешняя скиния — это образ этого, видимого, мира, сказал, объясняя [нам], божественный апостол [Павел] в «Послании к евреям»⁷³. [Пространство же, которое находится] внутри завесы скинии, символизирует небесное, то есть Небесное Царство как образец будущего устройства [мира]. Уподобив тверди завесу, которая разделяет скинию на две части, так же как небо и землю разделяет посередине твердь, [Бог] сотворил два мира: этот и будущий. В будущий мир первым войдет идущий впереди нас Христос, освятивший путь к новой жизни⁷⁴. [В Библии] описывается⁷⁵, что в первой скинии [на южной стороне находится] светильник, [в котором], по образцу светил, семь свеч по числу дней недели. [Семь свеч] светят над столом, лежащим на севере, (то есть на земле), на который [Бог] повелевает положить двенадцать хлебов повседневного предложения по числу двенадцати месяцев, на каждом краю стола по три хлеба. Это символизирует четыре времени года, по три месяца. [Также] повелевает [Бог], чтобы вокруг стола было огражденное место, как вокруг глаза, — множество вод, то есть океан. И еще вокруг, то есть по другую сторону [стола], и вокруг океана — землю, где на востоке находится рай и край неба связан с краями земными. [Таким образом,] в этом отрывке нам говорится не только о светилах и о звездах, что движутся по небу, представляя многим, но также и о земле: [о том,] что она окружена океаном, и еще о том, что с другой стороны океана земля окружает его. И пророчество Ламеха — отца Ноя — нас этому же учит.

<...>

// **Л. 36 об.** [В Писании] сказано: «В начале сотворил Бог небо и землю»⁷⁶. Сейчас мы называем [это] небо первым [небом], [потому что оно] краями комаровидного свода связано вместе с землей с западной и восточной сторон. [Мы считаем, что это так], потому что о таком небе говорится в Писании. Эти две стороны представляют собой стены от основания до самого верха свода. Посередине же первого неба укреплена твердь, на поверхности которой [находятся] воды. О характере такого способа соединения и говорит пророк Исайя: «Господь Бог, сотворивший небо и установивший его, утвердивший землю и то, что на ней, и давший дыхание людям и всем живущим на ней и дух — ходящим по ней»⁷⁷. Это [первое] небо самое высокое, нами не видимое, но оно светлее солнца⁷⁸.

И «назвал Бог твердь небом»⁷⁹. Воды, которые выше небес⁸⁰, то есть от тверди до самого верха первого неба, — [и есть] второе место: // **Л. 37** это Царство Небесное⁸¹, куда вознесся Христос, взшел [Он туда] самым первым, открыв легкий⁸² путь к [вечной] жизни. Итак, стоит небо, под ним — твердь, а на ней [тверди] разлиты водные бездны, — не Божьею силою держатся, но утверждены [они единым] Божьим словом.

Земля связана с первым небом небесным сводом [основанием опор свода небесного] по своей широте [то есть со всех сторон]. *Разъяснение.* Вот первое небо, сводчагое, которое было [сотворено] в первый день вместе с землею, о котором говорит Исайя: «[Бог] поставил небо как свод»⁸³, а то [небо], которое укреплено посреди него [свода], было [сотворено] во второй день.

<...>

// **Л. 96** [Я] опишу тебе, о любезный друг, что представляют собой небеса, земля, твердь, [которая находится] посередине, и скиния, сделанная Моисеем, [и то, что] она знаменует собой модель всего мира. Еще [я расскажу] тебе о восхваляемом многими [людьми] языческом учении о сферическом и вращающемся небе. [Из моего рассказа] ты узнаешь, что [именно] в Божественном Писании и христианском учении надлежащим образом говорится об устройстве мира. А языческие положения о сферическом и обращаемом [небе христиане] отвергают.

Разъяснение⁸⁴ об образе (устройстве) неба и земли, следующее из Божественного Писания. «В начале сотворил Бог небо и землю»⁸⁵. О них [Моисей] говорит, что они [все] окружают, показывая [тем самым следующее]: то, что [находится] внутри их, было [создано] вместе с ними. «И были созданы небо и земля и то, что их украшает»⁸⁶. Поскольку небо и земля все окружают, — всё, что их украшает, находится внутри их. И еще [пишет Моисей]: «И в шесть дней создал Господь небо и землю и все, что в них»⁸⁷ и что вокруг них. И еще [сказал Моисей]: «И почил Бог в седьмой день от всех дел, которые Он начал делать»⁸⁸, потому что Он начал делать и закончил, // **Л. 96 об.** [все] сделал. И еще [сказал Моисей]: «Это книги бытия неба и земли», потому что эти книги рассказывают о бытии всего мира, который заключен в границах неба. И еще Исайя [говорит] об образе [мира]: «[Бог] поставил небо, как свод и распростер, как сень, чтобы [вечно] пребывала»⁸⁹. «Как свод» — [сказано] о первом небе. А то [небо], которое [Бог] «распростер, как

сень», — это [второе небо], которое можно сравнить с домом, в котором живут люди. И еще [говорит Давид] о тверди: «Распростер небо, как шатер⁹⁰». [Таким образом, Давид] сравнил ее [твердь] с покрывалами, которыми сверху накрывали скинию: шерстяными или полотняными тканями. Воистину называется шатром (кожей) то, что сверху покрывает сень, так как это действительно следует из слов: «Покрывающий водами небесные высоты свои»⁹¹, — явно о покрове той тверди сказал [Давид]. О том, что ничего внизу нет под землей, [сказано] в [Книге] Иова: «[Бог] повесил землю ни на чем»⁹², так как внизу ничего нет⁹³. Еще [в Библии говорится]: «К чему кольца ее [земли] прибиты?» Ибо нет снизу ничего, к чему [эти кольца могли быть] прикреплены. Давид [сказал]: «[Бог] основал землю на тверди (прочности) своей», то есть земля основана сама на себе и не на чем ином. О том, как соединяется земля с небом, говорится в [Книге] Иова: «Я небо склонил к земле, просыпав как земную пыль. Я прикрепил его, как кубический камень»⁹⁴, [то есть] указывается, что небо склонилось к земле и присоединилось внизу, как куб, то есть с четырех сторон. // **Л. 97–97 об.** Все звезды, Солнце, месяц [находятся] под твердью. Они приводятся в движение невидимыми ангелами и вращаются на расстоянии, которое вполтину ниже высоты неба. Над ними семь планет, которые представляет Моисей, сделав [в скинии] семисвечник. Двигутся эти светила на восток и на запад, видимые всем.

<...>

// **Л. 117** Из второго Слова [Севериана Габальского]⁹⁵. Во второй день сказал Бог: «Да будет твердь посреди воды, и да будет раздел посреди воды и воды»⁹⁶. Сотворил Он небо это, не вышнее, но видимое, из воды образовав, как застывший лед (кристалл)⁹⁷. Я же хочу тебе рассказать об этом деле [наглядно], ибо достовернее видеть, нежели изъяснить словом. Позволь сказать, что эти воды // **Л. 117 об.** поднимались (возвышались) над землей на пять локтей. Потом сказал Бог: «Да будет твердь посреди воды»⁹⁸. И затем посреди вод сгустилось нечто, подобное льду. И вознес Он половину вод вверх, а половину оставил внизу, так как [в Библии] пишется: «[Да] будет твердь посреди воды, и да отделяет она воду от воды»⁹⁹. Поэтому Он назвал ее [твердь] твердью, так как из жидких и разреженных тихих вод ее сделал твердой. Оттого и Давид сказал: «Хвалите Его на тверди силы Его»¹⁰⁰. Поэтому и другую воспримем притчу: дым, когда он от деревьев и от огня восходит (поднимается), распространяется и рассеивается; как только поднимется ввысь, как облако, сгущается¹⁰¹. Так [же] и слабое водное естество Бог вознес и поставил сверху. Насколько истинно это провозглашение, свидетельствует Исайя, говоря: «Небо, как дым, утвердилось»¹⁰². Поставлено небо посреди вод. Возвел Он [Бог] половину вод вверх, а половину оставил внизу. Зачем же воды вверх, какой цели служат? Затем ли, чтобы кто-нибудь пил или плавал [по ним]? О том, для чего вверх воды, свидетельствует Давид, говоря: «И вода, которая превышает небес»¹⁰³. Обрати внимание далее на премудрость [Творца]; как лед было небо, сгущенное из вод. Поскольку оно принимает пламя солнца, луны и бесчисленного множества звезд, оно [небо], раскаленное, [могло] бы погибнуть. Для того чтобы от тепла (жара) [небо] не так разрушилось и не сгорело, Бог распростер на поверхности (хребте) неба эти

пучины вод, чтобы [эти пучины] отдавали поверхности [неба] влагу и покрывали ее слоем воды. Так оно [небо] будет сопротивляться пламени и не разрушится. У тебя есть [такая] притча (пример): сегодня, если положишь котел на огонь и если доверху он будет наполнен водой, то он выдержит огонь и не расплавится. Так и [Бог] противопоставил воду как противовес огню, чтобы небо имело достаточную устойчивость (неизменность), остуженное вышними водами [которые находятся на нем]. Посмотри на это чудо: столько излишнего влажного имеет небесное тело, [что не только] сопротивляется такому огню, но и отдает земле. Ведь откуда роса в облаке? Ниоткуда. В воздухе воды нет. Очевидно, воду источает небо от излишней влажности¹⁰⁴. Потому и патриарх Исаак¹⁰⁵, благословляя Иакова¹⁰⁶, говорит: «Пусть даст тебе от небесной влаги и от плодородия земли»¹⁰⁷. И также, прошу, обрати внимание на то, для чего еще полезны // **Л. 118** воды, которые [находятся] над небом [твердью]. Они не только [предназначены] для того, чтобы сохранить небо. Воды направляют вниз пламень солнца и луны. Ведь если бы небо было прозрачным, то все лучи шли бы вверх и огонь, который уходил бы ввысь, оставил бы землю пустой. Поэтому [Бог] расположил над небом воды, чтобы лучи, отразившись от них, шли бы вниз¹⁰⁸. Посмотри [же] на мудрость [искусного] Творца, и пусть в тебе самом будет образ той мудрости! Обрати внимание, прошу [,также и вот на что]: представь, что голова — это вышнее небо, а то, что выше над языком — другое небо, то есть твердь (преграда). Поэтому мы назовем его нёбо. А еще выше есть мозг, который мы не видим. На нижнем же нёбе мы видим явно (отчетливо) язык¹⁰⁹.

<...>

// **Л. 83** К Анастасию, о том, что небеса неразрушимы, о небесной обители, Слово седьмое. От Слова о небе, которое ты просил нас написать, о трудолюбивейший из мужей Анастасий, не отрекусь. Прежде всего исповедую его [неба] неуничтожимость. Это сообщается в Божественном Писании¹¹⁰. А не ты ли говорил, что оно разруσιμο? Тот, кто желал быть христианином, не осознал, что он говорил по-эллинически (по-язычески). Вслед за ними (эллинами) ты, отставая [точку зрения], что небо вращается, провозглашаешь его вечное движение и, как следствие, проповедуешь его [неба] разрушение¹¹¹. Не понимаю, что тобой двигало, когда ты говорил такос. Ты привел меня в изумление: как [мог] такой многоученый и мудрый муж из-за тщеславия так заблуждаться! Если ты, будучи христианином, хотел опровергнуть эллинское (языческое) учение, то тебе следовало бы утверждать глубоко противоположное их воззрениям (принципам, взглядам). [Вспомни] те сведения, которые мы, по воле Божией, сообщили в другом письме. Об исходных основаниях и главных мнениях их [язычников] ты получил наставление (свидетельство) от Присносущного: всеу трудится¹¹² мудрый, если строит свой дом не на камне, а на песке¹¹³. Никто из благомыслящих не назовет вечнодвижимое [одновременно] тленным и разрушимым: ведь вечнодвижимое потому и нетленно, что вечно движется¹¹⁴. А все, что не находится в вечном движении, может быть разрушено. Тленным является все то, что без движения прекращает [свое] существование.

<...>

// Л. 39 об. Следует спросить у тех, кто хочет быть (показать себя) христианами, о том, в какое из восьми или девяти небес вошел Христос? [В какое из этих небес] они сами надеются войти? Зачем нужны оставшиеся (другие) семь или восемь небес? Мы принимаем тот образ [вселенной], который представлен в Писании. Мы говорим, что есть два места [то есть две реальности]: одна, принадлежащая этому [природному] миру, и другая, достойная будущего [иного мира]¹¹⁵. Тем самым мы получили надежду на лучшую жизнь [в будущем]. И если, как христиане, вы восприняли эту надежду, нужно отречься от признания семи или восьми небес¹¹⁶. Ведь язычники и им подражающие, (согласно своим взглядам) провозглашающие сферическое вращение неба, не возлагают надежды [на будущую жизнь]. [Напротив], они считают, что мир пребывает в тлении извечно. Они не говорят, что воды находятся над небесами, не признают, что [наступит] конец света и звезды [перестанут существовать]. [Поэтому] очевидно, что вы [язычники], не надеясь принять христианское учение, говорите: «В какое место из восьми или девяти небес, где и мы стремимся оказаться, вошел Христос?»

<...>

// Л. 84 [В своей книге] я описываю топографию всего мира. В *первом* Слове, используя естественные обличения, мы обращаемся к тем, кто хочет быть христианами, но признает то, что небесные [сферы] вращаются. Во *втором* [Слове] содержатся христианские воззрения об образе и местоположении всего мира, которые следуют из Божественного Писания. В *третьем* [Слове показывается], что Божественное Писание точно и достоверно, и рассказывается, каковы необходимые составляющие образа. В *четвертом* [Слове находится] краткое изложение образов всего мира. В *пятом* — [дается] описание скинии, которая была сделана Моисеем, о чем согласно пишут пророки и апостолы. В *шестом* [Слове говорится] о величии Солнца. Так закончив свой труд, я все-таки, [зная о] твоём желании [познать истину] и [о] любви [к ней], не могу ослушаться, [помня о] твоём боголюбстве, как я уже писал [об этом] выше. Как ты велел, насколько я способен, я вскоре напишу [сочинение, используя] Божественное Писание, обличая уничтожимые небеса, [где будет содержаться] описание их устойчивости. [Да] поможет нам Божественная Благодать и твои молитвы. Я расскажу прежде [всего] о том, как описывается небо в Божественном Писании, затем о том, как Библия утверждает его неунничтожимость. Ветхий Завет [который был создан] для евреев, необходимо было написать на еврейском языке и еврейским письмом. А еврейский народ небо и небеса называет одним словом и не делает между [этими понятиями] различия. В [Писании мы] найдем, [когда] единственное [число] обозначает много [небес] и [когда] множественное — одно [небо], поскольку, [например,] говорится: «Хвалите Его, небеса небес...»¹¹⁷, вместо того чтобы сказать «небо»; [Давид] прибавляет «небес»: «...и вода превыше небес»¹¹⁸, чтобы обозначить это, видимое все небо, то есть твердь; сверху на тверди — воды, согласно Моисею, который видит все так, как это есть на самом деле. Но он [Давид] говорит: «Небеса проповедуют славу Божию, и о делах рук Его вещает твердь»¹¹⁹. Начав во множественном [числе], // Л. 84 об. он назвал [небо] в единственном [твёрдью], чтобы и тем и другим обозначить одно и то же, что сам

вид небес, то есть этой видимой [нам] тверди, и славу, и создание Божие [он] признает вследствие его миропорядка и великолепия. Также еще [Давид] сказал: «Небо — небеса ¹²⁰ Господу, а землю Он дал сынам человеческим» ¹²¹. Небо [здесь] он назвал небесами, [имея в виду] первое, высшее, небо, то есть то небо, которое находится выше этого, видимого, неба. Также еще и великий Моисей сказал: «Вот у Господа, Бога твоего, небо и небеса небес ...» ¹²², то есть [имеется в виду] это, видимое нами, небо и Его небо — то, что [находится] над ним [видимым небом]. И Павел призывает [нас] таким образом, требуя: «Наше же жительство — на небесах, откуда мы ожидаем и Спасителя...» ¹²³. Он, начав [говорить о небе] во множественном [числе], закончил [говорить] в единственном; вместо того чтобы сказать «с них», [Павел] сказал «откуда». Два неба были от Бога, соединяющиеся друг с другом, как об этом рассказывает блаженный Моисей. Когда во множественном [числе], то он говорит о них [двух небесах], когда же в единственном — то это особенность [еврейского] языка, так как сказано, что [два неба] соединяются и воспринимаются как одно целое. Не обманись, слыша [слова] божественного Павла: «...взятого до третьего неба» ¹²⁴ Ибо не три неба [имеются в виду], [и] не больше. Не это он хочет сказать. Он не противоречит Моисею, но говорит, что взято расстояние от земли до высоты неба, кроме его трети, чтобы сказать этим, что только он [человек] был взят от земли, но не дошел до третьей части расстояния высоты неба. Поскольку это так, время нам сейчас сказать, что оно неуничтожимо (неразрушимо), как учит Божественное Писание. Ибо говорит божественный апостол Павел так: «Ибо знаем, что, когда земной наш дом телесный разрушится, мы имеем от Бога жилище на небесах, дом нерукотворенный, вечный» ¹²⁵, чем показывает здесь, что земное устройство уничтожимо, а будущее, то есть небесное, неуничтожимо и вечно. И еще [сказал Павел]: «...мы имеем такого Первосвященника, Который воссел одесную престола величия на небесах и есть священнодействователь ¹²⁶ святилица и скинии истинной, которую воздвиг Господь, а не человек» ¹²⁷ [Под Первосвященником Павел подразумевает] // Л. 85 Владыку Христа, вознесшегося на небеса в истинную сень (скинию), то есть надежную и неуничтожимую во веки вечные. Потому сказано «истинную», что указывает на то, что [она] неуничтожима. Поскольку [скиния], сделанная Моисеем, разрушится, а эту, как неразрушимый образ, [Павел] назвал истинной, так как [она] прочная, подлинная и неуничтожимая.

<...>

// Л. 30 об. Основное содержание. Затем, согласно откровению, [данному] Моисею, [Бог] сотворил весь мир к седьмому дню. И удостоил Бог [Моисея] узнать эту тайну, открыв (рассказав) ее ему. И, дав ему закон, написанный перстом (рукой) Божиим на каменных скрижалях ¹²⁸, и объяснив ему написанное, и прославив его, [Бог] позволил [Моисею] сойти с горы. [Там] в первую очередь люди, от Бога приняв написанный закон, научились грамоте и передали [позднее это умение] всем народам. И повелел Бог Моисею сделать скинию по образцу, который он видел на горе, так как это образ всего существующего мира. [Моисей] сделал скинию по силам (по образцу) и уподобил ее образу мира так: [сделал он ее] тридцати локтей в дли-

ну и десяти в ширину¹²⁹. Посередине он перегородил [скинию] завесой и, разделив ее [на две части], устроил в ней два места. Первое место он назвал: «Святое», а второе — внутри завесы: «Святая Святых»¹³⁰. Внешний дом (пространство) от земли до тверди — образ этого, видимого (материального), мира, согласно божественному апостолу [Павлу]. В скинии был [устроен] стол на северной стороне, и на столе [лежало] двенадцать хлебов¹³¹. Вокруг стола [Моисей] создает ограду, которая символизирует море, то есть океан. Дальше со всех сторон вокруг него — искусно сделанный венец¹³², символизирующий противоположную сторону земли. [Там] на востоке находится рай и край первого неба в форме свода соединяется с краем земли. Далее [Моисей] на южную сторону поставил светильник, освещающий с юга север земли. Семь свеч светильника, который там поставил [Моисей], символизируют [семь дней] недели¹³³, а свечи — светила. Внутри же завесы // Л. 31 — часть скинии, называемая «Святая Святых». [В ней находится] Ковчег Завета, жертвенник и над ним — херувим славы, осеняющий жертвенник¹³⁴. Это образ небесных, согласно апостолу [Павлу], от тверди [к высшему небу, так же как от завесы¹³⁵] до внутренней стены скинии, образовывал «внутреннее место». [Моисей] стал мудрым, получив от Бога знания о том, что существует в [мире]. Он принял откровение своими глазами и был прославлен, так что его соплеменники не могли смотреть на него без покрова¹³⁶. Тогда [Моисей], первый из людей, как [обладающий] достоверными [знаниями] и прославленный Богом, пишет в «Книге Бытия»: «В начале сотворил Бог небо и землю»¹³⁷. Начало бытия всего мира было от Бога, так как они (небо и земля) все окружают и внутри их [находится] все прочее сотворенное, которое вместе с [небом и землей] затем Бог последовательно сотворил. Далее Моисей говорит: «[Бог] начал в первый день, [а] в шестой закончил [творить] все то, что [находится] внутри неба и земли. И [поэтому Моисей] написал, что «в седьмой день Бог почил и ничего не делал»¹³⁸, так как Он закончил все творение, ибо не плохо, а хорошо был устроен мир. Далее он еще упоминает эту Книгу бытия неба и земли, [Моисей] еще в другом месте говорит: «Ибо в шесть дней сотворил Бог небо и землю, и все то, что в них, а в седьмой день почил от всех дел своих, которые Бог начал делать»¹³⁹. Ибо очевидно, что до этого [Бог] ничего не делал, Он начал в первый день, а в шестой день закончил. Ничего другого, кроме этого, Он не сделал, так как [Бог] сотворил только два неба: первое вместе с землей, а второе Он положил посередине, создав два мира (мироустройства, системы). [Подобно тому и в скинии он повелел, чтобы были два места¹⁴⁰] по подобию мира. [Бог] сказал, обращаясь [к Моисею]: «...по образцу, показанному тебе на горе»¹⁴¹. Это объяснил апостол [Павел] в «Послании к евреям», назвав внешнюю и внутреннюю скинию образом неба, [о чем] свидетельствует такой великий божественный мироописатель, как Моисей, прославленный в Ветхом Завете, в Новом же [Завете он был прославлен] Христом, а также иные богоносные пророки и апостолы свидетельствуют обо всем этом: об образах всего сотворенного (об этом я говорил ранее) и о самом сотворенном, и во всем они согласуются [друг с другом]. Кто так глуп и забывчив, [что], себя обманывая и к тому же называя христианином, не верует в большую истину святого свидетельства? Разве он снова не падет на землю и

не будет пристыжен, // Л. 31 об. [узнав о] множестве подтверждений, откровениях мудрости, славы, предсказаниях, удивительных знамениях, великих чудесах, событиях, пророчествах, свидетельствах самого Бога, рассказанных друг другу и в новом Владыке Христе много раз подтвержденных. И я с еще большей горячностью говорю: [тот], кто не противится Богу, оспорить это не может. [Ибо] «перст Божий на нем»¹⁴², и [это] свидетельствует о победе — так египетские волхвы, отравители Анний и Иамврий, говорили о нем [Моисее]. Согласно великому божественному писателю Моисею, согласно божественному учителю церковному Павлу, в себе имеющему Владыку Христа, Богом были [созданы] только два неба, а не семь, не восемь, не девять, как, внимая язычникам, случайно или от большого ума (мудрости) говорят [некоторые христиане]. Они сочиняют басни, [основываясь] не на старых, но на каких-то новых, приводящих в замешательство повелениях, ничтожные теории уразумев (усвоив). Как же могут они, этому внимая, обсуждать (говорить), как вода над небесами появилась: в первый, второй или третий день, согласно Писанию, если [не было] движения солнца, луны и звезд, [или] когда при Ное был потоп, как он покрыл всю землю, а потом воды отступили. Как они могут еще говорить, что наступит конец света, все остановится и звезды падут [с неба], дней и ночей больше не наступит и вообще все закончится. Но ведь другое, чудное и превосходящее [существующее устройство], проявится и праведные поднимутся на вышнее небо, где находится Царство Небесное. Его символизирует вторая скиния, называемая «Святая Святых». Это — внутреннее место, в которое и вошел Владыка Христос, вознесшийся на небо, выше тверди находящееся, идущий впереди нас, открыв нам легкий (действительный) путь к [вечной] жизни. Как же могут они после этого [продолжать] считать, [что существует] семь, восемь или девять небес или [что] вращаются небеса, которые они называют сферическими. Зачем [это говорить]? Да не поколеблют вас! Как же могут [все это совершать] те, кто верует в преславные чудеса, о которых мы много раз рассказывали. [Те чудеса происходили] при великом Моисее и при Иисусе Навине, который остановил солнце и луну¹⁴³. И наступил великий день, пока [Иисус] не победил врагов.

Фрагменты онтологического значения

// Л. 21 Еще мы говорим о четырех стихиях, то есть о неделимых первоэлементах (первоначалах)¹⁴⁴ [из которых все составлено]. Сначала Бог утвердил землю, потому что она сухая. [Он положил] ее основанием всего, поскольку она тяжелая. [Далее] Он расположил над землей текучую воду, так как она жидкая. [Вода и земля] противоположны по [своим] свойствам. [Бог] повелел, чтобы было так, ради хорошего [их] соединения. Еще выше [Он] распростер холодный воздух, а выше всего огонь, то есть теплое [первоначало]. Обе [эти стихии] Бог расположил таким образом [потому, что они самые легкие, а еще потому, что они противоположны друг другу]. Те стихии, которые находятся посередине: вода, потому что она жидкая, и воздух, поскольку он холодный, имеют много общего друг с другом. [Вода] — это

текущее естество, а [воздух] — легкое. [Эти] два естества не являются плотными и легко подходят друг к другу. [При этом они] противоположны по свойствам и, вступая друг с другом во взаимодействие, смешиваются. [Поэтому Бог] повелел ограничить их двумя другими стихиями, то есть сухой (земля) и теплой (огонь). Чтобы все не разрушилось и не испепелилось, через служащие Ему ангельские силы Бог повелел¹⁴⁵, // **Л. 21 об.** чтобы воды возносили [влагу] из моря в облака. Исполняя повеление Бога, они проливают [влагу], куда Он прикажет¹⁴⁶. Ибо посредством пророка Амоса Писание говорит: «Призывающий воду морскую и проливающий ее на лица земли»¹⁴⁷. Так же и Захария [сказал]: «Просите дождя от Господа в час ранний и поздний. И дождь обильный даст им, каждому растению на поле»¹⁴⁸. В Книге Царств об Илии¹⁴⁹ сказано так: «Он послал посмотреть ребенка семь раз. И было в седьмой раз небольшое облако, как ладонь человеческая, которое возносит воду из моря»¹⁵⁰.

<...>

// **Л. 117** Из первого Слова «Шестоднева» Севериана, епископа Габальского¹⁵¹. Ибо в первый день [Бог] сотворил вещество всего созданного (то есть материальные первоначала), а во второй день [придал творению красоту], соединив первовещество и предназначенные тому образы (формы)¹⁵². [Далее] вот что я говорю: «Он сотворил небо, не это [видимое небо], но превышнее. Это [видимое небо] во второй день было [создано]¹⁵³. Сотворил Бог небо вышнее, [о котором говорится] «Небо Неба — Господу»¹⁵⁴, которое находится над этим [видимым небом]. И как в доме, имеющем два перекрытия (потолка), одно из них [является промежуточным], так, в этом, едином [для обоих перекрытий,] доме, [который] создал Господь, посередине, как потолок [под крышей], положил [он] это [видимое] небо и над ним воды [распростер]¹⁵⁵. [Бог] говорит через Давида¹⁵⁶: «Покрывающий водами небесные высоты свои»¹⁵⁷. Он сотворил небо, которого [прежде] не было, и землю, которой [раньше] не существовало, и бездну, которой не существовало, [а также] ветры, воздух, огонь, воду. Вещество всего, что было [создано, то есть до второго дня не существовало, Он] сотворил в первый день. Однако кто-то скажет, что написано: «Сотворил Бог небо и землю»¹⁵⁸, о водах же и об огне и о воздухе [здесь] не пишется. Прежде, братия, сказав, что небо и земля были, — этим содержащим он [Моисей] охватил и содержимое. Затем он объяснил, когда был [создан] воздух, внемли сказанному: «И дух Божий носился над водою»¹⁵⁹. Здесь [Моисей] не о Святом Духе говорит: [поскольку] к созданному не имеет отношения несозданный [дух]. Но духом [здесь] называется воздушное движение¹⁶⁰. И еще сказал Бог: «Да будет свет!»¹⁶¹ И появилось огненное естество¹⁶². Так и наши души Он телом оградил, ангелов же он бесплотными сотворил. [Если говорить в сравнении] о душах и об ангелах, так и об огне следует знать, что огонь, который наверху, — нематериальный (невещественный), а огонь внизу — материальный (вещественный)¹⁶³. Вышший огонь родствен тому, который внизу, так же и души наши родственны ангелам. [На каком основании] и почему [мы так утверждаем?] Как те [ангелы], и эти [души человеческие] имеют духовную сущность. Все существовало: огонь, бездна, ветры; [а в них] четыре стихии: земля, огонь, вода, воздух. То, что не названо (то,

чего не хватает в свидетельстве Писания), о том Моисей сообщает [сжато]: «Ибо в шесть дней сотворил Бог небо и землю, и все, что в них»¹⁶⁴. Так же [как говорится в Писании] о человеческом теле, не называя всех [его] частей, так и в созданном не перечисляется [всего], хотя [Бог] все [и целое, и его части] сотворил в мироздании (космосе). Если бы не было в мироздании огня, не был бы он сейчас иссекаем из камня и от трения из дерева получаем. Если бы дерево в своем естестве (природе) не имело огня, то откуда бы он возник?

<...>

// Л. 4 Я оставлю другие заблуждения и лжемудрые слова о дожде и стихиях, [которые говорили эти языческие философы. Ведь, по их мнению,] земля есть сухое и холодное, вода — холодное и влажное, воздух — влажный и горячий, огонь — влажный и сухой. Перебарывая (осиливая) многословием возникающие заблуждения, [языческие философы] приписывают четырем стихиям восемь качеств (действий)¹⁶⁵. Когда же они говорят обо всех качествах, которые должны быть в каждой из стихий, то снова противоречат своим словам, определяя каждую из четырех стихий не с четырех [сторон], но только с двух. Я удивляюсь сейчас этим великим [ученым]. Они говорят, что вода холодная и влажная, а воздух мокрый и теплый. Откуда же они берут, что вода — холодная и влажная? [Она] кристаллизуется от холода, и зимой бывает лед.

<...>

// Л. 17 об. Я укажу только четыре реки, которые вытекают из источника в Эдеме. [Этот источник] орошает рай. Оставшаяся часть вод разделяется на эти четыре реки и, приходя на эту [сторону] земли, орошает ее. Слава Богу, создавшему все Своей премудростью. Это [было сказано о реках]. Продолжим же о том, о чем мы говорили выше. Ибо таким образом светила движутся ([оттого] наступают ночи, дни, сроки¹⁶⁶, годы), и они являются знаками для тех, кто плавает по морям и путешествует в пустыне. Они освещают землю не оттого, что движутся небеса. Мы говорим, что они приводятся в движение силой словесной, словно какими-нибудь факелоносцами¹⁶⁷. Как я далее покажу, об этом говорится в Божественном Писании. Ибо так сказал о Противнике¹⁶⁸, поучая, божественный апостол [Павел], о том, что делал он (дьявол) дела свои сначала «по [воле] князя, господствующего в воздухе, духа коварства, действующего ныне в сынах противления (непокорных)»¹⁶⁹. Таким образом, [здесь] говорится о том, что князь // Л. 18 власти существовал прежде, научившись приводить в движение воздух и управлять им, однако сейчас он отвержен (отстранен) и не имеет сана (полномочий) делать это. Сейчас он возбуждает злобу в грешных [людях]. Таким образом, из этого явно видно, что ни он, ни те, кто был с ним, не могли ничего сотворить. Часть ангелов занимались устройством воздуха, другие [ангелы] — солнца, третьи — луны, звезд, облаков и дождя и многого другого. Все это было делом и установлением для ангелов, чинов и сил¹⁷⁰, которые служат во благо, оказывая почтение образу Божию, то есть человеку. Они приводят все в движение как послушные воины Царя¹⁷¹. Это [Бог] повелел им делать в четвертый день. Когда же Он устроил небо со звездами, в дело вступили противники — отвергнутые бесы, которые существуют во вред образу. И они в четвертый

день, преступив повеление [Божие], были низвергнуты с небес, потому что в другом месте так говорит апостол [Павел]: «Не все ли они — служебные духи, посылаемые на служение для тех, которые имеют наследовать спасение?»¹⁷² Таким образом, [апостол] сказал, что их разделение организовано на службу людям. Еще он [Павел] сказал [так]: «Ибо тварь напряженно¹⁷³ ожидает откровения сынов Божиих, потому что тварь покорилась суете не добровольно, но по воле покорившего ее, в надежде, что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих»¹⁷⁴. Тварью здесь называются ангелы, детьми Божиими — люди. «Напряженно ожидать», то есть как бы «вытягивать голову», смотреть далеко [вперед] и надеяться, как это необходимо, о людях. Если бы они работали не под властью, освобождения не желали бы. Поскольку человек согрешил и был приговорен к смерти¹⁷⁵, ангелы печалились, думая, что все безнадежно. Так как человек связан со всей тварью (сопричастен всей твари) [и] является образом Божиим, задумались [ангелы] о себе и обо всем. Они не хотели служить и работать суетно ради человека, но сказано: «Покорившего ее в надежде...», то есть Бог не позволил, чтобы было у них такое желание, но дал им некую надежду, чтобы не отчаивались, а надеялись.

КОММЕНТАРИИ

¹ Труд Козьмы Индикоплова полемически заострен против приверженцев каппадокийского направления в богословии, которых, как последователей Аристотеля, придерживавшихся учения о сферичности неба, автор считает уклоняющимися к язычеству.

² *Моисей* — пророк, первый вождь еврейского народа, который вывел свой народ из Египта в Ханаан — «Землю Обетованную». Пастуху Моисею на горе Хорив является Господь в терновом кусте, открывает ему Свое Имя и дает повеление освободить евреев из египетского плена (см.: Быт. 3). Под предводительством Моисея евреи покидают Египет: они спасаются от преследования войск фараона, чудесным образом перейдя через Красное море (см.: Быт. 12–14). После освобождения из рабства на горе Синай Моисей получает от Бога различные законы, а также наставления о богослужении, жертвоприношениях, устройстве скинии и две каменные скрижали с десятью заповедями (см.: Быт. 19 и далее). В знак союза между Богом и людьми еврейский народ окропляется кровью жертвенного животного (см.: Быт. 24, 8). В дальнейшем Моисей с помощью Бога совершает многочисленные чудеса. В Новом Завете Моисей представлен как великий законодатель: так, он беседует с Иисусом в сцене Преображения (см.: Мф. 17, 1–3; Лк. 9, 30–31). Подробнее см.: *New Bible Dictionary*. Wheaton, IL, 1982; *Harper's Bible dictionary*. San Francisco, 1985; Библейская энциклопедия. М., 1990.

³ См. об Исае: Ис. 40, 22; 51, 6 и о Давиде: Пс. 148, 4.

⁴ Вариант перевода: *случайных слов*.

⁵ Согласно антиохийской космологии, приверженцем которой является Козьма Индикоплов, светила скрываются за высокую гору на северной окраине Земли, погружая равнинное пространство в ночную тень (см.: *Культура Византии*. М., 1984, С. 436).

⁶ Традиционный постулат, использовавшийся христианами богословами для опровержения языческих мнений. Достаточным основанием считалось указание на взаимную противоречивость оппонентов (ср.: Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского как памятник средневекового философствования. М., 1991. С. 61).

⁷ Имеются в виду приверженцы каппадокийской школы богословия, представители которой более лояльно относились к наследию язычества.

⁸ Когда ассирийский царь Саррукин (Саргон) завоевал Самарию, туда были переселены колонисты-язычники. Затем в Самарию были посланы израильские священники, которые обращали жителей этой области в свою веру. Самаряне чтит бога Израиля, но тем не менее продолжали служить языческим идолам. Подробнее об этом см.: New Bible Dictionary. Wheaton, IL : Tyndale House Publishers, 1982; *Нюстрем Э.* Библейский словарь. М., 1997.

⁹ *Самария* — название одной из трех областей (провинций) Палестины (к западу от реки Иордан), которое было дано по городу Самария, построенному ок. 923 г. до н. э. израильским царем Амврием. Жители этой провинции в основном были язычниками и потому презирались иудеями. Позднее многие самаряне приняли иудаизм, однако признавали только Тору, т. е. пять первых книг Библии (от Книги Бытия до Второзакония). Подробнее см.: Harper's Bible dictionary. San Francisco, 1985; Библейская энциклопедия. М., 1990; *Нюстрем Э.* Указ. соч.

¹⁰ Ср.: 3 Цар. 13.

¹¹ Очередное обвинение в адрес тех богословов, которые включали в свое творчество элементы античного наследия. Даже весьма ограниченное восприятие идей древнегреческой философии уподобляется двоеверию. В контексте полемики с язычеством это серьезное обвинение оппонентов из числа приверженцев каппадокийской школы богословия, широко внедривших в свое творчество элементы древнегреческой учености.

¹² С древнейших времен считалось, что звезды прикреплены к небесным сферам. Согласно Аристотелю, сферические орбиты, к которым прикреплены небесные тела, движутся с разными скоростями (см.: *Аристотель.* О небе. В. VIII, 289, 30; XII, 292а, 10). Мысль о том, что звезды как бы прибиты гвоздями к небесному телу, высказывали Анаксимен и Эмпедокл. Каппадокийцы восприняли аристотелевскую космологию. Это очередной выпад против античного традиционализма космологии каппадокийцев. Возможный адресат — оппонент Козьмы Индикоплова Иоанн Фелопон (нач. — 2-я пол. VI в.), считавший, что звезды жестко прикреплены к небесному своду.

¹³ Пытаясь доказать невозможность существования антиподов, Козьма Индикоплов приводит аргументацию известного ритора IV–V вв. Лактанция.

¹⁴ Козьма в данном случае выступает против теории Аристотеля о возникновении землетрясений: внутри земли бушуют подземные ветры, которые колеблют почву, стремясь вырваться наружу. Такой же точки зрения придерживался и главный оппонент Козьмы Индикоплова Иоанн Филипон.

¹⁵ Вариант перевода: *содрогается всем телом.*

¹⁶ Александр Македонский (356–323 до н. э.). Обучался Аристотелем и во многом следовал его рекомендациям.

¹⁷ Селевк I Никатор (358–280 до н. э.). Полководец Александра Македонского, основатель династии Селевкидов.

¹⁸ Имя Антиох носили цари эллинистического государства Селевкидов: Антиох I Сотер (324–261 до н. э.); Антиох II Теос (286–246 до н. э.); Антиох III Великий (242–187 до н. э.);

Антиох IV Эпифан (175–165 до н. э.). Возможно, речь идет о первом из них, проводившем эллинизацию Востока.

¹⁹ Неясно, кого из египетских царей династии Птолемеев автор имеет в виду.

²⁰ В отличие от представителей александрийско-каппадокийской школы, которые рекомендовали ученикам активно усваивать сущность знания, антиохийские богословы ратовали за принимаемое без обсуждения точное и полное усвоение материала Писания, не только по содержанию, но и по форме, под руководством признанных авторитетов. См.: Дьяконов А. П. Типы высшей богословской школы в древней церкви III–IV вв. // Ученые записки Российского православного университета ап. Иоанна Богослова. М., 1998. Вып. 3. С. 40.

²¹ Быт. 1, 1.

²² Исх. 20, 11.

²³ *Мельхисидек* — букв. царь праведности — хананейский царь Салима и священник, который вышел навстречу Аврааму, когда тот возвращался после поражения царей северного Ханаана, вынес ему хлеб и вино, благословив во имя Господа. За это Мельхисидек получил от него десятую часть добычи (ср.: Быт. 14, 18). В Новом Завете ему уподобляется Иисус Христос (ср.: Евр. 5, 6; 6, 20).

²⁴ *Авраам* — один из главных еврейских патриархов. Первоначально был известен как Аврам (возможно, от евр. «высокий отец», или «отец выси»), затем, воспринятый как родоначальник нескольких народов Палестины, он назван: «отец множества народов» (см.: Быт. 17, 5) и «друг Бога» (см.: 2 Пар. 20, 7). Авраам получает повеление Божие оставить свой дом и идти в страну, которую «ему укажет Господь» (см.: Быт. 12, 1–8). Он идет в Палестину (Ханаан), где в дубраве Море получает обетование, что «эта земля будет отдана его потомству» (см.: Быт. 12, 7). За время жизни Авраама Бог несколько раз являлся патриарху и обещал ему, что его потомки будут находиться в плену 400 лет, но они произведут суд над народом, у которого будут в порабощении (см.: Быт. 15, 14); Аврааму даруется Ханаанская земля, потомство его будет умножено, если Авраам и все евреи будут соблюдать Завет, видимым знаком которого устанавливалось обрезание (см.: Быт. 17, 10–14). Бог является Аврааму в дубраве Мамре в виде трех ангелов и пророчествует о том, что бездетная Сарра родит сына, от которого также «произойдет великий и сильный народ» (см.: Быт. 18, 18); «В Исааке наречется семя твое» (см.: Быт. 21, 10–13). Сильная вера позволяет также преодолеть испытание Божие: Аврааму предложено принести в жертву своего сына Исаака (см.: Быт. 22), однако в последний момент ангел приказывает ему «не поднимать руку на отрока» (см: Быт. 22, 12). Имя Авраама упоминается в религиозных преданиях многих восточных народов. В Новом Завете он назван: «верный Авраам» (см.: Гал. 3, 9), «отец всем нам» (см.: Рим. 4, 16). Подробнее см.: New Bible Dictionary. Wheaton, IL, 1982; Harper's Bible dictionary. San Francisco, 1985; Библейская энциклопедия. М., 1990.

²⁵ Неточная цитата из Книги Бытия (Быт. 14, 19): «Благословен Авраам от Бога Всевышнего, Владыки неба и земли».

²⁶ Неточная цитата из Книги Бытия (Быт. 14, 22): «Поднимаю руку мою к Господу Богу Всевышнему, Владыке неба и земли».

²⁷ Цитата из Книги Бытия (Быт. 24, 2–3): «Положи руку мою под стегно мое и клянись мне Господом, Богом неба и Богом земли».

²⁸ Цитата из Книги Бытия (Быт. 24, 7): «Господь, Бог неба и Бог земли, который взял меня из дома отца моего».

²⁹ Давид — младший сын Иессея из колена Иуды, царь Израильско-Иудейского государства. Рассказ о Давиде содержится в Библии, в 1 Цар. 16 — 3 Цар. 2, а также в 1 Пар. 2—29. Он родился в Вифлееме, был пастухом, затем появился при дворе царя Саула, одержав победу над великаном Голиафом, что обеспечило победу евреев над филистимлянами (1 Цар. 17). Давид становится любимцем народа, а затем и царем Израильско-Иудейского государства (2 Цар. 5, 1–5), сделал столицей город Иерусалим (2 Цар. 5, 6–11). Он одержал многочисленные победы над филистимлянами, моавитянами и другими народами. Считается, что Давид был музыкантом и составителем псалмов, которые объединены в книге Псалтырь (см.: Ам. 6, 5). Имя Давид пророки часто используют по отношению к Мессии, бессмертному царю-спасителю Израиля (Иез. 34, 23; Ос. 5, 3). Именно поэтому он считается предком Иисуса Христа, который назван в Новом Завете «сыном», то есть потомком Давида. Подробнее см.: *New Bible Dictionary*. Wheaton, IL, 1982; *Harper's Bible dictionary*. San Francisco, 1985; *Библейская энциклопедия*. М., 1990.

³⁰ Цитата из Псалтыри (Пс. 113, 23): «Благословенны вы Господом, сотворившим небо и землю».

³¹ Неточная цитата из Псалтыри (Пс. 101, 26): «В начале Ты основал землю, и небеса — дело Твоих рук».

³² Осия — пророк в Израильском царстве в 783–723 гг. до н. э. Подробнее см.: *New Bible Dictionary*. Wheaton, IL, 1982; *Harper's Bible dictionary*. San Francisco, 1985; *Библейская энциклопедия*. М., 1990.

³³ В Книге пророка Осии данных слов нет. В ней содержатся только слова: «Я, Господь Бог твой» (Ос. 12, 9 и 13, 4).

³⁴ Захария — израильский пророк. Начал пророчествовать в 520 г. до н. э. Призывал к возобновлению постройки иерусалимского храма. Подробнее см.: *New Bible Dictionary*. Wheaton, IL, 1982; *Harper's Bible dictionary*. San Francisco, 1985; *Библейская энциклопедия*. М., 1990.

³⁵ Цитата из Книги пророка Захарии (Зах. 12, 1): «Господь, распростерший небо, основавший небо и образовавший дух человека в нем».

³⁶ Исайя — пророк Израильского царства в 759–698 гг. до н. э. Подробнее см.: *New Bible Dictionary*. Wheaton, IL, 1982; *Harper's Bible dictionary*. San Francisco, 1985; *Библейская энциклопедия*. М., 1990.

³⁷ Неточная цитата из Книги пророка Исайи (Ис. 42, 5): «Так говорит Господь Бог, сотворивший небеса и пространство их, распростерший землю с произведениями ее, дающий дыхание народу на ней и дух ходящим на ней».

³⁸ Ср.: Ис. 45, 12.

³⁹ Неточная цитата из Книги пророка Исайи (Ис. 48, 12–13): «Я то же, Я первый и Я последний. Моя рука основала землю и Моя десница распростерла небеса».

⁴⁰ Неточная цитата из Книги пророка Исайи (Ис. 51, 13) «И забываешь Господа, Творца своего, распростершего небо и основавшего землю».

⁴¹ Цитата из Книги пророка Исайи (Ис. 66, 1–2): «Так говорит Господь: небо — престол Мой, а земля — подножие ног Моих; где же постройте дом для Меня и где место покоя Моего? Ибо все это соделала рука Моя...»

⁴² Неточная цитата из Книги пророка Исайи (Ис. 51, 16): «Я вложу слова в уста твои и тению руки Моей покрою тебя, чтоб устроить небеса и утвердить землю».

⁴³ Неточная цитата из Книги пророка Исайи (Ис. 40, 22): «Он есть Тот, Который восседает над кругом земли, и живущие на ней — как саранча пред Ним».

⁴⁴ Неточная цитата из Книги пророка Иереми (Иер. 10, 11–14): «Так говорите им: „Боги, которые не сотворили неба и земли, исчезнут с земли и из-под небес. Он сотворил землю силой Своей, утвердил вселенную мудростью Своей и разумом Своим распростер небеса. По гласу Его шумят воды на небесах, и Он возводит облака от краев земли, творит молнии среди дождя и изводит ветер из хранилищ Своих. Безумствует всякий человек в своем знании”».

⁴⁵ Вероятнее всего, здесь имеется в виду Дан. 2, 19–20: «И тогда открыта была тайна Даниилу в ночном видении, и Даниил благословил Бога Небесного. И сказал Даниил: „Да будет благословенно имя Господа отныне и до века, ибо у Него мудрость и сила”».

⁴⁶ Неточная цитата из Книги Деяний Апостольских: (Деян. 17, 24): «Бог, сотворивший мир и все, что в нем, Он, будучи Господом неба и земли, не в рукотворных храмах живет...»

⁴⁷ Неточная цитата из Книги Деяний Апостольских: (Деян. 14, 15): «Мужи! что вы это делаете? и мы — подобные вам человеки, и благовествуем вам, чтобы вы обратились от сих ложных к Богу живому, Который сотворил небо и землю и море и все, что в них...»

⁴⁸ Цитата из Мф. 11, 25 (параллельное место — Лк. 10, 21): «В то же время, продолжая речь, Иисус сказал: славлю Тебя, Отче, Господи неба и земли, что Ты утаил сие от мудрых и разумных и открыл то младенцам».

⁴⁹ Так в греческом тексте. В славянском здесь — **чѣка** вместо греч. διαθήκη («завет»).

⁵⁰ Цитата из Книги Иова (Иов, 26, 7): «Он распростер север над пустыней и повесил землю ни на чем».

⁵¹ Так, например, Анаксимен и Анаксагор считали, что плоская Земля остается неподвижной, так как поддерживается находящимся под ней воздухом.

⁵² В славянском тексте здесь **глюѣбина** — пропасть, бездна, пучина, земные недра. Возможно, это отражение архаических представлений, согласно которым под поверхностью земли находится Тартар — пустая бездна, в которой носятся вихри.

⁵³ См. примечание 52. Огонь считал первоосновой мира Гераклит.

⁵⁴ Ср.: Иов, 38, 37–38.

⁵⁵ Цитата из Книги Иова (Иов, 38, 37–38). В Елисаветинской Библии: **небо же на землю преклоннаѣ, разнаса же тако земля прахъ, спахъ же є, акн каменемъ, на четыри оуглы**. В синодальном переводе представлен пересказ: «Кто может расчистить облака своей мудростью и удержать сосуды неба, когда пыль обращается в грязь и глыбы слипаются?»

⁵⁶ Так в древнерусском тексте. В греческом — «по подобию, [но] не по образу».

⁵⁷ Так в древнерусском тексте. В греческом — «одни [Он поместил] над твердью, другие же на земле, оставив под твердью».

⁵⁸ Ср.: Быт. 1, 8.

⁵⁹ Ср.: Пс. 103, 2.

⁶⁰ Ср.: Пс. 18, 2.

⁶¹ Ср.: Пс. 148, 4.

⁶² Ср.: Пс. 113, 24.

⁶³ Цитата из Второзакония (Втор. 10, 14): «Вот у Господа Бога твоего, небо и небеса небес, земля и все, что на ней».

⁶⁴ Возможно, неточная цитата из 2-го Послания Павла к Коринфянам (2 Кор. 5, 1): «Ибо знаем, что, когда земной наш дом, эта хижина, разрушится, мы имеем от Бога жилище на небесах, дом нерукотворный, вечный».

⁶⁵ Цитата из Псалтыри (Пс. 148, 1): «Хвалите Господа с небес, хвалите Его в вышних».

⁶⁶ Цитата из Псалтыри (Пс. 148, 7): «Хвалите Господа от земли, великие рыбы и все бездны».

⁶⁷ Цитата из Псалтыри (Пс. 148, 13): «Слава его на земле и на небе».

⁶⁸ Цитата из Псалтыри. (Пс. 74, 7): «Ибо не от востока и не от запада и не от пустыни возвышение».

⁶⁹ В греческом здесь «аэр» — воздух, нижняя часть атмосферы, в отличие от «эфира».

⁷⁰ Неточная цитата из Книги Екклесиаста (Екк. 1, 5): «Восходит солнце и заходит солнце, и спешит к месту своему, где оно восходит».

⁷¹ Подробнее о создании скинии см.: Исх. 25–28.

⁷² Неточная цитата из Книги Исхода (Исх. 25, 40): «Смотри, сделай их по тому образцу, какой показан тебе на горе». См. также Исх. 26, 30; Евр 8, 5: «...которые служат образу и тени небесного, как сказано было Моисею, когда он приступил к совершению скинии: „Смотри, — сказано, — сделай все по образу, показанному тебе на горе“».

⁷³ Подробнее см. в Евр. 9.

⁷⁴ Возможно, имеется в виду «Послание к евреям». (Евр. 9, 24): «Но Христос вошел не в рукотворное святилище, по образу истинного устроенное, но в самое небо, чтобы предстать ныне за нас пред лице Божие».

⁷⁵ См.: Исх. 25.

⁷⁶ См.: Быт. 1, 1.

⁷⁷ Неточная передача текста из Книги пророка Исайи. Ср.: «Так говорит Господь Бог, сотворивший небеса и пространство их, распростерший землю с произведениями ее, дающий дыхание народу на ней и дух ходящим на ней» (Ис. 42, 5).

⁷⁸ Излагаются основные постулаты антиохийской картины мира, согласно которым мироздание уподобляется дому с комаровидным покрытием. Небесная комара опирается на стены, а те, в свою очередь, на плоское прямоугольное основание земли. В разделении неба первого дня творения (сферы идеальной, внеприродной и неизменной) — «неба небес» (Мф. 5, 33; Пс. 102, 19; Втор. 10, 14) и тверди (реальности физической и тленной) формируется основополагающий принцип христианской онтологии, в котором постулируется дуальность мироздания. Твердь разграничивает этот и иной миры. Непримиримые противники античной философии из числа антиохийцев контаминируют высказанные древнегреческими философами идеи о плоскостных устоях Земли (Фалес, Гекатей) и идею о возвышенной части земного диска (Анаксимен).

⁷⁹ Быт. 1, 8.

⁸⁰ В греческом тексте имеется вставка (или в древнерусском тексте — пропуск): «От земли до тверди первое место есть мир этот, в котором находятся ангелы и люди и все нынешнее устройство».

⁸¹ Царство Небесное — см.: Мф. 3, 2; 4, 17; 13, 41, также «Царство Божие» (Мф. 6, 33; Мк. 1, 14–15; Лк. 4, 43), «Царство Христа и Бога» (см.: Еф. 5, 5), «Царство Давида» (см.: Мк. 11, 10), «Царство» (см.: Мф. 8, 12; 13, 19) — данные термины указывают на предсказанное пророками Царство славы Иисуса Христа, которое наступит после Его второго пришествия (см.: Мк. 13, 26). Фарисеи понимали «Царство Божие» как грядущее Царство Бога на земле, которое установит посланный Им Мессия.

⁸² Вариант перевода: «действительный».

⁸³ Ср.: Ис. 40, 22: «Он распростер небеса, как тонкую ткань (греч. *kamaras* — «свод»)» — синодальный перевод.

⁸⁴ В греческом оригинале — множественное число.

⁸⁵ Быт. 1, 1.

⁸⁶ Возможно, Быт. 2, 1.

⁸⁷ Неточная цитата: «Ибо в шесть дней создал Господь небо и землю, море и все, что в них, а в день седьмой почил; посему благословил Господь день субботний и освятил его». (Исх. 11, 20).

⁸⁸ Парафраз: «И совершил Бог к седьмому дню дела Свои, которые Он делал, и почил в день седьмый от всех дел Своих, которые делал (Быт. 2, 2); «Ибо в шесть дней создал Господь небо и землю, море и все, что в них, а в день седьмой почил; посему благословил Господь день субботний и освятил его». (Исх. 11, 20).

⁸⁹ Цитата из Ис. 40, 22: «Он распростер небеса, как тонкую ткань, и раскинул их, как шатер для жилища».

⁹⁰ Пс. 103, 2. В древнерусском тексте — *кожа* как соответствие греческому *derris* — *неотделанная кожа, шкура*. Синодальный перевод ориентируется на древнееврейский текст, где *yeriyah* — *завеса*.

⁹¹ В данном случае контаминация двух стихов из Псалтыри (Пс. 103, 2–3). В синодальном тексте: 2) «[Ты] одеваешься [покрываешься] светом, как ризою, простираешь небеса, как шатер»; 3) «устроишь над водами горние чертоги [небесные высоты] Твои». В славянском тексте Библии: *пропинаан неба ꙗко и кожѣ покрываа водамі прѣвыспрънѣ его* (Елисаветинская Библия).

⁹² Цитата из Иов, 26, 7: «Он распростер север над пустотою, повесил землю ни на чем».

⁹³ Полемика с античными философами, считавшими, что Земля опирается на одну из стихий (ср. со взглядами Анаксимена и Анаксагора).

⁹⁴ Цитата из Книги Иова (Иов, 38, 37–38). В Елисаветинской Библии: *небо же на землю преклонилъ. разлился же яко земля прахъ, спахъ же е, аки каменемъ, на четыри оуглы*. В синодальном переводе представлен пересказ: «Кто может расчистить облака своей мудростью и удержать сосуды неба, когда пыль обращается в грязь и глыбы слипаются?»

⁹⁵ *Севериан Габальский* (кон. IV в. — 415/430 гг.) — епископ города Габалы, автор «Шестоднева», яркий представитель антиохийской школы богословия. Козьма Индикоплов цитирует его как своего предшественника и единомышленника, взгляды которого на плоско-стено-комарное устройство Вселенной он полностью разделял и популяризировал в своем труде.

⁹⁶ Неточная цитата из Быт. 1, 6. Ср.: «Да будет твердь посреди воды, и да отделяет она воду от воды».

⁹⁷ С древнейших времен небо наделялось свойствами камня, шатра, блестящей или прозрачной твердой поверхности (см.: Мифы народов мира. Т. 2. С. 207). Антиохийцы, являясь приверженцами буквалистской методы, развивали ветхозаветную традицию, где тверди приписывалась ледовая природа. Феофил Антиохийский (II в.) называл твердью отвердевшую воду, а Севериан Габальский был склонен трактовать ее как кристаллическую основу, поддерживающую в поднебесье воды (см.: Культура Византии: IV — первая половина VII в. М., 1984. С. 436–437).

⁹⁸ Ср.: Быт. 1, 6.

⁹⁹ Ср.: Быт. 1, 6.

¹⁰⁰ Ср.: Пс. 150, 1. «Хвалите Бога во святые Его, хвалите Его на тверди силы Его».

¹⁰¹ Из христианских богословов мнение о том, что твердь образовалась из дыма, высказывал приверженец каппадокийского богословия Георгий Писидя (см.: *Migne*. PG. Т. 44. Col. 80). Книга Бытия не дает прямых указаний на состав тверди.

¹⁰² Сравнение неба с дымом содержится в Книге пророка Исайя только в одном месте: «Поднимите глаза ваши к небесам, и посмотрите на землю вниз: ибо небеса исчезнут, как дым, и земля обветшает, как одежда, и жители ее также вымрут; а Мое спасение пребудет вечным и правда моя не престанет» (Ис. 51, 6).

¹⁰³ Ср.: Пс. 148, 4.

¹⁰⁴ Каппадокийские богословы в данном вопросе давали заимствованное из творений Аристотеля объяснение круговорота вод в природе.

¹⁰⁵ *Исаак* — один из трех патриархов еврейского народа (см.: Исх. 2, 24; 3, 6; Иер. 33, 26). Он стал единственным наследником Авраама, с которым Бог установил вечный завет (см.: Быт. 17, 19; 26, 2–5, 24). Бог испытывает веру его отца — Авраама, приказывая тому принести Исаака, единственного наследника, в жертву Ему на горе Мориа (см.: Быт. 22). Исаак часто упоминается в Новом Завете как один из патриархов вместе с Авраамом и Иаковом (см.: Мф. 1, 2; Лк. 3, 34; Деян. 7, 8). Подробнее см.: *New Bible Dictionary*. Wheaton, IL, 1982; *Harper's Bible dictionary*. San Francisco, 1985; *Библейская энциклопедия*. М., 1990.

¹⁰⁶ *Иаков*, — один из трех патриархов еврейского народа, младший сын Исаака и Ревекки. Когда Исаак состарился, Иаков хитростью присвоил благословение отца, которое по праву принадлежало старшему сыну Исаву (см.: Быт. 27, 28–29). После этого он вынужден был бежать в Месопотамию, по пути во сне он увидел таинственную лестницу, которая соединяла небо и землю. В Библии он назван также «Израиль» (см.: Быт. 32, 28). Выражения «семя Иакова», «чада Иакова» используются в Библии по отношению к верующим (см.: Втор. 33, 10; Пс. 13, 6 и др.). Подробнее см.: *New Bible Dictionary*. Wheaton, IL, 1982; *Harper's Bible dictionary*. San Francisco, 1985; *Библейская энциклопедия*. М., 1990.

¹⁰⁷ Быт. 27, 28.

¹⁰⁸ Постулат складывается из аристотелевского представления об односторонности света вверх и библейского уподобления неба зеркалу (ср.: «Ты ли с Ним распростер небеса, твердые, как литое зеркало?» — Иов, 37, 18).

¹⁰⁹ Рудимент архаического антропоморфизма, выражавшегося в уподоблении Вселенной человеку. Христианский символизм в данном случае базируется на мифологическом антропоморфизме, согласно которому небо отождествлялось с головой первопредка. Небо-преграда отделяло мозг, прообразующий мыслительную идеальную сферу. Образно-символическими, глубоко архаичными, архетипичными средствами формулируется концептуально основополагающее для христианского мировоззрения представление о дуальной структуре мироздания.

¹¹⁰ Возможным основанием для такого утверждения являлся 103-й псалом: «Ты поставил землю на твердых основах: не поколеблется она во веки и веки» (Пс. 103, 5). Понять тезис о неунуничтожимости неба (превышнего) можно только с учетом дуального противопоставления неба-небес (нетленной околлбожественной сферы, появившейся в первый день творения) и неба-тверди (тленное природное образование второго дня творения). О небе-тверди в Апокалипсисе говорится, что оно будет свернуто, как свиток.

¹¹¹ Анастасий, оппонент Козьмы Индикоплова, видимо, придерживался геоцентрических воззрений каппадокийцев. Смысл обвинения в том, что сторонники этой точки зрения восприняв аристотелевскую космогоническую схему (см.: *Аристотель*. О небе. А. 269а 5), менее четко высказывались о дуальной природе небес. Античное воззрение о вечности небес-

ных сфер вступило в противоречие с христианским креационизмом. Постулат о начальном-конечном бытии богословы, естественно, не подвергали ревизии. Находясь под обаянием Аристотеля, в опасное заблуждение о вечности круговращения неба из христианских богословов впал Иоанн экзарх Болгарский (см.: РГБ. МДА. №145. Л. 496). Известны и более опасные уклонения в трактовке проблемы.

¹¹² В древнерусском тексте здесь *глаголютса*, однако в Псалтыри, которая цитируется здесь, — «трудятся». Скорее всего, это ошибка писца.

¹¹³ Контаминация слов Псалтыри: «Если Господь не созиждет дома, напрасно трудятся строящие его» (Пс. 126, 1), и Евангелия: «А всякий, кто слушает сии слова Мои и не исполняет их, уподобится человеку безрассудному, который построил дом свой на песке» (Мф. 7, 26).

¹¹⁴ Очередное опровержение античной идеи вечного небесного круговращения, с указанием на опасность, которую привносят античные реминисценции в богословие. В данном контексте надо разграничивать античные представления о циклических возрождениях мира и христианское понимание финализма. Частично под определение вечнодвижимого тленного и разрушимого подпадают воззрения новгородского ученого-монаха XII в. Кирика Новгородца, который переработал античные воззрения.

¹¹⁵ См.: Евр. 9. Дуальные основания бытия — краеугольный принцип христианского мировоззрения.

¹¹⁶ Древняя иудейская традиция, воспринятая апокрифами («Книга Еноха», «Откровения Варуха» и др.). Иногда трудно отличить небесные сферы от поясов, по которым перемещаются светила.

¹¹⁷ См.: Пс. 148, 4: «Хвалите Его, небеса небес и воды, которые превыше небес».

¹¹⁸ См.: Пс. 148, 4: «Хвалите Его, небеса небес и воды, которые превыше небес». См. также Дан. 3, 60: «Благословите Господа, все воды, которые превыше небес, пойте и превозносите Его во веки».

¹¹⁹ Ср.: Пс. 18, 2.

¹²⁰ В синодальном переводе — «небо».

¹²¹ Ср.: Пс. 113, 24.

¹²² Втор. 10, 14: «Вот у Господа, Бога твоего, небо и небеса небес, земля и все, что на ней...»

¹²³ Ср.: Фил. 3, 20.

¹²⁴ См.: 2 Кор. 2, 12: «Знаю человека во Христе, который назад тому четырнадцать лет (в теле ли — не знаю, вне ли тела — не знаю: Бог знает) восхищен был до третьего неба».

¹²⁵ Неточная цитата из 2 Кор. 5, 1: «Ибо знаем, что, когда земной наш дом, эта хижина, разрушится, мы имеем от Бога жилище на небесах, дом нерукотворенный, вечный».

¹²⁶ Так в синодальном переводе. В древнерусском тексте — «служитель».

¹²⁷ Евр. 8, 1–2: «Главное же в том, о чем говорим, есть то: мы имеем такого Первосвященника, Который воссел одесную престола величия на небесах и есть священнодействитель святилища и скинии истинной, которую воздвиг Господь, а не человек».

¹²⁸ См. подробнее в Книге Исхода (Исх. 24–31). В данном случае — неточная цитата из Исх. 31, 18: «И когда Бог перестал говорить с Моисеем на горе Синае, дал ему две скрижали откровения, скрижали каменные, на которых было написано перстом Божиим». См. также: Исх. 32, 15–16 и Втор. 9, 10–11.

¹²⁹ Возможно, имеется в виду длина покрывала скинии (см.: Исх. 26, 16; 36, 21) — 30 локтей.

¹³⁰ См.: Исх. 26, 33–35. См. также: Евр. 9, 1–6.

¹³¹ См.: Исх. 25, 30.

¹³² См.: Исх. 25, 24.

¹³³ См.: Исх. 25, 31–37.

¹³⁴ См.: Евр. 9, 2–5.

¹³⁵ В древнерусском тексте эти слова пропущены.

¹³⁶ Ср.: Исх 34, 29–30.

¹³⁷ Цитата из Книги Бытия (Быт. 1, 1).

¹³⁸ Неточная цитата: «И совершил Бог к седьмому дню дела Свои, которые Он делал, и почил в день седьмый от всех дел Своих, которые делал (Быт. 2, 2).

¹³⁹ Неточная цитата из Исх. 20, 11: «Ибо в шесть дней создал Господь небо и землю», и Исх. 31, 17: «Ибо в шесть дней создал Господь небо и землю, море и все, что в них; а в день седьмой почил».

¹⁴⁰ Так в греческом тексте. В древнерусском тексте пропущено.

¹⁴¹ Цитата из Евр. 8, 5.

¹⁴² Цитата из Исх. 8, 19 (ср.: «И сказали волхвы фараону: это перст Божий»).

¹⁴³ Подробнее см.: Книга Иисуса Навина (Нав. 10).

¹⁴⁴ Учение о стихиях как промежуточном первотворении — одна из немногих воспринятых антиохийцами реминисценций античности, переработанная в духе креационизма.

¹⁴⁵ Учение о служебных духах детально разработано Епифанием Кипрским.

¹⁴⁶ Телеологическое объяснение антиохийским автором круговорота вод отлично от естественно-научного толкования тех же природных явлений авторами каппадокийского круга.

¹⁴⁷ Неточная (за счет усечения) передача текста из Книги пророка Амоса: «Кто сотворил семизвездие и Орион и претворяет смертную тень в ясное утро, а день делает темным, как ночь, призывает воды морские и разливает их по лицу земли?» (Амос, 5, 8).

¹⁴⁸ Неточная передача текста из Книги пророка Захарии: «Просите у Господа дождя во время благопотребное; Господь блеснет молнией и даст вам обильный дождь, каждому злаку на поле» (Зах. 10, 1).

¹⁴⁹ *Илия* — пророк Израиля (см.: 3 Цар. 17, 1). Он обличал царей в грехах, совершал исцеления и многочисленные чудеса. Был взят на небо живым в огненной колеснице (см.: 4 Цар. 2, 9–12). Вероятно, поэтому иудеи верили, что Илия в трудную минуту может прийти на помощь любому праведнику, и считали его предтечей и провозвестником Мессии, представителем закона и пророков (см.: Мал. 4, 5–6). В Новом Завете он беседует с Иисусом в сцене Преображения (см.: Мф. 17, 1–3; Лк. 9, 30–31). См.: *New Bible Dictionary*. Wheaton, IL, 1982; *Harper's Bible dictionary*. San Francisco, 1985; *Библейская энциклопедия*. М., 1990. *Нюстрем Э.* Библейский словарь. М., 1997.

¹⁵⁰ Неточная цитата из 3 Цар. 18, 44. Ср.: «Он сказал: продолжай это до семи раз. В седьмой раз тот сказал: вот, небольшое облако поднимается от моря, величиною с ладонь чело-веческую...»

¹⁵¹ Цитируется отрывок из I Слова «Бесед на Шестоднев» Севериана Габальского.

¹⁵² Аристотелевское учение о материи и форме, адаптированное к установкам христианской доктрины. Еще одна реминисценция, которая резко противоречит установкам антиохийцев на безоговорочное неприятие античности. Синкретичное объединение христианского креационизма и античной философии выражает идею трансформации потенциального бытия в актуальное. Это пример философизации богословия.

¹⁵³ Отсылка к Быт. 1.

¹⁵⁴ О «небе неба», или «небесах небес», см.: Втор. 10, 14; 3 Цар. 8, 27; 2 Пар. 2, 6; Неем. 9, 6 и др. Обычно слово «небо» используется в Библии для обозначения пространства между землей и твердью («небо воздушное») и места, где находится Его престол («небо вышнее/превышнее», «небо неба», «небеса небес»). Однако в позднем иудаизме выдвигаются различные предположения о количестве небес: обычно их семь, хотя говорится также и о трех, пяти или десяти небесах. См., например: Енох, 71, 5 и далее. См.: Kittel G., Friedrich G. The Theological Dictionary of the New Testament. Michigan, 1985.

¹⁵⁵ Типичный для антиохийской космологии образ дома-вселенной.

¹⁵⁶ См. примеч. 29.

¹⁵⁷ См. примеч. 91.

¹⁵⁸ Ср.: Быт. 1, 1.

¹⁵⁹ Ср.: Быт. 1, 2.

¹⁶⁰ В переработке античного учения о стихиях применительно к креационизму рассуждения о промежуточном творении несколько расплывчаты. Получается, что земля самостождественна себе, а воды, огонь и воздух объемлют небо. Но при этом, как следствие буквалистской экзегезы, названы также воздух и дважды воды (как стихия и как бездна).

¹⁶¹ Ср.: Быт. 1, 3.

¹⁶² Отождествление света со стихией огня зиждется на буквалистской логике и не вполне согласуется с предшествующим утверждением о том, что огонь вместе с другими стихиями заключен в небе.

¹⁶³ Противопоставление огня вещественного и невещественного обозначает дуальную структуру мироздания.

¹⁶⁴ Неточная передача текста. Ср.: Исх. 20, 11; 31, 17: «Ибо в шесть дней создал Господь небо и землю, море и все, что в них; а в день седьмой почил» (синодальный перевод). Также есть отсылка к Быт. 1, 31: «И увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма. И был вечер, и было утро: день шестой» (синодальный перевод).

¹⁶⁵ Восходящие к древнегреческой философии представления о качествах четырех стихий (Эмпедокл, Аристотель) были восприняты как ортодоксальной (Иоанн Дамаскин, Иоанн экзарх Болгарский, «Изборник 1073 г.»), так и апокрифической христианской книжностью («Сказание о создании Адама», «Беседа трех святителей»). Как последовательный противник античности, Козьма Индикоплов отвергает учение о восьмернице, которой соответствуют двойственные качества четырех стихий. Впрочем, реальность самих стихий автором со мнению не подвергается.

¹⁶⁶ Греч. *каiros* — «время, срок, пора, период». Здесь, возможно, «времена года».

¹⁶⁷ Так в греческом; в древнерусском тексте **свѣща** — свеча, факел.

¹⁶⁸ То есть о дьяволе.

¹⁶⁹ Неточная цитата из Еф. 2, 2. Ср.: «...в которых вы некогда жили, по обычаю мира сего, по воле князя, господствующего в воздухе, духа, действующего ныне в сынах противления...»

¹⁷⁰ Вероятно, имеются в виду ангельские чины. В Дан. 7, 10 указывается, что Богу служат «тысячи тысяч» ангелов, среди которых называются собственно ангелы, серафимы (см.: Ис. 9, 2, 6 и др.), херувимы (см.: 2 Цар. 22, 11 и др.), архангелы (см.: Иуд. 1, 9 и др.), силы (см.: Рим. 8, 38; 1 Пет. 3, 22), власти (см.: 1 Пет. 3, 22), престолы, господства, начала.

¹⁷¹ Имеется в виду Бог.

¹⁷² Евр. 1, 14.

¹⁷³ Так в греческом тексте Библии и у Козьмы Индикоплова: *apokaradokia* — «напряженное ожидание». В тексте синодальной Библии — «с надеждой».

¹⁷⁴ Рим. 8, 19–21.

¹⁷⁵ Вероятно, здесь имеется в виду Быт. 3, 19: «...в поте лица твоего будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю, из которой ты взят, ибо прах ты и в прах возвратишься».





СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	3
-------------------	---

ЧАСТЬ I

Своеобразие древнерусской философской мысли (М. Н. Громов)

Кого на Руси называли «философами»	10
Определения философии по памятникам письменности	22
Творческие методы древнерусских мыслителей	28
Образ сакральной Премудрости	44
«Элементы мироздания» в древнерусской апокрифической литературе	60
Русский исихазм: вербальный и невербальный аспекты	84
Кардиогнозия в традициях отечественной философии	92
Культура Древней Руси в системе мировой цивилизации	102

ЧАСТЬ II

Основные направления древнерусской мысли (В. В. Мильков)

Теологический рационализм древнерусских мыслителей	110
Разновидности деятельной философии: от аскезы до практицизма	126
Античное наследие в памятниках древнерусской письменности	156
Античные, церковные и народные представления об «ином мире»	170
Разнообразие трактовок исторического процесса	198

Неоплатоническая традиция в древнерусской мысли («Ареопагитики», «Диоптра»)	224
Антицерковные и еретические течения в древнерусской мысли	260
<i>Волхвы</i>	270
<i>Федорец</i>	282
<i>Стригольники</i>	294
« <i>Жидовствующие</i> »	315

ПРИЛОЖЕНИЕ

Памятники религиозно-философской мысли Древней Руси

«Послание Владимиру Мономаху о посте»

Киевского митрополита Никифора

Вводная часть (<i>В. В. Мильков, С. М. Полянский</i>)	343
Древнерусский текст (<i>Г. С. Баранкова</i>)	353
Перевод (<i>Г. С. Баранкова</i>)	368
Комментарии (<i>Г. С. Баранкова, В. В. Мильков, С. М. Полянский</i>)	374

«Учение о числе» Кирика Новгородца

Вводная часть (<i>В. В. Мильков</i>)	385
Древнерусский текст (<i>Р. А. Симонов</i>)	400
Перевод (<i>Р. А. Симонов</i>)	408
Комментарии (<i>В. В. Мильков, Р. А. Симонов</i>)	411

III Слово «Шестоднева» Иоанна экзарха Болгарского

Вводная часть (<i>В. В. Мильков</i>)	418
Древнерусский текст (<i>Г. С. Баранкова</i>)	424
Перевод (<i>Г. С. Баранкова</i>)	469
Комментарии (<i>Г. С. Баранкова, В. В. Мильков</i>)	489

«Поучения» владимирского епископа Серапiona

Вводная часть (<i>В. В. Мильков</i>)	505
--	-----

I

Древнерусский текст (<i>Р. В. Бахтурина</i>)	518
Перевод (<i>Р. В. Бахтурина</i>)	522
Комментарии (<i>В. В. Мильков</i>)	523

II

Древнерусский текст (<i>Р. В. Бахтурина</i>)	527
Перевод (<i>Р. В. Бахтурина</i>)	530
Комментарии (<i>В. В. Мильков</i>)	532

III

Древнерусский текст (Р. В. Бахтурина)	535
Перевод (Р. В. Бахтурина)	539
Комментарии (В. В. Мильков)	540

IV

Древнерусский текст (Р. В. Бахтурина)	543
Перевод (Р. В. Бахтурина)	546
Комментарии (В. В. Мильков)	547

V

Древнерусский текст (Р. В. Бахтурина)	553
Перевод (Р. В. Бахтурина)	555
Комментарии (В. В. Мильков)	556

«Палая Толковая» (антропологический раздел)

Вводная часть (В. В. Мильков, С. М. Полянский)	561
Древнерусский текст (А. М. Камчатнов)	571
Перевод (А. М. Камчатнов)	651
Комментарии (А. М. Камчатнов, В. В. Мильков, С. М. Полянский)	678

«Галеново на Гиппократе»

Вводная часть (В. В. Мильков)	713
Древнерусский текст (В. В. Мильков)	722
Перевод (Л. Н. Смольникова)	728
Комментарии (В. В. Мильков)	731

«Сказание о сотворении Богом Адама»

Вводная часть (В. В. Мильков)	736
Древнерусский текст (В. В. Мильков)	741
Перевод (Л. Н. Смольникова)	748
Комментарии (В. В. Мильков)	751

«Сказание Афродитиана»

Вводная часть (В. В. Мильков)	760
Древнерусский текст (В. В. Мильков)	766
Перевод (Л. Н. Смольникова)	772
Комментарии (В. В. Мильков, Л. Н. Смольникова)	777

Псевдо-Дионисий Ареопагит

«О небесном священноначалии» (главы 3–9)

Вводная часть (А. А. Смирнова)	782
Древнерусский текст (А. А. Смирнова)	785
Перевод (А. А. Смирнова)	868
Комментарии (А. И. Макаров, А. А. Смирнова)	894

**Космологические и онтологические идеи
в «Христианской топографии» Козьмы Индикоплова
как отражение взглядов антхохийской богословской школы**

Вводная часть (А. В. Григорьев)	903
Древнерусский текст (А. В. Григорьев)	910
Перевод (А. В. Григорьев)	927
Комментарии (А. В. Григорьев)	944



Научное издание

*Михаил Николаевич Громов,
Владимир Владимирович Мильков*

ИДЕЙНЫЕ ТЕЧЕНИЯ ДРЕВНЕРУССКОЙ МЫСЛИ

Редактор *С. И. Лукомская*

Корректор *О. И. Попова*

Макет книги *Ю. Н. Дрюков*

Лицензия № 00944 от 09.02.2000 г.
Издательство Русского Христианского
гуманитарного института
191011, Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, 15.

Сдано в набор 10.05.2000. Подписано в печать 01.06.2001.
Формат 70 × 100 1/16. Гарнитура Times.
Бумага офсетная. Печать офсетная.
Печ. л. 60. Тираж 1500 экз.
Заказ № 3195.

Отпечатано с готовых диапозитивов
в типографии № 1 ВО «Наука» РАН
197034, Санкт-Петербург, 9-я линия, 12