



ПАМЯТНИКИ
РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЙ
МЫСЛИ
ДРЕВНЕЙ РУСИ

Ф И Л О С О Ф С К И Е
И Б О Г О С Л О В С К И Е
И Д Е И
В П А М Я Т Н И К А Х
Д Р Е В Н Е Р У С С К О Й
М Ы С Л И

«НАУКА»



Памятники религиозно-философской мысли Древней Руси

Серия основана в 1999 году

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ СЕРИИ:

Г. С. БАРАНКОВА

Е. М. ВЕРЕЩАГИН (зам. председателя)

М. Н. ГРОМОВ (председатель)

А. М. КАМЧАТНОВ

В. В. МИЛЬКОВ (ответственный секретарь)

Р. А. СИМОНОВ

А. Н. УЖАНКОВ



МОСКВА «НАУКА» 2000



Памятники
религиозно-философской
мысли
Древней Руси

Философские и богословские идеи в памятниках древнерусской мысли



МОСКВА «НАУКА» 2000

УДК 2
ББК 86.3
Ф 56

Ответственные редакторы
доктор философских наук М.Н. ГРОМОВ
кандидат философских наук В.В. МИЛЬКОВ

Философские и богословские идеи в памятниках древнерусской мысли. – М.: Наука. 2000. – 376 с. – ил. – (Серия "Памятники религиозно-философской мысли Древней Руси").

ISBN 5-02-013687-5

Книга открывает новую серию работ по исследованию древнерусской духовности. Детально характеризуются разнообразные идейные традиции отечественной мысли средневековой эпохи; существенные признаки различных религиозно-философских направлений в православии и их взаимодействие с дохристианской античной, апокрифической, а также еретической идейными традициями. Исследуются обширные сферы духовной культуры прошлого – от простонародной до высокой книжной.

Для специалистов-философов, историков, филологов, всех интересующихся отечественной культурой.

По сети АК

ISBN 5-02-013687-5



Научное издание

**ФИЛОСОФСКИЕ И БОГОСЛОВСКИЕ ИДЕИ
В ПАМЯТНИКАХ ДРЕВНЕРУССКОЙ МЫСЛИ**

Утверждено к печати Редакцией серии
"Памятники религиозно-философской мысли Древней Руси"

Зав. редакцией *Р.С. Головина*. Редактор *Н.В. Ветрова*. Художник *В.Ю. Яковлев*
Художественный редактор *Г.М. Коровина*. Технический редактор *З.Б. Павлюк*
Корректоры *Г.В. Дубовицкая, Н.П. Круглова, Р.В. Молоканова, Т.И. Шеповалова*

Набор и верстка выполнены в издательстве на компьютерной технике

ЛР № 020297 от 23.06.1997

Подписано к печати 11.05.2000. Формат 70×100^{1/16}. Гарнитура Таймс. Печать офсетная
Усл.печ.л. 31,85. Усл.кр.-отт. 39,2. Уч.-изд.л. 35,05. Тираж 1100 экз. Тип. зак. 3296

Издательство "Наука" 117864 ГСП-7, Москва В-485, Профсоюзная ул., 90
Санкт-Петербургская типография "Наука". 199034, Санкт-Петербург В-34, 9-я линия, 12

ISBN 5-02-013687-5

© Издательство "Наука", 2000
© Российская академия наук
и издательство "Наука", серия
"Памятники религиозно-философской
мысли Древней Руси" (разработка,
оформление), 1999 (год основания), 2000

ПРЕДИСЛОВИЕ

Предлагаемая читателю книга, – первая в новой серии "Памятники религиозно-философской мысли Древней Руси". Сама идея подобного издания давно обсуждалась историками, филологами, философами, специалистами иного профиля, профессионально занимающимися древнерусским культурным наследием и сотрудничающими много лет. Сейчас появилась возможность ее реализации.

В рамках серии намечено публиковать в первую очередь наиболее ценные первоисточники с обстоятельными комментариями и сопутствующими материалами. Предполагается издание, во-первых, **отдельных памятников** с монографическим исследованием одного или нескольких авторов; во-вторых, избранного или полного **собрания сочинений древнерусских мыслителей**; в-третьих, **смешанных сборников**, в которых будут сочетаться публикации первоисточников с аналитическими статьями, посвященными данным источникам и содержащейся в них религиозно-философской проблематике.

Возможны и другие вариации данного проекта, но в любом случае он изначально ориентирован на публикации древнерусских оригинальных и переводных текстов богословско-философского характера допетровского времени и их исследований. Тексты более позднего времени, а также материалы, касающиеся феноменов нового времени, будут привлекаться в исключительных случаях и только тогда, когда они тесно связаны с древнерусской традицией.

Первая предлагаемая книга представляет собой сборник материалов, соответствующий третьему типу в отмеченной выше классификации.

В нее вошли как публикации первоисточников, так и аналитические статьи, либо посвященные непосредственно публикуемым текстам, либо носящие обобщающий характер, но также при этом непременно опирающиеся на древнерусские памятники вербальной культуры.

В книге публикуются фрагменты из "Шестоднева" Иоанна экзарха Болгарского и "Ареопагитик", "Палеи Толковой", "Богословия" Иоанна Дамаскина, несколько антиязыческих поучений, полный текст одного из ценнейших религиозно-философских памятников – "Послания митрополита Никифора Владимиру Мономаху о посте", содержательные статьи известных специалистов по древнерусской лексике, историческому, естественнонаучному, философскому знанию, что придает книге в целом объемный, репрезентативный, междисциплинарный характер, наиболее адекватно отражающий полифункциональный и полифонический характер древнерусской книжности.

Ядро авторского коллектива составляют специалисты различных гуманитарных наук, издавшие три года назад совместное исследование "Древняя Русь: пересечение традиций" (Москва, Скрипторий. 1997) и "Апокрифы Древней Руси (Москва, Наука. 1998). В поле их исследования находились различные идейно-религиозные традиции Древней Руси. В процессе подготовки труда выяснилось, что можно ставить вопрос о различных типах традиционализма. Выявление различных его форм позволило лучше понять внутренние импульсы развития отечественной культуры. Привлеченные многочисленные данные убедительно свидетельствуют, что эти импульсы вряд ли можно рассматривать однозначно как некий тормоз исторического прогресса. Мало подверженные изменениям, традиционные, а точнее говоря, статичные основы культуры вступали во взаимодействие с внешними культурными влияниями, образуя многообразные промежуточные синкретические формы, придававшие древнерусской культуре черты неповторимого своеобразия.

Чистых идейно-мировоззренческих форм, которые бы прямо отражали свои источники в процессе освоения влияний извне, шедших, кстати сказать, не только из Византии, но так

же с Запада и Востока, Древняя Русь знала не так уж много. В процессе христианизации, равно как и после утверждения христианского монотеистического вероучения, преобладали различные синкретические формы явного и неявного двоеверия, обусловившие то, что русское православие, как в лице его идеологов, так и в народном варианте, оказалось не вполне тождественно православию греков. Более того, в процессе исследования различных идейных направлений выяснилось, что разные представители религиозной мысли Древней Руси ориентировались на разные традиции внутри греческого православия.

Установлено несколько типов традиционализма. Пережитки дохристианской культуры характеризуются как **родовой его тип**. Синкретические формы язычества и христианства, провоцировавшиеся пережитками язычества, но утратившие в двоеверных новообразованиях свою изначальную мировоззренческую обособленность и чистоту, дают основания оценивать эту разновидность традиционализма как **традиционализм компромисса**.

Среди памятников переводной письменности были выявлены и изучены тексты, с помощью которых осуществлялась опосредованная трансляция античной традиции в отечественную культуру. Парадоксально, но происходило это благодаря энциклопедическим трудам, знакомившим с основами христианского мировоззрения. Поскольку воздействие на отечественную культуру, не знавшую своей античности, осуществлялось через византийское посредничество, знакомившее с инородной традицией, – сама эта традиция рассматривалась как совершенно своеобразный тип традиционализма, получившего определение **эпохального традиционализма**. Последний представлен стадийно (эпохально) пережиточными явлениями, привнесенными переводными памятниками письменности в прежде не соприкасавшуюся с классической античностью культуру.

Отмеченные выше концептуальные и методологические установки авторов, исследователей, комментаторов могут варьироваться и версифицироваться. Интерпретация текстов не должна быть моноконцептуальна и догматична, но с максимальной степенью объективности и адекватности отражать все богатство древнерусского книжного, духовного и культурного наследия.

В следующем выпуске намечается опубликовать корпус сочинений видного церковного деятеля и мыслителя XII в. митрополита Никифора, одно из творений которого помещено в данной книге.

Редколлегия и авторский коллектив будут признательны за отзывы, замечания и предложения как по первому выпуску, так и по замыслу серии в целом.

* * *

При воспроизведении текстов памятников в настоящем издании рукописные оригиналы передаются буква в букву, выносные буквы вставлены в строку и заключены в круглые скобки. По техническим причинам два варианта буквы е (е "узкое" и е "широкое") передаются одной буквой *е*. Текст рукописей дается "в подбор", концы строк при этом обозначаются одной косой чертой, а конец листа – двумя косыми чертами.



Роль традиционного восприятия слова и символики в создании литературного языка переводов

Сложность изучения принципов терминологической номинации в древнеславянском языке, особенно применительно к первым переводам на славянский язык, заключается прежде всего в ограниченности научного знания в IX и X вв.; в сущности, в то время все естественно-научные знания воспринимались сквозь призму философско-богословских представлений о мире. Следовательно, системное (и систематическое) изучение проблемы должно исходить из философских идей исследуемого периода и притом поданных в типологическом плане; это значит, что на основе дошедшего до нас текста мы должны реконструировать семиотические основы терминологизации, а не рассматривать отдельные термины как самостоятельные лексемы, что традиционно характерно для филологических работ¹.

Вторая сложность заключается в синкретизме всякой номинации X в., что вытекает из нерасчлененности научного знания в то время. Переводчики и авторы X в. в своих обозначениях использовали слова, употреблявшиеся в нескольких значениях; в таком случае только контекст позволяет установить собственно терминологическое значение слова. Не случайно именно в текстах, принадлежащих Иоанну экзарху, мы находим такое большое число славянских слов в необычном значении²; подобный путь осознания термина Е.М. Верещагин назвал "осмыслением"³ и это очень важный этап терминотворчества, представленный специально в старославянских текстах. Необходимо, следовательно, установить принцип терминологизации, которым пользовались первые славянские писатели, с тем, чтобы на его основе с максимальной точностью воспроизвести (реконструировать) последовательные этапы создания славянской терминологии, т.е. на основе дошедших до нас текстов представить терминологическую парадигму средневековой науки.

Третья сложность заключается в возможности выбора различных терминологических средств: в X в. кроме не очень распространенного приема "осмысления" мы сталкиваемся либо с заимствованием (которое характерно для первоначальных переводов), либо с калькированием заимствованного слова, либо с употреблением славянского слова как эквивалента греческому термину. Последний путь избирает и Иоанн экзарх; более того, именно в начале X в. этот путь становится основным направлением в обогащении славянского литературного лексикона новыми научными терминами – по мере последовательного углубления славянских книжников в философские основы средневекового мировоззрения.

Важность такого выбора принципов книжной терминологизации невозможно переоценить. Все древние номинации по существу гносеологичны; каждое новое

слово, счастливо найденное кем-то из книжников для передачи греческого эквивалента, становилось не просто языковым средством обозначения нового понятия, оно знаменовало философское освоение новых для славян пластов культурного мира, включало их в общеевропейскую традицию и тем самым готовило общекультурное единство Европы, окончательно сложившееся позже.

Важна и лингвистическая сторона проблемы. Не заимствование слова или морфемы (калькирование), а использование в терминологических целях общеславянского слова – единственная возможность осознать зашифрованное в слове понятие и сделать его доступным для всех славян, в принципе уже готовых для принятия новых знаний. Именно этот принцип терминологизации оказался перспективным не только в содержательном, но и в методическом смысле. Он способствовал объединению разрозненных вариантов литературно-книжного языка в общий церковнославянский язык эпохи Средневековья.

Семантический синкретизм славянских слов хорошо способствовал передаче семантики греческих терминов даже не прибегая к созданию производных (которые появились уже и при Кирилле: *свойство, сущность, естество* и проч.), ср. *Богъ, вещь, законъ, природа* и т.д. То же касается и терминов этики. Например, весь спектр значений греческих слов, выражающих понятие о гневе, вполне укладывался в одно-единственное славянское слово *гнѣвъ*; в таком случае именно в славянском тексте самое общее по семантике слово является "больше" термином, чем его греческие эквиваленты. Символический характер языкового знака, совпадение словесных символов в славянском и греческом также служили общим основанием для развития новой терминологии, поскольку, например, символика света, тьмы, огня, земли и т.д. была общей для обеих культур. Символический синкретизм слова становился мощным источником и научной терминологизации.

Таким образом, задача заключается в выявлении принципов определения научных понятий на основе общеславянской лексики – в той мере, в какой это возможно на основании дошедших до нас текстов, принадлежащих Иоанну экзарху.

В наше время такая задача кажется уже вполне разрешимой. В последнюю четверть века усилился интерес именно к этому древнеболгарскому писателю, "открытому" К.Ф. Калайдовичем более 160 лет назад. Переизданы некоторые тексты, проведена предварительная текстологическая работа, определены источники сведений Иоанна по философии и естественной истории, рассмотрены некоторые лингвистические аспекты его творчества.

Относительно Иоанна высказаны самые разные точки зрения, из которых следует напомнить две прямо противоположные. А.А. Шахматов в деятельности Иоанна и его круга видел энциклопедическую всеобъемлемость, исключительную для X в.; говорил о создании законченного цикла философских и естественно-научных трудов, которые затем почти без изменений обслуживали все славянское средневековье⁴. Наоборот, Г. Якше подчеркивает, что "Шестоднев" – искусственное и одинокое произведение, не связанное с позднейшими славянскими текстами типа "Физиолог" или "Луцидарий"; он не имеет никакого значения научного текста, представляя собою "заимствованные через Грецию фантастические легенды Востока"⁵. Таким образом, А.А. Шахматов убежден в том, что достаточно одного текста, чтобы говорить о важности литературно-книжной деятельности Иоанна, тогда как Г. Якше требует материализованной в текстах нового состава книжной традиции, которая восходила бы к деятельности Иоанна. В сущности оба исследователя говорят об одном и том же: должна была возникнуть школа переводов, ориентированная на принципы, разработанные Иоанном; должна была возникнуть традиция литературно-книжной работы с научным текстом, восходящая к Иоанну, должен был укорениться принцип создания новых терминов, необходимость в

которых возникала в последующие эпохи. Однако переводческим принципам, установленным Иоанном, славянские книжники действительно следовали в средние века⁶; традиция литературной работы с научным текстом также была довольно устойчивой: не случайно перу самого Иоанна экзарха приписывались переводы таких сочинений, как грамматический трактат "О осмихъ частехъ речи" Псевдо-Дамаскина и "Диалектика", безусловно продолжающих принципы Иоанна в работе над научными текстами. Сам факт признания этих текстов принадлежащими Иоанну подчеркивает жизненность книжной традиции, связанной с его деятельностью. Что же касается новых принципов терминотворчества, определенных Иоанном (или писателями его круга – личного авторства мы никогда точно не узнаем), то они представляют собою самую существенную (и пока еще не изученную) часть его наследия, поскольку прямые результаты этого являются актуальными, еще и в наше время. Они вполне укладываются в тот новый для славян X в. классификационный принцип членения мира, который Иоанн привнес в литературную славянскую традицию, и на основе которого он предложил свои законы научной номинации.

Сразу же оговоримся, что в дальнейшем мы опускаем собственно богословские вопросы, связанные с "Шестодневом", поскольку именно в этом пункте Иоанн не был оригинален: в соответствии с христианской традицией и полностью вслед за своими источниками он говорит о последовательности творения, об относительной ценности "первоэлементов", полемизирует с Аристотелем, отвергая за небом ("эфиром") статус первоэлемента, равного огню, воде, земле и воздуху и т.д. Здесь мы вступаем уже в сферу античной философии с ее интересом к первоэлементам⁷ как основе видимого мира. Важно только заметить основное различие между античными философами и точкой зрения Иоанна, несомненно почерпнутой у цитируемых им христианских эзегетов: языческие философы в качестве истока всего сущего искали что-то одно – либо воздух, либо огонь, либо воду, либо землю. Упрека Парменида, Фалеса, Демокрита, Диогена за то, что воздух, огонь, воду они считали за первичные элементы сущего, Иоанн самим подбором материала и собственными дополнениями подчеркивает, что важны и сочетания, соединения, переплетения этих первоэлементов, важна совокупность всех их четырех, взятых в известных последовательностях⁸.

Проследим развитие мысли автора, переводчика и составителя памятника – в том виде, как ее удастся реконструировать на основе текста "Шестоднева".

Любопытно, что на основе перевода другой книги – "Небеса" ("Богословие") – столь законченной картины воссоздать не удастся; данные, представляемые этим источником, расплывчаты, иногда противоречат принципам, открытым в "Шестодневе". Кроме того, что "Шестоднев" – на перевод, а то, что иногда называют "компиляцией" (в средневековом смысле слова, т.е. собственно "научный трактат"), он и создан на несколько лет позже "Небес", и отражает уже законченную систему литературно-книжных воззрений его автора, изложенных, в частности, и в Прологе к сочинению⁹.

Таким образом, если первоэлементов четыре, то число признаков, способных их различить и достаточных для такого различения, должно быть два. Два и четыре кратны друг другу, представляют собою вполне нормальную систему отношений, действующих в языческом мире, с попарными противоположностями эквивалентного типа "верх – низ", "правое – левое", "земля – небо" и т.д.¹⁰, но они неприемлемы для нового (христианского) способа классификаций.

Христианская, и вообще – средневековая традиция – не могла бы воспринять из античности четыре первоэлемента – стихии с двумя признаками различения; это противоречило и общим классификационным принципам членения мира, и самой

символике христианства, которая к тому времени уже образовалась на основе неоплатонических идей о развитии Единого¹¹.

В самом деле, в "Шестодневе" Иоанна экзарха в соответствующем месте мы читаем, что Бог сотворил человека из земли, воды и воздуха (Л. 207) – об огне не говорится. Более того, поминая животных, сотворенных Богом, Иоанн говорит о ныряющих, парящих и ходящих, т.е. в качестве естественной среды передвижения указывает опять-таки воду, воздух и землю. Снова никаких упоминаний об огне. Никаких животных, способных жить в огне, вроде саламандр или фениксов, которыми позднее заполнила огненную среду европейская любознательность, здесь нет. И только в самом конце, в переводе из Василия Кесарийского, дается объяснение странному исчезновению огня со страниц сочинения. Огонь – это стихия ангелов (Л. 238б и др.), и потому не распространяется на земных существ, включая человека. В переводе "Небес" специально оговаривается, что именно благодаря свойствам огня – легкое, горячее, теплое, "остротное" – он стал материалом для создания ангельской субстанции (С. 10б). Вполне понятное объяснение, если принять в расчет особую силу огня и его предполагаемые свойства – это воплощение энергии. Энергия создает все прочие свойства и потому вправе стоять несколько в стороне или, точнее, над остальными первоэлементами (это представление разделялось и языческой художественной традицией, ср. хотя бы "Слово о полку Игореве").

Во всех остальных случаях "Шестоднев" повествует либо только о воздухе, воде и огне (Л. 13, 22б и др.), либо только об огне, воздухе и земле (Л. 13б и др.), – короче в любом сочетании, но обязательно лишь о трех первоэлементах – стихиях. Их взаимная сочетаемость также не бесконечна, но определяется все той же христианской символикой. Например, сочетание воды, воздуха и огня, но без земли, определяется тем, что крестятся водою, духом и огнем, тогда как землей не рождаются, в землю уходят ("Небеса". С. 248). Тонкости богословских рассуждений можно оставить в стороне, но в любом случае интересна внутренняя противоречивость изложения. Она заключается в следующем.

Признается наличие четырех элементов, одинаково важных в построении материального мира (например, в "Изборнике 1073 г.", Л. 31, говорится о том, что тело составлено из огня, воздуха, воды и земли – так, как это и обычно для традиционной философской точки зрения), однако, в классификационные схемы они включаются лишь по три, с непременным исключением одной из стихий в каждом отдельном случае, в отношении каждой конкретной субстанции. Уже в самом составе элементов возникает конфликт между четырьмя известными (признаваемыми за основные) и тремя необходимыми для идентификации объекта стихиями.

Вместе с тем, как ясно из существа дела, двух признаков было бы достаточно для различения четырех элементов, и в античной традиции они различались именно по двум признакам, так, как это и отражено в одном месте перевода Иоанна ("Небеса". С181): земля студена и суха, вода студена и волгла, воздух волгл и тепл, огонь тепл и сух. Два признака – "влажность" и "теплость" – различают четыре субстанции, но сами признаки целиком еще эквиваленты (равнозначны), содержат в себе сразу два взаимно-противоположных, необходимых для противопоставления признака: "влажность" включает в себе влажность и сухость, а "теплость" – тепло и холод. Таким образом, здесь четыре же и различительных признака, фактически равных друг другу: тепло, холод, сухость, влажность. По видимости простая по составу различительных признаков, модель на самом деле перегружена этими признаками, и потому каждая стихия в общей совокупности свойств понимается конкретно-чувственно, определено, материально. В сущности, перед нами обычное продолжение языческого эквивалентного мышления в классификационном

масштабе, когда равнозначность противоположных свойств еще не воспринимается на фоне родового для них понятия (и обозначения); они равноценны и одинаково важны. Христианский философ не может согласиться и с этим. Как и в составе самих стихий, ему необходимо выработать иерархию ценностей, относительную важность признаков. В таком случае не всякий признак может оказаться различительным, или (чисто механический, но также возможный путь) должен быть введен еще один признак, на фоне которого два исходных окажутся неравноценными. В "Шестодневе" избран второй путь – нейтрализация двух исходных признаков посредством введения нового, третьего.

Автор пытается включить третий различительный признак, хотя для различения четырех элементов третий признак избыточен. В "Небесах" говорится, например, о легкости–тяжести, или тонкости–глубости, ср.:

вода – волгла, студена и тяжка
воздух – тонок, тепл и легок
огонь – тонок, тепл и легок
земля – волгла, студена и тяжка

Тонок – эквивалент сухого, но подобное дублирование признака не смущает автора, потому что и сам исходный признак эквивалентен, так что сочетание "сухой–влажный" или "тонкий–влажный" не изменяют существа дела. Однако попутно упускается из виду, что признак "легкий" совпадает с признаком "теплый", тогда как признак "тяжелый" совмещается с признаком "студеный (холодный)". Дублирование перенасыщает модель избыточными признаками, но каждый раз этих признаков не два, как раньше, а три; но именно в трех признаках и нуждался автор.

Так и в распределении различительных признаков "стихий" обозначается конфликт между четырьмя действительными признаками и тремя необходимыми для классификации. Разница лишь в том, что христианский философ не различает принципа бинарности: для него каждая эквицентная пара составляет один общий признак; он мыслит, если можно так выразиться, не на видовом, а на родовом уровне отвлеченности, крупно, масштабно, но и стереометрически четко. Внутренняя противоречивость явления еще не попала в центр его интересов. Однако важно направление выбора: "тяжелый" как признак, общий для "мокрого" и "холодного", и "легкий" как признак, общий для "сухого" и "теплого", как бы нейтрализуют попарные сопоставления исходных групп, раскалывают исходную эквицентность, внутреннюю сосредоточенность первоначального сопоставления, потому что земля студена и суха, следовательно – потенциально содержит в себе и тяжесть, и легкость. Это же приводит к постепенному осознанию того, что два исходных признака – "влажность" и "теплость" – на самом деле составляют четыре свойства, которые необходимо разграничивать столь же ясно, как и "легкость" – "тяжесть". Семиотически заданный масштаб в дальнейшем развивается в соответствии с логикой своего развертывания и потому снимает исходный синкретизм признаков. На устранение семантического синкретизма, свойственного всем славянским терминам, и направлена новая классификация сем.

Кроме того, и в отношении к взаимным связям стихий друг с другом намечается определенное расхождение между языческими философами и христианскими писателями. Эквицентный масштаб требует попарного сравнения и сопоставления стихий-первозлементов. Действительно, во взаимных отношениях четырех стихий кроются все возможности в отвлечении логических операций, например: соединимы земля + вода, огонь + воздух, несоединимы по составу признаков земля и воздух, огонь и земля, в дополнительном распределении находятся по ряду признаков земля – огонь, вода – воздух.

Познаваемые по парно как элементы созданной в мысли противоположности, эти стихии дают информацию о свойствах, но весьма поверхностно и притом опосредованно через их признаки. Огонь и вода несоединимы как контрастные по всем четырем признакам, огонь и воздух соединимы, более того – зависят друг от друга по своим признакам, а земля и огонь, как противоположности теплого и холодного, возможны в различных условиях. Таким образом, из трех возможных типов попарного соединения вычленяются три типа комбинации признаков, неравноценных в отношении друг к другу.

В текстах Иоанна экзарха мы находим соответствующие разъяснения, связанные с правилами сочетаемости стихий как носителей свойств: ср.: "како бо противная естества огня, реку, и воды, въздуха же и земля въ едино утварь накончати" ("Небеса". С. 30). *Упротивное, упостатьное* качество его интересует в первую очередь: то, что разделяет, различает, разграничивает стихии. Но важно и *ужичьное*, т.е. "родственное" (общее основание для сравнения, без которого не может быть и самого сравнения): например, огонь родствен воздуху по теплоте, а земле по сухости. Все эти свойства, как и содержащие их стихии, сосуществуют в общей связке; потому что благодаря своим свойствам "ужичьное бо къ ужичьному бѣжало" (Л. 1506).

Таким образом, при дальнейшем усложнении познавательного процесса сам принцип классификационного членения как бы вытекает из предшествующего типа, в данном случае – градуальный принцип из эквиполентного.

Из четырех элементов даже и попарно возможно три типа сочетаний перво-стихий, а два признака в каждой из стихий сближают их всякий раз только с двумя соседними, естественно образуя троичные связки "стихий". Рассыпание исходной эквиполентности логически толкает к тернарной (троичной) градуальности, и вот тут-то мы находим естественное объяснение всем противоречиям между наличием четырех первоэлементов и потребностью каждый раз только в трех из них (см. примеры, приведенные в "Шестодневе" на ЛЛ. 896–90, 986 и др.).

Действительно, по своим основополагающим признакам (т.е. свойствам) стихии как бы "перетекают" друг в друга, из качеств предыдущей стихии в качество последующей. Например, по *ужичьству водному* (влажный – сухой) образуется градуальный ряд з е м л я – в о д а – в о з д у х, ибо "акы роукама се за обѣ качества въскраинии дрѣжаше" (Л. 896): вода одним качеством соотносится с землей (студена), другим – с воздухом (волгла), и только при указании на этих своих соседей, в единении триединства вода может предстать во всей совокупности своих свойств. Только тогда вода р е а л ь н а как стихия и вместе с тем объяснена как с у щ н о с т ь по своим свойствам. Содержательный кортеж свойств удостоверяет реальную наличность искомым качеств и вместе с тем по своей совокупности формирует п о н я т и е о воде.

Тем не менее это еще не градуальность в общепринятом смысле; последовательно понижающийся ряд был бы иным: вода – земля – воздух как выражение различной степени "волглости" (влажности). Перед нами же возникает своего рода разорванный треугольник, вершина которого каждый раз представлена тем понятием, которое, в сущности, по данному признаку является родовым по отношению к двум остальным:



Получается так потому, что целью сопоставления является не вычленение признака, общего для всех элементов оппозиции, а построение самой оппозиции с последовательным "перетеканием" общей суммы признаков. Рассуждение идет не со стороны признаков, а со стороны элементов. Наоборот, результатом подобного сравнения становится важный различительный признак, развивающий степени своего проявления, и который путем постепенного градуирования от элемента к элементу осознается и тем самым как бы отвлекается от материи породившего их в сознании "кортежа". Признак отвлекается в свойство, которое существует столь же объективно, как и сами стихии – первоэлементы, но познается только в сознании, только при одновременном отвлечении "соседних" свойств.

То же относится и к прочим возможным типам сочетаний, и не только первоэлементов. Сравните по признаку "теплое": в о з д у х – о г о н ь – з е м л я, хотя понижающаяся градуальность требовала бы следования о г о н ь → в о з д у х → з е м л я. Перед нами, таким образом, совершенно новый принцип вычленения свойств, а не готовая, сама в себе замкнутая и категориально установленная модель; грация искомым свойств, поданная парадигматически.

Предлагается не простая фиксация полученных кем-то и когда-то результатов, а способ познания, который могла предоставить писателю X в. античная христианская философия. Другими словами, это субъективная возможность иссечения признаков из совокупности фактов, а не объективная данность самого объекта, которая могла бы быть более объемной, более полнокровной, более совершенной в своих проявлениях. Отличие подобного способа иссечения признаков от античных "переходов одного элемента в другой"¹² заключается в том, что сами стихии уже не связаны конкретно с водой, землей и т.д. (это всего лишь наименование первоэлементов) и не столь синкретичны, как это было у древних греков¹³. Важно также, что теперь соединение первоэлементов не представляет собою замкнутого круга, напротив – круг разорван. Само вычленение свойств согласно данной процедуре всегда происходит по кругу (ср. о последнем на Л. 89б: "огнь же толль и соухъ сы ествомъ, топлотоу же къ въздухоу привязаете, соухотоу же пакы на общество къ земли възвращаете, ти тако бываете кругъ"). Включение третьего как опорного носителя свойства разбивает круг, вплотную подводит к осознанию родо-видовых отношений, которые пока не формулируются явно.

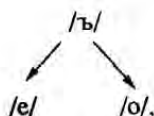
Чтобы понять смысл приведенных соотношений, сопоставим их с хорошо известными современному филологу примерами эквиолентных и градуальных оппозиций у гласных фонем¹⁴.

В некоторых фонологических системах противопоставление гласных /o/ и /e/ является эквиолентным, т.е. равнозначным: по признаку ряда маркирована фонема /e/ – "передняя", по признаку "лабиализованности" – /o/. Оба признака одинаково важны в оппозиции /o/ – /e/, но они размещены на разных фонемах, так что и сами фонемы оказываются равноценными в составе оппозиции, ни одна из них не является немаркированной. Ситуация та же самая, что и в эквиолентности противопоставления "верх–низ" или "земля–небо": оба элемента равноценны, потому что по составу признаков равнозначны. Для древнеболгарского богомила, признававшего функциональную равнозначность Бога и дьявола, вопрос решался только так, с позиций характерной для язычества эквиолентности оппозитивов. Эквиолентность оказывается не структурной моделью, а принципом мировоззрения. Отметим, что парность такой оппозиции принципиально отличается от современных принципов членения, привативности, при которой два оппозитива представлены как неравноправные партнеры: один из оппозитивов имеет данный признак, а другой характеризуется его отсутствием, т.е. "плюс" и "минус".

Вернемся к нашему примеру с гласными /e/ и /o/. Эквивалентность указанной оппозиции нерушима и в сущности непознаваема, потому что невозможно проникнуть "внутрь" оппозиции и установить распределение признаков. Мы как бы получаем готовую конструкцию и осознаем, что /e/ и /o/ противопоставлены двумя признаками, знаем даже, какими именно (путем соотнесения с другими элементами системы), но и только. Такую же модель предлагал нам и Иоанн в исходных парах типа "земля-вода".

Положение изменяется с появлением третьего члена и тем самым с преобразованием эквивалентности в градуальный ряд. Допустим (для некоторых средневековых славянских языков эта ситуация реально засвидетельствована), что в результате произошедших изменений среди гласных среднего подъема появляется третья, запишем ее как /ъ/. В градуальном ряду /e/ – /ъ/ – /o/ возникает точная копия тех тернарных рядов элементов, которые нам знакомы уже по примерам, извлеченным из "Шестоднева" Иоанна. Фонема /ъ/ – передний и нелабиализованный гласный, в нем нейтрализуются оба признака, составлявшие прежнюю эквивалентную оппозицию, но так же, как и в том случае, градуальный ряд строится не по принципу нарастающей или убывающей степени данного признака (как в случае оппозиции /и/ > /e/ > /a/: постепенное расширение ротовой полости),

а по принципу разорванного круга, т.е. оппозиция $\begin{matrix} \curvearrowright \\ /e/ & /o/ \\ \curvearrowleft \end{matrix}$ разворачивается в:



в которой именно средний член оказывается важным в познавательном отношении элементом, ибо с его помощью можно проникнуть в механику оппозиции и познать саму оппозицию, определить ее признаки – в данном случае одновременно связанные и с рядом, и с лабиализованностью. Фонема /ъ/ не совпадает с /e/ по ряду и не совпадает с /o/ по лабиализованности; можно сформулировать и противоположное утверждение: /ъ/ совпадает с /e/ по ряду и с /o/ по лабиализованности; "синкретизм родового" элемента оппозиции допускает полярные толкования, но одно непреложно – нейтрализация прежде непримиримых признаков, выявление их сознания.

Теперь, когда мысль и с уть произведенных сопоставлений Иоанна ясны, вернемся к его примерам. Они не столь однозначны, как может показаться сначала.

Действительно, "разорванный круг" типичен для его рассуждений, и в "Небесах" такого рода триады довольно часто встречаются. Однако не забудем, что, в отличие от античной традиции, самих признаков у Иоанна несколько больше; в частности, важен признак, связанный с силой тяжести. На Л. 35б "Шестоднева" находим такое рассуждение: "И яко же въ вещьхъ обрящещи землю тяжьку, воду же земле легъчайшоу, а огнѣ тяжьчайшоу, паки въздохъ воды есть легчай, а огнѣ тяжчѣи". Взятые в новом соотношении все четыре стихии участвуют в градуальном ряду, и этот ряд строится уже по принципу усиления признака ("по достоинству"), т.е. как земля – вода – воздух – огонь. Также "по достоинству" огонь "честнее" земли, но земля "честнее" воды и т.д., так что снова образуется цепочка переходов типа огонь – земля – вода – воздух (Л. 49б). Таково дальнейшее усложнение принципов членения, возникают другие типы, связанные с новыми признаками (тяжесть, "честность", т.е. качество, и т.д.). Они по необходимости включают

в себя уже все первоэлементы, потому что и по своим проявлениям эти первоэлементы конечно же универсальны и охватывают всю совокупность обсуждаемых признаков, трудно было бы представить, например, что земля не включается в признак "тяжести" или "достоинства".

Таким образом, новый принцип классификации со ступени материальности конкретных стихий восходил на более отвлеченные ступени признаков, а затем и свойств, которые могли бы быть извлечены сознанием из смежных в последовательном ряду первоэлементов только в результате использования градуального ряда. Постепенно и многие другие явления стали осознаваться по модели того же классификационного принципа, как совокупности отвлеченных от физических явлений свойств или признаков, а сама классифицирующая модель становилась все более объемной, хотя ее содержательность по-прежнему оставалась весьма конкретной и частной по своим проявлениям.

Например, свойство "теплое" и "сухое" кроме огня присуще также летнему времени года и южной стороне пространства; в таком случае субстанция *о г о н ь* получает определенные временные и пространственные характеристики. Точно также "холодное" и "воглое" – зима и север, понимаемые одновременно и как характеристики первоэлемента *в о д ы*: "сухое" и "холодное" – осень и запад как временные и пространственные характеристики *з е м л и*. Во всех случаях выстраиваются такие же триады, как и в проявлениях стихий, например, у весны *вогло* от зимы (ибо следует за зимой), а тепло от лета (которому она предшествует); у лета тепло от весны, а сухость от осени, и т.д. вплоть до нового круга определений, завершаемых известным циклом.

Изоморфизм понятий, объединяемых общим, уже отвлеченным от исходной субстанции признаком, может чрезвычайно усложняться, и вся древняя славянская литература в сущности представляет последовательные этапы этого семантического усложнения при видимой неизменности формы. Сам Иоанн в своих писаниях, очевидно следуя античным авторам, говорит уже о совершенно посторонних для понимания самих первоэлементов их проявлениях, например, в отношении к типам человеческих заболеваний. Совокупное действие огня, лета и юга с присущими им изофункциональными свойствами порождает "желтую кручину", земля, осень и запад – "черную кручину", и т.д. Постепенное усложнение модели все новыми свойствами привносит ощущение внутренней неравноценности самих стихий. Если весной "кровь растет", а летом "рождается" "желтая кручина", ясно, что весна лучше лета. Оценочные характеристики привносит и хозяйственная целесообразность, в результате чего последовательность стихий способна видоизмениться, дав, например, ряд *з е м л я* → *в о д а* → *о г о н ь* → *в о з д у х*. Для славянского крестьянина градация стихий "по достоинству" была именно такой.

Теперь, когда на объективно данных первоэлементах и отношениях между ними мы рассмотрели принцип вычленения признаков и свойств, можно обратиться собственно к лингвистической стороне номинации и установить порядок и последовательность терминологизации, которая из рассмотренных принципов вытекает. Семантический анализ текстов, достоверно принадлежащих самому Иоанну экзарху, подтверждает, что направление номинации, т.е. словесного обозначения для явлений все более расширяющегося интеллектуального мира, было именно таково, каковым оно представлено в модели на примере первоэлементов-стихий¹⁵.

В частности, хорошо известной особенностью раннего средневекового мышления является сохранение эквиполентной оппозиции в представлении времени: "настоящее–прошедшее". Будущее время не входит в эту оппозицию, потому что связано с модальным планом возможности или вероятности, тогда как настоящее и прошедшее реальны и заполнены конкретными событиями. Христианское миро-

воззрение прерывает замкнутый круг чередований настоящего и прошедшего, включая сюда и представление о будущем, столь же реальном и во всяком случае вполне возможном¹⁶. Образуются соотношения, которые в нашей модели представлены как градуальность с включением третьего члена оппозиции:



В этом варианте мы не получаем еще законченной и строгой последовательности, данной как вектор и приемлемой для современного сознания: $прошедшее \rightarrow настоящее \rightarrow будущее$. Принцип организации времени совершенно другой, он определяется логическими возможностями модели, согласно которой свойство времени вычленяется из кортежа конкретных проявлений времени, причем в качестве родового выступает новый, третий элемент, прежде не входивший в систему данных отношений. Будущее и является таким "третьим" временем: оно – время по вторичным признакам, но это не-время по своему существу. Тем не менее представление о будущем времени известно уже не просто в эсхатологическом, модальном, вероятностном оформлении, а как равнозначное к уже прошедшему или к еще длящемуся настоящему. Подобное представление легко сопоставить с традиционными для восточнославянской науки соотношениями между теми же признаками "время" и "действие". Сравните хотя бы в изложении славянофилов первой половины прошлого века: поскольку "момент длиться не может", настоящее, являясь действием, не есть время, тогда как "время прошедшее не есть действие". Включение модальности "будущего времени" вводит нейтрализующий признак "длительности действия" (т.е. времени как признака самого действия) – категория грамматического вида, например, *прыгаю* и *прыгну* – по происхождению одинаково форме "настоящего времени". И только с последовательности совместно всех трех форм времени "снимается" общая категория времени: $прошедшее \rightarrow настоящее \rightarrow будущее$. Все подобные умозаключения¹⁷ также основаны на диалектике, но в данном случае завязаны от диалектики Гегеля.

Тем не менее уже на заре славянской письменности возникает необходимость в обозначении временных последовательностей: по-видимому, Иоанн и был писателем, окончательно сформировавшим систему временных обозначений, которой впоследствии пользовались все славянские книжники до XVII в. В тексте его перевода ("Небеса") и трактата на темы "Шестоднева" можно выявить следующее соотношение слов-терминов для передачи последовательностей больших отрезков времени в прошлом, настоящем и будущем, а также для обозначения "степеней жизни" в этом маркированном определенными границами времени.

Для фиксации длительного времени в настоящем он пользуется словом *годъ* – 'удобное, угодное время'; в прошедшем в той же функции используется слово *лѣто*, которое по этой причине у самого Иоанна никогда не употребляется в значении 'летнее время года' (только *жатва*); действительно, терминологическое значение слова *лѣто* ограничивало многозначность и требовало устранения из научного текста всех частных значений. Для обозначения длительного времени в будущем использовано слово *вѣкъ*, что также связано со сложившейся к тому времени книжной традицией. Сегодня мы только в результате тщательного

сравнительно-исторического анализа можем уяснить себе исконные значения перечисленных слов и возможные диалектные их значения в древнеславянском языке. Для всех последующих эпох, пока действовал принцип номинации, обозначенный здесь как принцип градуальности, авторитетным и традиционным для каждого писателя оставался тот способ обозначений, который ввел Иоанн; книжная традиция своим авторитетом перекрывает возможные местные варианты, так что и сочетания типа *въ вѣкы вѣковъ* стали восприниматься и всегда воспринимались как указание на будущее, и использование в летописных текстах только слова *въ лѣто* (такое-то) для обозначения обязательно прошедших событий, и корень *год-* как воплощение вечно длящегося настоящего, – все это стало производным от исходного распределения, которое можно моделировать как



Равным образом и лексика, в своей совокупности обозначающая "жизнь", в сочинениях Иоанна представлена в виде модели:



где слово *животъ* связано с выражением плана прошедшего, *житье* – плана настоящего, а *жизнь* соотносится с планом будущего. Каждое из перечисленных слов имело свою историю, диалектные вариации значений и даже стилистические варианты, однако в общей литературно-книжной традиции все подобные частности перекрыты семиотической системой, которая в истории любого книжного текста может быть понята только в совокупности всех трех элементов лексической связки. Мы не можем понять значения слов *жизнь*, не устанавливая вместе с тем значения связанных с ним слов *житье* и *животъ*, но так же нам неясны будут значения слова *вѣкъ*, если мы не соотнесем их со значениями двух других слов данного градуального ряда. Их собственное лексическое значение, которое в народном языке безусловно существовало и развивалось, дойдя до нашего времени, в семиотической модели книжной традиции само по себе не существует, ритуально ограниченное своей связью с соседними словами, смысл которых и наполняет собственное значение данной лексемы, и делает ее термином – потому что ограничивает одним-единственным, возможным и принятым раз навсегда значением.

В частности, в наших примерах *вѣкъ* и *жизнь* одновременно являются и логически родовыми по отношению к видовым *лѣто – годъ* или *животъ – житье*, и семантически однозначными по отношению к тем же эквивалентным парам, и стилистически нейтральными. Логическую, семантическую и стилистическую устойчивость слова *вѣкъ* и *жизнь* получают только в иерархии градуального ряда, только тут они сворачивают свойственный им синкретизм многозначности и стилистическую неопределенность в четкую определенность термина. *Вѣкъ* – это длительность будущего в ряду длительности прошедшего и настоящего; *жизнь* – это бытие будущего наряду с бытием прошедшего и настоящего, и т.д.

Изучать древние тексты, не принимая во внимание этой особенности словоупотребления, было бы непростительной оплошностью, особенно потому, что терминологические значения этих слов стали ритуальными, тогда как развития собственных их значений некоторое время не происходило. Известны попытки прервать эту традицию, например, в отношении слов со значением "жизнь" (в "Слове о законе и благодати" Илариона); однако это не привилось, по причинам, нам не известным, но в общем контексте развития книжной традиции и несущественным. Скорее всего, редкое исключение со "Словом" Илариона показывает только, что в момент произнесения этого "Слова" восточноболгарская модель, которую мы связываем с именем Иоанна, еще не была известной на Руси, и древнерусские книжники сделали попытку своими средствами создать требуемые церковной практикой номинации. У Феодосия Печерского и особенно у Кирилла Туровского "модель Иоанна" действует вполне четко¹⁸.

Эта модель, как легко видеть, не дает реальной временной последовательности и, собственно говоря не отражает действительной градуальной оппозиции (ср.: прошедшее → будущее → настоящее, и связанные с этим рядом обозначения). С лексической точки зрения гораздо важнее то, что новый, третий член оппозиции, тот самый, который разорвал законченность эквивалентной связи, превратив ее в градуальность, во всех случаях является самым неустойчивым, часто подвергается варьированию (в разных славянских языках слово *вѣкъ* может чередоваться с другими, например, *время*, слово *жизнь* – со словами *жить* или даже *животъ* и проч.), и даже в текстах самого Иоанна фактически только устанавливается: в "Небесах" слово *жизнь* употреблено реже и не столь последовательно, как в "Шестоднев". Неопределенность этого фрагмента системы связана с формированием того субстрата, на котором покоилась данная связь: на осознании и развитии идеи будущего времени. Любопытно, что для заполнения этой части модели Иоанн использует слова, которые в своем основном значении стали собственно книжными и всегда сохранялись в таком состоянии – *вѣкъ* и *жизнь*. У самого Иоанна временами они даже заменяют друг друга (и создают сочетание *вѣчная жизнь*).

Таким образом, единственная задача, которая стояла перед Иоанном и книжниками его времени, в каждом конкретном случае заключалась в выборе третьего слова, завершающего всю конструкцию и создающего законченную триаду обозначений, в которых каждый элемент использован в терминологическом значении и связан (спаян) с двумя другими элементами. Такими удачными находками в числе указанных были слова *вѣкъ* и *жизнь*. Система отношений всех трех слов в каждой отдельной триаде создает их терминологическое значение, отсекая все побочные семантические линии, и делает такие слова книжными терминами. После этого нет ничего странного в том, что в последующей истории отдельных славянских литературных языков вдруг возникает ситуация, когда в качестве литературного неожиданно оказывается слово, совершенно чуждое этому языку (например, слово *жизнь* в русском литературном языке): раскалывание исходных и ставших традиционными триад в каждом новом литературном языке шло своими путями, но всегда ограничивалось одним из трех вариантов "общего слова", т.е. как в данном примере – лексемами *живот*, *жить* или *жизнь*, и никаким четвертым.

Д.С. Лихачев назвал "Шестоднев" Иоанна эстетическим кодексом Средневековья, имевшим исключительно важное значение для древнерусских книжников¹⁹. Это верно, потому что текст "Шестоднева" содержал в себе принцип номинации всякого нового явления, постепенно входившего в литературно-книжную традицию и требовавшего своих обозначений. Это был масштаб, которым соизмерялись все

новые факты по типу уже известных и отмеченных словом. Назвать, как хорошо известно, – уже и значило понять, но чтобы назваться своим, славянским словом, требовалось не просто употребить какое-то слово с близким по смыслу значением (в каждом говоре или в каждой книжной традиции могли быть свои вариации подобного рода), но поставить его в такой четко очерченный взаимными соотношениями градуальный ряд, в котором терминологическое значение хорошо известного слова возникает само собой в общем ряду лексем, и позволяет выявить самое существенное в его качествах, свойствах или признаках. Как уже сказано, это философский принцип номинации, поэтому он и почитался столь высоко, вызывал подражания и сохранялся в веках. В истории русской книжной традиции центром, который перенес указанный принцип на Русь, был, по-видимому, Киево-Печерский монастырь времени Феодосия Печерского – хотя доказательство этого и требует еще специального изучения источников²⁰.

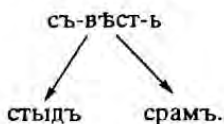
Специального изучения требуют и другие вопросы, затронутые в этой статье, например: степень зависимости Иоанна от византийских теорий языка и стиля в связи с принципами научной номинации; роль и влияние христианского мировоззрения на смену классификационных принципов членения мира (градуальность вместо эквивалентности), и др. Последовательное заполнение модели конкретными лексемами, связанными с обозначением тех или иных философских понятий и категорий, на основе движения древних текстов, также является делом будущего. Сейчас важно отметить, что тернарность всякого классификационного членения была, по-видимому, основным философским и эстетическим законом Средневековья. Даже в изложении грамматических категорий средневековые грамматики используют этот принцип²¹. Построение риторических фигур на основе этого принципа также хорошо известно и в законченном виде представлено у Кирилла Туровского²². Риторика позднего Средневековья также использует этот принцип в целях выявления нейтрального (немаркированного ни по какому признаку) среднего члена градуального ряда²³. Таким образом, семиотический принцип номинации, изложенный здесь, являлся принципом не только лингвистическим или стилистическим, но и обще-мировоззренческим. Поэтому естественно, что в первую очередь он и использовался в формировании понятий и в обозначениях научных текстов, к числу которых бесспорно следует отнести и "Шестоднев" Иоанна экзарха Болгарского.

Из основных выводов нашего изложения укажем следующие:

Последовательное развитие классификационных принципов членения мира, известных современной науке – эквивалентность, градуальность, привативность – ближайшим образом отразилось и в языке. На примере именования первоэлементов, служащих материальным воплощением конечной материи, можно говорить о попытках Иоанна экзарха совместить языческую эквивалентность (представлена в греческих первоисточниках и в славянских представлениях о мире) с потребностями христианской градуальности – на уровне термина (земля, вода, воздух, огонь), на уровне признака (влажный, теплый) и на уровне отношений (типы оппозиций).

Из трех различных способов научной номинации, впоследствии полностью использованных, Иоанн предлагает, первый, самый естественный для начала: использовать многозначность славянского слова, эквивалента греческому, по принципу: два видовых взаимно противоречивых "снимаются" введением третьего, "родового" по содержанию. Впоследствии принцип остается тот же, но языковые средства используются иные. Поскольку за много веков семантика коренных славянских слов оказалась исчерпанной, пришлось пойти на калькирование; ср.

греч. *συνεῖδος* и славянск. *съвѣсть*, которое становится "одним третьим" для традиционной славянской формулы *стыдъ и срамъ*:



Еще позже – дело стало решаться простым заимствованием (уже в Новое время), которое на тех же основаниях включает в себя прежде частные (видовые) компоненты; ср.:



Таким образом, выявление сущего через частное и устремленность к отвлеченному принципу мышления, начатые Иоанном в соответствии со средневековыми представлениями о сущем и имени, всегда связано с языковым процессом.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Ср.: Трифонов Ю. Иоан Екзарх български и неговото описание на човешкото тело // Български прегледъ. 1, 2. София, 1929. С. 165–202; Бекон М. Филозофски идеи в писанията на Иван Екзарх // Филологич. прегледъ. VI. София, 1934. С. 24–32 и др.
- ² См.: Баранкова Г.С. Лексика русских списков "Шестоднева" Иоанна экзарха Болгарского. Автореф. канд. дисс. М., 1977. С. 9–18.
- ³ См.: Верещагин Е.М. Начальный этап формирования философской терминологии в древнеболгарском литературном языке (IX–XI вв.) // Симпозиум: Кирило-методиевистика и стара българистика. Доклади. София, 1982. С. 135–138.
- ⁴ Шахматов А.А. Древнеболгарская энциклопедия X века // Византийский временник. Т. VII. Вып. 1. СПб., 1900. С. 1–35.
- ⁵ Jaksche H. Das Weltbild in Sestodnev des Exarchen Johannes // Die Welt der Slaven. Bd. IV. Heidelberg, 1959. Hf. 3. S. 258–301.
- ⁶ См.: Матхаузерова С. Древнерусские теории искусства слова // Acta Universitatis Carolinae. Philologica. Monographia LXIII. Praha, 1976.
- ⁷ Сжатый очерк этих воззрений см.: Лосев А.Ф. Лексика древнегреческого учения об элементах // Уч. зап. Моск. гос. пед. ин-та им. В.И. Ленина. № 341. Вопр. филологии. М., 1969. С. 233–241 (здесь же и основная литература вопроса).
- ⁸ Текст "Шестоднева" цитируется по изданию: "Шестоднев, составленный Иоанном Эксархом Болгарским" // Чтения в обществе истории и древностей российских. 1879. Кн. 3. М., 1879 (издан самый древний из числа дошедших список текста). Для сопоставлений использованы материалы из перевода книги "Небес", сделанного также Иоанном: "Богослобие святого Иоанна Дамаскина в переводе Иоанна Эксарха Болгарского" // Чтения в обществе истории и древностей российских. 1877. Кн. 4. М., 1878 (ниже: "Небеса"). За время подготовки статьи к изданию опубликован самый ранний из сохранившихся древнерусских текстов "Шестоднева" (см.: Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского. V Слово. М., 1996; Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского. Ранняя русская редакция (Изд. Г.С. Баранковой. М., 1998).
- ⁹ См.: Трифонов Ю. Указ. соч. С. 170 (по мнению автора, текст "Шестоднева" составлен до 911 года).

- ¹⁰ См.: *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М., 1965.
- ¹¹ Не касаемся важного вопроса о различных толкованиях в отношении векторной последовательности элементов Троицы: Отца, Сына и Духа Святого (в современных терминах: вещество – энергия – информация как триединство материи). Этому вопросу в Средние века придавали особое значение именно потому, что в такой символике видели классификационный принцип исчисления элементов опыта (ср.: концепции соотношений между ипостасями Единого у православных, католиков и в некоторых еретических учениях).
- ¹² Ср. у Гераклита: "огонь живет смертью земли, воздух живет смертью огня, вода живет смертью воздуха, земля – смертью воды". Круг замкнулся и каждый раз начинается сызнова, потому что рассуждение не выходит за пределы самой субстанции, не отвлекается от нее.
- ¹³ См. примеры в указ. статье А.Ф. Лосева. С. 241.
- ¹⁴ См.: *Трубецкой Н.С.* Основы фонологии. М., 1960. С. 82 и сл.
- ¹⁵ Материал и доказательства приводимых ниже сопоставлений см. в статье: *Колесов В.В.* Семантические изменения слов в переводах Иоанна экзарха Болгарского // *Болгария. 1300 лет.* София, 1983. С. 217–239.
- ¹⁶ См.: *Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры. М., 1984 (см.: "Предметный указатель").
- ¹⁷ Обсуждение см.: *Колесов В.В.* Становление идеи развития в русском языкознании первой половины XIX в. // *Понимание историзма и развития в языкознании первой половины XIX века.* Л., 1984. С. 185 и сл.
- ¹⁸ Общий очерк см.: *Колесов В.В.* "Жизнь человека" в слове Древней Руси. Л., 1986. С. 74–81.
- ¹⁹ *Лихачев Д.С.* Развитие русской литературы X–XVII веков. Л., 1973. С. 53.
- ²⁰ *Колесов В.В.* Лексичні південнорусизми у книжній мові Давньої Русі // *Мовознавство.* 1977. № 1. С. 41–49.
- ²¹ См. примеры, приведенные в кн.: *К.Ф. Калайдович.* Иоан Эксарх Болгарский. М., 1824. Приложения.
- ²² *Колесов В.В.* Лексико-стилистические особенности "Слов" Кирилла Туровского // *Труды Отдела древнерусской литературы.* Т. XXXVI. Л., 1981.
- ²³ См.: *Колесов В.В.* К характеристике стилистического варианта в литературном языке // *Поэтика и стилистика русской литературы.* М.-Л., 1971. С. 343–348; на конкретном примере некоторых глаголов у Аввакума это показано в статье: *Колесов В.В.* Лексическое варьирование в литературном языке XVII в. // *Вопросы исторической лексикологии и лексикографии восточнославянских языков.* М., 1974. С. 130–137.



Античная философия, мифология, научные знания в древнеславянских переводных памятниках и выработка научной терминологии*

Формирование книжной научной лексики в древнерусском языке началось с появления в Древней Руси переводной литературы энциклопедического характера, дававшей элементы знаний по разным отраслям наук. Сам термин "средневековая наука" условен и отличается от современного понятия "наука", однако мы считаем возможным его употребление, когда говорим о совокупности научных знаний, сохранявших и развивавших античные научные традиции.

В просвещении древнерусского общества с ранних времен важную роль играли своеобразные произведения-энциклопедии, дающие читателям средневековую картину мира – Бог, мир, человек – во всем ее многообразии и широте проявлений. Такие произведения наряду с богословскими сведениями содержали представления по разным отраслям знаний: космологии, астрономии, математике, географии, философии, поэтике, истории, ботанике, минералогии, зоологии, анатомии и физиологии человека. Эти знания во многом были заимствованы у античных авторов или через посредство византийских источников, наиболее полно сохранивших античное научное наследие.

Энциклопедическая традиция, предполагающая систематизацию знаний, достигнутых на определенной стадии развития той или иной эпохи, как отмечает В.И. Уколова, сложилась еще в эллинистическую эпоху и особенно расцвела в Риме¹. П.М. Бицилли писал, что "энциклопедичность – закон средневекового творчества", полагая, что стремление к универсальности в средневековые сказывается во всех сферах – науке, искусстве, литературе².

Мировоззренческим основанием средневекового энциклопедизма являлась система религиозных представлений о мире, на которые в разной степени влияли, с одной стороны, античное видение связей мира и человека, а с другой, – стремления к аллегорическому толкованию окружающего мира, свойственные раннему средневековью.

К числу переводных и компилятивных произведений-энциклопедий, появившихся на Руси в XI–XIV вв., можно отнести "Изборник Святослава 1073 г.", вторую по древности сохранившуюся датированную древнерусскую рукопись, "Хронику" Георгия Амартола, "Богословие" и "Шестоднев" Иоанна экзарха Болгарского, "Толковую Палею" и некоторые другие памятники. Одни из этих произведений, древнеболгарские по происхождению, были переведены или составлены в Болга-

* Исследование осуществлено при поддержке РГНФ. Грант 99-03-19869.

рии в Преславском книжном центре (конец IX–начало X в.). Это сборник, составленный для болгарского царя Симеона, послуживший протографом для "Изборника Святослава 1073 г.", произведения Иоанна экзарха. Другие памятники представляли собой древнерусские переводы ("Хроника" Георгия Амартола, "Христианская топография" Козьмы Индикоплова) или компиляции на основе разных источников ("Толковая Палея"). Все эти сочинения продолжали просветительские традиции, начатые трудами создателей славянской письменности – Кирилла и Мефодия – и способствовали созданию национальных славянских литератур на собственном языке.

Названные выше произведения сохранились как в древнейших дошедших до нас списках русского извода ("Изборник Святослава 1073 г.", "Богословие" Иоанна экзарха по списку XII в.), так и в более поздних. Однако по косвенным данным мы можем судить об их существовании на Руси уже в киевский период. В этой связи текстологическое и лингвистическое изучение памятников проливает свет на историю их бытования. Так, В.М. Истрин, анализируя язык "Хроники" Георгия Амартола, сохранившейся в русских списках XIII–XV вв., пришел к выводу о ее переводе на Руси в XI в.³

В результате исследования особенностей текста и языка русских списков "Шестоднева" Иоанна экзарха Болгарского (самыми ранними из сохранившихся русских списков являются списки XV в.⁴) нами была выявлена ранняя русская редакция, которую скорее всего можно отнести к XI–XIII вв., а ее появление связать с новгородской языковой областью⁵. Существование "Шестоднева" в этот период на Руси подтверждается также включением его фрагментов в древнерусские памятники, в частности, в "Толковую Палею", составленную в XIII в.

Широко представленный на Руси жанр естественно-научной литературы ("Шестоднев", "Физиолог", "Изборник Святослава 1073 г." и др. памятники) является показателем высокой духовной культуры славянства, воспринятой и развитой на древнерусской почве. Новый всплеск интереса к произведениям, содержащим естественно-научные данные, наблюдается в XV в., в период русского Возрождения. Н.Н. Розов отмечает в это время "распространение естественно-научных сочинений, начавшееся в недрах монастырских библиотек", которое показывает, "насколько был велик читательский интерес к этим сочинениям, если он захватил и "ушедших от мира" иноков"⁶. Именно в этот период усиленно переписываются "Изборник Святослава 1073 г.", "Шестоднев" Иоанна экзарха, "Хроника" Георгия Амартола, "Христианская топография" Козьмы Индикоплова. Свое значение эти памятники не утратили и в более позднее время, они переписывались вплоть до XVIII в. Так, например, сохранилось свыше 20 русских списков "Изборника Святослава 1073 г.", более 50 русских списков "Шестоднева" Иоанна экзарха.

Степень научности знаний, содержащихся в ранних византийских энциклопедических произведениях, была различной и в значительной мере зависела от отношения их авторов к античному наследию. В кругу писателей каппадокийской школы (Василий Великий, Григорий Назианзин (Богослов), Григорий Нисский) допускалось достаточно широкое привлечение данных античной науки, приспособляемое отцами церкви к христианскому толкованию картины мироздания. В таких трудах изложение взглядов "эллинских мудрецов" сочетается с их критикой. Наиболее важным является сам факт обращения каппадокийцев к "внешней мудрости", стремление приложить ее к христианскому учению.

В трудах богословов антиохийской школы (Севериана Габальского, Иоанна Златоуста) заметен интерес к буквалистскому и символическому толкованию Библии, хотя Севериан Габальский в своем творчестве использует элементы натурфилософского толкования.

Второе, третье и четвертое Слова "Шестоднева" показывают, что Иоанн использовал "Метеорологику" Аристотеля (разделы о реках Азии, Европы и Африки, раздел о морях, об оптических явлениях и др.). Переработка фрагмента из "Метеорологики" об Урканском и Каспийском морях свидетельствует о том, что соответствующие географические представления Аристотеля подверглись в "Шестодневе" известной корректировке. Аристотель сообщает, что "многие моря с другими нигде не соединяются" и приводит в пример Гирканское и Каспийское моря, которые отделены от моря "за Столпами" и "заселены по всему побережью".

В примечаниях к переводу Аристотеля Н. Брагинская отмечает, что здесь имеет место ошибка переписчика текста, а Аристотель говорит об одном море – Каспийском (в крайнем случае, речь может идти о двух его частях или заливах). Предположение о том, что Аристотелю могло быть известно Аральское море, комментатор считает сомнительным¹⁴. Однако тот факт, что Василий Великий повторил с некоторыми изменениями этот фрагмент из Аристотеля о двух самостоятельных морях – Гирканском и Каспийском, – свидетельствует против утверждения об ошибке переписчика Аристотеля. У Василия Великого речь идет 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 1263 г., а также болгарский список XV в. повторяют текст Василия Великого с небольшими изменениями: оба моря соединяются между собой под землей.

В списках ранней русской редакции "Шестоднева" текст видоизменен: оба моря соединяются между собой в пустыне. Сказанное заставляет предположить, что в тексте Василия Великого упоминаются два разных моря, а редактор списков ранней русской редакции под Урканским (Гирканским) подразумевает Аральское море.

Из географических представлений античности Иоанн экзарх унаследовал идею о единстве мирового океана. Достаточно высока точность измерения длины окружности (252 000 стадиев) и диаметра Земли (80 0000 стадиев), приведенные в "Шестодневе", которые были сделаны Эратосфеном Киренским, хранителем Александрийской библиотеки. С теорией шарообразности Земли у греческих ученых было связано изучение различий времен года в разных странах, которое привело к мысли о разделении Земного шара на пояса, или зоны. Этим вопросом занимались Парменид, Аристотель и особенно Посидоний. Василий Великий и Иоанн экзарх использовали в своей географической классификации именно критерий Посидония – "полуденную тень, которая, в зависимости от местности, в течение года передвигается в одном или двух направлениях, или же, наконец, движется по кругу"¹⁵.

В IV Слове "Шестоднева", в отрывке, принадлежащем самому Иоанну экзарху, мы сталкиваемся с любопытным фрагментом, разрабатывающим идею шарообразности небесных тел, заимствованным Иоанном из книги Аристотеля "О небе", в котором можно видеть прямую, достаточно большую по величине цитату из труда греческого философа. Кратко сообщив мнение Аристотеля о том, что звезды, Луна и Солнце "обломь образомъ все соуще", а также сказав, что звезды, прикрепленные к "кругам" (орбитам), совершают вместе с ними свое движение, Иоанн далее цитирует самого Аристотеля: *таче много повесѣдовавъ и скончати хотѣ Аристотель рече. елма обоемъ равнѣ грасти нѣсть азѣ, мѣню же и крѣгоу и звѣздѣ, то не ноужа ли естъ кроугомъ грасти а звѣздамъ молчащемъ стоатї, привазанамъ же къ крѣгомъ несенамъ быти, знаемо естъ всѣмн несенье. еще же и шбрасѣ и(χ) также обломь шбразомъ соутъ то то*

оуказано лоуною, како то свѣтъ прнемлетъ шель шеразь нмоуши. Гѣтъ бо сими словеси самѣми сице рекуи лоуна же кажетъ, такоже и намъ есть ви(д)ти, тако обль шеразь нмать. не бы бо оубо была растуши и хоудѣюши. наиболее и тщиимъ крѣгомъ, ни на обѣ странѣ пригоръвлена. единою же польтица. да ел^ама же едина лоуна така есть, то шѣтъ тако и ны зѣтъ(д)ы шеразомъ облы соутъ¹⁶. Сопоставление этого фрагмента с соответствующим отрывком из трактата "О небе" показывает дословное совпадение текстов. Таким образом, в ряде случаев мы можем видеть прямые цитаты из Платона и Аристотеля в тексте "Шестоднева", хотя можно предположить, что Иоанн пользовался не собственно сочинениями античных авторов, а существовавшими в средневековые подборками из их трудов. Так, в этот период был распространен целый жанр доксографических произведений – сборников энциклопедического характера, которые составлялись путем подборки фрагментов из сочинений различных философов. В качестве примера таких произведений в Западной Европе В.И. Уколова называет доксографический сборник Теофраста, который содержал взгляды греческих философов на природу (от Фалеса до Платона включительно)¹⁷.

Интересно отметить, что цитация античных авторов наблюдается в тех фрагментах текста "Шестоднева", которые написаны самим Иоанном, что свидетельствует о больших познаниях болгарского писателя в античной науке и повышает значение славянского памятника.

"Шестоднев" содержит первый в славянской литературе небольшой трактат по анатомии и физиологии человека. Как пишет Ц. Чолова, ссылаясь на А.В. Горского, К.И. Невоструева и Ю. Трифонова, он составлен самим Иоанном на основе "Истории животных" Аристотеля или компиляции Мелетия – "Трактате о естестве человека"¹⁸. Иоанн экзарх достаточно подробно рассматривает здесь строение внутренних органов (сердца, легких, почек, печени, селезенки), кровеносных сосудов, говорит о работе легких, сердца, органов слуха, обоняния и вкуса. В результате чтения "Шестоднева", как указывает Н.А. Богоявленский, древнерусский читатель знакомился с анатомией и физиологией времен Аристотеля и Галена, "идеи которых продолжали господствовать в то время в Византии, и в странах арабского владычества и среди средневековых врачей Европы"¹⁹.

В древнерусском переводном памятнике XI в. – "Хронике" Георгия Амартола (далее ХрГА), состоящей из вступления и четырех книг, раскрываются основные этапы всемирной истории – от сотворения мира до 948 г. н.э. Это произведение оказало существенное влияние на древнерусское летописание. Исторические события Хроники перемежаются с изложением богословских положений и назидательными христианскими рассуждениями. Достаточно полно представлена здесь история Древней Греции и Рима. Показателен даже один список упоминаемых в "Хронике" Георгия Амартола античных философов, политических деятелей, поэтов и писателей: по Артаванѣ же цр(ѣ)ткова Артаксерекъ Долгороукии лѣтъ .лѣ. при томъ Софоклѣи (Софокл) Ираклитъ (Гераклит) и Анаксагоръ и Пифагоръ и Фоукюдинъ и Еврипидъ, Ниродонъ (вар. Ирододъ, 'Геродот') и Кимпедоклѣи и Дикгенъ и Зинонъ и Ферекидъ и Арстархъ. Ипократъ (Гиппократ) и Парменидъ и Платонъ и Аристателъ и Димосфенъ и Сократъ вѣдоми бахоу (были известны) тѣ оуничъживъ законъ кланьскыи оумре, прахъ пивъ в темници²⁰.

Естественно-научные данные, почерпнутые из античных наук, изложены в этом памятнике в силу специфики его содержания в значительно меньшем объеме, чем в "Шестодневе". Здесь мы также находим рассуждения об элементах –

непресекомыхъ нераздѣльныхъ телесахъ – и изложение философскихъ взглядовъ Аристотеля и Платона с позиций христіанскаго вероученія, причем, если в "Шестодневе" преобладаетъ аристотелевскій подходъ в решении ряда космологическихъ и естественно-научныхъ вопросовъ, то в "Хроникѣ" Георгія Амартола отдается явное предпочтеніе взглядамъ Платона, который в противовѣс "блуднику Аристотелю" именуется здѣсь премудрымъ и преславнымъ, славнымъ в елиньхъ.

Аристотель подвергается резкой критикѣ за тезисъ о смертности души (какъ известно, лишь "активный умъ" считалъ онъ бессмертной ея частью). "Окаянному блуднику" противопоставляется его дидаскалъ (учитель) Платонъ с признаніемъ бессмертія и изначальной близости души вечному космосу. Идеи Платона о посмертномъ судѣ надъ душами и о пребываніи грѣшниковъ в аду близки автору христіанской "Хроники", который ссылается на діалогъ Платона "Федонъ": кще же оубо и ѡ пребываннн ѡ скончаннн дшамъ прем(д)рынъ въ Федоннн глеть паку: нбо несвершенъ и скверненъ, въ адъ шедъ, въ тмѣннн, ишеть свершенъ же и ч(с)тъ, ѡсюдѣ ѡшедъ, оу бѣ вселнть(с) ... неправедно же и везбожно живѣшю, въ ѡсоуженую испытанно темннцу послет(с) юже Тартаръ нарѣчють соущю ... оумершнмъ оубо подобаетъ соудъ прннматн, да праведенъ соудъ соудашемоу боуде(т). се Платонъ истово вѣрова соущамъ въ адѣ испытаннн²¹.

В "Хроникѣ" Георгія Амартола дается представленіе об античной мифологнн, сопровождаемое критикой языческихъ боговъ: ѡ Днвса во ѡроковнць тлѣнннн и прелюводѣаннне, ѡ Афроднтн же любодѣаннне, ѡ Ккмерѣа блоудство, ѡ Арета же оубннство, ѡ Днвноуца винопьянство ... но вещавають соущнн влазню тою поравощенн: сего нади бѣ нхъ нарнцаю(т), тако члѣкомъ оубодннннн выша. Зевесъ во глеть созданнню кознн шврѣтатель вы(с). Посндонъ же кормьчню шврѣтатель. Ннфестъ же коузньцю, Асклпнн же врачьвоу. Аполонъ ж пѣ(с) (песнь) моускнннскоую, Афина тѣканнн, Арфемнн же ловъ звѣрннн, Ира (Гера) же шдежу, Днмнтръ же ролью, и прочнн прочам²². Интересна попытка связать греческую мифологнн с натурфилософскнмъ ученнемъ о стихняхъ: кще же кстьство-словоумокъ ктернн вннмающе кланашоу са Посндонъ ксть вода, а Ифеста (Гефест) шгнь, Ироу (Гера) же аероу (воздуху) сущю, Днмнтроу же земла и плоды, Днн (Зевса) же дождь²³.

Великолепное знанне античной философіи и мифологнн можно найти в "Словахъ" Григорія Богослова, одного изъ наиболѣе авторнтетныхъ авторовъ в древнеславянскон и древнерусскон лнтературахъ, который принадлежалъ къ каппадокннскон богословскон школѣ. Получнвъ блестящее образованне в Афінахъ, Григорнн въ совершенствѣ овладѣлъ античной философнн, лнтературой, риторнкой и діалектнкой.

Уже в XI в. на Русн появился перевод XIII "Словъ" Григорія Богослова, вероятнее всего сделанный в Болгарнн в періодъ царя Снмеона. Рукопись эта была нздана А.С. Буднловичемъ в 1875 г.

Поразнтельная по своей живописности картина губелн языческихъ культѡвъ представлена во II "Словѣ" Григорія Богослова на нмператора Юліана. Внзантннскнн нмператоръ IV в., Юліанъ Отступннн, былъ нзвестенъ темъ, что на короткое время реставрнровалъ языческіе культы и прославнлся какъ яростный врагъ хрнстіан.

В "Слове" на Юлиана, имеющемся в упоминавшемся списке XI в., Григорий с большой иронией развенчивает античных богов и героев, которым поклонялись Юлиан и другие язычники, и показывает, что эти боги и герои всего-навсего мифологические персонажи, наделенные всевозможными пороками: снова стал безгласной статуей Аполлон, а Гефест хромоногим сварливым обитателем Олимпа, Дионис собирает вокруг себя толпу пьяных, Зевс, владыка богов, по-прежнему является в разнообразных ликах по причине своего распутства. Умолк и Кастальский ключ, воды которого не способны к пророчеству, Пифия не может больше заниматься прорицаниями и т.п.

Таким образом, если античное научное наследие, достаточно полно изложенное в произведениях писателей-каппадокийцев, в известной степени приспособлено христианскими авторами к своему учению, то мифология античности, представленная в этих памятниках, вызывает резкое неприятие у средневековых авторов, которые главную свою задачу видят в развенчании языческих культов. Поэтому образы античных богов и героев нарочито снижены. Несомненно, что яркая антиязыческая направленность хорошо отвечала религиозно-мировоззренческим нуждам XI в., времени, когда на Руси изживалась собственная мифологическая система взглядов и утверждалась христианская традиция, которой активно противодействовала существовавшая здесь языческая стихия.

"Изборник Святослава 1073 г." (далее ИСв73), основную часть которого составляют "Вопросы" и "Ответы" Анастасия Синаита, также содержит подборку из сочинений Григория Богослова. Кроме того, в "Изборник Святослава 1073 г." включен философский трактат Федора Раифского, трактат по риторике, статьи о летосчислении, о названии месяцев у разных народов. Завершает "Изборник Святослава 1073 г." "Летописец вкратце", отсутствующий во всех остальных списках этого памятника. В "Изборнике Святослава 1073 г." содержится около 20 фрагментов из трудов Григория Богослова, названного здесь Богословцем и Теологом. Как памятник философской мысли, значительный интерес представляет I "Слово" Григория Богослова, направленное против императора Юлиана Отступника. В древности текст этого "Слова" был переведен на славянский язык, по-видимому, лишь в отрывках, его нет в тексте XIII "Слов" Григория Богослова по рукописи XI в. В "Изборнике Святослава 1073 г." находятся только два отрывка из него. Один из них мал по объему и содержит обличение нечестивых, приносящих жертвы, которые Бог с негодованием отвергает. Во втором отрывке, посвященном полемике с Юлианом, доказывається, что научные достижения принадлежат не одним только грекам-язычникам, как утверждал Юлиан, но народам разных стран.

Этот отрывок имел большое познавательное и воспитательное значение, неоднократно переводился на Руси. Он вошел и в состав "Хроники" Георгия Амартола, но уже в переводе, отличном от перевода в "Изборнике Святослава 1073 г.", Юлиан, упрекая христиан в невежестве и грубости, считал высшим достижением греческую языческую культуру. Обличавший его Григорий Богослов приводит перечень наук, являющихся достижением разных народов. Так, он называет египтян основателями геометрии, вавилонян – астрономии, финикийцев – письменности, персам приписывает искусство волхвования, фригийцам – гадание по птицам. Упомянув миф о Паламеде – "изобретателе многого", Григорий приписывает евбейцам введение чисел, мер длины и веса. Евреям он ставит в заслугу составление священных книг. Грекам Григорий оставляет создание поэзии и риторики.

Приведенный фрагмент близок отрывку текста из Сказания Черноризца Храбра "О письменех", в котором этот перечень несколько видоизменен. И.В. Ягич отмечает, что фрагмент у Храбра сходен с текстом "Воспоминаний" Климентя –

апокрифическим памятником II в. н.э., возникшим в Сирии и приписываемым папе римскому Клименту, в сочинении Феодорита Киррского "Врачевание эллинских страстей"²⁴. Таким образом, сама проблема возникновения наук и искусств, создания изобретений, жизненно важных для людей, преподносилась в славянских памятниках в разных вариациях как мировая и исключительно важная в мировоззренческом плане.

В древнеславянской литературе (через византийское посредство) было распространено мнение, что древние греки явились создателями грамматики, риторики и философии. Не меньший интерес проявляли славяне и к вопросу о возникновении славянской азбуки и ее соотношении с греческой и еврейской. Так, в "Толковой Палее" Сиф, третий сын Адама, назван как создатель еврейского алфавита, которому "были вручены еврейские письмена, чтобы познали сыновья человеческие чуда Господа Бога"²⁵. С него, по мнению автора "Толковой Палее", "началась грамота".

В уже упоминавшемся сказании Черноризца Храбра "О письменех", повествующем о создании славянской письменности, утверждается, что первым языком, на котором говорил Адам, был сирийский. Это положение восходит к "Толкованиям на книгу Бытия" Феодорита Киррского (V в.)²⁶. Интересно, что это утверждение оспаривается в других памятниках. Так, в "Хронике" Георгия Амартола осуждаются носители подобных взглядов: *аще ли ктерн не оумѣтели противоу глѣть [не] кврѣнскъ языкъ первѣк бы(с) но соурьскын языкъ первын ксть. да слышать истолкованик пр.йдр.моу Урнгеноу въ изъшеразик Иввоко, аще тако истолкоукть(с) из книгъ соурьскы(х̄). и ре(ч̄) соурьскою рѣ(ч̄) изрече кврѣнскомь гл(с)мь, зане во и соурню Июдѣнскою землю именоваша и соуранъ первин палестинанъ нарекоша*²⁷.

Рассказ о создании греческого алфавита заимствован Храбром из Схолии к "Грамматике" Дионисия Фракийского. Другая же часть "Сказания" является переводом из "Грамматики" Псевдо-Феодосия²⁸. Однако, используя греческие источники, Храбр ставил перед собой задачу не просто рассказать об истории создания греческого алфавита и провести параллель между ним и славянской азбукой. Он стремился доказать, что славянская азбука, создателями которой были святые Кирилл и Мефодий, не только не хуже, но и выше греческой: "И потому (еще) славянские письмена более святы и более достойны почитания, ибо создал их святой муж, а греческие – язычники эллины"²⁹. Тем самым утверждает право славянского языка как языка церковного. Желая поддержать авторитетность созданного славянского алфавита, Храбр хочет, чтобы он ничем не отличался от греческого, и потому, сравнивая число букв в обоих алфавитах, с натяжкой считает его одним и тем же, равным 38 (тогда как на самом деле у греков было 24 буквы). С этой целью Черноризец Храбр говорит о 3 буквах, обозначающих числа 6, 90 и 900³⁰ и об 11 "двугласных" (дифтонгах). В итоге у него получается 38 букв. Среди составителей греческой азбуки в "Сказании" упомянуты Паламед, ее создатель, Кадм Милетский³¹, Симонид³² и Епихарий (Эпихарм).

Черноризец Храбр подчеркивает в своем сочинении еще одно преимущество славян перед греками – их переводческую деятельность. Если у греков в переводе библейских книг с еврейского языка на греческий, по преданию, участвовали 70 человек, то у славян всего двое – св. Кирилл и Мефодий – осуществили перевод священных книг с греческого на славянский. Таким образом, используя византийские источники и привлекая античные легенды о создании греческого письма, славянский автор создает оригинальное произведение, утверждающее право сла-

апокрифическим памятником II в. н.э., возникшим в Сирии и приписываемым папе римскому Клименту, в сочинении Феодорита Киррского "Врачевание эллинских страстей"²⁴. Таким образом, сама проблема возникновения наук и искусств, создания изобретений, жизненно важных для людей, преподносилась в славянских памятниках в разных вариациях как мировая и исключительно важная в мировоззренческом плане.

В древнеславянской литературе (через византийское посредство) было распространено мнение, что древние греки явились создателями грамматики, риторики и философии. Не меньший интерес проявляли славяне и к вопросу о возникновении славянской азбуки и ее соотношении с греческой и еврейской. Так, в "Толковой Палее" Сиф, третий сын Адама, назван как создатель еврейского алфавита, которому "были вручены еврейские письмена, чтобы познали сыновья человеческие чуда Господа Бога"²⁵. С него, по мнению автора "Толковой Палее", "началась грамота".

В уже упоминавшемся сказании Черноризца Храбра "О письменех", повествующем о создании славянской письменности, утверждается, что первым языком, на котором говорил Адам, был сирийский. Это положение восходит к "Толкованиям на книгу Бытия" Феодорита Киррского (V в.)²⁶. Интересно, что это утверждение оспаривается в других памятниках. Так, в "Хронике" Георгия Амартола осуждаются носители подобных взглядов: *аще ли ктерн неоумѣтели протнвоу глѣть [не] кврѣнскъ языкъ первѣк вы(с) но соурьскын языкъ первын ксть. да слышать истолкованик пр.ѣдр.моу Урнгеноу въ изъшебразик Ишвово, аще тако истолкоукть(с) из книгъ соурьскы(х̄). и ре(ч̄) соурьскою рѣ(ч̄) изрече кврѣнскомъ гл(с̄).мь, зане во и Гоурню Июдѣнскою землю именоваша и соуранъ первин палестиланъ нарекоша*²⁷.

Рассказ о создании греческого алфавита заимствован Храбром из Схолии к "Грамматике" Дионисия Фракийского. Другая же часть "Сказания" является переводом из "Грамматики" Псевдо-Феодосия²⁸. Однако, используя греческие источники, Храбр ставил перед собой задачу не просто рассказать об истории создания греческого алфавита и провести параллель между ним и славянской азбукой. Он стремился доказать, что славянская азбука, создателями которой были святые Кирилл и Мефодий, не только не хуже, но и выше греческой: "И потому (еще) славянские письмена более святы и более достойны почитания, ибо создал их святой муж, а греческие – язычники эллины"²⁹. Тем самым утверждает право славянского языка как языка церковного. Желая поддержать авторитетность созданного славянского алфавита, Храбр хочет, чтобы он ничем не отличался от греческого, и потому, сравнивая число букв в обоих алфавитах, с натяжкой считает его одним и тем же, равным 38 (тогда как на самом деле у греков было 24 буквы). С этой целью Черноризец Храбр говорит о 3 буквах, обозначающих числа 6, 90 и 900³⁰ и об 11 "двугласных" (дифтонгах). В итоге у него получается 38 букв. Среди составителей греческой азбуки в "Сказании" упомянуты Паламед, ее создатель, Кадм Милетский³¹, Симонид³² и Епихарий (Эпихарм).

Черноризец Храбр подчеркивает в своем сочинении еще одно преимущество славян перед греками – их переводческую деятельность. Если у греков в переводе библейских книг с еврейского языка на греческий, по преданию, участвовали 70 человек, то у славян всего двое – св. Кирилл и Мефодий – осуществили перевод священных книг с греческого на славянский. Таким образом, используя византийские источники и привлекая античные легенды о создании греческого письма, славянский автор создает оригинальное произведение, утверждающее право сла-

вянских народов на собственный книжно-письменный язык и литературу на этом языке.

В свою очередь, "Сказание" Черноризца Храбра было использовано в конце XIV в. замечательным русским писателем Епифанием Премудрым, автором Житий Стефана Пермского и Сергия Радонежского. В Житии Стефана Пермского, создателя пермской азбуки и письменного пермского языка, переводчика на этот язык священных книг, Епифаний, желая прославить миссионерский подвиг Стефана, не просто вставляет фрагмент "Сказания" Храбра в свое сочинение, но с помощью этого отрывка еще раз утверждает значение подвижнической деятельности первоучителей Кирилла и Мефодия, проводит параллель между святыми братьями и дидакалом Стефаном: "Вот воистину новый философ, как прежде был Константин, называемый философ, который создал азбуку словенскую, в 38 букв, так и этот сложил азбуку из 24 букв, подобную греческой азбуке по числу букв"³³.

Вслед за Храбром Стефан считает, что русская грамота достойнее греческой. По той же причине и пермская азбука выше греческой. В изображении Епифания в известном смысле Стефан даже превосходит св. Кирилла, имевшего помощником брата Мефодия "или грамоту складывать, или азбуку составлять". Ведь русский миссионер в одиночку совершает свой подвиг: "Стефану же никто не оказался помощником, разве один только Господь Бог наш". В этих утверждениях проявляются предвозрожденческие тенденции, зародившиеся в культурной жизни страны в XIV в., они свидетельствуют об укрепляющемся национальном самосознании и самоутверждении русского народа после Куликовской битвы.

Велика роль оригинальных и переводных древнеславянских произведений, сохраняющих античные научные традиции, в формировании научной лексики и терминологии древнерусского языка. Прежде всего, первые переводчики византийских памятников сталкивались с большими трудностями вследствие необработанности славянского языка, невозможности порой точно передать греческий термин славянским соответствием. Это достаточно полно выразил Иоанн экзарх Болгарский в "Прологе" к переводу "Богословия" Иоанна Дамаскина (далее – Бог.). Примечательно, что Иоанн обращается за подтверждением своих мыслей к одному из авторитетных отцов церкви – Дионисию Ареопагиту, считавшему, что в переводе важнее общий смысл, чем буквальное следование значению отдельных слов. Иоанн отмечает: *неплодно мьню ѿкоже и криво иже не силѣ и разоумоу вънимати нѣ глѣмь* (бесплодно, думаю, так же как и ложно, внимать не силе и смыслу слов, а самим словам)³⁴.

Он адресует свои упреки *не хотащемъ вѣдѣти что съ глѣ назнаменуѣть и... прїежащемъ же къ стоухіамъ и къ писменъмъ неразоумнымъ и съкладомъ и гломъ невѣдомымъ не минующкѣмъ въ ноушенин разоумъ* (не хотящим знать, что означает это слово и усердно следующим за элементами, неразумными буквами, слогами и непонятными словами, т.е. словами, значения которых им неизвестны, и не постигающим их истинный смысл)³⁵. В этом отрывке мы сталкиваемся с сравнением элементов (стихий) с буквами, типичным для античных атомистов, считавших, что "подобно тому, как слово и слог есть нечто большее, качественно отличное от букв (или отдельных звуков), так и сложное тело в своем качественном своеобразии есть нечто новое по сравнению с его составными элементами или с простой суммой этих элементов"³⁶.

Иоанн экзарх заранее просит своих читателей *почитаниа творити и прашати ма идеже мнѣше ма различъ глы преложьша*, т.е. прощать его в тех случаях, где они думают, что отклонился в переводе от греческого языка. Он объясняет эти свои ошибки тем, что *не во равнѣ са можетъ присно полагаги клннскѣ азыкѣ*

въ ннѣ прѣлагаемъ (так как перевод с греческого языка на другой язык не может быть адекватным)³⁷.

Однако далее он замечает, что так же бывает и со всеми другими языками: невоиъ иже глѣ (слово) въ иноиъ гзыщѣ краснѣ то въ друзѣиъ некраснѣ. иже въ иноиъ страшнѣ, то въ друзѣиъ нестрашнѣ. иже въ иноиъ чьстнѣ, то въ друзѣиъ нечьстнѣ³⁸.

Таким образом, болгарским писателем намечены основные лингвистические проблемы, с которыми сталкиваются переводчики: семантика переводимого слова, его стилистическая окраска, проблемы поиска подходящего соответствия в переводе, трудности в словоупотреблении. Особенно сложна была для переводчика передача научных терминов, ведь в ряде случаев приходилось объяснять и обозначаемое термином неизвестное славянам научное понятие.

Первоначально на Руси появились древнеболгарские переводы византийских источников, которые, как и другие старославянские памятники, под пером древнерусских переписчиков меняли свои фонетические, грамматические и лексические черты. В дальнейшем на русской почве происходил процесс ассимиляции церковнославянского языка, его активного взаимодействия с древнерусским языком. Акад. В.В. Виноградов дает этому явлению такую характеристику: "Если в начале это был процесс освоения и приспособления к своей народной и социальной почве развитого, богатого синонимикой и отвлеченными религиозными, философскими, научными и общекультурными системами слов письменно-литературного языка, сформировавшегося на чужой – хотя и родственной – народно-диалектной основе, то затем уже с XI в. этот процесс стал вместе с тем процессом своеобразного творческого развития тех грамматических, лексико-семантических тенденций и форм образования слов, которые были заложены в старославянском языке, и творческого образования новых форм, конструкций в словославянском языке под влиянием живой восточнославянской речи"³⁹.

История научной лексики и терминологии является отражением научной мысли своей эпохи. Следует, однако, иметь в виду, что связь и дифференциация самих наук в древнерусской культуре восходит к античности. Синкретичный характер античной науки о природе (наука о возникновении и строении мира, о составляющих его частях, которую позднее Аристотель назовет физикой – от греч. φύσις), отразился и в названии этой науки в древнерусском языке.

Три слова физиология – естествословне – родословне (φυσιολογία) используются в памятниках для обозначения науки о природе. В Шест. отмечен грецизм физиология: вѣсловесію во физиологіа корень е(ѣ) Шест. л. 2556. Калька естествословне известна уже по ИСв73: а такоже о вьсемъ томъ кстьествословникъ послушаша ИСв73 л. 154. В ХрГАм представлены все три слова: аще вставиша творца яко сладотворца въ естествословіе сведеша, с. 246; непричастни соуще вьнѣшнии физиология (вариант по спискам физиология) рекъше родословья с. 159.

В поздних списках Шест. XVII в. слово физиология глоссируется словами естествословне и родословне. Передача первой части кальки греческим словом естество обычна как соответствие греч. φύσις. Слово родъ в одном из своих значений – "природное свойство" – синонимично слову естество, поэтому оно также могло быть использовано в качестве первой мотивирующей основы при передаче сложного греческого слова. Отметим, в этой связи, что в ХрГАм φύσις передается словами естество и родъ. В Шест. употребляется глагол естествословити (φυσιολογεῖν) – рассуждать о природе, заниматься естествословием: каа

бѣшае ноужа Павлоу естествословити л. 255б. В ХрГАм в качестве соответствия тому же греческому глаголу употреблен глагол **родословити**.

Производным от слова **естествословие** является существительное **естествословьць** – человек, занимающийся естественными науками. В Шест. в этом же значении употребляются слова **фисикъ** и **естественнкъ**: тако во первѣи ѿ фисикъ еже соуть естъственици л. 234б.

Само слово **фисика** как общее название науки о природе в исторических словарях не зафиксировано. Л.Я. Кутина отмечает его появление в XVI в. в языке Курбского⁴⁰. Однако наличие производного существительного **фисикъ** в Шест. свидетельствует о более раннем появлении этого слова в древнерусском языке.

Одной из древнейших наук, возникшей из потребностей практической жизни человека, является астрономия. В ранних памятниках встречаем следующие названия этой науки: **астрономна** – **звѣдозаконне** – **звѣдозаконьница** – **звѣдозаконьствне** (**ἀστρονομία** от греч. **ἀστήρ** – звезда, **νόμος** – закон). В этом ряду лексическая синонимия пополняется за счет словообразовательной вариативности, вызванной различной передачей второй части сложного слова.

В Шест. сохранен грецизм **астрономна**: **глють во дрѣзѣи нже астрономѣж хитрѣ соуть** извыкли л. 109а. В ХрГАм представлен грецизм и две славянские кальки – **звѣдозаконьница** и **звѣдозаконьствне**: **астрономню же первѣк шврѣтъше глют сѧ вавилонане** с. 69.

Человек, занимающийся наблюдением звезд, в Шест. имеет название **астрономъ**, в ХрГАм – **звѣдозаконьникъ**. Кроме того, в Шест. встречается производное прилагательное **астрономинскын**, не зафиксированное в исторических словарях: **нже хытрость соуть** извыкли **астрономѣжъ** л. 111б.

Для обозначения науки геометрии использовался ряд названий и терминосочетаний: **геометриѧ** – **землемѣрне** – **землемѣрненне** – **земночетьство** – **земьнаѧ мѣра** – **земное число** (**γεωμετρία** от греч. **γῆ** – земля, **μετρέιν** – мерить). В Шест. представлен грецизм **геометриѧ** и его славянская калька **землемѣрне**. В "Словах" Григория Назианзина (Богослова) XI в. **землемѣрне**, в "Диоптре" Филиппа Философа, переводном памятнике XV в., отмечена калька **землемѣрненне**, в ХрГАм – **земночетьство**: **земночетьство кгоуптане преже глть шврѣтъше ѿ непрестоупленна землі** с. 55. От этих славянских калек образованы производные: **землемѣрць**: **кдинъ во члѣкъ земемѣрць нъ не всакъ члкъ землемѣрць** Исв73. Л. 231а, **ни чръта кдина землемѣрцьѧ** Гр. Наз. XI в., **землетць**: **землетць сы изъ Кгоупта** ХрГАм с. 55, **земночтьскъ** ХрГАм с. 55, **землемѣрныѧ** Ефремовская Кормчая XII в. (Сл РЯ XI–XVII вв. Т. 5, с. 374).

Кроме того, в ХрГАм греческое слово **γεωμετρία** передается описательно, сочетанием из двух слов: **земнаѧ мѣра**, **земное число**, **земан расчнтати**. Интересно отметить, что в славянских памятниках об этой науке, как правило, говорится как о заимствованной у египтян.

О степени закрепления рассматриваемых слов в древнерусском языке мы можем судить не только по их распространению в памятниках письменности, но и на основании их объяснений в русских рукописных словарях – "Азбуковниках", содержащих большой пласт научной лексики с толкованиями. В них находим следующие определения геометрии: **геометрѣж кнѧ планитнаѧ**, Азб-2. л. 47б,

геометрія есть книга *Щреченнаа* по латинскы такъ именуема *Азб-1* л. 416. Приведенные толкования неопределенны и не раскрывают значения этого слова. Между тем в "*Азбуковнике*" при перечислении математических книг упомянута и геометрия: *мафиматискія книги иже соуть четыре арифметикї мусикнѣ геометрии астрономии* *Азб-2*. л. 1256.

Само слово *математика* отмечено в *Сл РЯ XI–XVII* вв. по памятникам лишь с XVII в., однако производное слово *математикъ* употребляется в *Шест.*: *о ннѣ же всѣхъ погонити и повѣдовати. иже соуть изволилѣ зовомїи математници* л. 112а.

Название науки географии в ранних памятниках не зафиксировано. Известно, что сам термин принадлежит Эратосфену, составителю "*Географических записок*". В *Шест.* обращает на себя внимание факт передачи грецизма географы (*γεωγράφος*) описательным оборотом *иже о земли пишють*. В том же значении 'географ' в *Сл РЯ XI–XVII* вв. (т. 5. С. 379) отмечено существительное *земнописатель* по памятнику XVII в.

В древнерусском языке встречается ряд слов, передающих греч. *ιστορία* – история, письменное или устное повествование о каком-либо событии, лице: *исторїа* ГП. Особенно разнообразна передача этого грецизма в *ХрГАм*: *изобразне, образъ, образъствие, подовъствие, съвѣдѣтельство, свѣдѣтельство, съказъ*. Сам труд Амартола, имеющий историософский характер, назван в заголовке *Книги временныа и шразныа*. Употребляется здесь и сам грецизм *исторїа*: *книги оубо истовок прочетъше киньскы исторїи разоумѣша какъ шкоудѣ* с. 69. В другом месте этого произведения грецизм *исторїа* поясняется словом *образница*.

Синонимом слова *исторїа* являлись также слова *повѣсть* *Шест.* и *повѣстникъ* "*повествование*", отмеченное Срезневским по "*Степенной книге*": *исторїа* *сиречь повѣстникъ ш епископиахъ* (*Срезн.* II, 1010). В *ИСв73* встречается словосочетание *повѣстныа книги* л. 253а.

Для передачи греч. *ιστορικός* употреблялись слова *образникъ, повѣстникъ, историкъ* – *изобразитель, описатель*: *шразници же и творци и временписци ш древнихъ цѣрихъ и ш силныхъ* *ХрГАм* с. 27. В "*Азбуковниках*" грецизм *историкъ* поясняется словом *повѣстникъ*: *историкъ повѣстникъ еже есть древнихъ повестен сказатель* *Азб-1*. л. 89а. Кроме того, значение этих слов сближается в рукописных словарях со значением слова *лѣтописецъ*: *їсторнкъ повѣстникъ сїрѣчь в' мимощедших временахъ бывшихъ дѣяни исповѣдатель подобно лѣтописцу и прилично кнѣгъ параллпоменон* *Азб-2*. л. 84б. Разница в значениях этих слов заключается в том, что летописец ведет записи по годам, тогда как историк описывает, изображает происходящие события.

Греч. *χρονογράφος* передавалось в памятниках словами *лѣтописецъ, временнописецъ и хронографъ*: *тимоѣѣн болювнви лѣтописци положиша кѣпно съгласнѣ* *ИСв73*. л. 250б, *шразници же творци и временписци* *ХрГАм* с. 27. В последнем памятнике употребляется также грецизм *хронографъ*. К числу сложных слов с варьирующимися первыми компонентами *врѣмн-лѣто* следует отнести также слова *лѣтописаник, лѣтопись, врѣменнописание*, при этом только в *ХрГАм* греч. *χρονογραφία* передается как *врѣменнописание*, тогда как в других

памятниках обычны слова с первым компонентом *лѣто*: *лѣтописьць въ кратьцѣ* отъ *авѣгоуста* даже и до *кннстантина* ИСв73, л. 264а.

Следует отметить, что в старославянском и древнерусском языках слова *врѣмя* и *лѣто*, являющиеся мотивирующими основами первой части рассматриваемых слов, были синонимичны в одном из своих значений 'время'. В ХрГАМ греч. *χρόνος* передается словами *врѣмя*, *годъ*, *лѣто*. В ИСв73 слово *врѣмя* имеет общее значение, включающее в себя остальные как частные: *врѣмя же рекъше часъ днь и мѣсяць и лѣто* л. 232а. Традиция передачи греч. *χρόνος* двумя славянскими словами сохранялась еще в XVII в. Так, в "Азбуковнике" находим для него два толкования: *хроносъ лѣто* или *годъ* Азб-2, л. 196. Кальки с мотивирующими основами *лѣто*, несомненно, более распространены в древнерусском языке, чем слова с первой частью *врѣмя*. Слова *врѣменнописание* и *врѣменнописьць* не отмечены ни в "Материалах для словаря древнерусского языка" И.И. Срезневского, ни в Словаре русского языка XI–XVII вв.

В "Азбуковниках" слово *хронографъ* толкуется как *лѣтописьць*, при этом в словарях содержится указание на разницу в значении слов *историна* и *хронографъ*. Оба они использованы для обозначения совокупности фактов и событий, относящихся к прошлому. Разница заключается в том, что история содержит описание деяний, бывших в древние времена, а хронограф описывает события в их временной последовательности: *историна кнга содержаща в себѣ иже в древннх временахъ бывшихъ дѣяния исповѣданіе подобно гранографѣ. кромѣ лѣтнн(г) числа времени гранографъ бо наричетса поне(ж) не токмо дѣянія бывшата в древннхъ родехъ повѣдуєть но числа лѣтъ тѣхъ времянъ в себѣ овладееть* Азб, л. 84б.

Для обозначения грамматики в памятниках употребляется грецизм *граматикниа* (*грамотикниа*), отмеченный в словарях по ряду древнерусских памятников. Лишь в ХрГАМ греч. *γραμματικῆ* соответствуют два слова – грецизм *граматикниа* и славянское *книгъчник*. Последнее слово, возможно, гапакс, так как оно отсутствует в исторических словарях. В "Азбуковниках" оно также не встречается, а значение уже вошедшего в русский язык слова *граматника* дается описательно: *граматнкіа оучител'на книга сказоующи еже какъ каждо речъ писати и глати добрѣ* Азб-1, л. 42б. Для обозначения книжника – грамотного, образованного, начитанного человека в церковнославянском и древнерусском языках употреблялись слова *грамотнкъ*, *грамотникъ*, *грамотен* – *книгъчнн* – *книжьникъ*, которыми передавалось греч. *γραμματεὺς*. В Бог. содержится непосредственное указание на производный характер слова *грамотнкъ*, образованного от слова *граматикниа*: *мүсичникъ от мүсикниа и грамотикъ w(т) грамотикниа* (Срезн. I, 584). В ИСв73 приводится такое толкование слова *кънигъчнн*: *кънигъчнн наричетъ иже съ оүсрьднннмъ чтеникмъ божьскнхъ писанин богатство себѣ развѣма съготовнвѣша новааго же и ветъхааго завѣта* л. 199а. В ХрГАМ для перевода греч. *γραμματεὺς* использованы два слова: *книгъчнн* и *кънижьникъ*.

Греч. *φιλοσοφία* передается в памятниках славянскими кальками *любомоүдрне*, *моүдролюбие*, а также словами *моүдрость*, *премоүдрость*, *премоүдролюбление*, *моүдролюбие* и грецизмом *фнорсофниа*. Эти переводы полностью отвечают как содержанию самого термина философия (любовь к мудрости), восходящего к

античности, так и преклонения перед мудростью в Древней Руси. Первое определение философии в славянском мире дал, по-видимому, Кирилл Философ, который на вопрос о том, что есть философия, ответил: "Знание вещей божественных и человеческих, насколько может человек приблизиться к Богу, что учит человека делами своими быть по образу и подобию сотворившего его"⁴¹. В комментариях к Житию Кирилла Философа со ссылкой на И. Шевченко это определение названо христианизированной формулой, выработанной в ученом кружке Льва и Фотия⁴². В сознании древнерусского книжника философия вбирает в себя лучшее и полезное из всех наук, а изучающий ее человек подобен пчеле: *такъ же бчелоу видимъ по всѣмъ садомъ и зелькмъ лѣтающе, ѿ коож(д)о нхъ полезная приимюще, тако же и оу(но)ши оучащеса философию и на высоту мдр(с)тью хотаще възити ѿвсюдоу лучышаа собирають* л. 55 (Срезн. III, 1354). Эта сентенция содержится в "Пчеле", древнерусском переводном сборнике афоризмов XII–XIII вв., и приписывается афинскому оратору Исократу (IV в. до н.э.)⁴³.

В памятниках древнеславянской литературы античная философия часто дается с определением *внѣшнѣа: внѣшнѣа философия* (ή έξω φιλοσοφία) ХрГАм, *внѣшнѣи философъ* – языческий, античный философ; иногда слово *внѣшнѣи* употребляется как субстантив (без определяемого им существительного); *всвѣчю ли* прежде *пѣстаа* словеса *внѣшнѣихъ* на похвалу *цркви* ж истинѣ Шест. л. 8а. Вместе с тем в том же значении употребительно и словосочетание *елинскии философъ*: *многo ѿ естествоѣ бесѣдоваша елинствѣи философѣ* Шест. л. 8а.

Для обозначения греч. ὁ φιλόσοφος употреблялись, кроме упомянутого гречизма *философъ*, слова *моудролюбьць*, *прѣмоудролюбьць*, *прѣмоудръ*. Глагол *флософию* передавался словами *моудръствовати*, *прѣмоудровати*, *прѣмоудролюбьствовати*.

Круг научных понятий, содержащихся в памятниках-энциклопедиях, относился к перечисленным выше наукам. Однако определить их в полном объеме не просто. Часть философских понятий содержится в трактате Феодора Раифского, представленном в ИСв73. В его основу положена аристотелевская "Метафизика". Описанию трактата посвящены работы Б. Пейчева, А.М. Камчатнова, А.И. Юрченко. Поскольку этими учеными достаточно подробно описаны философские термины, мы не будем останавливаться на их детальной характеристике. Отметим лишь одну, существенную для настоящего исследования деталь: в отличие от других памятников естественно-научного и философского характера, в ИСв73 даны первые формулировки, определения тех или иных понятий, тогда как в других произведениях ряд понятий может быть установлен лишь косвенным путем (выведен из контекста, определен на основании сопоставлений и т.п.).

Предположение о том, что "философский раздел рукописи (ИСв73. – Г.Б.), как и трактат риторический, использовался для обучения в древнерусских школах"⁴⁴, вызывает большие сомнения как по причине достаточной сложности философского раздела (в ряде русских списков XV–XVII вв. этот трактат при переписывании вообще опускался), так и потому, что пока не найдено подтверждения его использованию в других памятниках. Однако несомненно, что этот трактат оказал большое влияние на развитие философской мысли в Древней Руси и становление терминологии древнерусского литературного языка.

В первом логико-философском трактате из ИСв73 даются определения таких понятий, как *соущие* (сущность): *соуштнoк оубо има назнаменаник ксть бытъа* просто *соуштннхъ* рекъше того самого *соушта* л. 222г; *естество*: *естъство ксть*

начало коггождо соущихъ л. 224б, соество (ипостась): соество же ксть вещь състоашти сѧ и соущтна. въ немъ же сълоучаиштинихъ сѧ съборъ акы въ кдинно подвѣлаштини вешти и дѣйствиѣ състоитъ сѧ лл. 225г–226а, лице (индивидуальное): лице же ксть кже своими дѣйстви и своиство явлено и отълоучено отъ кдиннокъствьныхъ кмѹ подакът обличеник л. 226г, и ряда других.

Следует отметить, что в ИСв73 не только даны формулировки достаточно сложных и абстрактных философских понятий, но и определены такие натурфилософские термины, как мѣра, число, врѣмѧ, дальство, качество, количество, видъ, родъ и др.: число же наричетъ сѧ рекъше разноччѹтомок и м'ножество и врѣмѧ и растотаниа число оубо рекъше кдиннница, дѣвонца тронца и проката числа л. 231г–232а, дальство же рекъше дългота широта глоубыни л. 232а, качество ксть въсжщнага сила. рекъше о родѣхъ оубо съставьнага розличья. рекъше словесьнок съмрътънок бесъмрътък и проката л. 232а.

Среди рассматриваемых памятников наибольшей философичностью отличаются ИСв73, Шест., Бог, ХрГам. Во всех этих произведениях с разной степенью полноты представлено античное учение о четырех стихиях. Согласно этому учению, четыре стихии – земля, вода, огонь и воздух создавали "во взаимной борьбе и соединении все разнообразие земного мира, пятая же стихия – "нетленный эфир" – заполняла беспредельный космос"⁴⁵. Христианские же авторы не признавали наличия пятого элемента (эфира) и подвергали резкой критике сторонников его существования: како ли [Аристотель] своихъ сѧ словесъ не оубъимѣ. им' же платое тѣло нѣ(с)ное повѣдаешн. кромѣ четырен стѹхын. си оубо словеса съпротивна сътъ. твоимѹ оучителю Платонѹ и пер'вымъ философомъ и фисншологомъ Шест. л. 20а–20б.

Слово *стихия* (στούχια), употребляемое в памятниках, является непосредственным заимствованием из греческого языка (στοιχεῖον – "основное вещество, стихия"): Ѡ̄ д̄. стѹхын Ѡ̄ него же съставлено бы(с) телеснок ество ХрГам с. 65. Поскольку стихии понимались как неизменные субстанции, простейшие начала, составные части, из которых состоит весь материальный мир, в церковнославянском и древнерусском языках обычной была передача греч. στοιχεῖον славянским словом *съставъ*: и четыре състави быша земля огнь, вода въздух(х') Шест. л. 13б, и съставы оумжчивын Гр. Наз. XI в. Слово *съставъ* имело среди других такие значения, как "составная часть", "природа, сущность", "естество" (Срезн. III, 825–826).

В Шест. встречаемся также с передачей греч. στοιχεῖον словом *вещь*: стѹχѧ ... еже соутъ вещи л. 40а, въ вещьхъ (ἐν τοῖς στοιχείοις) л. 43а. В значении первоэлемента здесь употребляется также слово *тѣло*: нъ и Ѡ̄ первыхъ телесъ еже стѹхѧ зовемъ рекъше вещь (ἐκ τῶν πρώτων σμμάτων) л. 18б. Таким образом в языке образуется цепочка терминов: *стихия* – *съставъ* – *вещь* – *первое тѣло*, которые служат для обозначения одного понятия – "элемент".

По-видимому, употребление в памятниках слова *тѣло* в значении "элемент" связано с аристотелевской традицией. Поскольку Аристотель считал и огонь, и воздух, и другие элементы не простыми, а смешанными, то он называл их не простыми элементами, а простыми телами (Аристотель. О возникновении и уничтожении 330б, в). В ХрГам также отмечается употребление слова *тѣло* в значении "элемент": нбо ѡ(т)тоудѣ ѡвн непресѣкома и нераздѣлна телеса наре-

коша за бестрътъкъ въ малѣ злѣ нже пресѣкованикъ и раздѣленникъ приати не могутъ с. 73.

В Шест. в полном соответствии с аристотелевскими взглядами определяются качества этих тел: коеждо свое Ѡдѣлено имать качество. нмѣ же ннѣхъ сѧ Ѡлоуѣаеть, и тако коеж(д)о тако же имать. то по томѣ сѧ познаваеть. вода бо свое качество рекѣше стоудень (холод) имать. а въздуу(хъ) влагоу, а шгнь теплотѣ л. 91а.

Слово тѣло в церковнославянском и древнерусском языках семантически многозначно. Оно употреблялось для обозначения отдельного предмета, объекта материального мира в соответствии с греч. σῶμα. В аристотелевском понимании можно говорить о теле как о "воображенной материи", т.е. о веществе, имеющем форму. Форма делает материю превращенной в определенную вещь. В Шест. подчеркивается, что в физическом плане тело трехмерно и имеет длину и высоту: и бытѣ бо его не вѣдомо како есть трѣми раздѣлы нарицаемъ, рекѣше долгостію и шириною и глѣбннож, тако же и ина телеса Шест. л. 107а. То, что лишено этих свойств, не является телом и наоборот: да того дѣла нже тако нѣсть то и безъстелесно есть то и телеснаго разоумѧ вышѣши есть и кромѣ сѣло тако же и възпѣть пакы рещи, в немѣ же соутъ растѣни тѣн, то авѣ тѣло есть, не бес телесе Шест. л. 107б.

Еще одно значение слова тѣло связано с обозначением человеческого тела. В этом значении оно широко представлено в памятниках письменности: тако же Ѡ единого тѣлесе члчѧ Шест. л. 259а, и всѧ оуды шемѣти вси бо сѣтъ в телеси Шест. л. 12б, вѣлѣзе бо глѣють разбонникъ въ породуу бес тѣлесе ИСв73, л. 212г. Согласно натурфилософским представлениям, человеческое тело состоит из четырех элементов (стихий) и принимает от них их характерные свойства: и тѣло же оубо члѡвѣче отъ четыре съставѣ глѣмѣ създано. имать бо отъ огнѧ теплотуу отъ въздуухѧ же стоуденьство отъ земаѣ же соухотоу. отъ воды же мокротоу ИСв73, л. 245г, тѣло же оубо члѡвце Ѡ четырен съставѣ глѣтъ създано ТП л. 58.

С последним из перечисленных значений слова тѣло связано и другое, более общее его значение: тѣло – "существо материальное, как противоположность духу, совокупность чувств телесных" (Срезн. III, 1092): да тако же ксть бѣ дши се вѣдетъ и дша тѣлесн Гр. Наз. XI в. л. 173. В ИСв73 подчеркивается отличие простой (неразложимой на элементы) души от тела, состоящего из четырех стихий: дшѧ же просто сѧштѣ нарицаемъ и словесноуѣж и сѣмрътноуѣж а не прѣжде сътвореноу тѣлесе л. 245г. Здесь же содержится признание того, что тѣло бо без дшѧ не речеть сѧ члкъ ИСв73, л. 246а⁴⁶.

Кроме того, слово тѣло имело еще одно значение – "вещество", и в этом значении оно было синонимично слову вещь: небѡно Ѡ готовуѣхъ творитъ телесъ животоми телеса Шест. л. 5б. Наконец, слово тѣло в некоторых случаях служило для передачи греч. ὄργανον (инструмент): и тѣло долоу есть обращено Шест. л. 147б.

Семантический объем слова тѣло обусловил большие возможности для создания устойчивых сочетаний типа небесное тѣло Шест. л. 23а водное тѣло Шест. л. 166б, тѣло солнечное и тѣло луѣнное: телесе слнчнаго и луѣннаго сѣцѣи и нв(с)номоу телеси подобна Шест. л. 107а.

Прилагательное **тѣлесный** сохранило основные значения слова **тѣло**, от которого оно образовано: "материальный" (в противоположность духовному) "предметный", "относящийся к человеческому телу". Это обусловило большие возможности сочетаемости этого слова с другими натурфилософскими терминами: **вѣрзати телеснѣи** Шест. л. 180а, **преже телесныхъ вещи видѣ и вѣрзѣ** Шест. л. 108а, **телесныхъ оудѣ** Шест. л. 164а и т.п.

Слово **вещь**, как было показано выше, в трех своих значениях синонимично слову **тѣло**. Во-первых, оно могло выступать в значении "стихия" (στοιχεῖον): **стѣхна ... рекше вещи** Шест. л. 186, во-вторых, в значении "предмет, физическое тело" (πρᾶγμα): **прѣмни оубо има достоннѣно вещи** Шест. л. 260а. В первом случае оно входило в состав синонимического ряда **стихия – тѣло – вещь – съставъ**, во втором, – в ряд **тѣло – вещь**. При этом основным свойством вещи признавалась ее телесность, что подчеркивается в словосочетании **телесная вещь**: **преже телесныхъ вещи видѣ и вѣрзѣ** Шест. л. 108а.

Наконец, основным значением слова **вещь** в научном языке можно считать значение "вещество" (ὕλη): **готововоу вещью творати** Шест. л. 56, **огнь есть безъ вещи (ὕλης) великъ** Шест. л. 13а. В практическом смысле вещество – это "то, из чего состоят тела, материал", и в этом смысле **вещь** и **тѣло** различны между собой. В натурфилософском аристотелианском плане лишь форма придает материи вид, оформляет ее, создавая "тело". Таким образом, слово **вещь** могло улотребляться в значениях "вещество, материал" в текстах наряду со словами **вещество** и **тѣло**: ср. **Ѡ вещьства же приимѣ тѣло** Гр. Наз. XI в., л. 115. Судя по данным Сл РЯ XI–XVII вв., лишь начиная с XV в. встречается в памятниках слово **материя** в значениях "вещество (первичное), начало всего сущего" Библия Геннадиевская 1499 г., "вещество, материя" "Назиратель" XVI в. (Сл РЯ XI–XVII вв. Т. 9, с. 42).

Одним из наиболее важных в натурфилософии являлось само понятие природы, передаваемое в церковнославянском и древнерусском языках словом **естество** (φύσις), у которого отмечены в словарях следующие значения: "природа и существующий в ней порядок, естество", "природные свойства, характер, натура", "существо, создание, творение", "вещество", "род, порода", "тело, плоть", "отличительный признак пола" (Сл РЯ XI–XVII вв. Т. 5, с. 62). Греч. φύσις имело значения "природа, натура, природное свойство, характер" и "творение, тварь". В ХрГАм греческое слово φύσις передается словами **естество, овычан, родѣ**. В Шест. слово **естество** служит для передачи греч. φύσις, φυσικός: **то Ѡкъдѣ емоу есть ро(дѣ) и е(сѣ)ство** л. 33а, и **долѣ лѣющемоу естество** л. 49б.

Развитию семантического объема у слова **естество** несомненно способствовало его употребление в научном языке в соответствии с греч. φύσις, что, в свою очередь, приводило к расширению его сочетаний с другими словами. В Шест. устойчивые сочетания **водное естество** (ἡ τοῦ ὕδατος φύσις) 4а, 87б, 164б, **въздѣшное естество** (ἡ τοῦ ἀέρος φύσις) 4б, **огненное естество** (ἡ τοῦ πυρός φύσις) 12б, **вѣтрное естество** (ἡ τοῦ ἀέρος φύσις), **звѣздное естество** (ἡ τῶν ἀστέρων φύσις) 19а, **вѣсловное естество** (ἄλογων φύσις) употребляются под воздействием греческого языка, однако тот факт, что эти словосочетания встречаются и в тех частях "Шестоднева", которые написаны самим Иоанном экзархом, свидетельствует об их вхождении в качестве своеобразных терминосочетаний

в книжный язык рассматриваемого периода. Можно указать также на сочетаемость этого слова с прилагательным **вещьныи**: **без некакого растоуниа приѣм'ла вещьное естъство** Шест. л. 238б.

Производное прилагательное **естественнии** сохраняет значения слова **естество** и допускает сочетаемость с другими словами, расширяя свою семантику. Так, для обозначения понятия "закон природы" в Шест. и других памятниках (Гр. Наз. XI в., "Успенский сборник" XII–XIII вв.) употребляется сочетание **законъ естественнии** (ὁ τῆς φύσεως νόμος). Л.Л. Кутина отмечает употребление этого словосочетания и в начале XVIII в., хотя в этот период у него развивается и более узкое значение "правила, по которым протекают те или иные естественные явления"⁴⁷. В XV–XVI вв. широкое распространение получило словосочетание **естественнаа философия** ("философия природы"), в которое вкладывалось христианизированное понимание порядка мироздания, творцом которого является Бог. В Шест. встречается словосочетание **естественнии чинъ** л. 164а, служащее для обозначения организации мира по определенному "чину".

Синонимом слова **естество** является слово **натура**, отмеченное в словарях по памятникам XVI–XVII вв. Производное от него прилагательное **натурныи** толкуется в "Азбуковниках" XVII в. как **естественнии**: **натурное качество – естествое каковство** (Сл РЯ XI–XVII вв. Т. 10, с. 289).

Для передачи греч. αἰτία, αἰτίου в памятниках употребляется слово **вина**; словосочетание **творитвьнаа вина**, представленное в Шест., имеет значение "созидающая, творящая причина": **творитвьныа вины видѣмому всеиѹ съпротивь сами себе повѣдающе** л. 19а. В ХрГАм в качестве одной из причин происходящего названа **тихня**: **тихию же Платонъ виноу наре(ѣ) с. 73**. Этот грецизм служит здесь для передачи философского термина τύχη – "случайность". Его противоположностью выступает другой онтологический термин **и.марменне** (εἰσαρμένη – "необходимость"): **си же тихию, рекшию оулоученьк и.мармению прославиша и.марменью же ноужноую силоу рекше соущии и вещьствомъ двѣздактъ(ѣ) ХрГАм с. 73**. В этом произведении излагается понимание природы необходимого и случайного по Демокриту: **оубо и Демократъ (вариант по спискам Демокритъ) ш си(х) ре(ѣ) тако: нво соущаа ѿ ба вси и.мамъ соущаа же ѿ марменью и тихию и меньшихъ шнѣхъ телесъ тавѣ разносимо всюдоу и.меноук.иъ. и принимаъ же и разньствоук.омъ и сносимомъ ноужею. ѿ нихъ (ж) не точью бѣтьство и нищета и сдравик и недоугъ и работа и свобода и крамола и миръ раздаати но и доврѣдѣтельк наслѣдствоують с. 74**.

Одной из методологических предпосылок греческой философии была идея о необходимости, определяющей все происходящее в мире⁴⁸. Демокрит стоял на позициях необходимости и закономерности всего случающегося. В приведенном в ХрГАм отрывке объяснение всего совершающегося по необходимости связано с атомистическими взглядами Демокрита, усматривающего причину в движении **малыхъ шнѣхъ телесъ**.

Из космологических терминов, вошедших в церковнославянский и древнерусский язык, отметим передачу греч. κόσμος словами **миръ**, **тварь**, **ѹтварь**, синонимичными в значении "мир, вселенная": **азъ есмь свѣтъ въ твари сен Гр. Наз. XI в., л. 1, како бо противьнаа естъства огниа рекоу и воды въздоуха жк и земля въ**

въ кдиноу тварь наконьчати Бог., с. 56, миръ многы рекъше тварн (вариант по спискам: оутварн) Шест. л. 646.

У слова тварь существовало также значение "создание, творение" κτίσις, δημιουργία: не оупадаите сѧ на тварн нъ тѣми творьца познаванте ИСв73 л. 186, ниже во ш тварн вестѣдова Шест. л. 10а. Другая группа значений слова тварь была связана с иным комплексом значений слова κόσμος ("украшение, наряд", в переносном значении "краса, честь, слава"). В ХрГАМ слово κόσμος передается как красота, миръ, свѣтъ. В Шест. оно также может выступать в значении "убранство, украшение". Наконец, с греч. κόσμος было связано понятие порядка, устройства.

В Шест. отмечается соответствие славянского слова тварь греч. οἰκουμένη ("вселенная"). Однако его обычной передачей в памятниках является слово въселенапа (оуселенапа) или словосочетание миръ всь: да свѣтъ въсхода ... снметь по вселенѣи (вариант по спискам: по всен земли) Шест. л. 426, тако дхъ г(с)нь исплнни оуселеноуж ИСв73, л. 8г.

Астрономическая и географическая терминология рассматриваемых естественно-научных сочинений формировалась также под значительным воздействием византийских источников, заимствуя из них и сами понятия, и ряд терминов. Однако с самого начала в церковнославянском и древнерусском языках шел процесс выработки собственной терминологии, и в этом отношении опыт Иоанна экзарха Болгарского был очень плодотворен. Им были введены в оборот такие термины, как животный кръгъ, зодиакъ ("совокупность зодиакальных созвездий"), животная часть ("дуга длиной в 1°"), прѣмѣрение ("диаметр"), планита, плаваущаа звѣзда, равноденный кръгъ ("небесный экватор"), слнчное и луноное помрачение ("солнечное и лунное затмения"), образъ луноный ("фаза Луны"), свѣратъ равнонодный ("приход Солнца в точку весеннего или осеннего равноденствия"), пласа, поасть ("климатическая зона") и многие другие⁴⁹.

В Шест. представлены названия зодиакальных созвездий, варьирующиеся по спискам памятника: Крносъ – Крин – Овенъ (Κριός), Таоурнанъ, Тавросъ – Фаеръ – Юньць (Ταῦρος) "Телец", Дидимъ (Δίδυμοι) "Близнецы", Каркинъ – Ракъ (Καρκίνος), Левъ (Λεών), Парфенъ (Παρθένος) "Дева", Зигъ, Зигна, Зиканъ, Зигосъ, Зихнанъ, Цигъ, Аремъ – Прѣвѣса (Ζυγός) "Весы", Скорѣпианъ – Скорпни, Скарпіа (Σκορπίος) "Скорпион", Токъсофъ (Τοξότης) "Стрелец", Сгокера – Козорожьць – Козіи Рогъ (Αἰγώκερας) "Козерог", Идроухни (Ἰδροχόος) "Водолей", Ихѣми (Ἰχθύες) "Рыбы". Сравнение этих имен с названиями знаков зодиака из ИСв73 и Бог. показывает, что в двух последних памятниках славянские названия преобладают: Овьнь ИСв73, Тельць ИСв73, Юньць Бог., Близньци ИСв73, Близньчникъ Бог., Дѣвица ИСв73, Аремъ ИСв73, Бог., Стрѣльць ИСв73, Бог., Козьльрогъ ИСв73, Водолѣиць ИСв73, Рыба ИСв73.

В Шест. приведены названия известных в то время планет с разделением их на "злотворивые" и "благотворивые": то и ты раздѣлають на блготворивыя швѣ же тако дневь звѣздъ мѣнать и афродитиноу еще же и на злотворивыя дѣлать ареовъ звѣздъ мѣнать и кроновоу точьж а единъ армовоу швѣща мѣнать соуща на швѣ странѣ л. 118а–118б. Эти названия почти полностью совпадают с принятыми во времена Платона (после 430 г. до н.э.): Звезда Кроноса (Сатурн), Звезда

Зевса (Юпитер), Звезда Ареса (Марс), Звезда Афродиты (Венера), Звезда Гермеса (Меркурий). Б. Ван-дер-Варден со ссылкой на диалог "Послезаконие", написанный Платоном или его учеником Филиппом Опунтским, объясняет эти названия планет тем, что "божественные звезды не имеют имен, а только прозвища: они названы по именам богов Афродиты, Гермеса, Кроноса, Зевса и Ареса"⁵⁰. Ученый отмечает, что обычай соотносить планеты с богами очень древний и возник в Вавилонии, откуда был заимствован другими народами.

В ИСъ73 также содержатся названия планет, восходящие к греко-византийской традиции. Соотнесение этих названий с данными, приведенными Б. Ван-дер-Варденом, позволяет считать, что они возникли в эпоху поздней античности (после 200 г. до н.э.): *седми же планитъ сътъ имена се съльнице лоуна зеусъ кромисъ арисъ афродити кроносъ* ИСъ73, л. 250в.

Группа терминов, связанных с названиями органов и частей человеческого тела, в церковнославянском и древнерусском языках многочисленна и разнообразна. Обобщенные названия органов и частей в памятниках также различны: *оуди плътныа* ИСъ73, *сосоуды оудесныа* "Диоптра" Филиппа Пустынника, *оуди и части тѣлау и различныа кости члѣны* ТП, л. 29, *о частѣхъ и оудѣхъ телесныхъ* Шест. л. 233а. Терминосочетание *часть тѣла*, по-видимому, восходит к аристотелевской натурфилософской традиции, ибо Аристотель, так же как впоследствии Гален, не видел различий между органами и частями тела⁵¹. Согласно аристотелевской классификации, "неподобочастные", которые образуют целое, состоящее из разных частей, называются членами (μέλη) – голова, грудная клетка⁵².

В памятниках содержатся названия пяти внешних чувств: *зрѣние* – *зърцание*, *слухъ* – *слышание*, *обонание* – *обонавающая сила* – *обооуханна сила*, *осязание* – *посазание*, *вѣкъсъ* – *вѣкъшенне*; термины, относящиеся к анатомии и физиологии человека: *торакасъ* (грудная клетка), *препосание* (диафрагма), *хрѣставѣкъ* (хрящ), *ядро* (печень), *нософагъ* (пищевод), *жила* – *флева* (кровеносный сосуд, вена), *артирна* (трахея и кровеносный сосуд), *приглавьница* (мозжечок) и многие другие⁵³.

Исследование языка ранних переводных естественно-научных сочинений показывает, что результатом переводческой деятельности древнеболгарских и древнерусских книжников явилось создание большого пласта книжной научной лексики. Вполне естественно, что значительную его часть составили заимствования-грецизмы. Среди них находим как названия самих наук (*философия*, *история*, *астрономия*, *геометрия* и др.), так и названия из разных областей наук. Это астрономические термины *планита*, *зодне*, *весеѣтъ*, названия зодиакальных созвездий (и знаков зодиака) *Ихъѡви*, *Криносъ*, *Егокера*, *Зигосъ*, *Каркинъ*, *Дидумъ*, *Парфенъ*, *Идроухи*, *Таурнанъ*, у некоторых из них, как было показано выше, имелись славянские соответствия (*Рыба*, *Ракъ*, *Близнецъ* и т.п.): медицинские термины: *стомаухъ*, *артирна*, *торакасъ*, *иние*, *ловоса*, *итронъ*, *френесъ* и др.; минералогические названия: *съардонъ*, *пазионъ*, *анфракъ*, *змарагдъ*, *насписъ*, *оуакинъ-ѡ*, *вируѡлионъ*; философские термины: *ѡфиръ*, *стихия*, *аеръ*, *софистнка*, *диалектика*, *номосъ* и др.

Одной из характерных особенностей научной лексики в этот период является бинарность терминов, т.е. сосуществование грецизмов и их славянских соответствий. При этом, как правило, грецизм поясняется славянским названием. Такой прием-пояснение широко использовал в своем языке Иоанн экзарх: *оухов'наа же*

часть знаема есть еже греческы ловоса а словенскы краи оушесе Шест. л. 236а; в зодіацѣ лежать звѣз(д)ы рекше в животнѣмь крѣзѣ Шест. л. 133а; но понеже и планты зовемъ та звѣзды таже сѧ зовоуть плавающаа Шест. л. 118а. То же парное сосуществование терминов наблюдается в других памятниках: тихню рекше оулоученък ХрГАм с. 742; философствоують рекше испытають ХрГАм с. 231; панаретость рекше моудрость соломонѣ ИСв73 л. 252г.

Прием-пояснение используется в языке естественно-научной литературы не только при заимствовании из греческого языка, но и при истолковании ряда славянских терминов, выражающих определенные понятия: иже нмоуть се обилнѣ богата наричемъ рекше мѣногооуштѣнъ ИСв73 л. 223в, инословник оубо ксть ино нѣчто глѹшти а инъ разоумъ оуказавшти ИСв 73 л. 237г, съпригатик же ксть слово раздрѣлаа а дроугок съ собож павлаа ИСв73 л. 238в; непрѣрѣзакмок же наричетъ сѧ имъ же не можетъ сѧ на мѣного раздрѣлати ИСв73 л. 227г; пать погасъ есть въ всен земли рекше пласъ Шест. л. 113а.

Указывая на широкое применение этого приема при разъяснении поэтических терминов в ИСв73, Е.Э. Гранстрем и Л.С. Ковтун пишут, что описание значения слова и калькирование "содействовали усвоению смыслового содержания терминов"⁵⁴.

В.М. Истрин указывал на наличие в ХрГАм двух типов пояснений, которые он называл глоссами: объяснения к непереведенному слову и пояснения к славяно-русским словам⁵⁵. В ИСв73 встречается третья разновидность таких пояснений – случаи, когда грецизм помогает понять значение славянского наименования: аште ли сѧ сълоучи четвьрѣтннкъ рекше въсезѣсть ИСв7. л. 249б. В этом памятнике нередки параллельные названия на двух или нескольких языках: таже нарече кгупѣтѣне менефоѣ клине же крокодилъ ИСв73 л. 257г; иже во римѣаны нарицакть сѧ априлѣ. отъ клинѣ занѣнкъ сѧ именуекъ ИСв73 л. 248г. Названия месяцев в этом памятнике перечислены на разных языках: м(ѣ)ци по римѣланемъ, м(ѣ)ци по нудѣкмъ, м(ѣ)ци по македономъ, м(ѣ)ци по клиномъ, м(ѣ)ци по кгупѣтѣнемъ ИСв73 л. 251б–251в. Такой же параллелизм в названиях можно наблюдать и в ХрГАм: тако во .ā. м(с)ць ксть кврѣмь нисанъ тако то има павлакть протокоуа кврѣискы глѣмъ нисанъ иже и .ā. и м̄сць нами глѣмын мартъ ХрГАм с. 102.

Чаще всего пояснения присоединяются к объясняемым словам с помощью слова рекше, выступающего в союзной функции, но имеются и другие способы присоединения: обороты еже сѧ зовоуть, таже нарече, сиречь, иже нарицаеть сѧ и т.п.

В научном языке переводной литературы обращает на себя внимание обилие калек. Метод калькирования широко использовался при передаче различных терминов, а также при переводе отвлеченной лексики. Калькирование (передача строения греческого слова славянскими языковыми средствами) применялось при передаче названий наук: землемѣрие (γεωμετρία), лѹвомоудрие (φιλοσοφία), естествословне (физиолоγία), звѣздозаконне (ἀστρονομία), оно же наблюдается при переводе терминов: философии и богословия – единновдѣнын, единнороднын, единнооущнын и т.п., поэтики – именотворне, лихоречье и т.п., географии – иностѣнник (ἐτεροσκιός) – 'житель северного умеренного климатического пояса',

вѣстѣньникъ (δοκίος) – ‘житель жаркого экваториального пояса’, астрономии – равноднѣе (ισημερία), днѣноштнѣ (ἡμεροβύτιον). Из приведенных примеров видно, что большая часть калек представляет собой сложные слова, составленные по образцу греческих слов; встречаются также и префиксальные кальки. Однако можно наблюдать и некоторые отклонения в передаче структуры греческих сложных слов. Это касается случаев, когда при переводе меняется порядок частей, составляющих кальку. Так, например, в ХрГАм греч. φιλόλογος передается сложными словами **лювословѣць** и **словолювьць**, греч. φιλοδοξία в этом же памятнике переводится словами **лювославнѣ** и **славолюбнѣ**. В ИСв73 встречается сложное слово **любоннштнѣ**, в "Пандектах" Антиоха в соответствии с греческим φιλοπτωχία употреблена калька **нищѣлюбнѣ** (Срезн. II, 456). В ХрГАм греч. φιλοτιμία передается двумя словами **любочьстнѣ** и **чьстолюбнѣ**. Первая из двух калек употребляется также в "Словах" Григория Назианзина XI в. и "Пандектах" Антиоха XI в. (Срезн. II, 87). Во всех рассмотренных случаях кальки образованы путем сложения двух основ с одними и теми же суффиксами (-*вьць*, -*нѣ*). Известны примеры, когда при переводе кальки не только меняется порядок ее частей, но и структура славянского слова. Наряду с обычной передачей греч. φιλοσοφία калькой **любомудрнѣ** и существования его производного **любомудрьць** возможны сложные слова с первой частью **мудро-**, отмеченные И.И. Срезневским в Златоструе (Срезн. II, 186). В ХрГАм встречаем сложные префиксальные слова **прѣ-мудролюбнѣ** и **прѣ-мудролюбленнѣ**, соответствующие тому же греч. φιλοσοφία, однако греч. φιλόσοφος передается как префиксальным словом **прѣ-мудролюбвьць**, так и приставочным словом **мудролюбвьць**.

Интересны случаи, когда первая часть сложного слова остается без перевода и представляет собой грецизм, в то время как переводится вторая его часть. В ХрГАм встречаются, например, сложные слова **харатъехранильница**, **гигантородница**, соответствующие греч. χαρτοθεσία, γιγαντογενής. Объясняется этот факт, по-видимому, тем, что в церковнославянском и древнерусском языках уже существовали грецизмы, являющиеся первыми компонентами указанных слов: **харатнѣ** (χαρτία) – пергамен, кожа, приготовленная для письма, грамота, договор (Срезн. III, 1361–1362); **гигантъ**, **гигаць** – исполин (Срезн. I, 513). Заметим, что у слова **гигантъ** имелись и славянские соответствия **исполинъ**, **польникъ** ХрГАм, **щѣдъ**, последнее слово поясняется в тексте ИСв73 глоссами на полях **исполинъ**, **гигаць** – л. 68б.

К той же группе слов можно отнести слово **четверогрѣмотьнѣ** (τετράγραμμος): **въписано бо ксть ѿ. ми стоуχѣн тѣмь** и **четверогрѣмотноу ю кго глѣуть** ХрГАм с. 44. То же греческое слово в ИСв73, употребленное в аналогичном контексте, переводится как **четверописьменьнѣ**, т.е. калькируются обе его части: **пишетъ же сѣ четырьми съставы**. **тѣмь же** и **четверописьменьно нарнчжтъ** ИСв73 л. 154б. Разница в передаче второго компонента этого сложного слова связана с тем, что грецизм **грамота** в значении "письмена, азбука" употреблялся в церковнославянском и древнерусском языках наряду со словом **писмена**.

Нередки случаи, когда греческое слово передается двумя способами: славянским сложным словом и описательно, словосочетанием. Так, греч. μυθολογείν передано в ХрГАм тремя глаголами **баснословитнѣ**, **баснослоути**, **басьномлѣвнѣти**, а также словосочетанием **басьнок словити**. Сложения с первой частью **μολο** –

переводятся в этом произведении то как сложные слова с корнем *κδιно*: *κδιнодръжьць* (*μνοκράτωρ*), *κδιнонравик* (*μνοτροπία*), то описательно, сочетанием числительного *κδιинъ* с существительным, соответствующим второй части греческого сложного слова, например, *κδιинъ воквода* (*μνοστράτηγος*), *κδιина пища* (*μνοστία*). Интересна описательная передача греч. *μετεωρολογία* (наука о небесных явлениях) в ИСв73 словосочетанием *высокихъ оуказословник*: или *съспроста и о стѣни и высокихъ оуказословник* н.моуште ИСв73 л. 203в.

Энциклопедическая литература явилась источником формирования субстантивированных (употребляющихся в значении существительных, прилагательных среднего рода на *-ое* (в ед. числе), *-аа* (во множ. числе). Эти образования являлись характерной принадлежностью книжного языка и в ряде случаев были кальками с греческого. В.В. Веселитский указывал, что "образования на *-ое* чаще всего не входят в состав языка как постоянные лексемы и служат средством выражения определенного смысла"⁵⁶. В связи с этим далеко не все из них отражены в исторических словарях. Особенно характерны такие образования для языка ИСв73. Перечислим лишь некоторые субстантивированные прилагательные и причастные формы, встречающиеся в этом памятнике и имеющие отвлеченные значения: *въсобленок*, *непрѣрѣзакмок*, *несобьнок*, *самобытънок*, *самовластьнок*, *свонтънок*, *съмрътънок*, *сжштънок*, *словеснок*, *творитвънок* и т.п. Большая часть этих терминов, как уже отмечалось выше, дается в ИСв73 с толкованиями: *сжштънок* *г̃лють ово ксть п̃лътъно ово же бесп̃лътъно и п̃лътънааго же ово ксть с̃д̃оушьно ово же бездоушьно с̃д̃оушьнааго же ово ксть животьно ово же живорастьно* – л. 227а и т.п. По своему значению субстантивированные формы на *-ое* могли соотноситься с существительными с отвлеченными значениями на *-ство*, *-ие*, *-ствие*: *хоудожство* и *охоудожьнок* *чжьство* и *чжжмок* ИСв73 л. 233а, *разночѣтомок* и *м̃ножьство* ИСв73 л. 231г–232а. Эти же формы на *-ое* встречаются и в других переводных памятниках: *грамотоу во финникане шврѣтоу творечьскок же нронскок шмирѣ* ХрГАм с. 62.

Для языка естественно-научной литературы на раннем этапе характерно разнообразие слов, выражающих одно понятие, что свидетельствует о длительном пути становления терминологии. Множественность наименований одного явления приводит к существованию целой цепочки терминов, при этом, как правило, один из терминов в таком ряду – грецизм. Л.Л. Кутина отмечает, что явление синонимии в научной терминологии "характеризует начальный этап существования терминологических систем, период их становления"⁵⁷.

Начальный этап выработки терминологии в древнерусском языке заключается в поисках наилучшего соответствия греческим терминам. Идет процесс накопления терминологических ресурсов языка за счет передачи греческого названия разными славянскими словами, являющийся своеобразным процессом проб и ошибок вследствие возможных неудач в передаче терминов, что приводит к большому числу членов одного синонимического ряда.

Существует тесная связь между общелексическим и терминологическим значением слова, ибо система значений того или иного слова складывалась в процессе практического освоения и осмысления окружающего мира. При переводе того или иного слова-термина переводчик использовал уже сложившуюся семантику славянских слов, закрепляя за словами то или иное терминологическое значение (ср. закрепление терминологического значения "стихия, элемент" слова *с̃ствавѣ*).

Синонимии терминов можно проиллюстрировать на примерах, относящихся к разным наукам – анатомии: сырнице – желѣдокъ – стомахъ – ѹтроба (στόμαχος); плюща – клюща – дѣшникъ (πνεύμων) – "легкое", исто – вѣрѣгъ – ладвѣна – патра – "почка"; примазычьница – лалока "небо"; астрономии: планита – плавающа звѣзда – блазньна звѣзда – заблоудьна звѣзда – заблоудьница – прѣходьна звѣзда: но понеже и планиты зовемъ а звѣзды таже са зовоуть плавающаа Шест. л. 118а, пять звѣздъ блазньныхъ ХрГАм с. 33. В "Хронике" Иоанна Мала-лы встречается сочетание прѣходьна звѣзда (Срезн. II, 712).

Возникновение названного синонимического ряда связано с разнообразной передачей в церковнославянском и древнерусском языках греч. πλανήτης – "блуждающий, странствующий". Глаголы плавати, прѣходити, заблоудити, блазнити, от которых были образованы соответствующие мотивированные слова, входящие в состав терминосочетаний, были синонимичны в одном из своих значений – "блуждать, странствовать, проходить мимо, сбивать с правильного пути". Поэтому перечисленные термины могли сосуществовать на начальном этапе выработки астрономической терминологии для обозначения планеты – блуждающей звезды, которая, в соответствии с астрономическими воззрениями древности, отличается от неподвижных звезд, прикрепленных к верхней сфере.

Возможна синонимия не во всем объеме значений, а лишь в отдельных значениях, ставших терминологическими: растъ – селезеня (селезенка), бродъ – корень (канал, проход, проток, нерв); броди же тріе ѿ коегождо очесе въ мождени градѹ (т) Шест. л. 233б, в том же контексте в "Толковой Палее" вместо слова "бродъ" употреблено слово корень: сѹ (т) же корени трик ѿ коегож(д)о очию в мозгы градѹ (т) ТП л. 30.

Синонимия терминов пополняется за счет словообразовательной и фонетической вариативности (ср. звѣздозаконне – звѣздозаконьница – звѣздозаконьствне, Зигъ – Зигна – Зигось – Звкѣанъ – Звхнанъ ("Весы") и т.п. названия, слѣзина – селезеня, селезень, форачьскъ – форачьнъ.

С самого начала формирования естественно-научной и философской терминологии идет процесс передачи церковнославянизмов русизмами (или словами из общеславянского лексического фонда): сырнице – желѣдокъ, мождени – мозгъ, вьсезъсть – четвьр'тъннкъ (βίσεξτος) "високосный год".

Анализ терминотворчества на материале древнейших славянских памятников, содержащих разнообразные знания, позволяет проследить, как категории античной и византийской науки преломлялись в сознании славянских книжников и приводили к созданию собственной книжной научной лексики и терминологии.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ИХ СОКРАЩЕНИЙ

"Шестоднев" Иоанна экзарха Болгарского (Шест.) – РГБ, собр. Московской Духовной академии, фонд., № 145.

"Изборник Святослава 1073 г." (ИСв73) – ГИМ, собр. Синодальное, № 1043.

"Хроника" Георгия Амартола (ХрГАм) – Истрин В.М. Хроника Георгия Амартола в древнем славяно-русском переводе. Т. 1. Текст. Пг, 1920.

"Толковая Палая" (ТП) – Палая Толковая по списку, сделанному в Коломне в 1406 г. Труд учеников Н.С. Тихонравова. Вып. 1–2. М., 1892–1896.

"Богословие" Иоанна Дамаскина в переводе Иоанна экзарха Болгарского (Бог.) – Des hl.

Johannes von Damaskus "Ἐκθεσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως" in der Übersetzung des Exarchen Johannes. Herausg von L. Sadnik. Wiesbaden, 1967.

XIII "Слов" Григория Богослова в древнеславянском переводе (Гр. Наз. XI в.) – Будилович А. XIII Слов Григория Богослова в древнеславянском переводе по рукописи Императорской Публичной библиотеки XI в. СПб., 1875.

"Азбуковник" XVII в. (Азб-1) – РГБ, собр. Лукашевича и Маркевича, № 94.

"Азбуковник" XVII в. (Азб-2) – РГБ, собр. Отдела рукописей, ф. 218, № 174.

Срезневский И.И. Материалы для словаря древнерусского языка. Т. I–III. М., 1958 (Срезн.).

Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 1–24. М., 1976–1999. (Сл РЯ XI–XVII вв.).

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Уколова В.И. Античное наследие и культура раннего средневековья. М., 1989. С. 196.
- ² Бицилли П.М. Элементы средневековой культуры. Одесса, 1919. С. 2.
- ³ Истрин В.М. Книги временныя и образныя Георгия Мниха. Хроника Георгия Амартола в древнем славяно-русском переводе. Т. 1. Пг., 1920. С. 306–309.
- ⁴ Напомним, что древнейшим сохранившимся является список Шестоднева 1263 г. сербского извода.
- ⁵ Баранкова Г.С. Ранняя русская редакция "Шестоднева" Иоанна экзарха Болгарского // Древнерусский литературный язык в его отношении к старославянскому. М., 1987. С. 88.
- ⁶ Розов В.В. Книга в России в XV в. Л., 1981. С. 126.
- ⁷ Шест. 21а, Платон, Тимей 38в, ср. "Итак, время возникло вместе с небом, дабы, одно- временно рожденные, они и распались бы одновременно, если наступит для них распад".
- ⁸ Шест. 231а, Платон, Тимей 29е, ср.: "Он был благ, а тот, кто благ, никогда и ни в каком деле не испытывал зависти. Будучи ей чужд, он пожелал, чтобы все вещи стали как можно более подобны ему самому".
- ⁹ Платон. Сочинения. Т. 1. М., 1968. С. 606.
- ¹⁰ См. Платон. Кратил 399b.
- ¹¹ См. Шест. 232а.
- ¹² Шест. 230б.
- ¹³ Громова М.Н., Козлов Н.С. Русская философская мысль X–XVII веков. М., 1990. С. 68.
- ¹⁴ Аристотель. Метеорология. Л., 1983. С. 220–221.
- ¹⁵ Тарн В. Эллинистическая цивилизация. М., 1949. С. 275.
- ¹⁶ Шест. 126б–127а, Аристотель. О небе 289б (гл. 8), ср.: Таким образом, поскольку ни допущение, что движется и то и другое, ни допущение, что движутся одни только звезды, не имеет разумного основания, остается допустить, что орбиты движутся, а звезды покоятся и перемещаются вместе с орбитами, к которым они прикреплены. Ср. далее, О небе 291б (гл. 11): А луна, как доказывает визуальное наблюдение, шарообразна: иначе, прибывая и убывая, она не была бы по большей части серповидной или выпуклой с обеих сторон и лишь однажды – имеющей форму полукруга. То же самое доказывает и астрономия: не будь луна шарообразной, затмения солнца не были бы серповидными. Следовательно, раз одна шарообразна, то ясно, что и остальные таковы.
- ¹⁷ Уколова В.И. Античное наследие и культура раннего средневековья. М., 1989. С. 214.
- ¹⁸ Чолова Ц. Естественнонаучные знания в средневековья България. София, 1988. С. 278.
- ¹⁹ Богоявленский Н.А. Древнерусское врачевание в XI–XVII вв. М., 1960. С. 22.
- ²⁰ ХрГАМ. С. 198.
- ²¹ ХрГАМ. С. 78.
- ²² ХрГАМ. С. 62.
- ²³ ХрГАМ. С. 68.
- ²⁴ Ягич И.В. Рассуждения южнославянской и русской старины о церковнославянском языке. СПб., 1896. С. 313–314.
- ²⁵ Палея Толковая по списку, сделанному в г. Коломне в 1406 г. Труд учеников Н.С. Тихо- нравова. Вып. 1. М., 1892. С. 98.

- ²⁶ Сказания о начале славянской письменности. М., 1981. С. 185.
- ²⁷ ХрГам. С. 58.
- ²⁸ Ягич И.В. Рассуждения южнославянской и русской старины о церковнославянском языке. СПб., 1896. С. 23, 25.
- ²⁹ Сказание Черноризца Храбра "О письменех". Цит. по кн.: Сказания о начале славянской письменности. М., 1981. С. 104.
- ³⁰ Имеются в виду три греческие буквы: дигамма – 6, коппа – 90 и сампи – 900, вышедшие из употребления в греческом языке, но сохранившиеся для цифрового обозначения. В греческой цифровой системе для обозначения единиц, десятков и сотен использовались буквы греческого алфавита. Эту же систему обозначения цифр буквами унаследовали из византийских источников и составители славянских азбук – глаголицы и кириллицы.
- ³¹ Кадм Милетский (VI или VII вв. до н.э.), по преданию, участвовал в создании греческого алфавита, о его личности мало что известно.
- ³² По всей вероятности, это Симонид Кеосский (546–468 гг. до н.э.), которому приписывается введение некоторых новых греческих букв, в том числе "пси" и "омеги".
- ³³ Перевод сделан нами по изданию Жития Археографической Комиссией – Житие святого Стефана, епископа Пермского, написанное Епифанием Премудрым. СПб., 1897.
- ³⁴ Бог. С. 20.
- ³⁵ Бог. С. 22.
- ³⁶ Зубов В.П. Аристотель. М., 1963. С. 50–51.
- ³⁷ Бог. С. 24.
- ³⁸ Бог. С. 24.
- ³⁹ *Виноградов В.В.* Изучение образования и развития древнерусского языка // Виноградов В.В. История русского литературного языка. М., 1978. С. 101.
- ⁴⁰ *Кутина Л.Л.* Формирование языка русской науки. М.–Л., 1964. С. 20.
- ⁴¹ Сказания о начале славянской письменности. М., 1981. С. 74.
- ⁴² Там же.
- ⁴³ *Семенов В.* Древняя русская Пчела по пергаменному списку. СПб., 1893. С. 167.
- ⁴⁴ *Бондарь С.В.* Философско-мировоззренческое содержание "Изборников" 1073–1076 годов. Киев, 1990. С. 37.
- ⁴⁵ *Громов М.Н.* Античное учение о стихиях в Древней Руси // Вестник Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. 1981. С. 81.
- ⁴⁶ В Исв73 и Шест. резкой критике подвергается пифагорейская идея о переселении душ: пѣфагора во и платонѣ и плотинѣ и паже сжть тѣхъ дружина во весъмртныи сжшта съ тѣми исповѣдавшѣ дша прѣжде тѣлесъ сътвореныи нарекоша и народѣ сжшти дѣшь. и съгрѣшажца прѣпадати въ тѣлеса. лютыи же и лоукавыи въ звѣра а гравительныи влѣкы Исв73, л. 246а. В Шест. дается совет "убегать" от таких философов иже са нѣ стыдять глѣюще такы (ж) соуть нѣша дша акы же и песьи иже глѣють сами са бывше нѣколи и жены и дѣвѣи и рыбы морскыи л. 180а. Однако, иронично замечает автор, хотя и неизвестно, были ли они в действительности рыбами, деревьями или женщинами, но когда писали эти слова, то и рыбеъ соуть быи безгласнѣиши и безумнѣише Шест. л. 180б.
- ⁴⁷ *Кутина Л.Л.* Формирование терминологии физики в России: Период предломоносовский: первая треть XVIII века. М., 1966. С. 59.
- ⁴⁸ *Рожанский И.Д.* Античная наука. М., 1980. С. 64.
- ⁴⁹ Более подробную характеристику этих терминов см. в нашей статье: Баранкова Г.С. Астрономическая и географическая терминология в Шестодневе Иоанна экзарха Болгарского // Памятники русского языка. Исследования и публикации. М., 1979. С. 150–171.
- ⁵⁰ *Ван-дер-Варден Б.* Пробуждающаяся наука. II. Рождение астрономии. М., 1991. С. 194–195.
- ⁵¹ *Абдуллаев М.С.* Аристотель и аристотелизм в истории анатомии. Баку, 1988. С. 208.
- ⁵² *Зубов В.П.* Аристотель. М., 1963. С. 160.
- ⁵³ Более подробно эти термины рассмотрены в нашей статье: Баранкова Г.С. Анатомиче-

- ские термины в русских списках переводных памятников // Источники по истории русского языка XI–XVII вв. М., 1991.
- ⁵⁴ Гранстрем Е.Э., Ковтун Л.С. Поэтические термины в Изборнике 1073 г. и развитие их в русской традиции (анализ трактата Георгия Хировоска) // Изборник Святослава 1073 г. Сб. статей. М., 1977. С. 105.
- ⁵⁵ Истрин В.М. Книги временныя и образныя Георгия Мниха. Хроника Георгия Амартола в древнерусском переводе. Т. 2. Пг., 1922.
- ⁵⁶ Веселитский В.В. Отвлеченная лексика в русском литературном языке XVIII – начале XIX в. М., 1972. С. 94.
- ⁵⁷ Кутина Л.Л. Формирование языка русской науки. М.–Л., 1964. С. 194.



Двоеверная традиция как проявление архетипа (на материалах церковных обличений)*

Феномен "двоеверия", сложившийся в мировоззрении славяно-русского народа после принятия христианства, часто обсуждается в славяноведении. Концепции исследователей двоеверия, при всех их отличиях, так или иначе сходятся на том, что мы имеем дело с синкретическим мировоззренческим комплексом, в котором закреплено и проживает свою жизнь наследие язычества¹. Русская культура неотделима от своей языческой прасосновы, несмотря на интенсивный и длительный этап христианизации. При этом закономерно, что русское православие как национально-самобытное религиозное течение стало таковым вследствие ассимиляции многих славянских языческих идей. Однако остается открытым вопрос о причинах живучести, неискоренимости архаичных дохристианских понятий, идей, норм и идеалов в народном сознании.

Историческая устойчивость и значительная инвариантность славянских языческих идей, их непрерывная трансляция в сознание русского народа могут быть объяснены их архетипическим характером. Теория архетипов может позволить нам лучше понять онтологическое обоснование основополагающих идей славянского архаического мировоззрения и суть их культурной трансформации, а, следовательно, более четко рассмотреть проявления двоеверного мировоззрения русского народа и, экстраполируя выделенные пережиточные языческие представления на раннюю историю славян, определить изначальные архаические воззрения.

Остановимся кратко на некоторых, наиболее важных моментах в развитии исследовательского подхода в славяноведении, опирающегося на понятие "архетип". Проблема архетипов человеческого сознания наметилась как таковая в XVIII в. До этого времени понятие архетипа сближалось с "идеями" Платона. По существу новое развитие эта тема получила в работах К.Г. Юнга, проанализировавшего также эволюцию самого понятия "архетип". К.Г. Юнг понимал архетипы как изначальные, неизменные, бессознательные структуры, лежащие в основе "коллективного бессознательного" и определяющие отражающиеся в рефлексивном сознании человека взаимосвязанные с ними мысленные формы, возникающие в культурном развитии. С исследуемым вопросом связаны и теория Л. Леви-Брюля о "коллективных представлениях", продуцирующих основополагающие идеи, законы и правила в определенных областях мировоззрения, в частности, в религии; и "коллективное сознание" Э. Дюркгейма, присущее обществу как неразрывному единству составляющих его индивидов, что и обеспечивает его целостность как социума².

* Исследование осуществлено при поддержке РГНФ, Грант N 98-03-04205.

Учитывая данные концепции, можно сформулировать альтернативное понимание архетипической системы, исходящее из теории идей Платона. Поддерживая положение о некоторой первичности и изначальности архетипов, вероятно влиявших на эволюцию человечества как такового, можно, тем не менее, предположить трансформацию проявления архетипов в истории культуры. Сама структура архетипов, в таком понимании, объединяет как глубинные изначальные слои, так и поверхностные вновь создаваемые уровни. В этой системе можно выделить и общечеловеческие блоки, и более частные, куда входят, например, национальные и религиозные совокупности идей и образов.

Основанием для реконструкции архетипических идей славянского архаического мировоззрения могут служить факты истории древних славян. Исторические свидетельства о присущих славянам представлениях очень скудны. Наиболее ярко, но, к сожалению, фрагментарно они обрисованы греческими и латинскими писателями. Так, Прокопий Кесарийский сообщает: "Ведь племена эти, склавины и анты, не управляются одним человеком, но издревле живут в народовластии, и оттого у них выгодные и невыгодные дела всегда ведутся сообща. А также одинаково и остальное... установлено исстари у этих варваров. Ибо они считают, что один из богов – создатель молний – именно он есть единый владыка всего, и ему приносят в жертву... животных. Предопределения же они не знают и вообще не признают, что оно имеет какое-то значение, по крайней мере в отношении людей, но когда смерть уже у них в ногах... они дают обет, если избежат ее, сейчас же совершить богу жертву за свою жизнь... Однако почитают они и реки, и нимф, и некоторые иные божества и приносят жертвы также и им всем, и при этих жертвах совершают гадания... Образ жизни [их] ... неприхотливый... они менее всего коварны и злокозненны, но и в простоте [своей] они сохраняют гуннский нрав"³. Сходным образом повествует о славянах Маврикий: "Племена склавов и антов одинаковы и по образу жизни и по нравам; свободные, они никоим образом не склонны... повиноваться, особенно в собственной земле. Они многочисленны и выносливы... К пребывающим к ним иноземцам добры и дружелюбны... Пребывающих у них в плену они не держат... неопределенное время, но, определив для них точный срок, предоставляют на их усмотрение: либо они пожелают вернуться домой за некий выкуп, либо останутся там как свободные люди и друзья... Жены же их целомудренны..."⁴. Из более поздних авторов обобщенную характеристику славянским верованиям и воззрениям дал Гельмольд. О религии славян Гельмольд писал достаточно подробно: "Среди многообразных божеств, которым они посвящают поля и леса, горести и радости, они признают и единого Бога, господствующего над другими в небесах, признают, что он, всемогущий, заботится лишь о делах небесных, они [другие боги], повинувшись ему, выполняют возложенные на них обязанности, и что они от крови его происходят и каждый из них тем важнее, чем ближе он стоит к этому богу богов"⁵. Гельмольд называет также имена нескольких главных богов балтийских славян: "Первыми и главными были Прове, бог Альденбургской земли, Жива, богиня полабов, и Редегаст, бог земли бодричей. Им предназначены были жрецы и приносились жертвы, и для них совершались многочисленные религиозные обряды". И далее: "Среди множества славянских божеств главным является Святovit, бог земли ранской, так как он – самый убедительный в ответах. Рядом с ним всех остальных они как бы полубогами почитают"⁶. Гельмольд подтверждает и удивительное гостеприимство славян, и их уважение к святыням, и верность клятве⁷.

Наличие столь отдаленных друг от друга, и по времени, и по месту написания, свидетельств Прокопия Кесарийского и Маврикия в VI в. и Гельмольда – в XII в. позволяет думать, что эти достаточно согласно обрисованные авторами черты

были характерны для всех племен славян в той или иной форме и степени. В данных Прокопия и Гельмольда обозначено свойственное славянам поклонение Природе в образах, олицетворявших природные стихии богов. Одновременно с этим в славянском языке существовало выделение главных божеств, намечалось обозначение иерархии многоликого разнофункционального пантеона. Из упомянутых нравственных качеств славян подчеркнем "народовластие" и решение всяческих дел сообща, что говорит о важности и приоритетности коллективного начала в исконном славянском сознании. Славянская "незлокозненность", отсутствие коварства, верность клятве, гостеприимство, дружелюбие, любовь к свободе и чистота нравов свидетельствуют об архетипичности славянских идеалов чести и справедливости.

К архетипическим идеям славянского архаического самосознания относятся идеи взаимосвязанности мироздания, всепроникающей Вселенную божественности, взаимообусловленности и относительности всех явлений. Эти фундаментальные архетипические идеи преломляются во множестве частных их проявлений: таких как одухотворение природы, восприятие людей как сынов и дочерей богов, в представлениях о единстве человеческого рода, в вековой привычке отстаивать приоритет коллективного начала над личностным, в чувстве верности долгу, в следовании принципам чести и справедливости. Эти архетипы в силу изначальности их для человеческого сознания свойственны, так или иначе, всем народам, сохраняющим в своем менталитете и характере элементы древнего мировоззрения.

Архетипические идеи славян наиболее полно и ярко проявлялись в далекое языческое время. Но и в последующие периоды истории древнейшие архетипы, так или иначе, находили свое отражение в самобытной культуре русского народа. Изменение государственной политики выразилось в X в. в христианизации Руси и подавлении исконной религии славян – язычества. Против язычества боролись и церковь, и государство, как вместе, так и по отдельности. Как подчеркивал Н.М. Гальковский: "Государство, конечно, прибегало к крещениям, угрозам и наказаниям, вообще репрессивным мерам, церковь же влияла на свою паству словом убеждения"⁸. К средствам борьбы церкви исследователем отнесены канонические постановления и поучения.

Характерный образец попытки молодой русской Православной церкви показать свое превосходство в делах веры и дать критику древних пантеистических воззрений и многобожия содержится в "Слове и откровении св. апостоль". В частности, в нем сказано: "И до сего дне е[сть] въ поганы[х]. гл[агол]я[т] бо ово су[ть] бози небе[с]нии. а друзии земнии. а друзии польстии. а друзии во[д]нии. То не безоумна ли есте погыноули еже тако веровасте. Б[ог]ъ ли е[сть] комоу, еже всею тварию не обладает. кто ли е[сть] тварь делиль на части. и ть е[сть] истиний б[ог]ъ. иже всею тварию владееть. видимая и невидимая"⁹. Этот памятник русской православной книжности XVI в. прекрасно отражает многие особенности осмысления и передачи в церковной литературе тех или иных языческих воззрений древних славян, поэтому мы считаем нужным привести полный сохранившийся текст "Слова и откровения св. апостоль" в приложении к нашему исследованию.

Со времен Владимира язычество было вынуждено прятаться по глухим селам и деревням, где его трудно было найти и искоренить. Н.М. Гальковский небезосновательно подчеркивал, что только "лучшая часть" древнерусского общества сознательно приняла христианство. Однако и в этих слоях не все было "чисто" с ортодоксальной точки зрения, двоеверие там проявлялось в скрытом, неявном виде¹⁰. Анализируя, прежде всего, явные проявления двоеверия, Н.М. Гальковский

пришел к выводу: "Народная масса долгое время оставалась при своем прежнем языческом мирозерцании, которое постепенно забывалось и видоизменялось под влиянием нового христианского вероучения. Часто христианские и древние верования спокойно уживались в сознании русского человека, — это и есть то самое двоеверие, которое приводило в негодование наших ревнителей благочестия"¹¹.

Языческие реалии древнерусской эпохи нашли отражение в христианских литературных памятниках. Впечатляющие картины содержат "Слово Иоанна Златоуста" и "Слово некоего Христолюбца". Эти поучения многократно переписывались русскими монахами, с негодованием осуждавшими славянское язычество. Так, в "Слове Иоанна Златоуста" языческие пережитки описываются следующим образом: "Мнящиеся христиане, а погански дела творят и различныя суеверия; мосты и просветы... и через огонь скачут. В банях чары творят и пепел посред сыплют и наговаривают над мясом и молоком, маслом и яйцами и вся потребная бесом; льют в банях на печь и велят им мыться и вешают рубашки и полотенца в мильнице..."¹². Резкое осуждение языческих пережитков дается в "Слове некоего Христолюбца": "Тако ли не мога терпети крестьян во двоеверных живущими, иже суть крестьяне верующе в Перуна и в Хорса и в Мокошь и в Сима и в Рьгла и в вилы иже числом тридевят сестрениц, глаголят окаянныя неведгласы то все мнят богы и богынями и тако покладывают им требы и короваи им ложат и куры им режут и огневи молятся, зовут его сварожцем и чесновиток богом же творят, егда же будто у кого пир, тогдаже кладут в ведра и чаши и тако пият о долех своих... Ставят трапезу рожаницам, молятся короваям, вилам и огневи и прочее их проклятво... Неподобает крестьяном игор бесовских играти иже есть плясба, гудьба, песни бесовския и жертва идольская, иже огневи молятся под овином и Вилам и Мокоши и Симу и Рьглу и Перуну и (Хорсу) и Роду и Рожаницам и всем тем иже суть им подобна... Не тако же зъло створим просто, не смешаем чистыя молитвы с проклятым молением идольском иже ставят лише кумирам трапезы котейныя и законнаго обеда, иже нарицается беззаконная трапеза мнимая Роду и Рожаницам"¹³. Здесь крестьяне прямо названы "во двоеверных живущими". В церковных текстах остро поднимаются вопросы неискоренимости языческих верований, их повсеместного проявления в народной жизни. Это служит косвенным подтверждением устойчивости славянских архаических представлений, в чем нам видится их архетипический характер.

В условиях отсутствия у славян развитого института жречества и довольно быстрого искоренения профессиональных носителей языческой традиции (волхвов, знахарей и т.п.) народные представления упростились и деградировали, зачастую оставляя только внешнюю форму образов и понятий, которая постепенно наполнялась новым смысловым содержанием, лишь косвенно коррелирующим с первоначальными идеями. Ясно, что измененные формы проявления архетипов в полной мере уже не тождественны смысловым структурам древнего языческого мировоззрения, их нельзя напрямую относить к прошлому. Только общая корреляция всех разнообразных проявлений славянского мировоззрения, некоторых его реликтов, сохранившихся до наших дней, может вести к воссозданию исходных языческих идей.

В результате утверждения христианства на Руси наблюдалась ассимиляция языческих идей. Простой народ не хотел расставаться с древними привычками и традициями, долгое время продолжал держаться старых верований и представлений. Это выразилось в разных явных и неявных формах, таких как своеобразное соблюдение христианских обрядов и постов; повседневный быт; символика одежды и украшений (до XIII в.); особенности праздников, проведение свадеб, родин и

поминок (до XVII в.); придавание второго родового имени (до XII–XIII вв.); устное народное творчество и, в какой-то мере, письменные памятники Древней Руси, в особенности, "Слово о полку Игореве"¹⁴. Немало труда и забот было употреблено ревнителями правосерия для искоренения разного рода суеверий, примет, гаданий, веры в колдовство и прочее.

Славянское язычество в свою очередь так же повлияло на формировавшиеся черты русского православия, которое стало в известной степени особым вариантом христианства, обладающим рядом специфических черт не только в сравнении с католичеством, но также и с восточным христианством византийского образца. Это своеобразие, вероятно, возникло в результате ассимиляции православием элементов языческих идей. Вся духовная культура Древней Руси, официальная в меньшей степени, народная – в большей, испытала влияние языческой традиции.

В доказательство этой мысли можно привести свидетельства современников. Краковский епископ Матвей в XII в. писал о русском народе, что он "веры правило православной и религии истинной установления не блюдет"¹⁵. Аналогично в XV в. высказывался католический кардинал Д. Элли: "Русские в такой степени сблизили свое христианство с язычеством, что трудно было сказать, что преобладало в образовавшейся смеси: христианство ли, принявшее в себя языческие начала, или язычество, поглотившее христианское вероучение"¹⁶. Определенный элемент пристрастия, присущего оппонентам-католикам здесь есть, но общая тенденция, свойственная русскому православию, отмечена верно.

Естественно, что двоеверные образования были чреватые ересью. Наиболее ярким примером выросшей на синкретической мировоззренческой почве ереси являлось стригольничество в конце XIV в. История донесла о них немногие свидетельства их оппонентов. Стефан Пермский в "Поучении против стригольников" писал, что они велят "каяться земле, а не попу"¹⁷. А митрополит Фотий в своем "Послании" обвинял их в пренебрежении церковными преданиями и догматами и инкриминировал заблудшим обожествление неба, поскольку они "истинных евангельских благовестий и преданий апостольских и отеческих не верующе", тогда как "на небо, взирающе беху, тамо отца соби нарицают"¹⁸. Стригольники отрицали церковное богослужение, а пастырей называли "лихими пастухами" и "пьяницами". Вместо этого они призывали идти молиться под открытым небом, – в "ширины градные" – или дома – в "малой церкви", стремиться к моральному совершенствованию и "нестяжанию"¹⁹. Идеи стригольников со всей очевидностью показывают их генетическое родство со славянским язычеством, что не раз подчеркивалось исследователями²⁰.

Несмотря на сложные исторические условия, полного исчезновения древних славянских верований тем не менее не произошло. Глубинные архетипы сознания не могут быть искоренены полностью новообразованиями. С распространением христианства на Руси проявление славянских архетипов трансформировалось. Различные исконные идеи и представления славян в той или иной форме перешли в христианство и образовали новый синкретический культовый комплекс, часто называемый "двоеверием". Мы бы назвали это скорее не "двоеверием", а формальным инвариантным преобразованием архетипических идей, однако, с возможной потерей и частичным изменением изначального смысла. На отдельные проявления такого рода архетипической трансформации, как на частные случаи общей закономерности, мы хотели бы в данной связи обратить внимание.

В славяноведении проделана большая работа по выявлению древнейших архетипов в христианских обрядах и символах. Как показали В.В. Иванов и В.Н. Топоров, древние традиции находили отражение в целом ряде таких памятников, в том числе сравнительно поздних, которые при использовании христианских

терминов и понятий являли собой и комплекс основных категорий славянской мифологии²¹. Не до конца оценены, в этом смысле, у восточных славян духовные стихи, по форме и музыкальному исполнению продолжающие общеславянскую традицию пения эпических песен на сюжеты славянской мифологии. В частности, в стихах "Голубиной книги" содержатся представления о соотношении человека и Вселенной, микрокосма и макрокосма, восходящие к общему индоевропейскому мифу о творении мира из тела человека. Так, в "Голубиной книге" говорится:

"А и белой свет – от лица божья,
Со(л)нце праведно – от очей его,
Светел месяц – от темичка,
Темная ночь – от затылечка,
Заря утренняя и вечерняя – от бровей божьих,
Часты звезды – от кудрей божьих!"²².

Христианство у славян, согласно В.В. Иванову и В.Н. Топорову, в значительной степени усвоило старый мифологический словарь и обрядовые формулы типа "бог", "спас", "святой", "пророк", "молитва", "жертва", "крест", "(вос)кресити", "обряд", "треба", "чудо"²³. Данный вывод особенно важен тем, что наличие развитого комплекса религиозных смысловых понятий показывает существование у славян в глубокой древности цельной и разносторонне осмысленной мировоззренческой системы. Эта система после преобразования продолжалась на новом уровне общественного сознания.

Отголоски языческих представлений наложили отпечаток на украшение храмов, оформление церковных книг²⁴, прежде всего, заглавных букв и, наконец, самих икон. В.В. Иванов²⁵, например, убедительно показал, что новгородские иконы²⁶ Параскевы-Пятницы обладают сходством атрибутивных функций и внешнего образа со славянской богиней Мокошь, а Св. Власия соответствует Волосу. Так же показательным является порядок изображений в сериях святителей на иконах, данных, в частности, в каталоге древнерусской живописи²⁷, преимущественно северно-русских, где в начале изображается Илья-Пророк, а в конце Параскева-Пятница, что соответствует порядку перечисления древнерусских богов от Перуна до Мокоши. Важное, генетически связанное с язычеством, значение приобретает и мотив змеборства Георгия, сопоставляемого В.В. Ивановым с Ярилой. Подобные иконы редки, поскольку "культ Георгия-змеборца не признавался государственным богословием". На иконе № 12036 "Чудо Георгия о змее" в Третьяковской галерее очень символично на щите Георгия изображено солнце в виде человеческого лика. В.В. Иванов говорит о длительном сохранении в восточнославянской области переосмысленных древних языческих символов и мотивов, которые через анализ даже освященной церковью традиции, в частности, содержание изображений на иконах, их композиции и функции, могут быть выявлены для реконструкции восточнославянской мифологии. Многие православные святые заместили языческих богов: выявлены такие пары как Перун – Илья, Мокошь – Пятница, Волос (Велес) – Власий, Ярило – Георгий. В.В. Иванов считает факт двоеверия на Руси признанным и представляющим собой использование народом одновременно двух религиозных систем, причем одно явление получает два наименования.

Непосредственная жизнь русского народа сохранила мироощущение и мировосприятие язычества вплоть до наших дней²⁸. При этом прежде явные славянские языческие архетипические идеи приняли форму скрытого присутствия в духовной жизни общества, сознательное обращение к ним в значительной степени перешло в интуитивное постижение, а со временем в неосознанное восприятие.

Учет архетипического фактора общественного сознания и историческую трансформацию проявления архетипических идей нельзя игнорировать при изучении пережитков и первоначальных форм язычества. Проявление славянских архетипических идей очень разнообразно, они накладывают неисчезающий отпечаток на все стороны самобытной культуры славян. В характере великой славянской ветви – русского народа, в его общественном сознании, несмотря на ряд преобразовавших его ломок, присутствуют очень древние языческие архетипические идеи, нашедшие свое отражение практически во всех областях русской культуры – философии, литературе, живописи, музыке, танце и общественной деятельности. Однако это тема особого исследования. Мы постарались показать, что теория архетипов открывает пути постижения синкретических форм двоеверного сознания, а через него и изначального языческого комплекса верований и представлений.

ПРИЛОЖЕНИЕ I

Слово и откровение святых апостолов

"Слово и откровение св. апостоль" попало в поле зрения исследователей в конце XIX в., оно было издано и комментировано Н. Тихонравовым, М. Соколовым, а, чуть позднее, Н.М. Гальковским²⁹. Н. Тихонравов в 1862 г. напечатал текст рукописи XVI в. "Слово и откровение св. апостоль"³⁰ с упоминаниями о славянских языческих божествах и верованиях, в контексте их христианской интерпретации и критики. М. Соколов в 1888 г. исследовал соответствующий текст "Откровения св. апостоломъ" из пергаменного сборника конца XIII – начала XIV в.³¹ Наиболее подробно эти памятники были рассмотрены и сопоставлены друг с другом Н.М. Гальковским. Н.М. Гальковский предположил, что "Слово и откровение св. апостоль" представляет собой сделанную в конце XV–XVI в. русскую редакцию и, может быть, перевод с греческого "Откровения св. апостоломъ" – произведения, послужившего основой для дополнений славянских писцов. По мнению исследователя, славянские переписчики к этому времени уже не помнили существа древнерусских верований, а только имена богов – Перуна, Хорса, Траяна, интерпретированных ими по образцам византийской исторической литературы³².

Содержание русской редакции "Слова и откровения св. апостоль" позволяет нам получить важные, хотя, к сожалению, достаточно скудные сведения, показывающие суть пантеистических воззрений, свойственных как язычеству вообще, так, естественно, и древним славянам. Немалое значение имеют также данные о славянских языческих богах и их генезисе в интерпретации христианских идеологов. Присутствие в одном информативном ряду этих сведений позволяет, на наш взгляд, увидеть предпринятую православной церковью попытку широкомасштабной критики и наступления на идейную основу славянского язычества, прочно коренящегося в русском народе.

Из развернутой в рукописи "Слова и откровения св. апостоль" полемики мы можем сделать вывод, что на Руси в XVI в. на момент составления памятника для официального православия продолжала существовать необходимость борьбы с еще живыми народными языческими верованиями и обрядами, а, следовательно, и с теми или иными проявлениями их в форме двоеверных представлений.

Древнерусский текст "Слова и откровения св. апостоль" воспроизводится ниже по изданию: *Гальковский Н.М.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Т. 2. М., 1913. С. 51–54.

Гло(в) и Ѡкровеніе сты(х) ап(с)лъ.

По днѣхъ въшеша гѡу нашему ꙗкоу хѡу Ѡ горы елешньскыя и прїидоша оученици его. въ оудоль асафатовъ. помышлѣюще ш родѣ невернѣмъ члчтѣ. еже сѣгрѣшаж(т). и да разоумѣжт оученіе ѡца своего. и да выша разоумѣли многїи члци. и въ прѣлѣсть великоу не внидѣ(т) мнѣще Богоу. многы пероуна и хорса. дыа, и трома, и нїи мнози. нбо тако то члци были сж(т) старѣшныи пероунѣ въ елинѣ(х). а хорсѣ въ Кипрѣ. Тромаѣ вѣше црѣ в римѣ. а дроузгїи дроуг(д)е. нж доврїи мжжи бжха. а друзїи развоинници. таковыа богу призваша мнози члци и тако и(м) начаша трѣвы покладати. и тако прѣлѣсть вниде въ члкы. и до сего днѣ е(с) въ поганы(х). гла(т) бо шво сж(т) вози нев(с)нїи. а дроузгїи земнїи. а дроузгїи польстїи. а дроузгїи во(д)нїи. то не безоумна ли есте погыноули еже тако вѣрвоасте. бѣ ли е(с) комоу, еже всеж тваря не овладеетъ. кто ли е(с) тварь дѣлалъ на части. и тѣ е(с) истинный бѣ. иже всеж тварїж владѣетъ. видимаа и невидимаа. и се глж ва(м). еже писа гѣ прѣсты своимн. и ре(ч) въ еу(г)лїи глжци(м). се ннѣ нѣ сж(т) вози, развѣ мене. да не творите севѣ богу и всакаго имени. ни единого елико на нѣсе(х) горѣ. и елико на земан долѣ. и елико въ вода(х) по(д) землеж. и да не поклонитеса имъ. и ни молитеса. ни послужите и. ни рѣцѣте тако вози сж(т). азъ есмь бѣ сѣтворивый нбо и землю. и рѣкы и еже е(с) въ мори и въ рѣка(х) и въ бездна(х). азъ есмь бѣ прѣвый вашъ. развѣ мене иного ба нѣ(с). мнѣ поклонитеса, и мнѣ послужите. мене имѣните ба вчнщжщаго грѣхы ваша. нзмнлоуж вы, и на ма оупованте. то спсете дшж свож. аще ли мене не послушаете. и азъ вы въврѣгоу въ шгонь неоугасимый. ндеже пламень не оугасаетъ и чрѣвь не оусыпае(т). братїа ннѣ приспѣ врѣмж. добраго исповѣданїа хѣа. нный наста го(д) ч(с)тоты напaa жаданыа постннки. сѣ бѣ се во привлнжиса. и цѣлитель грѣхы Ѡсѣкаа. тѣ(м) же тако Ѡ сна въставше братїа. гасно вънмѣ(м) глѣмаа ап(с)лш(м) такоже оучит ны. ношь мнпоу а днѣ привлнжиса. ношь во е(с) се житїе наше. тѣмже ре(ч) Ѡврѣзѣмъ дѣла темнаа. и швлецѣмса въ шржжїе свѣта. егоже прѣтрѣпѣ вса сїа вл(д)ка на(с) радн. досаженїе прїа похѣленъ вы(с). слыша са бѣсѣ не прогнѣваса. слыша са лѣстець заоушень вы(с). шцта и жлѣчи въкоуси. копне прїать въ реврѣ(х). си вса прнтрѣпѣ нашего радн сп(с)нїа. горе мнѣ, горе мнѣ шкаанномуу грѣшнономуу тако безъ Ѡтвѣта есмь. что рекж. или что въ(з)гла. тебѣ сѣвѣдоуща Гї тайнаа ср(д)ца моего. шцѣсти ма недстоннаго. и(ж) спроста досаж(д)енїа. ли слово не хота слышати. селико прнтрѣпѣ на(с) дѣла. кто са не плачетъ по мнѣ. говѣнїа. покровъ злобож стжжавшж. словесы же кр(с)тїанствоуж, дѣлесы же прогнѣваа. въ истинноу нсѣше лювы многыхъ дшш. въспранѣмъ къ гѡу мола вы. не Ѡмѣтаетъ во са гѣ хоташци(х) са сп(с)ти. нж и поспѣшествоуетъ имъ. ре(ч) имъ сѣ пр(о)рко(м). швратиса дшѣ моа въ покон твой тако гѣ добро сѣтвори тебѣ. да и мы сподовниса слышати реченое гл(м)ь. се снѣ мон, и мртѣвь бѣ и шживе. погыбе шврѣтеса. томоу слава въ въ вѣкы. аминь.

Слово и откровение святых апостолов

Господи, благослови, Отче.

Через несколько дней после восшествия [на небеса] с Масличной горы³³ Господа нашего Иисуса Христа пришли Его ученики в Асафатскую долину, размышляя о неверном человеческом роде, который согрешает. [Ученики стремились] постичь учение Отца своего, чтобы уразумели [это учение] многие люди и не заблуждались, считая великими богами Перуна³⁴, Хорса³⁵, Дия³⁶, Трояна³⁷ и многих других [богов]. [Эти люди] заблуждаются потому, что [на самом деле те, кого они признают богами], были старейшинами (вождями): Перун – у греков, а Хорс – на Кипре. Троян был царем в Риме, а другие – в иных местах. Одни были уважаемыми людьми, а другие – разбойниками. Многие люди признали этих богов и начали приносить им жертвы. Таким образом люди стали заблуждаться, и до настоящего времени это заблуждение живет среди язычников. Говорят, что есть [боги] небесные, [боги] земные, боги, владеющие сушей и водой³⁸. Не обезумели ли вы, если в это веруете? Является ли богом тот, кто не обладает властью над всем созданным? Кто сотворенное делил на части? [Только] Тот – Бог истинный, кто имеет власть над всем тварным, видимым и невидимым. И вот я говорю вам о том, что своими руками писал Господь и сказал в Евангелии: "Отныне нет [у вас] других богов, кроме Меня³⁹. Не создавайте себе богов и всякого имени тех, кто находится в небесной выси, внизу на земле, в воде или под землей! Не поклоняйтесь им! Не молитесь им, не служите им! Не говорите, что они – боги! Я – Бог, сотворивший небо и землю, реки и то, что находится в реках и безднах. Я – главный Бог ваш, кроме Меня иного Бога нет⁴⁰. Мне поклоняйтесь и Мне служите! Меня считайте Богом, прощающим ваши грехи. Я помилю вас, и если вы на Меня уповаете, то спасете свои души. Если же Меня не слушаете, то Я свергну вас в "огонь неугасимый, где огонь не угасает и червь не умирает"⁴¹.

Братья, нынче настало время истинного признания Христа. Настал другой год чистоты, который напоит жаждущих постников. Ибо Иисус Христос, Бог приблизился. Он целитель, отсекающий [наши] грехи. Поэтому, как проснетесь, братья, чистыми сердцами вонмем тому, что говорит апостол, уча нас. Ночь прошла, а день приблизился. Ночь – это наша жизнь, потому отвергнем темные дела и облечемся в оружие света. Для этого ради нас все претерпел Владыка [Христос]. Приняв оскорбления⁴². Он был осужден; слушая бесов, не прогневался; слушая льстецов, получил пощечину⁴³. Вкусил Он укуса и желчи⁴⁴, пронзили копьем Его ребро⁴⁵ – все это Он стерпел ради нашего спасения. Горе мне, горе тебе, окаянному грешнику, потому что нет ответа тому, что я говорю или скажу Тебе, знающему тайны моего сердца. Очисти, Боже, меня недостойного. Я же совсем не хочу слышать ни слово, ни оскорбления, которые претерпел [Бог] ради нас. Тот не оплакивает меня, кто злобой стяжал покров благочестия, на словах являясь христианином, а делами гневая Бога. Воистину засохла любовь многих душ. Восстанем [же] к Господу, молю вас, ибо не отвергает Господь тех, кто хочет себя спасти, но [даже] и помогает им. Он сказал им через пророков: "Возвратись, душа моя, в покой твой, ибо Господь облагодетельствовал тебя"⁴⁶. Пусть и мы сподобимся услышать сказанное Господом: "Это сын Мой. Он был мертв и ожил, пропадал и нашелся"⁴⁷. Всему этому слава во веки веков. Аминь.

ПРИЛОЖЕНИЕ II

Слово Иоанна Златоуста о том, как прежде язычники верили в идолов

"Слово св. Иоанна Златоуста" представляет собой выполненный в Древней Руси перевод с греческого "Слова св. Иоанна Златоуста". Древнерусские переписчики XIV–XV вв. внесли в текст "Слова" дополнения, в которых отразились черты современной им действительности, что сделало русскую редакцию памятника оригинальным произведением письменности XV в., отразившим борьбу православной церкви с бытовавшими в народной жизни суевериями, двоеверными обрядами, верой в гадания и приметы.

Древнерусская рукопись "Слова" из Новгородского софийского собрания XIV–XV вв. вошла в научный оборот с конца XIX в. в изданиях Н.С. Тихонравова, Н.М. Гальковского⁴⁸.

Древнерусская рукопись "Слова св. Иоанна Златоуста" воспроизводится ниже по изданию: Гальковский Н.М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Т. 2. М., 1913. С. 59–60.

Слов(о) ст҃го о҃ца нашего іѡ златооустаго. Архипп(с)а константина града. о томь како първое поганинѣ вѣровали въ идолы. И тревы нѣмъ клалн. И нмена нѣмъ нарекали. аже и нынѣ мнози тако творать. и въ кр(с̃)тъянстве. соуще. а не вѣдають что есть кр(с̃)тъанство.

Ап(с̃)лъ павелъ ре(ч̃) нѣмже разумѣвше бѣ. а не акы гѣ прославнѣсѣ. и похвалиша(с) и истощиша(с) в помышлѣхъ своихъ. и штемне несмышленное срѣце ихъ. и почтоша и служиша твари паче творца. сего ради предасть ѿ бѣ въ стр(с)ти неч(с)тиж. Жены бо ихъ все перемениша. вѣщное трѣбованне не въ вѣщное. Также и мужи ихъ разгордевше сѣ. на блудъ похотеннемъ своимъ. Мужи с мужи студъ сдѣвающе злая дѣла творяще тако тако дѣюще достонни суть смѣрти. Не точною то творать сами. Но и волю дають творящимъ. Тако рекше попове дѣють. повинующесѣ имъ. и не хоташе ихъ поучити. Молчаннемъ заградниша оуста свои. На пагубу малоумнымъ. Оугоднаѣ имъ творать. чреву работають а не боу. аже и аплъ глѣть. нѣмже бѣ чрово и слава. въ студѣ лица ихъ. Како станете оу пр(с)тола бѣѣ дрожгѣми воняюще и трасущесѣ акн каннѣ. и гѣ рече. Горе вамъ воже вѣ слепни. тако вѣходите море и землю. И творити и единого пришьца сѣѣ дьери шгнѣнѣн сугубѣнша васъ. Горе вамъ воже вѣ слепни. ни сами вѣходите но и хотащимъ винти не даете. члѣци забывше страха бѣѣ невреженнемъ и крщниѣ швѣргоша(с). и приступиша къ идоломъ. и начаша жрети молнии и грому. и солнцю и лунѣ. ѿ друзини перену⁴⁹. хоурсу. виламъ и мокоши. оупиремъ и берегынамъ. ихже нарицають три ѿ. сестриниць. а нини въ сварожица вѣроуютъ. и въ артеминду. нѣмже невеглаши члѣвчи молатсѣ. и кұры нѣмъ режутъ. Ш шубогаѣ коурата. шже не на

ч(с)ть стѣмъ породниша(с). ни на ч(с)ть вѣрнымъ члѣкомъ. Но на жертву идоломъ режються. и то влоутнвшѣ⁵⁰ сами адать. И ннѣми въ вода(х) потаплаемы соутъ. А друзни къ кладазѣмъ приходяще. молать(с). и въ воду мечють велеару жертву приносяще. А друзни вгнѣви и каменню и рѣкамъ. и источникомъ. и берегинамъ. и въ дрова. не токможе преже в поганьствѣ. Но мнози и нынѣ то творат(т). А кр(с)тыяны са наричающе. мосты и просвѣты. и вѣдѣльники. и черестъ огонь скачють мнаше(с) кр(с)тыяны а поганьскаа дѣла творать. навѣмъ мовь творать. и попелъ посреде сыплють. и проповѣдающе ма(с) и. молоко. и масла и танца. и вса потребная бесомъ. и на печь и льюще въ бани. мытиса имъ велат(т). Чехоль и оуброусъ вѣшающе въ молвици⁵¹. Беси же злооумню⁵² нхъ смѣющеса. поропръщуются в попелу томъ. и следъ свои показаютъ на прощени⁵³ имъ. шниже видѣвшѣ то шходатъ. поведаяще другъ другу. и то все проповѣданье сами адать и пню(т). нхже не достон(т) ни псо(м) асти. Ш злая диваола прельсть. иже ни поганин того не творать. А друзни вѣрють въ стриба дажьба. и переплоута иже вѣртлчеса ему пнють в розѣхъ. забывше ба створившаго нба и землю. моря и реки и источники. и тако веселашеса ш идолѣхъ своихъ. Не помнаше слова реченаго слнще сметь на грѣшныа и на праведныа. дождь дождитъ на праведныа и неправедныа. и давшаго намъ всако шбилне ш плодъ земныхъ. Мы же оставивше животодавца га. А къ диваолу бежимъ. иже не хощеть никомуже сп(с)нна. но съ совою хощеть въ дно адово вѣвести. Ап(с)лъ рече нсбраешн себе гнѣвъ въ днѣ гнѣва авлениа праведнаго суда бнга. иже шдасть комуждо по деломъ его. ажеже нванъ златоустын рече.

Слово Святого Отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, о том, как прежде язычники верили в идолов, приносили им жертвы и давали им имена, [о том, что] и сейчас многие люди делают то же самое, будучи христианами, но не зная (не понимая), что такое христианство.

Апостол Павел сказал: "[Но] как они, познавши Бога, не прославили [Его как Бога,] и не возблагодарили, но истощились⁵⁴ в умствованиях своих, и омрачилось несмысленное сердце их"⁵⁵. Они почитали тварное и служили ему больше, чем Богу, и поэтому Он [сделал так, что охватили их] нечистые страсти. Ибо их женщины заменили естественные желания противоестественными. Также и их мужчины возгордились и [дали волю] своим желаниям, впадая в грехи. Люди совершают постыдные поступки и делают [такие] злые дела, что поступающие так достойны смерти. [И] не только они сами так делают, но и позволяют [другим]. Таким же образом поступают и священники, которые им повинуются и не стремятся их поучать, заградив молчанием уста свои. На погибель скудоумным они делают угодное им, работая для брюха, а не для Бога. Так же и апостол говорит: "Их Бог – чрево, а слава их – в сраме"⁵⁶. Как [только] встанете у престола Божия, воняя, как пивные отстой⁵⁷, и дрожа, словно Каин⁵⁸, – [услышите, что] сказал Господь: "Горе вам, вожди слепые, что обходите моря и сушу, чтобы сделать [хотя бы] одного сыном геенны огненной, вдвое худшим вас"⁵⁹, "горе вам, вожди слепые, и сами не входите, и тем, кто хочет, войти не даете"⁶⁰. Люди, по беспечности

забывшие страх Божий, отреклись от крещения, пришли к идолам и начали приносить жертвы: [одни –] молнии, грому, солнцу и луне, а другие – Перуну⁶¹, Хорсу⁶², вилам⁶³ и Мокоши⁶⁴, упырям⁶⁵ и берегиням⁶⁶, которых зовут тридцать сестер. Другие веруют в Сварожича⁶⁷ и в Артемиду⁶⁸, которым молятся нехристи. И кур приносят им в жертву. О бедные цыплята, [они] родились не для того, чтобы почитать святых и [всех] христиан. Но их режут, [принося] в жертву идолам, и [то, что остается], согрешая, они едят сами. Другие [люди жертву] топят в воде⁶⁹. А некоторые приходят молиться источникам (колодцам) и Велиару⁷⁰ приносят жертву, бросая [ее] в воду. А [есть язычники], которые [веруют в] огонь, камни, реки, источники, берегинь, леса (деревья), и не только раньше, но многие из них и сейчас. [А есть] люди, которые называют себя христианами, но [соблюдают такие языческие обряды], как мосты, просветы⁷¹, бдельники, и прыгают через огонь, [то есть,] считая себя христианами, поступают, как язычники. Они устраивают навям⁷² омовение в бане и золу сыпят посередине, наговаривают над мясом, молоком, маслом, яйцами и над всем тем, что нужно бесам, льют [воду] в бане на печь и велют [навям] мыться. Исподнее и полотенце [эти люди] вешают в бане. А бесы смеются над их злоумием, резвятся в этой золе, оставляя свои следы, [чем] прельщают их. А [люди], увидев это, уходят, рассказывая об этом друг другу. И все то, над чем наговаривали, они едят и пьют сами. А этого не следует есть [даже] псам⁷³. О злая прелесть дьявольская! ибо и язычники так не делают. А [есть такие, кто] верует в Стрибога⁷⁴, Дажьбога⁷⁵ и Переплута^{76, 77}. Забыв Бога, сотворившего небо и землю, моря, реки и источники, они веселятся вместе со своими идолами. Они не помнят слова: "Солнце сияет над грешными и над праведными, дождь идет на праведных и неправедных"⁷⁸ и [забывают] Того, Кто дает нам обилие земных плодов. Мы же оставили Господа, Который дает нам жизнь, и бежим к дьяволу, который не желает никого спасти, но с собой хочет привести на дно ада. Апостол [Павел] сказал: "Ты сам себе собираешь гнев на день гнева и откровение праведного суда от Бога, который воздаст каждому по делам его"⁷⁹. Так же и Иоанн Златоуст сказал.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Позиции исследователей проблемы взаимодействия славянских языческих идей и православия в сознании русского народа имеют существенные различия. Нет единого мнения и о самом понятии "двоеверие", введенном в употребление еще авторами церковных описаний. Так, например, в "Слове некоего Христолюбца" (список XIV в.) сказано: "Тако ли не мога терпети крестьян во двоеверных живущими..." (Цит. по: Шеппинг Д. О. Наши письменные источники о языческих богах русской мифологии. Воронеж, 1889. С. 17).

Н. М. Гальковский постарался на основе сохранившихся церковных поучений рассмотреть начавшийся после христианизации Руси процесс борьбы православной церкви, как с прямыми языческими проявлениями, так и с двоеверием в народной жизни (см.: Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Т. 1. Харьков, 1916; Т. 2. М., 1913).

Выводы Н. М. Гальковского в отношении народного двоеверного комплекса развиты на богатом фольклорном материале Н. И. Толстым. Он указывал, что христианство лишь частично уничтожило в народе языческие воззрения, поскольку предоставило языческим мифологическим персонажам статус нечистой силы, некоего отрицательного начала, небо оказалась занятым силами небесными, праведными и божественными, а подземный мир – силами нечистыми и темными. Сама земля – место борьбы двух миров и начал, а человек и его душа – средоточие этой борьбы. При этом воля и промысел Божий господствует над всем. Такое народное христианское мировоззрение, типичное для славян обеих конфессий – православной и католической, с точки зрения Н. И. Толстого, нельзя считать двоеверием в полном смысле слова, поскольку оно цельно и представляет собой

единую систему верований. Крестьяне не поклоняются двум богам, а имеют свое определенное отношение и к одному, и к другому миру. Эти отношения в их представлении не противоречивы, они естественно дополняют друг друга (см.: *Толстой Н.И.* Славянские верования // *Славянская мифология*. М., 1995. С. 16–17). Если Н.М. Гальковский рассматривал двоеверие главным образом в аспекте образующих этот комплекс составных частей, то Н.И. Толстой видел синкретическое образование как целостную, гармоничную систему. Выводы Н.И. Толстого поддержаны И.Н. Данилевским (см.: *Данилевский И.Н.* Древняя Русь глазами современников и потомков (IX–XII вв.): Курс лекций. М., 1999. С. 217–226).

В вопросе взаимодействия славянского язычества и православия позицию Н.И. Толстого во многом разделяют В.В. Иванов и В.Н. Топоров. По их мнению, введение христианства в славянских землях положило конец официальному существованию славянской мифологии, что сильно разрушило ее высшие уровни, персонажи которых стали рассматриваться как отрицательные или же были отождествлены с христианскими святыми. Низшие же уровни славянской мифологии оформились в связи с утратой первоначальных смыслов языческих понятий и поэтому оказались гораздо более устойчивыми, создавая сложные сочетания с господствующей христианской религией, называемые двоеверием (см.: *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Славянская мифология // *Славянская мифология*. М., 1995. С. 13–14).

Исследователи русской философии А.А. Галактионов и П.Ф. Никандров, напротив, пришли к заключению, что усвоение народом византийского православия, за исключением его полного неприятия убежденными язычниками и волхвами, происходило посредством его оязычивания. Ученые подчеркивали длительное противостояние и столкновения язычества и христианства как двух конкурирующих духовных традиций и полагали возникновение на Руси двоеверия, так и не преодоленного полностью православной церковью (см.: *Галактионов А.А., Никандров П.Ф.* Русская философия IX–XIX вв. Л., 1989. С. 33, 31, 45). Уничтожив язычество как институт, христианство не смогло целиком изменить мировоззренческие традиции народа. Русская церковь складывалась и функционировала в качестве носителя господствовавшей феодальной идеологии, а трансформированное и принявшее двоеверные формы язычество оставалось выражением народного сознания.

Еще более жесткую позицию занял А.Ф. Замалеев. С его точки зрения, на Руси сложился "мировоззренческий синкретизм – слияние народной религии и церковного христианства при определяющей роли первой" (см.: *Замалеев А.Ф.* Лепты: Исследования по русской философии. СПб., 1996. С. 15–19). В этой связи исследователь выделяет такой момент, как усвоение христианства на Руси в библейском, ветхозаветном варианте, который гораздо ближе к язычеству, поскольку не отвергает культа предков, не внушает презрения к мирской жизни и радостям, сохраняет веру в бытие других (чужих) богов. В то же время, ученый чрезмерно отождествляет с проявлением язычества творчество составителя "Изборника 1076 года", Владимира Мономаха, Климента Смолятича и некоторых других древнерусских мыслителей (см.: *Замалеев А.Ф., Зоц В.А.* Мыслители Киевской Руси. Киев, 1981). Вместе с тем заслуживает внимания оценка автором культа Богородицы, которая "спасает" весь мир – делает "тварное бытие" сопричастным святости. А.Ф. Замалеев не без основания подчеркивает своеобразное отношение русских к христианскому благочестию, почтение не монаха, а добродетельного в жизни.

Широкое развитие получила тенденция исследования проблемы двоеверия в историко-философском аспекте, как взаимопроникновение и взаимодействие многих традиций (см.: *Мильков В.В., Пилюгина Н.Б.* Христианство и язычество: проблема двоеверия // *Введение христианства на Русь*. М., 1987; *Мильков В.В.* Синкретизм древнерусской мысли // *Отечественная общественная мысль эпохи средневековья*. Киев, 1988; *Древняя Русь: пересечение традиций*. М., 1997).

² См.: *Юнг К.Г.* Архетип и символ. М., 1991; *Леви-Брюль Л.* Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1994; *Леви-Стросс К.* Первобытное мышление. М., 1994; *Дюркгейм Э.* Представления индивидуальные и представления коллективные // *Социология*. М., 1995.

- ³ Свод древнейших письменных известий о славянах. Т. 1. М., 1994. С. 183–185.
- ⁴ Там же. Т. 1. С. 369.
- ⁵ Гельмольд. Славянская хроника. М., 1963. С. 186.
- ⁶ Там же. С. 129, 130.
- ⁷ Там же. С. 184–185, 186, 130.
- ⁸ Гальковский Н.М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Т. 1. Харьков, 1916. С. 1, 101; Т. 2. М., 1913. С. 2.
- ⁹ См.: Гальковский Н.М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Т. 2. М., 1913. С. 52.
- ¹⁰ См.: Мильков В.В., Пилюгина Н.Б. Христианство и язычество: проблема двоеверия // Введение христианства на Руси. М., 1987. С. 263–273.
- ¹¹ Гальковский Н.М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Т. 2. М., 1913. С. 1.
- ¹² Цит. по: Шенпинг Д.О. Наши письменные источники о языческих богах русской мифологии. Воронеж, 1889. С. 16–17.
- ¹³ Там же. С. 17–18.
- ¹⁴ См.: Мильков В.В., Макаров А.И. "Слово о полку Игореве" – памятник синкретической культуры переходного периода // Древняя Русь: пересечение традиций. М., 1997. С. 85–136.
- ¹⁵ Щавелева Н.И. Послание епископа краковского Матвея Бернгарду Клервоскому об "обращении русских" // Древнейшие государства на территории СССР: Материалы и исследования. М., 1976. С. 114–115.
- ¹⁶ Цит. по: Галактионов А.А., Никандров П.Ф. Русская философия IX–XIX вв. Л., 1989. С. 31.
- ¹⁷ Казакова Н.А., Лурье Я.С. Антифеодалные еретические движения на Руси XIV – начала XVI века. Источники по истории еретических движений XIV – начала XVI века. М.; Л., 1955. С. 241.
- ¹⁸ Там же. С. 254.
- ¹⁹ Там же. С. 238–240.
- ²⁰ Б.А. Рыбаков, подняв проблему связи стригольничества с язычеством, в настоящее время видит в ереси стригольников выражение идей русского гуманизма (см.: Рыбаков Б.А. Антицерковное движение стригольников // Вопросы истории. 1975. № 3. С. 155–160; Рыбаков Б.А. Стригольники. Русские гуманисты XIV столетия. М., 1993). Последовательную позицию занимают А.А. Галактионов, П.Ф. Никандров, А.Ф. Замалеев, В.В. Мильков. А.А. Галактионов и П.Ф. Никандров еретическое движение стригольников рассматривают как переход от мировоззренческой оппозиции языческого "волхвизма" XI–XII вв. к родственному языческо-волхвистскому движению антицерковной оппозиции, отразившей процесс расслоения самого духовенства и расширившуюся социальную базу противников феодализма (см.: Галактионов А.А., Никандров П.Ф. Русская философия IX–XIX вв. Л., 1989. С. 44–45). А.Ф. Замалеев в стригольничестве видит "черты пантеистической системы, развивавшейся в рамках христианского вероучения, но под непосредственным воздействием славяно-языческой мифологии" (см.: Замалеев А.Ф. Лепты: Исследования по русской философии. СПб., 1996. С. 20–21). В.В. Мильков прямо связывает основные идеи стригольников с язычеством (см.: Мильков В.В. Стригольничество // Русская философия: Словарь. М., 1995. С. 490).
- ²¹ См.: Иванов В.В., Топоров В.Н. Славянская мифология // Славянская мифология. М., 1995. С. 13–14.
- ²² Селиванов Ф.М. Русские народные духовные стихи. М., 1995. С. 65.
- ²³ См.: Иванов В.В., Топоров В.Н. Славянская мифология // Славянская мифология. М., 1995. С. 13–14.
- ²⁴ См.: Аксенова Г.В. Черты традиционализма в художественной культуре оформления рукописных книг (смысловые линии древнерусской орнаментики) // Древняя Русь: пересечение традиций. М., 1997. С. 191–202.
- ²⁵ Иванов В.В. Мотивы восточнославянского язычества и их трансформация в русских иконах // Народная гравюра и фольклор в России XVII–XIX вв. М., 1976. С. 268–287.

²⁶ Лазарев В.Н. Новгородская иконопись. М., 1969. № 23, 44.

²⁷ Антонова В.И., Мнева Н.Е. Каталог древнерусской живописи. Т. 1. М., 1963. № 30, 34, 37, 104, 273, 318, 344.

²⁸ В качестве реликтов архетипических славянских идей, бытующих в России и в настоящее время, можно считать отношение к природе как к живой Матери всех людей; веру в живительную и разящую силу любого слова, действия и символа; упование при болезни в первую очередь на обеты, обереги, заговоры и целебные снадобья, особенно если официальные врачи ставят неутешительный диагноз. Отголоски первоначального живого воспринимающего осознания славянских архаических понятий и, взаимосвязанные с ними, определенные практические приемы действия сохраняют в себе в какой-то мере народные целители, колдуны, знахари и "бабушки" в глухих уголках России. Не случайно, что в последнее время в условиях возрождения религиозных исканий общества все большую известность приобретают связанные с язычеством феномены. Однако тут уже возникает другой вопрос о той традиции, к которой они принадлежат. В ряде случаев, несмотря на внешнюю схожесть, существует глубокая пропасть между силой воздействия истинного народного целителя, вышедшего из языческой традиции, и многими новоявленными модными сектами и мистическими течениями, порождающими экспериментирующих на людях экстрасенсов.

Как проявление элементов язычества этнографы фиксируют также повсеместное распространение в русском народе, вплоть до нашего времени, заговоров и оберегающих символов с "двоеверной" атрибутикой. Но в данном случае, пожалуй, именно христианские элементы носят чисто внешний характер, суть же этих явлений в основе своей — языческая. Интересно, что есть заговоры — обращения к потусторонней силе при одновременном почтении силы крестной. Существуют заговоры такого типа: «Въ Святки отправляются на розстань, очертываются три раза, приговаривая за каждым разомъ: "За три черты, чертъ, не ходи!" потом слушают, что чудится» (см.: *Забьлин М.* Русский народ, его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия. Симферополь, 1992. С. 317, № 24; С. 325, № 9). Эти обряды подтверждают, что черти и им подобные не столько отрицательные персонажи, сколько особые существа, находящиеся за чертой видимого мира, с которыми можно общаться, и даже обращаться за помощью.

Среди православных верующих очень распространено обращение в первую очередь к святым угодникам и к Богородице, а непосредственное воззвание к Вседержителю как бы уходит на второй план. При этом покровительствующие функции Творца усваиваются святыми. Таким образом, и здесь можно видеть восходящую к язычеству специфику воссоздания частично пересекающихся сакральных сфер вспомоществования сверхъестественных покровителей людям, к которым и обращается народ.

²⁹ См.: *Соколов М.* Материалы и заметки по старинной славянской литературе. Вып. 1. М., 1888. С. 58–72; *Тихонов Н.С.* Летописи русской литературы и древности. М., 1862. Т. III, отд. II. С. 5–6; *Гальковский Н.М.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Т. 2. М., 1913. С. 49–54.

³⁰ Рукопись полууставом XVI в. РНБ. Толст. Ф. 1, 4. Л. 266.

³¹ Сербский пергаменный сборник конца XIII — начала XIV в., принадлежавший проф. Сречковичу. Л. 195.

"Откровение св. апостоломъ", по мнению М. Соколова, относится к апокрифическим произведениям и описывает ответы Христа апостолам, собравшимся в юдоли плача и размышляющим о человечестве, грехах и их прощении, о почитании недели и великого поста. Наличие неясностей в рукописи свидетельствует, как считал ученый, о том, что это краткий пересказ греческого оригинала, или более полного славянского перевода (см.: *Соколов М.* Материалы и заметки по старинной славянской литературе. Вып. 1. М., 1888. С. 58–60).

³² См.: *Гальковский Н.М.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Т. 2. М., 1913. С. 50–51. Н.М. Гальковский отметил, что русская редакция "Слова и откровения св. апостоль" XVI в. значительно отличается от "Откровения св. апостоломъ" из сборника конца XIII в. и по языку и по содержанию и, возможно, они являются двумя разными переводами с греческого протографа. Текст "Слова и откровения св. апостоль" повествует о том, как апостолы собираются в юдоль Асафатову и беседуют о поклонении людей

идолам и твари, кроме этого вторая половина "Слова" мало связана с первой и рассказывает о посте вообще. По мнению Н.М. Гальковского, составитель "Слова" или переписал неизвестный нам памятник, или, позаимствовав идею об обоготворении знаменитых предков, применил ее к описанию рукотворной, по его представлениям, сути русских богов Перуна, Хорса, Дия и Трояна. Н.М. Гальковский выявил истоки подобной интерпретации в византийской историографии (см.: Летописник Георгия грешного инока / Изд. Общества любителей древней письменности. 1878–1880. Л. 20; А. Попов. Обзор хронографов русской редакции. Вып. 1. М., 1866. С. 12).

³³ Масличная (Елеонская) гора в Иерусалиме расположена к востоку от горы, на которой располагался Храм. По преданию, место вознесения Иисуса Христа находится на средней части Масличной горы (араб. Джебель-эль-Тур), что, однако, противоречит Лк. 24, 50. Согласно Луке, Иисус вознесся на небо в Вифании.

³⁴ Перун – один из верховных славянских богов. Возможно, что именно о Перуне, как о создателе молний, писал в VI в. Прокопий Кесарийский (см.: Свод древнейших письменных известий о славянах. Т. 1. М., 1994. С. 183). О Перуне упоминается в летописях начиная с 907 г. (клятва Олега), а также под 945 и 971 гг. (договоры Игоря и Святослава), под 980 и 988 гг. (постановка и уничтожение Владимиром кумиров), в Софийской летописи и под 991 г., что значительно чаще, чем о других богах. В церковной славянской литературе Перун назван в апокрифе "Хождение Богородицы по мукам" (XII–XIII вв.) и догматических произведениях: "Память и похвала Владимиру" и "Житие блаженного Володимера" (списки XVI в.), "Слово некоего Христолюбца" (список XIV в.), "Слово о том, како первое погани суще языци кланялися идолом" (списки XIV в. двух типов, называемые "Слово св. Григория Богослова" и "Слово св. Иоанна Златоуста") и некоторых других.

Перун – Бог-громовержец, ведающий энергией земных и небесных сил. Имя Перуна филологи В.В. Иванов и В.Н. Топоров восстанавливают как общеславянское в форме – *Perunъ. Общеславянский культ Перуна восходит к индоевропейской традиции. Миф о Перуне реконструирован В.В. Ивановым и В.Н. Топоровым как этиологический, повествующий о происхождении грома, грозы, плодородного дождя, в виде борьбы громовержца Перуна с противником Волосом и его трансформациями (см.: Иванов В.В., Топорков В.Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974). Эта реконструкция имеет и своих сторонников (см.: Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982. С. 53), и убедительных критиков (см.: Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. М., 1997. С. 569–571).

Перун в контексте летописных упоминаний выступает как покровитель военной дружины. А.Н. Афанасьев связывал поклонение Перуну с воинскими состязаниями, символизировавшими борьбу стихий и плодотворные грозовые дожди (см.: Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Т. 1. М., 1994. С. 257–258). Поклонение Перуну, вероятно, связано с дубами. Найденные дубовые стволы со следами обрядовых действий или соответствующие исторические свидетельства (см.: Константин Багрянородный. Об управлении империей. М., 1989. С. 49; Густынская летопись // ПСРЛ. Т. 2. СПб., 1843. С. 257) исследователи довольно единодушно соотносят с Перуном (см.: Болсуновский К.В. Перунов дуб // Памятники славянской мифологии. Вып. II. Киев, 1914; Ивакин Г.Ю. Священный дуб языческих славян // Советская этнография. 1979. № 2. С. 106–115; Топорков А.Л. Дуб // Славянская мифология. М., 1995. С. 169–171). Культ Перуна после наложения христианства на древнейшие славянские верования был замещен почитанием Ильи-пророка (см.: Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Т. 1. М., 1994. С. 469–483; Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. М., 1997. С. 565–566; Иванов В.В. Мотивы восточнославянского язычества и их трансформация в русских иконах // Народная гравюра и фольклор в России XVII–XIX вв. М., 1976. С. 268–287 и др.).

³⁵ Хорс – чаще всего упоминается в древнерусских церковных памятниках вслед за Перуном: в летописях под 980 г., в апокрифе "Хождение Богородицы по мукам", в житиях "Память и похвала Владимиру" и "Житие блаженного Володимера", в поучениях "Слово некоего Христолюбца" и "Слово о том, како первое погани суще языци кланялися идолом". Более

оригинальны упоминания Хорса в апокрифе "Беседа трех святителей" и литературном произведении "Слово о полку Игореве".

В рукописях (XII–XVI вв.) встречаются различные написания имени Хорса – Хърсь, Хърсь, Хръсь, Хорсь. В славяноведении обосновываются восточные корни этого божества, его проникновение на Русь через сарматские, тюркские и др. влияния. Имя Хорса филологи соотносят с персидским названием сияющего божественного солнца – *Xurset* (см.: *Топоров В.Н.* Об иранском элементе в русской духовной культуре // Славянский и балканский фольклор. М., 1989). Имя Хорса также сближают со славянскими и греческими словами, обозначающими "круг", в частности, древнерусскими "хоровод" – круговое движение, "хоромы" – круговая застройка и т.п. (см.: *Рыбаков Б.А.* Язычество древних славян. М., 1997. С. 586–587). Особенность позиции Б.А. Рыбакова, а также М.А. Васильева, в том, что имя Хорса полагается ими не восточным заимствованием, а восходящим к энеолитическим праславяно-арийским контактам (см.: *Висильев М.А.* Боги Хорс и Смаргил восточнославянского язычества // Религии мира. История и современность: Ежегодник. 1987. М., 1989). Альтернативную гипотезу сформулировал лингвист С.П. Обнорский, предположив связь имени Хорса с русским прилагательным "хороший", отсутствующим в западнославянских и южнославянских языках; "хороший" мыслится им как притяжательная форма от Хорос, т.е. принадлежащий, свойственный Хоросу в значении "искусный, добрый, хороший" (см.: *Обнорский С.П.* Прилагательное хороший и его производные в русском языке // Язык и литература. Л., 1929. Т. 3. С. 241–258).

Хорс – солнечное божество древних славян. В этом качестве Хорс близок Дажьбугу, он имеет аспект защищающей солнечной силы, возрождающейся вновь каждый день с восходом разгоняющего темноту небесного светила, возможно, и само Солнце как светило. Хорсу, по-видимому, соответствовал белый конь (см.: *Фаминцын А.С.* Божества древних славян. СПб., 1995. С. 216). Ночное упоминание Хорса в "Слове о полку Игореве" Б.А. Рыбаков предлагает понимать как «ночное солнце, совершающее свой подземный путь по "морю мрака"» (см.: *Рыбаков Б.А.* Язычество древних славян. М., 1997. С. 587). Однако помимо широко признанной солярной атрибутики Хорса, есть интерпретации его связи с месяцем, через мотив ночного оборотничества Всеслава (см.: *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М., 1965. С. 18).

³⁶ *Дый* (*Дий*) сравнительно редко упоминается в древнерусских источниках, в частности, в "Слове о том, како первое погани суще языци кланялися идолом". *Дий* назван в качестве "эллинского" бога в русских азбучовниках и словарях по спискам XVI–XVII вв. (см.: *Сахаров И.П.* Сказания русского народа. Т. II, кн. 5, 6, 7, 8. СПб., 1849. С. 45, 154, 159).

Параллели имени *Дья* в мифологических системах других народов начал проводить А.С. Фаминцын. Исследователь видел в *Дые* верховного бога дня и света подобно римскому *Dius* или *Diespiter* – Юпитеру (см.: *Фаминцын А.С.* Божества древних славян. СПб., 1995. С. 129–130). К похожим выводам пришли также Б.А. Рыбаков, В.В. Иванов и В.Н. Топоров (см.: *Рыбаков Б.А.* Язычество древних славян. М., 1997. С. 500; *Иванов В.В., Топоров В.Н.* *Дый* // Мифологический словарь. М., 1992. С. 202).

³⁷ *Троян* – упоминается в апокрифе "Хождение Богородицы по мукам" и, особенно, в "Слове о полку Игореве" (см.: *Соколова Л.В.* Троян в "Слове о полку Игореве" // Труды отдела древнерусской литературы. Л., 1990. Вып. 44).

Статус Трояна как божества часть исследователей подвергает сомнению, в частности В.Н. Топоров (см.: Боги древних славян // Очерки истории культуры славян. М., 1996. С. 169). Иногда прообраз Трояна видят в римском императоре Траяне, которому приписывается строительство оборонительных Трояновых валов. В южнославянском фольклоре Троян – демонический трехглавый герой, действующий обычно ночью и связанный с некими тремя царствами. Имя Трояна, по мнению Г.С. Беляковой, легло, возможно, в основу таких названий Млечного Пути, как – "Путь Трояна", "Небесный Троян", также это имя может быть соотнесено и с числом "три", и с идеалами справедливости, отраженными в древнерусском слове "третей" (см.: *Белякова Г.С.* Славянская мифология. М., 1995. С. 87–88). Во многих сакральных традициях выступает святая

триада: небо – земля – подземное царство, прошлое – настоящее – будущее и т.п.; помимо этого в мифологических и фольклорных сюжетах часто участвуют три основных героя (братя, сестры), многие действия требуют трехкратного повторения. Трояну близок образ Триглава из мифологии балтийских славян и соответствующий ему вороной (черный как ночь) конь, при помощи которого гадали.

³⁸ Пантеизм – характерная черта славянского язычества. В той или иной степени о пантеизме славян упоминается во многих исторических свидетельствах. Поклонение древних славян божествам стихий и явлениям природы – светилам, небу, огню, воде, земле, камням, горам, деревьям и рошам – в свидетельствах древних авторов достаточно полно собрано и систематизировано А.С. Фаминцыным (см.: *Фаминцын А.С. Божества древних славян*. СПб., 1995. С. 19–42).

³⁹ См.: "Книжник сказал Ему: хорошо, Учитель! истину сказал Ты, что один есть Бог и нет иного, кроме Его" (Мк. 12, 32); "Итак об употреблении в пищу идоложертвенного мы знаем, что идол в мире ничто, и что нет иного Бога, кроме Единого" (1 Кор. 8, 4).

⁴⁰ Возможные аллюзии с "Ибо так говорит Господь, сотворивший небеса. Он, Бог, образовавший землю и создавший ее; Он утвердил ее, не напрасно сотворил ее; Он образовал ее для жительства: Я Господь, и нет иного" (Ис. 45, 18); см. также: "Он отвечал: потому что я не поклоняюсь идолам, сделанным руками, но поклоняюсь живому Богу, сотворившему небо и землю и владычествуящему над всякою плотью" (Дан. 14, 5); "И он сказал им: я Еврей, чту Господа Бога небес, сотворившего море и сушу" (Иона. 1, 9).

⁴¹ См.: "И если соблазняет тебя рука твоя, отсеки ее: лучше тебе увечному войти в жизнь, нежели с двумя руками идти в геенну, в огонь неугасимый, где червь их не умирает и огонь не угасает" (Мк. 9, 43–44).

В данном месте заканчивается первая часть "Слова", в которой перифрастически излагались первые две заповеди Исхода. См.: "Не делай себе кумира и никакого изображения того, что на небе вверху, и что на земле внизу, и что в воде ниже земли; не поклоняйся им и не служи им, ибо Я Господь, Бог твой, Бог ревнитель, наказывающий детей за вину отцов до третьего и четвертого рода, ненавидящих Меня" (Исх. 20, 4–5).

⁴² См.: "Проходящие же злословили Его, кивая головами своими и говоря: Разрушающий храм и в три дня Созидающий! спаси Себя Самого; если Ты Сын Божий, сойди с креста. Подобно и первосвященники с книжниками и старейшинами и фарисеями, насмехаясь, говорили: других спасал, а Себя Самого не может спасти; если Он Царь Израилев, пусть теперь сойдет с креста, и уверуем в Него; уповал на Бога; пусть теперь избавит Его, если Он угоден Ему. Ибо Он сказал: Я Божий Сын. Также и разбойники, распятые с Ним, поносили Его" (Мф. 27, 39–44). А также и др. (Мф. 26–27; Мк. 14–15; Лк. 22–23; Ин. 18–19).

⁴³ См.: "Тогда плевали Ему в лице и заушали Его; другие же ударяли Его по ланитам и говорили: прореки нам, Христос, кто ударил Тебя?" (Мф. 26, 68–69); "Когда Он сказал это, один из служителей, стоявший близко, ударил Иисуса по щеке, сказав: так отвечаешь Ты первосвященнику?" (Ин. 18, 22).

⁴⁴ См.: "Дали Ему [Иисусу] пить уксуса, смешанного с желчью; и, отведав, не хотел пить" (Мк. 27, 34).

⁴⁵ См.: "Но один из воинов копьем пронзил Ему [Иисусу] ребра, и тотчас истекла кровь и вода" (Ин. 19, 34).

⁴⁶ См.: Пс. 114, 7.

⁴⁷ См.: "Ибо этот сын мой был мертв и ожил, пропадал и нашелся" (Лк. 15, 15).

⁴⁸ "Слово Иоанна Златоуста" – рукопись в составе Софийского собрания XIV–XV вв. РНБ. Соф. № 1262. Текст был издан: *Тихонравов Н.С.* Летописи русской литературы и древности. М., 1862. Т. IV, отд. III. С. 107; *Пономарев А.И.* Памятники древнерусской церковно-учительской литературы. Вып. 3. СПб., 1897. С. 237; *Гальковский Н.М.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Т. 2. М., 1913. С. 55–60.

"Слово Иоанна Златоуста" является произведением древнерусской письменности XIV–XV вв., отразившим черты народной жизни этого периода.

⁴⁹ Вероятно, ошибка писца. Читать: *перуну*.

⁵⁰ Вероятно, ошибка писца. Читать: *блѹднѣше*.

⁵¹ Вероятно, ошибка писца. Читать: *мовници*.

⁵² Возможно, *злѹбѣннѹ*.

⁵³ Возможно, *прѣблещеннѣ*.

⁵⁴ В синодальном переводе: "осуетились".

⁵⁵ Рим. 1, 21.

⁵⁶ Флп. 3, 19.

⁵⁷ Варианты: дрожжи, закваска.

⁵⁸ *Каин* – сын Адама и Евы, убивший своего брата Авеля, т.е. совершивший первое убийство на Земле. С этим у многих народов связано отрицательное отношение к Каину, которому приписывался демонический характер. В христианской литературе указывалось, что Каин был зачат от сатаны.

⁵⁹ Контаминация и неточное цитирование двух стихов Евангелия от Матфея. См.: "Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, что обходите море и сушу, дабы обратить хотя одного; и когда это случится, делаете его сыном геенны, вдвое худшим вас. Горе вам, вожди слепые, которые говорите: если кто поклянется храмом, то ничего, а если кто поклянется золотом храма, то повинен" (Мф. 23, 15–16).

⁶⁰ См.: *Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, что затворяете Царство Небесное человекам, ибо сами не входите и хотящих войти не допускаете* (Мф. 23, 13).

⁶¹ *Перун* – в славянской мифологии бог грозы. См. примечание № 34.

⁶² *Хорс* – солярное божество. См. примечание № 35.

⁶³ *Вилы* – упоминаются также в других редакциях "Слова о том, како первое погани суще языци кланялися идолом" (списки XIV в.) и в "Слове некоего Христолюбца".

Вилы (самовилы) – в южнославянской мифологии духовные существа, рождающиеся из утренней росы и травы и имеющие вид красивых девушек, которые могут летать, как птицы, обитают в горах, владеют колодцами и озерами. Вилы добры к людям: приносят счастье, урожай, богатство, помогают в хозяйстве, воспитании и медицине, однако они могут и наказывать за несправедное поведение болезнями и несчастьями (см.: *Толстая С.М. Вила // Славянская мифология. М., 1995. С. 91–92; Песни южных славян. М., 1976*).

⁶⁴ *Мокошь* – упоминается в летописях в списке идолов, поставленных Владимиром в 980 г., в "Житии блаженного Володимера", "Слове некоего Христолюбца", "Слове о том, како первое погани суще языци кланялися идолом" в списке XIV в., называемом "Слово св. Григория Богослова" и некоторыми других.

Орфография имени Мокошь очень разнообразна – Мокъшь, Мокоша, Макошь, Макешь, Мокуша, Макуша и др. Имя богини в различных источниках пишется неодинаково и, возможно, что в дошедшем до нас по разрозненным данным образе божества могли слиться разные персоналии с близкими именами и функциями. Poleмику вызывает как орфография, так и этимология имени Мокоши (см.: *Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. М., 1997. С. 508–509*).

Мокошь или Макоша, согласно Б.А. Рыбакову, покровительница женских работ, прядения и ткачества, Мать урожая, изобилия, животворной влаги и женской жизненной силы, и даже богиня удачи. В определенной степени, с данной оценкой функций Мокоши и ее трансформацией, после принятия христианства, в образ Параскевы Пятницы согласны и другие исследователи (см.: *Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. М., 1997. С. 509–528; Топоров В.Н. Боги древних славян // Очерки истории культуры славян. М., 1996. С. 167 и др.*).

Мокошь – единственное женское божество, имевшее идола в пантеоне Владимира, что указывает на ее особый статус. В этой связи филологи В.В. Иванов и В.Н. Топоров включили Мокошь в сюжет "основного" мифа в функции жены громовержца, воплощения стихии земли и воды (см.: *Иванов В.В., Топоров В.Н. К реконструкции Мокоши как женского персонажа в славянской версии основного мифа // Балто-славянские исследования. 1982. М., 1983*).

⁶⁵ *Утвьрь* – упоминается в различных редакциях "Слова о том, како первое погани суще

языци кланялись идолом", при этом особое значение имеет форма – "Слово св. Григория Богослова" (списки XIV–XVII вв.).

В "Слове св. Григория Богослова" содержится церковно-христианская интерпретация периодизации славянских верований, согласно которой славяне начали трапезу ставить Роду и рожаницам прежде Перуна, а прежде того клали требы упырям и берегиням (см.: *Гальковский Н.М.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Т. 2. М., 1913. С. 24–25). Эта периодизация имеет как своих противников (см.: *Срезневский И.И.* Свидетельство Паисиевского сборника о языческих суевериях русских // *Москвитянин*. 1851. № 5), так и сторонников (см.: *Рыбаков Б.А.* Язычество древних славян. М., 1997. С. 12–40).

Упыри – злые духи или "оживающие" мертвецы, нападающие на людей и животных. Жертва упыря, по славянским представлениям, тоже может стать упырем, но чаще упыри – это люди, умершие неестественной смертью, то есть "заложенные покойники" (см.: *Волошина Т.А.* *Астапов С.Н.* Языческая мифология славян. Ростов-на-Дону, 1996. С. 175; *Зеленин Д.К.* Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественной смертью и русалки. М., 1995. С. 106).

⁶⁶ *Берегиня*, как и упырь, упоминается в "Слове о том, како первое погани суще языци кланялись идолом".

Значение имени Берегиня соотносится со словами "беречь", "оберегать". В то же время существуют и другие трактовки этого имени. Так, А.Н. Афанасьев предположил связь со словом "бръвьгъ" (берег) в значении гора, т.е. Горыня и, соответственно, приношение треб горным духам, что, однако, не исключает, по его мнению, одновременного понимания их как водяных дев (см.: *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Т. 3. М., 1994. С. 124–125). Б.А. Рыбаков подчеркивает связь в мировоззрении человека мезолита и неолита берега с понятием оберегания, что косвенно подтверждает водный характер берегинь, которых, как он считает, следует отождествить с вилами и русалками, имеющими, согласно болгарскому фольклору, вид крылатых дев, заботящихся о посевах и о дожде для нив (см.: *Рыбаков Б.А.* Язычество древних славян. М., 1997. С. 19–21). Связь берегинь с водой можно понимать и как восприятие воды в качестве непрерывного условия жизни, плодородия, а следовательно, добра (см.: *Волошина Т.А.* *Астапов С.Н.* Языческая мифология славян. Ростов-на-Дону. 1996. С. 178).

⁶⁷ *Сварожич* – упоминается в церковных поучениях "Слово о том, како первое погани суще языци кланялись идолом" и "Слово некоего Христолюбца".

Сварожич – производное имя от Сварога, который является отцом Дажьдыбога и, видимо, Сварожича (см.: *Ипатьевская летопись* // ПСРЛ. Т. 2. М., 1998. С. 279). Огонь-Сварожич может быть соотнесен со Сварогом, как земной огонь с божественным Небесным Огнем. Однако Сварога признают богом не все исследователи, в частности, В.Н. Топоров замечает, что его отсутствие в пантеоне Владимира и частое упоминание Сварожича в поучениях свидетельствует, что Сварог (Сварожич) был духом огня (см.: *Топоров В.Н.* Боги древних славян // *Очерки истории культуры славян*. М., 1996. С. 167). В церковных поучениях поклонение Сварожичу обычно связывается с молитвами под овином, где хранились и сушились снопы, что подробно проанализировано Е.В. Аничковым (см.: *Аничков Е.В.* Язычество и Древняя Русь. СПб., 1914. С. 290). У балтийских славян Сварожич назывался Радигост.

Огонь изначально почитаем у всех народов, в том числе и у славян. Огню приписывались очистительные и целебные свойства (см.: *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. М., 1994. Т. 2. С. 1–51). При переходе в новый дом торжественно переносили огонь из старого очага. Особое же место огонь занимает в заговорах (см.: *Майков Л.* Великорусские заклинания. СПб., 1869. С. 514). Элементы поклонения огню были наблюдаемы еще в начале XX в. (см.: *Токарев С.А.* Религиозные верования восточнославянских народов XIX – начала XX в. М.; Л., 1957. С. 70).

⁶⁸ *Артемиды* – в греческой мифологии богиня охоты. Ее святилища находились вблизи источников и болот, символизируя плодородие божества.

⁶⁹ Славяне, поклоняющиеся в одним божествам, приносили воде жертвы: кур, цветы, пищу.

⁷⁰ *Велиар (Велиал)* – в иудаистической и христианской мифологиях демоническое существо, дух небытия, лжи и разрушения. Имя Велиара в Ветхом завете часто употребляется для обозначения "чуждых богов", ощущаемых как нечто опасное своей призрачностью. Велиар мог принести человеку беду и недуг, поэтому он сближался с духами языческих мифологий (см.: *Аверинцев С.С. Велиал // Мифологический словарь. М., 1992. С. 120*). Видимо, в поучении имя Велиара подчеркивает несущественность, в христианском понимании, славянских языческих божеств и духов.

⁷¹ *Мосты и просветы* – обряд поминовения усопших предков, состоящий в приготовлении ритуального печенья в виде лесенки, которая символизирует восхождение умершего на небо, а также название самого обрядового печенья.

⁷² *Навьё* – упоминаются и в древнерусских летописях под 1089 г. (приход митрополита Иоанна, про которого говорили: "мертвец пришел") и 1092 г. (невидимые, но слышимые, духи ранили многих людей в Полоцке) и в церковных поучениях "О посте к невежам в понедельник второй недели", редакциях "Слова о том, како первое погани суще языци кланялися идолом", а также в других древнерусских памятниках, в частности, в "Повести о Петре и Февронии".

Написание слов "навь" и его производных очень разнообразно: *навье, на яве, намъ, наивъ, навы*, что свидетельствует о неоднозначности этого понятия. А.Н. Афанасьев подробно рассмотрел различные упоминания навий, как в древнерусских текстах, так и в родственных традициях, и предложил свое прочтение текста летописи о событиях 1092 г. А.Н. Афанасьев обратил внимание на верования славян (малоруссов) в блаженную страну навов далеко за морем, куда под Навьский велик день отправляют по течению воды скорлупки крашенных яиц, чтобы рассказать навам о весеннем обновлении природы и Христовом воскресении. Исследователь пришел к выводу, что навь есть славянское обозначение душ умерших людей как ушедших в иной светлый мир (см.: *Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1994. Т. 1. С. 578. Т. 3. С. 80, 235–236*). Другой точки зрения придерживаются Т.А. Волошина и С.Н. Астапов, считающие, что навье – это враждебные души умерших, души чужеплеменников, а позднее иноверцев (см.: *Волошина Т.А., Астапов С.Н. Языческая мифология славян. Ростов-на-Дону, 1996. С. 171*). Видимо, изначально навье или навь понимались как души людей (возможно, и предков), находящиеся в благожелательном потустороннем мире, однако под воздействием христианства это понятие приобрело отрицательный оттенок значения.

В миниатюре к Радзивилловской летописи, на листе 124, навьи изображены в антропоморфном виде, однако среди исследователей есть мнения и о птицеобразном облике навий (см.: *Moczyński K. Kultura ludowa słowian. Kraków. 1934. S. 682; Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. М., 1997. С. 47–48*).

⁷³ Высшая степень запрещения. Ср.: "И будете у Меня людьми святыми; и мяса, растерзанного зверем в поле, не ешьте, псам бросайте его" (Исх. 22, 31).

⁷⁴ *Стрибог* – обычно упоминается в тех же памятниках древнерусской письменности, что и Дажьбог. Это: описание пантеона Владимира 980 г. в "Повести временных лет", "Житие блаженного Володимира", "Слово о полку Игореве".

Имя Стрибога истолковывается исследователями по-разному – как связанное со словами "строить" или "простирает", как иранское заимствование или индоевропейское соответствие (см.: *Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М., 1986. Т. 3. С. 777; Вей М. К этимологии древнерусского Стрибог // Вопросы языкознания. 1958. № 3. С. 96–99; Гамкрелидзе Т.В., Иванов В.В. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси, 1984. Т. 2. С. 791*).

Стрибог – божество неба, воздуха и ветра. Как божество атмосферных явлений Стрибог носит благотворный дождь для плодородия земли, но он же мчит бурные ураганы (см.: *Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1994. Т. 1. С. 91, 320; Федоров К. Религиозно-нравственное мировоззрение древнерусского языческого народа и его влияние на усвоение русским народом христианства. Сергиев Посад, 1914. С. 5; Боровский Я.Е. Мифологический мир древних киевлян. Киев, 1982. С. 20*). Однако существуют и другие точки зрения. Е.В. Аничков отрицает связь Стрибога с ветрами, так как стрелы в "Слове о полку Игореве" он несет и на русские полки

(см.: *Аничков Е.В. Язычество и Древняя Русь*. СПб., 1914. С. 339–340). Б.А. Рыбаков полагает, что Стрибог, Сварог, Род – это имена-эпитеты единого верховного небесного божества (см.: *Рыбаков Б.А. Язычество древних славян*. М., 1997. С. 585).

⁷⁵ *Дажьбог* – упоминается в летописях под 980 г., а в Ипатьевской летописи под 1114 г. – особо: "Слнце црь снъ Свароговъ еже естъ Дажьбъ вѣ" (см.: Ипатьевская летопись // ПСРЛ. Т. 2. М., 1998. С. 279); а также в "Житии блаженного Володимера" и "Слове о полку Игореве".

Написания имени Дажьбога различны – Дажбогъ, Дажьбогъ, Дажьбогъ, даже в одном памятнике (см.: "Слово о полку Игореве" // Литература Древней Руси: Хрестоматия. СПб., 1997. С. 148). Сложно сказать, что это – различные сокращения имени под титулом или отражение процесса изменения первоначального имени божества (см.: *Фаминцын А.С. Божества древних славян*. СПб., 1995. С. 222–223). У южных славян известно похожее божество – Дабог.

Дажьбог – Бог Солнца, выражающий солнечную живительную силу и благодатность. В этой связи Дажьбог почитался славянами как источник и податель всех благ, положивший правила человеческой жизни. В этом качестве он находит общее понимание у исследователей, не исключая в то же время частных различий. Так, А.С. Фаминцын отождествлял Дажьбога с Хорсом (см.: *Фаминцын А.С. Божества древних славян*. СПб., 1995. С. 223–227). А Б.А. Рыбаков проводит прямые аналогии Дажьбога с Аполлоном (см.: *Рыбаков Б.А. Язычество древних славян*. М., 1997. С. 462, 468–470).

Упоминание Дажьбога в "Слове о полку Игореве" позволяет делать вывод, что Дажьбог – родоначальник и покровитель русского народа, его наследия и богатства (см.: *Топоров В.Н. Боги древних славян // Очерки истории культуры славян*. М., 1996. С. 166). Е.В. Аничков, однако, полагал, что Дажьбог – бог славянских племен Черниговской Руси (см.: *Аничков Е.В. Язычество и Древняя Русь*. СПб., 1914. С. 339).

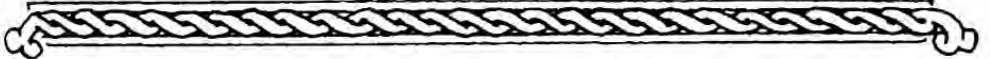
⁷⁶ *Переplут* – редко упоминается в поучениях, в основном в "Слове о том, како первое погани суще языци кланялися идолом".

Информации для определения функций и значения Переplута недостаточно, что позволяет исследователям выдвигать самые разные гипотезы. Так, Б.А. Рыбаков отождествляет Переplута с Смарглом и считает его божеством почвы (см.: *Рыбаков Б.А. Русалии и бог Смаргл Переplут // Советская археология*. 1967. № 2; *Рыбаков Б.А. Язычество древних славян*. М., 1997. С. 589–590). В.В. Иванов и В.Н. Топоров допускают различные толкования имени Переplута – связь со словами "плутать" или "переплыть" (и, может быть, покровительство мореходам); возможность табуированного имени, производного от *Peru (Перун); и даже предположение В. Пизани, что Переplут – восточнославянское соответствие Ваха-Диониса (см.: *Иванов В.В., Топоров В.Н. Переplут // Мифологический словарь*. М., 1992. С. 436).

⁷⁷ Далее в древнерусском тексте: *иже вѣртачеса емү пнють в розѣхъ* – смысл данного предложения не совсем ясен, так как исследователи затрудняются определить значение слова *вѣртачеса* в данном контексте. Если считать, что Переplут – соответствие Ваха-Диониса, то, возможно, идет речь о языческом обряде-вакханалии. Поэтому здесь употребляется и глагол *пнють*. В *розѣхъ* – возможно, "в горах", "на холмах" или "в рогах", т.е. язычники пьют из сосудов, по форме напоминающих рога.

⁷⁸ Неточная цитата: "Ибо он повелевает солнцу своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных" (Мф. 5, 45).

⁷⁹ Рим. 2, 56.



Дохристианские и двоеверные воззрения русских (по материалам песенного фольклора)

Из глубины веков тянется к нам древо памяти. Проходит оно толщу молчаливого забвения, связывая мир наших предков с современным миром. Крепкими корнями держится за землю память, сохраняемая валами древних городищ, оберегаемая насыпями курганов. Этот скрытый от нас мир, молчаливый свидетель прошлого, даже специалистам не сразу отдает свои секреты, более располагая к интуитивному чувству древности.

С возникновением письменности появляются новые возможности для сохранения и передачи информации. Но слово, записанное пером, отражало не всю полноту жизни, а лишь ее отдельные стороны, заданные в узкосоциальных, идеологически оформленных рамках.

Важнее пера оставалось живое слово народа, не всегда грамотного, но мудрого, оберегающего и передающего память поколений.

В отличие от нашего времени, человек прошлого осознавал себя гармоничной частью природы. Он не противопоставлял себя окружающему миру, но *просил, заклинал, требовал* помощи. Эти обращения мы можем наблюдать в сохранившемся до наших дней фольклорном материале, конкретнее – в жанре заклинательных песен (по классификации Ю.Г. Круглова – первый тип)¹. С мировоззренческой точки зрения важен адресат обращений-заклинаний, указывающий на те силы, от которых чувствовали свою зависимость наши предки.

Во-первых, песни-обращения выражали не единоличную просьбу, «они исполнялись от имени коллектива – заклинание должно было помочь не одному человеку, а всей семье, всей деревне. Отсюда почти в каждой песне местоимения: "нам", "нас", "наш"»².

Во-вторых, в заклинательных песнях четко обозначен сакральный объект заклинания, каковым оказываются магически переосмысленные силы природы. Историки мысли недооценивают возможности идейно-мировоззренческой интерпретации песенного наследия, хотя наиболее проникательные фольклористы увидели в нем многие характерные черты народных представлений. В.К. Соколова, например, убедительно показала, что заклинаемые силы выступают как «один объект, но очень широкого, даже космического порядка: солнце, дождь, времена года»³.

Объект обращения в заклинательных песнях предстает в достаточно четком облике, не затуманенном иносказаниями и отвлеченными деталями. Как совершенно верно подытожил Ю.Г. Круглов, «эпитеты, сравнения, тавтология и синонимия – употребляются в заклинательных песнях довольно редко»⁴.

Следует обратить внимание на то, в каких качествах и характеристиках предстает объект заклинаний. К сакральным силам природы обращались как к живому

существо. Характерно, что образные признаки сакрального объекта обращения в песнях-заклинаниях не даются.

Исследуемый нами фольклорный материал не однороден. Он собирався в разное время, в различных регионах. Приводимые как примеры заклинательные песни, употреблялись в календарных или свадебных обрядах. Цитируемые тексты сгруппированы ниже на основании выявления разных наименований и связанных с ними сущностных характеристик объекта песенно-заклинательного обращения.

Рассмотрим первую группу календарных закличек. В них объектом обращения выступают вполне конкретные, образно-мифологически непереосмысленные силы природы:

Радуга-дуга,
Не давай дождя.
Давай солнышка –
Колоколнышка!⁵

Дождик, дождик, пуще!
Я вынесу гуши,
Хлеба краюшку,
Пирога горбушку!⁶

Мороз, мороз,
Не бей наш овес!
Лен да конопля,
Как хочешь колоти!⁷

В этих примерах природные явления – радуга, дождь, мороз – названы своими именами. Обращения предельно просты и конкретны. За силами природы не стоит иная, бóльшая по своему значению, сакральная, управляющая и упорядочивающая жизненные процессы сила. Таковой оказываются непосредственно сами природные объекты. Просьба ведется на "ты". Во втором и третьем примере предлагаются обмен, выкуп, жертва, отразившие дохристианскую обрядовую архаику.

Возьмем другую группу, также представленную весенними обрядовыми закличками.

Жаворонушки, прилетите-ка,
Весну красну, принесите-ка!
Нам зима-то надоела,
Весь овес переела!⁸

Грачи-киричи,
Летите, летите,
Дружную весну
Несите, несите!⁹

Кулики, жаворонки,
Слетайтесь в одонки!¹⁰

В качестве объекта обращения здесь фигурируют птицы, объекты живой природы, наделенные сверхъестественной способностью быть связующим звеном между миром людей и сакральными силами. Птицы небесные – это существа двух стихий. Воздушно-небесная стихия была заманчива и вместе с тем недосыгаема для человека. Именно в воздушной среде происходят явления, связанные с погодой, которые человек примечал, сравнивал, запоминал и выстраивал в причинно-следственные ряды взаимосвязей. На первый взгляд может показаться, что это не

обоготворенная природа, а некий архаический реализм. Стихии не посредованы, не соотнесены с божеством, но именно от них непосредственно зависело благополучие жизни. Видимо не случайно в ряде песенно-заклинательных формул фигурируют не природные объекты, а обезличенная божественная сила.

Кроме песен этот реализм отразили приметы, в которых констатируются упорядоченные факты: "май холодный – год хлебородный", "долгий гром – к долгому ненастью", "снегу надует – хлеба прибудет", "вода разольется – сена наберется". Человек, говоря это, не задавался вопросом, отчего май холоден, гром долог. Первопричина явления не раскрывалась, важным был прогноз – следствие. Приметы основывались на идее взаимосвязи всех значимых явлений в природе. Каждый день был важен для земледельца. На каждый день были приметы. Они составляли своеобразный календарь не времени, а погоды, иногда они были на полдня–день, иногда – на годовые циклы и более. ("Май с устойчивыми холодами в семь лет – раз"). В основе примет о погоде – природа, ее стихии. «Древность народных примет подтверждается и их несомненным сродством с языческими верованиями и свидетельством старинных памятников, которые причисляют их к учению "богоотметному", еретическому»¹¹.

Приводимые ниже примеры отражают, видимо, более позднюю стадию представлений, когда человек, преодолевая конкретность, стал выделять нечто большее – единую, могучую силу, управляющую происходящим. От этой силы зависела вся упорядоченная череда конкретных жизненно-важных явлений (дождя, солнца, тепла, заморозков), а в конечном итоге – урожай и продолжение жизни.

Зароди, Боже,
Жито в пшеницу,
Всякую яровицу...¹²

Зароди яму (т.е. ему. – И.С.) Бог
Из полна зерна пирог...¹³

А дай Бог тому,
Кто в этом дому.
Ему рожь густа,
Рожь ужиниста!¹⁴

Здесь, как и в предыдущих примерах, обращение к объекту заклинания ведется в императивной форме, используются восклицательные интонации и минимальные художественные средства. Если в первой строке заклинаний, обращенных к стихиям, силам природы (или посредникам между человеком и природой) прямо указываются объекты обращений, то в последней цитируемой группе сначала употребляются глаголы в повелительной форме – "зароди", "дай", а затем непосредственная, сакральная, могущественная сила – "Боже", "Бог".

Как же имя этого Бога, этой силы, которая "зарождает" и "дает"? Народ не забывает детали, тем более такие важные. В облике божества мы не видим сходства, соответствующего ортодоксальным христианским представлениям о Боге. Здесь под именем Бога, которое формально не противоречит христианству, обозначена мифологически осмысленная, могущественная сила.

В этимологическом словаре русского языка М. Фасмера слово Бог толкуется как bhāgas "одаряющий, господин" или bhājati, bhajate "наделяет, делит" в переводе с древнеиндийского. Из такого понимания Бога следует, что обращение к Нему как к одаряющей и наделяющей силе абсолютно не конкретно, хотя уточняется способность сакрального объекта – одарять и наделять. В этих функциях божественная сила могла проявляться как некая природная и порождающая сила. Личного имени,

как того требовало христианство, она не имеет. Имя Бога вытесняется его свойствами, способностями, которые оказываются собственно природными.

С принятием христианства не изменился труд земледельца-хлебороба, все так же с приходом весны он обрабатывал землю, а с приходом осени – собирал урожай. Эта деятельность требовала заступничества сверхъестественных сил. О чем просил он христианского Бога и многочисленных святых? Да о том же, о чем и старого – об урожае и продолжении жизни. Уже давно и не раз отмечено, что с приходом христианства функции языческих богов распределились и закрепились за наиболее популярными в народе христианскими святыми, за фигурами которых скрывались прежние природные силы, а обращения к ним выражались в привычной заклинательной форме.

Показательны для иллюстрации этой мысли егорьевские заклинательные песни:

Батюшка Егорий,
Макарий, батька храбрый,
Спаси нашу скотинку,
Всю животинку,
В поле и за полем,
В лесе и за лесом!¹⁵

Здесь могущественная божественная сила имеет имена христианских святых Георгия и Макария. Интересно проследить, какое божество языческого пантеона заместил св. Георгий (Егорий, Ягорий, Юрий).

В литературе, посвященной проблемам двоеверия древнерусской культуры, высказывается предположение о растворении языческих божеств – Рода, Велеса, Ярилы – в христианских святых – Илье, Борисе и Глебе, Георгии Победоносце¹⁶. Сказанное можно дополнить выводом из книги Б.А. Рыбакова: "размытость культа Велеса в этнографических материалах XIX в. не позволяет полностью восстановить весь календарный цикл молений этому божеству. Предположительно он может быть представлен так... Юрьев день (23 апреля). Первый выгон скота. Языческое божество заслонено св. Георгием"¹⁷. Велес считался звериным, а позднее "скотьем богом", эта функция заступника и покровителя домашнего скота перешла к св. Георгию. Это доказывает архаичность егорьевских заклинательных песен, несмотря на употребляемое в них имя христианского святого.

Приведем пример более широкого толкования образа Егория (Ягория, Юрия) в традиционном фольклоре. Здесь функции покровителя пастухов и защитника домашнего скота он совмещает с функциями могущественного божества.

Юрий, вставай рано – отмыкай землю,
Выпускай росу на теплое лето,
На буйное жито –
На ядренистое, на колосистое.¹⁸

Сравним последнюю закличку, объектом обращения в которой является Юрий, с народной песней Брянской области.

Утушка-ключница.
Утушка-ключница.
Вылети за моря.
Вылети за моря.
Вылети за моря.
Вынеси два ключа.

Зиму замыкать,
Весну отмыкать.
Теплое летечко.¹⁹

В данной по структуре тоже заклинательной песне объектом обращения является утушка-ключница, а это живое существо двух стихий, которое считалось посредником между миром людей и миром сил, наделенных, по представлениям наших предков, сверхъестественными возможностями.

Выделяем схожие моменты в сопоставляемых текстах:

Юрий	Утушка-ключница
Отмыкай землю	Весну отмыкать
На теплое лето	Теплое летечко

Действительно, обращения к Юрию и к утушке-ключнице по цели идентичны, это пожелание "открыть" землю (весну) на "теплое летечко". Схожесть отдельных, но важных элементов этих примеров, показательна. Несмотря на вроде бы разные объекты обращения, суть требования к ним одина, и, если в первом случае Юрий выступает как конкретная, самостоятельная, могущественная сакральная сила, то во втором тексте объектом обращения является посредник, находящийся в доверительных отношениях как с этой силой, так и с миром людей.

Зафиксированы егорьевские песни, объединяющие конкретное обращение к святому и обращение к могущественной сакральной силе.

Юрья, Юрья,
Боже мой!
Подай ключи,
Землю отмыкать,
Бычка попасать!²⁰

Объектом обращения этой заклинательной песни является Юрья (св. Георгий). Нельзя утверждать, что в этом примере Юрья называется Богом в христианском понимании, но приходится констатировать отождествление Юрья с божественной силой. Характер отождествления совершенно не христианский, а на память приходят обращения к могущественному божеству, способному наделять природными благами, едва ли не воплощающему сами эти блага.

Обратимся к заклинательным песням свадебного обряда. Некоторые исследователи текстов песенного фольклора ошибочно считают, что они "... к XIX–XX вв., по всей видимости, почти утратили свою актуальность, в связи с изменениями в мировоззрении крестьянства"²¹. На самом деле эти материалы родственны архаическим текстам календарных закличек. Они цитируются в различных сборниках и исполняются носителями традиционной культуры. Нами в 1997 г. записана свадебная песня в Белгородской области. Ее текст наглядно демонстрирует смысловые изменения и переадресовку объекта заклинания. К сожалению, цитируемый в Приложении материал может стать примером угасания жанра заклинательных песен и перехода его в повествовательно-лирический.

При изучении свадебного песенного материала других регионов выяснилось, что место заклинательных песен, подобных нашей, в обряде было различно: «Круг сюжетов заклинательных песен в свадебном обряде восточных славян ограничен, они сопровождали только строго определенные акты. С заклинательных песенных формул, носивших религиозно-магический характер, в некоторых губерниях России начиналось свадебное действо. Сравним песню "Боже, благослови Христос" и ее варианты в Псковской губ. или обращение к Кузьме и Демьяну с просьбой "сковать" свадебку тоже из Псковской губ. Обращение к Богу и Кресту с просьбой о счастливом браке сопровождало возвращение свадебного поезда из церкви в Курской губ.»²².

По сообщению белгородского информатора, песня пелась односельчанами новобрачным, возвращающимся из церкви. За пение-поздравление соседей пред-

полагалось угощать водкой. Эти факты отдаленно напоминают ситуацию пения калик и их одаривание. Учитывая ситуацию, в которой пелась песня, определим жанр, сравнивая схожий по зачину свадебный песенный материал*.

Первая строка "Госпади Боже, бласлави!" является заклинательным обращением, по форме соответствующим вышеприведенным архаическим календарным закличкам. Одновременно это восклицание близко церковному. К сожалению, рассматриваемая строка единственная, оставшаяся от жанра свадебного заклинания. Продолжение текста ведется не в императивной форме, а в повествовательной, в форме глагола 3-го лица прошедшего времени. Но это не говорит об исключительности и, быть может, о чужеродности обращения "Госпади Боже, бласлави!" в подобном материале. Сравним.

Благослови, Боже, свадьбу играть.
Свадьбу играть!
Благослови, Боже, Василья женить.
Василья женить!²³

Благослови, Господи, Кузьма Демьян!
Ладо мое!
По сням ходила.
На гвозди сбирала.
А на свадьбу ковала...²⁴
Благословите все от старого до малого
Кузьму Демьяну сыграть!²⁵

Благослови меня, Боженька.
Свадебку начинать!
Благослови меня
На веселое утро!
Подь на помочь
Свадьбу играть.
Начинать.
Скуй три нам
Крепко-накрепко,
Твердо-натвердо!²⁶

В данных текстах объектом обращения является Божество ("Боженька", "Боже", "Господи" – как христианизированное "Боже"), и оно заклинается о благословении брачующихся. Обращение к сакральной силе и просьба о ее милостивом отношении к происходящему говорит о чрезвычайной торжественности и смыслозначимому месту подобных заклинательных песен в свадебном обряде. Проследив понятие Божества в календарных заклинательных песнях и предположив, что оно является по сути некоей несоответствующей каноническим понятиям могущественной обоженной силой, нельзя не признать, что свадебный заклинательный материал предполагает абсолютно тот же самый объект обращения.

В цитируемых выше примерах, как и в публикуемом в приложении тексте, упоминаются Кузьма и Демьян, с которыми в ряде песенных вариантов отождествляется архаический облик божества. Подробнее рассмотрим их персонажи. Понимание образа Кузьмы и Демьяна в народе было объемно. Христианские святые, они воспринимались как лекари-бессребреники, покровители кузнечного ремесла (отсюда – "ковать свадебку"), защитники кур, и самое важное для нашей

* Полный нотированный текст приводится в приложении.

темы, – они были известны "как покровители семейного очага и супружеского счастья"²⁷.

Чествование Косьмы и Дамиана выглядит следующим образом: отобедав кашей и куриной лапшой, «деревенская молодежь проводит время в веселии: девушки собираются в какой-нибудь избе и делают так называемые ссыпки, ... устраивается пиршество, к которому, в качестве гостей приглашаются парни. Такие пирушки называются "кузьминками" и продолжаются до света»²⁸.

В некоторых свадебных заклинательных песнях, заметно синкретическое слияние образов Кузьмы и Демьяна в единый – Кузьмы-Демьяна. В других текстах этого рода выявляется редко употребляемое обращение к Кузьме-Демьяну как к существу женского рода. Такое обращение мы находим в мотиве молитвы, приносимой перед куриной трапезой 1-го ноября (день Кузьмы и Демьяна).

Кузьма-Демьян-сребреница!
Зароди, Господи, чтобы писклятки водились!²⁹

Отнесем глаголы "ходила... собирала... ковала", разъясняющие в цитированных ранее текстах³⁰ действия сакрального существа женского рода, к Кузьме-Демьяну, так как после употребления этого синкретически единого имени, сливающего персонаж одновременно и с божеством, и с языческой Ладой, ведется дальнейшее повествование, заканчивающееся строкой: "А на свадьбу ковала", которая напрямую относится к образу Кузьмы-Демьяна*.

Вряд ли отнесение образа Кузьмы-Демьяна к женскому роду могло быть ошибкой информаторов фольклорного материала, так как опыт подсказывает, что определенные текстовые формулы опираются на музыкальные, строго выдержанные в метроритмических рамках.

Далее, возникает еще одно предположение о смыслозначимом содержании образа Кузьмы-Демьяна.

По первам по путику
Шел Кузьма с Демьяною.
По втором по путику
Шел Коля с Наташею...

Здесь заметна параллельность сакральной и человеческой пар: Кузьма с Демьяною (по тексту – женского рода) и Коля с Наташею. В данном варианте Кузьма с Демьяною – это не слившийся воедино образ, а наоборот, отдельный и разнородный. Конечно, по этому единичному примеру нельзя делать смелый вывод о том, что пара Кузьма и Демьяна связаны с принципиальной парностью входивших в языческий пантеон богов, но можно высказать предположение о двуначале образа архаического божества, преемниками которого стали святые Косьма и Дамиан. Не случайно именно в свадебном обрядовом материале мы замечаем моделирование человеческих брачных отношений в божественной сфере.

То, что Кузьма-Демьян действительно могущественная сила, доказывается обращением к ним "Ладо мое!" Бесспорным представляется упоминание архаического божества Ладо в данном контексте. В одной из древних летописей говорится об идолах князя Владимира: "... Четвертый идол – Ладо. Сего имяху бога веселия и всякого благополучия. Жертвы ему приношаху готовящихся ко браку, помощию Лада мящи себе добро веселие и любезно житие стяжаши"³¹.

* Выразим сомнение в правильности текстовой расшифровки "А на..." в цитированном материале. Предполагаем, что это диалектное звучание местоимения "она" (сравним: ... "На гвозди собирала, Она свадьбу ковала" и ... "На гвозди сбирала, А на свадьбу ковала").

Восклицание "Ладо мое!" проясняет характер и свойства божественной силы, олицетворенной Кузьмой-Демьяном. "Упоминания Лады (женского божества славянского мира, богини брака и веселья. – И.С.) в обрядовых песнях обычно носят характер апеллятива, обращения. Поэтому наряду с именительным падежом "Лада" встречается часто и звательный падеж "Ладо"³².

Распространенный заклинательный зачин свадебных песен "Благослови, Господи, Кузьма Демьян! Ладо мое!" бесспорно отражает двоеверную суть обращения, в котором языческое божество олицетворено почитаемыми в народе христианскими святыми.

Из сопоставления текстов следует, что различные по обрядовой принадлежности заклинательные песни выявляют единую сущность объекта обращения, выступавшего то в облике конкретных природных стихий, то в некоем обобщенно-абстрактном понятии божества, то в двоеверных образах почитаемых в народе христианских святых. Учитывая синонимичность заклинательных формулировок, отразивших различные стадийные представления о сакральной сфере бытия, есть все основания говорить о тождестве природного и божественного начал. Можно ставить вопрос о том, что заклинательные песни, сохранившие древнюю славянскую архаику, строятся на основах пантеистического мировоззрения, в соответствии с которым природа выступала как божество, либо божество олицетворяло собой конкретную сферу бытия, сливаясь в наиболее поздних трансформациях песенных текстов с единым по смыслу двоеверным образом того или иного христианского святого.

Предложенный вниманию читателя сюжет, как нам представляется, убеждает, что для решения проблем, связанных с изучением мировоззренческих особенностей язычества и его двоеверных пережитков большую роль имеет фольклорный материал. На непреходящую историко-культурную ценность устного народного творчества указал еще в XIX столетии А. Афанасьев: "Богатый и можно сказать – единственный источник разнообразных мифических представлений есть живое слово человеческое, с его метафорическими и созвучными выражениями"³³. В реконструкции славянского язычества и его пережитков в условиях чрезвычайной скудности источниковедческой базы без песенного фольклора исследователям не обойтись.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См.: *Круглов Ю.Г. Русские обрядовые песни.* М., 1989. С. 35–42.

² См.: там же. С. 38–39.

³ См.: *Соколова В.К. К типологии обрядового фольклора.* София. 1970. С. 59.

⁴ См.: *Круглов Ю.Г. Русские свадебные песни.* М., 1978. С. 110.

⁵ *Круглов Ю.Г. Русские обрядовые песни.* М., 1989. С. 225.

⁶ *Круглов Ю.Г. Указ. соч.* С. 225.

⁷ *Соколова В.К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев, белорусов.* М., 1979. С. 107.

⁸ *Камаева Т.Ю. Русский фольклор. Детские музыкальные праздники.* М., 1994. С. 23.

⁹ *Круглов Ю.Г. Указ. соч.* С. 224.

¹⁰ *Соколова В.К. Указ. соч.* С. 70.

¹¹ *Афанасьев А. Поэтические воззрения славян на природу.* М., 1865. С. 30.

¹² *Камаева Т.Ю. Указ. соч.* С. 5.

¹³ *Антипова Л. Как под яблонькой.* М., 1993. С. 23.

¹⁴ *Круглов Ю.Г. Указ. соч.* С. 223.

¹⁵ *Круглов Ю.Г. Указ. соч.* С. 225.

- ¹⁶ См.: Введение христианства на Руси. М., 1987. С. 272.
¹⁷ Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. М., 1981. С. 431.
¹⁸ Соколова В.К. Указ. соч. С. 174.
¹⁹ Камаева Т.Ю. Указ. соч. С. 24.
²⁰ Соколова В.К. Указ. соч. С. 178.
²¹ Круглов Ю.Г. Русские свадебные песни. М., 1978. С. 110.
²² Чистова К.В., Бернштам Т.А. Русский народный свадебный обряд. Л., 1978. С. 108.
²³ Круглов Ю.Г. О классификации русского свадебного фольклора // Русский фольклор. Т. XIX. Л., 1979. С. 169.
²⁴ Сумцов Н.Ф. Символика славянских обрядов. М., 1996. С. 82.
²⁵ Чистова К.В., Бернштам Т.А. Указ. соч. С. 109.
²⁶ Сумцов Н.Ф. Указ. соч. С. 130.
²⁷ См.: Максимов С.В. Крестная сила. М., 1993. С. 520.
²⁸ Там же. С. 521.
²⁹ Там же. С. 520.
³⁰ См.: Сумцов Н.Ф. Указ. соч. С. 82.
³¹ Цит. по: Рыбаков Б.А. Указ. соч. С. 339.
³² См. там же. С. 395.
³³ Афанасьев А. Указ. соч. С. 5.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Госпади Боже, бласлави!

(заклинательная свадебная)*

Госпади Боже, бласлави!
 Госпади Боже, бласлави!
 Кузьму Демьяну Бох нам дал,
 Кузьму Демьяну Бох нам дал.
 Свадьбу ковали, Бох нам дал,
 Двух маладенах, Бох нам дал.
 Двух параженах, Бох нам дал,
 Двух решенах, Бох нам дал.
 Там лежали три путика,
 Три пути ды дароженки,
 На три стороны да всеженки.
 Па первам па путику,
 Шел Кузьма с Демьяною,
 Шел Кузьма с Демьяною.
 Па втаром па путику,
 Па втаром по путику,
 Шел Коля с Наташаю,
 Шел Коля с Наташаю.
 Ани ка Божиему суду,
 Ани ка Божиему суду,
 Ка святому венчанияйцу,
 Ка святому венчанияйцу.

* Записана в 1997 г. в Шебекинском р-не Белгородской области от Ишковой П.

Госпади Боже, благослави!

Белгородская обл.
Шебекинский р-н.

♩=138 (свадебная)



Гос - па - ди Бо - же, бла - с(ы) - ла - ви!



Гос - па - ди Бо - (о) - же, бла - с(ы) - ла - ви!



Кузи - му Демь - я - (э) - ну Бо - х(о) нам даа,



Кузь - му Демь - я - (э) - ну Бо - х(о) нам даа.



Свадь - ву ко - ва - ли, Бо - х(ы) нам даа,



Авух па - ла - де - (с) - нах, Бо - х(о) нам даа.

ДВУХ ПА-РА-ЖЕ-(О)-НАХ, БО-Х(Ы) НАМ ДАД,

ДВУХ РЕ-ШЕ - НАХ, БО-Х(Ы) НА-М(Ы) ДАД.

ТАМ ЛЕ-ЖА-(А)-ЛИ ТРИ ПУ-ТИ-КА,

ТРИ ПУ-ТИ ДЫ ДА-РО-ЖЕН-КИ,

НА ТРИ СТО-РС-НИИ ДА ВСЕ-ЖЕН-КИ

ПА ПЕР-ВАМ ПО ПУ-ТИ-КУ,



Па втаром па путику,
Па втаром па путику,

Шёл(ы) Коля с Наташаю,
Шёл(ы) Коля с Наташаю.

Ани ка Божиему суду,
Ани ка Божиему суду,

Ка святому венчанияйцу,
Ка святому венчанияйцу.



Астрология в древнерусских списках "Шестоднева" Иоанна экзарха Болгарского*

Шестоднев" был написан Иоанном экзархом Болгарским во второй половине IX – начале X в.¹ Древнейший его список 1263 г. сербской редакции хранится в Отделе рукописей Государственного исторического музея (собр. Синодальное, № 345). Русские списки памятника относятся к XV и последующим столетиям. Астрологический материал сосредоточен в IV Слове и представлен фрагментом V Слова "Шестоднева". В списке 1263 г. он несколько пространнее, хотя того же содержания. Чтобы судить о значении астрологических данных "Шестоднева" для древнерусской культуры, необходимо учитывать этот факт и при анализе источника ориентироваться на состав древнерусских списков. Прилагаемый к настоящей статье текст памятника воспроизводится по его древнерусскому списку XV в.

В "Шестодневе" Иоанна экзарха Болгарского астрологический материал идет не сплошным куском, а разбит на части, которые в прилагаемом переводе соединены вместе. Об авторской принадлежности: материал Иоанна идет от начала приложения до "Святого Василия", текст из Василия Великого (330–394 гг.) следует от заголовка "Святого Василия" со слов: "Если ты когда-нибудь в ясную ночь..." до слов: "И да будут, сказал, в знамения, и в годы и во времена и в лета"; перевод из Севериана Габальского (ум. ок. 408 г.) – от указанных слов до конца воспроизводимого текста из IV слова "Шестоднева". Фрагмент о ехине из V Слова восходит к "Шестодневу" Василия Великого. Астрологический материал разных авторов имеет повторы, но также содержит оригинальные трактовки. Вместе складывается довольно целостная, отсутствующая в других славяно-русских памятниках концепция астрологического знания.

Изложение начинается с ознакомления с четырьмя центрами (точками), в которые укладываются понятия, использующиеся в астрологии: асцендент, дисцендент, зенит и надир. Асцендент именуется "часоблюдцем" (в смысле "наблюдающий время") или "востоком", что указывает на положение этой точки в пространстве. Хотя в тексте говорится, что каждая из четырех точек имеет особое название, но таковое сообщается только для асцендента. В именовании дисцендента "западом" видно замещение особого названия характеристической пространственного положения точки. Зенит никак не назван, а определен в качестве точки, лежащей "посреди неба". Также безымянный, надир охарактеризован как точка "с противоположной стороны, противлежащая ей (точке зенита. – *Р.С.*), проходящая под землей" (не под поверхностью Земли, а за пределами планеты в пространстве. – *Р.С.*).

* Исследование осуществлено при поддержке РФНФ. Грант 98-03-04205.

Указание названия лишь одной из точек симптоматично. Оно имеет принципиальное значение для истории астрологии. "Часоблюдец" – это калька греческого "гороскоп" (*ῥα* – пора, время, час, *σκοπέω* – смотрю, наблюдаю). Одно из значений слова "гороскоп" – точка эклиптики, восходящая в данный момент времени. Это научное астрономическое понятие, имеющее объективное содержание. Названное значение резко отличается от распространенного понимания слова "гороскоп" как субъективно-магического толкования специальной астрологической карты (или вообще астрологического прогноза). Два указанных смысла слова "гороскоп" обусловлены дуализмом самой астрологии. Ее инструментарий связан с реальным положением небесных объектов (звезд, планет, комет) в определенный момент времени. Истолкование же объективной картины звездного неба ведется в астрологии на основе выработанных ею магических приемов и ассоциативных суждений, возникновение которых уходит корнями в глубокую древность. Поскольку картина звездного неба постоянно меняется, то для работы астрологу необходим способ ее фиксации. Таким способом стало астрологическое "картографирование" звездного неба с использованием пространственно-временной "системы координат", показателем которой и является определение точки эклиптики, восходящей в данный момент времени, т.е. определение асцендента или гороскопа (в первом смысле).

По мнению И.И. Полосина, словом "прирожение" в произведениях И.С. Пересветова в сер. XVI в. именуется гороскоп, но здесь могло иметься в виду лишь понимание гороскопа в субъективно-магическом смысле². Толкование гороскопа, близкое астрономическому, встречается на Руси во второй половине XVII в. в рукописи "Математического сочинения книги первой". Здесь используются греческие термины "гороскоп" и "горология" (учение о гороскопе) в контексте теории и практики астрономических наблюдений³. Эта рукопись является переводом на русский знаменитого "Альмагеста" Клавдия Птолемея (после 83 – после 161)⁴. Термин "гороскоп" встречается также в прогностических ответах А. Энгельгардта (1664–1665 гг.) на вопросы царя Алексея Михайловича. Однако ответы даются на латыни (В. Рихтер, нач. XIX в.) и современном русском (Б.А. Старостин, 1988 г.). Как было переведено в XVII в. слово "гороскоп", неизвестно, т.к. пока не обнаружен перевод для доклада царю писем А. Энгельгардта⁵.

В русских списках "Шестоднева" (с XV в.) сообщалась информация, связанная с астрономическим, объективным содержанием понятия "гороскоп" (асцендент), и давалось его наименование в форме "часоблюдец".

Далее в астрологической части "Шестоднева", принадлежащей Иоанну, речь идет о знаках зодиака. Здесь из 12 названы 4 знака зодиака. Первым упомянут Овен, он и в действительности является первым в зодиакальном поясе. Затем указывается знак Козерога "посреди неба". Как находящийся "на западе" характеризуется знак Весов. Он действительно противоположен Овну, где находится асцендент, т.е. восток. Знак Рака располагается "с противоположной [зениту] стороны неба". И действительно, 4-й знак, знак Рака, противоположен 10-му – знаку Козерога. Таким образом, изложение данных о зодиакальном поясе с упоминанием указанных четырех знаков зодиака обусловлено астрономической реальностью и предыдущим текстом о четырех основных астрологических точках, выделяющих в пространстве четыре лежащие в одной плоскости перпендикулярных направления, отличающихся тем, что на их пересечении находится Солнце и каждое из них перпендикулярно двум смежным (которые, следовательно, противоположны друг другу и перпендикулярны также оставшемуся из четырех).

Следует иметь в виду, что объективно точка весеннего равноденствия (21 марта) находилась в знаке Овна около 2200 лет и именно тогда он приобрел статус

первого знака зодиака. Если ранжировку знаков произвести сейчас, то первым будет знак Рыб, так как точка весеннего равноденствия, сместившись к настоящему времени на один знак зодиака (скорость предвращения равноденствий – общей годовой прецессии в эклиптике – как отношение полного угла к периоду названной прецессии составляет величину $p = 360^\circ/26000 \text{ лет} = 50,2 / \text{год} [= 50,2 \text{ (угл. сек)/год}]$, или 1 градус в 72 года)⁶, переместилась в созвездие Рыб. Однако астрологи, хотя и знают это, продолжают исходить из прежней картины мира, какой она сложилась не более 2200 лет назад, считая Овен первым знаком зодиака⁷.

В "Шестодневе" затем говорится об "астрологических" качествах четырех из видимых планет как "благотворивых" (Юпитер, Венера), "злотворивых" (Марс, Сатурн) и Меркурия как имеющего свойства "обеих сторон".

В астрологической литературе употребляются также синонимичные названия: добрые, злые и средние "качества" планет. Характеристика качеств пяти планет в "Шестодневе" совпадает с их трактовкой в общераспространенной европейской птолемеевской традиции и у "индийцев", по данным Бируни (973–1048)⁸. Однако Солнце и Луна у Иоанна не наделяются "качествами", а оцениваются как имеющие "силу властелинов". По-видимому, версия, изложенная у Иоанна, предшествовала птолемеевской и "индийской". Этим можно объяснить, почему во всех трех традициях (иоанновской, птолемеевской и "индийской") "качества" пяти планет одинаковы, а "качества" Солнца и Луны либо не существуют (Иоанн), либо они разные (Птолемей, "индийцы") (см. табл.). В таблице буквы соответственно обозначают: д – добрый, з – злой, с – средний. Небесные объекты указаны (сверху вниз) в порядке расположения у Иоанна.

	Иоанн	Птолемей	"индийцы"
Юпитер	д	д	д
Венера	д	д	д
Марс	з	з	з
Сатурн	з	з	з
Меркурий	с	с	с
Солнце	нет	с	з
Луна	нет	д	с

По-видимому, астрологическая традиция, изложенная Иоанном, древнее тех, к которым восходят современные астрологические подходы, объединяющие все семь небесных объектов (пять видимых планет, Солнце и Луну) в один комплекс "планет септемера" с характеристиками "качеств" по принципу добрых, злых и средних. Древняя астрологическая традиция (описанная Иоанном) более "астрономична". Здесь только настоящие планеты именуются "плавающими звездами" и наделяются астрологическими "качествами". Солнце (это не планета, а звезда) и Луна (также не настоящая планета, а спутник Земли) древними астрологами (доптолемеевскими) в разряд планет не зачислялись.

Интересно последующее описание Иоанном составления древними астрологами гороскопической карты и принципов прогнозирования. Карта представляла собой круг с четырьмя указанными выше точками ("центрами"). В места центров заносили данные о положении звезд, движение которых рассчитывалось "как велят им правила счета". Прогноз строился на основе "качеств" планет и их распределения в центрах ("И когда найдут в четырех тех точках, что более сильными и многочисленными являются добротворивые звезды или, напротив, найдут места злотворивых звезд..."). При этом учитывалось расположение планет относительно друг друга, характер движения ("их возвышение, и спуск, и возношение"), а также,

по-видимому, аспекты ("либо в форме треугольника, либо в форме колья, либо нечто подобное"). Объяснение Иоанна не дает полной картины древних астрологических построений. Так, рассмотрена ситуация, когда планеты не группируются в "центрах", а располагаются между ними. Такие случаи вполне возможны при малом числе планет (пяти) и четырех центрах. Очевидно, что-то осталось за пределами изложения Иоанна, об этом, в частности, также свидетельствует упоминание "домов" планет («их так называемых "домов"»), без объяснения, что это такое. Во всяком случае, понятно, что древняя астрологическая концепция, по Иоанну, во главу угла ставила "качества" пяти планет. Тогда как в птолемеевской и восходящей к ней современной астрологии эти "качества" как бы отошли на задний план.

Астрологический прогноз в тексте Иоанна связан только с судьбой новорожденного, причем по упрощенной альтернативной схеме: быть ли ему в дальнейшей жизни "славным или богатым, князем ли могучим или царем мудрым, сильным, доблестным, усердным в учении". А также, "по образу находящихся в центрах знаков зодиака (их четыре, они упомянуты выше – Овна, Рака, Весов и Козерога. – Р.С.), добросердечных и терпеливых, родятся и люди добросердечные и терпеливые, кроткие, белые плотью, голубоглазые, с русыми волосами, благообразные". В противоположность этим свойствам, новорожденные могут вырасти "бесславными и убогими, плохими, завистливыми, боязливыми, глупыми, слабыми, привыкшими к злу, коварными, лукавыми, тщеславными, скорыми на гнев, черными плотью, сварливыми, надменными, творящими зло".

Далее впервые идет критика: "Услышав все это, как не посмеется кто-нибудь и не поругает тех, кто, как в лихорадочном бреде, так говорит". После ряда саркастических восклицаний и выпадов Иоанном дается отрицательная оценка прогноза астролога: "Зачем так бесстыдно преступаешь пределы праведного порядка и худыми мыслями извращаешь причину творения, старшинство и управление больших, отдавая меньшим и считая, что человеческая жизнь подчинена управлению звезд". По Иоанну, древние астрологи давали прогноз только на рождение ребенка. Если судить по астролого-гадательной книге Рафли, осужденной Собором 1551 г., имея в виду Стоглав-сборник его решений [сборник, состоящий из 100 глав], прорицания русских черно книжников были значительно многообразнее, охватывая более 70 вопросов, каждый из которых насчитывал до 16 вариантов⁹. Возможно, и у старых астрологов номенклатура прорицаний была шире, а Иоанн из нее выбрал наиболее одиозный вариант, чтобы более убедительно опровергнуть идею астрологического предсказания.

Затем Иоанн говорит о приоритете человека перед звездами: "Люди несравненно достойнее, славнее и лучше звезд не только потому, что имеют душу, но и потому, что они разумны, имеют свободную волю и ум". В этих рассуждениях астрологи упрекаются в том, что они ограничивают свободу воли, одухотворяют звезды и подчиняют им людей.

Критика Иоанна продолжается в другом месте "Шестоднева": "Мы же добавим еще кое-что для разрушения обмана астрологов, из чего станет ясным, что они говорят ложь, рассказывая небылицы". Речь идет о так называемой антропологической астрологии, ставящей в зависимость от знака зодиака, под которым родился человек, его физический облик. И наоборот, по физическому облику человека устанавливается знак зодиака, под которым он родился. Об этом Иоанн писал так: «Если кто-то родится в один из зодиакальных, то есть "животных" знаков, то он будет таким по виду, каким был в тот момент этот знак, при этом человеческая природа, как бы сообразуясь со своим первообразом, уподобляется ему». В ряде астрологических писаний антропологические прорицания доводились

до очевидного абсурда. На абсурдности такого рода рассуждений строил свою критику Иоанн: "И никто не родится чернокожим, пока небо и земля находятся в двух знаках – Деве и Рыбах. По словам астрологов, те, кто рождаются под этими знаками зодиака, всегда бывают белыми. И напротив, в Близнецах, Раке и Скорпионе, в тех знаках не рождается ни один из скифов, а, наоборот, рождаются все чернокожие, то есть негры. Мы же ныне видим и слышим, что все люди эфиопские, которым нет числа, рождаются черными, а у скифов все белые, редкий же бывает черным". Логика рассуждений Иоанн такова: так как эфиопы и скифы живут постоянно на своих территориях, то в соответствии с положениями астрологов у них должны рождаться дети под всеми 12 знаками зодиака, т.е. и черные, и белые люди, но это не так. Значит, астрологи заблуждаются, и, как резко заканчивает Иоанн свой рассказ: "Все это показывает астрологов как пустословов, речи которых построены на лжи".

В XV в. на Западе в общей массе астрологических произведений преобладали подобные архаические тексты, приобретшие своего рода статус "народной литературы". Так что критика Иоанна была актуальной не только во 2-й пол. IX – нач. X в., но и в XV в., когда появились русские копии "Шестоднева". Следует отметить, что в период Возрождения астрология стала преподаваться в университетах, и появились, по словам М.А. Шангина, "научные астрологические трактаты". Посредством их велась борьба "с упрощением астрологии в народном бытовании и с разнообразными видами астрологической магии"¹⁰. На Руси в XV в. также появляются (еще до "Шестокрыла" "жидовствующих") элементы "научной" астрологии, соединяющей в себе данные так называемой часовой астрологии с научными знаниями о "вечном" юлианском календаре¹¹. Бросается в глаза, что Иоанновская критика астрологии строится не столько в христианском духе, сколько с опорой на здравый смысл. Под такой критикой "народной литературы" по астрологии вполне могли бы подписаться университетские астрологи периода Возрождения.

После астрологических фрагментов Иоанна в "Шестодневе" идет текст Василия Великого. В нем внимание читателя обращается на созданную Творцом красоту звездного неба. Далее Василий переходит к генетлиологии (астрологии рождения). Он заостряет внимание на временном аспекте: "Те, кто изобрели генетлиологию, уразумев, что в большой отрезок времени от них ускользают многие из образов, полученных от расположения звезд, заключили измерение времени в возможно более тесные рамки... Родившийся в этот момент будет властителем города, владыкой народа, очень богатым и сильным. А тот, кто родится в иное мгновение, будет нищим и просящим милостыню, станет скитаться от двери до двери".

Астрономическая сущность знака зодиака состоит в том, что первый из них занимает ровно 30° (градусов дуги) по зодиаку, считая от точки весеннего равноденствия, и именуется знаком Овна (хотя в действительности эта точка в настоящее время находится в созвездии Рыб). Каждый дуговой (угловой) градус делится на 60' (дуговых минут), а всякая из этих минут – на 60" (дуговых секунд). Василий подробно излагает градусную основу картографирования астрологами звездного неба: "Потому, разделив на двенадцать частей зодиакальный круг (ибо солнце за тридцать дней проходит двенадцатую часть так называемой неподвижной сферы), каждую двенадцатую часть (30° – P.C.) они разделили на тридцать частей. Потом каждую такую часть они разделили на шестьдесят частей (на 60' – P.C.), из которых каждую раздробили еще на шестьдесят (на 60" – P.C.)". Это градусное деление было изобретено еще в Древнем Вавилоне.

Василий дает критику претензий астрологии быть точной наукой. Его рассуждения сводятся к тому, что в практике акушерства невозможно установить точный момент появления ребенка на свет, а именно это, по его мнению, является важнейшим критерием судьбы новорожденного. Развенчивающие астрологию слова Василия преисполнены торжеством и сарказмом: "Так как невозможно точно определить время рождения, а замена одного момента другим делает ошибочным все рассуждение, то заслуживают хулы те, кто занимается этой лженаукой и те, которые, разинув рот, глядят на них, как будто могут увидеть, что случится с ними".

Критика Василия ведется не с позиций христианства, а по законам логики и риторики в контексте положений астрологии и напоминает научный диспут, в результате которого противник "припирается к стенке" вроде бы с помощью его же аргументов. Кажется, астрологам и возразить нечего, единственный выход – сдаться.

Василий задает вопрос: "Если звезды... несколько раз в день создают образцы, предсказывающие рождение царей, то почему не во все дни рождаются цари?" В вопросе видна трактовка астрологии как предопределяющей все сущее. Василий борется с этой теорией, претендующей на замену Бога "мыслящими" звездами, которые в представлении христиан ассоциируются с демонами. Это, по-видимому, наиболее атавистическое направление в астрологии ("демоническая" астрология), которое вызывало наибольшее неприятие в кругах "научной" астрологии.

Высказываемые затем против астрологии возражения сводятся, согласно Иоанну и Василию Великому, к рассуждениям о посягательстве на свободу воли человека, являющегося следствием неизбежного выполнения предначертаний судьбы. Так, если человеку суждено быть вором, то ничто от воровства его не избавит, сколь ни хотел бы он другой судьбы: "Даже если бы некто хотел удержать руку от преступления, то все равно не смог бы, нельзя ведь убежать от того поступка, к которому понуждает необходимость". Интересно, что здесь судьба, предсказанная астрологами, воспринимается в виде необходимости как некоей неизбежности, не зависящей от случайностей.

Затем речь идет о негативном влиянии на людей рока, якобы утверждаемого астрологией: если земледельцу, ремесленнику или купцу уготован заранее успех в жизни, то зачем им напрасно трудиться, они и так все получают сполна без всякого старания. Поэтому при господстве рока "всех глупее те, кто учится ремеслам и трудится без устали... И большие надежды христиан погибнут бесследно, ибо ни правда не будет в почете, ни грех не будет осужден, так как люди ничего не творят по своему волеизъявлению. Ведь там, где господствует необходимость и судьба, то есть рок, не бывает и малого воздаяния по достоинству, которое является большим преимуществом праведного суда".

Как отправлялся праведный суд, в "Шестодневе" не описывается. Зато о таком суде говорит Стоглав, причем в связи с осуждением астрологов и гадателей. Там праведный суд – это поединок. Русские церковные и светские власти середины XVI в. были озабочены тем, что вера в справедливость судебного поединка подрывалась тем, что некоторые тяжущиеся обращались к астрологам, чтобы узнать заранее о результате процесса. В случае положительного для себя прогноза, без упования на Бога и независимо от того, были правыми или виноватыми, шли безбоязненно на поединок и убивали соперника. При неправоте тяжущегося, которому покровительствовал злой рок, услуги астрологов и гадателей, казалось, исключали "воздаяния по достоинству" и препятствовали отправлению справедливого суда.

Заканчивается связанный с астрологией материал IV Слова "Шестоднева" общим рассуждением Севериана Габальского о назначении светил: "для знамений и времен, и дней, и годов". Критикуя астрологов, предсказывающих по звездам человеческую судьбу, Севериан ссылается на авторитет пророка Исаии и Священного Писания, в котором "ничего не говорится о том, что эти знамения дает небо". Знамения же, предсказывающие погоду, по Севериану, благочестивы и их можно наблюдать без опасности, ибо они даются согласно Божьему промыслу. Под временами подразумеваются зима, весна, лето и осень, смена которых ставится в зависимость от движения светил, главным образом Солнца. Оно же определяет длительность дня в процессе своего видимого годичного "движения". Установлены же эти незыблемые законы Божьим повелением.

Критика астрологии Василием Великим, Северианом Габальским и Иоанном экзархом Болгарским исходит из принципа христианского отношения к астрологии. В астрологии имеются направления и непримиримые течения. Когда религиозное сознание обожествляло природу, звезды также наделялись божественной сущностью. В первое тысячелетие христианства, по-видимому, не только продолжала существовать атактистическая астрология, но, возможно, она имела широкое распространение. Этим можно объяснить то, что именно такое направление астрологии было подвергнуто решительной критике указанными христианскими мыслителями. Христианская церковь являлась мощной религиозной организацией с четко работающим механизмом выявления и пресечения уклонов от праведного учения в ересь. У астрологов, по-видимому, не было подобной организации. Школы, направления и течения в ней обуславливались деятельностью одиночек и немногочисленных групп, над которыми постоянно висел дамоклов меч репрессий. Только в период Возрождения, когда возникла система университетской астрологии, стала вестись целенаправленная борьба с "донаучной" астрологией, распространившейся в памятниках "народной литературы". В первое тысячелетие христианской эпохи уже существовали элементы "научной" астрологии, происходило размежевание между ней и архаичными астрологическими представлениями. Однако это размежевание, по-видимому, не обрело общественного осознания, чем и может объясняться понимание астрологии как единого учения рассматриваемыми христианскими мыслителями.

Выделение "научной" (природоведческой) составляющей в астрологии – объективный процесс; определенные следы этого аспекта астрологии можно найти и в "Шестодневе". В IV Слове Василий Великий укоряет генетлиалогов: «И простое книжное выражение "Да будет для знамений" воспринимают они не как высказывание об изменениях воздушных или о смене времен, но как им нравится, так и толкуют». Значит ли это, что в цитированном месте "Шестоднева" воздушные изменения и смену времен года относили к предмету астрологии? По логике изложения следует, что для прогнозирования воздушных изменений как бы существовали объективные критерии, которым противопоставляются субъективные прорицания о рождении ("как им нравится, так и толкуют").

Положительный ответ на поставленный вопрос дается в V Слове "Шестоднева". Здесь имеется небольшой фрагмент, взятый из Василия Великого, в котором рассказывается о полуфантастическом животном "ехине", морском еже. Ехин здесь наделяется способностью предсказывать бурю. В ее преддверии он якобы вылезает на скалу и крепко цепляется за нее, чтобы его не смыло в море. Проплывающие мимо моряки, видя ехина, заключают, что скоро будет сильная буря. Возможно, в основе этого сюжета лежит определенная реальность, обусловленная способностью некоторых животных улавливать геомагнитные колебания, изменения силовых полей и ветра, предшествующие переменам погоды. В какой-то

степени аналогичной особенностью отличаются и больные ревматизмом и страдающие другими болезнями люди, у которых перед изменением погоды появляется "ломота" в костях.

В завершающей части притчи говорится о ехине: "Никакой астролог и халдей, смотрящий на восхождение звезд и предсказывающий [по ним] движение воздуха, не обучал этого ежа, но тот, кто господин моря и ветров, малое животное отметил истинным знаком своей великой премудрости"¹². Как следует из дальнейших слов древнего рассказа, "господин моря и ветров" – это Бог. Для средневекового христианского мировосприятия было естественным объяснять таинственные явления промыслом Божиим. Современный человек вполне отдаст себе отчет, что астрология претендует на предсказания судеб людей. Но погода?.. Кто сейчас не знает, что ею занимается метеорология, а не астрология. Но не означает ли это, что пассаж из "Шестоднева" о ехине, где говорится о предсказании астрологами движения воздуха, свидетельствует о неведомых теперь астрологических корнях метеорологии?

Обсуждался ли в русской литературе вопрос о связи астрологии с метеорологией? Известен один такой случай почти 160-летней давности. В 1842 г. крупный историк М.П. Погодин в № 1 своего журнала "Москвитянин" опубликовал гороскоп Петра I, полученный от директора Московского архива Министерства иностранных дел кн. М.А. Оболенского. Там же был напечатан отклик известного московского математика и астронома Д.М. Перевощикова (впоследствии академика), к которому М.П. Погодин обратился с просьбой прокомментировать гороскоп Петра I. Д.М. Перевощиков отказался от комментариев по той причине, что нельзя "делать замечания на бред, заслуживающий одно только презрение"¹³. Он посчитал более полезным для читателей познакомиться с историей астрологии, чему посвятил краткий очерк. На гороскоп Петра I и очерк Д.М. Перевощикова была дана рецензия в "Русском вестнике" (№ 2, 1842 г.), в которой текст по истории астрологии рассматривался "слишком положительно и односторонне говоря[щим] о предмете"¹⁴. Что послужило основанием для такого заключения?

В своем очерке Д.М. Перевощиков выделял в составе астрологии естественнонаучную часть, связанную с изучением явлений природы, в том числе погоды. Эту часть астрологии он характеризовал как имеющую определенный научный смысл, называя метеорологию "естественной астрологией", занимающейся "предсказаниями хорошей и худой погоды, дождей, ветров, холода, тепла, изобилия плодов, неурожая, болезней и пр."¹⁵. При этом он считал, "что все древние и новейшие наблюдения еще не достаточны для возведения Метеорологии или Естественной Астрологии на стелень науки точной"¹⁶. В то же время Д.М. Перевощиков резко критиковал астрологию судьбы, завершая очерк словами: "Гороскоп Петра I и всякий другой гороскоп унижает тех людей, которые, занимаясь таким вздором, забывают, что судьбы человечества не в звездах, но в руке Вседержителя"¹⁷.

Изложенное показывает, что почти 160 лет назад ученые не только знали о связи между астрологией и метеорологией, но считали последнюю естественной (природной) астрологией. Причем оценивали ее позитивно. Между тем, судя по рецензии в "Русском вестнике", уже тогда кругам, настроенным отрицательно к астрологии, такая оценка казалась неприемлемой. В наше время также найдется немало людей, относящихся к астрологии резко отрицательно. Думается, что не всем метеорологам будет приятна мысль о былой связи их науки с астрологией. Поэтому нелишним будет знать, что "отлучение" астрологии от университетской и академической науки произошло менее трех веков назад. Например, в Германии и некоторых других странах еще в XVIII в. на медицинских факультетах ряда универ-

ситетов преподавалась астрология. Во Франции же в начале XVIII в. Академия наук даже делала специальные объявления о том, что не производит астрологических прогнозов. В период Возрождения естественная астрология играла важную роль в разработке знаний естественно-научного характера, в том числе метеорологии. Подобно этому существовавшая параллельно алхимия играла важную роль в развитии химии, на что указывает сама схожесть названий. Между словами "астрология" и "метеорология" такой схожести нет. Однако есть сходство в наименовании деятельности – предсказания и прогнозирования. Когда мы говорим о предсказании или прогнозировании погоды, то не ведая того, как бы восстанавливаем былую связь метеорологии с астрологией. Эта связь впервые в явной форме была представлена в одном из древнейших славянских памятников – "Шестодневе" Иоанна экзарха Болгарского.

Общая оценка встречающихся в древнерусских списках "Шестоднева" сведений об астрологии может быть такой. Критика, которая в нем давалась астрологии, объективно была направлена на поддержку "научной" астрологии, так как "Шестоднев" фактически боролся с "народной литературой" по астрологии и выделял не совсем явно, но отчетливо – как положительное явление – "естественно-научную" астрологию, в предмет которой входило, в частности, предсказание погоды.

До сих пор не было ясно, как реально деление на "научную" и "народную" астрологию, происшедшее в условиях западноевропейского Возрождения, сказалось на общественном сознании Руси. В XV в. на Руси, возможно, в рамках Предвозрождения получили развитие элементы "научной" астрологии. Об этом свидетельствуют обнаруженный недавно астрологический "вечный календарь" и известный астрономо-астрологический "Шестокрыл" жидовствующих¹⁸. Однако разделяли ли астрологию общественные круги Руси на "научную" и "народную" или считали единой? Видимо, здесь не было такого различия, как на Западе, но подходы к соответствующему разграничению существовали. Об этом несколько нечетко ставил вопрос в конце прошлого века К. Голоскевич, отметивший, что в "Послании на звездочетцы и латыны" старец Псковского Елеазарова монастыря Филофей (ок. 1524 г.) отличал "научно"-астрологическое содержание "Шестокрыла" от "народно"-астрологических суждений о "добрых" часах.

«И если кто по "Шестокрылу" начнет считать добрые часы, – читаем мы в послании, – тот употребит огромный труд, предпримет великий подвиг, а пользы не найдет никакой; он высчитает только затмение лунное или солнечное»¹⁹. Для более адекватного понимания цитаты следует иметь в виду, что предсказание затмений тогда входило в задачи "научной" астрологии.

По-видимому, немногие люди на Руси в XV–XVI вв. отчетливо понимали, что "Шестоднев" Иоанна экзарха Болгарского открывал дорогу естественно-научной составляющей. Тем не менее необходимо учитывать этот специфический феномен для оценки отношения к астрологии культурных кругов Руси. Возможно, с этой позиции следует оценивать включение митрополитом Макарием в Великие Минеи Четьи сокровенно-астрологического произведения "Галеново на Гиппократата". В.В. Мильков обратил внимание, что это могло означать легализацию сомнительного произведения с позиции правоверного православия, осуждающего астрологию. «Как бы то ни было, но пока остаются необъяснимыми причины включения Макарием "Галеново на Гиппократата" в его грандиозный общерусский свод»²⁰. Причиной могло быть осознание объективной ценности природоведческих наблюдений, производимых в рамках "естественно-научной" астрологии, связанных в данном случае с медициной в сфере ятроматематики (врачебной астрологии). В этом, по-видимому, проявилось не только личное мнение Макария, но и отрази-

лось умонастроение представителей просвещенного (интеллектуального) православия. Поскольку слово "астрология" бесповоротно воспринимается православным сознанием как одиозное, то произведения, связанные с природоведением и медициной, как бы изымались из астрологического ряда путем неупотребления в них слова "астрология" и других "сомнительных" понятий и суждений. В таком виде произведения типа "Галеново на Гиппократата" казались неопасными и достойными включения в Великие Миней Четьи. Возникал своеобразный феномен парадоксальной литературы по астрологии без астрологии. Как верно определил В.В. Мильков, хотя в "Галеново на Гиппократата" "не была прописана астрология, она предполагалась в самом методе"²¹. Указанный парадоксальный процесс шел не только в России, но и на Западе, причем в несравненно более отчетливой форме, породив в конце концов науку о природных явлениях современного типа, окончательно сбросившую с себя мантию астрологии. В этом свете включение Макарием в Великие Миней Четьи сокровенных произведений естественно-научного содержания соответствует прогрессивному общеевропейскому процессу освобождения природоведения и медицины от астрологии, приведшему к революционному преобразованию наук о природе в Новое время.

В противовес этому шел противоположный процесс формирования общественного сознания некоторыми древнерусскими церковниками. Наиболее одиозные из ортодоксов стремились сдержать развитие естественно-научных знаний путем "обращения" их в одежды астрологии, с последующей критикой этих знаний под видом борьбы с ними как с ненавистной астрологией. Наиболее известным автором, участвовавшим в этом процессе, был Максим Грек. В его работах представлена оценка (со ссылкой на византийского духовного писателя XIV в. Матфея Властариса) дисциплин классического квадривиума – арифметики, геометрии, астрономии и музыки. Он считал, что эти "мафиматийские книги" нужны не всякому человеку, а лишь для тех, кто в состоянии их правильно использовать – никак не во вред православному вероучению путем уклонения в астрологию. В сознании представителей антиинтеллектуального направления церковной мысли высказывания Максима Грека трансформировались в отождествление "мафиматийских книг" с чернокнижием и в понимание их как отреченных и крайне вредоносных. В некоторых списках "Азбуковников" конца XVI–XVII в., где излагаются такие взгляды, встречаются глоссы, в которых авторство указанных идей приписывается Максиму Греку²².

Представители мистико-аскетического направления древнерусской мысли, враждебно настроенные к рационализации веры, ограничивавшиеся главным образом формальным исполнением религиозных предписаний и ставившие жизнь в истине выше всяких поисков истины, должны были видеть в астрологических пассажах "Шестоднева" критику астрологии как единого сокровенного учения.

ПРИЛОЖЕНИЕ I

"Шестоднев" Иоанна экзарха Болгарского
(Слово четвертое)*

Л. 1276 2–25

// Л. 1276 2 // **З**де же мы ставивше сло/во се. великаго твор'ца похвалимь./ и мь же вса зв'сзды. таже зове(м)ь / неплаваущаа. и неплаваущаа / пать. и два св'тланика. слнце, / и лоуноу. на св'щенъе иже на зе/млн живоутъ члци т'ем' же дасть. / ѿ т'хъ прїимати св'тащоуж / силоу. нашнмь зракомь, на ра/злаученъе естественыхъ вещен./ и предълежащихъ, и знаменїи въ/здоуш'ныхъ, днєвныхъ же и нед(ѣ)/лныхъ. м(с)цьныхъ, и л'бтныхъ / начатокъ, и кончанья. и еже / паки кроугомъ шедъше. на та же / знаменїа паки прити. и ми же / шбр'ѣтаемь тако и коловратащѣ/са чл'чю житїю, и паки на то же / соущ'ное знаменъе въсплщающї(с). / рек'ше въ персть. ѿ нем же есмы. взем'ше и сътворенн. на тоу же / възращающиса, ти тако сво/емоу творцю прїидемь, ѿ него (ж) / и приемь ѿданїа противѣ д'ѣло(м').

1096 14–110а 24

// Л. 1096 14 // рече/ вѣ, да боудутъ на знаменья./ и на днїи. и на годы. и на л'бта./ знаменья же бывають св'тнль/никома, боур'наа. и оутишенїа./ дождев'наа, и ведренаа. м'бню/ же, южняа. и с'ввер'наа, налагоу протаженїа. или оутишенна / въскорѣ. такоже во гл'ють. иже / соутъ хытрѣ того смотрнлѣ. ег(д)а/ видать, шваполы слнца св'та/щоуца слнцѣ соущѣ. на въстоцѣ./ // Л. 110а // или на западѣ. то же бываеть, ег(д)а / израдницею оучистнт'са, и исполнитъ св'та швакы. да ѿ с'вверь/ныхъ страны егда шчерм'ѣеть./ то с'вверъ назнаменуеть боудоушь. егда ли ѿ южныа, то югъ. еда / ли съ оож строноу боудеть. а слнцѣ / посредѣ соущоу. тогда дождь мно/гъ, и раманъ назнаменуеть. се (ж) / изв'ща г(с)ь гл'а, рекин егда дра/хло боудеть, и загорѣвса н'бо./ м'тежъ м'бнать назнаменуоу/шь. егда во ѿ м'гальнаго въскоу/ренья, еже и зем'ла въскаженїа / черн'ѣнша боудоу(т). и помрачат'са / слнчнаа лоуча. и акы оугал са гавї(т) / чл'вчю зракоу. или просто рещи, акы / кроваво слнце боудеть. то, тогда / гавѣ знаменъе боудеть. такоже м'т'тъ боудеть на т'хъ м'бст'ѣхъ./ на нх' же мокрота многа въскоурн/вшиса въсходитъ, но егда власы / простираеть, или погорать облац(ѣ). / то в'ѣтрено боудеть и ст'дено.

Л. 1176 24–120а 18

// Л. 1176 24 // **Ч**етыре оубо м'бнать м'бста соуща на нб'с'хъ. таже ошцено р'ѣчъж // Л. 118а // зовоутъ кентра, еже са зовоутъ / строки, а шсобъ, свое имать ко/ж(д)о нм'а. шво во зовоутъ, часоблю/дець, шво же западъ, а др'бгое по/средѣ н'бсе е(с). а др'бгое, съпротивъ / посредѣн'б'с'а. рекше, иже подъ / землю про-

* Текст приводится по рукописи XV в. РГБ, собр. Московской Духовной Академии, № 145. Примечания к древнерусскому тексту см. в издании Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского. Ранняя русская редакция. / Изд. Г.С. Баранкова. М., Изд-во "Индрик", 1998.

тивоу премѣренъ./ посредѣнбѣса тѣи творать часовѣ/людца, единаго ѿ, вѣ. животъ./ также се выхомъ рекли, притча / твораше. се буди любо, и крпость./ еже са речеть швенъ, посредоующа же нѣвсе, егокера. еже речетса / козорожець. и западѣнъ зугоу./ еже есть таремъ, противоу же посре/дѣнбѣса, каркынъ, еже са речеть./ ракъ. аще же при коемъждо снхъ./ кенътра. иже соутъ строки, иже / предъ градеть живв(т). ѿстрочнѣж / строноу зовоутъ, а иже въ слѣдъ / градеть живв(т). то тъ зовоутъ./ епанафора рекше възносныи./ но понеже, и планиты зовемъ ѿ звѣ/сды таже са зовоутъ плавающам./ то и ты раздѣлають, на блѣготво// Л. 1186 //ривыа, тавѣ же тако днєвѣ звѣсдѣ / мѣнать и афродитиноу. еше же/ и на злотворивыа дѣлать, дреовѣ/ звѣсдѣ. мѣнать и кроновоу то/чѣж. а едина. армовоу. шѣща мѣ/нать соуща на шѣѣ странѣ, слн-це / же и м(с)ць, властельскѣж снлоу / нмоуща, проповѣдають и сказ(а)ють, потомъ же швразѣють./ четверострочныи кръгъ, и чтѣтъ./ также мнѣтса. численемъ исто/выимъ зѣлаш. также имъ велить / численное правленье, шдерѣ-жа/нѣа звѣсднаа, и прокое все по то/моу же слѣдѣ. еинко по томѣ же / възысканью оуправлено есть./ ти аще обращають, въ четыре(х)/ тѣхъ кентрѣхъ. множанша и / силнѣиша добротворивыа, или / соупротивъ тѣмъ злотворивы(х) / мѣста. и сѣблюданѣа, и нсхоже/нѣа. по изволеню ихъ, и оуста/вленю, иначье, и различье, глѣ/мыхъ домовъ своихъ, и възвыш(е)/нѣи, и нижненѣи, или възношенѣи, // Л. 119а // или тако швразѣ са творити./ или шрѣжное ношенѣе, или трое/оугленое. и иное же въскран сего / приемлемо. тогда прорнцати хва/латса. и емоу же есть быти./ и ражающимъса кацѣмъ быти глѣють. славнымъ ли. или бога/тымъ. княземъ, или могѣто(м)ь./ и цѣмъ, моудромъ, силномъ./ довлемъ. спѣшивомъ. добрѣ/ вычющемъ, ти по образоу стро/чныхъ живв(т). добросердѣ, и / терпѣливъ. и добросерди род/тца, и терпѣливи, и кротци./ и вѣли плотью, шчнма изѣкк/рыма, рѣсы власы, и доброобра/зны. и пакы повѣдають, еже / то.моу спротивно всемоу есть./ рекше бесѣ славы вы(ти) и оубоги, хѣ/ды. повинны, и страшны. не/смыслены, немощны, злѣ выкноущ(а)/ лоукавы, проныривы, сквернѣныи./ тщны, гнѣвливы, черны плотѣж./ коривы, величавы злотворнѣи, се / все слышавъ кто, како са не посмѣеть // Л. 119б // ни порѣгаеть, тако акы шгнемъ жго/мѣ, владѣще бесѣдѣють, кто ли / изъ глѣви ср(д)чныа не въздохоуѣтъ./ и проплачеть по нихъ, ии же о томъ / точьж празноують. и всѣ си оумъ / томъ соутъ пригвоздани, еже имъ / на великѣ вредъ бываеть, и спроста / на изгыбель. Почто са вѣсиши че/ловече. почто бесчестнаа, и хоуль/наа словеса износиши, изѣ оустъ св(о)/ихъ, почто са истинѣ соупостать/никъ твориши. почто ли казниши / естественыа швразы, почто правыа пѣти кривиши. почто праведнаго строа предѣлы престѣпаешѣ. / тако вестѣда. и лихомыслѣемъ, / развѣращамъ творитвенѣж винѣ./ и старшинство. и строенѣе бо/лшнхъ, вдаа хѣтшнмъ, и мѣна / также звѣз(д)нымъ строенѣемъ./ члѣвча жизнь строиа есть, бес прѣ/клада бо соутъ члѣви. честнѣише./ и славнѣише, и оунѣше звѣсдѣ./ не точьж, имъ же имѣтъ дшюу, но и(м)ь / же смыслени соутъ. и самовластнн // Л. 120а // и оумни, да еже хотать то творать./ а его же не хотать, то могѣтъ не те(о)/рити.

и доброе ѿ злаго ѿлѹчать, / и владѣть еже по земли живш(т) естъ, / и в морѣ, всь иже сил'нѣи естъ нхъ / и скорѣи, но смыслени сѹще. могоу(т'), / и тѣми власти. тѣхъ бо ра(ди) соутъ / и створени. но и звѣздами тѣми, / аще и на толѣцѣхъ выности и надъ нимі / соутъ. то обаче могоутъ. оумомъ / хытримъ, свѣдѣти вчиненье нхъ. / и вреды нхъ, и мѣста. и възноше/ніа, и скорости, и мѹж(д)еніа, и оутверженіа, и възспашеніа. еще / же великѹж свѣтил'никѹ. мѣню (ж), / слѣчное, и лѹн'ное помраченіе, оувѣ/дать преже многы лѣты. и проповѣ/дать, и скажѹтъ.

Л. 124а 9–125а 12

// Л. 124а 9 // а и се к тому да / привесѣдоуемъ еше. на раздроу/шенье астроложскіа прельсти. / ѿ нем же сѣлаш гавѣ боудеть. / юже ны сказуютъ л'жоу, тѣми / влад'ми. аще бо иже са родить, / въ единно ѿ тѣхъ глѣмое зодие. / еже са речеть живш(т'). снце са вѣв/разомъ створить, такоже тогда / разѹмѣти боудеть. бывшъ, / члѣю естествоу, акы на капь пѣр'воую зраще, и тѣмъ же вѣв/зомъ скорѣе са оуподобив'шоу. / то не боудеть са никто же родилъ / муринъ, понеже нѣбо и земля, / и въ двѣ зодіи, и парфенѣ. нкву/ахъ, иже бо са ражаютъ, в то зо// Л. 124б //дїа. такоже тїи бесѣдѹють, то / всакъ члкъ бѣл' са ражаетъ в ты(н) / животы, паки же спротив'но то/моу, въ дидимѣ, и кар'кинтѣ. / и скарпїи. в тая зодїа. нѣсть са / члкъ родилъ, инединъ в сквфь/скыхъ людехъ. въ тѣ бо живш(т'), / ѿнюдъ вси чер'ни ражают'са. реку/ше муры присно, мы же нїа видн(м') / и слышимъ, вса люди ефиопь/скїа. бесчнсмени ражающаса. / вса чер'ны. и въ сквфѣхъ паки / вса бѣлы, а рѣткїи чернь, да нѹжа естъ се/моу снце быти. или ни/како же нигде же зодїемъ не быти. / иже то бѣлы члкы творатъ, / или черны, в томъ зове/мъ крѹсѣ зоднстѣмъ, нигде же ли не / быти, чер'нымъ муринномъ. / ни сквфьскомоу родоу бѣломоу. / да томоу обоемоу тако. не нѹжа / ли естъ, единомоу тоу истинѣ / быти, но ел'ма же обои тоу са / оверѣтаютъ, и чер'нїи, и бѣлїи / члвци, вси бо вѣмы, шак ови // Л. 125а // въ ефиопїи вси черни, а сквфѣхъ, / вси вѣли, да томъ тако соушоу, / ноуша естъ прославлати, в зо/мѣмъ крѹсѣ зоднстѣмъ. ре/к'ше животнѣмъ. живота же творить тако, аще бо бы крѹгъ тои / такоуъ былъ. то не бы множество / члкъ бѣлыхъ въ сквфѣхъ. ни / въ ефиопїи черныхъ спроста бы/ло, да то все авлеть на посто/шники глѹщала. и все то лѣжа/ми съставлено.

Л. 128а 10–128б 5

// Л. 128а 10 // стго васнїа: – Аще еси коли въ / шнѹж ношъ възрѣвъ на нѣбо, / и видѣлъ израд'ныа ты доброты / звѣзднымъ. и на (Ѹ)мѣ си помы/слалъ, твор'ца того хытраго, бе/с приклада, како ти естъ акы цвѣ/томъ добрымъ, звѣздами тѣ/ми оутворилъ нѣбо. и како ти въ / видимыхъ тѣхъ, паче красоты / еже е и на потревоу, то же волїи / е(с) в нихъ. или бдацимъ оумо(м)ъ. / паки аще еси, дневнаа чюдеса / разѹмѣлъ. и видимымъ тѣ/мъ. домыслил'са невидима(р). / то приготовал'са еси на послоу/шанье. и тако пришелъ, на чи// Л. 128б //стое се позорнице и блажен'ное. / да гради оубо, да тѣ повожоу / за роукоу имъ по граду и покажѹ / ти съкровенаа чюдеса. великаго / сего града и разѹмнаго.

Л. 132а 21–133а 24

// Л. 132а 21 // много же ж и о лѣнѣ. растѣ/щи. и хоудѣющи, смотращен / того, разѣмѣли соуть знаменїа. такоже вышеземномоу въздоухоу, ноужею премѣнатиса. // Л. 132б // тѣмн же шеразы такоже и лоуна, / тонѣць бо соущи еи, и въ третїи днь чистѣ, оутвержено ше/ствїе подають, дебела же черта/ми. и рогома, и зачер'мѣв'ши/са. являеть. или воды многы / изъ облакъ. или оужнымъ вѣ/тромъ прѣтнть, а иже ѿ тѣ(х) / знаменїи. и жизни сеи оупсѣхъ / бываетъ, то кто того не вѣсть. / можетъ бо пловын по морю, и ви/дѣвъ то знаменье, в завѣтре/нѣ мѣстѣ, под'дер'жати кора/бль, блюдын са вѣтреныхъ во/лнѣ, можетъ же и поутникъ, вре/дѣ тѣхъ оуклонитиса, вида / драхлость въздоуш'ноую. и ождаа оушшьненїа, и ратан. / иже сѣмена сѣють. и сады сада/щїи троужающеса, ѿ тѣхъ зна/менїи добродоля, шерѣтають / дѣломъ, еще же, и егда са н/мать рас'сыпати, рек'ше в послѣ/д'нїи днь, слнцемъ, и м(с)цемъ. / и звѣздами знаменья явннн // Л. 133а // имоуть, рече гь, слнце бо преврати/т'са въ кровь, и лоуна не дастъ свѣ/та своего, си знаменїа всего сконь/чанїа боудоуть, но дрѣсїи, прех(о)/дшцен предѣлѣ. и лихноующе, / помогающе, генефаналогїа привь/лачаще словесе и глѣють, припраже/на есть наша жизнь, к' шествию / не(с)ныхъ звѣздѣ, сего дѣла и ѿ зв(ѣ)/здѣ бываютъ знаменїа, таже в на(с) / бываютъ слоучаа, и простоу сущѣ / книжномъ словеси. да боудоуть / на знаменїа, не ш въздѣшныхъ / свратѣхъ, ни ш премѣнахъ ча/совныхъ, на такоже н.мѣ годѣ совѣ. / тако же и приемлють. что бо и глѣ/тъ, тако сн.мъ градоущимъ звѣ/здамъ. приплетени, таже в зодїа/цѣ лежать звѣз(д)ы. рек'ше в живо/тнѣмъ кръсѣ. и по сицемоу шер(а)/зѣ шсе(д')шеса дрѣгъ къ дрѣгѣ. си/ца ражанїа са сътварають, и сїца / сълювленїа, тѣхъ же съпротив'ное, / причастїе житїа творить.

Л. 133б 8–135б 18

// Л. 133б 8 // иже соуть, генефанало/гїю тоу изооврѣли. разѣмѣв'ше, / тако в ширинѣ морьстѣи, мнози / ѿ образъ нхъ оубѣгають. да во оу/зинѣ сѣлш заключиша и годы, / и мѣры. н.мѣ же паче, и дровнѣе, / и мегновенїа шч'наго, такоже рече / ап(с)лѣ, бес престрокуы, в мегнове/нїи очнѣмъ. великоу соущоу р(а)/зѣличьж, ражанью къ ражаньж, / да еже в томъ, в неперсѣченїи ча/снѣмъ роднт'са. то томнтель / са роднтъ градомъ. и вл(д)ка народѣ, / богатъ сѣлш и съдолѣваа. / а иже въ номъ, мженїе его родѣ / роднт'са. то ннщ са роднтъ, и / просан хлѣва, и скытааса, ѿ две/рѣи до дверѣи прехода. сего дѣла, // Л. 134а // живоносивыи кръгъ, раздѣл'ше. / на, бї. части. н.мѣ же тремн десатъ / днїи исходитъ слнце, въ вторѣж / на десатъ, непловѣщаго, глѣмы(а) / сперы. на три десатъ частїи, вто/рое на десатъ морїе коеж(д)о раздѣл'ше. таче кѣуж(д)о часть. на , $\frac{3}{2}$. ра/здѣлив'ше. и коеж(д)о паку, , $\frac{3}{2}$. ноѣ. / на , $\frac{3}{2}$. раздробнша. полагающе же / роженїе ражающи(х'). виднмъ. аще / могоуть сѣлш истин'нѣ, дров'наго того, года, раздѣленїе оупр(а)/вити, абье бо кѣп'но роднт'са дѣ/тищъ. и баба смотреть, роднв'шагоса. моужескъ ли есть полъ, / или женескъ. таче ождаеть въ/съплаканїа, еже знаменье есть / живота, роднв'шагоса. да коли/ко н.мать, въ тѣ годѣ, дровныхъ / претещи, , $\frac{3}{2}$. ныхъ, ш халъдею, /

рож(д)енное, колицими, мыслиш / дробными, бабень гла(с) миньтн, / или, и
 инако паки. аще сѧ прилоу/чить. вѣ жены тоа стоа, нже / хощеть
 ча(с)смотренїа того развѣмѣ//Л. 1346//ти. хота по истинѣ, ча(с) вѣписати./ аще
 денїи соутъ, аще ли ношїи / сѧ слоучать. колнко ,ѣ. ныхъ че(т),/ въ тѣ
 дробнѣмъ годѣ, претечеть./ ноужа бо есть шербѣсти ча(с). швѣ/ладающаго
 звѣсды. не точью,/ на коемъ ,вѣ. мѣ частнѣмъ есть,/ но и в кыхъ частехъ, вто-
 рѣ на де/сать часть, и в коемъ ,ѣ. нѣмъ,/ в нѣ же рѣхомъ, раздѣлнти часть./
 да по истинѣ сѧ изообрашеть./ в коемъ ,ѣ. нѣмъ. ѿ подраздѣ/лныхъ, и ѿ
 первыхъ, ,ѣ. ныхъ / ти сице дробно, и недовѣдомо ш/ербѣтенье, года сѣлш дроб-
 на/го. ш коемъж(д)о ѿ плавающихъ звѣсдѣ ноужа есть творити глѣт/, / такоже
 оверѣсти, какоу нмахѣ / любовь, к неплавающимъ звѣсдамъ. и како баше
 швразъ и(х) / дроугѣ къ дрѣгоу, в то ражанїе / дѣтнщевое. шко часъ полоучити,/
 по истинѣ немощно, и хоуды бо / премѣны не полоученье. всего погр(ѣ)/шити
 сѣтворитъ, да рѣжнн вѣдѣ(т) //Л. 135а// иже о невывѣшен хытрости
 потрѣ/жаетсѧ. нже зѣють на ню. шко / могѣщемъ видѣти что самѣмъ / ш себѣ,
 а како ти соутъ, и събыва/нїа. шнѣсна, власать рече, и шсѣ/клавленѣ. швенѣ бо
 ннать часъ./ тако бо сѧ гвлаетъ живш(т) тон,/ но и великъ и моудръ. нмѣ же
 вожъ / есть швенѣ, и шербѣтеленѣ нмѣ / живш(т) сен, и ѿлагаетъ бес печали /
 рѣно. и паки. естествомъ оудобѣ шблачнтсѧ. но и таурнанѣ,/ еже есть юнецъ,
 печаленѣ рече,/ нмѣ же по(д) гар.момѣ. и шарпїа сѣкаве/ць, подобно бо есть
 звѣрн томоу./ зоукїанѣ правднвѣ. нмѣ же в насъ / превѣсное равенїе. да что
 сего смѣ/шнѣе овенѣ, шноудоу же ража/нїе члѣче прнмлеши. нв(с)наа часть /
 есть втораѧ на десате, в нем же / бывшн слнще, весненьхъ знаме/нїи
 прикасаетсѧ. и гаремѣ и оуне/ць. тако же втораѧ на десате ча/сть есть,
 животнаго крѣга глѣма/го. како оубо ѿ тоу первѣя внны // Л. 135б // глїю. соуща
 члѣамъ жнзнемъ, нже / в насъ есть скотѣ ражающнмѣсѧ / члѣкомъ нравы
 швразоуеши. шюде/нѣ бо глѣши швенѣ, но не нмѣ же та/комоу нравоу творецъ е,
 та часть/ нѣснаѧ. но нмѣ же такоаго рода есть / швѣца, что оубо, пооушдаешн лн
 ны,/ ѿ достовѣрѣмъ звѣсднаго, и пре/прѣтн ны хощешн балнїемъ. аще / бо ѿ
 жнвота вземѣ. небо нмѣть / така нраванаѧ в себѣ свонства. то / и то нѣо
 по(д)лежнтъ чюжнмъ власте(м),/ ѿ скота нмын внны сѣвѣршены./ да аще се
 есть рѣжнное глѣтн. то смѣ/шнѣе вел.мн. нже ннкоемъ же овѣ/щнны не нмѣть. ѿ
 тѣхъ же начн/натн прнводнтн словесн преннра/нїа.

Л. 137а 2–137б 23

// Л. 137а 2 // да аще по коемоу/ждо акарневоу годоу. на нно./ ти нно причата-
 вають швразъ./ въ бесчнсленныхъ же снхъ пре/мѣнахъ. колнжды днѣмъ./
 цр(с)кыхъ ражанн творатсѧ швра/сѣ. почто не по всѧ днн ражаю/тсѧ црн.
 почто лн ѿноу(д) ѿча/ цр(с)тва прїемлють. снѣве. ннкын (ж)/ бо црѣ расмот-
 рнвѣ. въ цр(с)кын / и звѣсдннн швразъ. снѣвне ра/жанїе прнчетаваеть. кто бо
 есть / члѣкъ, нже тѣмъ владѣеть. к(а)ко оубо, шсіа родн, ншафамѧ./ ншафамѣ
 же, ахаза. ахазъ же,/ есекїю. ти ннкто же в тѣхъ ра/вѣдн не полѣчн часа
 ражаннаго, та/че потомъ, аще, да злї и доброн/зволеннаго дѣанїа, не ѿ насъ

сү(т̄)/ дѣланіа, но ѿ ражаніа ноуж(д)а./ ти овлишь сѣдаты соудья, законъ
положьшаа. велаша ны./ шво творити, швого вѣгати./ без оума же и соудіа,
добротоу // Л. 1376 // чтоуша. а золъ казнаща. не тати/вое бо бесправдіе есть.
ни разбо/ниче. нимъ же аще бы хотѣлъ оудержати роукѹ си, то не можетъ / нѣ
лзѣ бо того оубѣжати. на дѣло ноужи понѣжающи. поустошь/нѣши же всѣхъ
соутъ. иже козь/немь са кынимъ оучать и оутрѣжаютъ. но обвиненъ боудеть
ратан / ни сѣмене сѣлавъ. ни сѣрпа наострївъ. превогатѣеть же кѹпѣць / любо
хощеть. любо не хощеть./ сѣбирающи емоу нмѣнїа мар.ме/нїи. а великіа надежа
хр(с̄)тіанскы / без вѣсти намъ погыбноутъ. ни / правдѣ чтомѣ. ни осождаемоу /
грѣхѹ. нмѣ же ничто же своимъ / изволенїемъ члѣци не творать./ иже бо
ноуж(д)а и, марменїи, рекъ/ше родъ держитъ. то тоу не быва/еть. ни хоудѣ по
достоанїю. иже / праведнаго соуда. издрма'ное до/бро есть

Л. 148а-18-1496 17

// Л. 148а 18 // и да боудутъ рече, въ / знаменїа. и в годы. и въ времена / и в
лѣта. поустошници же. ш астрологїи, всю тоу надежоу нс'сы/паша. знаменующе
дѣлеса безвѣ/стнаа. а такоже нѣсть лзѣ зна/мѣнати. никако же, ш жизни /
члѣчен звѣздами. свѣдатель//Л. 1486//ствѣеть исана. гла. да вѣста/ноутъ.
астролози нѣснїи. иже / смотрать знаменїи. ти да повѣ/дать ти иже чесоу
есть бытї./ писанье же ш жизни члѣчен, нице/со же не гла, тако знаменья тї /
даеть нѣво. Но хощеши ли знаменїа / та вѣдѣти, то бывають ти зн(а)/менїа
дождемъ и вѣтрмь./ змиѣ и въздоухоу. ш томъ тї / знаменїа бывають
звѣзды./ и се же члѣколюбья ради. да пловы / по водѣ. видѣвъ вѣтръ,
го/ньзнетъ вѣды. и ратан разоу/мѣвъ стоудени быти. ти вари/въ шбореть
землю. бывають же / знаменїа и ратемъ, и мирѹ. то / бо и г(с̄)ь гла. еже есть
просто и ве(з') / зазора. ко нюдешмъ бо гла. лице/мѣри. аще видите шблакъ ѿ
за/пада вѣсходащъ. то дѣете ма/тежь и стоудень, и аще видите / вечеръ
почермь/нѣв'ше нѣво, то дѣ/ете ведро боудеть, таче рече./ лице ли не(с̄)ное, и
земное, вѣсте //Л. 149а// искѹшати, а года сего не вѣсте./ снхъ есть лѣпо
знаменїи смотрити./ при ннхъ же вѣды не боудеть./ ш жатвѣ, ш вѣтрѣхъ, ш
змиѣ, ш ведрѣ. се нѣсть доброче/ствья кромѣ. и бгоу свое есть./ много же
выхомъ ш астрологїи про/волѣлки слово. но трѣвѣ есть / исаннъ гла(с̄). и тѣло
здравио. съ / словесемъ бо и мысль градеть./ и ѿнемагает'са съ языкомъ и
мы/сль, на простѣнишаа оубо минѣ/мь. ино бо лѣто, ино же годъ./ лѣто бо годъ
есть, а годъ строи(о)/го дне, никто тако не гла. лѣто / есть. вина имати. и
годы есть / вина имати, и годы есть сѣтв(ѣ),/ и годы есть жатвѣ. тако бо и
соломонъ рече. годъ ражати. и годъ / оумирати. и годъ възгражати./ ти на
времена. и годы мѣннть./ да са знаменують оубо звѣз(д)ы./ сица знаменїа,
такоже и глахъ./ такоже се вѣсходъ власожелищъ/нын. и начало жатвѣ заходъ
въ// Л. 149б //ласожелищънын. и начало сѣтвѣ./ такъ знаменья. свѣне соутъ
всчестья. своя же соутъ доброче/ствья. годы же са паки глають./ и праз(д)ници
бѣжи, такоже глаь бѣ / три годы праз(д)ноуте ми в лѣтѣ./ праз(д)ники
бесквасныи, и праз(д)никъ, сѣни потченїа, видиши ли./ како ти, въ знаменїа, в
годы и / въ дни положї а. паки же и в сѣво/ты, и въ праз(д)ники мѣсачныи /

лоуна во м(с)ць творить, а слнце лѣ/то. съвраты бо хранить. даже / се
весеннїи рав'ноднѣе, жатвеннїи, / и осен'ни. стоить же оустави не/подвизани. рече,
и оутвер'диша(с) / повелѣ и основашася.

ИЗ IV СЛОВА "ШЕСТОДНЕВА"

(Л. 1276 2–25) Здесь же мы прервем речь нашу и похвалим великого Творца, сотворившего все звезды, которые мы называем неплавающими, и пять плавающих звезд, и давшего два светила – Солнце и Луну²³ на освещение людям, которые живут на земле, чтобы они воспринимали своим зрением идущую от небесных светил светящуюся силу для различения природных вещей (предметов), лежащих перед ними.

Он дал нам знамения воздушных перемен, начала и конца дня, недели, месяца, года; и тому, что имеет круговое движение, дал Он возвратиться к тому же самому знаку, с которого началось это движение, чтобы мы поняли, что и человеческая жизнь подобна вращающемуся колесу и что она возвращается на тот же самый знак бытия, т.е. прах, из которого мы были взяты и в который опять превратимся. И так мы предстанем пред своим Творцом, от которого получим воздаяния за свои дела. [...]

(Л. 1096 14–110а 24) Сказал Бог: "Да будут [светила] для знамений и на дни, и на времена, и на годы"²⁴. Знамения, данные посредством светил, бывают к буре, к затишью, к дождю и к ясной погоде – подразумеваю: к южному или северному ветрам, которые долго дуют или быстро стихают.

О том же сообщает те, которые внимательно наблюдали за Солнцем и видели по обеим сторонам Солнца ложные солнца именно в тот момент, когда оно бывает на востоке или на западе²⁵. То же бывает, когда появившееся облако сгустится и наполнится светом. Если оно покраснеет с северной стороны, то назнаменует дующий с севера ветер, а если с южной стороны – то южный ветер. Если же облако будет багровым с обеих сторон, а солнце окажется посередине, то это предвещает сильный дождь и ветер. Об этом сообщает и Господь, говоря: "Когда потемнеет и станет багровым небо, они [фарисеи и садукее], говорят, что будет ненастье"²⁶.

Когда же от тумана, который в виде сгустившегося пара восходит от земли, потемнеют солнечные лучи, и солнце, как горящий уголь, явится человеческому взору, или, проще говоря, солнце кажется кровавым, то тогда становится явным знамение, что в тех местах, где скопилось много испаряющейся влаги, будет буря²⁷. Но когда облака как бы стирают из себя нити или становятся багровыми, то будет ветрено и студено. [...]

(Л. 1176 24–120а 18) Астрологи считают, что на небесах имеется четыре места под общим названием "кентры", т.е. точки²⁸, каждая из которых имеет свое особое имя. Одна из них называется "часоблюдец" (восток), другая "запад", есть еще одна, находящаяся посреди неба [в зените] и другая, с противоположной стороны неба, противолежащая ей, проходящая под землей. Астрологи принимают за одну из частей гороскопа²⁹ один знак зодиака³⁰. Как мы сказали бы, приведя пример, это будет Крнос, что значит Овен, посреди неба находится Егокера, то есть Козерог, на западе – Зигу, то есть Весы, с противоположной [зениту] стороны неба находится Каркин, называемый Раком³¹.

Поскольку так называемые планеты являются "плавающими звездами", то и их разделяют на благотворивые, среди которых называют Диеву звезду (Юпитер) и

звезду Афродиты (Венеру), и на злотворивые, среди которых имеют в виду Арея (Марса) и Кронову звезду (Сатурн). И только одну Армову звезду (Меркурий) считают общей для обеих сторон³². Астрологи учат и рассказывают о Солнце и Луне, что они имеют силу властелинов. Потом астрологи проводят круг с четырьмя "кентрами" (точками) и вычисляют с помощью числа, которое они считают истинно верным, как велят им правила счета, период движения звезд и все остальное по тому образу, что и положено им при таком исследовании. И когда найдут в четырех тех точках, что более сильными и многочисленными являются добротворивые звезды или, напротив, найдут места злотворивых звезд, откроют их схождения, соотношение и взаимное расположение, происходящее по их воле и определению, найдут совпадение и различие их так называемых "домов", их возвышение, и спуск, и возношение, или найдут форму звезд, по которой можно установить будущее (либо в форме треугольника, либо в форме копыя, либо нечто подобное), когда откроют это, тогда астрологи начинают хвалиться, что могут прорицать то, что должно произойти и могут сказать, каким быть новорожденному: славным или богатым, князем ли могучим или царем мудрым, сильным, доблестным, деятельным, усердным в учении. По образу находящихся в кентрах знаков зодиака, добросердечных и терпеливых, рождаются и люди добросердечные и терпеливые, кроткие, белые плотью, голубоглазые, с русыми волосами, благообразные. И еще рассказывают, что можно быть противоположными им: бесславными и убогими, плохими, зависимыми, боязливыми, глупыми, слабыми, привыкшими к злу, коварными, лукавыми, тщеславными, скорыми на гнев, черными плотью, сварливыми, надменными, творящими зло.

Услышав все это, как не посмеет кто-нибудь и не поругает тех, кто, как в лихорадочном бреду, так говорит. Кто же из глубины сердечной не вздохнет и не оплачет их, поскольку только тем они заняты, что весь свой ум направили на то, что приносит им большой вред, и просто гибель. Зачем ты бесишься, о человек? Зачем искажаешь образы природные? Зачем искривляешь правые пути? Зачем так бесстыдно преступаешь пределы праведного порядка и худыми мыслями извращаешь причину творения, старшинство и управление больших, отдавая меньшим и считая, что человеческая жизнь подчинена управлению звезд.

Люди несравненно достойнее, славнее и лучше звезд не только потому, что имеют душу, но и потому, что они разумны, имеют свободную волю и ум. И если они что-либо хотят, то делают это, а если чего-то не хотят, то могут и не делать этого. И доброе отличают от злого, и господствуют над всеми живыми существами, которые сильнее и быстрее их, и на земле и в море, но, будучи разумными, люди могут владеть и ими, ибо они и созданы ради них. Но и над звездами теми имеют они власть: хотя звезды и находятся над ними на такой высоте, но люди все равно могут умом своим определить места их восхождения, их скорость, замедления в их движении и моменты их остановки и поворотов. Еще же и о великих светилах (имею в виду о солнечном и лунном затмениях) узнают люди за много лет вперед и предсказывают, говоря о них. [...]

(Л. 124а 9–125а 12) Мы же добавим еще кое-что для разрушения обмана астрологов, из чего станет явным, что они говорят нам ложь, рассказывая небылицы. Если кто-то родится в один из зодиакальных, то есть "животных" знаков, то он будет таким по виду, каким был в тот момент этот знак, при этом человеческая природа, как бы сообразуясь со своим первообразом, уподобляется ему. И никто не родится чернокожим, пока небо и земля находятся в двух знаках – Деве и Рыбах³³. По словам астрологов, те, кто рождается под этими знаками зодиака, всегда бывают белыми. И напротив, в Близнецах, Раке и Скорпионе, в тех знаках зодиака не рождается ни один из скифов, а, наоборот, рождаются все чернокожие, то есть

негры. Мы же ныне видим и слышим, что все люди эфиопские, которым нет числа, рождаются черными, а у скифов все белые, редкий же бывает черным³⁴.

Итак, необходимо признать следующее: или нигде не существует зодиакальных знаков, которые делают людей белыми или черными, или нигде не может быть ни черных негров, ни рода белых скифов. А раз рождаются и те, и другие, то не нужно ли предположить, что истинным может быть лишь одно из двух. Но так как встречаются и черные, и белые люди (ведь все знают, что в Эфиопии все черные, а у скифов все белые), то необходимо признать, что в так называемом зодиакальном, то есть "животном" круге нет знака зодиака, который может создавать это. Если бы этот круг был таков по своим свойствам, то не было бы такого множества белых людей среди скифов и столько черных в Эфиопии. Все это показывает астрологов как пустословов, речи которых построены на лжи. [...]

(Л. 128а 10–128б 5) **Святого Василия**³⁵. Если ты когда-нибудь в ясную ночь, смотря на небо, видел необыкновенную красоту звезд и в уме представил себе Творца того искусного и несравненного, который, как цветами, украсил небо, и размышлял о том, почему во всем видимом том больше созданного на потребу, чем для красоты, или бдящим умом снова размышлял о невидимом, то приготовился стать слушателем и пришел на это чистое и блаженное зрелище. Идем же, и я повожу тебя за руку по городу и покажу скрытые сокровища великого сего города и разумного. [...]

(Л. 132а 21–133а 24) Много знамений о Луне, возрастающей и убывающей, узнали те, кто наблюдал ее, а именно: воздух, находящийся выше земли, изменяется вместе с ее фазами. Когда Луна в третий день тонка и чиста, то предвещает постоянную и безветренную погоду. Если же ее очертания напоминают толстые рога и она становится красноватой, то это грозит или обильной водой из облаков, или южным ветром. А кто же не знает того, что от тех предзнаменований бывает много полезного и в сей жизни?

Плывущий по морю, увидев такой знак, может удержать в тихом месте корабль, спасаясь от бурных волн. Может и путник уклониться от вреда, видя помрачение, воздушное и ожидая прояснения. И ратаи, которые сеют семена и сажают растения, от тех знамений познают, какое время является благоприятным для их дел. И еще: когда все будет разрушено, то есть в последний день, Солнцем, Луной и звездами будут даны об этом знамения. Сказал Господь: "Солнце превратится в кровь, и Луна не даст света своего". Это будут знамения конца света.

Но иные, переходящие все границы и превосходящие всякую меру, помогая генефлиалогии (науке о днях рождения)... говорят, что наша жизнь связана с движением небесных звезд³⁶. Поэтому от звезд бывают знамения, показывающие, что с нами может случиться. И простое книжное выражение "Да будут для знамений" воспринимают они не как высказывания об изменениях воздушных или о смене времен, но как им нравится, так и толкуют. Ибо что они говорят? Когда движущиеся звезды (планеты) переплетаются с находящимися в зодиаке, то есть "животном круге" звездами и, таким образом сошедшись друг с другом, составляют определенные фигуры, то становятся причиной того или иного рождения, а противоположное расположение звезд предсказывает иную судьбу. [...]

(Л. 133б 8–135б 18) Те, что изобрели генефлиалогию, уразумев, что в большой отрезок времени от них ускользают многие из образов, полученных от расположения звезд, заключили измерение времени в возможно более тесные рамки, потому что даже быстрее, чем за один миг, как сказал Апостол, "в мгновение ока" может произойти большая разница между родившимися. Родившийся в тот момент будет властителем города, владыкой народа, очень богатым и сильным. А тот, кто

родится в иное мгновение, будет нищим и просящим милостыню, станет скитаться от двери до двери.

Поэтому, разделив на двенадцать частей зодиакальный круг (ибо Солнце за тридцать дней проходит двенадцатую часть так называемой неподвижной сферы), каждую двенадцатую часть они разделили на тридцать частей. Потом каждую такую часть они разделили на шестьдесят частей, из которых каждую раздробили еще на шестьдесят³⁷.

Полагая, что рождение младенца можно увидеть, посмотрим, могут ли в действительности очень точно определить астрологи границу того мельчайшего отрезка времени. Как только родится младенец, баба, помогающая роженице, осматривает родившегося, определяя, мужского ли он пола или женского, затем ожидает крика, который является признаком жизни в новорожденном. Сколько пройдет в тот момент шестидесяти долей? Вот объявила она халдею о новорожденном. Как ты думаешь, сколько мгновений пройдет, пока она расскажет об этом, притом еще, если случится, что тот, кто хочет определить гороскоп, стоит вдали от этой жены. Тому, кто хочет правильно составить гороскоп, нужно точно определить время рождения, будет ли оно дневным или ночным³⁸. Сколько шестидесяти долей протечет в этот небольшой промежуток времени! Составляющему гороскоп необходимо определить не только в какой из двенадцати частей находится звезда, но и знать, в какой из шестидесяти долей двенадцатой части, на которые, как мы сказали, подразделяются первые шестидесяти доли, находится звезда. И такое же точное и неуловимое определение краткого момента времени, говорят они, нужно произвести для каждой из планет, чтобы найти, какое расположение они имели по отношению к неподвижным звездам и каков был их образ по отношению друг к другу в момент рождения младенца.

Так как невозможно точно определить время рождения, а замена одного момента другим делает ошибочным все рассуждение, то заслуживают хулы те, кто занимается этой лженаукой и те, которые, разинув рот, глядят на них, как будто могут увидеть, что случится с ними.

А каковы их предсказания? Тот, говорят, кудряв и приветлив, потому что рожден в час Овна, таков вид этого животного, но и велик, и мудр, потому что Овен — предводитель, и щедр, без печали слагает с себя руно, так как от природы снова облачится в него. Но и Тауриан, то есть Телец³⁹, печален и работающ, потому что находится под ярмом. И Скарпия (Скорпион) драчлив, ибо подобен зверю тому. Зукиан (Весы) правдив, так как у нас весы являются символом равенства.

Да что можно сказать всего смешнее сего? Овен, с которым ты связываешь рождение человека, есть двенадцатая часть неба, в которой бывает Солнце, касаясь весенних знаков. И Ярем (Весы) и Юнец (Телец) суть также двенадцатые части так называемого "животного круга" (зодиака). Как же, считая [их] первопричиной человеческих жизней, придаешь рождающимся людям черты характера, взятые у скотов? Овен щедр, говоришь ты, но не потому, что такой нрав создает та часть небесная, а потому, что такова по роду своему овца. Что же пытаешься уверить нас в достоверности звездных предсказаний и убедить выдумками? Если бы небо имело в себе такие свойства нравов, взяв их у животных, то это означало бы, что и само оно подчинено чужой власти, причины которой полностью зависимы от скота. Но если смешно говорить так, то еще смешнее приводить в доказательство вещи, которые ничего общего не имеют друг с другом. [...]

(Л. 137а 2–137б 23) Если звезды каждый миг меняют свой вид, переходя от одного к другому образу, и в бесчисленных сих переменах несколько раз в день создаются образы, предсказывающие рождения царей, то почему не во все дни рождаются цари? Почему всегда отцово царство принимают сыновья в наследство?

Никакой царь не может, наблюдая расположения звезд, сообразовать с ним рождение своего сына. Кто тот человек, которые владеет этим? Как Озия родил Иоафам, Иоафам же Ахаза, Ахаз же Езекию?⁴⁰

Далее еще: если истоки плохих и хороших поступков не в нас, но по необходимости заложены в нас от рождения, но тогда напрасно сидят судьи, устанавливающие законы, которые приказывают нам это делать, а от того уклоняться. Бессмысленна и деятельность судей, которые награждают добродетели и наказывают порок. Нет ничего преступного и в воровстве, и в разбое, потому что даже если бы некто хотел удержать руку от этого преступления, то все равно не смог бы, нельзя ведь убежать от того поступка, к которому понуждает необходимость.

Но всех глупее те, кто учится каким-либо ремеслам и трудится без усталости. Ведь богат изобилием будет ратаи, не сея в землю семян и не наточив серпа. Разбогатеет купец, хочет он этого или нет, потому что судьба соберет ему богатство. И большие надежды христиан погибнут бесследно, ибо ни правда не будет в почете, ни грех не будет осужден, так как люди ничего не творят по своему волеизъявлению. Ведь там, где господствует необходимость и судьба, то есть рок, не бывает и малого воздаяния по достоинству, которое является большим преимуществом праведного суда. [...]

(Л. 148а 18–149б 17) "И да будут, сказал, для знамений, и в годы, и во времена и в лета"⁴¹. Пустословцы [своими предсказаниями], не имеющими действительных оснований, разрушили все надежды на астрологию. А что нельзя ничего определить по звездам о жизни человеческой, свидетельствует Исаия, говоря: "Да встанут астрологи небесные и те, кто смотрит знамения, и поведают тебе, что должно произойти"⁴². В [Св.] Писании же ничего не говорится о том, что эти знамения дает небо. Но [если] хочешь знать те знамения, то бывают знамения, [указывающие] на дождь, ветер, на холод и воздушные [перемены]⁴³. Такие знамения показывают звезды, и [сделано] это по человеколюбию⁴⁴ [Божию], чтобы плывущий по воде, увидев ветер⁴⁵, избежал беды, и чтобы земледелец, зная о наступлении холода, успел обработать землю. Бывают же знамения войн и мира. Поэтому и Господь говорил о том, что просто и не вызывает сомнений, обращаясь к иудеям: "Лицемеры, когда вы видите облако, поднимающееся с запада, то говорите, что будет буря и холод, и когда видите вечером побагровевшее небо, то говорите, что будет ведро". Потом говорит: "Лицо неба и земли умеете распознавать, а времени сего не знаете"⁴⁶. Такие знамения можно наблюдать без опасности: это [знамения] лета, ветров, зимы, ведра. Это не чудно благочестию и согласно с Богом. Много можно было бы еще сказать о астрологии, но для этого требуется и сильный голос и здоровое тело (язык)⁴⁷. Ибо мысль идет вместе со словом, и слабеет с языком мысль. Мы же перейдем к простейшему. Иное – время (определенный отрезок)⁴⁸, иное же – пора⁴⁹. Время же год есть, а пора – благоприятное время. Никто ведь не говорит: год (срок) есть собирать виноград, но говорят: пора убирать виноград, а также пора посева и пора жатвы. Так же и Соломон говорит: "Время (пора)⁵⁰ рождать и время умирать и время созидать..."⁵¹. Вот на эти знаки и указывают и звезды, как я уже сказал выше, как, например, восход Плеяд [указывает] начало лета, заход Плеяд – начало посева. Такие знамения чужды бесчестию, но согласуются с благочестием. Временами⁵² называются также праздники Божии. "Три времени в году празднуйте мне: праздник опресноков, праздник пятидесятницы и праздник кущей"⁵³. Видишь ли, как Он положил их (Солнце и Луну?) в качестве знамений времени и дней, а также [как знаки] суббот и лунных праздников. Луна же дает счет⁵⁴ месяцам, а Солнце – годам. Оно же хранит смены времен года, как-то: весну, равноденствие, лето, осень. Законы стоят незыблемы: сказал – и они утвердились, повелел – и они основались.

ПРИЛОЖЕНИЕ II

"Шестоднев" Иоанна экзарха Болгарского
(Слово пятое)

Л. 1746 3–175а 6

// Л. 1746 3 // слышалъ во есмь / азъ ѿ моужа на мори живоуща. / тако морьскыи ехунъ. малъ и ть(и) / овнданъ живш(т'). оучитель мно/гажды бываеъ пловущимъ. / егда хошеяъ боура быти. и оу/тишеніе. егда во преже разоум(ѣ)/еъ моутъ боудоущъ ѿ вѣтра./ то на камыкъ твердъ въшьдъ. / акы на анквроу. велии сѧ зыбле(т'). / тако волнамъ его не оудовъ ѿвлаѣ/щи. да егда видѣть се знаменіа / гребца корабленымъ. то разоумѣ/ють такоже прїити имать боура / вѣтрнаѧ. ныкыи же астроло/гъ. ни халдѣи на въсходы звѣ/зднымъ зра. въздоушныхъ / моутъ назнаменуѧ сего наѣчї / ехнна. но иже е(ѣ) морю и вѣтро(м') / г(ѣ)ь. хоудыи сен животъ. велн/цѣи своен премдр(ѣ)ти, истин'но(е) / слѣженіе вложи. ничто же нѣ(ѣ) / вестроѧ. ничто же преовндѣ // Л. 175а //но ѿ бѧ. все видить. бес'сон'ное / око. все смотрить. оу всего сто/итъ. даѧ кокомуждо бїсъ, / елико во ехид'на кромѣ своего / прїсѣщеніа бѣ не остави. то /ли твоего всего ни прїсѣщаеъ. /

ИЗ V СЛОВА "ШЕСТОДНЕВА"

(1746 3–175а 6) Слышал я от мужа, живущего у моря, что морской еж⁵⁵, малое и невзрачное животное, часто, бывает, учит моряков: когда будет буря, а когда [наступит] затишье. Когда он предчувствует, что будет волнение на море от ветра, то, взойдя на прочный камень, на нем, как на якорю, сильно качается, так что волны не могут легко его смыть. Когда корабельные гребцы видят этот знак, то понимают, что должна наступить сильная буря. Никакой астролог и халдей, смотрящий на восхождения звезд и предсказывающий [по ним] движение воздуха, не обучал этого ежа, но тот, кто господин моря и ветров, малое животное отметил истинным знаком своей великой премудрости. Ничто же не существует без устройства Божьего, ничто не оставлено без внимания Бога, все видит недремлющее око. на все смотрит, у всего стоит, давая каждому спасение. Если и ежа Бог своей заботой не оставил, то разве не заботится Он обо всем, что является твоим?

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ См.: Баранкова Г.С., Мильков В.В., Якунин С.Н. Античная традиция в "Шестодневе" Иоанна экзарха Болгарского // Древняя Русь: пересечение традиций. М., 1997. С. 32.
- ² См.: Симонов Р.А. И.С. Пересветов и гороскоп Ивана Грозного // Чтения, посвященные памяти А.Л. Станиславского: Тезисы докладов и сообщений: М., 1991. С. 227–228.
- ³ См.: Симонов Р.А. Древнерусское значение понятий, восходящих к термину "математика" // Историко-математические исследования. Вып. 32–33. М., 1990. С. 362–363.
- ⁴ См.: Бронштэн В.А. Неизвестный русский перевод первой книги "Альмагеста" Клавдия Птолемея XVII в. // Древняя Русь и Запад. Научная конференция: Книга резюме. М., 1996. С. 225–228. То же // Букинистическая торговля и история книги. Вып. 5. М., 1996. С. 126–133.

- ⁵ См.: *Богданов А.П., Симонов Р.А.* Прогностические письма доктора Андреаса Энгельгардта царю Алексею Михайловичу // *Естественно-научные представления Древней Руси.* М., 1988. С. 195.
- ⁶ См.: *Климишин И.А.* Календарь и хронология. М., 1991. С. 39–46, 419–431; *Куликов С.* Нить времён: Малая энциклопедия календаря с заметками на полях газет. М.: Наука, 1991. С. 174; *Бакулин П.И., Кононович Э.В., Мороз В.И.* Курс общей астрономии. М.: Наука, 1966. С. 160–164.
- ⁷ См.: *Левин М.Б.* Лекции по астрологии (начальный курс). Ч. 1. М., 1992. С. 41–47.
- ⁸ См.: *Бируни Абу Рейхан.* Избранные произведения. Том 6. Ташкент, 1975. С. 180.
- ⁹ См.: *Турилов А.А., Чернецов А.В.* Отреченная книга Рафли // *ТОДРЛ.* Т. 40. Л., 1985. С. 260–344.
- ¹⁰ *Шангин М.А.* О роли греческих астрологических рукописей в истории знаний // *Известия АН СССР.* VII серия. 1930. № 5. С. 308; См. также: *Шангин М.А.* К вопросу о средневековом "гадании по Пифагору" // *Доклады АН СССР.* 1930. С. 109; *Симонов Р.А.* Древнерусское значение... С. 350.
- ¹¹ См.: *Симонов Р.А.* Астрологический "вечный календарь" в русской рукописи конца XV – начала XVI в. // *Букинистическая торговля и история книги.* Вып. 4. М., 1995. С. 54–69.
- ¹² "Шестоднев" Иоанна экзарха Болгарского. V Слово / Перевод *Г.С. Баранковой.* М., 1996. С. 150.
- ¹³ *П[еревошиков] Д.* [Мнение о гороскопе Петра I и астрологии] // *Москвитянин.* 1842, № 1. С. 67.
- ¹⁴ Рец. [на материалы о гороскопе Петра I, опубликованные в *Москвитянин*, 1842, № 1] // *Русский вестник.* 1842. № 2. Раздел IV. "Известия и смесь" (автор рец. не указан). С. 42.
- ¹⁵ *П[еревошиков] Д.* [Мнение...]. С. 69.
- ¹⁶ Там же. С. 69.
- ¹⁷ Там же. С. 76.
- ¹⁸ См.: *Симонова Р.А.* Астрологический "вечный календарь"... С. 54–69; *Соболевский А.И.* Переводная литература Московской Руси XIV–XVII вв. СПб., 1908. С. 413–419.
- ¹⁹ *Голоскевич К.* Астрология в России в XV–XVI вв. и послание старца Псковского Елеазарова монастыря "На звездочетцы и латыны". Остров, 1897.
- ²⁰ *Милюков В.В.* Апокриф "Галеново на Гиппократе" в древнерусской книжности // *Проблемы источниковедения истории книги.* Вып. 1. М., 1997. С. 29.
- ²¹ Там же. С. 31.
- ²² См.: *Симонов Р.А.* Древнерусское значение... С. 348, 359.
- ²³ Иоанн экзарх различает среди небесных тел неподвижные звезды, два небесных светила – Солнце и Луну и пять "плавающих" звезд – планет: Сатурн, Юпитер, Марс, Венеру и Меркурий. Эти взгляды основаны на трудах античных астрономов.
- ²⁴ Ср. Быт. 1, 14.
- ²⁵ Имеется в виду гало – оптические явления в атмосфере (кольца вокруг Солнца, Луны, ложные солнца, световые дуги, кресты и др.). Этот пассаж близок к отрывку из "Метеорологии" Аристотеля, в котором философ подробно описал явления гало, в том числе ложные солнца, и отметил, что образования гало предвещают дождь.
- ²⁶ Ср. Мф. 16, 2, 3.
- ²⁷ Описание предназначения бури по Солнцу соответствует Василию Великому (ср.: Творения ... С. 91). Рассуждения о влиянии испарений на грозные предназначения предполагает знакомство с рассуждениями Аристотеля на этот счет (ср.: Метеорология. В. IV, VIII).
- ²⁸ кентръ от греч. κέντρον – центр, точка.
- ²⁹ Слово гороскоп – греческое по происхождению (греч. ώρα – час, σκόπηω – смотрю). В "Шестодневе" употребляется как сам грецизм, так и его церковнославянское соответствие, построенное по модели греческого слова: гороскопъ – часоблюдець.
- ³⁰ Речь идет о зодиакальной и гороскопной астрологии, основателями которой являлись древние вавилоняне. Гороскопы составлялись в Вавилоне уже около 410 г. до н.э., и менее чем за три столетия они распространились по всему античному миру. Вавилонские

- гороскопы содержали дату рождения ребенка, положение Солнца, Луны и планет, знаки зодиака, иногда долготу в градусах в пределах знака и другие данные. Астрологов называли "магами", "халдеями". Астрология находилась в тесном взаимодействии с астрономией, так как нуждалась в астрономических наблюдениях, расчетах движения планет и т.п. Систематическое изложение астрологии содержится в книге "Тетрабиблос" ("Четверокижия") Клавдия Птолемея.
- ³¹ Названия знаков зодиака даны в "Шестодневе" в двух вариантах – на первом месте стоит грецизм (Егокера, Зигу, Каркин), его поясняет славянское наименование, которое зачастую отличается от соответствующего наименования в русском языке: Козорожець – Козерог, Ярем – Весы.
- ³² Приведенный отрывок показывает, что в соответствии с античными традициями Иоанну экзарху было известно пять планет (Меркурий, Венера, Марс, Юпитер и Сатурн). Уже пифагорейцы знали эти планеты, прибавляя к ним Солнце и Луну. Любопытно, что приведенные в "Шестодневе" планеты названы именами греческих богов: Дий – одно из имен Зевса, Арм, Армес – Гермес. *Б. Ван-дер-Варден* в книге "Пробуждающаяся наука. II. Рождение астрономии" (М., 1991) отмечает, что уже Платон и его современники применяли только божественные имена для обозначения планет, ибо, как говорится в диалоге "Послезаконие", "божественные звезды не имеют имен, а только прозвища: они названы по именам богов Афродиты, Гермеса, Кронаса, Зевса и Ареса" (С. 195). Римляне заменили греческие названия именами соответствующих римских богов, традиция латинских названий планет утвердилась в русском языке.
- ³³ В сербском списке "Шестоднева" 1263 г. содержится более правильное чтение: **въ львѣ зодии парфенѣ и нк'тѹахъ**, то есть речь идет не о двух, а о трех знаках зодиака – Льве, Деве и Рыбах.
- ³⁴ Последнее утверждение неясно, место испорчено во всех списках "Шестоднева". Вряд ли речь здесь идет о черном цвете кожи. У слова **чернын** в церковнославянском языке имелись и другие значения: "простой, незнатный, "тяглый, податной".
- ³⁵ Далее следует текст из 6-й "Беседы на Шестоднев" Василия Великого (см.: *Basilii Caesarae Cappadociae Archiepiscopi homiliae IX in Hexaemeron // Migne. Patrologie cursus completus. Ser. graeca. T. 29*).
- ³⁶ Здесь говорится о так называемой генетлиалогической астрологии, учитывающей природные свойства человека, то есть о предсказаниях, основанных на выяснении зависимости судьбы человека, качества его характера и внешних данных от взаимного расположения звезд и планет в момент рождения человека. Генетлиалогическая астрономия подробно изложена Клавдием Птолемеем в III–IV книгах "Тетрабиблоса" (см.: *Культура древнего Рима. I. М., 1985. С. 283*).
- ³⁷ Речь идет о делении каждого знака зодиака на 30 градусов, во всей эклиптике содержится, таким образом, 360 градусов, каждый градус подразделяется на 60 угловых минут, а каждая минута – на 60 секунд.
- ³⁸ Составление гороскопа в тех случаях, когда ребенок рождается днем и звезды на небе не видны, или ночью, когда небо затянуто облаками, было осложнено и, безусловно, требовало определенных астрономических знаний, регулярных фиксированных наблюдений и теоретически рассчитанных таблиц (см.: *Ван-дер-Варден. Указ. соч. С. 191*).
- ³⁹ В тексте "Шестоднева": **таурнианъ еже есть юнецъ**.
- ⁴⁰ Имеется в виду династия иудейских царей, история правления которых изложена в IV книге Царств и во II книге Паралипоменон.
- ⁴¹ Ср.: Быт. 1, 14. С этих слов до конца IV Слова следует текст из "Шестоднева" Севериана Габальского (см. *Severiani, Gabalorum Episcopi. In mundi, creationem oratio III // Migne. Patrologiae cursus completus. Ser. graeca. T. 56*).
- ⁴² Ср.: Ис. 47, 13: "Пусть же выступят наблюдатели небес и звездочетцы и предвещатели по новолуниям, и спасут тебя от того, что должно приключиться тебе".
- ⁴³ В тексте "Шестоднева" **въздохуоу**, греч. *εὐδαια* (*εὐδαια* – ясная, тихая погода, ведро).
- ⁴⁴ Далее в переводе Иоанна экзарха пропущено соответствие греч. *τοῦ θεοῦ* "Божию".
- ⁴⁵ Текст при переводе (переписывании?) искажен: греч. *τὸ σέμετον* (знак) в слав. соответствует **вѣтръ**.

⁴⁶ Ср.: Мф. 16, 2–3, Лк. 12, 54–56.

⁴⁷ В тексте "Шестоднева" **тѣло здраво** (греч. *ὄργανον ὀκλάζοντες* – неутомимый орган, имеется в виду язык).

⁴⁸ В тексте "Шестоднева" **лѣто** (греч. *χρόνος*).

⁴⁹ В тексте "Шестоднева" **годъ** (греч. *καιρός*).

⁵⁰ В греч. *καιρός* – пора.

⁵¹ Ср.: Сир. 3, 2, Еккл. 3, 2, 3. Далее в переводе из Севериана Гавальского отсутствует соответствие греч. предложения *Καιρὸν τὴν εὐκαιρίαν λέγει*. (Он называет порою благоприятное время), без которого в контексте рассуждения Севериана смысл высказывания Соломона теряется.

⁵² В греч. *καιρός*.

⁵³ Ср.: Втор. 16, 16.

⁵⁴ В тексте "Шестоднева" **творить**.

⁵⁵ В тексте "Шестоднева" **морьскын ежинъ** (греч. *ὁ θαλάσσιος ἐχίνος*, "морской еж"). Этому морскому зверьку, как в древности, так и Новое время, приписывали способность предчувствовать плохую погоду на море.



Религиозно-философское значение "Палеи Толковой"

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 и 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 историко-софского значения¹. Философская проблематика в "Палее", как и вообще в христианской экзегезе, присутствует имплицитно: своеобразная форма существования средневековой философии – синкретическая слитность ее с теологией². "Палея Толковая" отразила становление начальных форм философизированного мышления, обособление которых внутри религиозно-богословского контекста напрямую связано с обобщающе-установочным, общемировоззренческим назначением произведения. 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 древних "энциклопедий".

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"³. Отмечалось также сходство памятника со "Словом о законе и благодати" митрополита Илариона⁴. 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 первоисточнику⁵. По неполным данным известно около двух десятков списков, древнейшие из которых датированы XVI столетием, а дату появления памятника относят ко времени не позднее XIII в.⁶ 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 неизвестен⁷. Другие русские ученые, например, А.В. Михайлов, В.М. Истрин и В.П. Адрианова-Перетц, настаивали на том, что труд был составлен древнерусскими книжниками⁸.

¹ Исследование осуществлено при поддержке РГНФ. Грант 99-03-19869.

"Палея" включает в себя извлечения из авторитетных в христианском мире авторов, причем наряду с прямыми заимствованиями из первоисточников ряд богословских фрагментов заимствован из компиляций, в частности, при цитировании "Палеей" "Шестоднева" Иоанна экзарха Болгарского. "Палея" является памятником, в значительной мере родственным "Шестодневу" и по характеру, и по источникам. Собственно, "Палея" и начинается "Шестодневом", т.е. рассказом о сотворении мира с обширными толкованиями. Эта часть представляет 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 ним⁹.

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 вобрали в себя заимствования из "Откровения" Мефодия Патарского, "Христианской топографии" Козьмы Индикоплова, "Паренесиса" Ефрема Сирина, "Богословия" Иоанна Сирина, "Богословия" Иоанна Дамаскина.

"Палея Толковая" – сборник, довольно пространно излагающий книги Ветхого Завета, не имевшие на Руси полных списков до Геннадиевской Библии. Многие ветхозаветные мотивы излагаются в апокрифической редакции, причем их сюжеты и 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 "Палеи Толковой". По убеждению В.М. Истрина, главная задача "Палеи Толковой" 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 апокрифами¹⁰. Современный исследователь В. Кожинов также придерживается мнения о полемике с иудеями как о главной задаче этого произведения и даже высказывает мысль об антииудейской направленности всей литературы Киевской Руси¹¹. Однако не следует награждать автора "Палеи" ярлыком древнерусского "антисемита" с вытекающими отсюда симпатиями или антипатиями. Этот "заманчивый" подход заведомо обедняет "Палею" как религиозно-философский памятник. Во-первых, полемика с мусульманами и язычниками также нашла свое место в "Палее", хотя интересовала автора гораздо меньше, а во-вторых, нельзя забывать, что основной задачей произведения было изложение доктринально-правильного взгляда на бытие вообще и историю в частности, в том числе и историю взаимоотношения христианства и иудаизма.

Вполне очевидно, что большая часть "Палеи" построена в форме полемики с иудеями. Традиции подобного жанра произведений в христианстве имеют давнюю историю. Первым произведением такого рода (с некоторой оговоркой) можно считать послание апостола Павла к евреям. Сравнительно-богословскому анализу иудаизма и христианства Иустин Философ (II в.) посвятил "Разговор с Трифоном-иудеем". В нем Иустин доказывает Божество 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, 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, характеризующей подобного рода своеобразие памятника, сопоставимого в этой своей тенденциозной направленности разве что с резко полемичным антииудейским настроем "Слова о законе и благодати".

Философски значимая проблематика религиозного текста отражает разные аспекты осмысления действительности.

Создатели "Палеи Толковой" сформулировали основные принципы средневековой онтологии, охарактеризовали 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, самоидентифицирующей себе надприродной сущностью¹². В разделе, посвященном ангелологии, подробно характеризовались чины Божьих слуг – внеприродные идеальные сущности (так называемые чистые сущности), обладающие более высоким онтологическим статусом, чем природа, но более низким, нежели Бог¹³. В силу двойственности (сопряженность 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 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 присваивается¹⁴. Небезынтересно, что 35-е правило Лаодикийского поместного собора 363 г. осуждает составляющих служение ангелам и тем самым уклоняющихся от служения Иисусу Христу¹⁵.

Материальный мир в религиозно-философской концепции бытия наделялся низшим онтологическим статусом. Предельными материальными основаниями бытия в "Палее" названы четыре первоэлемента, представления о которых заимствованы непосредственно из 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 Божественного 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) весьма затемнен. Среди стихий земного состава названы земля, дважды воды (как вода и бездны), дважды воздух (как воздух и ветер) и почему-то пропущен огонь¹⁶. 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 творений¹⁷. В более четкой форме античная теория четырех стихий воспроизводится в антропологическом сюжете "Палеи", где тело человека трактуется состоящим из четырех составов, причем каждая из материальных основ наделяется характерным для него качеством¹⁸. Наблюдаемые расхождения и оттенки в трактовке различных характеристик бытия – следствие компилятивного характера памятника.

В описании космогенеза и натурфилософских комментариев к нему "Палея" неоднократно воспроизводит фрагменты из "Шестоднева" Иоанна экзарха Болгарского, главным образом в той его части, которая посвящена антиохийской космологии. 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 по образному подобию дома – с плоской Землей, на края которой опирается "комарный" свод неба¹⁹. В вопросах характеристики картины мира составитель "Палеи" строго последователен. Даже тогда, когда воспроизводятся тексты Василия Великого и Иоанна Дамаскина, все то, что касается аристотелевско-птолемеевской геоцентрической сферической модели в этих первоисточниках, либо сокращается, либо проговаривается невнятно. Составитель "Палеи" резко обличает сторонников геоцентрического устройства Вселенной²⁰ и является непримиримым противником многослойности небес²¹. Опираясь на авторитет Иоанна Дамаскина, безусловного сторонника геоцентризма, он обосновывает существование особых воздушных поясов, которые выполняют роль своеобразных путей для планет²². Автор "Палеи" мог найти критикуемое им изложение устройства семи небес в иудео-христианской апокрифической "Книге Еноха праведного" (ок. I в.), известной на греческом языке, а в X–XI вв. переведенной на славянский язык. Он однозначно связывает представление о многослойности небес с иудейской традицией. Неприятие сферически многослойной схематики космоустройства – прямое логическое следствие антииудейской тенденциозности текста памятника. С конца XV в. идеи ярусности 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 толкователям²³. 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"²⁴. Справедливости ради надо сказать, что не всегда ясно, идет ли в неканонических текстах речь о небесах или о поясах движения светил.

Историософские идеи формулируются в контексте исторических мотивов как концептуальные принципы осмысления время-событийной 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 сокрытые смыслы. Все внимание в тексте сосредоточено 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 прообразной моделью новозаветной. Правда, этот символический параллелизм касается только священ-

ной 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 языческого прошлого в настоящем, которое, с точки зрения ортодоксальной историософии, приравнивалось к небытию, даже историей не считалась. 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"²⁵.

Хотя проблема познания в "Палее" формально не ставится, она является одной из ключевых философско-мировоззренческих проблем памятника, и принцип, применяемый автором, пронизывает все произведение. "Все творение составлено Божией благодатью и познаваемо ради человека" – в этих словах автор лаконично постулирует весьма важный гносеологический принцип, утверждающий познаваемость мира. Отсюда вытекает антропологическая и морально-нравственная направленность описаний окружающей действительности²⁶. Конкретным примером этого служит часть "Палеи", представляющая собой отрывки из "Физиолога"²⁷, или "Естествослова", повествующие о свойствах реальных и фантастических животных с сопровождением аллегорических вероучительных и нравственных толкований. Кстати, это общее место и "Палеи", и "Шестоднева" Иоанна экзарха.

Другим отрывком, в котором наглядно иллюстрируется в конечном итоге сотериологическая задача процесса познания, является характеристика образов небесных светил. По символическому толкованию Луна изображает естество человека, которое претерпевает возрастание, старение, смерть, за которой должно последовать Воскресение. Солнце же является образом неизменного и светосного Божества²⁸.

С гносеологической точки зрения дается в памятнике объяснение происхождения язычества. Согласно "Палее", язычество возникло путем уклонения от истинного разума к безумным заблуждениям²⁹. Подобная точка зрения довольно распространена в древнерусской литературе. Аналогичным образом причину обожествления природы древними разъяснял Киевский митрополит-грек Никифор I (1104–1121 гг.) в "Послании о посте и воздержании чувств" Владимиру Мономаху: "И еллыны 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"³⁰.

В "Палее" вырисовываются глубокие различия в восприятии физического мира древних индоевропейских и семитической иудейской культур. Восхищение автора "Палеи" великолепием природы³¹ 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 отзыв-

чиво к восприятию природной стихии. Иудей, воспитанный в многовековой монотеистической традиции, не мог в равной степени разделять экстатический восторг язычника перед проявлением природы, хотя это утверждение нельзя считать абсолютным. Однако упоминавшееся уже выше сближение ангелов и природных стихий относится к тем же особенностям мировосприятия.

Мировоззрение автора "Палеи" в этом отношении представляет традицию восточного христианства, которая стоит в тесной связи с дохристианским 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 науки³². 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. Прямого античного влияния и научных сведений в памятнике также значительно меньше, чем в "Шестодневе" Иоанна экзарха Болгарского или "Изборнике 1073 года". Для автора "Палеи" весьма и весьма характерна склонность к апокрифам и близкой для простонародной среды интерпретации дохристианских пережитков.

* * *

В настоящем издании текст Палеи публикуется по списку ГИМ, собр. Барсова, № 620. Этот список ранее не публиковался и не использовался в качестве источника разночтений в критическом аппарате "Палеи", осуществленного учениками Н.С. Тихонравова³³. Надстрочные буквы внесены в строку в скобках; слова под титлами не раскрываются. В необходимых случаях сделаны грамматические восполнения, например: ϵ^{\wedge} рукописи передается как ϵ (сть). Критический аппарат издания является облегченным: 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. Тихонравова с сохранением условных обозначений списков Палеи, принятых в этом издании³⁴. Условным обозначением Коломенского списка "Палеи" является Кол.

ПРИЛОЖЕНИЕ

"Палея Толковая"

(Слово на 19 мая, день памяти мученика Патрикия)

// Л. 1а // м(с̄)ца .мага въ ѿ на і днь / на память
стго мчнка / патрека^{1*}

Бѣ прѣж(д)е всѣ(х̄) вѣ(к̄)ѣ / ни начала имѣ ни / конца тако бѣ силе(н̄). / первое створи аг̄лы / своа дх̄ы и слуги своа / шгнь пламанъ тако же и / вж̄ственыи двѣдъ вѣписа въ / р̄г псалмѣ і же / чино(в̄) створи бѣ первое аг̄лы .в̄.е чинъ / арх̄аг̄лы г̄ чинъ начала / д̄ власти е силы с̄ / престолы з̄ г(с̄)ствниа и хероунии многоочити / ѿ чинъ серафими шестокрилати / і же чинъ иже въ дѣ-моны / преложиша(са). надъ всѣми же силами / чиними пристави г(с̄)в бѣ стар-шинны и / воеводы. и началники чиномъ. аг̄лимъ / же оубо по е(с̄)ству разумѣ-вати слова / силу. и безъ износимыхъ рѣчи и / подають другъ другу весь гл̄ъ / помышлениемъ. // Л. 1б // также пребл̄гни ма(с̄)тивныи бѣ / помысли створи-ти инаго / мира земна. тако же великии / монсеи начинае(т) гл̄а. в началѣ / с̄твори бѣ ре(че) нбо и землю. / въпрашаю же тебе жы(до)вине. / почто монсеи ѿ аг̄л̄ъ не нача поведати ннѣ протече единѣмъ / словш(м) скоро мно(ж)ство вышних(х) си(л). / но ш нбси и земли начинаеть; / по(д)обае(т) оубо на(м) и се вѣдѣти. / ег(д)а иаковъ швнта(в̄) в земли егип(е)стѣи и тоу расплодишася / сн̄ве изр(л̄)ви и многобж(с̄)твѣ / египетскоу привыкоша. инии / оубо ѿ нихъ нбо и землю творашѣ / бл̄ги. инии бѣ вѣтры. инии же / овла(к). др̄ззи (ж) слн̄цю и лн̄тѣ / ч(с̄)ть воздашѣ инии (ж) дн̄ь / др̄ззи (ж) ношь чт̄ахоу. инии (ж) / мракотѣ и м̄глоу. др̄ззи (ж) / прах̄. инии (ж) источники и рѣки / бл̄гословашѣ. др̄ззи же шгн̄а / аки б̄а соу(ще) трепетаахоу. все же / безоуміе(м). и п̄стомыслие(м) / шбожевахоу ѿ истиннаго / б̄а оуклоншеса. и по(д) прелестью / водащеса. того ра(ди) вж(с̄)твныи / монсеи шстави(в) вышната вса / и скоростню претѣкаа. / вписае(т) да штаваа(т) сн̄ве изл̄ви // Л. 1в // ве(з)во(ж)ствниа египе(т)скиа. по(л)ны / бо оушы египе(т)ски(х) прелестни / имѣахоу(т). того бо ра(ди) посла(н) / к ни(м) монси. и(же) в писаниі ре(че) / ѿ авраама до исхода мон/синева лѣ(т) ̄ и л̄. ѿ исхода (ж) / монсеева до двѣд лѣ(т) ̄х̄ и / м̄. то нбо двн(д) тако же / движны(м) ст̄ы(м) дх̄о(м) выше на(чинае(т) гл̄ати. л̄в псалмѣ / гл̄а. словесѣ(м) гн̄имъ нбса / оу(т)вердиша(са) и дх̄ш(м) оустѣ е(го) / вса сила и(х), ви(ж) ты жы(до)вине. / како ти оуказае(т) вж(с̄)твеныи / двы(д) слово вж̄іе. еже е(сть) сн̄ъ. ви(ж) / же тако совѣство имѣе(т) дх̄ъ. / мы (ж) оубо іаснѣи ва(с) проповѣдае(м) тако въ трне(х) совѣства(х) / но едино вж(с̄)тво. но и паки /

^{1*} По списку ГИМ, собр. Барсова, № 620.

гѣть дѣы(д) оуказываа ны / ш сѣоу бжѣн. въ кѣ^{2*} ѱалиѣ / гѣа н выше. нс чрева
пре(жд)е д(н)ь/ница ро(дн)х тл.

Гмотри же ты / сего жидовине тако въ д̄ / днѣ повелѣ быти свѣтнао(м) / гѣ
въ нѣси сѣнцю и лѣнѣ и звѣ/зда(м). и се оубо дѣы(д) оуказы/вае(т). и па(ки)
ре(чет) из чрева пре(жд)е / днѣница ро(дн)х тл вн(ж) ты / па(ко) х̄с б(г̄)ъ
сн̄ъ бжѣн. съ щц̄м̄ / пре(же) всеа твари. но и па(ки) //Л. 1г// приложа дѣы(д)
въ р̄а ѱа(л)мѣ / ре(че). в началокъ ты гн̄ зе(м)лю / шнова и дѣла рѣкѣ
твою / соу(тъ) нѣса. та погнѣноу(тъ) / ты (ж) пребываеши и вса па(ко) / риза
шбетшае(т). па(ко) шдеж(д)ѣ / совѣши и измѣнатса. ты / же еси лѣта твоа
не шскоудѣю(т). и соломо(н) пакн / впнса (ж) гѣа. пре(ж) глаоубины /
сотвореніа бѣ(х) оу него^{3*} / слыши (ж) ты жы(до)вине. еше адам(а) / не было
соломонѣ гдѣ быти / сирѣ(ч) о х̄ѣ нсѣ вы(сть) превыше (же) / оубо и всѣ(х).
стра(ш)но и грозно ре(че)^{4*} / искони слово бѣ ре(че) и в(г̄)ъ бѣ / слово и се бѣ
искони оу б̄а и вса тѣ/мъ быша и без него не вы(сть) ничто (же). / ви(ж) оубо
жы(до)вине страшнѣю / сию таниѣ. превелицын на/шы шц̄н рѣша единѣ
пре(жд)е / всѣ(х) вѣ(к) свѣ(т) ѿ свѣта вг̄ъ / истиненѣ ѿ вг̄а истинна. /

Гмотри (же) тако вси стѣы(м) дх̄о(м) / рѣша движими и тако же дх̄ъ / стѣын
даше и(м) гѣати [2-3 слова не читаются] тако хоще(т) но дх̄ъ стѣы(н) / силѣ
стго дха пода(ст) стѣы(м) дх̄о(м) / вси проповѣдахоу / ш оѣе и снѣ и стѣмъ
дх̄/се^{5*}. // Л. 2а // въ тр(ѳ)цы херѣвн(м)ски^{6*} вопиюще / гѣть славаще с̄ с̄ н
пакн / нераздѣлно совокупляюще / тр(ѳ)цѣ гѣть. гѣ саваѣ. испо/лнѣ нѣо и зем-
лю слѣы е(го). и та(к) / оубо превелицын стѣин шц̄ы / нш̄ы рѣша. движими
дх̄ш(м). / стѣын бжѣ и(же) вса создавын / слово(м) поспѣшеніе(м) стго / дха.
стѣы(н) крѣпкн(н) и(же) / шца оувѣдѣхо(м), и дх̄ъ стѣы(н) / принде в̄ мирѣ.
стѣы несмертныи оутѣшительныи доу(х) / иже ѿ оца исходи(т) и въ снѣ /
почѣваа тр(ѳ)ца стга. ино (ж) / разоуменье ѿ велики(х) патрн/тархъ и
пр(ѳ)ркъ и бж(с̄)твены(х) / ап(с̄)лъ. и стѣы(х) стль писаніа / поше(д)ше ти
оукажемъ и се / монси (ж) оубо вѣтныи^{7*} оу(м̄) гѣа. / в началѣ сътвори
в(г̄)ъ нѣо и / землю. того (ж) ра(дн) ре(че) монси / да быша не мнѣлн члцы
па(ко) / без начала е(сть) нѣо и земля / но нача(т)е(к) и(м) и(ма(т) и вы-
тію / время сказоуе(т). то оубо^{8*} / нами не видимо е(сть). просвѣтлоу(т)са
па(че) снѣца. сътвори / в(г̄)ъ изначала все. въ а днѣ / не бывшее тако (ж)
пишетъ / нѣо и землю. и то(л)стоты // Л. 2б // зданіе(м).

^{2*} рѣмь - Кол.

^{3*} Пропуск: стоан; доб. по Т.

^{4*} Пропуск: іоанъ бгословъ иже ксть снѣ громовъ; доб. по Кол.

^{5*} Пропуск: оѣе ве безлѣтна ро(дн) снѣ съприсносущна съпрестоанна и дх̄ъ стѣын бѣ въ оѣи съ снѣм̄
славннѣ иднна снаа и иднно существо и иднно бж(с̄)тво; доб. по Кол.

^{6*} Пропуск: снаы; доб. по Кол.

^{7*} освѣтн ны - Кол.

^{8*} нѣо - Т.

Сътвори в(г)ъ въ тои / днь нбо превышнее. въ б днь / землю. въ г без(д)ны. въ д / вѣтръ. е въздоу(х). ѕ воды / ѿнюдоу же е(сть) снѣгъ ле(д) голо(ть) / росы гра(д) зима мѣгла тма / глѣнна и вса стихиа. и съ/стави земнини. И па(ки) монсин / ре(че). земля же не видима и не / оукрашена. ш земли же оубо / во невѣ пише(т) глѣ. повѣшен / землю ни на че(м) оучитъ же ны / ничто (ж) помышлати по(д) нею / исповѣда стихиа. ни пла/ниды ни ино что. но все оубо / повннотася е(с)ствѣ вѣию за/кономоу повелѣнію. по(до)бно (ж) / и семѣ двы(д) пѣвецъ ре(че) въ рг / ѷалиѣ, ѷсноваа землю на / тверди своен. ви(ж) оубо па(ко) вса / содѣтельствовавшоу^{9*} бгоу / тѣм же и глѣ(м) тако ѷсноваѣи / быти и съдержати(са) вѣин.мъ / повелѣніе(м) и тма верхоу без(д)ны тако дхъ вѣин ношаше(са) / верхѣ воды. шживлаа во/дное е(с)ство.

И ре(че) в(г)ъ да боуде(т) / свѣ(т) и бы(сть) тако. ш аггеле(х) же / пише(т). па(ко) и ти въ а днь съ не/бесе(м) и землю быша глѣи силы творца в(г)а. тако же пише(т) // Л. 2в // ре(че) бѣ да боуде(т) свѣтъ. и свѣ/ти выша. аггил слѣжаще пре(д) / ни(м). различни чини. свѣ(т) на/чала. свѣ(т) и г(с)дства. свѣ(т) пр(с)тан. свѣ(т) власти. свѣ(т) хе/роуви. свѣ(т) сераѳини. и / вса чиноначалиа слѣжаще / и трепещуще страшныа / слѣи лица глѣ. соут же ѷбо / слѣженни дси, на слоужѣв / посылаемн. аггил швакш(м) / аггил мракш(м). аггил градш(м). / аггил ледш(м). аггил мѣгла(м). / аггил голоте(м). аггил ннью. / аггил мразоу. аггил роса(м), / аггил гасш(м)^{10*}. аггил мо(л)ниа(м), / аггил громоу. аггил зноеви. / аггил зимѣ. лѣтѣ веснѣ, / ѷсени. на сѣ(м) зданіемъ его. / вса си дѣла нен(з)глѣма. / недомыслима и не(до)вѣдома. / влады(ка) гѣ в(г)ъ. в(ъ) а днь / своею м(д)ростію сотвори тако же во / и ш зданіи члчстѣ вписа / великии монсен. не ре(че), како / сотвори состави, и чювьства / телесн члч(с)каго. но единѣмъ / словш(м) вса состави. потан / ре(че), созда в(г)ъ члѣа прьстью / ѿ землю: тако оубо и вса си / претече в начало ре(че) нбо и // Л. 2г // землю. ти потш(м) свѣ(т) наре(че), / и видѣ в(г)ъ свѣ(т) тако добро. тѣ^{11*} оубо глѣть великии монсен, / да возрази(т) бгоуѣлаа оуста / и вразоум(т). тако не ш сѣвѣ / все м(д)рено^{12*} бы(сть). но зданіе вла/дычне ѷвлает(т). и разлѣчи в(г)ъ / межѣ свѣтш(м) и межѣ тмоу / и наре(че) в(г)ъ свѣ(т) днь а тмѣ на/ре(че) ношѣ. днь оубо на дѣла(ни)та / и на трѣдолюбіа ѷлѣчы / члѣш(м) в(г)ъ. тмоу (ж) на покон / члѣш(м) ѷлѣчы. Бы(сть) же оубо / тѣ днь а н(же) е(сть) н(д)ла.

И по семѣ ре(че) в(г)ъ да боуде(т) твердь днь / б, и аenie съгоустиса соста(в) / ледовны(и) акн хрѣсталь. того / ради твердь наре(че) понеже ѿ / житки(х) во(д) и сла(д)ки(х)^{13*} тѣ оутверди, / тако (ж) во ды(м) ѿ древа и

^{9*} съвидѣтельствовавшю - Кол.

^{10*} градъ. - Кол.

^{11*} тѣмъ - Кол.

^{12*} самородно - Кол.

^{13*} слабъкыѣ - Кол.

огнь и/схода рѣтко и слабо. такъ (ж) / востече на высоту. тако / въ шва(к) толстоты премѣняется. тако оубо во(д)ное / е(с̄)тво житко и рѣдко с̄ще. / но в(г̄)ъ возне(се) и оутверди и по/стави на горѣ. аки лево/видно с̄ще и раздѣляет же / воды влѣка. полъ и(х) восходн(т) / на(д) твердию. и полъ и(х) вста/вляе(т) по(д) твердию. понеже // Л. За // хоташе вл(д̄)ка свѣтильники / ты счынити и поставити / по(д) твердию. Гл̄нце (ж) и лѣнѣ. / и звѣзды мно(ж)ство безчисленое все же тепла(го) и огньна(го) / род(д)ства да то(го) ра(ди) посылает(т) / воды на хресте(т) нѣсѣ и да / попомачает(т) и помазывает(т) / плещы нв(с̄)нѣи. и бесчеленыа ты воды тако изли/шествоую(т) нв(с̄)номѣ тѣлоу мо/крота тако (ж) не токмо брань / могоу(т) терпѣти ѿ тепло/ты нсходящыа ѿ множе/ства свѣтилин(к). но ѿ избы/точны мокроты роса(т) на зе/млю. тако (ж) и патриархъ isaак(ъ) влг(с̄)ва iакова. дажь ти ре(че) г̄ъ / га(ж)^{14*} роды^{15*} нв(с̄)ныа и ѿ влаги земныа. стоит же нбо и тве/рдь таже под ни(м). ни на че(м) же / стопа(т) водныа ты без(д)ны. / пролиты ни на чем же но си/лою бж̄іею держымо. бж̄ин(м) / слов(м) оутвержены. тако же / то и бж(с̄)твенны дв(д̄) ре(че) въ / р̄и мѣ ψалмѣ^{16*} раз(д)рѣшаа / нш̄а недооумѣніа ре(че): слово/сѣ(м) г(с̄)нимѣ нѣса оутвердиша(с) / посредѣ воды да воудеть / разлоучающы(с)а межн водою. // Л. 36 // и вы(сть) тако, и возведе бг̄ъ по(л) / воды на тверды, и^{17*} м(д̄)ростію / г̄ъ раздѣлае(т) воды. да нѣ како / пакость твора(т) свѣтильницы ты теплотами снѣающы / к горнѣи тверди. того ради / оустрон безмѣрнѣю тѣ^{18*} и ра(з)дѣ/ли^{19*}. оустоужаетъ и прохладжа/е(т) оустоужает(т) твердь тоу. к / нен же свѣтильницы ты тепло/тами снѣаю(т). и вы(сть) вечеръ, / тма е(сть) не соущы. что свѣта е(сть) / лишнее^{20*} ишествне. въздоу(х) оубо / не в соущыи свое(м) имать свѣ(т). / но то оубо лихованіе възду/хоу свѣта, тмѣ нарече бг̄ъ. не наре(че) же пре(ж)е ноцъ. но днѣ оу(во). / да освѣти(т) бж(с̄)твеннаа дѣла. / пото(м) же ноцъ наре(че)са. да вослѣ/доуе(т) ноцъ днѣи. никако (ж) оубо / м(д̄)рость та бг̄олѣпно сложы. / и сочта. раздѣли днѣ и ноцъ / днѣ перваго и ноци первыа. / днѣ втораго и ноци вторыа. / и въ тре(х) оубо днѣ(х) си(х) разсыпа/ющы(с)а свѣтоу. ни свѣтающы / бж̄ин(м) повелѣніе(м). днѣ и ноц(ъ) / вывающы.

Въ д̄ же днь со/твори в(г̄)ъ свѣтила велика / и вы(сть) гарт^{21*} просвѣщенъ днѣ / и ноцъ тмоу глоубокоу во // Л. 3в // сприа. снм же оубо творецъ / нѣкакѣ тварь^{22*} оумысла оу/крывает(т). и танны своего / свидѣніа в послѣдо(к) шва/вл-

^{14*} ѿ – Кол.

^{15*} росы – Кол.

^{16*} Пропуск: тако и тѣ ре(че) и быша. то повелѣ и создаша(с)а. і па(ки) же дѣдъ; доб. по Кол.

^{17*} Пропуск: полъ подъ твердь; доб. по Кол.

^{18*} Пропуск: бездноу; доб. по Кол.

^{19*} Пропуск: ю на плещи тверди. том да; доб. по Кол.

^{20*} лишеник – Кол.

^{21*} аертъ – К.

^{22*} таннѣ – Кол.

ле(т) разѣма свое(го). триднѣвна положеніа во гробѣ. то/гда оубо па(т)ка
 средоу днѣ / и ноцѣ сотвори. стр(с̄)ти ра(ди) вл(д̄)чна. драхла бо баша /
 тварь тогда и драскава / и дымомьглена и еще не / восставшоу на ню слнцю.
 та/ко (ж) и въ стр(с̄)ть вл(д̄)чно драхла бо баше тварь. земля / поколѣбася.
 и горы развѣсѣдахоуся. а въ днѣ ноцѣ / преложыся. катапета/зма распадеса. и
 вса тва(рь) поколѣбаше(ся). но восстав(ъ)/шоу на(м) слнцю прв(д)номоу /
 спсѣ ѿ гроба, и вы(сть) намъ / акн первосвѣтлын днѣ. / освѣщана языки к
 вѣрѣ / бголѣпнѣн, а ізлѣ же то/гда акн ноцѣ. тмы глѣ/бокна воспрна.

И высть / заоутра днѣ вторы(н). и си же / оубо твердь. на ню же взн/раеще
 есме тако ле(д) и пакш (ж) / и преграда посре(ди) полаты / премощена бываеъ.
 та// Л. 3г //ко сре(ди) нѣа и земли сню тве(рдь) сотвори. ш то(м) бо
 вж(с̄)тве/нын двѣтъ ре(че) въ ргѣ шалиѣ. / нбо нѣо нѣси гѣн землю же / дасть
 снш(м) члч(с̄)кы(м). мнать же / оубо жидове тако многа соу(ть) / нѣса. по
 пр(б)рцѣ пѣ(с)ницѣ и(же) / глѣтъ нѣса исповѣдають / слѣвѣ вѣно. и се оубо
 пр(б)ркѣ / двы(д̄) ш ап(с̄)лѣхъ^{23*} ре(че). но тавѣ / се оубо е(сть). еврѣиска и
 елли/ньска рѣчи. ни едины ни / двон(х) тревоуе(т) оуединенаго / мѣсто
 мно(ж)ество тревоуе(т) / наре(ч)енне(м) слова. а финѣне глѣ/тъ една
 единоу градоу / но афинѣн. но спсѣ ныш своею / влг(д̄)тію ѿкрывае(т)
 недовѣ/домы(х) во іева(г̄)ліи глѣ нѣо и / земля мимонде(т). а словеса / моа не
 нмоу(т) прентти. и / пакн ре(че), кто взыде(т) на нѣо / токмо шедын.

Въ третын / днѣ сътвори в(г̄)ъ море и рѣки / и источники и сѣмена. то/го
 дѣла состави в(г̄)ъ штровы / и горы, да ѿ того разоумѣ/емъ тако в начало
 земля на/коупѣ вѣ. но вѣин(м) повелѣ/ннемъ роса^{24*} равенство(м) ея. / срноу
 же са накоупѣ вода, // Л. 4а // и шна(же) земля. тако (ж) повелѣ / ен творецъ
 да са собра вода. та(же) по(д) нѣсемъ вѣ. поне(же)^{25*} / не вѣ видѣ си земля.
 и авіе / вы(сть) соуша. монсиі оубо в начало вы(ть)та землю именуе(т). здѣ
 же сѣшоу. того дѣла / тако ѿ слнца изсѣшениѣн вы/ти. вгш(м) же да не
 нарекутъ / слнца. иже изсоушае(т) зе(м)лю. / но пре(же) слнца соушею наре-
 че. / вѣин(м) слово(м) изсѣшаема/

Вмотри же оубо како скоро / изше земля чре(с) е(с̄)ство е(сть) земнаго
 лица соухотѣ при/приемле(т) ѿ слнчны(х) лучѣ, / ѿе же еще ни слнцю
 сотворенѣ. / ни теплота(м) грѣющимъ. / но токмо вода(м) спа(д)шымъ / в
 великиа пропасти глѣ/вины. земли мокрѣн еще / соушы и калш(м) согр-
 ашенса, / мокрота ея по всемоу лицу. / оуполоскала баше. но то/кмо едно слово
 гнѣ авне / н(з)соушы лице земли. и наре(че) / в(г̄)ъ соушѣ землю. и сѣставы /
 водныа наре(че) море. ви(ди)ши ли превлѣгао хитреца всен / твари содѣтеля
 глѣ. и ка/ко же авне прозаве земля // Л. 4б // весчисмено то мно(ж)ство по/кры

^{23*} п(с̄)лчѣхъ – Кол.

^{24*} росадн – Кол.

^{25*} подъ нею же – Кол.

свое лице аки власы про/расти всакаа изъцвѣте/ніа блговонна. аки чръвле/ницею и синетами. и всаки/ми вонами оукраиса. про/забе же травѹ сѣменнѹю. / сѣюще сѣма по родоу и по(до)/бію. его (ж) сѣма в не(м) по родоу. / кто еи толико дае(т) бесчисме/но мно(ж)ство сѣмене. како не / взорана земля сѣмена прора/сти. Син оубо вса слыша(в) смо/три. како ро(дн) дѣа. токмо оубо / земля си не може стерпѣти / бжїа повелѣніа изнесе плоды / пре(же) того. сѣмене не вышѹ / ни свѣдомыа плоды раж(д)аю/щы бы(сть). токмо оубо возмо/же(т) тогда соущю красотѹ / земню сказати. егда то ѿ / небы(ть)а гѣ в бы(ть)е претвори. / и аки ѿ оузѣ тажки(х) избави ю. / егда бо влаченіе(м) множества / водѣ и ѿкры еи лице шнлѹющы(м). егда оубо повелѣ гѣ / земли прозвеноути сѣмена / сѣменита. тогда и винници / на выше(д)шы на землю в по(до)/бною высоту воз(д)вигшиса. / матка на свѣтлыа розгѣи // Л. 4в // свом, аки чад(м) свон(м) имѣние / дѣлаши равно. и одинако / равно пекоущи(са) ѿроды сво/ими. свою доблесть и(м) дѣла/ши. и злыа^{26*} и(м) подающи. да/са аки рѹками емлющы на / высоту градю(т). да и(х) вѣтрѣ / не разнесетѣ ѿ матица своеа, / но па(че) оузотоу держатса. / и возмогоу(т) грез(д)овною / тагость по(д)держати, имѣ/ет же и листовни частынею / крыющиса ѿ раманныхъ / дождевѣ. хранаши чада / своа. листовне же то изва/ано имѣе(т). аки дверца оутво/рены. ими же слѣпныи лѹчѣ / входащы. лагодноу те/плотоу приемаю(т). и не мно/гоу теплотѣ. таже може(т) / вре(д) створити грез(д)овни. / но кто оубо же(т)^{27*} тогда сѹще прорастшее на вселенѣи / испсати, но оубо в гора(х) ино же въ пропасте(х). ино же / на холме(х), ино же в равнѣ(х). ино (ж) при краи моря. ино же / по рѣка(х). но и та сама шн/рши^{28*} разнолич вса сѣмена прорасти(т) ва(д)ка премирны / повелѣ. да не бы(вшее) како оубо // Л. 4г // бысть.

Лютѣ же твоемоу / невѣрьствию жидовине. горе и самохотномуу твоемоу / изволенію вкаанне. но вни/ман си въ оу(м). тако слово про/расти травѹ сѣменитѹ / и древо плодовито. земля (ж) / исперва то слыша глѣс гнѣ / тако зако(н) приемши естествоу / бжїа повелѣніа. начатѣ / плв(д) износити на прочаа дни. / Ты (ж) вкаанныи жидовине. / съ дшею сы боуда несмысленѣ / и безъдшныа земля. бы(сть) за/конѣ ѿ гѣ при(м) в синан славѹ / его въ шбра(з) телца измѣна/еши прр(б)чествниа слышащы. / и прр(б)ки извисте. чудеса же / видаши, сна бжїа ѿвергосте/са. воскрѣшоу не вѣростае. / то не горѣ ли еси безъдшныа / земля вкаанне, но и слышы. / тако не то(ч)ю сше(д)шы вода на землю стече, но то(л)стота / земнаа измѣнившиса с водою изынде в повелѣніа г(с)на. / и тако скоро дѣло(м) са оучини. / гла(с) т(в)ои ре(че).

Смотрн же оубо / како ро(дн) дѣаа. понеже небы/вшее чре(з) ес(с)тво бы(сть). по повелѣ/нію ва(д)чно. Вниман же оубо // Л. 5а // ѿ семѣ. како по

^{26*} завая - Кол.

^{27*} можетъ - Кол.

^{28*} ширны - Кол.

повелѣнню / нше земля. и еще сущѣ не сотвореноу слнцю прозаве / травоу сѣмена^{29*} по по(до)вию^{30*} / плодовию. несогрѣвшюся / еще слнце(м). но шною стоуд(н)ею / водою еще ен шнматѣ сѣщен, но бжн повелѣнне(м) авне / прорасти. но тако (ж) ре(че) бж(с)твены(н) / двы(д) въ пѣ мѣ псалмѣ. преж(д)е даж(д)ь горы не выша и создаса / земля вселенная. ѿ вѣка и до / вѣка ты еси. но тако (ж) пише(т) / соломонъ гл҃а. пре(жде) всѣ(х) холмѣ / ражаетса. син же оубо iw(a)нѣ / бгословѣ тснн(т) гл҃а. искони бѣ / слово. и слово бѣ ѿ бга и бѣ бѣ / слово. но тако же ре(че) великын ва/силен мы нудеа вставимѣ / да гра(д)у(т) совѣто(м)^{31*} ѿ огна нхѣ / и пламань и(же) си(х) расжегоша. / мы (ж) оубо ш се(м) поглѣ(м). тако вса земля доуплины многна и/мѣе(т). и невидимыи поу(ть)ми / ѿ начала морьскаго по(д) зе(м)лею / граде(т) вода тѣскоуюущиса. / и приражающн(са) по оуским(ъ) / мѣстw(м). да того ра(дн) горестъ / и сладость^{32*} вставляетъ. / и сослаема^{33*} прьстю тонка. / и потребна нсходашн та // Л. 5б // влаетса. земля же паки жы/лами по(д)земныи источникн / составлена е(сть). но тако (ж) бо въ есте/ственw(м) котлѣ сало с водою гоу/сто влаетса: ~ смѣшана / аще ли (ж) оуставана(с) ра(з)дѣлнть(с)^{34*} / стѣкаю(т) прочаа (ж) сланаа^{35*} соста/влешн(са) нстѣкаю(т)^{36*}. тако оубо и / врдность та вставливаетса. / и тако вса прем(д)ростю вл(д)чнею / подаша(са). добро е(сть) море. нм же / и влаги и(з) глубины истичють. / и па(ки) рѣ(ки) всакна приемле(т) шпа(ть). / то же само море превываетъ / не шквдѣвана. ни нсхода ѿ / предѣлѣ свон(х) воздушны(м) же во(д)а(м) оубо начало е(сть) источникѣ. грѣемо лоучею слнчною. и съвн/рае(т) тоность воды воспаренне(м) / мѣглы. мѣгла же та вознесена / на высокая мѣста бывааетъ / ѿ облачнаго стѣна стоужа/ема. в дож(д)ь претворашн(са) / сходи(т) на землю но се тавѣ е(сть) / аще хто наполни(т) сосоуд(а) воды. / ти по(д)гнѣщаю(т) под него шгнь / и долго варн(ма) парюу нсходнтѣ / вода та вса. тако бо егда / въспари(т) теплою слнце и / привлачае(т) водоу на возду(х) / или ѿ источникн(к) или ѿ рѣкѣ. // Л. 5в // или ѿ невидимыа кипашна / воды воспаренне(м). привлаче/нне(м) влачн(т) водоу на въздоухѣ / и въздуха доблестю оуслажа/етса. вода та нсходашна / на землю пло(д) швилано пода/вааетъ ндѣже повелѣвае(т) гѣ. / но и се тавѣ бы(сть) плаваюшымѣ / по морю. егда возраче видн(т) / възмѣтивше-еса^{37*} то самое / море. на(д) възскрѣненне(м) тѣмѣ приемающе гѣбы держати /

^{29*} сѣньнню – Кол.

^{30*} и древо – Кол.

^{31*} свѣтомѣ – Кол.

^{32*} сланость – Кол.

^{33*} нсысанна – Кол.

^{34*} възлнмѣ же кмѣ на платѣ. процѣженна ради тѣность воды – Кол.

^{35*} сальна – Кол.

^{36*} оставають – Кол.

^{37*} възспарнвшне(с) – Кол.

и събираю(т) водоу. нжимаю(т) / и пью(т). и шврѣтаю(т) сла(д)чавшѹ
вѣсквреніе(м) въздѹха. но и тога / самоѹ оуиѹ воды земе(н) не мо/же(т)
н(з)сладити^{38*}. чьд бо мысль / может са домыслити / м(д̄)рости тога. ничто же
бо є(сть) / само ш собѣ, но все с повелѣніе(м). како ли оубо може(т)
разлоу/чити скровнаѹ дѣла. єдина / оубо вода кореніе(м) влекома. / ина
питає(т) кореніе. инакш (ж) / корѹ стевленоюу питаєть / инако (ж) самое
дрєво. инакш (ж) стрєжніе древнее питаєть. / тако и та сама сходащнаѹ /
мьгла^{39*} та на землю илада/чнаѹ крѣпи(т). сокѹ листвию / подаваѹ. и на
вѣтви ра(з) // Л. 5г // лоучаєтса. и швоцью раще/ніе выває(т). и со кле(м)
са твори(т). и въ многоразличныѹ цвѣты вхо/ди(т). єдина исходащнаѹ вода / и
многѹ зра(к) оупещреніе(м) по/даває(т). иномоу (ж) цвѣтѹ бѣлость. / иномѹ
синетоу. дрѹгомоу же / чрвленость. иномоу же черно(сть). / и дрѹгоѹ тако
пламенна тво/рить. дрѹгги же багровѹ и / желть. но єдина въздѹшнаѹ / вода на
всєзра(ч)ное претвора/етса. чьд оубо мысль може(т) домыслити(са) иже гь
єдинѣиѹ / словш(м) вса сотвори;

Ты (ж) жи/довниє почто не вѣроуєшы. / како дх̄ь ст̄ин шещоюу(т)
тво/реніе тварь съ шцїѹ и и съ снш(м) дѣиствоуѹи силоу єдиною / нераздѣлно.
тако (ж) великын / ап(с̄)лѹ павелѹ пише(т) ко єврей(м) ре(че) бра(ти)є
єдиномѹ комѹж(д)о даєтса явленіе(м) дх̄а слово прем(д̄)рости, иномоу же
слово разоумѹ / дрѹгомоу же вѣра. ш том же / дсѣ твореніе(м) силѹ ш то(м) же
дсѣ. / иномоу (ж) дарѹ исцѣленіѹ. дрѹгомоу (ж) прр(о)чество. иномоу же /
ра(з)сѹженіе дх̄ш(м). дрѹгому же / родове^{40*} пзы(к). иномоу (ж) сказа(ни)є /
пзыко(м). все же съдѣває(т) єдинѹ // Л. ба // дх̄ь. и ємоу (ж) тако (ж)
хоще(т). такш (ж) / и водѣ оуставѹ приишы / по словєси старцю^{41*}. на
мног/различныѹ зраки себе раство/рати. тако и ст̄ин дх̄ь вѣрѹющаѹ оум(д̄)р-
лє(т). и просвѣщаєть невѣрныѹ. и мѣть / и посрамлє(т), Ѣмотрн силы
г(с̄)нѹ / тако єдинѣиѹ словш(м) / гнїиѹ верси гора(м) швростоша / дрєвєсы.
шво^{42*} на трапєзѹ са / готовлѹющє. ина (ж) на исцє/леніе. ино (ж) скотоу
готовла/ше(са)^{43*}. поне(ж) оубо и животныхѹ / тѣ(х) и видове же различнии
соу(ть). / и тѣ(х) различнаѹ и питанияѹ. / мно(ж)ство сътворилѹ є(сть) вѣ но
и / ве(з)словєсны(х) промышлєт же. / ш тѣх бо были различны(х) зра/ковѹ.
разноличнаѹ животнаѹ требоує(т) ими питатисѹ. / но тако (ж) исанѹ^{44*}
ре(че). вы(сть) вечерѹ / и вы(сть) заоутра днѹ третью. /

Четвертаго же днє ре(че) бѣ да вѹде(т) свѣтѹ на тверди нб(с̄)нѣи /
шсвѣщаѹ землю и воудєть / въ знаменіѹ и в лѣта. да вѹде(т) въ

^{38*} изслѣдити – Кол.

^{39*} влага – Кол.

^{40*} дарове – Кол.

^{41*} творчи – Кол.

^{42*} Доб.: члѣкомѹ – Кол.

^{43*} Доб.: дрѹгги же пѣтицаѹ готовлѹше(са) – Кол.

^{44*} писанне – К.

просвѣщеніе на тверди / нв(с̄)нѣи. шсвѣщаѣа землю^{45*}. И смотри же оубо ш ношы. іако / тма та не пре(же) вѣчна вѣ ни // Л. 6б // сѣтворена є(сть). Егда во вл(д̄)ка пове/лѣ свѣтоу быти и не вѣ тмы. / но свѣ(т) токмо не престаѣ ни / мерцаѣа и ни заходѣ. егда (ж) ли / паки вл(д̄)ка тверди повелѣ / быти протаженѣ бывшоу / нв(с̄)номѣ телесн. и ш стѣна тве/рди тоѣ вы(сть) тма. егда оубо / слнцю снѣяющеу. прогонѣтсѣ / стѣнь ношы. но и томѣ снѣяющѣ / противоу древе(с). или храмина(м) / явлѣтсѣ стѣнь. но и томоу / свѣтнаникоу текоуще свое / теченіе и тоу авне врачѣтсѣ / стѣнь. свѣтнаникоу же позна/вши запа(д) свон. то авне быває(т) / по всеи земли тма. еже нарица/етсѣ ношѣ. Но и се явѣ є(сть) егда ш/бла(к) застоупн(т) слнце и стѣнь его / потѣмнѣвъ пре(д) вашима шчн(а) / іако (ж) и солононѣ во снклнѣстѣ ре(че) / взынѣ слнце и да шествуетѣ / къ оугѣ и шкроужає(т) к стѣверѣ / граде(т) творѣ ношѣ. на оукра/ннах во земля тоѣ ш части стѣ/верныѣ бываю(т) мѣглы сильны/н пары и воскоуреніѣ. и дра/згами тѣми помрачнтсѣ / лоучѣ слнѣи текоущи ко вѣ/стокоу. стѣвѣрныѣ страны / шкроужающе. и та(к) творн(т) ношѣ. // Л. 6в // прѣмо же полоунощны(м) страна(м) / не велѣми темна быває(т) ношѣ. / во днн крѣга лѣтнаго. и / всако дѣло могоу(т) снн дѣлати / вє(з) свѣща^{46*}. претѣкающеу же / слнцю страны тоѣ. и возвы/снтсѣ на оужныѣ части. и тво/ра днѣ шсвѣщаѣа вселеннѣю. / и власти днѣ(м) и ношцю во зна/меніѣ и в годы и в лѣта. и / во времена. что же оубо та / знаменіѣ соу(ть) скажы намѣ и / комѣ ли готовѣтсѣ та зна/меніѣ. и еше не сѣщѣ члѣкѣ на зе/ман. тако оубо и в послѣднѣѣ / днн бы(сть) прр(о)цы проповѣдаша. / инѣ ѡ лѣтѣ инѣ ѣ^{47*} іако / родити дѣцы снѣ вѣнѣ. вы (ж) / того не оусмотреше погнвош(а); /

Мы (ж) оубо начне(м) ш знаменнн / глати. видн(м) оубо мы свѣти/лннка тако творнѣа тече(нь)є / во времена своѣ. знаменающе днѣ и ношѣ. и паки на сво/н днѣ прнхода и запа(д) позна/ває(т). іако (ж) и великнн дѣы(д) ре(че). въ рѣ мѣ шлѣмѣ. сѣтвори(л) єсн / лоуноу во времена, и слнце / позна запа(д) свон. мы оубо не / быхш(м) прилагали никако же / къ црѣковномѣ оученію. аще // Л. 6г // не быхш(м) слышали временнаѣ / и лѣтнѣѣ. іаже преже глѣ / всѣ(х) творецѣ. є(же) во разоумѣва/тн є(сть) іако двѣѣа десѣтѣа тн / четырма часы днѣвными и / ношными єдннѣ проходитѣ / животноую часть слнце. лѣ/на же толнцѣми часы. нтн / гѣ части проходн(т) повреже(нь)ю. / іако коегожд(а)о м(с̄)ѣа слнце єдннѣ / кроу(г) мннує(т), а не все лѣто. ре(к)/ше на кончаннн вѣ м(с̄)ѣю весь / проходн(т) кроу(г). а лѣна / двѣѣа днѣѣа зѣмью часовѣ / тн третнною часть шсмаго / часа кроу(г) мннує(т) двѣѣа же / и десѣ(т)ѣа и

^{45*} Пропуск: слыши же жидовнне. премудрость вѣно и створи же ре(че) бѣ сеѣ свѣтнѣ величнн.

слнце на просвѣщеннн днѣ. лунѣ же повелѣ в ношѣ снѣтн. и звѣзды поставн бѣ. іако свѣтнтн по землн; доб. по Кол.

^{46*} Пропуск: и огнѣ. и ловѣ творнтн сн в ношн; доб. по Кол.

^{47*} ѡ ми – Кол.

зю дѣни и третинною единого дѣне. рекше / ѿ часоу(в) кроу(г) въ вѣ м(с)цю
вы(ш)/шы е(сть). Сего (ж) ниже слѣны(н), и сего / ниже па(ки) лоунынн,

Знаменае(т) / же бж(с)твенное писанне оустроение(м) свѣтлника. шваполы
/ частями его. по три гвозди^{48*} / крѹ(г) видѣнъ шкр(с)ть его. еди(н) /
коего(д)о премноуга и оубо / слѣчны(н) кроу(г) на всакъ дѣнь. и(же) / вѣ
м(с)ць кроу(г) претѣкае(т) часть. / единоу. тако шврѣсти(са) слѣцю / въ л
дѣе(х) претѣкающа еди(н) / м(с)ць. и та(к) вѣ м(с)ца соверши(т) // Л. 7а //
лѣто шставляюща тако (ж) ре(че) / на всакъ дѣнь часть единоу крѹ/га (ж)
лоуннаго претѣкаеть / слѣчны(н) части вѣ на вса(к) дѣ(нь). / тако (ж)
шврѣстиса лѣнѣ въ л / дѣни. шставляюща шврши/ти ве(сь) кроу(г). еже
е(сть) м(с)ць едннѣ. / аще ли кто вознакообразенъ^{49*} / хоуце(т) разоумѣти
оубо слѣчна(го) / лоунынн кроу(г) шставляеть / на вса(к) дѣнь чести вѣ м(с)ца
ш/ставляетьса кроу(г) слѣчнын / на вса(к) дѣнь единоу. но и па(ки) се / во
знаменн ре(че). еже дѣ тво/ратса го(д) до года прехоуда/ще мноу оубо веснѣ к
роже/нню младенствѣ члч(с)ка(го) сѣще/ства. въстоупающѣ оубо / слѣцю при-
лѣжнѣе на высотѣ / наипа(че) продолжающа дѣнь. / и вса зеленаа зрѣла тво-
ри(т). / наемшоу(са) оубо зелію и шво/цоу вешнаго сокоу, и тепло/тою слѣца раз-
вотѣю(т). то/гда оубо наричу(т) межы крѹга / лѣтнаго. то же оубо по чѣцѣ /
павлетса входящемоу въ / возрастѣ дѣтницюу слабѣ / костьюми бывае(т). и
составы / костен его магци соуща. сла/ба соуща явлает(т). ко возра // Л. 7б //
стоу моу(ж)ства сѣца гра(д)уца / шсени. оуже к моужествоу / въстѣпюущи
слѣцю вса знаки / и(з)соушае(т) и зрѣлы творить. / тако оубо и члч(с)
прише(д)шѣ / к моужествоу вса кости те/лесн его шжесточаю(т). и хрость/ци
костен его оукрѣпѣють. / и кровь костнаа в мозги прело/житса. и мозгъ глвы
его испо/лнитса: И зимоу же къ старости / прилагае(м). тако (ж) оубо
шстоупа/ющюу слѣцю оужнаго дыханія / смерзѣшагаса растаю(т). тако / оубо и
къ старости волѣзни / и частыа недоузи прилѣпла/ющинса растаю(т). швою
годннѣ / сню шврѣтаетьса равенство. / еже е(сть) шсеньнн. тако (ж) гв(д).
лѣтѣ / и зимѣ. еда оубо привоуде(т) дѣнь / февраля. тогда привоудеть / ношы
июла. еда привѣдетъ / теплоты марта тогда при/воуде(т) стоудени декабра: -/

Но и се оубо знаменіе іаже явѣ е(сть). / еже в лоунѣ в хѣдѣніа вложено /
бывае(т). тако и шбогда по/гоублае(т). свѣ(т) свон / па(ки) ве(сь) возраст-
тившы. при/ме(т) соущіе свое. ш великотворнаго вѣа^{50*}. да того оубо явѣ
// Л. 7в // проповѣдае(т). и сказае(т) дѣла те/лесы^{51*} нми же стр(с)ть прием-
лемъ / тако дѣнн исходащен свѣтоу / из неа. аки мртвенѣн явля/ющинса. и
па(ки) шжившен при/атіе(м) свѣтлы(м). иже ю паки / аки живоу сътворн(т)
порож(д)е/ниє(м) свѣта. Он (ж) оубо е(сть) знаме(н)ее / члч(с)каго

^{48*} звѣзды - У.

^{49*} възнакообратно - Кол.

^{50*} ба - Кол.

^{51*} дѣлеса - Кол.

е(с̄)ства. ег(д)а оубо роди(т)са лоуна и бывае(т) м(с̄)ць младъ. / и тонокъ соущъ и вси земнии / бываю(т) зрацы на нь. нарока / и времени слоуженіа тако / оубо члкъ ро(дн)тса в мирѣ шць / его и мѣн и вра(тъ)га и дроузи / и съсѣди ра(д)чуютса ш не(м). аще / знае(мо) и(м) е(сть). па(ко) па(ки) оумрети нмать / в мала лѣта. тако (ж) м(с̄)цю растущъ / и нанпа(че) свѣтлоующы(са). тако / и дѣество члче расте(т) до време/не. и силѣ его прибывающен. / но тако (ж) лунѣ наполняющы(са). / тако и члкоу исше(д) растѣніа. / и сила е(го) съвершена в не(м). и па(ки) / лунѣ оустоупающен свѣта / тако и члкоу прекланяющы(са) ѿ съвершеніа во днн. и сила е(го) шхоудѣвае(т) по смртным / чл(с). но тако (ж) лунѣ порающен(са)^{52*} / тако и члцы о хѣ воскр(с̄)ноу(т). / тако (ж) ре(че) вж(с̄)твенны иваннъ. // Л. 7г // и велкы(и) павелъ. сѣтса / смртно въстае(т) бесмртно. / сѣтса в немощы въстае(т) / въ славѣ. но елма (ж) оубо вса си / тварь знаема. и сложена е(сть) / вжїею бгл(д)тію члка ра(дн). но па(ко) / же ре(че) в(с̄)тъ. боудета свѣтна/ника сы въ знаменіа и в годы / на тверди не(с̄)нѣи. и то оубо / все знаменіе преходи(т). ег(д)а бывае(т)^{53*} лоуны. то не сама по есте/ствоу бывае(т)^{54*}. но зра(к) свѣта / своего спрятывае(т). види(м)ъ / оубо и темнѣю часть акы / гривною или шброуче(м) шволожена но и се знаменіа, такъ (ж) / повелѣ ен гъ творити.

И / егда (ж) лоуна пристоупае(т) къ слнцю / и тогда свѣ(т) зрака свое(го) скрывает(т). тако (ж) кто ѿ слуг црвы(х) ста/не(т) пре(д) лицо(м) црвы(м). то не нма(т) / оуравнитса црю но со страхш(м) пре(д)стон(т). тако бо и лоуна / приближается къ слнцю тогда свѣ(т) свои скрывает(т). егда ли / встоупае(т) подалѣ ѿ слнца, тогда свѣ(т) ен расте(т). и свѣ(т) свои / боли на вселенноу явлает(т). / тако (ж) во нѣцын властели пре(д) / лицш(м) ставшы г(с̄)днн свои(х). нн / во что же са мнж(т). ѿшедъше // Л. 8а // свѣтлнн прознаменываютса. / и страшннн. тако (ж) и лоуна / егда оудалаетса ѿ слнца / тогда акн црца преоукра/шена явлаетса свѣтомъ. / приблишшыен же са къ слнцю / ен акн привлчашиса пре(д)/стане(т). смотри же оубо тако / тѣла свое(го) не покрыве(т). но то/кмо свѣ(т) свои спрятывае(т). / привлженіе(м) слнца. слнце / же знаменникъ е(сть) швоего. / днвнын и нощнын. но не ш/бон(м) владын но токмо днѣ(м). / лна же ноцію швладе(т). тако (ж) / нмъ раздѣно^{55*} вжїн(м) повелѣніе(м) / всемощны(м). глѣт во нѣцын / баснословцы. тако по(д) землею / тече(т) слнце и лоуна с прочы/ми звѣздамн. нже бо древле / здавшѣ столпъ. и на высо/тѣ бывша и в сѣетѣ оума / своего соблазниша(са). видѣ/вшѣ свѣтилника и звѣзды / швы ѿходящам и обраща/ющася мнѣша крѣглошвра(т)/ноу быти нбоу. но и писаніе же не тако

^{52*} поражающы(са) – Кол.

^{53*} оубывають – Кол.

^{54*} оубывають – Кол.

^{55*} раздѣлено – Кол.

ны оучи(т). но и то/моу само.моу нѣоу никакъ (ж) / движымоу ѿ въсто(к) к запа(д)у. / ни кроугловеррѣтенъ^{56*} бо // Л. 8б // быти тверди. ѡ семъ оубо бже/ственыи дѣи(д) провѣын рече / блг(с)вите гѣ вси аггли его силнии / крѣпостію творящен слово е(го). / блг(с)вите гѣ всѣ силы его и слоу/ги его творящи волю его. но и / великии паве(л) ре(че). соу(ть) дѣи слоу/жебнии на слѣ(ж)боу поущаѣми. / ре(че) во писаніе. звѣзда(м) и свѣти/лникъ(м) по въздѣхѣ. словесны/ми силами течение / совершыти. знаменуѣа же се / павель. тако ѿ невидимы(х) силъ / движетса тварь, глѣще сице / оубо съетѣ тварь повиноуе(т)са / не волею. но повиноуѣша(го) ра(ди) / надеж(д)ею. понеже и тварь сво/бодитса ѿ работы глѣ сво/бодоу слѣвы чл(д) ежѣи(х). сирѣчь / въ скончаніе свободитса аггли / ѿ работы слоужбы тоа. юже / творать аггли члкъ ра(ди). тако (ж) / и са(м) гѣ глѣ въ ієва(г)ліи ѡ скончаниіи ре(че) тогда оубо и силы не(с)ныи / движноутса. звѣзды тако / листвіе спадоу(т) съ нѣси на зе(м)лю. / и силы не(с)ныи агглы нарицае(т) / а еже движноутнса и(м). то ѿ / слоу(ж)бы и(х), свобож(д)енш(м) быти аггло(м). / движоушы(м) звѣзды. пасти ре(че) // Л. 8в // звѣзда(м) на землю, къ коринѣш(м) же ре(че) павель пиша. хвалити / ми са ре(че) не по(до)бае(т) но приндѣ / в видѣніи явленіа г(с)на. и видѣ члѣа шкр(с)ть пре(ж) дѣ лѣ(т) / ли в тѣлѣ не вѣдѣ или видѣ тѣла не вѣдѣ б(г)ъ вѣсть и въ/схнщена бывша до тре(ть)яго / нѣси. и слыша(х) неизглѣмаа / словеса. нх же не лѣ(ть) члкъ глати. / и преложи на бывша в ран: –

Смотри же сего. тако восхнще/на бывша в высотуе еже есть / ѿ земля до тверди. такъ (ж) / оставити(са) всеа высоты / не(с)ныиа третіен части. ви/на же восхнщеніи ре(че) писаніе / тако избранъ бѣ сы(н) сосоу(д) бгѣ. / и павель поучаѣа ны дерзати. и троужати(са) и проповѣдати. и восхнщеніемъ / оуказае(т) не(с)ныиа ты силы. / како ти движоу(т) звѣздами. / непрестанно днѣ и ноцѣ. слѣ/жаще ежѣю повелѣнію члкъ / ради. того дѣла и павла во/схити. да оутѣшы(т) его и оу/крѣпи(т) страдати за нма во(ж)е. и пребывати емѣ въ пре/даннѣи слѣ(ж)бѣ. тако (ж) и агглы ви/дѣ творяща беспрестани. // Л. 8г // того ра(ди) павель оукрѣпивса / многи вѣды своя повѣдѣ / еже за нма хѣо. и по цркви поне/се ѡ преложеніи же в ран ре(че) / писаніе тон си павель даръ / затвори оум(д)рае(т). и сказаеъ / емѣ дша прв(д)ны(х). пре(же) бывшы(х) / в ранстѣи блг(с)ти пребыва/юща. ѿ невидимы(х) силъ наблю/даемн с пѣнне(м) и со всаки(м) блго/честіемъ и в тон блг(с)ти сѣща / болша шжыдае(т). еже жити съ бгѣ(м). / идѣже неизре(че)ннаа танна и / неизглѣмаа словеса слышавъ. / и дръзною рещы. идѣже тече(нь)е / свершитъ и вѣроу соблюдетъ / пре(д)лежи(т) томоу вѣнецъ ѿ бга / прв(д)нын. идѣже^{57*} на пре(д)лежаще иде(м).

^{56*} кроугловерратнѣи – К.

^{57*} мы же – Кол.

Тако звѣзды вса и/споди соу(ть) по(д) твердію. и(же) двою / частію
 высоты не(с̄)ныа двн/жыми и обрацаеми ѿ соу(ж)/бы на^{58*} невидимы(х)
 слѣ. на(д) ни/ми же е(сть) з̄ планитъ. га(же) и .моси/и въшбрази. сѣтворивыи /
 се(д)мь свѣтилъ на свѣщницѣ. / таже и ншы(м) ч(с̄)тны(м) пресвѣтлы(м). /
 и правовѣрны(м) собранш(м). оудо/въ иже просвѣтиша невѣрны(х) штеменение
 по шшествн/и же великою тою свѣтилни// Л. 9а //коу. премѣны въстокъ и запа/дъ
 зантие и вселенны(х) соуузъ. / ѿ различны(х)^{59*} шествни премѣненіе. / и
 явленіе. и гла(д)ки(х) движе(н)іе / шыроки(х) и сѣвѣрнаго конца и / оужнаго.
 и прочы(х). таже хота(т) / ѿ тѣ(х) намѣнати вхожде(ни)а. / ичезновеніа и
 знаменн/а / прелогы тѣ(х) свѣтилъ. сочта/ют же м(д̄)ролюбыцы. и предъ/глюють
 ичезновеніа та по чи/слъ оученіа. оубываніа бо / слѣнаго оучаетса^{60*} не часто /
 по б̄і .михера. лоуннаа же / оубываніа часта. слоуча/ютса быти .иссроа въ б̄д /
 но .мы оубо паки рече(м) и реч(че)ном(ъ) / послѣ(д)ствоуе(м). тако сѣтвори
 гь / слнце пр(с̄)но цвѣтаща. лоуну(ж) / швогда шблачащъ свѣто(м). / швогда
 совлачащъ добротъ / свѣта. се же оубо бы(сть) перва(го) / днѣ твореннемъ.
 писано оубо / е(сть) тако (ж) ѿ небы(ті)а въ а̄ днѣ / сѣтвори в(г̄)ъ. во нына
 же днѣ / ѿ перваго д(н)е все раздѣли. / слнце оубо преложы ѿ перва(го) /
 свѣта. первын днѣ всеиш/щнын хитрець гь в(г̄)ъ. все ра/здѣли. тако (ж) бы
 оубо сольгалъ / троупъ зла(т). ти пото.мъ бы // Л. 9б //на златици
 раз(д)ровилъ. тако / оу(бо) и всемошнын хитрець. раздѣ/ли первоеднѣвнаго
 едина(го) свѣ/та раз(д)ровивъ. и раздѣлив(ъ). шво на слнце ино же на лѣноу. /
 ино же на звѣзды. тамо (ж) оубо / свѣщны(н) свѣтъ. не престаа / первын не
 заходми. и не мерца/и свѣтилника та. и звѣзды / въ нѣси сѣтворилъ е(сть) гь
 ти пото(м) / приложы(а) къ горнѣи тверди. / тако (ж) бо и хто хитры(х) ѿ
 земныхъ / сотворитъ каковъ оубо^{61*} шбра(з) / ти потш(м) пригвозди(т) къ
 стѣнѣ. / тако же бо и гь в(г̄)ъ сотвори свѣ/тилники кромѣ нѣси. да
 шсвѣ/щае(т) землю. слнце в начато(к) днѣ. / лоуноу же в ношъ. мно(ж)ство
 (ж) звѣ/здъ ношю повелѣ спати. га(ко) / же ре(че) великин василен. ношы /
 приспѣвшен возри на нѣо и ви(ж) / изра(д)ныа ты доброты звѣ/з(д)ныа. како
 ти оукарилъ / всемошнын хитрець ншъ. аки / цвѣты разноличными звѣ/здами
 оупестрилъ тъ самое / нѣо. тыа же оубо вса звѣзды / не соу(ть) без лѣпoty.
 швы оубо / назнаменывае(т)^{62*} плавающныи / по .мору. а дроуѣ^{63*} ѿ ни(х) на
 покон / звѣремъ. нны ѿ ни(х) прово(д) птица(м). // Л. 9в // бываю(т)
 прелѣтати. веспоу/тнаа та и шырокаа мѣста. / дроуѣна же на стражвоу
 рыба(м). / нныа же гадоу. нныа же въ / знаменіе члkw(м) ре(че)ны соу(ть).

^{58*} чина – Кол.

^{59*} ѿраценыхъ – Кол.

^{60*} лучакъ(са) – Кол.

^{61*} лубо – Кол.

^{62*} на знаменік – Кол.

^{63*} дроуѣна – Кол.

но ꙗко (ж) рече (че) аггѣи прѣ(б)ркъ съ захарѣю въ рѣмѣхъ псалмѣхъ. сплѣ/тающа пѣ(снь) рѣста. исчитаѣ / мно(ж)ство звѣздъ. и всѣ(м) и.ме/на нарицаѣ. ꙗко же оубо пре(же) / без(д)ны. тогда же и единою во/доу соущѣ на многа раздѣли. / на(д) твердію возведе. и на мно(ж)ство различныхъ морь. пове/лѣ ен быти и на рѣки ю раздѣли. и на мно(ж)ство источникъ и / на езера и влата. ꙗко (ж) великни павелъ рече (че). еже на нѣси и е(же) / на земли вса тѣмъ быша. / премѣненне во свѣтлникѣ / точію показаше гѣ го(д). и ра/зличіа днѣвнаѣ сътворе (ж) бѣ / лоуѣнѣ акн еі исполненоу / лѣнѣ. слнце же възнде. за(о)у/тра же преложена бы(сть) лѣна. / павлаше(сѣ) на западѣ. ꙗкѣ (ж) / течаше слнце свое течение / на запа(д). лоуна же приходѣ/ше абне въз(т)ти хотѣшцы / да сѣ кончѣетъ. еже глѣт / да владѣетъ днѣ(м) и ношью. // Л. 9г // но възыскати на(м) по(до)баѣтъ. / почто вѣгъ исполненоу сотвори лѣнѣ. подобѣ(т) во бѣаше / ен въ д днѣ павлаше(сѣ). акн д / днѣ сѣщен павити(сѣ). но пакн / аще бы д днѣ то скончана / е(с)ства не бы и.мѣла. шврѣ/теса болѣ и.моушцы дѣ днѣю / болѣ и.ма(тъ) лоуна слнца не створеніем же точію. но сиане(м), / того дѣла и.и же тог(д)а / приѣ днѣ. то (ж) оубо даѣт / слнцю. лоунное же писма^{64*} по / всѣмъ м(с)цемъ. по к и ѣ и / поль днѣ бивѣ лѣто творитъ. / вѣ м(с)цю т и н и д днѣвъ. / и.иже тогда приѣла е(сть) лѣна. / да того ради то ѡдаѣт / на лоуноу. лоуна во дѣ днѣ(м) / надѣлае(т) слнце. / слнце пакн лоуноу надѣлае(т). / въ ѣ лѣ(т) днѣи лоуна.и., / въ е лѣ(т) кроуга лоуннаго / гѣ лоуны^{65*} бивѣ(т) кроугъ оубо / лоунынъ въ ѣ лѣ(т) исходи(т). / то пакн потомъ на свое писма^{66*} возвращаетсѣ. ест / же оубо вѣдомо наставан(н)е / его прилагающе къ книжни(м) / м(с)цемъ;

Первое оубо лѣто / кроуга лоуннаго, генваре(м), // Л. 10а // начинается: ~

Лѣто дѣ / генварьская оубо лоуна наста/нетъ дго лѣта книжнаго. / декабра кѣ а кончѣ(т)сѣ / книжнаго генварѣ ѣі. ѣе/вра(ль)ская лѣна настанѣт гѣ(н)варѣ к а кончѣтсѣ ѣе(в)ра(лѣ) / зѣ. марто(в)ская лѣ(на) настанѣ(т) / ѣе/вралѣ нѣ а кончѣ(т)сѣ ма(р)та / нѣ. апри(л)ская лоуна наста/не(т) марта ѣі. а кончѣ(т)сѣ апри/лѣ зѣ. маиская лѣ(на) наста/не(т) априлѣ нѣ а кончѣтсѣ / маѣ зѣ. ию(н)ская лѣ(на) наста/не(т) маѣ нѣ. а кончѣ(т) ию(нѣ) еі. / ию(л)ская лѣ(на) настанѣ(т) июна / зѣ. а кончѣ(т)сѣ июлѣ еі: ~ / авгѣ(с)тская лѣна настанѣт / июлѣ сѣ^{67*} а кончѣ(т) авгѣ(с)та гѣ. / се(м)тѣврьская лѣ(на) настанѣ(т) / авгѣ(с)та дѣ. а кончѣ(т)сѣ / се(м)тѣв- ра вѣ. ш(к)тѣ/врьская^{68*} лѣ(на) настанѣт / се(м)тѣврѣ гѣ. а кончѣтсѣ / ш(к)тѣврѣ дѣ. ноябрьская / лѣ(на) настанѣ(т) ш(к)тѣврѣ дѣ^{69*} а /

^{64*} числа - Кол.

^{65*} лунны - Кол.

^{66*} числа - Кол.

^{67*} сѣ - Кол.

^{68*} Sic!

^{69*} вѣ - Кол.

конч(а)е(т)са ноебра і дека/брьскаа лү(на) настане(т) ное(бра) / аі а конч(а)е(т)са дека(б)ра ѿ: ~

ЛѢ(то) вѣ. генварьскаа лүна / настане(т) декабра і а ко(н)ч(а)е(т) // Л.106 // генваря н. ѿе(в)ральскаа лүна / настане(т) ге(н)варя ѿ. а конч(а)е(т)са ѿеврала ѿ. марто(в)скаа / лү(на) настане(т) ѿеврала з а ко(н)ч(а)е(т)са марта н. априльскаа / лү(на) настане(т) марта ѿ а ко(н)ч(а)е(т)са априля ѿ. манскаа лү(на) / настане(т) априля з а ко(н)ч(а)е(т)са маа ѿ. нньскаа лү(на) / настане(т) маа з а конч(а)е(т)са юн(на) д. ию(ль)скаа лү(на) настане(т) / июна е а конч(а)е(т)са юля д. / авгү(ст)скаа лү(на) настане(т) ию(ля) е / а ко(н)ч(а)е(т)са авгү(ста) в^{70*} се(м)т(а)брьскаа лү(на) настане(т) се(м)т(а)ря а / а конч(а)е(т)са се(м)т(а)ря кѿ^{71*} / ш(к)т(а)брьскаа лү(на) настанеть / ш(к)т(а)ря а. а ко(н)ч(а)е(т)са ш(к)т(а)ря кѿ. ноебрьскаа лү(на) / настане(т) ноебра а^{72*} а ко(н)ч(а)е(т)са ноебра кн. де(ка)брьскаа / лү(на) настане(т) въ кн^{73*}.

ЛѢ(то) г. / генварьскаа лү(на) настанеть / декабра кѿ. а конч(а)е(т)са / генваря з^{74*}. февра(ль)скаа лү(на) / настане(т) генваря кн а ко(н)ч(а)е(т)са ѿеврала кѿ. март(а)скаа лү(на) настане(т) ѿевра(ля) кс / а конч(а)е(т)са марта кз. / апри(ль)скаа лү(на) настане(т) ма(р)та / кн. а конч(а)е(т)са апри(ля) кс, // Л.10в // манскаа лү(на) настане(т) апри(ля) кз а ко(н)ч(а)е(т)са маа кѿ ню(н)скаа лү(на) / настане(т) маа кс. а ко(н)ч(а)е(т)са / ню(на) кг. ию(ль)скаа лү(на) настане(т) / юна кд а конч(а)е(т)са ию(ля) кг / ав(г)-үстьскаа лү(на) настане(т) ню(ля) кд / а ко(н)ч(а)е(т)са авгү(ст)та ка се(м)т(а)брьскаа лү(на) настанеть / авгү(ста) ка. а конч(а)е(т)са се(м)т(а)ря к / ш(к)т(а)брьскаа лү(на) настане(т) / се(м)т(а)ря ка а конч(а)е(т)са / ш(к)т(а)ря ѿі. ное(б)рьскаа лү(на) / настане(т) ш(к)т(а)ря к а ко(н)ч(а)е(т)са / ное(б)ря к^{75*}. де(ка)брьскаа лүна / настане(т) де(ка)ря н^{76*}. а ко(н)ч(а)е(т)са / де(ка)ря зі:~

ЛѢ(то) дѣ. / генварьскаа лү(на) настанеть / декабра нн. а ко(н)ч(а)е(т)са ге(н) зі / ѿевра(ль)скаа лү(на) настане(т) ге(н)варя / зі а конч(а)е(т)са ѿеврала дн: / март(а)скаа лү(на) настане(т) ѿв(в)ра(ля) / еі. а ко(н)ч(а)е(т)са марта зі. / апри(ль)скаа лү(на) настане(т) ма(р)та / кз^{77*}. а ко(н)ч(а)е(т)са апри(ля) дн. / манскаа лү(на) настане(т) апри(ля) / еі. а ко(н)ч(а)е(т)са маа

^{70*} Пропуск: Лүна на(с) авгү(ста) въ г а конь(ч) авгү(ста) в л; доб. по Кол.

^{71*} л - Кол.

^{72*} шк(а)бря л - Кол.

^{73*} кѿ - Кол. Далее пропуск: а конч(а)е(т)са декабра въ кн; доб. по Кол.

^{74*} кз - Кол.

^{75*} нн - Кол.

^{76*} ѿі - Кол.

^{77*} зі - Кол.

д̄і:~ / нньскага лү(н̄а) настане(т) маѣ е̄і / а кончаецса ню(н̄а) в̄і~ / ільскага л̄ѡ(н̄а) настане(т) ню(н̄)а г̄і / а кончаецса нюла в̄і:~ / авгү(ст)скага лү(н̄а) настане(т) ію(л̄а) г̄і // Л.10г // а кончаецса авгүста і:~ / се(м)таврьскага лү(н̄а) настанеть / авгү(ста) д̄і а ко(н̄)чаецса се(м)та(б̄р)а д̄. / ш(к̄)таврьскага лү(н̄а) настанеть / ш(к̄)та(б̄р)а^{78*} і а кончаецса ноѡ(б̄р)а^{79*} ѡ. / [ноѡбрьскага лүна настане(т) ш(к)та(бра) і]^{80*} а кончае(т)са ноѡбра з̄ / де(ка)врьскага лү(н̄а) настане(т) ноѡ(б̄р)а н̄ / а ко(н̄)чае(т)са де(к̄а)бра н̄:

ЛѢ(то) ē. / генварьскага лү(н̄а)^{81*} де(к̄а)бра ѡ а ко(н)чаецса. генвара з̄:~ / ѡевра(л̄ь)скага лү(н̄а) настане(т) ге(н̄)вара / з̄ а ко(н̄)чаецса ѡеврала д̄:~ / мартьскага лү(н̄а) настане(т) ѡе(в)рала / ē а кончаецса марта ē:~ / апрн(л̄ь)скага лү(н̄а) настане(т) марта з̄ / а ко(н̄)чае(т)са апрнла г̄~ / манскага лү(н̄а) настане(т) апрн(л̄а) д̄ / а ко(н̄)чаецса маѣ д̄~ / ню(н̄ь)скага настане(т) маѣ ē / а кончаецса нюна д̄:~ / ію(л̄ь)скага лү(н̄а) настане(т) нюна б̄ / а кончаецса юла б̄:~ / [лү(н̄а) настане(т) ю(л̄а) г̄ а ко(н̄)чаецса ню(л̄а) л̄а:~]^{82*} / авгүстьскага лү(н̄а) настане(т) авгү(ста) ā / кончае(т)са авгү(ста) к̄д:~ / се(м)та(б̄)рьскага лү(н̄а) настане(т) авгү(ста) / ā а кончаецса се(м)та(к̄н):~ / ш(к̄)таврьскага лү(н̄а) настане(т) се(м) / к̄ѡ а кончае(т)са ш(к̄)та(бра) к̄з / ноѡ(б̄)рьскага лү(н̄а) настане(т) ш(к̄) к̄н / а кончаецса ноѡ(в)ра к̄з:~ / де(к̄а)врьскага лү(н̄а) настане(т) ноѡ(в)ра / к̄з. а ко(н̄)чаецса де(к̄а)бра к̄е:~ // Л.11а //

ЛѢ(то) з̄ ге(н̄)ва(рь)скага лү(н̄а) настане(т) де(к̄а)вр / к̄з а ко(н̄)чаецса генвара к̄д / ѡе(в̄)ральскага лү(н̄а) настане(т) ге(н̄)вара / к̄е а ко(н̄)чае(т)са ѡе(в̄)рала к̄в / мартьскага лү(н̄а) настане(т) ѡе(в̄) к̄г / а кончаецса марта к̄г / апрн(л̄ь)скага лү(н̄а) настане(т) ма(р)та / к̄д а кончае(т)са апрнла к̄а / манскага лү(н̄а) настане(т) апрн(л̄а) к̄в / а кончаецса маѣ к̄в:~ / ню(н̄ь)скага лү(н̄а) настане(т) маѣ к̄г / а кончаецса ню(н̄а) к̄г^{83*} / ію(л̄ь)скага лү(н̄а) настане(т) ню(н̄а) к̄а / а кончаецса нюла к̄ѡ^{84*}:~ / авгү(ст)ьскага лү(н̄а) настане(т) ню(л̄а) к̄ / а кончаецса авгү(ста) з̄і:~ / се(м)таврьскага лү(н̄а) настане(т) авгү(ста) / н̄і а кончаецса се(м)та(б̄)ра з̄^{85*}. / ш(к̄)таврьскага лү(н̄а) настане(т) се(м) / з̄і а ко(н̄)чае(т)са ш(к̄)та(в)ра ēі:~ / ноѡ(б̄)рьскага лү(н̄а) настане(т) ш(к̄)та(б̄) / з̄і а ко(н̄)чае(т) ш(к̄)тавря^{86*}

^{78*} се(м)та(бра) – Кол.

^{79*} ш(к̄)та(бра) – Кол.

^{80*} Текст в квадратных скобках написан на полях.

^{81*} Кол. настане(т); доб. по Кол.

^{82*} Текст в квадратных скобках написан на полях.

^{83*} к̄ – Кол.

^{84*} к̄ѡ – Кол.

^{85*} з̄і – Кол.

^{86*} ноѡвря – Кол.

Ді:~ / де(ка)брьская лү(на) настане(т) ноа(б)рл / еі а кончатса де(ка)брь
 Ді:~

Лѣ(то) з. ге(н)варьская лү(на) настане(т) / де(к) еі а ко(н)чатса
 ге(н)варл гі:~ / феврал(ль)ская лү(на) настане(т) ге(н)варл / ді а кончат(т)са
 февралл аі / мартъская лү(на) настане(т) фе(в) ві / а кончатса марта гі:~ /
 апри(ль)ская лү(на) настане(т) ма(р)та ді // Л.11б // а кончатса априлл аі:~ /
 манская лү(на) настане(т) апри(ла) ві / а кончатса маа аі:~ / ню(нъ)ская
 лү(на) настане(т) маа ві / а кончатса ню(на) і:~ / ию(ль)ская лү(на)
 настане(т) юнл аі / а кончатса юлл ъ:~ / авгү(ст)ская лү(на) настане(т)
 ню(ла) і / а кончатса авгү(ста) з:~ / се(м)таврская лү(на) настане(т)
 авгү(ста) / н а кончатса се(м)таврл с / ш(к)таврская лү(на) настане(т)
 се(м)та / з а кончатса ш(к)та(в)рл е:~ / ноа(б)рьская лү(на) настане(т)
 ш(к)таврл / с а кончат ноаврл д:~ / де(ка)брьская лү(на) настане(т)
 ноа(б)рл с / а кончат(т)са де(ка)брьл г:

Лѣ(то) н. / генварьская лү(на) настане(т) де(ка)брьл / д а кончатса
 ге(нв)рл в:~ / лоуна настане(т) ге(н)варл г / а кончатса генварл л /
 феврал(ль)ская лүна настане(т) фе(в)рл / лл а а ко(н)чатса ма(р)та в. /
 мартъская лү(на) настане(т) марта / г а ко(н)чатса априлл а:~ /
 апри(ль)ская лү(на) настане(т) апри(ла) в / а кончатса априлл л:~^{87*} /
 ню(нъ)ская лү(на) настане(т) маа ла / а кончатса ню(на) ки:~ / ию(ль)ская
 лү(на) настане(т) ню(на) кѣ / а кончатса июлл ки:~ // Л.11в // авгү(ст)ская
 лү(на) настане(т) авгү(ста) кз^{88*} / а кончатса^{89*} се(м)таврл кѣ:~ /
 ш(к)таврская лү(на) настане(т) се(м)та / кс а ко(н)чатса ш(к)та(в) кд /
 ноа(в)рьская лү(на) настане(т) ш(к) кѣ / а кончатса ноаврл кг:~ /
 де(ка)брьская лү(на) настане(т) ноа(в) кд / а ко(н)чат(т)са де(к) кт:~

Лѣ(то) фе / генва(рь)ская лү(на) настане(т) де(ка)брьл / кд а
 ко(н)чатса ге(н)варл ка / феврал(ль)ская лү(на) настане(т) ге(н)варл / кв а
 ко(н)чатса фе(в)ралл ъі:~ / мартъская лү(на) настане(т) фе(в)ралл к / а
 кончатса марта ка:~ / апри(ль)ская лү(на) настане(т) марта / кв а
 кончат(т)са априлл ъі / манская лү(на) настане(т) априлл к / а кончатса
 маа ъі:~ / ню(нъ)ская лү(на) настане(т) маа к / а кончатса юнл зі /
 ию(ль)ская лү(на) настане(т) юнл ні / а ко(н)чатса июлл зі:~ / авгү(ст)ская
 лү(на) настане(т) ню(ла) ні / а ко(н)чатса авгү(с)та еі:~ / се(м)таврская
 лү(на) настане(т) авгү(ста) / сі а кончатса се(м)в(р)ь ді / ш(к)таврская
 лү(на) настане(т) се(м) / еі а кончатса ш(к)та(в)рл кг^{90*} / ноа(б)рьская

^{87*} Пропуск: манская лү(на) настане(т) маа вл а а кончат(т)са маа вл; доб. по Кол.

^{88*} кѣ - Кол.

^{89*} Пропуск: авгү(ста) кз. се(м)таврская лү(на) настане(т) авгү(ста) кз а кончат(т)са; доб. по Кол.

^{90*} н - Кол.

лү(на) настане(т) ш(к) дї / а кончается ноябрь вї / декабрьская лү(на) настане(т) ноя(б) гї // Л.11г // а ко(н)чается(т)ся де(ка)брь вї.

Лѣ(то) іе / январьская лү(на) настане(т) де(к) п̄^{91*} / а кончается январь / і а кончается(т)ся февраль н̄:- / мартъская лү(на) настане(т) фе(в)ра(ла) ѡ / а кончается марта ѡ:- / апри(ль)ская лү(на) наста марта і / а кончается апрѣл̄ з̄:- / маиская лү(на) настане(т) апри(ла) н̄ / а кончается маѣ з̄:- / ию(нѣ)ская лү(на) настане(т) маѣ н̄ / а кончается июна е / ию(ль)ская лү(на) настане(т) ию(ла) с̄ / а ко(н)чается август(а) д̄:- / август(а) лү(на) настане(т) юла с̄ / а кончается август(а) д̄:- / се(м)табрьская лү(на) настане(т) / август(а) е а ко(н)чается(т)ся се(м)та(б)рь в̄ / ш(к)табрьская лү(на) настанеть / се(м)табрь г̄ а ко(н)чается(т)ся ш(к) а / лү(на) настане(т) шктабрь в̄. / а кончается(т)ся ш(к)табрь л̄:- / ноя(б)рьская лү(на) настане(т) ноя(б)р̄ а а кончается(т)ся ноя(б)р̄ л̄ / декабрьская лү(на) настане(т) де(к) / а а кончается(т)ся де(к) кз̄:- /

Лѣ(то) дї. ге(н)варьская лү(на) настане(т) / де(к) ла а ко(н)ча ге(н)варь кѡ:- / фе(в)ральская лү(на) ге(н)варь л̄ / а кончается февраль кз̄ // Л.12а // мартъская лү(на) настане(т) фебра(ла) / кн̄ а кончается марта кѡ:- / апри(ль)ская лү(на) настане(т) марта / л̄ а кончается апрѣл̄ кз̄:- / маиская лү(на) настане(т) апрѣл̄ / кн̄ а кончается маѣ кн̄:- / ию(нѣ)ская лү(на) настане(т) маѣ кѡ / а кончается июна ке:- / июльская лү(на) настане(т) ию(на) кс̄ / а кончается июля ке:- / август(а)ская лү(на) настане(т) ию(ла) кс̄ / а кончается август(а) кг̄:- / се(м)та(б)рьская лү(на) настане(т) август(а) / кд̄ а кончается(т)ся ш(к)та(б)рь^{92*} кв̄ / ш(к)табрьская лү(на) настане(т) се(м) / кг̄ а конча ноябрь^{93*} ка / ноя(б)рьская лү(на) настане(т) ш(к) / кв̄ а кончается(т)ся ноя(б)р̄ к̄:- / де(ка)брьская лү(на) настане(т) ноя(б) / ка а кончается(т)ся де(к) кѡ.^{94*} /

Лѣ(то) вї. ге(н)ва(рь)ская лү(на) настане(т) / де(к) л̄^{95*} а ко(н)чается ге(н)варь нї / фебра(ль)ская лү(на) настане(т) ге(н) ѡї / а кончается февраль еї / мартъская лү(на) настане(т) фе(в) сї / а кончается марта зї:- / апри(ль)ская лү(на) настане(т) марта / нї а ко(н)чается(т)ся апрѣл̄ еї:- / маиская лү(на) настане(т) апри(ла) сї / а кончается маѣ еї:- / ию(нѣ)ская лү(на) настане(т) маѣ сї // Л.12б // а кончается июна гї:- / июньская лү(на) настане(т) ию(на) дї / а кончается юла гї:- / август(а)ская лү(на) настане(т) ию(ла) дї / а кончается(т)ся август(а) дї:- / се(м)табрьская лү(на) настанеть / август(а) вї а ко(н)чается(т)ся се(м)та(б)р̄ і:- / ш(к)табрьская лү(на)

^{91*} дї - Кол.

^{92*} сентябрь - Кол.

^{93*} октябрь - Кол.

^{94*} ѡї - Кол.

^{95*} к̄ - Кол.

настане(т) / се(м) $\bar{a}\bar{i}$ а ко(н)чае(т)са ш(к)та(в)ра $\bar{\phi}$ / нога(в)рьская лү(на)
настане(т) ш(к)та(в) \bar{i} / а кончае(т)са нога(в)ра \bar{n} :~ / де(ка)брьская лү(на)
наста нога(в)ра $\bar{\phi}$ / а кончается декабрь \bar{z} :~

Лѣто $\bar{g}\bar{i}$. генва(р)ская лү(на) настанеть / де(ка)брь \bar{n} а ко(н)чае(т)са
ге(н) \bar{s} / февра(ль)ская лү(на) настане(т) ге(н)вар \bar{z} / а кончается февра-
ла \bar{d} :~ / мартъская лү(на) настане(т) $\bar{\phi}$ (в)р \bar{e} / а кончается марта $\bar{s}\bar{i}^{96}$:~ /
апрн(ль)ская лү(на) настане(т) марта / \bar{z} а ко(н)чае(т)са апрн(ла) \bar{d} /
манская лү(на) настане(т) апрн(ла) \bar{e} / а кончается ма \bar{d} :~ / ню(нъ)ская
лү(на) настане(т) ма \bar{e} / а кончается ню(на) \bar{b} :~ / ию(ль)ская лү(на)
настане(т) ню(на) \bar{r} / а кончается июля \bar{b} / авгү(ст)ская лү(на) настане(т)
юла \bar{r} / а кончается авгү(ста) \bar{a} :~ / [лү(на) настане(т) авгү(ста) \bar{b} а кончат-
са авгү(ста) \bar{l}] ^{97*} / се(м)табрьская лү(на) настане(т) авгү(ста) / ла а ко(н)-
чается се(м)тавра $\bar{k}\bar{\phi}$. // Л.12в // ш(к)табрьская лү(на) настане(т) се(м) \bar{l} /
а кончается ш(к)та(в) $\bar{k}\bar{n}$ / нога(в)ская лү(на) настане(т) ш(к) $\bar{k}\bar{\phi}$ / а
кончается нога(в)ра $\bar{k}\bar{z}$ / де(ка)брьская лү(на) настане(т) нога(в)ра / $\bar{k}\bar{n}$ а
кончается де(ка)вра $\bar{k}\bar{s}$:~ /

Лѣ(то) $\bar{d}\bar{i}$ ге(н)варьская лү(на) настане(т) / де(к) $\bar{k}\bar{z}$ а ко(н)чае(т)са
ге(н)вар $\bar{k}\bar{e}$ / февра(ль)вра(ль)ская ^{98*}. лү(на) настане(т) ге(н)ва/ра $\bar{k}\bar{s}$ а
кончается ма(р) ^{99*} $\bar{k}\bar{d}$ ^{100*}; / мартъская лү(на) настане(т) $\bar{\phi}\bar{e}$ (в) $\bar{k}\bar{d}$ / а ко(н)-
чается марта $\bar{k}\bar{d}$:~ / апрн(ль)ская лү(на) настане(т) марта / $\bar{k}\bar{e}$ а
ко(н)чается апрн(ла) $\bar{k}\bar{v}$:~ / манская лү(на) настане(т) апрн(ла) $\bar{k}\bar{g}$ / а
кончается ма $\bar{k}\bar{v}$:~ / ню(нъ)ская лү(на) настане(т) ма $\bar{k}\bar{g}$ / а кончается
ню(на) \bar{k} :~ / ию(ль)ская лү(на) настане(т) июня $\bar{k}\bar{a}$ / а кончае(т)са июля \bar{k} :~ /
авгү(ст)ская лү(на) настане(т) ню(ла) $\bar{k}\bar{a}$ / а кончается авгү(ста) $\bar{n}\bar{i}$:~ /
се(м)табрьская лү(на) настане(т) авг(с) / $\bar{\phi}\bar{i}$ а кончае(т)са се(м) $\bar{z}\bar{i}$:~ /
ш(к)табрьская лү(на) се(м)та(в) $\bar{n}\bar{i}$ / а кончается ш(к)тавра $\bar{s}\bar{i}$:~ / нога(в)-
рьская лү(на) наста ш(к) $\bar{z}\bar{i}$ / а кончается нога(в)ра $\bar{e}\bar{i}$:~ / декабрьская лү(на)
настане(т) нога(в) / $\bar{s}\bar{i}$ а ко(н)чае(т)са де(ка)вра $\bar{e}\bar{i}$:~ /

Лѣ(то) $\bar{e}\bar{i}$ ге(н)варьская лү(на) настанете // Л.12г // де(к) $\bar{s}\bar{i}$ а
ко(н)чае(т)са ге(н)вар $\bar{d}\bar{i}$:~ / $\bar{\phi}\bar{e}$ (в)ральская лү(на) настане(т) ге(н) $\bar{e}\bar{i}$ / а
кончается феврал $\bar{v}\bar{i}$:~ / мартъская лү(на) настане(т) $\bar{\phi}\bar{e}$ (в)ралл / $\bar{g}\bar{i}$ а
ко(н)чае(т)са марта $\bar{d}\bar{i}$:~ / апрн(ль)ская лү(на) настане(т) марта / $\bar{e}\bar{i}$ а
ко(н)чается апрнла $\bar{v}\bar{i}$:~ / манская лү(на) настане(т) апрн(ла) $\bar{r}\bar{i}$ / а кончат-
ется ма $\bar{e}\bar{i}$ / ню(нъ)ская лү(на) настане(т) ма $\bar{s}\bar{i}$ / а кончается ^{101*} ню(на)
 $\bar{a}\bar{i}$ / ню(ль)ская лү(на) настане(т) июня $\bar{v}\bar{i}$ / а ко(н)чается июля \bar{i} /

^{96*} \bar{s} – Кол.

^{97*} Текст в квадратных скобках написан на полях

^{98*} Sic!

^{99*} феврал – Кол.

^{100*} $\bar{k}\bar{g}$ – Кол.

^{101*} В тексте повтор этого слова.

авгү(ѣт)скаѧ лү(нѧ) настане(т) ню(лѧ) дї / а кончѧется авгү(ѣта) ѿ:- / се(м)тѧбрьскаѧ лү(нѧ) настане(т) авгү(ѣта) / і а ко(н)чѧется се(м)тѧбрьскаѧ з / ш(к)тѧбрьскаѧ лү(нѧ) настане(т) се(м) / нѧ а кончѧется ш(к) в^{102*}:- / ноѧ(в)рьскаѧ лү(нѧ) настане(т) ш(к) в. / а кончѧется ноѧ(в)рѧ е:- / де(кѧ)брьскаѧ лү(нѧ) настане(т) ноѧ(в)рѧ з / а кончѧется де(кѧ)брьскаѧ д:-

Лѣ(то) сї ге(н)варьскаѧ лү(нѧ) настане(т) / де(к) е а ко(н)чѧе(т)сѧ ге(н)варѧ г:- / ѿе(в)ральскаѧ лү(нѧ) настане(т) ге(н) д / а кончѧе(т)сѧ ѿеврѧла д:- / [мартьскаѧ лү(нѧ) настане(т) ѿе(в) в / а кончѧется марта г:- / апри(л)скаѧ лү(нѧ) настане(т) ма(р) д / а кончѧется априлѧ а]^{103*} // Л.13а // мартьскаѧ лү(нѧ) настане(т) ѿе(в) в / а кончѧется марта г / апри(л)скаѧ лү(нѧ) настане(т) марта д / а кончѧется априлѧ ѿ- / манскаѧ лү(нѧ) настане(т) апри(л)ѧ в / а кончѧется маѧ^{104*} л:- / лү(нѧ) настане(т) маѧ лѧ^{105*} а ко(н)чѧется июлѧ^{106*} л:- / ню(нѣ)скаѧ лү(нѧ) настане(т) маѧ лѧ / а кончѧется июлѧ^{107*} кѿ:- / ию(лѣ)скаѧ лү(нѧ) настане(т) нюѧа д / а кончѧется июлѧ кѿ:- / авгү(ѣт)скаѧ лү(нѧ) настане(т) ню(лѧ) л / а кончѧется авгү(ѣта) кз:- / се(м)тѧбрьскаѧ лү(нѧ) настане(т) авгү(ѣта) / кн а кончѧе(т)сѧ се(м)тѧ(в) кз:- / ш(к)тѧбрьскаѧ лү(нѧ) настане(т) се(м) / кз а ко(н)чѧе(т)сѧ ш(к)тѧ(в)рѧ кѿ:- / ноябрьскаѧ лү(нѧ) настане(т) ш(к) кз / а кончѧется оѧврѧ^{108*} кд:- / де(кѧ)брьскаѧ лү(нѧ) настане(т) ноѧ(в) е^{109*}; / а ко(н)чѧется де(к) кг.

Лѣ(то) зї / ге(н)варьскаѧ лү(нѧ) настане(т) де(к) кд / а кончѧе(т)сѧ генварѧ кв:- / ѿе(в)ральскаѧ лү(нѧ) настане(т) ге(н) кг / а кончѧется ѿе(в)рѧла к / мартьскаѧ лү(нѧ) настане(т) ѿе(в) кѧ / а ко(н)чѧется марта кв:- / апри(л)скаѧ лү(нѧ) настане(т) марта / кг а ко(н)чѧе(т)сѧ априлѧ к / манскаѧ лү(нѧ) настане(т) апри(л)ѧ кѧ // Л.13б // а кончѧется маѧ к:- / ню(нѣ)скаѧ лү(нѧ) настане(т) маѧ кѧ / а ко(н)чѧется ню(нѧ) нї:- / ию(лѣ)скаѧ лү(нѧ) настане(т) ню(нѧ) ѿї / а кончѧ июлѧ нї:- / авгү(ѣт)скаѧ лү(нѧ) настане(т) ню(лѧ) ѿї / а кончѧется авгү(ѣта) сї:- / се(м)тѧбрьскаѧ лү(нѧ) настане(т) зї / а ко(н)чѧется се(м)тѧбрьскаѧ еї:- / ш(к)тѧбрьскаѧ лү(нѧ) настане(т) се(м) / сї а кончѧется ш(к)тѧ(в)рѧ дї / ноѧ(в)рьскаѧ лү(нѧ) настане(т) ш(к) еї / а кончѧе(т)сѧ ноѧврѧ гї:- / де(кѧ)брьскаѧ лү(нѧ) настане(т) ноѧ(в) дї / а кончѧется де(кѧ)брьскаѧ і^{110*}:-

^{102*} а – Кол.

^{103*} В тексте фрагмент в квадратных скобках повторен на л. 13а.

^{104*} априлѧ – Кол.

^{105*} а – Кол.

^{106*} маѧ – Кол.

^{107*} июлѧ – Кол.

^{108*} Sic!

^{109*} кѿ – К.

^{110*} вї – Кол.

ЛѢ(ТО) НІ / ГЕ(Н)ВАРЬСКАЯ ЛУ(НА) НАСТАНЕ(Т) ДЕ(К)Е̄^{111*} / а кончѣтса генвара дѣ:~ / ФЕ(В)РА(ЛЪ)СКАЯ ЛУ(НА) НАСТАНЕ(Т) ГЕ(Н)ВАРА ВІ / а кончѣ ФЕВРАЛА Ф:~ / МАРТЬСКАЯ ЛУ(НА) НАСТАНЕ(Т) ФЕ(В)Е̄ / а ко(Н)ЧАЕТСА МАРТА І:~ / АПРИ(ЛЪ)СКАЯ ЛУ(НА) НАСТАНЕ(Т) МА(Р) ДІ / а кончѣ(Т)СА АПРИЛА Н:~ / МАНСКАЯ ЛУ(НА) НАСТАНЕ(Т) АПРИ(ЛЪ) Ф / а кончѣтса МАЯ Н:~ / НЮ(НЬ)СКАЯ ЛѢ(НА) НАСТАНЕ(Т) МА^{112*} Ф / а кончѣтса НЮНА С:~ / ІЮ(ЛЪ)СКАЯ ЛУ(НА) НАСТАНЕ(Т) НЮ(НА) З / а кончѣтса НЮЛА С:~ / АВГУ(СТ)СКАЯ ЛУ(НА) НАСТАНЕ(Т) НЮ(ЛЪ) З / а кончѣтса АВГУ(СТА) ДІ^{113*}:~ // Л.13в // СЕ(М)ТЯВРАСКАЯ ЛУ(НА) НАСТАНЕ(Т) АВГУ(СТА) / ЕІ^{114*} а кончѣ(Т)СА СЕ(М)ТЯВРА Д / Ш(К)ТЯВРЬСКАЯ ЛУ(НА) НАСТАНЕ(Т) СЕ(М) / Е̄ а ко(Н)ЧАЕ(Т)СА Ш(К)ТЯВРА Г / НОВА(В)РЬСКАЯ ЛУ(НА) НАСТАНЕ(Т) Ш(К) / Д а кончѣтса НОВА(В)РА В / ДЕ(КА)БРЬСКАЯ ЛУ(НА) НАСТАНЕ(Т) НОВА(В) / Г^{115*} а кончѣтса ДЕ(КА)ВРА ЛА:~ /

ЛѢ(ТО) ФІ ГЕ(Н)ВАРЬСКАЯ ЛУ(НА) НАСТАНЕТЬ / ГЕ(Н) А а ко(Н)ЧАЕТСА ГЕ(Н)ВАРА Л / ФЕ(В)РАЛЬСКАЯ ЛУ(НА) НАСТАНЕ(Т) ФЕ(В)РА(ЛЪ)^{116*} ЛА / а кончѣ(Т)СА ФЕВРАЛА КН:~ / МАРТЬСКАЯ ЛУ(НА) НАСТАНЕ(Т) МА(Р) А / а кончѣтса МАРТА Л:~ / АПРИ(ЛЪ)СКАЯ ЛУ(НА) НАСТАНЕ(Т) МА(Р) ЛА / а кончѣ(Т)СА АПРИЛА КН:~ / МАНСКАЯ ЛУ(НА) НАСТАНЕ(Т) АПРИ(ЛЪ) / КФ а ко(Н)ЧАЕТСА МАЯ КН:~ / НЮ(НЬ)СКАЯ ЛУ(НА) НАСТАНЕ(Т) МАЯ КФ / а кончѣтса ІЮНА КС / ІЮ(ЛЪ)СКАЯ ЛУ(НА) НАСТАНЕ(Т) НЮ(НА) КЗ / а кончѣ(Т)СА НЮЛА КС:~ / АВГУ(СТ)СКАЯ ЛУ(НА) НАСТАНЕ(Т) НЮ(ЛЪ) КН^{117*} / а кончѣтса АВГУ(СТА) КД:~ / СЕ(М)ТЯВРЬСКАЯ ЛУ(НА) НАСТАНЕ(Т) АВГУ(СТА) / КЕ а кончѣ(Т)СА СЕ(М)ТЯ(В) КГ / Ш(К)-ТЯВРЬСКАЯ ЛУ(НА) НАСТАНЕ(Т) СЕ(М) / КД а кончѣтса Ш(К)ТЯ(В) КВ. / НОВА(В)РЬСКАЯ ЛУ(НА) НАСТАНЕ(Т) Ш(К) КГ / а кончѣ(Т)СА НОВА(В)РА КА:~ / ДЕ(КА)БРЬСКАЯ ЛУ(НА) НАСТАНЕ(Т) НОВА(В) // Л.13г // КВ. а ко(Н)ЧАЕ(Т)СА ДЕ(КА)ВРА:~ /

И аще скончѣшн дѣ КРЪ(Г) ЛУНЫ / И ПА(КН) ЗАНДИ Ш ПЕРВЫА ЛУНЫ / И ТАМО ДЕРЖЫ РАДЪ И НИКОЛИ (Ж) / СКОНЧАЕТСА РЕ(ЧЕ)ННОЕ ЧИСЛО:~

А СЕ ЧАСЫ НАСТАЮЩЕН ЛУНЪ. / КОЕГОЖ(Д)О М(С)ЦА ВО ДНЕ И В НОЩЫ. / ГЕ(Н)ВАРЬСКИА ЛУНЫ ДНИИ Л / а настатіе въ З ЧА(С) НОЩЫ:~ / ФЕВРАЛЬСКИА ЛУНЫ ДНИ КФ. / а настатіе въ Ф ЧА(С) НОЩЫ:~ / МАРТО(В)СКИА ЛУНЫ ДНИИ Л. / а настатіе въ А ЧА(С) НОЩЫ:~ / АПРИ(ЛЪ)СКИА ЛУНЫ ДНИИ КФ / а настатіе въ А ЧА(С) НОЩЫ:~ / МАНСКИА ЛУНЫ ДНИЮ Л. / а настатіе въ А ЧА(С) НОЩЫ:~ / ИНЬСКИА ЛУНЫ ДНИ КФ. / а настатіе въ Г ЧА(С) НОЩЫ: / ИЛЬСКИА ЛУНЫ ДНИИ Л. / а

^{111*} НІ - Кол.

^{112*} Sic!

^{113*} Д - К.

^{114*} Е - С.

^{115*} Пропуск: а кончѣтса ДЕ(КА)ВРА А ЛУ(НА) НАСТАНЕТЬ ДЕ(К)Е̄ въ в; доб. по Кол.

^{116*} генвара - Кол.

^{117*} КЗ - Кол.

настатіе въ њ ча(ѣ) нощи. / авгү(ѣтс)киа лоуны дѣни ѡ / а настатіе въ њ ча(ѣ) нощы ~ / се(м)таврскіа лоуны дѣн ѡѡ / а настатіе въ ї ча(ѣ) дѣн:~ / ш(ѣ)та(в)рскіа лоуны дѣни ѡ / а настатіе въ и въ ї ча(ѣ) нощы:~ / нояврскіа лоуны дѣни ѡѡ / а настатіе въ ѡ ча(ѣ) нощы:~ / де(ѡ)брскіа лоуны дѣни ѡ. / а настатіе въ ї ча(ѣ) нощы. // Л.14а // правленіа лоу(н)скага та (ж) вѣде(т) / на єдино лѣ(то), то на вї лѣ(т):~ / то (ж) воѣде(т) в лѣта то на / гї лѣ(то) еже воѣде(т) г лѣто / то на дї лѣ(то) еже вѣде(т) д / лѣто то на еї лѣ(то) еже вѣде(т) е лѣ(то) то на сї еже вѣде(т) њ лѣ(то) то на зї еже вѣде(т) њ лѣ(то) то на нї еже вѣде(т) / н лѣ(то) то на ѡї еже вѣде(т) ѡ лѣ(то) то на ѡ еже вѣде(т) ї лѣ(то) то на в еже вѣде(т) ѡ лѣ(то) то на г еже вѣде(т) вї лѣ(то) то на д еже вѣде(т) гї лѣ(то) то на е еже вѣде(т) дї лѣ(то) то на њ еже вѣде(т) еї лѣ(то) то на з еже вѣде(т) зї лѣ(то) то на и. еже вѣде(т) зї лѣ(то) то на ѡ еже вѣде(т) нї лѣ(то) то на ї еже вѣде(т) ѡї лѣ(то) то на дї. ами(нѣ) ~ /

Глѣют во писмена. ко(ѡ)ма боли / е(сть) сличѣныи кроу(г) земнаго круга. / то(ѡ)ми боли е(сть) земныи кроугъ / лоуннаго кроуга. Глѣю во ти / и(ж) шстро(но)мню добрѣ извыкли / соу(ть). стадин мна(т) кроуга зе/мнаго к те(м) и па(ть), ти болѣ / а премѣреніе^{118*} болѣ и тем(ъ). / по томоу же шврѣтаю(т) крѣ(г) / лѣнныи. стадин е(го) нмыи // Л.14б // болѣ вї те(м). а премѣреніе^{119*} / д хъ те(м). Сличѣныи(ж) премѣна(ет) / болѣ стадин ї те(м). на(м) же / оубо зрашцы(м) тако єднаго ла/ктн премѣреніе^{120*} его. но шва(ѣе) / писано се добрѣ права рече. / не свѣтланикѣ оумалшѣса. / но нашемѣ зракѣ на толнкѣ / безмѣрнѣ высотѣ зрашцымъ. / тако іша(н) дамаски(н) исповѣда / на(м) њ плани(т). еже поаси аерь/стни. на ѡ планитѣ звѣзда / арери(ѣ)^{121*}. на в планитѣ звѣзда / арми(ѣ) на г планитѣ звѣзда / зеве(ѣ). на д планитѣ снѣце / на е планитѣ звѣзда аѡро/днтѣ. си (ж) е(сть) дѣнница швог(д)а / же дѣню преходи(т). швогда же / и в нощы заходѣщи вывае(т). на њ пла/нитѣ звѣзда кронѣ на з / планитѣ лоуна. єлини во / екатією зовоу(т) лѣнѣ и твора/тъ ю на лвовѣ колєсницѣ ѣ/здашѣ и ѡмневе в не(н) мечю/ще. но на(ѣ) не тако бж(ѣ)твеное писа(нн)е / оучить. тако (ж) єлини глѣють. / но плани(т) тѣмъ застоу/пающе гасньство зрака / и скончєвае(т) зра(ѣ) нѣш ко въздѣ/хѣ гладыи^{122*}. или оубо да шпы/таи глѣвшы(х) вѣроу и взиди // Л.14в // на гороу высокоу. и возри на ра/венство пола. и како ти са / тамо оузра(т) пасо-мата ста/да. не аки ли мравієве. или / мшица соуще. или на гороу / възиди ѡ вы-соки(х) холмовѣ. / и позри по морю. кази ти са / мнѣть карабли плаваю/щым по морю. не хѣж(д)єши ли / всакаго голѣви мнѣтса. / зракоу твоємоу. в нем же /

^{118*} прѣмененьк – Кол.

^{119*} прєменєннѣ – Кол.

^{120*} прєменєннѣ – Кол.

^{121*} арєсис – Т.

^{122*} градѣ – Кол.

мно(ж)ства соущи бывають. / и превеликия тагостн. / каци ли оубо соу(ть) велиции / встови морьстин. в ни(х) же / гради и села бесчисленн бы/вають. не тако ли черно нѣ/что бывае(т) видѣннє плавающе творншы ѿще же гдѣ / горы высокнѣ, глѡубокими / дєбрьми прорѣзаны. на(м) же / зращы(м) акн гла(д)ки и кроу/говаты мнн(м) боудуща. / но тако же рѣ(х). кончается / зра(к̄) оубо. пронзорш(м) к^{123*} (ѡ)здѣ/хоу глѣдын. намѣ оубо зра/ще къ безмѣрнѡи восотѣ^{124*} / шнон. како (ж) возможе(м) величество свѣтлннкѡ оубедѣ/ти. но тако (ж) ре(чє) гѣ да боудѣ(т) / знаменѣ на днѣ. и на годы // Л.14г // и на лѣта. знаменѣ же бы/ваю(т) свѣтлннкѡма тѣма / боурнаѡ оутншенѣ. и во(до)/дождевнаѡ. оужнаѡ же и / сѣрнаѡ^{125*} возвѣтанѣ. или / прѡтаженыѡ налоги боу/ра.ми. ѿгда (ж) оубо явнтсѡ / шба полы слнѣца блещашее/сѡ знаменнє. по(до)вно слнѣцо / во соущѣ, тогда на вѣстоцѣ / или на западѣ. тог(д)а оубо / дож(д)ь многѣ. и раме(нѣ) вѣтрѣ / явлѣе(т). ѿгда явнтсѡ знамѣ/ннє съ сѣверныѡ страны тогда / сѣверѣ вѣтрѣ знаменае(т) бѣдѣ/щѣ. и егда ѡ оужныѡ страны / явнтсѡ тогда югѣ знаменуе(т) вѣятн. се же извѣщѡ гѣ / гла ре(чє). егда (дрѡ)хло боуде(т). акн за/горѣвсѡ нѡбо томоу (ж) знаменуе/ть. егда во ѡ мѣглена(гѡ) воскѡ/ренѣ^{126*} воскѡрнтсѡ. и черно-стѣю / шмрачѣе(т) слнѣныѡ лоучѡ. то/гда и слнѣце бѣде(т) видѣти акн / кроваво члѣш(м) тогда нмоу(т) / явленнє знаменнє(м) тѣмѣ на / тѣ(х) мѣсте(х). на ннх же без ви/ны многа мокрѡта. вше(д)шна / вѣскѡреннємѣ мѣглы и по(д) вѣ/таннє(м) вѣтра. но егда акы / власы прѡстирата слнѣце. или // Л.15а // погорѣю(т) облацы. тогда / вѣтрєно и стоудєно знаме/ноуєть. аще ли лѣча свѡл / пригнѡѡ к сеѡмоу явнтѣ слнѣце. или почернѣ/вшы шблѡки шдержымо / егда начнє(т) в(ѣ)сходнтн или / заходнтн та (ж) черно боуде(т) / и моутно. аще хоѡѡ боуде(т) ч(с̄)то или акн загорѣвсѡ / боуде(т), то оутншеннє и / ясноство назнаменуєть. / тако (ж) оубо и лоуна многа / знаменѣ творн(т) и разлнчна. / Вѣ третѣи бо днѣ егда бѣде(т) / ч(с̄)та и тонѣка то долгоу / тнхѡсть аще ли тонка бѣ/де(т) но не чнста но акн шгнена / вѣтры рамѡнны назнаме/ноує(т) аще ли шѣѣма роѡма / равно (сѡ) явлѣе(т) м(с̄)ць. аще ли сѣвє/рнын ро(г̄) ч(с̄)тѣе боуде(т). то оугни/бающѡ запа(д)ныѡ вѣтры на/знаменує(т). егда (ж) почернѣе(т) / луна полна боудѣщн свѣта / дождевна бывае(т) така шба/полы бываєт же то воздоу(х)^{127*} / акн вѣнцн (сѡ) шкроужы(т) ѡ луны / томоу^{128*} знаменае(т) бывающн. / егда почернѣвшєе обраще(т) / сѡ то продолженѣ моутѣ // Л.15б // и матєже(нѣ) бывае(т). така оубо / знаменѣ прєблѣгыи всеѡмоушѣ/нын гѣ повелѣ слнѣцо и лоунѣ / творнтн. да прєплавають / смѡтраще великнѣ ты мо/рьскнѣ поучыны. да и рѡтан / и дѣлцы

^{123*} по – Кол.

^{124*} Sic!

^{125*} сѣвернаѡ – Кол.

^{126*} Пропуск: землѡ; доб. по Кол.

^{127*} Пропуск: егда; доб. по Кол.

^{128*} то мѣто – Кол.

и гребцы оутверда/тса добрѣ. си бо знаменна / велика и мл(с̄)ть. и велико строение творца б҃га. да тѣми / знаменіи нми же есть быти / вредш(м) внезапоу. Млы (ж) слыша/хш(м) нѣкнѣ поустошннкн гл҃ю/ще яко чл҃цы во звѣзды ража/ютса. да того ра(ди) бывають / шбо рѣсо шбо (ж) бѣло нно (ж) черно. / инѣ черменѣ. снѣ оубо прелесть / ѿ невѣрны(х) еллі(н) принде. еще (ж) / и возрастъ его телесе сказоу/ют ны льстаще о болѣзнехъ / и ш смр̄те(х) члч(с̄)кы(х). мнѣтса вѣ/дѣще по звѣз(д)номоу чтенію^{129*}. / и еще о доблестѣ(х) моу(ж)ства / и ш жизнѣ(х) и о богатствѣ. / бладнею своею рекоша. та/че и ш властодержын рекоша. / прелщающн невѣрноюу ча(дѣ). / нам же оубо по(до)бае(т) шблчн/тн тѣ(х) бладства.

Въ дн / оубо днѣ сѣтвори в(г̄)ъ свѣти/лнкн ты. адама (ж) не бѣ еще // Л. 15в // на землн. то(ч̄)ю толь множе/ство звѣздъ рож(д)еніе назна/менаша шблчн(м) па(кн) бла/жены(м) шнѣмъ авраамомъ. / и(же) шблчн халдѣга. мнѣща(са) / звѣздочетса ш рож(д)еннн / и ш смр̄тн шсоуж(д)енаго. и / приведена(г̄о) пред него. шблчнм же та н ш про рѣсостн / и ш бѣлости члчѣстѣн. нлн / оубо всн ефшшплане во едн/ноу звѣздоу ражаютса по/неже соу(ть) злѣ почернѣлн акн / дѣмонъ. н ш бога(т)ствнн же / и ш власти цр̄н н кнзи и короли. поне коегож(д)о снѣ шцю / власть держы(т). то тн всн лн / въ еднноу звѣздоу ро(дн)шасл. / но тѣѣ се оубо е(с̄)тъ. н(же) закона н/стнннаго не имѣю(т) къ б҃гоу. / и правовѣрныѣ вѣры не соу(ть) / исправлн. то тн оуподо/влеше(са) нетопыре(м). пѣсто(шь)ю / и лжамн составнша. то оубо ношѣ свѣ(т) мнѣще. во(з)снѣ/вшѣ слнцю шчн н(х) помрачнша(са). / нам же оубо во(з)снѣ слнце правѣдное. тремн свѣтн снѣ/ющн бж(с̄)твеннмн собѣствы. / едннѣм же е(с̄)ствш(м) хвалнмъ / и покланѣе(м). мню оубо шца // Л. 15г // н снѣ н сг̄го дѣа. въ еднномъ / бж(с̄)твѣ. Не^{130*} смотри оубо о се(м) / ельма оубо не може(м) са сего м(с̄)ца / снѣюща наглядатн. н звѣ/з(д)ныѣ тоѣ красоты. аще н ꙗко всл днн видѣ(х) та. слѣпы(м) / же н невѣсны(м) тщета е(с̄)тъ. нже / таковы нбо(м)^{131*} созданныѣ / красоты не видѣ(т). нм же по/мрачнстасл очн н(х). Тако оубо н ты жыдовнне. аще не при/ннче въ вѣдѣхновенныѣ кнн/гн. ева(г̄)льскнѣ н ап(с̄)льскнѣ. / тѣ (н) слѣпѣ сы(н) не можешн видѣ/тн бг̄ш(м) преданныѣ сеѣ вѣры. / но воспоманн са шкаанне прочее не творн(са) лоучшн адама / па(д)шаго. ада(м) оубо падесл / всн мы по(д) прелестью быхш(м). / но снѣ бжнн ѿ дѣы воплощесл. / евгоу возводи(т). но распенѣсл / на древѣ н древо шстн. н есмы / ны(нѣ) взнрающы на высогоу. / н на гра(д) шчѣства ншего. н/з него же ны нзведе члколюбець^{132*} / свонмн ласкамн. но аще оувѣ/мы са кто есмы. то н б҃га по/знае(м). творцю са поклоннн(тъ). / вл(д̄)цѣ работае(м) кормнтелл / любн(м). блг(д̄)тлл оусты(дн)м-

^{129*} теченію – Кол.

^{130*} но – Кол.

^{131*} бмъ – Кол.

^{132*} члконенавидецъ – У; члкогвнтель вѣсѣ. врагъ – В.

св. / аще бо видимаа си коль до// Л. 16а //бра на(м) соу(ть). како оубо шна не/видимаа еже жыти съ вго(м). / ш ннх же великии павель ре(че). / его (ж) око не видѣ ни оухо не / слыша. ни на ср(д)це члѣоу не / взыде. га(же) оуготова бгѣ / любашы(м) его. ђмотри же / ты жидовине. како ти (н)на сла/ва творца н(же) сказа вжѣвены(н) / павель. тако вышшы е(сть) дша / всакаго оума члѣа. ты же / почто еа лишаеш(са) самоволь/ствѡ(м). но ѡтрѣгни ср(д)це свое / ѡ наоученіа зла. еа же бо сла/вы аггліа желаю(т) приникнути. / еа же ты лишаеш(са) свонмѣ / невѣрствениемѣ. но смотри (ж) / великаго двѣа ре(к)ша. словесе(м) / гнѣмѣ нѣса оутвердншася. / виж(д)ь оубо пребл҃гаго хитреца / вга. како ти велиции обла/ци страшно тако горы препла/ваю(т) швин съмо швин же / дрюгоамо тако (ж) гѣ повелѣ / вѣтроу носити. како ти / шблаци наемше(са) ѡ въздоу/ха мокрости. како штагъ/члѣвше не па(д)уть на зе(м)лю. / но пребываю(т) по въздуху / вѣтрѡ(м) носими. или како / ти облацы не въздоу(т) к вы// Л. 16б //сотѣ. и не покрю(т) тоа красо/ты. но смотри. тако (ж) повелѣ / всемошнын гѣ. тако (ж) оубо пода/сть свѣщы горѣ свѣтити / всемѣ роду шгномоу к высо/тѣ тещы. да того ради оучи/ни гѣ твердь акн ле(д) смерзши(са) / а еже возведе по(л) воды на тве/рдь того ра(дн). да боуде(т) на сохр/аненіе тверди тон. да не расте/четса ѡ теплоты свѣтлани/коу. и множества звѣздъ. и / потечеть ѡ^{133*} свѣтланикѣ горѣ. / и возразитса ш ле(д). исходитъ / теплотою на землю. многа/ж(д)ы бо видн(м) акн звѣзды слѣ/тащы съ нѣси да то оубо разв/мно^{134*} боуде(т). егда оубо възыдетъ / тѣснось^{135*} шблака к высотѣ / его (ж) мокрота изыде(т) и попалле(т) / ѡ теплоты звѣз(д)ныа. и тако / паленое скоро вѣтрѡ(м) носимо / погине(т). Посемѣ оубо разв/мѣн / тако примешн тонъкн изъгрѣвн / на(д) свѣщею. аще не к самомоу / пламени приложышы н(х). но ѡ зноа запалитса. тако оубо / и тын тонкии шбла(к) ѡ тонноа^{136*} / звѣзды попалн(м). а ѡ нына изъ/соушае(м). аще ли ре(че)шы почто / та свѣти(л)ника не шпалають // Л. 16в // шбла(к) но ѡ звѣздъ попалаю/тса. да посемѣ оубо смотри / егда зажжетса хранина или / съкладеноу бывшѣ мно(же)ствѣ / дрѡ(в) и горящюу шгне(м). и не мо/жешы на верхъ пламени то(го) / во(з)вресщы пера. или листа и/ли изъгрѣвини поне сильнѣ то/моу пламени соущѣ^{137*}. и дү(х) зноа / того рамно исходащѣ. тако / ѡ дха того нешпаленъ возме/тса на высоту донеле (ж) дхѣ / шгна того взн дотолѣ не / може(т) пасти на землю. но ннѣ/дѣ ѡклонитса ли на десно и/ли на шѣе. и тако в тихости / на землю паде(т). тако оубо / и тонъкни обла(к) не имать / възгнн ко свѣтланикоа / тѣма зноа ра(дн). но ѡ дха тѣ/плоты его стоупае(т) нижѣ. и / аще (ж) въ днѣ попаллетса. то / такокви облацы при солъ/нечнѡ(м)

^{133*} но кгда тещи – Кол.

^{134*} Доб.: ны – Кол.

^{135*} тоность – Кол.

^{136*} оноа – Кол.

^{137*} бучащю – Кол.

вещанін^{138*} при днѣвно(м) / свѣтѣ невозможно ны видѣ/ти^{139*}. да силны(м) пожаро(м) по го/ращы(м) трава(м) или тростію / далече соушы^{140*}. аще ли днѣ естъ / пламени и(х) невозмо(ж)но видѣти. / прише(д)шен же ношцы тогда / зарѣ и(х) нагавѣ бывае(т) предѣ // Л. 16г // шчыма ншчыма.

У сатана/илѣ. В син оубо днѣ единѣ / ѿ аггль. нарицаемы сато/нанѣ. и(же) бѣ старнишина де/сатомоу чынѣ. и видѣ па(ко) / оукраши в(г)ѣ твердь тоу. ш / нен (ж) рѣхш(м). нбо и землю. и ра/звелчнша гордостію. и рече / в помыслѣ свое(м). коль красна / пш(д)не(с)нага си. но не вижоу жи/воущаго на нен. да придѣ на / землю и приемоу ю. и вла/даю его и воудоу и(м) тако бѣ. / и поставлю пр(с)таѣ свон на ш/блацѣ. и тоу^{141*} сверже и гѣ за / гордость съ нѣси за гордость / помысла его. понеже па(до)ша / и(же) бѣша под ни(м) чы(н) десѣтын. / аки пѣсокъ просыпаса с(ѣ) нѣси / и проразнша(сѣ)^{142*} преисподнага. / дроузи же на земли быша^{143*}. / дроуги таже ѿ ннхѣ на въздѣ/зѣ повѣси. Архаггльскн гла(с) / архнстратн(г) мнханѣ сын / началникъ. воевода слы / гнѣ. инаго чыноу сын старни/шына. видѣ ѿстѣпника спа(д)/ша с чынш(м) свон(м). и звѣчны(м) глсш(м) крѣпкы(н) и страшныи ре(чѣ) вонмѣ(м) / и глсш(м) слы похвали(м) всѣ(х) бѣа. / ре(чѣ) вонмѣмъ тако создани // Л. 17а // ес.ме на слоужбѣ ѿ него. и пре(д)/стоасте бѣоу. что по(д)асте / и сътвористе ре(к) вонмѣмъ / что есмы. вонмѣ^{144*} с трепето(м) / слоужа бѣоу. ре(к) вонмѣмъ / тако свѣтѣ бы(сѣ) с нами. и нѣѣ / ѿ свѣта влачнстеса и / высть т.ма. ре(к) вонмѣмъ / тако си загордѣша и погнуво/ша. мы (ж) вонмѣмъ тако бѣи / слоужытели страшныа си/лы его. И слышавше дѣмонн / гла(с) архаггла мнхана. и / авне повѣшени быша на аерѣ. / первни же ти спа(д)шыи дѣмонн / проразнше^{145*} и соу(тѣ) тако глсши / и ти ѿтолѣ не свѣда(т)^{146*} ничто же / в мнрѣ а еже ѿ ни(х) на землю па/доша то ти дѣлаю(т) злата. хо/дмшы по земли своннн прель/щак(т) прелестьми. послѣднѣ/га же нхѣ оуставн архаггль/ски гла(с) по аерѣ. и тнн же оубо / висше что могоу(т) пакости / творити то и творатѣ. / еже оубо сатана старѣи бѣ / в чыноу. и же бѣ под ннмъ. / приставникъ земномѣ чынѣ. / и земли блюденне при(м). и ѿ бѣа е(с)ствомѣ. не лѣкавѣ бѣ / нсперва. но блнн сы(н) не мogn // Л. 17б // терпѣти. честь юже емѣ творецѣ дасть. самовластною волею / соврати ѿ е(с)тва. и воз(д)внса / помыслш(м) на сотворшаго бѣа. и съ/протнвнса емоу мыслню. да пе/рвыи ѿстоупнн(к) бы(сѣ) къ своен / пагѣбѣ

^{138*} Доб.: і – Кол.

^{139*} Доб.: тако же оубо и кде далече – Кол.

^{140*} Доб.: мѣ ннѣ – Кол.

^{141*} Доб.: абык – Кол.

^{142*} Доб.: в – Кол.

^{143*} падоша – Кол.

^{144*} Sic!

^{145*} Доб.: сѣ в преисподнѣ – Кол.

^{146*} видѣть – Кол.

привле(че)са. и ѿпаде / блг(с̄)ти во злѣ свон(м) похотѣнне(м). / тма бы(с̄ть) и ѿврьжеса въ стоу(д) е(г̄о) / и спаде мно(ж)ство и(же) вѣахоу по(д)ни(м). / наре(ч̄е)нныи чинъ архаг̄льскы. и / погѣвнша власть слыи не нмоу(т) / же оубо мощы ни владѣти ки(м). / оуже ѿпадше сама своего. такъ (ж) / и во невѣ пише(т) попоущениемъ / бж̄имъ коснѣшася его раны^{147*}. и / въ ева(г̄)лин паки пише(т). тако ни на(д) / свиньами нмоу(т) властн аще / не на строн кон ѿ бга поустини / боудоуть. поущению же бывшѣ / бж̄ю. тогда могоуть и прев/бразоуютса. и премѣнѣютса. / матеже(м) мечты твораще. / емоу же е(с̄ть) быти. то ни аг̄ли / вѣдають ни спа(д)шымъ съ нбси. / являют же ли когда. аг̄ли / посылаемн ѿ бга то являют(т). / и прорещы и(м) велаше свон(м) оуго/дникомъ. да тѣмъ елико (ж) гл̄ю(т) / аг̄ли естѣ и вѣде(т) противу(т)^{148*} / же ли вѣсове волъшебникомъ, // Л. 17в // и чародѣе(м) и шбавникъ(м) прорн/цоущы(м)^{149*}. то не все въправо вы/вае(т). швогда (ж) далече бывающа/та вѣда(т). другонцы же по / смотрению. рекоу(т). иногда прелашающе невѣрныа шбавла/ю(т). и на погнвель влекоуще. / козньми и лествици матоу(т). / и ажамн прелашаю(т) имъ оумъ. / аще бо воистинноу когда рку(т) / конецъ рѣчы тоа во зло совла/щаетса. и творити велаше лжоу. да тѣмъ не по(до)бае(т) / вѣровати. но гавѣ оубо се е(с̄ть) / тако по ѿпаденин аг̄льстѣ/мъ нѣ(с̄ть) оуже поканна. та/кѣ (ж) и чл̄ко(м) по смр̄ти. спа(д)шы(и) / ты(и) сатана грѣшы помы/сла своего. и наре(ч̄е)са противникъ бгоу. В него (ж) мѣсто / поставн г̄ь старнишыноу / архнстратига мнхаила. / спа(д)шымъ чы(н̄) нарекоша(са) дѣмо/ни. ѿ них же ѿатъ г̄ь слѣвѣ / и честь и свѣтлость и(же) вы/вшоу на ни(х) пре(же). и преложн / та въ дх̄ь темень. и по возъ/доухоу шбладати н(м) повелѣ. / въ спадшаго же чина мѣста де/сятаго оумысли сотворити / чл̄ка. да свѣтлости и вѣне// Л. 17г //цы спадшы(х) предати нма(т) б(г̄)ъ / правовѣрны(м). и нарцѣе(т)са / чы(н̄) десатин чл̄колюбныи. / но тако (ж) оуказа ны бж̄(с̄)твеное / писаніе гл̄ще и(же) пострадаша / за^{150*} нма своего вл(д̄)кы. ст̄ни / прр(о)цы ап(с̄)ли ст̄ли пр(д̄)вни / прв(д̄)нини и ликъ мч̄ньскыи. / то ти оулачыша швѣтлова/ніе ѿ спса. ш них же великии / павелъ гл̄ть. аще многа то/мленіа и искоушеніа приа/ша ст̄ни. но и чюде(с̄) дѣлателн / сп(до)внша(са) быти. ли в ракахъ / лежаще миро истачаютъ. / и костію. или власы. или / планитоу^{151*} рн(з) свон(х). вѣсы из(ъ)/гона(т). но син оубо быша послоу/шествовани вѣроу. но не при/гаша ре(ч̄е) павелъ швѣщаніа. / но токмо швѣтowanie оу/лѣчиша. слѣвы тоа неизре(ч̄е)нныа вѣнца приати. тако (ж) / свндѣтельствоуе(т) павелъ / гл̄а. бгоу ш на(с̄) нѣчто боль/ше прозращѣ де не безъ насъ / совершатса. бг̄ь оубо нан/паче ш чл̄ьстѣмъ родѣ про/мы-

^{147*} ранами – Кол.

^{148*} прорнчють – Кол.

^{149*} прорнчюще – Кол.

^{150*} за – Кол.

^{151*} платинною – В.

шлающе. и шжыдаю/ще послѣдни(х). да того ради / грѣшницы трепещоутъ // Л. 18а // днѣ того, в он же нма(т) сѣднѣ / вѣтъ. да гешнѣ и мѣка(м) страшны(м) предани боудоу(т). праведни же ра(д)уются ш дни то(м). / страшнѣ.мъ и соуднѣ.мъ. / иже приимше шѣѣтова(нн)е. / и ждоу(т) съвершениа. да сършени соуще ѿ вл(д)кы х̄а. вѣ / аггльскы(и) чинъ вѣстѣпле/ше. гоу пре(д)станоу(т) но такъ (ж) / писаніе ре(чѣ) и вы(стѣ) ве(ч)ръ и вы(стѣ) / оутро днѣ паты.

Въ п/аты днѣ ре(чѣ) бѣ да изведоу(т) / воды рыбы и плѣжоущаа / птиць дшоу живоу по род(ѣ) / парашаа по въздухоу по(д) / твердию не(с)ною по родоу и(х). / гдѣ оубо вы(стѣ) вѣіе повелѣніе / тоу абне изведоша воды / скоро по родоу и(х). Ѣмотрн же оубо почто творецъ разъ/гласне сотвори. ш травѣ / и ш скоте. ѿ единого зѣ(м)ла / исходащы(х). егда оубо травѣ / и садовію повелѣ ре(чѣ) быти / вл(д)ка. да прозавне(т) на земли / ш скотѣх же ре(чѣ) и ш свѣре(х). / да изведе(т) земля дшоу живѣ / по родоу и(х). виж(д)ь оубо тако / ѿ единого земля всѣ(м) исходащы(м). но разъгласно слово // Л. 18б // сътвори вл(д)ка понеже прозавбающе плодовеіе тын. и / по вса лѣта прозавноути и(м) / повелѣ вл(д)ка. пребывати / в земли га^{152*} въ гддре(х) мѣрнихъ. / листвени(м) падение(м) оумираю/ще. или стевлены(м) ишнение(м). / ѿ тоа же и(м) земля поражатиса / пакн вела. животнаа же / една ѿ нею изведена. и к то/му же не ѿ неа ражаютса. но са/ми ѿ себе. тогда оубо кити / великнаа роднша(са) иже по(до)вно / шстрово.мъ. дроугна же дроубны и вса исполнающи море. / рѣкн и езера и блатя. и то / все по гню словеси една(го) часа / вода изведе.

Ш чудо днѣа / достоинно како возможе во едн/но^{153*} е(с)ство макъко са разлѣваа. / и въздоушное е(с)ство како оубо / изведе бесчысленыи рѣ(д) тон. / в нем же кость и тѣло высть. / Ш чю(до) вода чре(с) е(с)ство изведе / роды и птицю парашоую. / и полъзащаа по земли. Ѣмотрн же оубо жестосердын жи/довине. како ти роди двѣа. / мааденець. таково же соуще/ствѣ(м) сѣще. тако же е(стѣ) ро(дн)вшыа. / тако же оубо плоть и кость // Л. 18в // понесе. е(с)ства члѣска ѿ двѣа / приимъ. не^{154*} бж(с)тва силоу в се/бѣ неисписанно носа;

Мы же / на пре(д)лежащее во(з)вратиса. / Приа(т) бо нбо звѣз(д)ное оукраше(нн)е. / приат же и земля оукраше(нн)е / свон(м) прозавение(м). бесчисленнаа цвѣты носачи. по се(м) / же оубо творецъ покрашае(т) / воды глѣ да изведоу(т) воды / полъзащаа. дхъ живѣ по родоу. и всакъ народъ плавающъ / по верхоу вѣ(д) или по глѣбина(м). / и птица парашнаа по аерѣ / приде же оубо то бж(с)твеное / писанне^{155*} и абне вса тварь / работаетъ творцю по пове/лѣнію и вода тоу и моря и/сполниша(са) всакаго родоу. / рѣкн

^{152*} шко - Кол.

^{153*} воднон - Кол.

^{154*} но - Кол.

^{155*} по бж(с)твеноу повелѣнію - Кол.

же с дѣнствы и езера / и блата по е(ѣ)ствоу ражаю(т). / не вы(ѣ)ть же праз(д)на ни едина во/да. аще грѣзила(са) е(ѣ)ть с каломъ. / егда же изынде бж(ѣ)твената / сила скорѣе молніа. и тоу / авне по всен вселеннѣи ража/еть вода животната. не вы(ѣ)ть / же праз(д)на тогда ни тина / ни калъ. понеже соу(ть) водива / вы(ѣ)ть. и по естествоу своему / изведе. мышы^{156*} проугы ко// Л. 18г //мары мшыцю. и всакъ рв(д) / жоужелны(н). птица же оубо / ѿ воды соущє. но посочухъ лѣ/тающе корматса. да тако / оубо повелѣно имъ е(сть) гдємъ / пицоу принимати. того / ради и нозѣ преданѣ имъ е/ста. но поне оубо птицю и / рыбоу изведе ѿ воды гъ. и в/вое тоу рыбы и птицы соу/жычество едино е(сть) тако же бо / птица плавае(т) сквозѣ во(з)дъ(х). / тако (ж) и рыба сквозѣ водоу. / тако (ж) бо рыбы в вода(х) плаваю(т) / перье(м) порѣвающе(са). и шшибію / праваше(са). тако же и птица / то же соужычество имѣеть. / крылома пернатыма правашиса лѣти(т) тако (ж) хоше(т). но кто / оубо возможе(т) тогда соущын / рв(д) рыбнын и птичъ и га(д)ны(н) / исписати. и еже бжїи(м) пове/лѣнне(м) изведе вода. но аще кто / вкѣшае(т)са тѣ(х) исчєстн. и/ли гасно и(з)глати то оуже мо/же(т) чѣкъ тѣ(н) и звѣзды не(ѣ)ныа / исчєстн. ли сосѣдш(м) чрьпла / премѣрити море. но ток-мо / мало ѿ ни(х) скажемъ. иже нра/вѣ ншємѣ оупо(до)блєни соутъ: - /

Есть оубо птица имене(м) // Л. 19а // ал(ъ)коность имѣет же гнѣ/здо си на брезѣ пѣска въскра/и морѣ. и тоу износи(т) ганца / своѣ. время же чадш(м) еѣ изы(д)ти в зимнын гв(д) бывае(т) / но егда почюти(т) время излѣ/сти чадш(м) еѣ. и взимлющи / ганца своѣ носи(т) на сре(д)у морѣ / и поущае(т) въ глоубинѣ тог(д)а / оубо море многими боурями / къ брегоу приражае(т)са. но е^{157*} / сносить алконость ганца. / на едино мѣсто и насадетъ / на ни(х) верхоу воды. и ганца(м) / его въ глоубинѣ соущє(м). и море / непоколѣвлемо боуде(т) за ѣ / дїни донелѣже алкоосто/ва чадѣ изнесоутса въ глоубинѣ выше(д)шы(м) из морѣ знаю(т) / родителя своѣ. Ви(ж) ты великаго давца^{158*} всемогущаго / блгаго бѣа. тако ш ве(з)словесны(х) / промыш-лае(т)^{159*}. тако же ишна / и(же) во глоубина(х) морьскы(х) бѣ. / въ чревѣ китовѣ три дїи / и три ношы вы(сть) провбразѣ / воскр(ѣ)нне спасєное. поманє(м) / же и петра верховна(го) ходи/вша по вода(м). тако же и ма/ртинїгана мнїха на рыбѣ / преехавшѣ морьскѣю глѣби// Л. 19б //ноу и шырноу. но поманємъ / павла рекша любашцы(м) бѣа / все поспѣетса во блго. но тако (ж) / и дбы(д) ре(ѣ)е. тако возвеличишасѣ / дѣла твоѣ ги и всѣ преи(д)ростїю / сотворишѣ еси.

^{156*} жабы – Кол.

^{157*} кгда – Кол.

^{158*} жнводавца – Т.

^{159*} Доб.: и оуставляють великою гордою море колма же па(че) члѣка ради что не имать створити гъ иже по образу своимъ створи поманємъ оубо нону – Кол.

Есть оубо рыба / юже взывають многонѣица^{160*} / естество (ж) и нра(ѣ) еа
 є(сть). къ какоуѣ / оубо камени прииде(т) морьскоуѣ / то такава и гавитса. к
 зеленѣ / зелена. к бѣлоу бѣла. ко инакѣ / инака. да того ради не шчюти/вше
 рыбы иныа^{161*}. нападоутъ / инаше ю камень соущѣ. понеже(же) / оубо плоти еа
 премѣняющи(са). / тако оубо инѣи соущѣ живоу(т) / с погаными погани^{162*} и
 с невѣрными вѣрнии^{163*}.

Есть оубо инаа / птица. нарицаемаа жегъжѣла. є(сть) оубо птица та
 злоправа / соуща. егда оубо народи(т) ганца / то во инѣ(х) птицѣ ганца своа /
 износи(т) въ гнѣзда. сама же сво/емоу гнѣздѣ не сохранитель є(сть). / но
 ины(м) птица(м) шроды своа / подае(т), за насытость чрева / своего. не
 има(т) пр(ѣ)но потрѣди/тса оу гнѣзда свое(го). но зло/козны(м) глѣние(м)
 призываетъ / подроужие^{164*} свое к себѣ. Тако / оупо(до)бистеса вы жы(до)ве
 шкаа // Л. 19в // инни. приишы аки шроды / стѣи(х) книгѣ швергостеса оуче/ниа.
 и предасте стѣа писаниа въ страны гзыкш(м). кого / ради^{165*} / оубо выша д
 еа(г)лнсты. / и(же) вдохновеніе(м) стго дха чю(де)са / исписаша бѣіа. и
 ап(ѣ)льскаяа / дѣіаніа сказаша. но и павло/ва посланіа ко єврие(м). не при/гасте
 за прелюбоудѣіанію и / за гордость вашоу. не трѣди/стеса ш стѣи(х) тѣхъ
 писанин. / стѣи же триап(ѣ)ли по пати/десати(х) днѣ(х) воскр(ѣ)нна. акы /
 ганца въ гнѣзда слово спасе/ное во иногзычники вложи/ша. мы (ж) оубо не ш
 свонхъ шѣ / и прадѣ(д) слово спасеное приа/хш(м). но ш стѣи(х) ап(ѣ)лѣ. и ш
 ваше/га бра(ти)а. но^{166*} чы(н) аглльскы зо/воущѣ глѣмѣ. с(т) с(т)с(т) гѣ въ
 тро/ицы неразлѣчно;

Есть оубо / ина рыба зовомаа мѣрома^{167*}. / нечиста є(сть) дѣвнствш(м) и
 зѣло / сквернена. его оубо наста/нетъ (но)ростъ еа. тог(д)а оубо / нище(т)
 гадовитыа змѣа на / смѣшение. прилѣчи же (са) в то / время въ днѣ еа
 ра(ди) потребности. / оузрѣвши же еа мирона. и / та(к) смѣшается с нею. да
 // Л. 19г // того ради неч(ѣ)та є(сть) рыба та / ш всѣ(х) ры(б). понеже
 соужычѣство / свое шставльше / и смѣшается съ гадовиты(м) / гадш(м). тѣм
 же и нечиста є(сть). / и въ члѣцѣхъ мирш(м)ски^{168*} гзыкѣ. / вѣроуѣи в^{169*}
 бохита. швати / соущѣ. и шставляю(т) подроужыа своа и сами са оубо
 содо(м)/ски смѣшаютъ. и того ради / чнстятъ шходы^{170*} своа. паче / лица и
 ср(д)ца;

^{160*} многоножица – Кол.

^{161*} Доб.: в челюсти не впадѣт – Кол.

^{162*} Доб.: а с кр(ѣ)таными крестьяне – Кол.

^{163*} невѣрнии – Кол.

^{164*} Доб.: на смѣшеньа – Кол.

^{165*} кояго роду – Кол.

^{166*} в – Кол.

^{167*} мирона – А.

^{168*} весерменьскни – А.

^{169*} кресню – Кол.

^{170*} оходы – А.

Гоу(ть) ины рыбы. / нарицаемыа фокин, е(сть) нравъ / и шбычан и(х) егда чада что / переражаствастса^{171*} то пакн / въ мтрню оутробръ вмокнуѣтса^{172*}. тацн же оубо нравн злы(х) / члкъ. егда лестію и неправдою своею шкѣшаются совратн/ти члкъ с пѣти прв(д)наго и ш/блнчлемн ѿ ни(х). па(кн) скрываю(т) / пады свон.

Е(сть) оубо ина птица / в' величѣнн индѣн нарицаема/га финниксъ. ш нен же двдѣ / прр(б)къ въ чл пса(л)мѣ ре(чѣ) праведнн(к) тако финниксъ процвет(т). / то та оубо птица еднногнѣ/здннца е(сть) не нмѣе(т) подроу(жн)та / нн чл(д). но сама токмо въ сво(м) гнездѣ пребывае(т). пнцоу (ж) / творнтъ сн. лѣтае(т)^{173*} в кѣдры // Л. 20а // лнвана тамо оубо лѣтающн / исполнае(т) крнлѣ свон н драма/ты. н тако всегда блгово(н)на е(сть). / но егда состарѣетса. н во(з)лѣ/тн(т) на высотоу неб(с)ноую н взн/мае(т) шгна неб(с)наго. н тако сш/дашцы зажыгае(т) гнѣздо свое. / тоу же н сама сьгарае(т). но н па(кн) / в попелѣ гнѣзда свое(го) шпать / нараж(д)аетса червемъ. н в то(м) / червн бывае(т) птица та же. н / такш (ж) н потш(м) тѣ(н) же нравъ н / то же е(с)ство нма(ть). Но снн оубо / птица финнкъ. н ннѣ пока/же(т) шбра(з) вѣроушны(м) нстннноу^{174*} / аще бо н мчнннл за хд прншаша / то болшоую пнцоу рага обрѣ/тоша. н въ блгооушаніа пнца / водворишаша(са). Шмотри оубо та(ко) / нѣ(с)тъ) члкъ взати слвы. аще не / боуде(т) нскоушенъ^{175*} въ бранн. та(к) / н тн мчнцы вравше(са) съ моучн/теле(м) славы н вѣнца прншаша. / нннн же оубо брань прншаша / алктою н жаж(д)ею. н еже / нагш(м) тѣлш(м) протнвнтнса / воздоухоу. дроузнн же царн / н власти н соудіа. самовольство ѿмѣтываю(т). зако(н) бжнн / прннмше снабдѣть. нѣ гш/рдынею вѣнчающе(са). не само// Л. 20б //вольство твораше. но акн нго / работное вземше на выа своа / но акн печать прннмше слово / бж(с)твеное сохранаю(т) внж(д)ь оубо. / аще кто^{176*} вѣнчалса кро(бѣ)ю мчнческн то чадо поустыннн быва/еть. нлн в монастырн пребы/вающе н мртвн са мнрѣ гавла/ють. нлн кто цр(с)кн вѣнчалса / н плащаннцєю прешдѣвагасл / но самовольства ѿмѣтагасл / зако(н) бжнн хранл равно творнтъ./

Но вы оубо шканиннн жыдове. / н шкверннн бесѣрмене. видл/щы чюдеса н блг(д)ть гню оумъ / бо свон смѣжысте. н ѿ стыхъ / писаннн оушы свон затворнша. / но по всемѣ оуподобнстеса / земномѣ шценлти нн оушню / нмате слышати но^{177*} шчню вндѣтн. но токмо жыво(т) нмате. / н тон же зш(л);/

Мы (ж) на пре(д)лежащее возвратнмса. тако (ж) пнсаннне ре(чѣ).

^{171*} прежаствастъ(са) – Кол.

^{172*} вокнуѣтса – Кол.

^{173*} лѣтающн – Кол.

^{174*} Доб.: къ бѣ – Кол.

^{175*} нскушенъ – Кол.

^{176*} Доб.: не – Кол.

^{177*} нн – Кол.

сътвори ꙗже всакѡ дшѡ / животны(х). ꙗже изведе^{178*} и вса/кѡ птицю пернатоюу по род(ѡ). / видѣ же ꙗже б(ѣ)тъ и блг(ѣ)ви глѡ / растнѣ(са) и оумножѣ(са). и исполнѣ воды. и птица да / оумножатса по земли. и бы(ѣ)тъ / ве(ѣ)рѣ и бы(ѣ)тъ оутро днѣ шестын: ~ // Л. 20в // Ре(ѣ) іѡа(н) зла(то)оустын во глѣхъ / въспрашаю же та жы(до)винѣ. / почто егда ꙗже слнѣце и м(ѣ)ць со/твори и не блг(ѣ)ви. и егда дре/веса и травоу не блг(ѣ)ви. и ег(д)а / повелѣ изы(д)ти парашемѡ / и плазашемѡ^{179*} и пирающемѡ^{180*} / и плѣжоущен. то блгослови. / почто же се вино^{181*}. шво блг(ѣ)ви / шво не блг(ѣ)ви. вниман оубо, / не того ради иже звѣзды / елико же и(х) бѣ исперва сотворе/но. и аки же соу(тъ) сотворени. / таки же и пребываю(т). ни / чисиене (ж) ихъ може(т) прибива/ти ни величества. то тѣ(м) / не баше требѣ блг(ѣ)венне. / Ѡ воды же изведенын. блг(ѣ)ви. / тѣ(м) зане множитса и мѣ / повелѣ. и возрастѣ приима/ти. аще не бы(ѣ)тъ вл(д)чнѣ блг(ѣ)вннѣ / то въскорѣ изгивнѣли бы/ша. понеже сами са ловачѣ / снѣдаю(т). и рыбы и птичь по/жыраю(т). Ѡ чѡкъ же па(ѣ) и птн/ца(м) и рыбаиъ изгивель бы/вае(т). но и тоу самоюу стр(ѣ)тъ / ннѣют же рыбы в себѣ сами (са) / гоубашѣ. из(д)ашеннѣ(м)^{182*} рѣчны(м), / и езерны(м) нанпа(ѣ) измираю(т). / та же бо стр(ѣ)тъ и птнцамъ // Л. 20г // приходи(т). сами са гоуба(т). и Ѡ / чѡкъ любннн^{183*} бываю(т). в зилѣ/нын же гв(д) ишоутѣ си теплыхъ / мѣстѣ и лѣтаю(т) чре(з) море. и / швогда возматенне бывае(т) / силныи боурми и тако по/паю(т)^{184*} иногда Ѡ стѡдени. дрѡ/гонцы же Ѡ содож(д)ьни(х) мокротѣ. / рама(н)но измираю(т). да того / ра(дн) проведын ꙗже стр(ѣ)тъ тѣхъ / блг(ѣ)ви ꙗ. слнѣце же и м(ѣ)ць и прочаѡ звѣзды въ едино время / сътвореннѣ своего пребываю(т);

Но тако рѣхѡ(м) провѣдын ꙗже / страсть тѣ(х) и множатса / повелѣ и мѣ. и ти гнѣзда сво/та исполнаю(т) свои(х) родовѣ. дрѡ/гннѣ же и на м(ѣ)ць Ѡражывають / птенѣцѣ. рыбы (ж) оубо гнѣзда / творятѣ ни троужаютса / кормашѣ Ѡроды свои. но вода / по(д)нимае(т) изверженоюу икроу. / и рыбаи животвори(т) да то(го) / ради оумножена е(сть). и бесчисме(н) / рш(д) тон;

Въ ѡ бо днѣ ре(ѣ) ꙗже / да изведе(т) земля дшоу живоу / четвероногннѣ звѣра и скоты. / и гады земныа по родоу ихъ. / тако (ж) оубо бы(ѣ)тъ. повелѣ ꙗже. и и/зведе земля дхъ животнын. / по родоу и(х) потребнаѣ же и // Л. 21а // непотребнаѣ. ядовиты(м) же / и невѣрны(м)^{185*}. то и тѣ(м) пове/лѣ быти. дроугннѣ же и па/кости на(м) творашѣ звѣри / и птица и гады сотворени / быша. но смотри оубо тако / не без лѣпoty сотвори си вл(д)ка. / потребнаѣ же

^{178*} изведоша воды – Кол.

^{179*} плазашемѡ – Кол.

^{180*} пирающемѡ – Кол.

^{181*} вина – Кол.

^{182*} задшеньк(м) – Кол.

^{183*} ловнны – Кол.

^{184*} потопаютѣ – Кол.

^{185*} неспирѣпы(м) – Кол.

оубо ѿ тѣхъ / преда(сѧ) намъ. непотребнаѧ (ж) / аки нѣкако на ны страшило / оустави; ѿгда бо совраще/ннын рш(д) тыи жидовьскни. / совращаетсѧ. то не преда ли и(х) гѣ / гадовиты(м) ты(м) змиѣ(м) да оудати^{186*} ѧ. и ѿ тѣхъ оумираю(т) / взирающе иже ти на знаиѣ(нн)е / и притѣкающе къ бгѡу цѣли / бывають. посе.моу же оубо / разоумѣемъ тако (ж) и дѣти / ш что прешжащвающесѧ. / и в родительскаѧ нѣдра прибѣгаю(т). тако оубо и гадови/тыѧ сна на(м) в(гѣ)ъ страшило / положи да къ гдѣни блг(дѣ)ти / прибѣгающе ѿ тѣ(х) вреда. / и являюще(сѧ). ѿказа бо ны пи/саніѣ глѧ, егда сътвори в(гѣ)ъ / аѧама^{187*}. да что прозоветсѧ^{188*}. / и па(кѣ)и ре(чѣ)е стра(х) и трепе(т) твои / да бѡде(т) на всѣ(х) сихъ. ѿи же всѧ / сътворенаѧ аки законъ ѿ // Л. 21б // бгѧ принмшы. боѧхоу(т) бо сѧ / аѧама. егда же ли па(кѣ)и согрѣши/хш(м) то мало на работѣ преда / ны гѣ но и доннѣ не шстави гѣ / рабѣ свои(х) въ млтва(х) живоуще / пре(д) г(сѣ)мь. Но тако^{189*} оубо в к(о)вчезѣ / соуща с нимъ же свирѣпни ти и / неоукротимни животнии бѣ/ѧхоу. по сихъ же и данилѣ во рѣѣ / вавилоньстѣ^{190*} его(ж) ти лѣвы оу/стыдѣша(сѧ). но и герасимѣ мнихѣ / неоукротимын свѣрь порабѡта, тако же ре(чѣ)е бж(сѣ)твеныи па/велѣ любящы(м) бгѧ сведеть^{191*} гѣ / всѧ. ѿмотри же оубо како по/чте в(гѣ)ъ земля. первое повелѣ / изнести сѣмена и сады. таже / си повелѣ изнести животныѧ / глѧ да изведе(т) земля дшѣ живѣ / виж(д)ь оубо причтеніѣ животное^{192*} / кровн. и кровное къ плоти. / а плотное к земли. тако оубо пре(же) / земля изнесе плоть. и ѿ плоти / кровь и ѿ крови дшѣ. тако ско(т)ьа / дша земля е(сть). но тако (ж) ре(чѣ)е писа(нн)е. / и всемѣ животѣ томѣ дша кро/вь е(сть). кров же состынѣвшысѧ / плоти. плотию сѧ сотвори(т)ь. / пло(т)ь же состыноувшысѧ в зе(м)лю / сѧ сътворяетъ. и совращае(т)сѧ^{193*}. / и тако погнбае(т) дша скотыѧ. // Л. 21в // И ре(чѣ)е в(гѣ)ъ да изведе(т) земля дшѣ / того ради ре(чѣ)е гѣ дшии скотыи^{194*} зе/мля быти. да разлѣчы и по/ложы(т) дшии скотыи и дшии члѣч/ствѣи земля (ж) шбросла баше / плодомъ. и приготавала пи/щѣ четверного.моу живо/тоу. да того ради повелѣ гѣ / четверного.моу животоу бы/ти. понеже напре(д) паствоу е/моу приготова. тако (ж) и пре(же) / вода рыба(м). и птица(м) не пове/лѣ быти тако и хитрын гѣ / нишъ коегож(д)о рода пищѣ оуго/това напре(дн). и тако родѣ по/велѣваше быти. земля бо ре(чѣ)е / оукрашена и оу(пе)стрена бысть. / море же и рѣкн животныхъ / приаша. птица же оутво/рены бѣѧхоу. и земля по по/велѣнію четверногоѧ изведе(де). / и

^{186*} оудати – Кол.

^{187*} Пропуск: и повелѣ всакому животному прии пре(д) аѧама – Кол.

^{188*} прозоветь ѧ – Кол.

^{189*} Ноѧ – Кол.

^{190*} левскѣ – Кол.

^{191*} послѣтсѧ – Кол.

^{192*} дшѣнок – Кол.

^{193*} свершаютъ(сѧ) – Кол.

^{194*} Доб.: ѿ – Кол.

мно(же)ство много всакаго ро/доу вѣшаше. и члкъ точно не / вѣшаше. не
 бесчестнемъ же / но почестие(м). донелѣже^{195*} емѹ / пре(д)оуготова. ничто
 (ж) оубо / без мѣры и без лѣпоты сотвори / вл(д)ка. но все на потребѹ ви(ж) /
 оубо первое бгѣ сътвори травоу и сѣмена но тогда че/твероногаи и птица.
 //Л. 21г // ими же са питае(т); сътвори же / преж(д)е пицоу нже питають. /
 сътвори оубо напре(ди) требова(ни)е. / ти пото(м) нже приемлю(т). тако
 (ж) / оубо и г(с)дѣ при писаніи книжнѣ/мъ вариша оубо про(о)рцы и
 про/повѣдаша ш хѣ. ти потш(м) / прииде ш нем же свидѣтель/ствовахоу. тако
 оубо и вл(д)ка / е(с)тво члч(с)кое почтити хотѣ. / вса емоу на потребу
 пре(д)оуго/тована. ти потш(м) хоцеть / сътворити члка. Ѣмотрн же / оубо и
 виж(д)ь. егда нѣо и землю / твораше гѣ токмо повелѣ/ни(е)м сотвори ю. егда
 ли тверди / повелѣние бы(с)ть). егда ли поста/ви свѣтильники. и бесчисле/ныи
 тыи звѣзды. токмо по/велѣниемъ сотвори га ре(че) же / да прозвѣне(т) земля
 и бы(с)ть та(ко). / и по семъ ре(че) да изведоу(т) воды / и изведоша. земли
 же повелѣ / вса четвероногаи извести. / и изведе. къ члчскоу же тво/ренню
 прииде вл(д)ка. W / дивно чю(до), требова свѣтилни/ка^{196*}. и шбавлае(т) сна.
 авѣ же / твори(т) стын дхѣ. ре(че) бгѣ сотво/ри(м) члка слышы оубо
 ждо/вине слове(с) силоу. тако вѣ с ни(м) //Л. 22а// снѣ его(ж) мы
 проповѣдаш(м), / вѣ же и стын дхѣ емоу(ж) мы / кланѣмса. виж(д)ь
 мл(с)ти / вл(д)чнѣ. акн дверь нми^{197*} прекло/ншоуца велитѣ дѣлати^{198*}. / кто
 е(с)ть нже с нимъ ходати и дѣ/иство(м)^{199*}. но виж(д)ь оубо шца / и сна и
 стго дха вкѹпѣ сла/вима. и все твораща. по/смотри оубо како ре(че) вл(д)-
 ка^{200*} / како оубо ре(ч)емѹ ш нен(з)гла/ннѣ/мъ. его же горѣ съ стра/ш(м)
 трепещоутѣ аггли. и / дольнѣи страха(м) и оужасо(м) / колѣбаютса силы.
 тресо/бьственаго бж(с)тва безначална соуща.

**Месяца мая, в 9 день на 10,
на память святого мученика Патрика³⁵**

(Л. 1а) Превечный Бог, безначальный и бесконечный, будучи Богом сил³⁶, сначала сотворил огненных духов – своими ангелами и слугами, – как о том божественный Давид писал в 103-м псалме³⁷ (Пс. 103, 4). Всего Бог сотворил 10 чинов: первый чин – ангелы, второй чин – архангелы, третий чин – начала, четвертый – власти, пятый – силы, шестой – престолы, седьмой – господства, восьмой – многоокие херувимы, девятый чин – шестикрылые серафимы³⁸; к десятому чину [относились] те, кто превратился в демонов³⁹. Над всеми силами каждого чина Господь Бог поставил старшин, воевод и начальников чинов⁴⁰.

^{195*} домъ – Кол.

^{196*} свѣтника – К.

^{197*} дверцами – Кол.

^{198*} видити – Кол.

^{199*} нсперва свидѣтельствоваѣ – Колл., съдѣиствоваѣ – К.

^{200*} Доб.: створи(мъ) члка – Кол.

Ангелам по природе [свойственно] понимать смысл слов без звуков и сноситься друг с другом одними мыслями⁴¹.

(Л. 1б) Кроме того, прелобой и милостивый Бог замыслил сотворить иной мир – земной⁴², как [о том] начинает повествовать великий Моисей, говоря: "В начале сотворил Бог, – говорит, – небо и землю" (Быт. 1, 1). И вот я спрошу тебя, жидовина: отчего Моисей не начал описывать [творение] с ангелов, но, не упомянув ни словом о множестве вышних сил, начинает с неба и земли? Нам следует знать, что когда Иаков⁴³ поселился в египетской земле и там расплодился, то сыны израильские обратились к египетскому многобожию: одни почитали богами небо и землю, другие – ветер, третьи – облака, четвертые воздавали честь Солнцу и Луне; некоторые почитали день, а другие – ночь; одни – мрак и тьму, другие – прах; одни боготворили источники и реки, другие трепетали перед огнем как перед истинным богом⁴⁴. Все [это] они обожествовали по своему безумию и пустомыслию и, будучи в прелести, уклонились от истинного Бога⁴⁵. Из-за этого-то божественный Моисей, оставив все вышнее, немедленно приступил к описанию [творения неба и земли], дабы сыны израильские оставили (Л. 1в) египетское безбожие⁴⁶, ибо уши их полны [были] египетских соблазнов. Потому и послан был к ним Моисей, как о том сказано в Писании: от Авраама до Моисеева исхода 430 лет, от исхода до Давида 640 лет. Также и Давид, движимый свыше святым Духом, начинает вещать в 32-м псалме: "Словом Господним утверждены небеса, и духом уст Его – все воинство их" (Пс. 32,6). Смотри, жидовин⁴⁷, на что указывает тебе божественный Давид: Слово Божие есть Сын, и ипостась Его – Дух. Мы, однако, вернее вас проповедем Бога, единого в трех Лицах⁴⁸. Еще раз Давид указывает нам на Сына Божия, говоря в 109-м псалме: "Из чрева прежде денницы родил Тебя"⁴⁹ (Пс. 109, 3). Подумай и том, жидовин, что в четвертый день Господь повелел светилам быть на небе – и Солнцу, и Луне, и звездам. И Давид, сказав, что "из чрева прежде денницы родил Тебя", ясно указывает, что Христос, Сын Божий, был со Отцом прежде всей твари. К этому (Л. 1г) Давид еще прибавил, сказав в 101-м псалме: "В начале Ты, Господи, землю основал, и дела рук Твоих – небеса; они погигнут, Ты же пребываешь; они, словно риза, обветшают, и, как одежду, совлечешь их, и изменятся; Ты же – есть, и лета Твои не истощатся" (Пс. 101, 26–28). И Соломон также написал: "Прежде творения бездны Я⁵⁰ была перед Ним" (Притч. 8,24). Слышишь, жидовин: если не было Адама, то не было и Соломона, стало быть [он сказал это] об Иисусе Христе. Превыше всех, страшно и грозно начал Иоанн Богослов, "сын Громов"⁵¹. "Искони, – сказал, – было Слово, и Слово было от Бога, и Бог был Слово, и все искони было у Бога; и все через Него было, и без Него ничего не было" (Ин. 1, 1–3). Ведай, жидовин, страшную сию тайну. О ней говорили и прелекие святые отцы⁵², движимые Духом Святым: "Единый прежде всех веков, Свет от Света, Бог истинный от Бога истинного"⁵³. Смотри же, как все [согласно] сказали, движимые Св. Духом, ибо Дух Святой внушил им говорить так [пропуск 2–3 слов, не читаемых в рукописи] как Он хочет. Св. Дух подал силу Св. Духа, и все [отцы] проповедовали Отца и Сына и Св. Духа: Отец вечно рождает Сына соприсносущного и сопредельного, и Дух Святой был во Отце с Сыном прославлен – одна сила, одна сущность и одно божество (Л. 2а) в Троице. Херувимское воинство славословит: "Свят, Свят, Свят!" и снова, нераздельно же соединяя Троицу, говорит: "Господь Саваоф! Исполнены небо и земля славы Его!"⁵⁴ Также и прелекие святые отцы сказали, движимые Духом Святым: "Святый Боже", ибо Словом создано все с помощью Святого Духа; "Святый крепкий", ибо через Него мы узнали Отца и через Него Дух Святой пришел в мир; "Святый бессмертный", ибо Дух Утешитель от Отца исходит и на Сыне почивает, – Троица святая. Мы покажем тебе все учение о Святой Троице, [добытое] великими

патриархами, и пророками, и божественными апостолами, и святыми святителями из уразумения Писания.

Моисей же осветил наш ум, говоря, что в начале сотворил Бог небо и землю; Моисей сказал это ради того, чтобы людям не казалось, будто небо и земля безначальны, что у них и у времени есть начало их бытия. Моисей указывает, однако, что это небо не видимо нами, что оно есть свет, больший, нежели Солнце⁵⁵. Сначала, в первый день, сотворил Бог все небывшее, то есть, как сказано в Писании, небо и землю, и вещество⁵⁶ (Л. 2б) созидания. Сотворил Бог в тот день превышнее небо, во-вторых, землю, в-третьих, бездну, в-четвертых, ветер, в-пятых, воздух, в-шестых, воду, из которой происходят снег, лед, иней, роса, град, изморозь, пар, тучи – словом, основание⁵⁷ всех стихий и земного состава⁵⁸.

Моисей сказал еще, что "земля была невидима и не украшена" (Быт. 1, 2). О земле же сказано в книге Иова, что [Бог] "повесил землю ни на чем" (Иов. 26, 7); тем самым нас учат не искать под ней никакого основания – ни стихии, ни иного неба (планеты)⁵⁹, ни чего-либо еще, ибо вся природа повинуется Божьему законоповелению⁶⁰. Подобно тому и певец Давид говорит в 103-м псалме: "Ты основал землю на тверди своей" (Пс. 103, 5). Смотри: все свидетельствуют, что всё основано и держится Божьим повелением. "И тьма над бездной, и Дух Божий носился над водой" (Быт. 1, 2), оживляя естество воды. "И сказал Бог: да будет свет. И сделалось так" (Быт. 1, 3). Об ангелах же [Моисей] пишет, что и они были [созданы] в первый день [вместе] с небом и землей силою слова Творца, ибо пишет: (Л. 2в) "Сказал Бог: да будет свет" (Быт. 1, 3), и возникли светы – ангелы⁶¹, служащие пред Ним, различных чинов: свет сил, свет начал, свет господств, свет престолов, свет власти, свет херувимов, свет серафимов и всего чиновачалия, служащего и трепещущего страшной славы лица Господня. [Ангелы же] суть служебные духи, посылаемые на службу, – ангелы облаков, ангелы тумана, ангелы града, ангелы льда, ангелы туч, ангелы изморози, ангелы инея, ангелы мороза, ангелы росы, ангелы звуков, ангелы молнии, ангелы грома, ангелы зноя, зимы и лета, весны и осени – словом, всех созданий Его⁶². Все эти дела (вещи), неизреченные, непостижимые и недоступные [в полной мере] уму⁶³, Владыка Господь Бог в первый день своею мудростью сотворил. Что касается человека, то Моисей писал не о том, как Бог сотворил суставы и органы чувств в теле человека, а о том, что Бог создал человека во всем его составе из персти земной одним сокровенным словом. Так и все пришло к началу своего бытия: небо и (Л. 2г) земля, потом свет. "И увидел Бог свет, что он хорош" (Быт. 1, 4). Великий Моисей говорит это, дабы заградить богохульные уста и дабы уразумели, что нет ничего самородного, но все является созданием Владыки⁶⁴. "И отделил Бог свет от тьмы. И назвал Бог свет днем, а тьму ночью" (Быт. 1, 4–5). Бог отделил день для дел и трудов человека, а ночь – для покоя. Это был день первый, то есть неделя⁶⁵. После этого "сказал Бог: да будет твердь" (Быт. 1, 6) – [это] день второй. Тотчас сгустился состав, видом похожий на лед и [твердый], как хрусталь. Он называется твердью вследствие того, что Он утвердил ее из жидкой и слабой воды⁶⁶. Как дым, исходя от горящего дерева редким и слабым, наверху превращается в густое облако, так и водная стихия, будучи жидкой и редкой, вознесенная, утвержденная и поставленная Богом наверху, становится подобной льду⁶⁶. И разделяет Владыка воды: половину их возводит над твердью, половину же оставляет под твердью, ибо (Л. 3а) Владыка хотел устроить и поставить под твердью светила – Солнце, Луну и бесчисленное множество звезд. Ввиду того что они имеют природу огня, посылает Бог воды на хребты небесные, чтобы они смачивали и остужали небесный свод. Те бесчисленные воды дают в избытке вселенной влагу, так что не только можно нево-

збранно терпеть палящий зной, исходящий от множества светил⁶⁷, но от избытка влаги орошается земля⁶⁸, как о том сказал праотец Исаак, благословляя Иакова: "Да даст тебе Господь от росы небесной и от влаги земной" (Быт. 27, 28)⁶⁹.

Стоит небо, под небом твердь, на небе разлиты водные бездны, и [все это] держится Божию силою и утверждено Божиим словом, как о том сказал божественный Давид в 148-м псалме: "Он сказал, и они стали; Он повелел, и они создались" (Пс. 148, 5). И еще раз Давид разрешает наши недоумения, когда говорит: "Словом Господним сотворены небеса" (Пс. 32, 6).

"Посреди воды да будет [твердь], разделяющая воду от воды; (Л. 36) и стало так" (Быт. 1, 6). И поднял Бог половину вод на твердь, а половину – под твердь⁷⁰. Господь премудро разделяет воды, дабы светила, испускающие жар, не могли причинить какого-нибудь зла небесной тверди; ради этого Он устроил безмерную бездну вод и разделил ее небесным сводом, [и распротер воды], так что они охлаждаются и остужают ту твердь, которую светила нагревают своим жаром. "И был вечер" (Быт. 1, 8).

Тьма есть не что иное, как отсутствие света⁷¹. Рассеивание мрака [не значит, что он] в существе своем имеет свет. Вот это исчезновение света Бог назвал тьмой. Сначала была названа не ночь, а день, дабы осветить Божественные творения, и только потом была названа ночь, чтобы она следовала за днем. Мудрость боголепно сложила их и сочтала, разделив день и ночь первого дня [творения], день и ночь второго дня [творения], день и ночь третьего дня [творения]. В первые три дня [творения], когда свет был рассеянным, день и ночь Божиим повелением оставались без сияния. В четвертый же день Бог сотворил два больших светила и засиявший эфир⁷² стал днем, а ночь приняла глубокую (Л. 3в) тьму. Тем самым Творец скрывает некую тайну своего Промысла и прообразует смысл своего тридневного пребывания во гробе. Тогда в середине пятницы Он превратил день в ночь – ради страданий Господних. Все творение тогда было сумрачно, зыбко и неопределенно, пока не осветило его Солнце. Так же и [во время] страданий Владычных весь мир был в сумраке, земля потряслась и горы расселись, день обратился в ночь, завеса разодралась надвое и весь мир поколебался⁷³. Но как только Солнце правды и наш Спаситель воссиял из гроба, то это было для нас как первый светлый день, просвещающий народы к божественной вере, а Израиль же тогда, словно ночь, был охвачен глубокой тьмой.

"И было утро: день второй" (Быт. 1, 8). Небесный свод, который мы видим, подобен льду, а также перекрытию, поставленному посреди жилища⁷⁴, – так (Л. 3г) сотворил Бог эту твердь между небом и землей. Божественный Давид сказал об этом в 113 псалме: "Небо – небо Господу, землю же Он дал сынам человеческим" (Пс. 113, 24). Иудеи же думают, что есть много небес⁷⁵, [потому что] у пророков и песнетворцев говорится, что небеса проповедуют славу Божию⁷⁶, так же говорил в псалмах и пророк Давид⁷⁷. Однако ясно, что по свойству еврейского и греческого языка вместо единственного или двойственного числа [нередко] требуется множественное. Так, словом *Афины* – от имени *Афина* – назван один город, [а не много]⁷⁸. Наш Спаситель своей благодатью открывает непостижимое, говоря в Евангелии: "Небо и земля прейдут, а слова Мои не прейдут" (Мк. 13, 31). И еще Он сказал: "Никто не восходил на небо, только шедший с небес" (Ин. 3, 13).

В третий же день сотворил Бог море и реки, источники и семена, для чего создал Бог острова и горы. Отсюда мы видим, что вначале земля была равниной, но Божиим повелением равнина расселась, вода устремилась с равнин (Л. 4а) и обнажила землю, как повелел ей Творец: "Да соберется вода, которая под небом" (Быт. 1, 9), под ней же не было видно земли. И тотчас явилась суша. Моисей в

начале [книги Бытия] именуется ее землей, а теперь сушей⁷⁹ – якобы из-за того, что она высохла под Солнцем. Дабы не называли богом Солнца, которое сушит землю⁸⁰, Он назвал ее сушей прежде, чем [было создано] Солнце, так как она была высушена Божиим словом. Смотрите, как сверхъестественно быстро высохла земля! По естеству поверхность земли становится сухой от солнечных лучей. Но вот еще и Солнце не было сотворено, и согревающего тепла не было, и воды едва-едва спали в пропасти и земные глубины, и суша была мокрой, смешанной с грязью, и эта жижа плескалась по всей поверхности земли, – и только одно слово Господне тут же высушило поверхность земли. "И назвал Бог сушу землею, и собрание вод назвал морем" (Быт. 1, 10). Видишь ли преблагого Господа – Художника и Создателя всякой твари: земля тут же взрастила (Л. 4б) бесчисленное множество [растений] и покрыла [ими] свою поверхность, словно власами⁸¹, выпустила разнообразные благоухающие цветы и украсилась [ими], словно пурпурным и синим виссоном и всякими благовониями. Взрастила она и полевые травы, которые сами сеют семена каждая своего рода и образа. Кто же дал земле такое великое множество семян? Как непаханая земля смогла взрастить семя? Слышав все это, вспомни, как родила Дева⁸². Земля сама по себе, [без] повеления Божия, не может выносить⁸³ и произвести плоды, до того не заключенные в семени, и рождают неведомые растения. Только тогда она смогла показать эту земную красоту, когда Господь привел [ее] от небытия к бытию и, словно избавив ее от тяжелых оков, совлечением множества вод открыл ее обильную поверхность. Когда Господь повелел земле произрастить плодовые семена, тогда и виноградная лоза, выйдя на поверхность, поднялась на огромную высоту. Материнская лоза одинаково и с равной заботой (Л. 4в) оделяет, словно детей, своим богатством своих дивных отпрысков, через свои корни передавая им свою силу, и дарует их побегами, чтобы они, словно держась за руки, поднимались на высоту. Дабы ветер не отнес их от своей матицы, они крепко связаны и сами могут держать тяжелые грозди. Есть [у винограда] и частая листва, которой он укрывается от гроздовых дождей и охраняет свои плоды. Листья же вырезаны наподобие отворенных дверок, так что от солнечных лучей они принимают потребную теплоту, которая не может нанести вреда гроздьям⁸⁴.

Кто же сможет описать все разнообразие растений всей вселенной – одних в горах, других в пропастях, иных на холмах, иных на равнинах, иных на взморье, иных по берегам рек? Но Премирный Владыка повелел ей взрастить семена различной величины, дабы всё не бывшее стало (Л. 4г) быть.

Увы твоему безверию, жидовин! Горе самовольному твоему хотению, окаянный! Внимай своим умом, как Слово взрастило травы с семенами и плодовые деревья; земля же, сперва услышав глас Господень и приняв Божие повеление как закон естеству, начала износить плод в последующие дни. Ты же, окаянный жидовин, будучи одушевлен, стал как бессмысленная и неодушевленная земля: приняв на Синае закон от Господа, – славу Его променял на изваяние тельца⁸⁵; вы слышали пророчества – и пророков избили; видя чудеса, – Сына Божия отвергли, Воскресшему не поверили. Не хуже ли ты бездушного праха земного, окаянный?⁸⁶

Итак, ты слышал, что не только сошедшие на землю воды стекли и вещество земли изменилось, но и с водой исполнились веления Господни, и вскоре на деле совершилось слово Его. Теперь смотри: так же родила и Дева, ибо по повелению Владыки не бывшее сверхъестественно начинает быть. Вдумайся (Л. 5а) в то, что по повелению [Божию] высохла земля, когда еще не было сотворено Солнце: выросла полевая трава и плодородное дерево, когда [земля] еще не была согре- та Солнцем и напоена студеной водой, но Его повелением она их тут же взрасти-

ла. Как говорил божественный Давид в 89-м псалме: "Еще не было гор и не создано земли и вселенной, Ты же есть от века и до века" (Пс. 89, 3)⁸⁷. И Соломон пишет: "Прежде всех холмов Он рождает меня" (Притч. 8, 25)⁸⁸. Это разъясняет Иоанн Богослов: "Искони было Слово, и Слово было от Бога, и Бог был Слово" (Ин. 1, 1).

Но, как сказал Василий Великий, оставим иудеев: пусть идут за светом своего огня и в пламень, который сами себе разожгли⁸⁹. ...⁹⁰ Мы же поговорим о том, что на всей земле много пещер, где от самого моря невидимыми путями вода течет под землей⁹¹ и бурлит, будучи стиснутой в узких местах⁹², поэтому она избавляется от горечи и солености⁹⁰. Просачиваясь сквозь почву, она выходит [наружу] чистой и пригодной для питья⁹³. (Л. 5б) Земля же, словно жилами, пронизана подземными источниками; она подобна природному котлу, в котором перемешаны жир с водой; когда эту смесь выливают на плат, то благодаря процеживанию вытекает чистая вода, а все остальное остается на ткани; точно так же отделяется и горечь. И все это совершается премудростью Владыки!⁹⁴ Море есть благо, ибо из его глубин истекает вода, принимает реки обратно, но само оно и не оскудевает, и не выходит из своих пределов. Оно есть начальный источник воздушных вод: когда солнечные лучи согревают [море], мелкие частицы воды⁹⁵ испаряются, эти испарения собираются и поднимаются вверх, там в тени облаков они охлаждаются и превращаются в дождь, который падает на землю⁹⁶. Это известно тем, кто, наполнив сосуд водой, разводит под ним огонь и долго ее кипятит: вся вода тогда испарится⁹⁴. Так же и Солнце своим теплом выпаривает воду и влечет ее в воздух или из источников, или из рек, (Л. 5в) или из невидимо текущих [подземных] вод; силою воздуха эта вода охлаждается⁹⁷ и, ниспадая на землю, приносит обильный плод, где ей повелевает Господь^{98, 99}. Это известно также мореплавателям: когда они обращают внимание на морские испарения, они над этими выделениями держат губки, собирают в них воду, отжимают и пьют, находя ее приятной [на вкус] после выпаривания в воздухе⁹⁹. Но ум земной не в состоянии понять эти [превращения] воды, и ничья мысль не может проникнуть в эту премудрость¹⁰⁰. Ничто не происходит само по себе, но все по [чьей-то] воле¹⁰⁰. Как вода сама по себе может совершать такие разные таинственные дела: влекомая корнями, она иначе питает корни, иначе кору ветвей, иначе ствол, иначе сердцевину ствола? И та же самая вода, сходя дождем на землю, укрепляет побеги, давая листьям сок; разбегаясь по ветвям, (Л. 5г) дает рост плодам; превращается в живицу¹⁰¹ и входит в многообразные цветы. Одна и та же вода создает разнообразные цветы: одни – пестрые, другие – белые, третьи – синие, иные – цветом огня, иные – багряные, иные – желтые; одна и та же дождевая вода превращается в цветочное многообразие. Чья же мысль может постичь все то, что Господь сотворил единым словом?¹⁰²

А ты, жидовин, почему не веруешь, что Дух Святой причастен к творению твари, действуя вместе с Отцом и Сыном единой силой нераздельно?¹⁰³ Ведь пишет великий апостол Павел к евреям¹⁰⁴: "Братья! Каждому дается проявление Духа на пользу: одному дается явлением Духа слово премудрости, другому слово разума; иному вера тем же Духом, иному чудотворение тем же Духом, иному дары исцеления, иному пророчество, иному различение духов, иному разные языки, иному истолкование языков. Все это производит один (Л. 6а) и тот же Дух, каждому так, как Ему угодно" (1 Кор. 12, 7–11). То же самое [нужно сказать] и о воде, получившей по слову Творца закон претворять себя многообразным образом. Так Святой Дух верующих умудряет и просвещает, неверных же мучит и посрамляет. Смотри, какова сила Господня: одним словом Господа вершины гор обросли деревьями, одни из которых дают людям пищу, другие – исцеление,

третьи – пропитание скотам, четвертые – птицам, ибо различны виды животных, для чего Бог и сотворил множество разнообразной пищи и установил разного вида бессловесным животным питаться от разного вида трав. Как сказано в Писании, "Был вечер, и было утро: день третий" (Быт. 1, 13).

На четвертый же день сказал Бог: "Да будет свет на тверди небесной освещать землю и для знамения времен; да будет освещение на тверди небесной светить на землю" (Быт. 1, 14–15)¹⁰⁵. Слушай, жидовин, премудрость Божию: "И сотворил Бог два светила великие: Солнце для освещения дня, Луне же повелел светить ночью; и звезды поставил Бог, чтобы светить на землю" (Быт. 1, 16–17). Обрати внимание [на то, что сказано] о ночи: тьмы не было прежде века и она не была (Л. 6б) сотворена, когда Владыка повелел быть свету. Тьмы не было, но был только свет – постоянный, немерцающий и незаходящий. Когда же Владыка вновь повелел быть тверди и возник протяженный небесный свод, тогда от тени той тверди возникла тьма¹⁰⁶. Когда же сияет Солнце, оно прогоняет тень ночи, но когда оно светит против деревьев или домов, то появляется тень; когда это светило совершает свое течение, то вместе с ним вращается и тень; когда же настает заход светила, тут же бывает по всей земле тьма, называемая *ночью*. Известно также, что когда облако закрывает Солнце, то тень его омрачает наши глаза, как сказал Соломон в *Екклесиасте*: "Восходит Солнце и шествует к югу, и поворачивает к северу, и снова на север идет, творя ночь" (Еккл. 1, 5–7)¹⁰⁷. А на краю земли в северной стороне бывают сильные испарения и тучи, и от этого тумана омрачаются лучи Солнца, грядущего вокруг северной стороны на восток; так возникает ночь¹⁰⁸. (Л. 6в) Впрочем, в самих северных странах ночью не бывает сильной темноты, особенно летом, когда можно работать без свечей и огня и заниматься ловлей. Когда же Солнце проходит эту сторону, оно восходит в южной стороне и, творя день, освещает вселенную для управления днем и ночью, для знамения эпох, лет и времен. Что же это за знамения, скажи нам? Кому готовятся эти знамения, когда еще человека не было на земле? Так же было в последующие дни: пророки возвестили, одни за тысячу лет, другие – за четыреста, о том, что Дева родит Сына Божия¹⁰⁹. Вы же, не увидев этого, погибли.

Мы же начнем говорить о знамениях. Мы видим два светила, совершающих свое течение в свое время, знаменуя день и ночь; [Солнце], переходя с восхода, познает свой запад, как пишет великий Давид в 103-м псалме: "Ты сотворил Луну для [определения] времени, и Солнце знает свой запад" (Пс. 103, 19)¹¹⁰. Мы ничего не прибавили к церковному учению, кроме (Л. 6г) того, что слышали о времени и о годах, сказанное прежде Творцом всяческих для [нашего] разумения¹¹¹. Солнце в течение 24 дневных и ночных часов проходит суточный круг¹¹², Луна же за это время испытывает три части ущерба¹¹³; за месяц Солнце проходит одну часть [большого зодиакального] круга, а за год, то есть по окончании 12 месяцев, оно проходит весь круг [зодиака]. Луна совершает то же за два дня и 7 часов с третью восьмого часа¹¹⁴, а за 27 же дней с третью, то есть 8 часов, она совершает полный [месячный] круг¹¹⁵. Круг¹¹⁰ из 12 месяцев является высшим, за ним следует солнечный круг, а за ним – Лунный¹¹⁶.

Божественное Писание толкует об устройстве обоих светил¹¹⁶. В течение [солнечного] круга [обращения] на каждой стороне видны по три планеты. Солнце имеет два круга обращения – суточный и годовой, состоящий из 12 месяцев. Сутки – это одна часть годового круга¹¹⁷, 30 суток (Л. 7а) составляют один месяц¹¹⁸. Как уже говорилось, Луна также имеет два круга – суточный и годовой, также, как и солнечный, состоящий из 12 месяцев. Лунный месяц состоит из 30 суток, однако если произвести точные расчеты, то окажется, что лунный месяц короче солнечного¹¹⁹.

Если же снова начать говорить о символическом значении сменяющих друг друга четырех времен года, то весна подобна рождению и младенчеству человеческого существа. Когда Солнце усердно поднимается вверх и увеличивает продолжительность дня, тогда распускается зелень. Когда же злаки и плоды, напитавшись вешним соком, набухают от солнечного тепла, то этот период времени называют летом. То же видим и у человека: когда дитя входит в возраст, он бывает слаб костями, его суставы и кости не крепки. (Л. 7б) Вхождение в возраст мужества подобно наступлению осени. Как иступленное Солнце иссушает всякие злаки и они становятся спелыми, так и человек, пришедший в возраст мужества: все кости его тела твердеют и костные хрящи крепнут, костная кровь превращается в мозг и головной мозг становится полностью [зрелым]. Зимой же мы уподобляем старости: как от прихода Солнца и южного ветра все замерзшее тает, так и в старости нападают болезни и частые недуги и разрушают [человека]¹²⁰.

Эти времена года являются равными, то есть осенний и весенний; такова же длительность зимы и лета. Как прибывает день в феврале, так увеличивается ночь в июле; как становится теплее в марте, так становится холоднее в декабре.

¹²¹ Ясно знамение, вложенное в ущерб Луны, которая [то исполняется светом], то совсем его уничтожает и снова, возрастая, приобретает его от великого Бога Творца. Переменами, которым подвержена Луна¹²¹, Он ясно (явно) (Л. 7в) показывает и говорит, что свет, словно душа, покидая ее, делает ее будто бы мертвой, и снова вхождением света она оживает, прибавлением света она делается словно живой¹²². Все это есть образ человеческого естества: когда Луна нарождается, она бывает молодым и тонким месяцем, и все жители земли видят в нем символ течения человеческой жизни. Так, человек, когда рождается в мир, его отец и мать, братья, друзья и соседи радуются о нем, хотя всем известно, что ему придется умереть через несколько лет. Как месяц растет и светлеет, так и человек в детстве растет и набирается сил; как Луна достигает полноты, так и человек, выросши, достигает совершенной силы; как свет Луны убывает, так и сила человека, день за днем отходящего от совершенства, скудеет; напоследок же [наступает] смертный час. Но как Луна возрождается¹²³, так и человек о Христе воскресает¹²⁴, как сказали божественный Иоанн (Л. 7г) и великий Павел: "Сеется смертный, восстанет бессмертный; сеется в немощи, восстанет в силе" (1 Кор. 15, 42–43)¹²⁵. Итак, все творение составлено Божией благодатью и познаваемо ради человека¹²⁶.

И сказал Бог: "Да будут оба эти светила на тверди небесной для знамений и годов" (Быт. 1, 14)¹²⁷; это знамение происходит тогда, когда убывает Луна; она не сама по своей природе убывает, но она прячет свою светлую сторону, и тогда мы видим ее темную часть, охваченную словно колодкой или обручем. Другое знамение, которое повелел ей делать Господь, бывает тогда, когда Луна подступает к Солнцу: тогда она скрывает свет лица своего, как если бы кто-то из царевых слуг стал перед лицом царским, то он и не помышлял бы сравнивать себя с царем, но со страхом предстоял. Так и Луна: когда она приближается к Солнцу, то она свой свет прячет; когда же отходит от Солнца подальше, тогда свет ее растет и этот свет она являет вселенной, подобно неким правителям, которые пред лицом своих господ ни во что себя не ставят, но, отойдя от них, (Л. 8а) являют себя в блеске и страхе. Так и Луна, когда удаляется от Солнца, то, как царица, являет себя украшенной светом; при приближении же к Солнцу предстает словно разоблаченная. Итак, смотри: она своего тела не губит, но только прячет свет при приближении к Солнцу^{128, 129}. Солнце же знаменует собой как день, так и ночь, однако не владеет тем и другим, но только днем, ночью же владеет Луна, ибо так поделено между ними всемогущим Божиим повелением¹²⁹. Некоторые сочинители басен говорят, что Солнце и Луна со звездами движутся под землей¹³⁰. Те, кто в древности создали столп и поднялись

на его высоту¹³¹, в суеде своего ума соблазнились, когда увидели оба светила и звезды вращающимися, – тогда они стали представлять небо сферическим. Однако Писание нас учит иначе: небо никоим образом не движется от востока к западу, а твердь не является (Л. 8б) сферой¹³². Об этом сказал¹³³ божественный пророк Давид: "Благословите Господа все ангелы Его, сильные крепостью, исполняющие слово Его; благословите Господа все воинства Его, слуги Его, исполняющие волю Его" (Пс. 102, 20–21). Великий Павел также сказал, что [ангелы] "суть служебные духи, посылаемые на служение" (Евр. 1, 14). В Писании сказано: звездам и обоим светилам совершать движение по воздуху при помощи разумных сил¹³⁴. Указывая на то, что всякое создание движется невидимыми силами, Павел сказал так: "Тварь покорилась суеде не добровольно, но по воле покорившего ее, в надежде, что сама тварь освободится от рабства тлению в свободу славы детей Божиих" (Рим. 8, 20–21), то есть в конце веков ангелы освободятся от обязанностей своей службы, которую они исполняют ради человека. О конце века сказал в Евангелии сам Бог: "Ибо тогда силы небесные поколеблются, и звезды, словно листья, спадут с неба на землю" (Мф. 24, 29–30). Небесными силами Он называет ангелов; падение звезд на землю произойдет из-за освобождения ангелов от своей службы управления (Л. 8в) звездами. И в Послании Коринфянам апостол Павел сказал: "Не подобает мне хвалиться, ибо я приду в видении явления Господня. Знаю человека во Христе, который 14 лет тому назад (или в теле, или вне тела – не знаю, Бог ведает) восхищен был до третьего неба и слышал неизреченные слова, которых человеку нельзя пересказать, и был переселен в рай" (2 Кор. 12, 1–4)¹³⁵. Посмотри на того, кто был восхищен на высоту, которая от земли до неба, на третью часть всего расстояния до неба!¹³⁶ Причина восхищения, говорит Писание, в том, что он – избранный сосуд Божий. Павел, уча нас дерзать, трудиться и проповедовать, в своем восхищении показывает те небесные силы, которые непрестанно, день и ночь, движут звездами, служа, по Божию повелению, человеку. Для того и Павел был восхищен, чтобы утешить его и укрепить в страданиях за имя Божие и в продолжении заповеданного ему служения, – так, как это делают виденные им ангелы, непрестанно исполняющие [службу]¹³⁷ (Л. 8г). Укрепившись этим, Павел поведал о многих своих бедах, понесенных за имя Христово и за Церковь. Что касается восхищения в рай¹³⁸, то об этом в Писании тот же Павел с дерзновением просвещает: душа праведных пребывает в райской благодати, оберегаемая невидимыми силами с усердием и со всяким благочестием¹³⁹, и, пребывая в той благодати, ожидает еще большей – жить с Богом в Его неизреченной тайне. И неизреченные слова слышав, дерзну сказать: того, кто путь жизни совершит и веру сохранит, ожидает венец правды от Бога¹⁴⁰. Мы же переходим к следующему.

Итак, все звезды находятся под твердью в нижней ее части, движимые и управляемые с небесной высоты служением чина невидимых сил¹⁴¹; над ними же есть семь планет, образом которых является созданный Моисеем семисвещник, подходящий и нашей честной, пресветлой православной Церкви для просвещения неверных¹⁴². Наступление темноты после захода обоих больших светил, (Л. 9а) время восхода и заката, связь вселенной, метаморфозы в жизни растений, явление равномерных приливов и отливов¹⁴³ на северном и южном концах [земли] и прочее, в чем можно указать начало и конец, а также значение этих изменений – все это мудрецы высчитывают и предсказывают затмения по указанию чисел. Убывание Солнца происходит медленно – прохождением через 12 частей зодиакального круга¹⁴⁴, убывание же Луны происходит быстро – в 24 месроя¹⁴⁵. Об этом мы еще будем говорить, а пока вернемся к сказанному о том, что Господь сотворил Солнце

вечно сияющим, Луну же то облачающейся светом, то совлекающей его красоту. Это было первый день творения¹⁴⁶, ибо сказано, что из небытия в первый день все сотворил Бог; в другие дни после первого Он все разделил: уже созданный свет всемогущий Художник превратил в Солнце. Подобно тому как кто-то отлил бы золотой слиток¹⁴⁷ и потом раздробил (Л. 9в) его на монеты, так и всемогущий Художник разделил первый дивный единый свет на Солнце, Луну и звезды¹⁴⁶. Первый свет, свет как таковой, просто пребывал, не заходя и не мерцая. Те два светила и звезды Господь сотворил вне небес и потом приложил их к горней тверди¹⁴⁸. Подобно тому как кто-нибудь из земных художников, создав какой-либо образ (картину), потом прибавляет его к стене¹⁴⁹, так и Господь Бог создал светила вне небес¹⁴⁸, дабы Солнце освещало землю в начале дня, Луна же ночью; множеству же звезд повелел сиять ночью. Как сказал Василий Великий¹⁵⁰, когда настанет ночь, взгляни на небо и посмотри на необычайную красоту звезд, коими всемогущий Художник и наш Творец украсил и, как различными цветами, расцвелит небо¹⁵⁰. Звезды же существуют не без пользы¹⁵¹: одни являются знаками для плавающих по морю, другие – знаками покоя для зверей; одни указывают путь перелетным птицам (Л. 9в) через обширные пространства, другие предостерегают рыб; одни назначены гадам, другие – для знамения людям. Как сказали пророк Аггей с Захариею в 146 псалме, сочиняя песнь: "Исчисляющий множество звезд и называющий всех их по именам" (Пс. 146, 4) прежде [созданную] бездну разделил на воду и сушу; [одну часть воды] возвел над твердью, [другой части] повелел быть различными морями, разделил ее на реки, на множество источников, на озера и болота. Как сказал великий Павел, "все, что на небесах и что на земле, – все создано Им" (Кол. 1, 16)¹⁵². Движением светил Господь показал время и различие дней¹⁵³. Бог сотворил Луну такой, какой она бывает в 15 день – в полнолуние¹⁵⁴. Утром взошло Солнце, и Луна перемещается и является на западе. Пока Солнце совершает свое течение на запад, Луна убывает и, желая снова взойти, исчезает, ибо сказано: "Да владеют¹⁵⁵ днем и ночью"¹⁵⁶. (Л. 9г)

Однако нам следует рассмотреть, почему Бог сотворил Луну исполняющейся [и убывающей]. Луна появляется [на небосклоне] на четвертый день, подобно тому как и сотворена она была в четвертый день. Если бы это было не так, то и Луна не имела бы такого свойства – убывать [и возрастать].

Причина того, что солнечный год длиннее лунного на 11 дней, состоит не в акте творения, а в солнечном сиянии, которое удлиняет дни. Число дней каждого лунного месяца – 29 с половиной. Лунный год состоит из 12 месяцев, [или] 354 дней. То, что Луна получила [от Творца], то [Солнце] отдает Луне: Луна отдала Солнцу 11 дней, Солнце же в течение 19 лет наделяет Луну четырьмя лунными [месяцами]¹⁵⁷: в пятый лунный год, [девятый]¹⁵⁸, тринадцатый и девятнадцатый, после чего счет возвращается к началу¹⁵⁹. Пусть будет ведомо исчисление [лунного цикла] в соотношении с календарными месяцами¹⁶⁰. Первый год лунного круга начинается в январе.

(Л. 10а) Год первый. Январский лунный месяц первого года начинается 21 декабря, а кончается 19 января¹⁶¹. Февральский лунный месяц начинается 20 января, а кончается 17 февраля. Мартовский лунный месяц начинается 18 февраля, а кончается 18 марта. Апрельский лунный месяц начинается 19 марта, а кончается 17 апреля. Майский лунный месяц начинается 18 апреля, а кончается 17 мая. Июньский лунный месяц начинается 18 мая, а кончается 15 июня. Июльский лунный месяц начинается 16 июня, а кончается 15 июля. Августовский лунный месяц начинается 16 июля, а кончается 13 августа. Сентябрьский лунный месяц начинается 14 августа, а кончается 12 сентября. Октябрьский лунный месяц начинается 13 сентября, а кончается 11 октября. Ноябрьский лунный месяц начинается 12 октября, а кон-

чается 10 ноября. Декабрьский лунный месяц начинается 11 ноября, а кончается 9 декабря.

Год второй. Январский лунный месяц начинается 10 декабря, а кончается (Л. 10б) 8 января. Февральский лунный месяц начинается 9 января, а кончается 6 февраля. Мартовский лунный месяц начинается 7 февраля, а кончается 8 марта. Апрельский лунный месяц начинается 9 марта, а кончается 6 апреля. Майский лунный месяц начинается 7 апреля, а кончается 6 мая. Июньский лунный месяц начинается 7 мая, а кончается 4 июня. Июльский лунный месяц начинается 5 июня, а кончается 4 июля. Августовский лунный месяц начинается 5 июля, а кончается 2 августа. [Дополнительный] лунный месяц начинается 3 августа, а кончается 30 августа. Сентябрьский лунный месяц начинается 1 сентября, а кончается 30 сентября. Октябрьский лунный месяц начинается 1 октября, а кончается 29 октября. Ноябрьский лунный месяц начинается 30 октября, а кончается 28 ноября. Декабрьский лунный месяц начинается 29 ноября, а кончается 28 декабря.

Год третий. Январский лунный месяц начинается 29 декабря, а кончается 27 января. Февральский лунный месяц начинается 28 января, а кончается 25 февраля. Мартовский лунный месяц начинается 26 февраля, а кончается 27 марта. Апрельский лунный месяц начинается 28 марта, а кончается 26 апреля. (Л. 10в) Майский лунный месяц начинается 27 апреля, а кончается 25 мая. Июньский лунный месяц начинается 26 мая, а кончается 23 июня. Июльский лунный месяц начинается 24 июня, а кончается 23 июля. Августовский лунный месяц начинается 24 июля, а кончается 21 августа. Сентябрьский лунный месяц начинается 21 августа¹⁶², а кончается 20 сентября. Октябрьский лунный месяц начинается 21 сентября, а кончается 19 октября. Ноябрьский лунный месяц начинается 20 октября, а кончается 18 ноября. Декабрьский лунный месяц начинается 19 ноября, а кончается 17 декабря.

Год четвертый. Январский лунный месяц начинается 18 декабря, а кончается 16 января. Февральский лунный месяц начинается 17 января, а кончается 14 февраля. Мартовский лунный месяц начинается 15 февраля, а кончается 16 марта. Апрельский лунный месяц начинается 17 марта, а кончается 14 апреля. Майский лунный месяц начинается 15 апреля, а кончается 14 мая. Июньский лунный месяц начинается 15 мая, а кончается 12 июня. Июльский лунный месяц начинается 13 июня, а кончается 12 июля. Августовский лунный месяц начинается 13 июля, (Л. 10г) а кончается 10 августа. Сентябрьский лунный месяц начинается 11 августа, а кончается 9 сентября. Октябрьский лунный месяц начинается 10 сентября, а кончается 9 октября. Ноябрьский лунный месяц начинается 10 октября, а кончается 7 ноября. Декабрьский лунный месяц начинается 8 ноября, а кончается 8 декабря.

Год пятый. Январский лунный месяц начинается 9 декабря, а кончается 6 января. Февральский лунный месяц начинается 7 января, а кончается 4 февраля. Мартовский лунный месяц начинается 5 февраля, а кончается 5 марта. Апрельский лунный месяц начинается 6 марта, а кончается 3 апреля. Майский лунный месяц начинается 4 апреля, а кончается 4 мая. Июньский лунный месяц начинается 5 мая, а кончается 1 июня. Июльский лунный месяц начинается 2 июня, а кончается 2 июля. [Дополнительный] лунный месяц начинается 3 июля, а кончается 31 июля. Августовский лунный месяц начинается 1 августа, а кончается 29 августа. Сентябрьский лунный месяц начинается 30 августа, а кончается 28 сентября. Октябрьский лунный месяц начинается 29 сентября, а кончается 27 октября. Ноябрьский лунный месяц начинается 28 октября, а кончается 26 ноября. Декабрьский лунный месяц начинается 27 ноября, а кончается 25 декабря.

(Л. 11а) Год шестой. Январский лунный месяц начинается 26 декабря, а кончается 24 января. Февральский лунный месяц начинается 25 января, а кончается

22 февраля. Мартовский лунный месяц начинается 23 февраля, а кончается 23 марта. Апрельский лунный месяц начинается 24 марта, а кончается 21 апреля. Майский лунный месяц начинается 22 апреля, а кончается 22 мая. Июньский лунный месяц начинается 23 мая, а кончается 20 июня. Июльский лунный месяц начинается 21 июня, а кончается 19 июля. Августовский лунный месяц начинается 20 июля, а кончается 17 августа. Сентябрьский лунный месяц начинается 18 августа, а кончается 16 сентября. Октябрьский лунный месяц начинается 17 сентября, а кончается 15 октября. Ноябрьский лунный месяц начинается 16 октября, а кончается 14 ноября. Декабрьский лунный месяц начинается 15 ноября, а кончается 14 декабря.

Год седьмой. Январский лунный месяц начинается 15 декабря, а кончается 13 января. Февральский лунный месяц начинается 14 января, а кончается 11 февраля. Мартовский лунный месяц начинается 12 февраля, а кончается 13 марта. Апрельский лунный месяц начинается 14 марта, (Л. 116), а кончается 11 апреля. Майский лунный месяц начинается 12 апреля, а кончается 11 мая. Июньский лунный месяц начинается 12 мая, а кончается 10 июня. Июльский лунный месяц начинается 11 июня, а кончается 9 июля. Августовский лунный месяц начинается 10 июля, а кончается 7 августа. Сентябрьский лунный месяц начинается 8 августа, а кончается 6 сентября. Октябрьский лунный месяц начинается 7 сентября, а кончается 5 октября. Ноябрьский лунный месяц начинается 6 октября, а кончается 4 ноября. Декабрьский лунный месяц начинается 5 ноября, а кончается 3 декабря.

Год восьмой. Январский лунный месяц начинается 4 декабря, а кончается 2 января. [Дополнительный] лунный месяц начинается 3 января, а кончается 30 января. Февральский лунный месяц начинается 1 февраля, а кончается 2 марта. Мартовский лунный месяц начинается 3 марта, а кончается 1 апреля. Апрельский лунный месяц начинается 2 апреля, а кончается 30 апреля. Майский лунный месяц начинается 1 мая, а кончается 30 мая. Июньский лунный месяц начинается 31 мая, а кончается 28 июня. Июльский лунный месяц начинается 29 июня, а кончается 28 июля. (Л. 11в) Августовский лунный месяц начинается 29 июля, а кончается 26 августа. Сентябрьский лунный месяц начинается 27 августа, а кончается 25 сентября. Октябрьский лунный месяц начинается 26 сентября, а кончается 24 октября. Ноябрьский лунный месяц начинается 25 октября, а кончается 23 ноября. Декабрьский лунный месяц начинается 24 ноября, а кончается 23 декабря.

Год девятый. Январский лунный месяц начинается 24 декабря, а кончается 21 января. Февральский лунный месяц начинается 22 января, а кончается 19 февраля. Мартовский лунный месяц начинается 20 февраля, а кончается 21 марта. Апрельский лунный месяц начинается 22 марта, а кончается 19 апреля. Майский лунный месяц начинается 20 апреля, а кончается 19 мая. Июньский лунный месяц начинается 20 мая, а кончается 17 июня. Июльский лунный месяц начинается 18 июня, а кончается 17 июля. Августовский лунный месяц начинается 18 июля, а кончается 15 августа. Сентябрьский лунный месяц начинается 16 августа, а кончается 14 сентября. Октябрьский лунный месяц начинается 15 сентября, а кончается 13 октября. Ноябрьский лунный месяц начинается 14 октября, а кончается 12 ноября. Декабрьский лунный месяц начинается 13 ноября, (Л. 11г), а кончается 12 декабря.

Год десятый. Январский лунный месяц начинается 13 декабря, а кончается 9 января. Февральский лунный месяц начинается 10 января, а кончается 8 февраля. Мартовский лунный месяц начинается 9 февраля, а кончается 9 марта. Апрельский лунный месяц начинается 10 марта, а кончается 7 апреля. Майский лунный месяц начинается 8 апреля, а кончается 7 мая. Июньский лунный месяц начинается 8 мая,

а кончается 5 июня. Июльский лунный месяц начинается 6 июня, а кончается 5 июля. Августовский лунный месяц начинается 6 июля, а кончается 4 августа. Сентябрьский лунный месяц начинается 5 августа, а кончается 2 сентября. Октябрьский лунный месяц начинается 3 сентября, а кончается 1 октября. [Дополнительный] лунный месяц начинается 2 октября, а кончается 30 октября. Ноябрьский лунный месяц начинается 1 ноября, а кончается 30 ноября. Декабрьский лунный месяц начинается 1 декабря, а кончается 27 декабря.

Год одиннадцатый. Январский лунный месяц начинается 31 декабря¹⁶³, а кончается 29 января. Февральский лунный месяц начинается 30 января, а кончается 27 февраля. (Л. 12а) Мартовский лунный месяц начинается 28 февраля, а кончается 29 марта. Апрельский лунный месяц начинается 30 марта, а кончается 27 апреля. Майский лунный месяц начинается 28 апреля, а кончается 28 мая. Июньский лунный месяц начинается 29 мая, а кончается 25 июня. Июльский лунный месяц начинается 26 июня, а кончается 25 июля. Августовский лунный месяц начинается 26 июля, а кончается 23 августа. Сентябрьский лунный месяц начинается 24 августа, а кончается 22 сентября. Октябрьский лунный месяц начинается 23 сентября, а кончается 21 октября. Ноябрьский лунный месяц начинается 22 октября, а кончается 20 ноября. Декабрьский лунный месяц начинается 21 ноября, а кончается 19 декабря.

Год двенадцатый. Январский лунный месяц начинается 20 декабря, а кончается 18 января. Февральский лунный месяц начинается 19 января, а кончается 15 февраля. Мартовский лунный месяц начинается 16 февраля, а кончается 17 марта. Апрельский лунный месяц начинается 18 марта, а кончается 15 апреля. Майский лунный месяц начинается 16 апреля, а кончается 15 мая. Июньский лунный месяц начинается 16 мая, (Л. 12б), а кончается 13 июня. Июльский лунный месяц начинается 14 июня, а кончается 13 июля. Августовский лунный месяц начинается 14 июля, а кончается 11 августа. Сентябрьский лунный месяц начинается 12 августа, а кончается 10 сентября. Октябрьский лунный месяц начинается 11 сентября, а кончается 9 октября. Ноябрьский лунный месяц начинается 10 октября, а кончается 8 ноября. Декабрьский лунный месяц начинается 9 ноября, а кончается 7 декабря.

Год тринадцатый. Январский лунный месяц начинается 8 декабря, а кончается 6 января. Февральский лунный месяц начинается 7 января, а кончается 4 февраля. Мартовский лунный месяц начинается 5 февраля, а кончается 6 марта. Апрельский лунный месяц начинается 7 марта, а кончается 4 апреля. Майский лунный месяц начинается 5 апреля, а кончается 4 мая. Июньский лунный месяц начинается 5 мая, а кончается 2 июня. Июльский лунный месяц начинается 3 июня, а кончается 2 июля. Августовский лунный месяц начинается 3 июля, а кончается 1 августа. [Дополнительный] лунный месяц начинается 2 августа, а кончается 30 августа. Сентябрьский лунный месяц начинается 31 августа, а кончается 29 сентября. (Л. 12в) Октябрьский лунный месяц начинается 30 сентября, а кончается 28 октября. Ноябрьский лунный месяц начинается 29 октября, а кончается 27 ноября. Декабрьский лунный месяц начинается 28 ноября, а кончается 26 декабря.

Год четырнадцатый. Январский лунный месяц начинается 27 декабря, а кончается 25 января. Февральский лунный месяц начинается 26 января, а кончается 23 февраля. Мартовский лунный месяц начинается 24 февраля, а кончается 24 марта. Апрельский лунный месяц начинается 25 марта, а кончается 22 апреля. Майский лунный месяц начинается 23 апреля, а кончается 22 мая. Июньский лунный месяц начинается 23 мая, а кончается 20 июня. Июльский лунный месяц начинается 21 июня, а кончается 20 июля. Августовский лунный месяц начинается 21 июля, а кончается 18 августа. Сентябрьский лунный месяц начинается 19 август-

та, а кончается 17 сентября. Октябрьский лунный месяц начинается 18 сентября, а кончается 16 октября. Ноябрьский лунный месяц начинается 17 октября, а кончается 15 ноября. Декабрьский лунный месяц начинается 16 ноября, а кончается 15 декабря.

Год пятнадцатый. Январский лунный месяц начинается (Л. 12г) 16 декабря, а кончается 14 января. Февральский лунный месяц начинается 15 января, а кончается 12 февраля. Мартовский лунный месяц начинается 13 февраля, а кончается 14 марта. Апрельский лунный месяц начинается 15 марта, а кончается 12 апреля. Майский лунный месяц начинается 13 апреля, а кончается 15 мая. Июньский лунный месяц начинается 16 мая, а кончается 11 июня. Июльский лунный месяц начинается 12 июня, а кончается 10 июля. Августовский лунный месяц начинается 11 июля, а кончается 9 августа. Сентябрьский лунный месяц начинается 10 августа, а кончается 7 сентября. Октябрьский лунный месяц начинается 8 сентября, а кончается 6 октября. Ноябрьский лунный месяц начинается 7 октября, а кончается 5 ноября. Декабрьский лунный месяц начинается 6 ноября, а кончается 4 декабря.

Год шестнадцатый. Январский лунный месяц начинается 5 декабря, а кончается 3 января. Февральский лунный месяц начинается 4 января, а кончается 1 февраля. Мартовский лунный месяц начинается 2 февраля, а кончается 3 марта. Апрельский лунный месяц начинается 4 марта, а кончается 1 апреля. (Л. 13а) Майский лунный месяц начинается 2 апреля, а кончается 30 апреля. [Дополнительный] лунный месяц начинается 1 мая, а кончается 30 мая. Июньский лунный месяц начинается 31 мая, а кончается 29 июня. Июльский лунный месяц начинается 30 июня, а кончается 29 июля. Августовский лунный месяц начинается 30 июля, а кончается 27 августа. Сентябрьский лунный месяц начинается 28 августа, а кончается 26 сентября. Октябрьский лунный месяц начинается 27 сентября, а кончается 25 октября. Ноябрьский лунный месяц начинается 26 октября, а кончается 24 ноября. Декабрьский лунный месяц начинается 25 ноября, а кончается 23 декабря.

Год семнадцатый. Январский лунный месяц начинается 24 декабря, а кончается 22 января. Февральский лунный месяц начинается 23 января, а кончается 20 февраля. Мартовский лунный месяц начинается 21 февраля, а кончается 22 марта. Апрельский лунный месяц начинается 23 марта, а кончается 20 апреля. Майский лунный месяц начинается 21 апреля, (Л. 13б) а кончается 20 мая. Июньский лунный месяц начинается 21 мая, а кончается 18 июня. Июльский лунный месяц начинается 19 июня, а кончается 18 июля. Августовский лунный месяц начинается 19 июля, а кончается 16 августа. Сентябрьский лунный месяц начинается 17 августа, а кончается 15 сентября. Октябрьский лунный месяц начинается 16 сентября, а кончается 14 октября. Ноябрьский лунный месяц начинается 15 октября, а кончается 13 ноября. Декабрьский лунный месяц начинается 14 ноября, а кончается 12 декабря.

Восемнадцатый год лунного круга. Январский лунный месяц начинается 13 декабря, а кончается 11 января. Февральский лунный месяц начинается 12 января, а кончается 9 февраля. Мартовский лунный месяц начинается 10 февраля, а кончается 10 марта. Апрельский лунный месяц начинается 11 марта, а кончается 8 апреля. Майский лунный месяц начинается 9 апреля, а кончается 8 мая. Июньский лунный месяц начинается 9 мая, а кончается 6 июня. Июльский лунный месяц начинается 7 июня, а кончается 6 июля. Августовский лунный месяц начинается 7 июля, а кончается 4 августа. (Л. 13в) Сентябрьский лунный месяц начинается 5 августа, а кончается 4 сентября. Октябрьский лунный месяц начинается 5 сентября, а кончается 3 октября. Ноябрьский лунный месяц начинается 4 октября, а кончается 2 ноября. Декабрьский лунный месяц начинается 3 ноября, а кончается

1 декабря. [Дополнительный] лунный месяц начинается 2 декабря, а кончается 31 декабря.

Год девятнадцатый. Январский лунный месяц начинается 1 января, а кончается 30 января. Февральский лунный месяц начинается 31 января, а кончается 28 февраля. Мартовский лунный месяц начинается 1 марта, а кончается 30 марта. Апрельский лунный месяц начинается 31 марта, а кончается 28 апреля. Майский лунный месяц начинается 29 апреля, а кончается 28 мая. Июньский лунный месяц начинается 29 мая, а кончается 26 июня. Июльский лунный месяц начинается 27 июня, а кончается 26 июля. Августовский лунный месяц начинается 27 июля, а кончается 24 августа. Сентябрьский лунный месяц начинается 25 августа, а кончается 23 сентября. Октябрьский лунный месяц начинается 24 сентября, а кончается 22 октября. Ноябрьский лунный месяц начинается 23 октября, а кончается 21 ноября. Декабровский лунный месяц начинается 22 ноября, (Л. 13г) а кончается 20 декабря. Как только окончишь 19 лунный круг, то начинай снова с 1 Луны и держи порядок, пока не закончится указанное число.

А вот дни и часы восхода Луны каждого месяца. В январе новолуние 30 числа в 3 часа по полуночи. В феврале новолуние 29 числа в 9 часов по полуночи. В марте новолуние 30 числа в 1 час по полуночи. В апреле новолуние 29 числа в 1 час по полуночи. В мае новолуние 30 числа в 1 час по полуночи. В июне новолуние 29 числа в 3 часа по полуночи. В июле новолуние 30 числа в 6 часов по полуночи. В августе новолуние 30 числа в 3 часа по полуночи. В сентябре новолуние 29 числа в 10 часов дня. В октябре новолуние 30 числа в 10 часов по полуночи. В ноябре новолуние 29 числа в 1 час по полуночи. В декабре новолуние 30 числа в 10 часов по полуночи. (Л. 14а) Порядок новолуний первого года повторится на 12 год; второго года – на 13 год; третьего года – на 14 год; четвертого года – на 15 год; пятого года – на 16 год; шестого года – на 17 год; седьмого года – на 18 год; восьмого года – на 19 год; девятого года – на 1 год; десятого года – на 2 год; одиннадцатого года – на 3 год; двенадцатого года – на 4 год; тринадцатого года – на 5 год; четырнадцатого года – на 6 год; пятнадцатого года – на 7 год; шестнадцатого года – на 8 год; семнадцатого года – на 9 год; восемнадцатого года – на 10 год; девятнадцатого года – на 11 год. Аминь.

В книгах говорится, что насколько солнечный круг больше земного, настолько земной больше лунного¹⁶⁴. Говорю, что те, кто хорошо изучил астрономию, полагают, будто в земном круге 250 000 стадий с диаметром в 80 000 [стадий]. Из этого следует, что в лунном круге более (Л. 14б) 120 000 стадий с диаметром в 40 000 [стадий]; перемена солнечного круга составляет более 3 000 000 стадий¹⁶⁵, хотя нам кажется, что эта перемена имеет не больше одного локтя¹⁶⁴. Тем не менее написано верно, что светило уменьшается не само по себе, а лишь в нашем восприятии, когда оно поднимается на высоту. Иоанн Дамаскин рассказывает нам о семи планетах, или воздушных поясах:¹⁶⁶ на первой планете – звезда Марс, на второй планете – звезда Меркурий, на третьей планете – звезда Юпитер, на четвертой планете – Солнце, на пятой планете – звезда Венера, называемая также Денницей: она появляется тогда, когда день сменяется ночью, а ночь – днем; на шестой планете – звезда Сатурн, на седьмой планете – Луна¹⁶⁷. Греки называют Луну Гекатой и представляют ее ездящею на колеснице, [запряженной] львами, и мечущей змей¹⁶⁸.

Однако Божественное Писание учит нас не так, как говоря эллины: не планеты затемняют ясность взора, а наше зрительное восприятие, происходящее в воздушной среде. Можешь [сам] испытать слова вероучителей: (Л. 14в)¹⁶⁹ взойди на высокую гору и посмотри на ровное поле: какими ты видишь пасущиеся стада? Не подобны ли они муравьям или мышам? Или взойди на вершину высоких холмов

и посмотри с нее на море: какими представляются тебе корабли? Не кажутся ли они тебе меньше всякого голубя, хотя на них находится множество людей и грузов? А большие острова в море с бесчисленными городами и селами? Разве не кажутся они похожими на какие-то черные плавающие [точки]? А высокие горы, прорезанные глубокими ущельями, – разве не кажутся они нам гладкими и круглыми?¹⁶⁹ Итак, как мы сказали, когда мы смотрим в воздушной среде, наше зрение воспринимает все в уменьшенном виде. Когда же мы обращаем взор к безмерной высоте, как же мы можем увидеть [истинные] размеры светил?¹⁷⁰

¹⁷¹ Как сказал Господь, да будут они "для знамений и дней, и годов, (Л. 14г) и времен" (Быт. 1, 14)¹⁷². По этим светилам можно узнать об успокоении бурных южных ветров с дождями и порывов северных или же о продолжительном натиске бури. Иногда вместе с Солнцем являются побочные Солнца: их появление на востоке или на западе служит приметой изобильного дождя и жестоких ветров; если они появляются только на севере, то это признак скорого северного ветра, а если на юге, то это признак южного ветра. Одну из примет сообщил нам Господь, когда сказал: "Будет ненастье, ибо небо багрово" (Мф. 16, 3). Когда из-за тумана, производимого испарениями земли, солнечные лучи помрачаются, тогда Солнце кажется человеку словно кровавым; это служит знаком того, что в этих местах большая влажность, возникшая вследствие испарений и дуновения ветра. Если же солнечные лучи похожи на волосы или (Л. 15а) "горят" облака, то это примета ветра и холода. Если лучи пригибаются к Солнцу или облака кажутся почерневшими и мутными во время восхода, а при заходе будут чистыми или "загоревшимися", то это знак тихой и ясной [погоды]. Точно так же много различных примет и у Луны. Если трехдневная [Луна] будет чиста и тонка, [то это предвещает] долгую тихую [погоду]; если же она тонка, но не чиста, а красновата, то это примета жестоких ветров. Если оба рога месяца представляются равными и северный рог будет чист, то это означает успокоение западных ветров. Если же полная Луна, будучи ясной, [вдруг] потемнеет, [то это] бывает к дождю. Если [Луна] тонка с обеих сторон, то это к ветру. Если Луна окружена как бы венцом, то это признак ненастья; если же [венец] окажется потемневшим, то это примета продолжительного и сильного (Л. 15б) ненастья¹⁷¹.¹⁷³ Такие приметы преблагой и всемогущий Господь повелел подавать Солнцу и Луне, дабы [мореплаватели] смотрели [на них], переплывая огромные морские пучины, дабы у пахарей, земледельцев и гребцов была твердая уверенность, [что] эти знамения – великая милость и великое предначертание от Бога Творца, чтобы при помощи этих примет не понести внезапного ущерба¹⁷³.

Мы слышали о неких пустословах, которые говорят, что рождение людей [зависит] от звезд, вследствие чего один бывает русым, другой – белокурым или рыжим, третий – черным¹⁷⁴. Это ложное учение пришло от неверных греков, которые мнят себя сведущими¹⁷⁵ и по стечению звезд превратно судят о возрасте тела и о болезнях, о смерти, о доблестях и мужестве человека, о его богатстве и убожестве, вздорно говорят также о принадлежности власти, прельщая простодушный народ¹⁷⁶. Нам же следует обличить их суесловие. [Если] Бог сотворил все светила в четвертый день, [когда] Адама еще не было (Л. 15в) на земле, то чье же рождение знаменовало великое множество звезд? Обличим [их] также посредством блаженного Авраама, который обличил халдея, мнившего себя звездочетом, [понимающим] в рождении и смерти, осужденного и приведенного к нему. Обличим их [ложное учение] о русских и белокурых людях: неужели все эфиопы родились под одной звездой, если они все черны как бесы¹⁷⁷?¹⁷⁸ [Заблуждаются они] и о богатстве и власти царей, князей и королей: если сын каждого из них держит власть своего отца, то что – они все родились под одной звездой?¹⁷⁸ Ясно: те, кто не имеет

истинного закона от Бога и кто не исполнил православной веры, те уподобились нетопырям¹⁷⁹, составившим пустоту и ложь. У того, кто ночь принимает за день, темнеет в глазах при появлении Солнца. Нам же воссияло Солнце правды, сияющее в трех Лицах, единых по природе. Мы славим и поклоняемся [Ему], то есть Отцу (Л. 15г) и Сыну и Святому Духу в едином Божестве. Но посмотри вот на что. Если мы не можем наглядеться на этот сияющий месяц и красоту звезд, хотя и видим их каждый день, то слепые не видят созданной Богом красоты, ибо очи их помрачились. Так и ты, жидовин: если ты не проник в Богодухновенные евангельские и апостольские книги, то ты слеп и не можешь видеть Богом данной веры¹⁸⁰. Но вспомни, окаянный, то, что было, и не поступай хуже павшего Адама. Адам согрешил, и все мы под грехом, но Сын Божий, воплотившись от Девы, – Еву¹⁸¹ освобождает [от плена греху], распятый на древе – древо освящает, и мы теперь взираем ввысь, на град нашего отечества¹⁸², из которого вывел нас своими обольщениями человеконенавистник диавол. Но если мы пойдем, кто мы есть, то и Бога познаем, и Творцу поклонимся, и Владыке будем работниками, и Кормильца возлюбим, и Благодетеля устыдимся. Если в видимом столько добра (Л. 16а) для нас, то сколько же в невидимом – в жизни с Богом, о чем сказал великий Павел: "Того око не видело, и ухо не слышало, и на сердце человеку не приходило, что уготовал Бог любящим Его" (1 Кор. 2, 9). Смотри же, жидовин: тебе от Творца [уготована] слава, по слову божественного Павла, которая, как душа, выше разума человеческого. Зачем же ты своею волей лишаешься ее? Отторгни же свое сердце от злого учения. Той славы, к которой желают приinkнуть ангелы¹⁸³, ты лишаешься своим безверием.

Так послушай же великого Давида, сказавшего: "Словом Господним утверждены небеса" (Пс. 32, 6). Познай преблагого Художника Бога, [взгляни], как огромные, словно горы, и страшные облака плавают туда и сюда, как Господь повелел ветрам носить их; как эти облака, напитавшиеся влаги из воздуха¹⁸⁴ и отяжелевшие, не падают на землю, но, носимые ветром, пребывают в воздухе; как эти облака не поднимаются на высоту (Л. 16б) и не закрывают ее красоты. Посмотри на повеление всемогущего Господа: чтобы испускать сверху свет, всему, что имеет природу огня, надо быть на высоте; для этого Господь создал небесный свод из смерзшегося льда, а половину воды Он возвел над сводом, чтобы сохранить ее, чтобы она не растеклась от тепла обоих светил и множества звезд. Когда свет поднимается вверх и ударяется о лед, то на землю сходит тепло. Мы много раз видели, как звезды падают с неба. Понять это нужно так: когда тонкое облако поднимается на высоту, из него выходит влага и оно опалается от звездного жара; опаленное, оно быстро уносится ветром и погибает. Это понятие [из сравнения]: когда тонкую паклю поднесешь к свече, то даже если не приложишь ее к самому огню, она все равно загорится от жара. Так и тонкое облако от одних звезд загорается, от других высыхает. Если же ты спросишь, почему те светила не опалают (Л. 16в) облаков, но они загораются от звезд, то посмотри вот на что: когда горит дом или поленница дров, то невозможно бросить на вершину пламени перо, лист или паклю. Из-за бушующего пламени поднимается столь сильный жар, что его дыхание поднимает их на высоту и держит их невредимыми, и они до тех пор не могут упасть, пока не отклонятся направо или налево и тогда тихо падают на землю. Так и тонкое облако не может подняться к двум [великим] светилам из-за их жара, но от его дыхания спускаются ниже. Если же оно опалается днем, то этих [падающих] облаков из-за солнечного сияния и дневного света нам невозможно увидеть, подобно тому как невозможно днем увидеть пламя вдалеке горящей травы или тростника; когда же наступает ночь, то зарево явно предстает перед (Л. 16г) нашими глазами.

О Сатане¹⁸⁵

В этот день [творения] один из ангелов по имени Сатана, который был старейшиной десятого чина¹⁸⁶, увидел, как Бог украсил ту твердь¹⁸⁷, о которой мы говорили, то есть небо и землю, надулся гордостью и сказал себе: "Как прекрасна вселенная, но не вижу на ней жителей; приду на землю и возьму ее и буду обладать ею и буду как Бог, и поставлю престол свой на облаке". И тотчас сверг его Господь с небес за гордость помысла его. Вслед за ним, словно песок, просыпавшийся с небес, пал подчиненный ему десятый чин: одни пролетели в преисподнюю, другие пали на землю, третьи повисли в воздухе¹⁸⁸. Архангельский архистратиг Михаил, бывший начальником и воеводой воинства Господня и старейшиной иного чина, увидел отступника, павшего вместе со своим чином, и звучным, сильным и страшным голосом вскричал: "Внемлем и гласом воинства восхвалим Бога всех!" Воскликнул: "Внемлем, ибо вы созданы (Л. 17а) Ему на службу и предстоите Богу, Который возвысил и сотворил нас!" Воскликнул: "Внемлем, ибо что мы есть?! Внемлем, с трепетом служа Богу!" Воскликнул: "Внемлем, ибо с нами свет, и ныне свет обличил тьму!" Воскликнул: "Внемлем, ибо эти возгордились и погибли. Мы же внемлем, ибо мы Божии слуги страшной силы Его!" И бесы, слышавшие глас архангела Михаила, тут же были повешены в воздухе. Первые же падшие бесы, которые провалились в преисподнюю, стали глухими и с тех пор ничего в мире не видят. А те из них, которые пали на землю, те делают злое: ходят по земле и обольщают своими соблазнами. Последние же из них архангельским гласом оставлены в воздухе, и они, повиснув, сколько могут пакостей натворить, столько и творят¹⁸⁹.

Сатана, бывший старейшиной в чине, стал начальником земного чина [бесов] и принял власть над землей. Изначала, созданный Богом, [Сатана] был не лукавым, а благим, но он не смог (Л. 17б) стерпеть той участи, которая выпала ему от Творца. Он самовластной волей извратил свою природу, восстал помыслом на Бога Творца, воспротивился Ему в мысли и, став первым отступником, пришел к своей гибели и отпал от блага во зло, из-за своей похоти стал [князем] тьмы к стыду своему. И пало множество его подчиненных из упомянутого архангельского чина и погубили власть, ибо воинство, отпавшее от своего назначения, не имеет силы владеть кем-либо¹⁹⁰. Ибо и в книге Иова сказано, что по попущению Божию они покрыли его язвами¹⁹¹, и в Евангелии снова написано, что даже над свиньями они не имеют власти, если то не предначертано от Бога¹⁹². Когда же бывает попущение Божие, тогда они усиливаются, преобразуются и видоизменяются, возбуждая мятежные мысли¹⁹³. Того же, что должно быть, не ведают ни ангелы, ни падшие с небес. Если же будущее бывает открыто, то ангелами, посланными от Бога¹⁹⁴, который велит им провозвестить его Своим угодникам. И то, что говорят ангелы, [действительно] сбывается. То же, что бесы "пророчествуют" волшебникам, (Л. 17в) чародеям, колдунам и прорицателям, то не все прямо сбывается. Иногда они знают, что случится в далеком будущем, но говорят об этом по-другому – по своему усмотрению. Иногда же они обвораживают маловеров и, увлекая их к гибели, смущают их кознями и соблазнами, обольщают ложью их ум. Даже если иногда они говорят истину, то конец их речи все равно направлен ко злу и они велят делать ложь. Потому не следует им верить, ибо очевидно, что после падения бесам уже нет покаяния, как и людям после смерти. Падший Сатана согрешил в помысле своем и называется сопротивником Божиим¹⁹⁵. Вместо него Господь поставил старшим архистратига Михаила. Падший чин [ангелов] стал называться бесами; Господь отнял у них славу и честь, отнял и свет, бывший на них, и обратил их в духов тьмы; Он повелел им обладать воздушной стихией¹⁹⁶. Вместо десятого

[ангельского] чина Он задумал сотворить человека, чтобы свет и венцы (Л. 17г) падших передать правоверным, и называется десятый чин человеколюбивым¹⁹⁷. Ибо, как указывает нам Божественное Писание, те, кто пострадал за Имя своего Господа – святые пророки, апостолы, преподобные, праведники и [весь] лик мученический, – те получили обетование от Спасителя. О них же сказал и великий Павел: "Хотя много страданий и искушений приняли святые, но они же сподобились дара творить чудеса". Или, находясь в раках, миро источают, или мощами и краями риз бесов изгоняют. Но все они были послушны в вере, однако не приняли обещанное, говорит Павел, но лишь получили обетование принять венцы неизреченной славы, ибо, по свидетельству Павла, "Бог предусмотрел о нас нечто лучшее, дабы они не без нас достигли совершенства" (Евр. 11, 40). Бог больше всего заботится о человеческом роде и ждет последних [грешников]. Потому-то грешники трепещут (Л. 18а) дня суда Божия, ибо они будут преданы геенне и страшным мукам. Праведники же радуются об этом страшном и судном дне, когда они получают обетованное, достигнут совершенства и станут совершенными через Владыку Христа, вступят в ангельский чин и предстанут пред Господом¹⁹⁸.

В Писании сказано: "И был вечер, и было утро: день пятый" (Быт. 1, 23). В пятый день сказал Бог: "Да произведет вода рыб и пресмыкающихся по роду, птиц – душу живую, – парящих по воздуху под твердь небесной, по роду их" (Быт. 1, 20). Где было Божие повеление, тут же вскоре произвела вода¹⁹⁹ по роду их. Обрати внимание на то, что Творец разными словами творил траву и животных, вышедших из единой земли. Когда Владыка повелел быть траве и деревьям, Он сказал: "Да произрастет на земле...", а о скоте и зверях – "Да произведет земля душу живую по роду их". Посмотри: хотя из единой земли все исходит, но разное слово (Л. 18б) произнес Владыка. Тому, что производит плоды и всегда будет их производить, Владыка повелел пребывать в земле, словно в материнской утробе, умирать опадением листьев или высыханием ветвей и снова возрождаться от той же земли. Животное же хотя и изведено из той же земли, но никогда от нее не рождается, но само от себя²⁰⁰.

Тогда родились и громадные, как острова, киты²⁰¹, и другая мелкая [рыба], наполняющая море, реки, озера и болота²⁰². И все это по слову Господню вода произвела в течение часа. О чудо дивное!²⁰³ Как смогла водная стихия, легко растекающаяся и бездушная, произвести бесчисленный род [животных], имеющих кости и плоть?!²⁰³ О чудо! Вода сверхъестественным образом произвела род парящих птиц и род пресмыкающихся по земле.

²⁰⁴Смотри же, жестокосердный жидовин: отчего же не родить Деве Младенца – такого же по природе, как и родившая²⁰⁴, такую же плоть и кость (Л. 18в) имевшего, принявшего от Девы человеческую природу, однако неизреченно носившего в Себе силу Божества?²⁰⁵

Вернемся, однако, к нашему предмету. Небо украсилось звездами, земля же украсилась выросшими на ней бесчисленными цветами. После этого Творец украшает воды, говоря: "Да произведут воды пресмыкающихся, душу живую по роду; и всякого рода плавающих по поверхности вод или в глубине; и птиц, парящих по воздуху" (Быт. 1, 20–21). И стало так по Божественному повелению, и тут же вся тварь служит Творцу: по повелению тут и моря наполнились всякого рода [созданий], и реки, озера и болота энергично рожают по естеству. Не была в бездействии никакая вода, даже смешанная с грязью. Как только быстрее молнии изошла Божественная сила, тут же по всей вселенной вода рождает живое. Не были в бездействии ни тина, ни грязь, ибо и в них есть вода, и в согласии со своей природой произвели жаб, саранчу, (Л. 18г) комаров, вшей и всякого рода жуков²⁰⁶. Птицы же, хотя и произведены от воды, но [обитают] на суше; [ими] они,

летая, кормятся. Так им от Господа повелено принимать пищу, для чего им и ноги даны. Поскольку и рыб и птиц Господь произвел от воды, то у тех и у других есть много общего: как птица плавает сквозь воздух, так и рыба сквозь воду; как рыбы плывут в воде, отталкиваясь плавниками и направляя себя хвостом, так и у птицы есть нечто похожее – направляя себя оперенными крыльями, она летит куда хочет²⁰⁷. Кто сможет описать все виды рыб, птиц и пресмыкающихся, которые Божиим повелением произвела вода? Если кто-то покусится всех их перечислить и ясно назвать, тот человек [может] и звезды небесные пересчитать, и море измерить черпаком. Мы же скажем только о некоторых из них, чьи [повадки] похожи на наш характер.

Есть птица по имени (Л. 19а) алконост²⁰⁸. Она [свивает] гнездо на песчаном берегу на краю моря и тут откладывает свои яйца. Ее птенцы вылупляются в зимнее время года. Когда она почует, что ее птенцам настает срок вылупляться, то она берет свои яйца, выносит на середину моря и бросает их в глубину. В это время море бывает бурным и бьется о берег. Но как только алконосты отнесет яйца на одно место и сядет над ними наверху на воде (сами яйца находятся на глубине), то на море бывает затишье в течение семи дней, пока алконостовы птенцы не появятся на свет в глубине [моря]; выйдя из моря, они узнают своих родителей. Видишь ли ты великого создателя жизни – всемогущего благого Бога, как он заботится о неразумной [твари] и останавливает великое и гордое море; чего же только не сделает Господь ради человека, которого сотворил по Своему образу! Вспомним Иону²⁰⁹, который также был в морской глубине в чреве кита три дня и три ночи, прообразуя воскресение Спасителя²¹⁰. Вспомним же и Петра, верховного [апостола], ходившего по воде²¹¹, а также инока Мартимиана, переехавшего на рыбе морскую (Л. 19б) пучину²¹². Вспомним Павла, сказавшего: "Любящим Бога все содействует ко благу" (Рим. 8, 28). Так же и Давид сказал: "Как велики дела твои, Господи! Все сотворил Ты премудро!" (Пс. 103, 24).

²¹³Есть рыба, которую зовут многоножкой²¹⁴. Ее природное свойство таково: она становится [по цвету] такой, каким является камень, к которому она подплывает – у зеленого зеленой, у белого белой, у другого другой. Потому-то другие рыбы, не распознав, принимают ее за камень и попадают ей в пасть, ибо тело ее изменчиво²¹³. Так и иные [люди] живут: с язычниками они язычники, с христианами – христиане, с иноверными – иноверные.

Есть еще такая птица, называемая кукушка. У этой птицы злая повадка: когда она снесет яйца, то переносит их в гнезда других птиц, сама же в своем гнезде их не высидывает, но из-за ненасытности своего чрева подсовывает своих птенцов другим птицам. Сама не хочет потрудиться у своего гнезда и только злокозненными криками созывает к себе подружек для веселья. Ей-то и уподобились вы, окаянные (Л. 19в) иудеи: вы отвернулись, как от птенцов, от учения святых книг и передали священное Писание языческим народам²¹⁵. Из какого народа были четыре евангелиста, которые вдохновением Святого Духа описали чудеса Божии и рассказали о деяниях апостолов? И Павловы Послания к евреям вы не признали из-за своего прелюбодеяния и из-за гордости не трудились [по заповедям] этих святых писаний. Святые же апостолы по прошествии пятидесяти дней после Воскресения, подобно птице, кладущей яйца в гнезда, проповедали слово Спасителя язычникам²¹⁶. Мы же слово Спасителя приняли не от своих отцов и дедов, а от ваших братьев – святых апостолов и по чину ангельскому взываем и говорим: "Свят, свят, свят Господь в Троице нераздельный!"

Еще есть рыба, называемая мурена²¹⁷. Она нечиста и весьма скверна. Когда наступает время нереста, она ищет для совокупления ядовитую змею. Улучив момент, когда той настает время совокупления, мурена находит ее и соединяется

с ней. Из-за (Л. 19г) того-то эта рыба является нечистой среди всех рыб, что она, оставив свою пару, соединяется с ядовитым гадом, потому и нечиста. И среди людей есть басурманский народ, верующий в ересь Магомета. Они уличены в том, что оставляют своих жен и содомски соединяются друг с другом. Из-за этого они моют анальные части лучше, чем лицо и туловище²¹⁸.

Есть еще рыбы, называемые тюленями²¹⁹. У их детенышей есть такая повадка: от испуга они снова влезают в материнскую утробу. Таков же и нрав злых людей: когда соблазнами и ложью они стараются совратить человека с пути праведного и бывают обличаемы ими, то они прячут свой яд.

Есть также птица, которую в Индии зовут феникс²²⁰ и о которой пророк Давид сказал в 91 псалме: "Праведник цветет, как феникс²²¹" (Пс. 91, 13). Эта птица живет одна в гнезде, не имея ни пары, ни птенцов. Свою пищу она добывает так. Летая в кедровые рощи (Л. 20а) Ливана, она напояет свои крылья ароматами и потому всегда бывает благоуханной. Когда же она состарится, то поднимается на небесную высоту и берет небесный огонь; спустившись, она зажигает свое гнездо и сгорает вместе с ним. Но в пепле своего гнезда она снова возрождается в виде гусеницы, и в этой гусенице заключена та же птица с той же природой и повадками. Эта птица феникс показывает нам образ истинно верующих в Бога: принимая мучения за Христа, они обретают райскую пищу и водворяются в благоухании. Смотри: как нет у человека славы, если не будет испытан в сражении, так и те мученики, боровшись с мучителем, приняли венцы славы. Одни боролись с голодом и жаждой, а также нагим телом сопротивлялись холоду. Другие же – цари, властители и судьи – свою волю подавляют и исполняют принятый [на себя] закон Божий. Они венчаются [на царство] не из гордости, не для того чтобы следовать (Л. 20б) своей воле; словно рабское иго, они поднимают на свои выи [власть] и исполняют запечатленное слово Божие. Смотри: тот, кто не венчался кровью мученической, тот бывает пустынножителем или, уходя в монастырь, мертвым для мира²²² себя являет, или, венчаясь на царство и облекаясь в мантию, отрекаются от своей воли и исполняют равно [ко всем] закон Божий. Но вы, окаянные иудеи и скверные басурмане!²²³ Видя чудеса и благодать Господню, вы ум свой смежили, от святого Писания уши свои затворили, во всем уподобившись жалкому щенку: ни ушей у вас нет, чтобы слышать, ни глаз, чтобы видеть: только и есть у вас один живот, да и тот негодный²²⁴.

Однако возвратимся к своему предмету. Как сказано в Писании, "И сотворил Господь всякую душу живую, которую произвели воды, и всякую птицу пернатую по роду. Увидел же Господь, [что это] хорошо, и благословил, говоря: растите и умножайтесь, и наполняйте воды, и птицы пусть умножаются на земле. И был вечер, и было утро: день шестой²²⁵" (Быт. 1, 21–23). (Л. 20в)²²⁶ Иоанн Златоуст сказал в "Словах": Спрошу тебя, жидовин: почему Господь, сотворив Солнце и месяц, не благословил [их]? И растения с травой не благословил? Когда же повелел выйти летающим и лазающим, ныряющим и пресмыкающимся, то благословил? По какой причине одно благословил, а другое не благословил? Внимай сему: дело в том, что звезды, сколько их было изначала сотворено и какими они были сотворены, такими они и пребывают, – ни число их не может увеличиться, ни размеры; поэтому им и не требуется благословение²²⁶. Тех же, кто был произведен водой, Он благословил, ибо повелел им умножаться и расти. Если бы не было благословения Владыки, то они бы вскоре все сгнули, поскольку они друг друга ловят и съедают. И рыбы, и птицы поедают [друг друга], и от человека рыбам и птицам бывает особенная погибель. Несчастье губить самих себя есть у рыб, [которые, кроме того], вымирают, задохнувшись в реке или озере. Это же несчастье есть и у птиц (Л. 20г) – губить самих себя. И человек их ловит, и в зимнее

время года они ищут теплые места и летают через моря; иногда поднимаются сильные бури, и они тонут. Иногда они [погибают] от холода, иногда жестоко вымирают от сильных дождей. Поэтому, предвидя несчастья [этих созданий], Господь благословил их. Солнце же, месяц и прочие звезды пребывают [такими], как во время своего сотворения. Но как мы сказали, Господь, предвидя их [птиц и рыб] страдания, повелел им умножаться. И вот одни наполняют гнезда своими птенцами, другие каждый месяц рожают птенцов; рыбы же гнезд не делают и не трудятся для прокормления своего потомства, но вода поднимает изверженную икру и животворит [из нее] рыб, благодаря чему умножается этот бесчисленный род.

В шестой день сказал Господь: "Да произведет земля душу живую – четвероногих зверей и скотов, и гадов по роду их" (Быт. 1, 24). Полезным и (Л. 21а) бесполезным, ядовитым и не свирепым – и тем Он повелел быть. Звери и птицы, и гады, приносящие нам всякие пакости, также были сотворены, однако, как увидим, не без смысла Владыка их сотворил: полезные из них были отданы нам, а ненужные же оставлены вроде некоего пугала. Когда развращенный род иудейский совратился, то не предал ли их Господь ядовитым змеям, чтобы они их жалили и те умирали?²²⁷ Видя это знамение, тот, кто притекает к Богу, остается здрав. Отсюда понятно: как дети, чего-то испугавшись, прячутся в объятиях родителей, так и нам Бог дал некое ядовитое пугало, чтобы мы, прибегая к Господней благодати, оставались невредимы. Писание говорит нам: когда Бог сотворил Адама и повелел всем животным прийти к Адаму, чтобы он дал им имена, то Он снова сказал: "Страх и трепет да будет на всех них"²²⁸. И вот все создания, приняв [это] от Бога как закон, (Л. 21б) боятся Адама. Когда же мы опять согрешили, то только малую [часть животных] Господь отдал нам для работ. Но и донныне не оставил Господь своих рабов, живущих в молитве пред Ним: и с Ноем в ковчеге были свирепые и неукротимые животные²²⁹, и львы устрашили Даниила во львином рву²³⁰, и иноку Герасиму служил дикий зверь²³¹. Как сказал божественный Павел, "любящим Бога все споспешествует" (Рим. 8, 28). Посмотри, как почтил Бог землю: во-первых, повелел ей произвести семена и растения, во-вторых, повелел произвести животных, говоря: "Да произведет земля душу живую" (Быт. 1, 24)²³². Смотри, как присоединена душа к крови, кровь к плоти, а плоть к земле: так как сначала земля произвела плоть, плоть – кровь, кровь – душу, то душа животных есть земля²³², ибо в Писании сказано, что у всякого животного душа в крови²³³. Кровь, остывшая в теле, становится плотью; остывшая плоть превращается и возвращается в землю, и так погибает душа животных. (Л. 21в) "И сказал Бог: да произведет земля душу" (Быт. 1, 24). Господь для того повелел душе животных быть от земли, чтобы отличить ее от души человеческой.

Земля же покрылась плодами и приготовила пищу четвероногим животным. Господь повелел быть четвероногим животным только тогда, когда приготовил им пищу. Так же и рыбам и птицам Он не повелел быть прежде [сотворения] воды. Так Художник Господь наш каждого рода [животным] сначала приготовил пищу, а потом привел их к бытию²³⁴. Земля была украшена цветами, море и реки наполнились рыбами, были созданы птицы, земля по повелению [Божию] произвела четвероногих, и великое множество всякого рода [живых существ] стало быть. И только человека еще не было, но не [из-за] бесчестья, а [ради] чести, чтобы приготовить ему дом. Ничего без меры и смысла не творит Владыка, но все нужное. Смотри: сначала Бог создал траву и семена, а потом четвероногих и птиц, (Л. 21г) которые ими питаются²³⁴. Сначала создал пищу, которой питаются, сначала создал требуемое, а потом тех, кто требует. Так же и в Писании: пророки предварили Господа, проповедуя Христа, а потом пришел Тот, о Котором они

свидетельствовали. Так и Владыка, желая почтить человека, сначала предуготовил для него все потребное и [только] потом хочет сотворить самого человека. Смотри и внимай: когда Господь творил небо и землю, то Он сотворил их только [одним] повелением; или когда было повеление о тверди, когда Он устанавливал светила и бесчисленные звезды, то также [одним] повелением; Он сотворил их. Он сказал: "Да произведет земля", – и стало так, и после сказал: "Да произведут воды", – и произвели; земле повелел произвести всех четвероногих, и она произвела [их]. Когда же Владыка подошел к сотворению человека – о дивное чудо! – Бог нуждается в советнике, и [тем самым] открывает Сына, на деле же творит Св. Дух. "И сказал Бог: сотворим человека" (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 поклоняемся. Смотри [на эти слова] как ни милость Владыки: они словно дверцы, преклонившемуся пред которыми Он позволяет увидеть Того, Кто Ему искони содействовал, [то есть] познать Отца и Сына и Св. Духа, вместе прославляемых и все творящих. Посмотрим, что сказал Владыка: "Сотворим человека". Как выразить Непостижимого, Которого на небесах со страхом трепещут ангелы и от Которого на земле в страхе и ужасе трясутся бесы, – о триипостасном Божестве, существующем безначально!

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ См.: *Шеглов А.П.* Философское содержание "Толковой Палеи" по материалам русских летописей // Автореферат дис. канд. филос. н. М., 1994.
- ² 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. 41; *Абрамов А.И.* К проблеме вычленения философского слоя в средневековых русских текстах // Там же. С. 41–45; *Сухов А.Д.* Русская философия. Особенности, традиции, исторические судьбы. М., 1995. С. 43–47.
- ³ Сторонники 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.: *Сухомлинов М.А.* Исследования по древнерусской литературе // ИОРЯС. 1908. С. 58–70; *Успенский В.М.* Толковая Палея. Казань, 1876. С. 127; *Жданов И.Н.* Сочинения. Т. 1. СПб., 1904. С. 468). Приверженцы гипотезы о русском происхождении памятника (см.: *Михайлов А.В.* К вопросу о тексте Книги Бытия пророка Моисея в Толковой Палее // Варшавские университетские известия. № 1. 1896. 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).
- ⁴ См.: *Тихонравов Н.С.* Сочинения. Т. 1. М., 1898. С. 466–468; *Жданов И.Н.* Указ. соч. С. 468; *Адрианова В.П.* Указ. соч. С. 10–15.
- ⁵ См.: *Адрианова В.П.* Указ. соч. С. 11.
- ⁶ См.: *Словарь книжников и книжности Древней Руси.* Вып. I: XI – первая половина XIV в. Л., 1987. С. 287.
- ⁷ См.: *Успенский В.М.* Указ. соч. Сторонниками греческого происхождения "Палеи" считались И.Я. Порфирьев, Н.С. Тихонравов, И.И. Срезневский (об этом см.: *Словарь книжников и книжности Древней Руси.* С. 286).
- ⁸ Подробнее см.: *Шеглов А.П.* Комментарии к Толковой Палее // Волшебная Гора: Философия, эзотеризм, культурология. Т. VII. М., 1998. С. 225–226.
- ⁹ 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.

- ¹⁰ См.: *Истрин В.М.* Исследования в области древнерусской литературы. СПб., 1906. С. 70–72.
- ¹¹ См.: *Кожин В.* Книга бытия небеси и земли // Волшебная Гора: Философия, эзотеризм, культурология. Т. VII. М., 1998. С. 209.
- ¹² См.: ГИМ. Барс. № 620. Л. 1а – 1г, 2б – 2г.
- ¹³ См.: Там же. Л. 1а, 2в, 8б – 8г. Особый раздел посвящен описанию десятого, ангельского чина Сатаны. Рассказ о свержении с небес подчиненных Сатане духов, о воцарении их в преисподней, воздушной стихии и на земле имеет апокрифические черты (см.: Там же. Л. 16г – 17г).
- ¹⁴ См.: *Архимандрит Алипий (Кастальский-Бороздин), архимандрит Исайя (Белов).* Догматическое богословие. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1995. С. 187.
- ¹⁵ Правила Православной церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истринского. В 2-х т. Т. II. СПб., 1912. С. 105.
- ¹⁶ См.: ГИМ. Барс. № 620. Л. 2а – 2б.
- ¹⁷ См.: Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского как памятник средневекового философствования. М., 1991. С. 134–136. Комментарий. 92–102.
- ¹⁸ См.: РГБ. Ф. 98. № 13. Л. 45об.
- ¹⁹ См.: ГИМ. Барс. № 620. Л. 3в.
- ²⁰ См.: Там же. Л. 8а.
- ²¹ См.: Там же. Л. 3г, 8в.
- ²² См.: Там же. Л. 14б.
- ²³ См.: *Мильков В.В.* Отвергнутая традиция: учение еретиков-“жидовствующих” // Древняя Русь: пересечение традиций. М., 1997. С. 432, 434.
- ²⁴ См.: Апокрифы Древней Руси. Тексты и исследования. М., 1997. С. 64, 91–96.
- ²⁵ *Баранкова Г.С., Мильков В.В., Якунин С.Н.* Античная традиция в Шестодневе 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.
- ²⁶ См.: ГИМ. Барс. № 620. Л. 19а – 20а.
- ²⁷ “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. Особенностью “Физиолога” является сопряжение зоологических характеристик и нравственных назиданий. “Физиолог” оказал огромное влияние на различные жанры христианской литературы. В “Физиологах” точные наблюдения над природой, отражающие древние естественно-научные представления, соединены с задачами религиозно-нравственного наставления. В результате естественно-научное оказалось тесно переплетено с символическим, светское – с сугубо религиозным. В этом сказался синкретизм христианства, в определенных пределах открытого античности. Думается, по характерным особенностям описание творения животного мира в “Палее” (Л. 19а – 20г) и соответствующее ему V Слово “Шестоднева” можно сближать с “Физиологами”, хотя об абсолютном тождестве их говорить не приходится. Правда, исследователи считают, что “Физиологи” были разных типов, в том числе и растворенные в иных жанрах (к примеру, в Хронографах, поучениях и т.д.). С ними могут быть сближены как “Палея”, так и “Шестоднев”, хотя надо учитывать их энциклопедический характер и дидактическое назначение, далеко выходящее за рамки задач, решаемых “Физиологами”. Основание для сближения дает синкретический характер сопоставляемых памятников. 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. Однако в “Физиологах” символизм всецело обращен на формирование и воспитание нрава 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. Т. 1. В. 1. СПб., 1878–79. С. 61). Следует уточнить, что в “Физиологах” легендарное сильно затушевывает реальное, хотя в основе 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", по сути, превратили набор тех или иных признаков животных в застывшую эмблему, общеупотребительный знак, которым широко пользовались для наглядного обозначения в назиданиях. Легендарное или реальное лежит в основе уподобления – не имело принципиального значения (подробную характеристику "Физиологов" см.: *Александров А.* Физиолог. Казань, 1893; *Мочульский В.* Происхождение Физиолога и его начальные судьбы в литературах Востока и Запада. Варшава, 1889; *Райков Б.Е.* Натуралистическое просвещение в Древней Руси // Ученые записки ЛГПИ им. А.И. Герцена. Т. 57. Л., 1947. С. 5–24). V Слово "Шестоднева" и соответствующий ему раздел "Палеи" от классического "Физиолога" все-таки отличаются тем, что в этих памятниках естественнонаучное содержание не вытеснено символическим.

²⁸ 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" (*Василий Великий.* Беседа на "Шестоднев" // Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Каппадокийского. Ч. I. М., 1886. С. 116–117), откуда она скорее всего и попала в "Палею".

²⁹ См.: ГИМ. Барс. № 620. Л. 16.

³⁰ ГИМ. Синод. № 496/110. Л. 350об. (в переводе Г.С. Баранковой).

³¹ См.: ГИМ. Барс. № 620. Л. 15г – 16б.

³² О специфической книжной форме такого рода синкретизма, который типологически можно сопоставить с двоеверием см.: Древняя Русь: пересечение традиций. С. 449–456.

³³ Палея Толковая. По списку, сделанному в Коломне в 1406 г. Труд учеников Н.С. Тихонравова. М., 1892.

³⁴ См. там же. С. II–III.

³⁵ Святой Патрикий жил в I в. и был епископом г. Пруссы в Вифинии (Малая Азия). Он открыто проповедовал христианство и обличал верования язычников. За это Патрикий был взят под стражу и вместе с тремя священниками – Акакием, Менандром и Полиеном был приведен на допрос к вифинийскому игомону (правителю) Юлию, известному в то время гонителю христиан. Именно в тот день Юлий собирался принять ванну в целебном источнике, и закованных в оковы христиан он велел вести за собой.

Искупавшись, Юлий принес жертву античным покровителям врачей и лечения Асклепию и Сотирии, предложив узникам повторить то же самое в обмен на свободу и спокойную жизнь. В ответ св. Патрикий обратился к стоявшим вокруг язычникам с проповедью, что не ложные боги, а Создатель и Устроитель всего на земле и на небе – Иисус Христос – создал эти теплые источники на пользу всем людям. Юлий решил испытать Патрикия и со словами, что если Иисус создал эти источники, то пусть Он и помогает Патрикию, велел бросить епископа в кипящий источник. Видя, что с Патрикием ничего страшного не случилось, Юлий приказал отсечь ему и трем его пресвитерам головы. Кончина мучеников последовала около 100 г. (Миняя служебная (май). Т. 9. Ч. 2. М., 1986. С. 215–216).

В русской традиции не отмечено сугубого почитания этих мучеников, но их память чувствуется издревле. В древнерусском месяцеслове XIII в. под 19 мая упоминается "страсть" (страдания) св. Патрикия и Акакия (см.: *Макарий (Булгаков).* История русской церкви. Кн. 2. М., 1995. С. 591). Помещение "Палеи Толковой" под этим числом могло быть неслучайным. Главные содержательные стороны проповеди Патрикия: критика язычества, утверждение о творении мира через Божественного Сына и о пользе тварного для человечества, – должны были усиливать основные мотивы "Палеи".

³⁶ *Силами* в Св. Писании и святоотеческом Предании именуется небесное воинство всех чинов, созданной Богом-Творцом, вследствие чего Он и носит имя *Бог сил* или *Господь*

сил, евр. *Господь Сиваоф*, греч. κύριος τῶν δυνάμεων, ср.: Кто есть сей црь славы; гдѣ снѣть (κύριος τῶν δυνάμεων), той есть црь славы (Пс. 23, 10).

³⁷ Ср. греч.: Ὁ ποιῶν τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ πνεύματα, καὶ τοὺς λειτουργοὺς αὐτοῦ πῦρ φλέγον (Пс. 103, 4). Синтаксис этой греческой фразы таков, что при буквальном переводе, какой имеет место как в Елизаветинской Библии, так и в Синодальном русском тексте (творѣи агглы своѣ дѣхн, ѿ слѣгн своѣ пламень огненный – “Ты творишь ангелами Твоими духов, служителями Твоими – огонь пылающий”), это чтение можно понять неправильно: во-первых, можно подумать, что Бог сотворил две субстанции – духов и пылающий огонь, хотя на самом деле речь идет об одной субстанции – духах, которые перифрастически названы еще *огнем пылающим*, и в этой перифразе раскрывается огненная природа духов, о чем будет идти речь в дальнейшем тексте “Пален”; во-вторых, можно подумать так, словно бы речь идет о том, что Бог сделал, превратил ранее существовавших огненных духов в ангелов и слуг, тогда как на самом деле речь идет о первичном акте творения, но при этом сразу указывается, для какой цели сотворены огненные духи: Бог сотворил их, чтобы они служили Ему ангелами, то есть вестниками, посланниками, и слугами. В своем переводе мы передали не форму, а смысл фразы. В памятнике воспроизводится содержание 4-го стиха 103-го Псалма, где описывается картина мироздания. Этот так называемый “предначинательный” Псалом читается в начале вечерни, а его чтение символизирует начало сотворения мира. Аналогичное место из Св. Писания передается в “Шестодневе” Иоанна экзарха Болгарского следующим образом: “... агглы же что соуть. не дѣхъ ли не огнь ли. слыши же и дѣда вопиюща, и рекоуща. творѣи агглы своѣ. дѣхы и слоугы сво(а) огнь палащѣ. да елико огненное естъство творѣ. разоумныи, и вестелесным дѣхы” (РГБ. МДА. № 145. Л. 196а). Можно предположить, что древние книжники воспроизводили часто звучащий на службах текст по памяти и, как можно видеть из контекста библейской цитаты в “Шестодневе”, четче понимали смысл Псалма, чем он передан в Синодальном переводе Библии (ср.: “Ты творишь ангелами Твоими духов, служителями Твоими – огонь пылающий” – Пс. 103, 4; ср. Евр. 1, 7). В процитированном месте “Шестоднева”, которое, в свою очередь, восходит к толкованию 103 Псалма Северианом Габальским, специально подчеркивается, что эти ангелы-слуги имеют особую духовно-огненную природу. Собственно, на это и указывается.

“Пален” относит ангелов к первотворению, хотя в описании творения мира в Книге Бытия ничего не сказано на этот счет. Все, что касается учения об ангелах (ангелологии), – результат умозаключений экзегетов, отталкивавшихся от разрозненных упоминаний Священным Писанием ангелов и Божиих посланцев в мир. Еще Иоанн экзарх Болгарский, оценивая степень ясности данной проблемы, констатировал, что через Откровение Бог не поведал, как произошли ангелы и какова их сущность (“... но стрѣмь не повѣда како выша. или кацѣ соуть сѣществомъ”). Однако косвенные упоминания ангельских чинов в Писании (сюжеты о страже рая – Быт. 3, 24; о лестнице Иакова – Быт. 28, 12; рассказы о явлении ангела Аврааму – Быт. 18, 1–2; 22, 11–12; Лоту – Быт. 19; Агари – Быт. 16, 7) являются достаточно убедительным доказательством, что ангелы “... ѿ небытъа хитрымъ творѣемъ. изведени выша” (РГБ. МДА. № 145. Л. 276). Соответственно, следует доверять учителям Церкви, которые “...достоннѣ проповѣдаша. въслѣдъ же и(хъ) мы воимъ гвѣсти. и тако вѣрѣимъ” (Там же). Основанием для суждений об ангелах являются ветхозаветные сведения, согласно которым эти служебные духи, исполняющие волю Творца, посредством которых Он являет в мир Свое бытие (см.: Быт. 28, 12–13; Суд. 13, 20–21; Ис. 6, 6–7; Пс. 103, 3–4; Дан. 7, 10). В Новом Завете также неоднократно упоминаются ангелы. Ангелы фигурируют в событиях Благовещения, Рождества, Вознесения. Много говорится о роли ангелов в судьбе мира и человечества в Апокалипсисе в связи с предвозвещением грядущего эсхатологического будущего. Вопрос о происхождении ангелов и их природе оставался у толкователей предметом споров, на что прямо указывают древнерусские тексты. Рукописные сборники фиксируют ситуацию, в которой на вопрос: “Когда и откуда и како быша ангелы?”, –

давались разные объяснения: "Ниже откуда, ниже како быша ангели, рещи невозможно есть естеству человеческому разье си точно: яко оне из небытия в бытие словом Божиим быша. А еже когда, то овии реша в первый день, инии же глаголют прежде первого дня, во всех святых же отец наш Епифаний Кипрский в своем слове на Павла Самосадского в Панарех сказа, купно с небом и землею сим создана быти" (цит. по: Мочульский В.Н. Апокрифический элемент в "Вопросах и ответах святого Афанасия князю Антиоху". Одесса, 1900. С. 14). Составитель "Палее" принимает точку зрения Епифания Кипрского, а извлечения из его текстов по проблемам ангеологии включаются в состав памятника. В данном случае можно говорить о продолжении иудаистской традиции, которая восходит к "Книге Юбилеев", приурочивавшей творение ангелов к первому дню. Иную точку зрения защищали гностики, связывавшие творение мира с трансформацией ангелов-зонов. В переработанном виде это учение распространялось на Русь через апокрифическую "Книгу Еноха". К заключению о том, что ангелы могли быть сотворены прежде всякой материальности, подводит "Книга Иова" (см.: Ио. 38, 4–7). О предсуществовании ангелов творению мира высказывался Иериней (IV–V вв.) (см.: Мифы народов мира. Т. 1. М., 1987. С. 77–78; Апокрифы Древней Руси. Тексты и исследования. М., 1997. С. 50–52).

³⁸ Учение об ангельских чинах восходит к сочинению Дионисия Ареопагита "О небесной иерархии", где 9 чинов разделяются на три иерархии: 1 – серафимы, херувимы, престолы; 2 – господства, силы, власти 3 – начала, архангелы, ангелы. Последовательность чинов в основном соответствует учению об ангельской иерархии, сформулированному в сочинении Дионисия Ареопагита "О небесной иерархии" и принятому в поздней патристике (см.: ГИМ. Барс. № 620. Л. 50б – 260б; Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. М.; Ростов-на-Дону, 1992. С. 120–121; об иерархии ангельских сил и их служении также детально повествуется в апокрифическом "Завете Адама": Порфирьев И. Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях. Казань, 1872. С. 172–173). Согласно установившейся в православии традиции, за исключением отпадного чина Сатаны, иерархию образуют три тройственных класса: 1) серафимы, херувимы, престолы; 2) господства, силы, власти; 3) начала, архангелы, ангелы. В "Палее" нарушена последовательность между первой и второй иерархиями, ибо находящиеся в списке по соседству господства и престолы должны располагаться в обратном порядке (ср.: 1) ангелы, архангелы, начала; 2) власти, силы, престолы; 3) господства, херувимы, серафимы). А. Щеглов обратил внимание на то, что порядок чинов ангельской иерархии выстраивается не сверху вниз, а знаменует восхождение от "дольнего к горнему" и, как следствие, иерархическая структура миропорядка моделируется в обратном по сравнению с авторитетными богословскими моделями порядке (см.: Щеглов А. Комментарий к Толковой Палее // Волшебная гора. VII. М., 1998. С. 227). Предположительно это можно оценивать как отражение определенного природоцентризма и антиэманационный прием.

Учение об иерархии ангельских сил обобщает разрозненные сведения Ветхого Завета о серафимах, херувимах, силах, ангелах и новозаветные сведения о престолах, господствах, властях, началах, архангелах. В ранней патристике классификация иная, чем у Псевдо-Дионисия. По Григорию Богослову, иерархию образуют ангелы, архангелы, престолы, господства, начала, силы, сияния, восхождения, разумения. Кирилл Иерусалимский (315–386 гг.) предвосхищает иерархическую схему Псевдо-Дионисия, воспроизводя тот же, что и в трактате "О небесной иерархии", состав, но только в ином порядке (см.: Мифы народов мира. Т. 1. С. 362).

В мировоззренческо-установочном смысле – ангельская иерархия представляет некую пограничность дуально-организованного бытия. В соответствии с этой онтологической стратификацией строится христианская картина мироздания. Иерархию предназначено, соединяя, разъединять "горнее и дольнее" (идеальную и материальную сферы мироздания), через опосредованность ступеней осуществлять "несмесное" соприкосновение тленного и вечного, где царствует Бог. В онтологическом плане небесные чины – это бестелесные, разумные, умопостигаемые сущности, которые сообщаются между собой мысленно. Они имеют смешанную субстанциальную основу, ибо их бестелесность трактуется экзегетами как особое внеприродное и тонкое эфирное тело. Эта онтологическая двойственность и реализуется в пограничных функциях. С одной стороны, природа

ангелов позволяет им находиться около Бога, ближайшим образом предстоять Ему, служить и славить Творца, а с другой – пребывая выше изменчивой текучести, ангелы, как существа сотворенные и бессмертные, наделены способностью присутствовать одновременно в ноуменальной и феноменальной сферах, выполняя роль посредников-слуг между Сверхсущим и миром явлений. Уровни небесной иерархии онтологически однородны: все три иерархии разделены не по сущностным признакам, а по функциям и степеням совершенства, которые и определяют близость каждого из чинов к Богу. Кроме того, небесная иерархия имеет прообразовательное значение, символизируя иерархическое устройство творения и властных структур в обществе. Исследователи указывают на тринитарный смысл триады триад (см.: *Шеглов А.* Древнерусская ноуменальная натур-философия. М.; Иерусалим, 1999). В контексте "Палей" эта смысловая линия включается в антииудейскую полемическую направленность произведения.

³⁹ *Демоны* (греч. δαιμόνι) – злые духи, бесы, склоняющие ко злу, подвластный Сатанаилу чин падших ангелов, о которых далее в "Палее" повествуется в особом, имевшем сюжетную завершенность, апокрифическом рассказе (см. коммент.: Л. 16г – 17а). Представления о падших ангелах и бесоначальнике формировались не без влияния древнеиудейских и апокрифических сочинений. В "Малом Бытии", которое, следуя традиции Елифания Кипрского и других авторитетных экзегетов, называют также "Книгой Юбилеев", говорится о погибельных духах растления и оболыщения, десятая часть которых находится в распоряжении Сатаны на земле, тогда как остальные девять десятых сатанинского воинства связаны и заключены в месте наказания. Так человечество оберегается от тотального влияния духов злобы, способных, без обуздания со стороны Промыслителя, погубить потомство Адама (см.: *Порфирьев И.* Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях. Казань, 1872. С. 239–240). Согласно иудейским сказаниям, ангелы Аза и Азазель свергаются с небес за то, что сначала возражали против сотворения Богом человека, а случившееся грехопадение Адама возвели в укор Создателю (см.: Там же. С. 36). Азазеля, являвшегося демоническим существом иудаизма, которому предназначался в жертву "козел отпущения", исследователи сблизают с Сатаной (см.: *Мифы народов мира.* Т. 1. М., 1987. С. 50–51). Мотив отпадения дьявола из-за нежелания поклониться Адаму нашел отражение во внеканоническом тексте "Прения Иисуса Христа с дьяволом" (см.: *Тихонравов Н.С.* Памятники отреченной литературы. Т. II. М., 1863. С. 287). Существование различных трактовок свержения Сатаны фиксируется апокрифом "О всей твари": "... днаволо же сверже преже съз(д)аниа дда(м)ла а не тако то владосло(в)ци глѣтъ. не поклонн(с) Адамѣ. да того ра(ди) ѿпадѣ то нѣ(с) тако. но гордисти ра(ди) ѿпаде сотона славы бжїа" (Там же. С. 350). Согласно "Книге Еноха", ангелы-отступники вместе с князем их Сатанаилом связаны путами и находятся во тьме великой на пятом небе, а часть падшего сатанинского воинства, которым вменяется совращение жен человеческих и порождение от этих блудных связей исполинов, локализуется на втором небе. И это при том, что в памятнике тут же говорится, что Господь осудил падших на муки пребывания до Страшного суда под землей (см.: *Апокрифы Древней Руси.* Тексты и исследования. М., 1997. С. 48, 50). "Талмуд", "Малое Бытие" и "Книга Еноха" дают достаточно противоречивые, а порой и неясные трактовки падших ангельских сил. Более четкую интерпретацию сюжета о падших небесных духах дает "Видение Исаяи". В соответствии с легендарными сведениями о свержении части бесплотных духов с небес, падшие ангелы и Сатана локализируются на тверди, т.е. в сфере исключительно тварной, а происходящая там брань сатанинского воинства прообразует, согласно апокрифу, то, что происходит на земле (см.: *Апокрифы Древней Руси.* С. 92). В согласии с "Видением Исаяи" "Видение апостола Павла" локализует местопребывание "властителя лукавых" и князя мира под твердью (см.: Там же. С. 61). Как следует из канонического Послания Ефессянам ап. Павла, местопребывание "духов злобы" и их "князя" локализуется в воздушной среде (см.: *Еф. 2, 2*). С этим связано представление о мытарствах души, по исходе ее из тела в воздушной среде во время движения ее к нбу. Ясно, что создатели апокрифов в подобного рода суждениях руководствовались легендой о падших ангелах, которая прямо не формулируется, но направляет логику повествования. Кроме "Палей" влияние апокрифических сведений о превратившихся в демонов падших

- небесных духа фиксируется в древнерусском "Слове на собор архистратига Михаила" (см.: *Рязановский Ф.А.* Демонология в древнерусской литературе. М., 1916. С. 16–18) и в летописном рассказе волхва о создании человека (см.: *Повесть временных лет*. Т. 1. М.; Л., 1950. С. 118). С фольклорными дополнениями представления о падших духах укоренились в народном сознании. Они широко представлены в разных жанрах народного творчества, когда дело касается истолкования пороков, власти языческих богов и суеверного восприятия неблагоприятных природных явлений (см.: *Городицов П.А.* Западносибирские легенды о творении мира и борьбе духов // *Этнографическое обозрение*. 1909. № 1. Кн. 80. С. 53–56). "Палея" вместе с неканоническими произведениями могла выступать в роли транслятора апокрифической легенды из книжной культуры в устную.
- ⁴⁰ В "Шестодневце" из собрания Соловецкой библиотеки № 868 названы "воеводы" каждого из десяти чинов: Михаил, Рафаил, Гавриил, Уриил, Рагуил, Варфонаил, Варфона, Иоиль, Корсаил и Самаил (синоним Сатаны). В Св. Писании же упоминаются только Михаил (Дан. 12, 1), Рафаил (Тов. 3, 25), Гавриил (Дан. 8, 16), Уриил (3 Ездр. 4, 1), Иеремиил (3 Ездр. 4, 36) и Салафиил (3 Ездр. 5, 16) (см.: *Порфирьев И.Я.* Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки // *СОРЯС*. Т. XVII. № 1. СПб., 1890. С. 21).
- ⁴¹ Онтологическим основанием суждения является представление о бестелесной природе ангелов. Ноуменальная сфера открыта только мысли, соответственно ангелы – это умные духи и разумные существа. Гносеологические характеристики восприятия по плотскому естеству (посредством органов чувств) к ним неприменимы.
- ⁴² "Палея Толковая" начинается рассказом о сотворении мира с обширными толкованиями. Эта часть "Палеи" представляет компиляцию из произведений Севериана Габальского, Василия Великого, из толкований Иоанна Златоуста на книгу Бытия, из сочинений Елифания Кипрского, но особенно близка, местами даже буквально совпадая, к "Шестодневу" Иоанна экзарха Болгарского.
- ⁴³ То есть Израиль, израильский народ.
- ⁴⁴ В книге Исход, где описана жизнь евреев в Египте, не содержится подробностей о принятии египетского многобожия Израилем. Очевидно, автор преднамеренно придал этой теме антиязыческое звучание, хотя главное полемическое острие произведения направлено не против язычников.
- Сложный комплекс верований египтян в палейном тексте не раскрыт. Выявляется лишь обобщая для всех дохристианских воззрений пантеистическая основа верований, причем в форме, напоминающей древнерусские антиязыческие поучения: "...они все богы прозваше: слънце и мѣсяцъ, землю и воды, звери и гады" (Памятники старинной русской литературы. Т. 3. С. 118); "... гл҃а(т) бо шво сж(т) вози неѡ(с)нн. а друѡзїи рѡстїи. а друѡзїи во(д)нн" (*Гальковский Н.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Т. II. М., 1913. С. 52); "... а нини въ сварожница вѣроують... а друѡзїи къ кладѡзѣмъ приходяще молѡт(с)ь" (Там же. С. 59); "А не нарицѡте соѡѣ вѣа на земли. нн въ рѣка(х), нн въ стѣденца(х). нн въ птица(х). нн на вѣздѡсѣ, нн въ слнці нн въ лѡнѣ" (Там же. С. 69). В аналогичном "Палее" обобщающе-антиязыческом контексте осуждались верования египтян в "Шестодневу" Иоанна экзарха Болгарского и в "Толкованиях на Книгу Бытия" Феодорита Киррского (см.: Творения блаженного Феодорита Киррского. Свято-Троице Сергиева Лавра, 1905. Ч. 1. С. 7; Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского как памятник средневекового философствования. М., 1991. С. 60. Комментар. 48). Наряду с антиязыческой сентенцией упоминание религиозного почитания ночи и мрака скорее всего имеет своим адресатом дуалистические воззрения. Попытки трактовать критику в адрес тех, кто поклоняется "твари паче Творца" как осуждение поклонения некому "ноуменальному континууму", которому приписываются посреднические функции между Богом и тварью, – безосновательны (см.: *Щеглов А.* Комментарий... С. 228). В "Палее" в роли таких посредников выступают не объекты языческого поклонения, которые есть ни что иное, как обожествленная природа, а служебные ангельские духи, онтологическая пограничность которых ясно обозначена в содержании произведения.

- ⁴⁵ Объяснение происхождения язычества путем уклонения от истинного разума к безумным заблуждениям довольно распространено в древнерусской литературе. Аналогичным образом причину обожествления природы древними разъянял Киевский митрополит-грек Никифор I (1104–1121 гг.) в "Послании о посте и воздержании чувств" Владимиру Мономаху: "и еллыны 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" (ГИМ. Синод. № 496 / № 110 по А.И. Горскому. Л. 350об).
- ⁴⁶ Понятно, что осуждающая язычество тенденциозность здесь не самоценна. Вмененное в вину "сынам Израиля" "египетское безбожие" служит усилению антииудейского полемического звучания текста. Креационная идея – аргумент в опровержение основополагающих для языческого сознания представлений об извечности обожествленного физического мира. В таком контексте ветхозаветные постулаты направлены не на развенчание язычества, что было бы естественно, а на приверженцев иудейства, развивавших ветхозаветную традицию и придерживавшихся концепции сотворения мира. Уклонение к многобожию древних евреев при этом обозначено точно, ибо ветхозаветный монотеизм и креационизм утверждался в борьбе с пережитками архаики. Однако нельзя не отметить и другое: на идейного противника обращается его же оружие.
- ⁴⁷ Данная часть "Палей" построена в форме полемики с иудеями. Уже с первых страниц задается характерная для всего последующего повествования антииудейская обличительная тональность. Традиции подобного жанра произведений в христианстве имеют давнюю историю. Послание апостола Павла к евреям. "Разговор с Трифоном-иудеем" Иустина Философа (II в.), произведения Иоанна Златоуста. Полемический стиль "Палей Толковой" весьма близок идейному звучанию "Слова о законе и благодати" Илариона, так же как и "Палея" выделявшемся резко обозначенным антииудейским обличительным пафосом.
- По словам В.М. Истрина, в толковании Ветхого Завета и в обличении иудеев – главная задача "Палей Толковой". Несомненно, что этот факт был вызван конкретными историческими обстоятельствами. Однако на русской почве к XV в. "Палея", вопреки присущему ей острополемическому характеру, пополнилась иудейскими апокрифами (см.: *Истрин В.М.* Исследования в области древнерусской литературы. СПб., 1906. С. 70–72).
- Полемика с мусульманами и язычниками также нашла свое место в "Палее", однако она занимала автора гораздо меньше.
- ⁴⁸ Нижеследующий отрывок посвящен изложению христианского учения о Боге–Троице. Особенное внимание уделяется доказательству божественности Второй Ипостаси – Бога Сына – на основании Библии и мнений святых отцов. Иудаизм не признает Иисуса Христа Спасителем и, соответственно, отвергает христианское богословие Св. Троицы. Составитель "Палей", обращаясь к иудею, делает заметный акцент на данной проблематике. Здесь и далее рассуждения о Боге Сыне – Слове (Логосе) – в контексте тринитарных мотивов обозначают одну из граней антииудейской полемики.
- ⁴⁹ Здесь и далее мы даем перевод с древнерусского, который может не совпадать с русским синодальным переводом; в случае существенных расхождений в подстрочных примечаниях будет дано и синодальное чтение, как и в этом случае (ср. русский синодальный перевод: "Из чрева прежде денницы подобно росе рождение Твое").
- ⁵⁰ Я – Премудрость Божия, которая в православной экзегетике понимается как одно из имен Иисуса Христа.
- ⁵¹ *Сынами громовыми* (евр. *Воаннергес*) Иисусом Христом были названы апостолы Иоанн и брат его Иаков (Мк. 3, 17). Объяснения этому у евангелиста Марка нет, однако в евангелии от Луки сообщается "об одном случае, когда оба брата выказали очень большую стремительность и гневную вспыльчивость, которые и могли послужить поводом к тому, чтобы дать им такое прозвище" (Толковая Библия. Т. IX. С. 31. См.: Лк 9, 54).
- ⁵² Не уточняя источника, автор апеллирует к авторитету отцов VI Вселенского собора 681 г., провозгласивших каноническую формулу молитвы "Трисвятое", приводимую в тексте. По православному преданию, "Трисвятое" вошло в употребление в Константи-

нополе при патриархе Прокле по следующему поводу. В 438 или 439 гг. в византийской столице произошло страшное землетрясение. Из среды молящегося народа внезапно один отрок был восхищен на небо и слышал там ангельское пение: ἄγιος ὁ Θεός, ἄγιος ἰσχυρός, ἄγιος ἀθάνατος, ἔλεησον ἡμᾶς ("Святой Боже, Святой Крепкий, Святой Безсмертный, помилуй нас"), о чем поведал народу по своем возвращении. Люди начали воспевать слова этой ангельской молитвы, и землетрясение прекратилось. Как объясняют богословы, Трисвятая песнь обращена ко всем Лицам Троицы и означает таинство Троицы и воплощение Одного из Лиц, а также согласие ангелов и людей (см.: *Вениамин, архиепископ Новгородский и Арзамасский. Новая Скрижаль, или Объяснение о Церкви, о Литургии и о всех службах и утварях церковных.* Т. 1. М., 1992. С. 173).

Приводимое высказывание "превеликих святых отцов" дословно заимствовано из богослужебных текстов праздника православной Пятидесятницы, в которых развивается троическое богословие. Ср.: стихира в Неделю Пятидесятницы вечера на стиховне "Слава, и ныне..." глас 8:

Прїидите людіе трїипостасноу вжтѣу поклонїмса, снѣ во оцѣ, со стѣмъ дхѣмъ: оцѣ во безлѣтнѣ роди снѣ сопрносѣшна, ѡспрестѣльна, ѡ дхѣ стѣи вѣ во оцѣ съ снѣмъ прославляемъ, єдина снѣа, єдино сѣщество, єдино вжѣство. емѣ же покланяющеся всѣ глаголемъ: стѣи вжѣ, всѣа содѣавый снѣмъ, содѣйствомъ стѣгѣ дхѣ: стѣи крѣпкій, ѡже оца познахомъ, ѡ дхѣ стѣи прїиде вѣ мїръ: стѣи безсмертнїи, оутѣшительнїи дшѣ, ѡ оца нсходїи, ѡ вѣ снѣ почвѣаи, трїцѣ стѣа, слава тебѣ (см.: Триодь цветная. М., 1992. Л. снѣ об. – снѣ).

⁵³ Неполное воспроизведение первого и третьего членов Никейского Символа веры.

⁵⁴ Имеется в виду серафимово славословие: "Свят, Свят, Свят Господь Саваоф! Вся земля полна славы Его!" (Ис. 6, 3), принимаемое православными богословами за ветхозаветное исповедание Бога – Троицы. На основе этого славословия была составлена молитва *Трисвятное*, относящаяся к Лицам Пресвятой Троицы: "Святой Боже, Святой крепкий, Святой безсмертный, помилуй нас!", комментируемая далее в тексте "Пален".

⁵⁵ В христианской экзегезе четко различаются несколько небес: сотворенное в первый день небо, или небо небес, которое заключает в себе невидимых ангелов; материальная и доступная чувствам ледовая твердь – небо второго дня творения, а так же воздушное пространство, окружающее землю. Трехслойная небесная стратиграфия соотносится со свидетельством Писания о вознесении апостола Павла до третьего неба (см.: 2 Кор. 12, 2; Творения иже во святых отца нашего Иоанна Дамаскина. С. 52; Творения иже во святых отца нашего Василия Великого. С. 41–42). В мировоззренческо-установочном плане трехъярусное устройство небес, тем не менее, прообразует базовую для христианского сознания дуальную концепцию мироздания, в иерархии и последовательности творения указывая на разграничение физической и духовной (реальной и идеальной) сфер. Небо небес и небесная твердь знаменуют сосуществование в полярном противополжении этого и иного миров, причем земля и твердь являются лишь разными явлениями плотскости, сущностно отличающейся от внеприродной нематериальности. Дуальную идею четко сформулировал в толкованиях на Книгу Бытия Василий Великий: "Двумя крайностями обозначил (Бог через Моисея – авт.) сущность Вселенной, приписав небу старейшинство в бытии, а о земле сказав, что она занимает второе место по сущности" (Творения иже во святых отца нашего Василия Великого. С. 14–15). Плотная физическая твердь так же противопоставляется небу небес, как небо первого дня в онтологическом плане противопоставляется земле: "... поелику передано нам и другое имя и особое назначение второго неба, то оно отлично от сотворенного в начале, имеет естество более плотное и служит во Вселенной для особенного употребления" (Там же. С. 42). И все же небо небес – это не иной мир в полном смысле, а лишь некая пограничность, отделяющая материальную и божественную сферы со стороны последней. Первое (высшее) небо – это сфера неизменного, вечного, но все же это творение, только творение высшего порядка, обладающее в силу светлости, особой тонкой эфирной плотностью. Первое небо в явленности и почти нематериальности его, символизирует

Первоначало, которое, в отличие от неба небес, не может быть обозначено в качественной определенности. Небо первого дня творения обладает тонкой, неуловимой для чувств природой, оно населяется внеприродными существами, вместе с которыми оно не подвержено изменениям и разрушениям (т.е. вечно), а со временем их связывает лишь сотворенность. Двойственность этой пограничной сферы невидимого мира проявляется в неабсолютной его трансцендентности, в сочетании небезначальности с вечностью. Первое небо – это символ инобытия, приближенность к нему, устремленность на него как на истинное и единственно сущее бытие. Последовательность творений от высшего и тонкого (более совершенного) к низшему и плотскому (как менее совершенному) архетипически воспроизводит элементы эманатизма, манифестирующие в библейской трактовке креационистскую концепцию дуального бытия.

- ⁵⁶ Словом *вещество* передаем др.-рус. толстота 'вещественность' (Срезневский III, 1047). Этим словом передавалось греч. παχύτης 'толщина, гуща' – в этом же значении 'вещество'. Это слово употреблено в "Христианской топографии" Козьмы Индикоплова (ср.: въ п'рвыи днь створи т'л'стоты з(а)дннємь – Книга нарицаемая Козьма Индикоплов. М., 1997. Л. 117 З; всѣ(х) быв'ших' толстоты въ пер'выи днь сътвори – Там же. Л. 117 //).

Из контекста ясно, что имеется в виду первоэлемента (земля, вода, огонь, воздух), учение о которых, как о предельных основаниях физического мира и "корнях всех вещей", было разработано Эмпедоклом (ок. 490–430 гг. до н.э.), развито Платоном, Аристотелем и другими греческими мыслителями. Позднее оно нашло отражение в истолковании бытия апологетами и отцами Церкви, хорошо знакомыми с античной философией и переосмыслившими концепцию четырех первоначал в соответствии с принципами креационизма. В нашем случае о прямом влиянии античности говорить не приходится. В древнерусские тексты сведения о четверице проникали через переводы с греческого языка произведений Иустина, Ирины, Василия Великого, Севериана Габальского, Феодорита Киррского, Иоанна Дамаскина и др., а так же через безымянных христианских интерпретаторов платонизма и аристотелизма. В памятниках отечественной письменности мотивы четверицы присутствуют, кроме Пален, в "Изборнике 1073 года", "Шестодневе" Иоанна экзарха Болгарского, в списках "Богословия" Иоанна Дамаскина, в естественно-научных статьях из рукописных сборников смешанного содержания, в "Галеново на Гиппократ", "Сказании о создании Адама" и других апокрифах (об этом см.: Громов М.Н. Античное учение о стихиях в Древней Руси // Вестник МГУ. 1981. № 2 (Серия 7: Философия). С. 65–74; Бондарь С.В. Античное учение об элементах и некоторые антропологические воззрения в Изборнике Святослава 1073 г. // Отечественная общественная мысль эпохи средневековья. Киев, 1988. С. 128–130; Мильков В.В. Античное учение о четырех стихиях в древнерусской письменности // Древняя Русь: пересечение традиций. М., 1997. С. 57–66). В аналогичном контексте, когда речь идет о четверице, в древнерусских текстах употребляется словосочетание **четыре състави** (греч. τέτταρα στοιχεῖα), **стихи и стѣхѣи** (см., например, РГБ. МДА № 145. Л. 13б, 54б, 55а; РГБ. Муз. № 921. Л. 107; Изборник Святослава 1073 года. М., 1983. Л. 245об). **Съставъ, стѣхѣи стихи и** (греч. στοιχεῖα) является семантической калькой лат. *elementa* и используется как термин в значении 'элемент, простейшее начало, первичный неделимый' (см.: Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 793; Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского. С. 137. Комментар. 109; Дьяченко Г. Полный церковнославянский словарь. М., 1993. С. 663). В нашем случае использование термина **толстота** означает вещество вообще, безотносительно к конкретизации первоэлемента. В "Шестодневе" в аналогичном контексте употреблено более точное и ясное: **вещи всего... създ(а)ніа** (РГБ. МДА № 145. Л. 12а). В случаях, когда речь идет непосредственно об определенном первоначале (первоэлементе), переводчик употреблял **съставъ, стѣхѣи**. В отнولوجическом смысле четыре стихии – это конечная, не сводимая ни к какой другой субстанция материального бытия. Стихии с полным основанием рассматривали как первоэлементы, или "корни всех вещей".

- ⁵⁷ Словом *основание* переводим др.-рус. *глоубнна*, соответствующее греч. βάθος ("глубина, высота, длина, бездна").
- ⁵⁸ Фрагмент онтологического значения. Семантико-смысловое наполнение используемых в тексте терминов отражает переход от общих суждений о первоматерии вообще (*толсто-та, глоубнна*) к конкретизации первоматерии (*стихна*) и перечислению представлявших первоматерию простейших начал (*земля, вѣтръ, въз(д)оух*). Христианская интерпретация древней концепции четверицы сводится к утверждению, что простейшие начала (первозлементы) являются первотворением и появляются в первый день творения с сотворением неба и земли, т.е., по логике толкования, эти дробные первоначала содержатся в творении первого дня. Соответственно такой мировоззренческой установке все последующие творения приходится рассматривать как производные уже существующих начал, которые затем образуют многочисленные комбинации стихий, сочетающихся в материальных объектах соответственно замыслу Творца. отождествление первотворения с первоматерией может быть сближено с буквалистской методой толкований, разрабатывавшейся антиохийской школой богословия. Но тем не менее четкой схемы уподоблений фрагмент не дает. Обозначенные в Книге Бытия небо, земля и бездна поставлены в один ряд с ветром, воздухом и водой. При этом огонь не упоминается вовсе, зато приводятся различные агрегатные состояния воды и их проявления в природе. Хотя и нет четкости в выражении мысли, ясно о чем идет речь. Аналогичные комментируемому тексту трактовки находим в Шестодневе Иоанна экзарха. Согласно воспроизведенному Иоанном тексту Севериана Габальского, небо, земля и бездны уже заключали в себе четыре стихии, ставшие первоосновой последующего творения: «вѣ пер'выи бо днь сътвори бѣ все елико же есть сътворилъ не бывшее. а вѣ вторыи днь. нѣ(ѣ) ничто же сътвори ѿ не быв'шаго... сътвори же бѣ нѣо не бывше. и землю не быв'шоу и бездонна воднаа не быв'ша. и вѣтръ, и въздоу(х). и огнь, и вода. всемоу не быв'шоу. вещь в пер'выи днь сътвори... сътвори бѣ нѣо и землю. и шѣать все, и вода и тьмоу. и въздоу(х)... и бездонна вод'наа сътворена соугь. таче и въздоухъ тогда бы(ѣ). послышан, и дхъ вѣин ношаше(ѣ) на(д) водамн... дхъ zde бо зоветъ въздоухъ дыханье вѣтреное... къ семоу (ж) огнь еще тревѣ е(ѣ) сказати... рече бо бѣ, воуди свѣтъ, и бы(ѣ) ѿгньное естество» (РГБ. МДА № 145. Л. 11а–12б). Согласно буквалистской экзегезе земля самотождественна себе, стихия воды представлена бездной, первозданный свет огнем, воздушная стихия отождествлена с движением ветра на основании трансформации, дух – движение ветренное. В интерпретации Иоанна экзарха проблемы "вещества всего созданного" Бог "сътвориаъ есть пер'вое, нѣо и землю. и нѣхъ трехъ проты(х') стѣхѣи сѣще, таче и живото(м)ь съставивъша, раз'лич'наа соущѣа. съчетаньемъ. и съплетенѣемъ. четыре протыхъ стѣхѣи" (Там же. Л. 54б). В данном фрагменте земля является одновременно и первотворением и стихией. Остальные стихии скорее мыслится находящимися в смешении с землей, ибо небо первого дня творения понималось дематериализованной ноуменальной сферой, которая не могла заключать в себе семена первоматерии. Подобную логику рассуждений демонстрирует Василий Великий: "Почему, хотя не сказано о стихиях: огне, воде и воздухе, но ты собственным своим разумением постигни... что все находится во всем. И в земле найдешь воду, и воздух, и огонь" (Творения иже во святых отца нашего Василия Великого. С. 15); "...все находится во всем, огонь в земле, воздух в воде, и прочие из стихий одна в другой, так что из стихий, выпадающих чувствам, ни одна не бывает в чистом состоянии" (Там же. С. 44). А. Щеглов трактует данный пассаж о первоэлементах с точки зрения буквалистской логики (Комментарии... С. 230, 231). Но об огне как первоэлементе не говорится вовсе, а огненная природа ангелов, в силу трансцендентности их, не может являться исходной основой физической реальности. Огонь, обладающий наименьшими признаками материальности (подвижность, тонкость), может рассматриваться в двух онтологических трансформациях, отвечающих дуальной структуре мироздания: 1) как имманентная природа стихия; 2) как максимально дематериализованный

огненный эфир, надприродный огонь, наполняющий пограничную между творением и Творцом ноуменальную сферу. Диалектическое единство несмесных сущностей света-эфира и огня-стихии постулируется в "Шестоднев" Иоанна экзарха (см.: РГБ. МДА № 145. Л. 126 – 136, 24а – 27а, 107а).

⁵⁹ Греч. πλαιήτης.

⁶⁰ Ср.: "Посему советую тебе оставить все это, не доискиваться и того, на чем земля основана. Ибо при таком изыскании мысль придет в кружение от того, что рассудок не найдет никакого несомкнутого предела. Если скажешь, что воздух подложен под широту земли; то придешь в затруднение, каким образом естество мягкое... противоборствует такой тяжести... Опять, если предположить себе, что вода под землю, то и в таком случае должен будешь спродить, отчего тяжелое и густое не погружается в воду... сверх того надобно будет найти опору и самой воде и опять с недоумением спрашивать: на чем твердом или упорном лежит нижний ея слой? Если же предположить, что другое тело, которое тяжелее земли, препятствует ей идти к низу: то должен будешь рассуждать, что и для него нужно какое-нибудь поддерживающее тело... Если же и для него можешь придумать какой-нибудь подклад, то разум наш опять потребует подпоры и для сего подкладная" (Творения иже во святых отца нашего Василия Великого. С. 16–17).

⁶¹ Напрямую о создании ангелов в первый день творения в Книге Бытия не говорится. Данное утверждение основано на отождествлении сущности первозданного света с ангельской природой. Ясно, что сформулированное в тексте понятие света ангельских сил, прилагаемое к характеристике небесной иерархии, отражает однозначное понимание автором данного отрывка ангельской сути как невещественного огня и является подтверждением правильности нашего перевода 103 Псалма, смысл которого в поздних переводах затмнен из-за смешения двух субстанций – духовной и огненной (см. коммент. 2). Однако огненно-пламенную природу ангелов вряд ли правомерно рассматривать как огненный элемент четверицы мироздания (см.: *Шеглов А. Комментарии...* С. 227). Отождествление возможно с первозданным светом, который мог быть в том числе воплощением ангельских сил (см. далее Л. 32в 2).

⁶² Дальнейшее развитие "Палесей" темы ангелологии. Если в предшествующем пассаже дается четкая характеристика ангельской природы, то здесь конкретизируются указания Св. Писания о служебных функциях ангелов. В "Космографии" Козьмы Индикоплова ангелы также трактуются как "слоужевнїи дѣи, на слоужбоу посылаеми" (Книга нарицаема Козьма Индикоплов. М., 1997. С. 82; ср.: С. 222–223). Как управители звезд, планет и небес, а также распорядители времен, вод земных, плодов и души человеческих предстают ангелы в апокрифической "Книге Еноха" (см.: Апокрифы Древней Руси: Тесты и исследования. М., 1997. С. 47, 50). Близкие между собой рассказы о том, как ангелы "воротят" (направляют движение) Солнце и Луну, а при заходе дневного светила снимают с него светоносный венец, находим в "Откровении Варуха", "Прении Панагиота с Азимитом" и в "Вопросах от скольких частей создан был Адам" (см.: РГБ. Син. № 362. Л. 248–249; *Архангельский А.С.* Творения отцов церкви в древнерусской письменности. Т. I–II. Казань, 1889. С. 139). Соответствие комментируемому отрывку обнаруживается в Ипатьевском изводе "Повести временных лет", где под 1110 г. помещен пространный пассаж о роли ангельского чина в бытии природного мира и человеческого общества: "также пишеть премудрын Епифаннн. къ коенже твари англъ приставленъ. англъ облакомъ и мѣгломъ. и смѣгу и граду. и мразу. англъ гласомъ и громомъ. англъ зими и знови. и осени(я). и весны. и лѣта. всему дху твари его на земли и танныа(и) бездны и суг(т) скровены подъ землею. и пренсподьнии (гни) тьмы и сущи во безны бывшиа древле верху земаа. ѿ неаже тмы вечеръ и ночь. и свѣтъ и днь. ко всмъ тваремъ англн приставлени. тако же англъ приставленъ. къ которон оубо земли да соблюдаютъ. куюжто землю. аще сугъ и погани. аще Бжїи гнѣвъ вудеть. на кю оубо землю. повелѣваа англѹ. томѹ на кю оубо землю браню нти то шнон землѣ англъ не вопротивтса повелѣнью Бжью. тако и се баше и на ны навелъ Бѣ грѣхъ ради нашихъ иноплеменикы. поганиа. и повѣжахуть ны повелѣньемъ Бжнїимъ, шни

- во вѣху водни ангеломъ" (ПСРЛ. Т. 2. М., 1962. С. 262–263). Летописный текст об ангелах пространнее и богаче содержанием, чем палейный, но оба воспроизводят финикийца Епифания Кипрского (367–403 гг.), обратившегося к христианству из иудаизма. Характер текстовых соответствий "Палеи" и первой русской летописи не изучен. Но учитывая, что совпадения касаются не только мотивов ангелологии, а также то, что сама ветхозаветная история, изложенная в летописной "Речи философа", воспроизводится в палейной трактовке, – взаимоотношения обоих памятников могут сводиться не только к заимствованию из общих источников, но также и к непосредственному взаимодействию текстов. По крайней мере гипотетический вывод о зависимости "Палеи" от летописи уже обоснован А.А. Шахматовым (см. его работу: "Толковая Палея" и русская летопись // *Шахматов А.А. Статьи по славяноведению*. СПб., 1904. Вып. 1. С. 199–272). Назначение служебных ангелов, поставленных над разными частями органического и неорганического мира, А. Щеглов сравнивает с ролью "бытийственных трансляторов", сообщающих в созданный мир импульсы нетварных энергий (см.: *Щеглов А. Комментарии...* С. 231). Такое модернизированное объяснение придает традиционному понятию о преобразующей силе Божьей воли, которая в интерпретации Епифания Кипрского и его дериватов конкретизировалась. Дававшиеся объяснения действиям ангелов могут рассматриваться как средневековый вариант модернизаций постулатов Писания. Понимание предназначения служебных духов выглядит весьма оригинально. Обаяние картин мироздания воздействует на составителя "Палеи" столь велико, что он вслед за своим апокрифоокарашенным первоисточником склоняется к одухотворению природных явлений, по сути – к анимизму. 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 усваивается (см.: *Архимандрит Алипий (Кастальский-Бороздин), архимандрит Исая (Белов)*. Догматическое богословие. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1995. С. 187). Небезынтересно, что 35 правило Лаодикийского поместного собора 363 г. осуждает составляющих служение ангелам и тем самым уклоняющихся от служения Иисусу Христу (Правила Православной церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. Т. II. СПб., 1912. С. 105).
- ⁶³ Гносеологический постулат. С одной стороны, бесплотные ангельские силы недоступны чувственному познанию, а другой – их внеприродная сущность ставится выше человеческого разума. Сущность ангелов сокровенна, рационально-непознаваема.
- ⁶⁴ Антиязыческий-птолемический акцент, сопрягаемый с креационистской идеей. Представления о самопроизвольном порождении мира из хаоса в процессе его вечных циклических трансформаций – общее место в воззрениях древних народов. Идею самозарождения развивали Анаксагор, Анаксимандр, Эмпедокл, Эпикур. Много о самозарождении различных форм жизни рассуждал Аристотель (см.: *Карпов В.П.* Аристотель и античная эмбриология // Аристотель. О возникновении животных. М.; Л., 1940. С. 7–48; *Старостин Б.А.* Аристотелевская "История животных" как памятник естественно-научной и гуманитарной мысли // Аристотель. История животных. М., 1996. С. 40–41). Адресат критики вряд ли можно конкретизировать. Упрек в равной мере мог относиться к античным мыслителям и любым дохристианским воззрениям на мир вообще.
- ⁶⁵ В толкованиях на дни творения первым днем мироздания считается воскресенье, слав. недѣля. Соответственно седьмой день – суббота – день покоя.
- ⁶⁶⁻⁶⁶ Ср.: Шестоднев... Л. 416 11–16. Здесь и далее делаются отсылки на рукопись "Шестоднева" из собрания РГБ. МДА № 145 (публикацию памятника см.: Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского). В Св. Писании не конкретизируется природа тверди, а все суждения на этот счет есть результат естественно-научных умозаключений толкователей. Если в мифах древних народов небу придавались свойства камня, металла и прозрачной твердой поверхности (см.: Мифы народов мира. Т. 2. М., 1987. С. 207), то христианские экзегеты, вне зависимости от того, какого они придерживались мироустройства, преимущественно считали твердь заледеневшими водами (Феофил Антиохийский, Севериан Габальский, Феодорит Киррский). Иоанн Фелопон (начало – вторая пол. VI в.) исходил из существования двух, образованных из отвердевшей смеси воздуха и воды, небес, ниже из которых удерживает на себе прикрепленные светила и разлитые

- между двух небесных оболочек небесные воды (см.: Культура Византии. IV – первая половина VII в. М., 1984. С. 436–437, 442–443). Со стгутившимся дымом сравнивали твердь Георгий Псида и Григорий Нисский (см.: *Migne*. PG. Т. 44. Col. 80). Василий Великий, в отличие от других богословов, не рршался соотнести с твердью какую-либо определенную материальную субстанцию, ограничиваясь указаниями на ее плотное естество и превосходную крепость (см.: Творения иже во святых отца нашего Василия Великого. С. 42–44). Разные гипотезы природы тверди перечисляет Иоанн Дамаскин и вслед за Василием Великим не присоединяется ни к одной из них (см.: Творения иже во святых отца нашего Иоанна Дамаскина. С. 124). Составитель "Палеи" приводит точку зрения буквалистского антиохийского богословия. В сравнении с дымом косвенно могли отразиться взгляды Григория Нисского и Георгия Псиды. В палейной картине мира твердь – видимая материальная граница в дуальной структуре мироздания. Она отделяет идеальную сферу от физической природной реальности, являясь значимым элементом ценностно-иерархической стратификации бытия в соответствии с христианскими представлениями.
- ⁶⁷ В святоотеческой мысли встречается мнение о том, что небо и звезды состоят из чистейшего огня. Исходя из этого, отцы видели причину помещения вод над твердью в необходимости умерить чрезмерный жар постоянной влагой. Так рассуждает Василий Великий в III Беседе на Шестоднев (*Василий Великий*. Творения. Ч. I. Беседы на Шестоднев. М., 1845. С. 50–51, 53). Тех же воззрений держались Севериан Габальский и Иоанн Дамаскин (*Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры. Кн. II. Гл. IX. М.; Ростов-на-Дону, 1992. С. 140).
- ⁶⁸ Отметим, что некоторые из экзегетов (Григорий Нисский, Иоанн Фелопон) наделяли небесные воды особыми неземными свойствами. В данном случае речь идет не о причастности небесных вод к проливающимся дождям, а о круговороте воды в природе, о воздействии жара светил на испарение земных вод и последующем их выпадении после избыточной концентрации.
- ⁶⁹ Ср. синодальный перевод: "Да даст тебе Бог от росы небесной и от тука земли"; греч. πλόττις 'тучность, жирность, жир'; др.-рус. влага 'вода, жизненные соки, жизненная сила' (СДРС I, 438–439).
- ⁷⁰ Ср. Быт. 1,7: "И создал Бог твердь, и отделил воду, которая под твердью, от воды, которая над твердью".
- ^{71–71} Обоснование того, что тьма не является особой самостоятельной сущностью, а представляет собой лишь отсутствие света – общее место в богословских рассуждениях (ср.: Творения иже во святых отца нашего Иоанна Дамаскина. С. 128). В памятниках христианской письменности данной теме придаются разные полемически назидательные акценты. В "Шестодневе" Иоанна экзарха находим указания, что тьма трактовалась некими еретиками как олицетворение дьявола, тогда как свет отождествляли с Богом Сыном. В тексте "Шестоднева" содержится осуждение заблуждения, согласно которому тьма рассматривалась как изначально-субстанциональное состояние, а отождествлявшийся с ней дьявол ставился старше и выше света–Сына (см.: РГБ. МДА № 145. Л. 146). Болгарский писатель обозначил актуальную для своего времени проблему, поскольку он учитывал извращения соответствующего библейского сюжета современными ему богомилами, развивавшими гностико-манихейские дуалистические идеи (о доктрине еретиков-богомиллов см.: *Иванов И.* Богомилски книги и легенди. София, 1925). Весьма характерно, что ту же проблематику, но применительно к решению уже совсем иных идейных задач, составитель "Палси" обратил в обличение иудейства.
- ⁷² Термином "эфир" мы переводим древнерусское *аръ* (аеръ) *просвѣщенъ*, ибо таковой термин употребляли отцы Церкви (Творения иже во святых отца нашего Василия Великого. С. 33, 49; Творения иже во святых отца нашего Иоанна Дамаскина. С. 124). Аристотель в трактате "О небе" называл эфир первой сущностью и приписывал ему божественные свойства. В качестве пятого первоэлемента он противопоставлял небесный эфир четырем материальным стихиям (см.: *Аристотель*. О небе. А 269a 5; 270a 20; 270b; 272b 25; 279a 25; 280a 30; В 283b. 25; 284a 10; 285a 30). С античных времен эфир понимался как тонкая световая среда, совмещающая свойства огня и воздуха, которая, в

силу присущих этим стихиям природных свойств, рассматривалась как разреженная и локализуемая в верхней части мироздания субстанция. Именно о такой огненно-воздушной стихии идет речь в оригинале переводимого текста. Для характеристики неба термин *эфирь* применяется в "Шестодневе" Иоанна экзарха Болгарского (МДА. № 145. Л. 26, 208б). Христианские экзегеты, как уже говорилось, пользовались этим античным понятием, но в аналогичном контексте говорили о первозданном свете как огне. Василий Великий подчеркивал невещественность первозданного света (Указ. соч. С. 88), Иоанн Дамаскин отождествлял его с одним из четырех элементов – огнем, оговаривая, что некоторые считают мировой огонь эфиром (Указ. соч. С. 128). Иоанн экзарх Богарский вслед за Василием Великим характеризовал первозданный свет как тонкую нематериальную сущность (Указ. соч. Л. 107а – 107б). Проблема заключается в том, можно ли считать эфир тождественным стихии огня, которая сама по себе обладает наименьшими из всех первотворений признаками материальности (чистота, тонкость, подвижность). Василий Великий и Иоанн экзарх в соответствии с установками дуальной онтологии подчеркивали невещественную природу первозданного света. Антиохийские богословы, а позднее и Иоанн Дамаскин, отождествляли первозданный свет со стихией огня. Позиция составителя "Палей" в тексте компиляции не обозначена. Отрывок можно понять так, что дематериализованный огненный первозданный свет родственен, но не тождественен огню-стихии. В процессе творения происходит некая трансформация онтологических свойств небесного огня, который становится имманентным свойством тварного мира. Далее в "Палее" теме света будет посвящен отдельный сюжетно-тематический блок, где четко проводится мысль о тождестве свету огня как первоэлементу мироздания.

⁷³ Ср.: "И вот, завеса в храме раздралась надвое, сверху донизу; и земля потряслась; и камни расселись" (Мф. 27, 51).

⁷⁴ В антиохийской космологии, модель которой в данном случае воспроизводится "Палеей", мир мыслился сложенным по подобию дома, где ледовая твердь уподоблялась потолочному перекрытию, удерживавшему небесные воды (см.: Культура Византии. С. 436–438). Комментатор новейшей публикации текста памятника ошибочно характеризует составителя "Палей" как сторонника геоцентризма (см.: *Щеглов А.* Комментарии... С. 232–233). Даже в тех случаях, когда в памятнике воспроизводятся тексты богословов, стоявших на геоцентрической точке зрения, собственно геоцентрические постулаты не воспроизводятся. Как и в данном случае рисуется исключительно антиохийский плоскоотно-комарный образ мироздания.

⁷⁵ Одной из отличительных черт еврейской средневековой натурфилософии действительно является представление о многослойности небес. Однако сама идея ярусного устройства надземной части мироздания чрезвычайно древняя, она имела широкое хождение на Древнем Востоке. Представления о тройном небе выражены в египетских изобразительных неба в виде трех женщин, вставленных одна в другую, а также в планировке египетских храмов (*Гнедич П.П.* Всемирная история искусств. М., 1996. С. 33). Возможно, евреи восприняли эту идею еще во времена египетского рабства. Но с наибольшей детализацией этот же мотив мог быть заимствован во время Вавилонского пленения из месопотамской космологии, где архитектурными образами многоярусного неба были зиккураты, т.е. культовые башни, этажи которых уступами возвышались один над другим. В греческой мифологии подобным взглядом соответствуют небесные сферы.

Автор "Палей" мог найти изложение устройства семи небес в иудео-христианской апокрифической "Книге Еноха праведного" (ок. I в.), известной на греческом языке, а в X–XI вв. переведенной на славянский язык (см.: Многоценная жемчужина: литературное творчество сирийцев, коптов и ромеев в I тысячелетии н.э. М., 1994. С. 136, 403).

С кон. XV в. идеи ярусности 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 толкователям (см.: *Мильков В.В.* Отвергнутая традиция: учение еретиков- "жидовствующих" // Древняя Русь: пересечение традиций. М7, 1997. С. 432, 434).

- ⁷⁶ Слово *небеса* во множественном числе встречается многократно в св. Писании; см., например: Ис. 42, 5; 44, 23; 49, 13; Иер. 51, 15; Иез. 1, 1 и др.
- ⁷⁷ См.: Пс. 18, 2.
- ⁷⁸ Этот филологический опус, возможно, навеян творениями Иоанна Дамаскина (*Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры...* С. 126, 127). Характер филологической заметки позволяет предполагать, что автор или обработчик "Палея" знал славянский язык или даже был славянином. Помимо свойств еврейского языка, объясняется пример из греческого, чего по понятной причине нет у Дамаскина. Для греческого двойственное число являлось глубочайшим архаизмом, исчезнувшим в I–II вв. н.э. (см.: *Смагина Е.Б. История греческого языка Нового Завета*. М., 1994. С. 211). Таким образом, филологической аргументацией отводится прямолинейность буквалистского восприятия Св. Писания, где о небесах говорится в множественном числе, где грамматическая форма не выражает сути истинных, с точки зрения православия, представлений.
- ⁷⁹ Ход богословских рассуждений в данном случае предполагает, что земля – это стихия, некая конечно-первичная сущность, "вещь самобытная и не нуждающаяся для своего существования в чем-либо другом" (Златоструй: Древняя Русь X–XIII вв. М., 1990. С. 203), тогда как сухость – это всего лишь качество первичной природы (ср. у Иоанна Дамаскина: "Земля есть одна из четырех стихий, как сухая, так и холодная, тяжелая и неподвижная, в первый день приведена Богом, из несущего в бытие" (Творения... С. 143)). В "Шестоднев" Иоанна экзарха Болгарского по соответствующему поводу приводится восходящая к "Категориям" Аристотеля логическая аргументация, естественно, в христианизированной обработке (см.: РГБ. МДА № 145. Л. 766 – 78а; ср.: *Аристотель. Категории*. III. 1в 10; V. 2а 10 – 4б 15. О переработке логико-философских понятий Аристотеля применительно к целям богословской экзегезы см.: *Пейчев Б. Философский трактат в Симеоновым сборнике*. Киев, 1983. С. 24 и след.). Комментируемый постулат, его логику и терминологическое оформление можно расценивать как неявное присутствие античной традиции в христианском контексте.
- ⁸⁰ Антиязыческая реминисценция. О существовании подобного рода взглядов свидетельствовал еще Аристотель, обобщивший мнения древних: "Те же, кто были мудры скорее человеческой мудростью, считали, что море возникло. Вначале, как они утверждают, вся область земли была напосна влагой, а потом высушиваемая солнцем часть воды превратилась в пар... оставшаяся же часть – это море. Отсюда они заключают, что море, высыхая, становится все мельче и мельче и, наконец, придет время когда оно совсем высохнет" (*Аристотель. Метеорология*. В. I. 353 5–10).
- ⁸¹ Образ, коренящийся в древних архетипических представлениях Земли антропоморфным живым существом. Характерно, что в простонародном, поэтически оживотворенном восприятии, Земле, по аналогии с человеческим организмом, приписывались свойства родить, дрожать, чувствовать боль. В апокрифах и духовных стихах человек уподоблялся мирозданию, при этом камни отождествлялись с костями, а растительность с волосным покровом. Не без влияния этих неявно двоеверных представлений Земля на древнерусских иконах (сюжет "Собор Богоматери") аллегорически изображалась в виде полуобнаженной зеленой фигуры женщины с густыми распущенными волосами (см.: *Бессонов П. Калики пережогое*. М., 1864. С. 73; *Соколов М.Н. Славянская книга Еноха Праведного*. М., 1910. С. 29–30; *Лазарев В.Н. Русская иконопись*. М., 1983. Рис. № 73; *Голубиная Книга: Русские народные духовные стихи XI–XIX веков*. М., 1991. С. 36; *Мильков В.В. Учение стригольников // Общественная мысль: исследования и публикации*. Вып. IV. М., 1993. С. 39; *Рыбаков Б.А. Стригольники. Русские гуманисты XIV столетия*. М., 1993. С. 232–233).
- ⁸² Иудаизм не содержит христианского догмата о Непорочном зачатии, что служит в "Палее" одним из пунктов обвинения.
- Антитеза иудейским воззрениям по своей конструкции глубоко архетипична. Так же как образ волосяного покрова касается архаических ассоциаций, так и чудесное рождение Девой поставлено в ассоциативную связь с рождающей силой Земли. В этой связи можно указать на отдаленную, но типологически схожую параллель, когда в

народном религиозном сознании образ Богородицы совмещался с образом Матери-земли (см.: *Топорков А.Л.* Материалы по славянскому язычеству (культ Матери-сырой земли в дер. Присно) // Древнерусская литература. Источниковедение. Л., 1984. С. 229–233; *Федотов Г.* Стихи духовные. Русская народная вера по духовным стихам. М., 1991. С. 78). В нашем случае следы явного двоеверия, естественно, отсутствуют, хотя архетипическая основа образного сравнения относится к кругу синкретических воззрений.

⁸³ Словом *выносить* переводим *στέργειν*; по-видимому, это слово было переводом греч. *δύεχω* "поднимать, удерживать, всходить, пребывать, выдерживать, терпеть". Это с очевидностью указывает на переводной характер источника, которым пользовался древнерусский составитель Палея.

⁸⁴ Ср.: Шестоднев... Л. 826 3–22. Символическое толкование в Шестодневе см.: Л. 100а.

В "Шестодневе" Иоанна экзарха рассказ о лозе приводится в более пространным изложении (ср.: РГБ. МДА № 145. Л. 82а – 82б). В Библии отсутствует соответствующий сюжет, но имеются апокрифические ветхозаветные рассказы о происхождении виноградной лозы, которые напрямую не пересекаются с комментируемым отрывком (апокрифическая история Ноя, "Откровение Варуха"). Составитель сохранил естественно-научное, ботаническое описание винограда, а символическое сократил. Согласно богословской традиции виноградная лоза в Ветхом Завете – это образ избранного народа, а в Новом Завете – образ Христа, виноград же, т.е. виноградник, – образ Христовой Церкви, ср.: "Виноградник Господа Саваофа есть дом Израилев, и мужи Иуды – любимое насаждение Его" (Ис. 5, 7); "Из Египта перенес Ты виноградную лозу, выгнал народы и посадил ее; очистил для нее место, и утвердил корни ее, и она наполнил а землю" (Пс. 79, 9–10); "Я насадил тебя как благородную лозу, – самое чистое семя; как же ты превратилась у Меня в дикую отрасль чужой лозы?" (Иер. 2, 21; 5, 7); "Я есмь истинная виноградная лоза, а Отец Мой – виноградарь. (...) Как ветвь не может приносить плода сама собою, если не будет на лозе: так и вы, если не будете во Мне. Я есмь лоза, а вы ветви; кто пребывает во Мне, и Я в нем, тот приносит много плода; ибо без Меня не можете делать ничего" (Ин. 15, 1, 5); см. также притчу о винограднике и злых виноградарях (Лк. 20, 9–16); ср.: "Радуйся, насадителю винограда Христова, яко прострошася розги его до моря и до рек отрасли его".

⁸⁵ См.: Исх. 32, 1–8, 19, 20.

⁸⁶ Здесь автор возвращается к теме "виноградника" – избранного народа, но не в буквальном, а в толковательном смысле. Он говорит о прегрешениях иудеев относительно правой веры. Перечисленные обличения заимствованы из толкований на притчу о злых виноградарях (Мф. 21, 33–41; Мк. 12, 1–9; Лк. 20, 9–16). В ней под виноградником подразумевается ветхозаветный народ, либо Священное Писание, либо все духовное, что заключается в Писании и законах или в истории, словом то, чего по христианским понятиям, лишились иудеи. Посланные рабы были ветхозаветные пророки, а напоследок был послан Сын Божий, явившийся во плоти. Но злые виноградары убили и пророков, и Сына Божия. За это их самих Господь погубит, а виноградник отдаст другим (см.: *Феофилакт, архиепископ Болгарский.* "Благовестник", или толкование на Святое Евангелие. В 2 ч. М., 1993. Ч. 1. С. 194–195, 346–347; Ч. 2. С. 210).

⁸⁷ Ср.: "Прежде нежели родились горы и Ты образовал землю и вселенную, и от века и до века Ты – Бог".

⁸⁸ Ср.: "Господь имел меня началом пути Своего, прежде созданий Своих, искони; от века я помазана, от начала, прежде бытия земли. Я родилась, когда еще не существовали бездны, когда еще не было источников, обильных водою. Я родилась прежде, нежели водружены были горы, прежде холмов, когда еще Он не сотворил земли, ни полей, ни начальных пылинок вселенной" (Притч. 8, 22–26). Под предвечной Премудростью Отцы усматривали Второе Лицо Пресвятой Троицы, Сына Божия, сближая Ее с Словом Божиим (см.: Толковая Библия. Т. IV. С. 450).

⁸⁹ Вероятно, при компиляции этого отрывка из "Шестоднева" Иоанна экзарха Болгарского произошла перестановка: "Но пусть иудеи идут в свой огненный свет и пламень, который они разожгли, как говорит великий Исайя. Мы же, оставив это, скажем, что говорит святой Василий..." (Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского. V слово. М., 1996. С. 144).

- ⁹⁰⁻⁹¹ Ср.: Шестоднев... Л. 92а 24 – 92б 10. Пересказ соответствующего фрагмента Шестоднева с известным сокращением.
- ⁹¹ Мнение Василия Великого, воспроизводимое в компиляции, в свою очередь является пересказом воззрений Аристотеля, который доказывал существование подземных проходов и пустот, посредством которых сообщаются между собой разделенные сушей водоемы (ср.: *Аристотель*. Метеорологика. А. XIII. 351а; 352в 5; В. VIII. 366а 30). Той же точки зрения придерживался Иоанн Дамаскин (см.: Творения иже во святых Иоанна Дамаскина. С. 141). Фрагмент является античной реминисценцией, хотя богословы обходят молчанием автора данной идеи.
- ⁹² В соответствующем месте "Шестоднева" (ср.: РГБ. МДА № 145. Л. 92б) причинность движения вод в подземных жилах объясняется с естественно-научной точки зрения. Природным двигателем назван ветер, который оказывает давление на воды, что отчасти соответствует аристотелевской концепции водно-воздушной пневмы, вызывающей землетрясения (ср.: *Аристотель*. Метеорологика. В. XIII. 365б 25–35; 366а 5). Чисто водные движения в подземных жилах Стагирит объяснял давлением, которое оказывают на подземные воды сверху моря и другие водоемы. По сравнению с "Шестодневом" в "Палее" налицо отход от естественно-научной трактовки к объяснению явления с точки зрения телеологизма.
- ⁹³ Объяснение процесса опреснения соленых вод подземной фильтрацией, который описывается в полном согласии с мнением Иоанна Дамаскина на этот счет (ср.: Творения... С. 141), восходит к Аристотелю (ср.: *Аристотель*. Метеорологика. В. II. 356а 10).
- ⁹⁴⁻⁹⁴ Ср.: Шестоднев... Л. 93а 1–20.
- ⁹⁵ Мелкие частицы воды – **тньность водная**; по-видимому, в греч. оригинале стояло слово λεπτότητα.
- ⁹⁶ Сохранение уровня мировых вод здесь также истолковывается в соответствии с Аристотелем и сводится к двоякой причине: 1) перетоку по подземным жилам (см.: *Аристотель*. Метеорологика. А. XIII. 352а 5); 2) испарению (ср.: *Аристотель*. Метеорологика. В. 355а 15).
- ⁹⁷ В рукописи описка: **оуслаждает (св)**.
- ⁹⁸ Аристотель, давая объяснение испарению, также обращался к образу нагретого котла, но противопоставлял его природному процессу, ибо Солнце воздействует на воды сверху, а не снизу, как костер (ср.: *Аристотель*. Метеорологика. В. 355а 15).
- ⁹⁹⁻⁹⁹ Ср.: Шестоднев... Л. 93а 20 – 93б 1.
- ¹⁰⁰ Гносеологический постулат, формулирующий превосходство сверхъестественной логики над естественным законом. В соответствии с этой установкой выше сокращено естественно-научное объяснение тока подземных вод.
- ¹⁰¹⁻¹⁰¹ Ср.: Шестоднев... Л. 102б 21 – 103а 3.
- ¹⁰²⁻¹⁰² Ср.: Шестоднев... Л. 104а 7 – 13. Весь пассаж представляет собой сокращенную передачу фрагмента III Слова Шестоднева о воде, которая питает и дает им соки, восходящий к Василию Великому.
- ¹⁰³ Критика иудаизма в очередной раз строится на тринитарной его антитезе. Все три ипостаси представлены в функции Творца.
- ¹⁰⁴ Ошибка: на самом деле это I Послание Коринфянам.
- ¹⁰⁵ Ср.: "И сказал Бог: да будут светила на тверди небесной [для освещения земли и] для отделения дня от ночи, и для знамений, и времен и дней, и годов; и да будут они светильниками на тверди небесной, чтобы светить на землю" (Быт. 1, 14–15).
- ¹⁰⁶ Противопоставление света – тьме решается в антидуалистическом – ключе. Уподобление тьмы тени означает, что она не имеет собственной сущности.
- ¹⁰⁷ Вольный пересказ стихов 5–7: "Восходит Солнце, и заходит Солнце, и спешит к месту своему, где оно восходит. Идет ветер к югу, и переходит к северу, кружится, кружится на ходу своем, и возвращается ветер на круги свои".
- ¹⁰⁸ Характеристика *Севера* как края земли, откуда приходит темнота и ночь, находит этнофольклорные параллели в преданиях разных народов. В традициях еврейской мистики *Север* выступает как символ Божьего гнева и суда. Ветхозаветный текст говорит

о намерении Люцифера-Денницы поставить свой престол "на краю севера" (Ис. 14, 13). Для ближневосточного сознания север тождествен с левой стороной, поскольку ориентиром служил восток, а левая сторона была местом осуждения: на Страшном Суде грешники будут поставлены "ошуюю", то есть по левую сторону от Христа (Многоценная жемчужина... С. 404, примеч.). В индоевропейской культурах, за редким исключением, *Север* – сторона холодных ветров, зимней вьюги и мрака, жилище злых духов. Латинское *saevus* – свирепый. В фольклоре русских поморов популярны воззрения на *Север* как на Царство Мертвых, где господствуют вечный холод и темнота. Туда уходят умершие души рыбаков, для которых знаменами при передвижении от земли к небу служит северное сияние, а по небу дорогу указывает Млечный путь (Калуцков В.Н., Иванова А.А., Дадьидова Ю.А. и др. Культурный ландшафт Русского Севера: Пинежье, Поморье. М., 1998. С. 118). Характерно, что глубоко архетипичные, со скрытой мифологической подосновой представления о Севере воспроизводятся в контексте плоскостнокмарного устройства мироздания, ибо движение светила описывается здесь как горизонтальное.

¹⁰⁹ Пророчеством о рождении Иисуса Христа – Сына Божия – за "тысячу" лет было в Ветхом Завете, например, следующее: "Итак, Сам Господь даст вам знамение: ее, Дева во чреве примет и родит Сына, и нарекут имя Ему: Еммануил" (Ис. 7, 14); пророк Исайя жил и пророчествовал во второй половине VIII в. до Р.Х.; таким же пророчеством, но за "четыре года" до выхода Иисуса Христа на Свое служение, было пророчество Иоанна Предтечи: "Я крещу вас водою, но идет Сильнейший меня, у Которого я недостойн развязать ремень обуви; Он будет крестить вас Духом Святым и огнем" (Лк. 3, 16).

¹¹⁰⁻¹¹⁰ Ср.: Шестоднев... Л. 111б, 14–112а 12.

¹¹¹ Постулирование характерного для антиохийской традиции богословской традиции буквалистского принципа толкования Библии.

¹¹² Ежегодно годовая путь солнца повторяет свое движение по небосклону, перемещаясь за месяц через одно из 12 зодиакальных созвездий, которые в древнерусской книжности обозначались как *крѣгъ зодіакский, живоносьный крѣгъ*, а в нашем памятнике месячный отрезок солнечного пути в зодии назван *животная часть* круга. Отождествление зодиакального круга с животным происходит оттого, что большинство из 12 созвездий носят имена животных (Козерог, Лев, Телец, Скорпион, Рыба и т.д.). Понятие жизненного круга, видимо, отражает веру в астральное влияние зодиака на ход событий и судьбы отдельных людей. Древняя Русь знала абстрактно-формализованное исчисление временных отрезков в пределах суток, которые делились на 24 часа, как сейчас. Кроме постоянного деления суток существовало переменное деление суток, когда часовые отрезки времени в "косом часу" имели разную протяженность в зависимости от времени года; летний час имел большую протяженность, чем зимний (см. подробнее: *Симонов Р.А. Косой час и первые московские куранты // Живая старина. 1997. № 3. С. 24–26*).

¹¹³ В "Шестодневе" в аналогичном месте говорится о том, что Луна за сутки проходит 1/3 частей зодиакального круга, т.е. движется быстрее (ср.: РГБ. МДА № 145. Л. 111б – 112а). По-видимому, имеются в виду три фазы Луны: первая четверть, полнолуние и последняя четверть. Однако этому противоречит начало фразы: "Луна же за это время...", т.е. суточное время, т.к. перед этим речь шла о сутках из 24 часов. Возможно, фраза "Луна же за это время..." относится к идущему далее материалу о месячном, а не суточном времени.

¹¹⁴ Солнце проходит 30° эклиптики (один знак зодиака) примерно за месяц. Те же 30° Луна, по тексту "Палеи", проходит скорее, всего за два дня и 7 часов с третью, что близко к реальности.

¹¹⁵ Имеется в виду сидерический месяц, в течение которого Луна проходит весь зодиакальный круг, завершая полный оборот своего небесного пути. Продолжительность лунного месяца указывается в 27 суток с третью, что не совсем точно, т.к. длительность лунных суток не является постоянной величиной. Это также следует из фразы следующего далее абзаца "Палеи". Лунный месяц состоит из 30 суток, однако, если произвести точные расчеты, то окажется, что лунный месяц короче солнечного.

- ¹¹⁶ Очевидно, под "высшим" имеется в виду "круг" из 12 знаков зодиака (месяцев). Внутри него "круг" видимого с Земли движения Солнца, затем "круг" орбитального движения Луны.
- ¹¹⁷ Планет (видимых блуждающих звезд) было семь: Солнце, Луна, Марс, Венера, Меркурий, Юпитер, Сатурн (так называемый "септнер"). Земля не считалась планетой, она была центром мироздания; планеты септенера вращались вокруг нее. Тогда, если следовать за движением Солнца, со стороны Земли, т.е. внутри солнечной орбиты, будут видны три планеты: Луна, Венера и Меркурий. Вне солнечной орбиты также будут видны три планеты: Марс, Юпитер и Сатурн.
- ¹¹⁸ Неточно, год состоял бы из 365,0 суток, а не из 365,4 (для юлианского счета).
- ¹¹⁹ Здесь противоречие, проистекающее из того, что автор пользовался разными источниками. В предыдущем абзаце продолжительность лунного месяца определена в 27 полных и трети 28 дня суток. Поэтому следом и вводится оговорка, что лунный месяц короче солнечного.
- ¹²⁰ В христианской литературе распространено семиступенчатое деление возрастов человека: 1) младенчество (несмышленость), 2) отрочество (возбуждение страстей), 3) зрелое отрочество (приход в разум), 4) юношество (зрелость, совпадающая с неистовой буйствью), 5) средовек (совершенство), 6) старчество (совершенство разума, сопряженное с физическим утверждением), 7) смерть (дряхласть, болезни). Возраста уподобляются семи дням творения, семи дням пребывания Адама в раю, семитысячелетнему циклу мировой истории, которые прообразуют доктринальную схему перехода реального временного бытия в эсхатологическую вечность. История в глобальном смысле и человеческая жизнь в индивидуальном плане согласно этой схеме претерпевают состояния возникновения, развития, расцвета, упадка (см.: *Шлякин И.А.* Возрасты человеческой жизни. СПб., 1909. С. 9–11; *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; ср.: Сказание о сотворении Адама. РГБ. Рум. № 257. Л. 147об–175). Диалектика этапов человеческой жизни соотносилась с глобальным ходом истории, судьба мира (общий план) повторялась во множестве индивидуальных судеб (частный план), воспроизводя ортодоксальную креационистско-финалистическую концепцию бытия. В нашем случае возрастные состояния уподобляются четырем сезонам. Природные аналоги ярко, просто и наглядно иллюстрируют состояния расцвета и упадка человеческой жизни. Но подобного рода аллегории объективно приносят в восприятие жизни элементы циклизма, генетически связанного с дохристианскими воззрениями. Уподобление возрастов сезонам обнаруживаем в древнерусской письменности в апокрифе "Галеново на Гиппократа", который в опосредованной форме воспроизводит четырехступенчатую схему возрастного цикла. Господство в человеке одной из четырех стихий, точнее соответствующей ей жидкости организма, поставлено в связь с сезоном года, а на этом основании оценивается физическое состояние организма на каждом из четырех возрастных этапов: детство (весна) связывается с умножением крови, в период отрочества (лето) происходит умножение красной желчи, в зрелости (осень) умножается черная желчь, а старость (зима) сопровождается умножением флегмы. Медико-биологических и естественно-научных рассуждений, восходящих к еретическим представлениям о глобальных причинно-следственных взаимосвязях мирового универсума, в "Палее" нет, но даже в присущей комментируемому отрывку нейтральной форме больше типологически близких черт апокрифу, чем канонической семичастной структуре возрастов. Можно говорить о воспроизведении в тексте архаических архетипов, положенных в основу образных уподоблений.
- ^{121–121} Ср.: Шестоднев... Л. 1156 13–21.
- ¹²² Архетипическая, общая с "Шестодневом" Иоанна экзарха Болгарского черта (ср.: РГБ. МДА № 145. Л. 115а), возможно восходящая к индоевропейской мифологии. В мифах древней Индии бог Сомы, одним из олицетворений которого был Месяц, предпочел всем своим женам прекрасную Рохини (Альдебаран). По проклятию Дакши, отца отвергнутых жен, Сомы тринадцать раз в году терял свою силу, которая после очередного воз-

- рождения вновь угасала (см.: Гусева Н.Р. Мифы древней Индии. М., 1999. С. 42–43). В предании многих народов Луна сначала умирает, затем возрождается, кроме того, она связана с миром мертвых (см.: Мифы народов мира. Т. 2. М., 1982. С. 79).
- ¹²³ В тексте *поражающи(сѧ)*, что, по-видимому, является ошибочным чтением вместо правильного *порождающи(сѧ)*.
- ¹²⁴ Символическое толкование, при котором Луна изображает естество человека, в антиохийской традиции 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 умалется 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 и в Шестоднев (Указ. соч. С. 116–117), откуда она скорее всего и попала в "Палее".
- ¹²⁵ Ср.: "Так и при воскресении мертвых: сеется в тлении, восстает в нетлении; сеется в унижении, восстает в славе; сеется в немощи, восстает в силе" (1 Кор. 15, 42–43); "Истинно, истинно говорю вам: если пшеничное зерно, падши в землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода" (Ин. 12, 24).
- ¹²⁶ Смысл тот, что все совершающееся в природе символизирует собой жизнь человека, его рождение, возмужание, смерть и воскресение во Христе. Если язычник считал человека частью природы, подчиненным тому же закону смерти, что и остальная природа, то христианин видит в природе всего лишь символ природно-сверхприродной жизни человека, который, будучи частью природы, через таинства Церкви входит в метафизический план бытия – жизнь Божественную.
- Автор лаконично постулирует весьма важный гносеологический принцип, утверждающий познаваемость мира. Хотя проблема познания в "Палее" формально не ставится, она является одной из ключевых, и принцип, применяемый автором, пронизывает все произведение.
- С точки зрения установки на рациональную познаваемость мироздания, в древнерусской литературе присутствует целый пласт родственных "Палее Толковой" произведений. Сюда можно отнести "Изборник Святослава 1073 года", "Изборник 1076 года", "Послание митрополита Никифора Владимиру Мономаху о посте и воздержании чувств", "Успенский сборник XII–XIII вв.", а также распространенный на Руси общеславянский памятник "Шестоднев" Иоанна экзарха Болгарского (*Баранкова Г.С., Мильков В.В., Якунин С.Н.* Античная традиция в Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского // Древняя Русь: пересечение традиций. М., 1997. С. 34). Те же тенденции к интеллектуализму в рамках православия преобладали в подходе к проблемам познания у митрополита Илариона, Климента Смолятича и автора "Моления Даниила Заточника". Эти представители утверждали решающую роль разума, который, опираясь на чувственный опыт, в состоянии постичь истину (*Горский В.С.* Философские идеи в культуре Киевской Руси. Киев, 1988. С. 96). "Палее" представляет такой тип мировоззрения, которому чуждо неприятие тварного мира.
- ¹²⁷ Ср.: "И сказал Бог: да будут светила на тверди небесной [для освещения земли и] для отделения дня от ночи, и для знамений, и времен, и дней, и годов" (Быт. 1, 14).
- ¹²⁸ В объяснение ущербности лунных фаз воспроизводится мнение Василия Великого (ср.: Творения... С. 89).
- ^{129–129} Ср.: Шестоднев... Л 111а – 111б б.
- ¹³⁰ Прямой выпад против геоцентрической теории. Как следует из этой полемической ремарки и приводящихся в других местах труда характеристик космоустройства, составитель "Палеи" придерживался плоскостно-комарной концепции. Характерно, что при отборе в компиляцию текстов, авторы которых стояли на позициях геоцентризма (Василий Великий, например), собственно геоцентрические идеи этих авторов не воспроизводились. Можно говорить о целенаправленной фильтрации при отборе материала в соответствии с идеино-мировоззренческими предпочтениями составителя "Палеи".

- ¹³¹ Вероятно, речь идет о Вавилонском столпотворении (Быт. 11, 1–9).
- ¹³² В христианском богословии представлений о сферической форме тверди придерживался неоднократно цитируемый выше Василий Великий и другие представители каппадокийской традиции, которые как прямой адресат критики, в ближайшем соседстве с извлечениями из великого каппадокийца, не обозначены. Мнения экзегетов-геоцентристов строятся на христианизированных трактовках Аристотеля, который считал, что сферическое небо вращается (ср.: *Аристотель. О небе. В. VIII. 289а 30*). Этот и другие выпады против геоцентризма можно расценивать как осмысленное дистанцирование от античных реминисценций, хотя отдельные неясные их включения присутствуют в тексте (понятие первоэлементов, описание подземных проходов).
- ¹³³ Здесь следует логический разрыв повествования, ибо вместо заявленного подтверждения тезиса о неподвижности и несферичности неба, приводится цитата из Давида о служебном назначении ангелов (ср.: Пс. 102, 20–21). Выпавшая аргументация, в аналогичном контексте "Шестоднева", воспроизводившим Севериана Габальского, выглядит следующим образом: "...сътвори оубо нбо, но не обло. како же гяють ел'нини, не створи во шбло валляющеса. но такоже пророк рече. поставлен, нбо. акы и комарѹ, и протягъ е, акы сѣнь" (РГБ. МДА № 145. Л. 152а). Другими словами, выпала ссылка на Ис. 40, 22: "...поставил небо, как комару и простер его как шатер".
- ¹³⁴ То есть ангелов. Фрагмент продолжает заявленную выше тему ангелологии, которая является самостоятельной сюжетно-смысловой линией компиляции.
- ¹³⁵ Ср.: "Не полезно хвалиться мне, ибо я приду к видениям и откровениям Господним. 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. И знаю о таком человеке (*только* не знаю – в теле или вне тела: Бог знает), что он был восхищен в рай и слышал неизреченные слова, которых человеку нельзя пересказать" (2 Кор. 12, 1–4).
- ¹³⁶ Попытка автора, не всегда последовательно и ясно выраженная, провести взгляд на некую монолитность неба и избежать концепции многоярусности небес, приводит его к столь замысловатому объяснению. Слова апостола о восхищении до третьего неба (2 Кор. 12, 1–4) произвольно истолковываются как подъем на высоту одной трети всего расстояния от земли до небесной тверди. Принятие тезиса о существовании нескольких небес для автора было неприемлемо, ибо это была критикуемая в "Палее" как присущая иудеям точка зрения, а кроме того, умножение числа небес таило опасность неизбежного вслед за этим восприятия гностических идей. Среди гностиков некоторые учили о 7 небесах, созданных столькими же силами, другие о большем числе, третьи – о 365-ти. Поэтому Иоанн Златоуст в III Беседе на Бытие признает только одно небо, блаж. Феодорит Кирский выделяет два, из которых одно было создано в начале вместе с землей, а другое – после разделения вод от вод, называемое твердью. Св. Василий Великий в III Беседе на Шестоднев говорит о трех небесах, ссылаясь на известный отрывок из апостола Павла (2 Кор. 12, 1–4) (*Василий Великий. Указ. соч. С. 41–57*). Иоанн Дамаскин также выделяет только три неба: воздух, твердь и беззвездную сферу (*Иоанн Дамаскин. Указ. соч. С. 407*).
- Г. Дьяченко (Указ. соч. С. 339–340), систематизируя христианские положения о строении неба, объясняет, что в богословии выделяются небо воздушное, звездное и превышпеннее. *Небо воздушное* – пространство, или расстояние, от земли до тверди, где царят *птицы небесные* (Мф. 6, 26). Там бывают воздушные явления и знамения: молнии, громы, ветры, из него падает дождь, снег, град. *Звездное небо* – простирается в границах астрономической Вселенной. *Небо превышпеннее* – там, где престол Бога (Мф. 5, 33; Пс. 102, 19), где Бог открывает Свое величие и славу ангелам и святым (Втор. 26, 15). Оно же называется *небо небесе* (Втор. 10, 14; 3 Цар. 8, 27), *третье небо* (2 Кор. 12, 2), рай (Лк., 23, 42; 2 Кор. 12, 4), *вышний Иерусалим* (Галат. 4, 26), *Иерусалим небесный* (Евр. 12, 22). Хотя в православной экзегезе не идет речь о многослойных небесных ярусах, а лишь говорится о дуальной, через посредство пограничной тверди структуре мироздания, составитель "Палеи" исключает всякие возможные ассоциации с многослой-

- ностью и в этой своей антииудейской полемической направленности отступает от четких и ясных установок православного богословия.
- ¹³⁷ Прямых (буквалистских) подтверждений служебной роли ангельских сил приведенные цитаты из апостола Павла не содержат. В данном случае можно предположить, что ссылка на авторитет апостола Павла и виденных им ангелов, исполнявших повеления Творца, обобщает содержание апокрифического "Видения апостола Павла", где "Божье блюдо", как и в "Книге Еноха", осуществляется через ангелов. Однако в "Видении апостола Павла" фигурируют лишь ангелы-хранители и служебные духи, опекающие места мучений и райского блаженства (см.: Апокрифы древней Руси. С. 59–69, 72. Коммент. 7). Прямых свидетельств об ангелах, которые приставлены Богом ко всякой "твари", о чем мы читаем у Елифания Кипрского, в апокрифе не обнаруживается. Следовательно, "аргументация от Павла" в тексте не вполне точна и может быть принята только с оговорками.
- ¹³⁸ Локализация рая именно на третьем небе имеет место в апокрифе "Книга Еноха праведного" (см.: Указ. соч. С. 131).
- ¹³⁹ Соответствует сведениям, содержащимся в апокрифическом "Видении апостола Павла" (см.: Там же. С. 64–65).
- ¹⁴⁰ Ср.: "Подвигом добрым я подвизался, течение совершил, веру сохранил; а теперь готовится мне венец правды, который даст мне Господь, праведный Судия, в день оный; и не только мне, но и всем, возлюбившим явление Его" (Тим 4, 7–8).
- ¹⁴¹ Если в представлениях о космостроении составитель "Палей" и следовал антиохийской космологии, то в объяснении механики передвижения звезд наблюдается некоторое отступление от антиохийской традиции. Например, антиохиец Севериан Габальский считал, что звезды жестко соединены с твердью и в этом объяснении он недалеко ушел от анаксименовского образа вбитых, по подобию гвоздей, в небо звезд (см.: РГБ. МДА № 145. Л. 146а). Но в антиохийской космологии небо неподвижно, и здесь есть противоречие, ибо картина звездного неба изменяется. Так что причастность ангелов к движению звезд выглядит вполне логичной. Составитель "Шестоднева" – Иоанн экзарх Болгарский – допускал, что может быть движение звезд самих по себе, либо вместе с небесной сферой (см.: РГБ. МДА № 145. Л. 126а). Идея жесткого прикрепления звезд к небесной вращающейся сфере высказывалась также Аристотелем (см. его работу: О небе. В. VIII. 289b 30).
- ¹⁴² Идея, по-видимому, такая: истинность православной веры доказывается истинностью образа семисвещника, отражающего действительное, известное тогда, количество планет. (Об устройстве семисвещника см.: Исх. 25, 31–39).
- ¹⁴³ Сочетанием *приливы и отливы пропастей* переводим др.-рус. *движеннѣ широкнѣхъ*; словом *ширина* переводилась греч. *πέλαγος* 'море, пучина, бездна морская' (см.: Срезневский III, 1595).
- ¹⁴⁴ В тексте употреблено не очень ясное слово *михерь*. *Мѣхирь* (*михирь*) и *мѣхнръ* (*мѣхыръ*), м. 1. *Пузырь, полный мешкообразный орган тела, содержащий какую-либо жидкость*. 2. *Мужской половой орган* (Сл. РЯ XI–XVII вв. 9, 131). Возможно, что это неверный перевод слова *ζωδιακός*, 'круг с изображениями животных, т.е. знаков созвездий, зодиак', корень которого – *ζωή* – значит 'жизнь', по-древнерусски *животь*. Слово *михирь*, также встречается в начале третьей (краткой) редакции "Толковой Палей" (по списку Срезневского) в перечне планет: "Г. планидь. аррись. мехирь. вторник". В данном случае приведены греческие и арабо-семитские названия планеты Юпитер. А.А. Шахматов сравнивает *мѣхирь* с соответствующим названием *al-Miṭīḥ*, которое могло быть не понято и передано созвучным славянским словом (Шахматов А.А. Толковая Палей и Русская Летопись / Отдельный оттиск из "Сборника по славяноведению". СПб., 1904. С. 16).
- ¹⁴⁵ Слова *месрон*, *мѣсрон* нет ни у Срезневского, ни в Сл. РЯ XI–XVII вв. Возможно, это родительный падеж от *месори*, то есть 12-й месяц египетского календаря, соответствующий августу (см.: Дьяченко Г. Полный церковно-славянский словарь. М., 1993. С. 303).

- ¹⁴⁶⁻¹⁴⁶ Здесь текст из Севериана Габальского, но он подвергся сокращению. Ср.: Шестоднев... Л. 145б 19 – 146а 14.
- ¹⁴⁷ В тексте – *трупъ*; очевидно, в греческом источнике было слово *πτῶμα* "павшее, труп".
- ¹⁴⁸⁻¹⁴⁸ Ср.: Шестоднев... Л. 146а 18–22. Здесь содержится противоречие ранее сформулированному постулату о свободном перемещении звезд, движимых ангелами.
- ¹⁴⁹ Архетипическая основа образа вбитых в небесный свод звезд восходит к Анаксимену – неявная античная реминисценция.
- ¹⁵⁰⁻¹⁵⁰ Ср.: Шестоднев... Л. 128а 10–17.
- ¹⁵¹ В тексте слово *лѣпота*. (см. Сл. РЯ XI–XVII вв., 8, 209).
- ¹⁵² Ср. синодальный перевод: "Ибо Им создано все, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое".
- ¹⁵³⁻¹⁵³ Ср.: Шестоднев... Л. 146б 19 – 147б 3.
- ¹⁵⁴ Излишком в 11 дней может быть объяснено расхождение между лунным годом (354 дня) и солнечным (365 дней). Подобные расчеты, в связи с объяснением полнолуния, которое должно наступить в 15-й, а не в первый день творения, находим у Севериана Габальского (см.: РГБ. МДА № 145. Л. 147а – 147б).
- ¹⁵⁵ В тексте, по-видимому, ошибочно этот глагол имеет форму единственного числа – *владѣть*.
- ¹⁵⁶ Ср.: "И создал Бог два светила великие: светило большее, для управления днем, и светило меньшее, для управления ночью" (Быт. 1, 16).
- ¹⁵⁷ Вставными, эмболосмическими месяцами.
Речь идет о 19-летнем цикле лунно-солнечного календаря, который следует далее на нескольких листах памятника. Композиционно текст состоит из 19 "главок", которые посвящены "годам" лунного круга. "Главки" начинаются стереотипно: "Первый (второй и т.д. ... девятнадцатый – *авт.*) год лунного круга". Помимо юлианского года в 365 (простой год) суток и 366 (високосный год) суток существует понятие лунного года, состоящего из 12 лунных месяцев. Лунный месяц начинался с новолуния и заканчивался убывшей Луной перед следующим новолунием. В лунном году содержится 12 лунных месяцев по 29 и 30 суток, суммарно 354 суток. До сих пор в мире употребляется лунный календарь с лунными месяцами и годами. Например, таковым является мусульманская хиджра. Если разница в 11 суток, накапливавшаяся в течении трех лунных лет, прибавлялась в виде дополнительного ("эмболосмического") месяца, то образовывалась лунно-солнечная календарная система. В календаре "Палеи" "эмболосмические месяцы назывались просто "луной" и вставлялись периодически, после "небесных" августа, июля, января, октября, августа, мая и декабря 2, 5, 8, 10, 13, 16 и 18 кругов Луны соответственно" (*Данилевский И.Н.* Общие характеристики древнерусского лунно-солнечного календаря (хронология и компаративистика) // *Источниковедение и компаративный метод в гуманитарном знании: Тезисы докладов и сообщений научной конференции.* Москва, 29–31 января 1996 г. / РГГУ. М., 1996. С. 329–330).
- Упоминание в Баровском списке № 620 "Палеи" того, что "пятый год" состоит из 13-ти лунных месяцев, возможно, является отрывочной информацией о том, какие года лунно-солнечного календаря, были 13-ти месячными. В полном объеме это должно относиться (кроме 5-го) еще к шести годам: 2, 8, 10, 13, 16 и 18-му, как это следует из соответствующих календарных "главок" "Палеи".
- ¹⁵⁸ В тексте "Палеи" пропущен.
- ¹⁵⁹ Это надо понимать в том смысле, что если 19-й год лунного круга кончается определенной датой, то 1-й год следующего лунного круга начинается днем позже. Так, в календарном тексте "Палеи" 19-й год лунного круга кончается 20 декабря, а 1-й год лунного круга начинается 21 декабря.
- ¹⁶⁰ Календарный текст "Палеи" рассматривается в отечественной историографии в качестве реального древнерусского лунно-солнечного календаря (*Данилевский И.Н.* Лунно-солнечный календарь Древней Руси // *Архив русской истории.* М., 1992. № 1. С. 122–132). Временем его бытования считается XI – нач. XII вв. (*Цыб С.В.* Древнерусское время-исчисление в "Повести временных лет". Барнаул, 1995. С. 69). Недавнее исследование немецкого ученого Генриха Зименса заставляет в этом усомниться. В Новгороде в XII в.

одновременно существовали две лунно-солнечных календарных системы: "книжная", основанная на устаревших древних таблицах, и реальная, базировавшаяся на ежесуточных наблюдениях "возраста" Луны по форме ее диска. Неточность табличных дат, как правильно объясняет Г. Зименс, "приводит каждые 310 лет к разнице в один день, которая с III до XII в. успевает вырасти до трех дней" (*Зименс Г. Вычисление Пасхи в Новгороде в XII веке // Новгородский исторический сборник. Вып. 6(16). СПб., 1997. С. 122–123*).

Для того чтобы решить вопрос о соответствии или несоответствии календарного текста "Палеи" астрономическим реалиям XI–XII вв., была произведена Р.А. Симоновым реконструкция дат реальных новолуний для "лунного круга" 1124–1142 гг. по методике Ю.А. Завенягина, изложенной в кн.: *Климишин И.А. Календарь и хронология. 3-е изд. М., 1990. С. 438–439*. В случае совпадения дат "Палеи" с реконструкцией можно было бы с уверенностью утверждать, что календарь "Палеи" есть реальный древнерусский календарь XI–XII вв. Однако только четыре (ок. 1,5%) из реконструируемых для этого периода дат новолуний совпали с данными "Палеи" (причем из числа различий по спискам памятника). Примерно каждая 12–13 дата "Палеи" отличалась от реальной на один день. Подавляющее большинство дат расходилось с реальными на два-три дня. Это позволяет заключить, что календарный текст "Палеи" восходит к III–IV вв. Р.Х. К IX в. он стал окончательно устаревшим, дающим преимущественную ошибку в 1–2 дня.

Отношение к календарю "Палеи" как источнику по истории древнерусской компютистики, должно быть крайне осторожным. Вероятно, какие-то структурные составляющие и другие особенности этого календаря соответствуют лунно-солнечному времяисчислению Древней Руси или согласуются с ним. Неверно было бы считать, что календарный текст "Палеи" есть один к одному реальный календарь XI–XII вв. Иначе пришлось бы объяснить, почему древнерусские компютисты не замечали систематических ошибок в 1 день (примерно 8% дат), 2-х и более дней (свыше 90% дат) по сравнению с постоянно наблюдаемым в Древней Руси суточным "возрастом" Луны (См.: *Симонов Р.А. Календарь Палеи Толковой, переписанной в Коломне (1406 г.), с учетом других списков // Проблемы истории Московского края: Тезисы докладов. М., 1999. С. 10–11*).

¹⁶¹ Получается противоречие: декларируется начало первого года лунного круга в январе, но реальной датой начала указывается 21 декабря. Первый день введения юлианского календаря 1 января 45 года до Р.Х. совпал с новолунием. "Несомненно, это было сделано с умыслом – для удобства расчетов фаз Луны" (*Климишин И.А. Календарь и хронология. М., 1990. С. 117*). В этой связи интерес представляет тот факт, что 19 год лунного круга в "Палеи" начинается именно с 1-го января. Возможно, первоначально счет лет в череде лунных кругов велся с 19 года, рассматриваемого в качестве нулевого года на временной оси лет от Сотворения Мира. Так ли это, покажут дальнейшие исследования.

¹⁶² Так в тексте, следовало бы 22 августа.

¹⁶³ Так в тексте; следовало бы 28 декабря.

¹⁶⁴ Ср.: Шестоднев... Л. 109а 5–22.

¹⁶⁵ Воспроизводятся соотношения окружностей и диаметров Земли и светил. Здесь составитель "Палеи" впервые допускает промашку, отступая от последовательного проведения линии антиохийской космологии, ибо круглая форма Земли предполагается прежде всего в геоцентризме. Впрочем, некоторые богословы и представляли Землю плоским цилиндром (Иоанн Златоуст, например). Числовые характеристики восходят к античной геоцентрической традиции, и ближе всего соответствуют расчетам Эратосфена Киренского (276–194 гг. до н.э.). Окружность Земли он принимал за 250 000 стадиев, тогда как истинные размеры составляют 252 000 стадиев, или 39 690 км (т.е. погрешность средневековых данных составляла всего 310 км). Интересно, что "Шестоднев", который являлся в данном случае источником "Палеи", дает несколько отличные цифровые характеристики (окружность Земли 252 000, диаметр Солнца – 5000 000 – см.: РГБ. МДА № 145. Л. 109а).

¹⁶⁶ См.: *Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. Кн. II. Гл. VI–VII. С. 125, 130.*

- ¹⁶⁷ Характерно, что названия планет даются в римской (западной), а не греческой интерпретации. Планеты названы по именам богов: Марсу соответствует Арей, Сатурну – Крон, Меркурию – Арнова звезда, Юпитер (Зевс) – Дева звезда, Венера (Афродита) названа в памятнике Денницей (Утренняя звезда), но под этим же именем упоминается в церковных текстах, в том числе и "Палее" (Л. 1в), Сатанаил (см.: Дьяченко Г. Полный церковнославянский словарь. М., 1993. С. 140; Щеглов А. Комментарии... С. 228, 237).
- ¹⁶⁸ Геката – в греческой мифологии покровительница ночной нечисти, колдовства. отождествлялась с богиней Луны Селеной, богиней подземного царства Персефоной, богиней Артемидой. Изображалась с факелом в руках, змеями в волосах, едущей по небу в колеснице, запряженной львами или быками (Кун Н.А. Легенды и мифы Древней Греции. Ростов-на-Дону, 1998. С. 53).
- Солнечные или лунные колесницы – один из самых распространенных мифологических образов, встречающийся у всех индоевропейских народов (напр. иранцев, хеттов, эллинов, германцев и др.). Мифологический сюжет в "Палее" – явился античной реминисценцией. В славянской книжности образ лунной колесницы, как осколок древнего солнечного мифа, встречается также в апокрифическом "Откровении Варуха" (см.: РГБ. Синод. № 363. Л. 248 – 248 об.).
- ^{169–169} Ср.: Шестоднев... Л. 141а 23 – 141б 19.
- ¹⁷⁰ Суждение гносеологического характера о несовершенстве зрительного восприятия.
- ^{171–171} Ср.: Шестоднев... Л. 109б 15 – 111а 3. Ср. Беседу 6: "О сотворении небесных светил" из "Бесед на Шестоднев" св. Василия Великого (см.: Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, Архиепископа Кесарии Каппадокийской. Ч. I. М., 1845. С. 102–103). Это полностью заимствовано из Шестоднева, первичная ссылка должна быть дана на него, в свою очередь он взял за основу текст Василия Великого.
- ¹⁷² Далее следует изложение фрагмента 6 Беседы "О сотворении небесных светил" из "Бесед на Шестоднев" св. Василия Великого (см.: Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, Архиепископа Кесарии Каппадокийской. Ч. I. М., 1845. С. 102–103).
- ^{173–173} Ср.: Шестоднев... Л. 112б 21 – 113а 2. Положительное отношение к изучению астрономии при условии правильного Богопознания звучит у митрополита Никифора в рассказе об Аврааме: "... како мѹ(ж) сы(н) невѣжа. и звѣдословѣя придръжася. и ѿ звез(д)наго хоженія. и ѿ столпѣи н(х), позна творьца и вѣрова въ бѣга" (Указ. соч. Л. 350а 4–9). Приметы по Луне в "Палее" можно бы было сопоставить с т.н. "Лунниками", но, в отличие от них, дело ограничивается погодными знаниями и не ставится в связь с влиянием на судьбы людей.
- ¹⁷⁴ Осуждение т.н. генетлиалогической астрологии, увязывающей судьбу людей с расположением светил (сходные мотивы ср.: Шестоднев... Л. 119а).
- ¹⁷⁵ Оборот косвенно указывает на славянское происхождение составителя или редактора "Палеи".
- ¹⁷⁶ К эллинам возводит начало астрологии и Иоанн Дамаскин (Указ. соч. Кн. II. Гл. VII. С. 133). Василий Великий вменяет эту "заслугу" халдеям (Указ. соч. С. 104).
- ¹⁷⁷ Ср.: Шестоднев... Л. 124б.
- ^{178–178} Ср.: Шестоднев... Л. 125а – 125б, 137а.
- ¹⁷⁹ *Нетопырь* (*νιχτόπερος*) – летучая мышь. Уподобление не имеющих православной веры нетопырям может содержать намек на их духовную слепоту, подобно плохому зрению летучей мыши. С другой стороны, в славянской мифологии эти зверьки ассоциируются с вампирами, нечистой силой, слугами дьявола. Таким образом, это – неверные, нечистые люди.
- В мифологии древних греков летучие мыши считались предвестниками несчастья. В Индии летучих мышей считали "бесплотными духами", которые подстерегают ночью заблудившихся путников и заманивают их в трясины. До наших дней в странах Европы бытует суеверие, что летучая мышь, пролетая низко над головой человека, извещает о его близкой кончине.
- ¹⁸⁰ В этом отрывке вырисовываются глубинные различия древних индоевропейских и семитической культур. Восхищение автора "Палеи" 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 силу вытекающего из креационизма представления об онтологической вторичности и несовершенства тварного мира разделять экстатический восторг язычника перед проявлениями природы.

Мировоззрение автора "Палей" в этом отношении представляет традицию христианства, которая стоит в тесной связи с дохристианским наследием и психологией. Эта традиция не порывала окончательно с античностью и, находясь в русле так называемого синкретизма, 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.

¹⁸¹ То есть женщину вообще.

¹⁸² *Взираем ввысь, на град нашего отечества* – родина человека, или по крайней мере, его души, в аллегорическом смысле мыслится на небесах. Здесь несколько ступенчается образ земного рая с конкретной географической привязкой (Быт. 2, 8–14). Рай, в котором пребывал Адам, уступает место небесному граду, "горнему Иерусалиму" (Апок. 21, 10–23). Комментируемый образ созвучен с платонизмом, где для неба отводится роль прародины и истинного центра тяготения всей разумной жизни (ср.: *Платон*. Тимей. 42 b–e).

¹⁸³ Ср.: 1 Пет. 1, 12 или с молитвой пятого иерея в последовании св. елеса: ѿ внѣтнн во внѣтннне завѣсы, во стѣах стѣхъ, ндѣже приннжнѣтн стѣн агглан желдютъ, ѿ свѣшати ѣвльскѣй гласъ гда вга... (Требник. В 2 ч. Ч. 2. М., 1991. С. 338).

¹⁸⁴ Имеются в виду испарения – одна из стадий круговорота вод. Восходящая к Аристотелю естественно-научная трактовка процесса несколько раз воспроизводится в "Палее".

¹⁸⁵ Выделенный в нашем списке "Палей" в качестве самостоятельного фрагмента рассказ о Сатанаиле на самом деле часть внепалейного повествования, ядром которого является апокрифическая ангелология. Еще И.Я. Порфирьев выделил из состава "Палей" "Сказание о сотворении и падении ангелов", расчлененные блоки которого были рассредоточены составителем в "сотканной" из разных текстов "ткани" компиляции (см.: *Порфирьев И.Я.* Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки // *СОРЯС*. Т. XVII. № 1. СПб., 1890. С. 21–31, 83–85). Это повествование заимствовано у Елифания Кипрского, из которого концепцию ангелологии заимствовал Козьма Индикоплов. Сам же Елифаній, скорее всего, развивал идеи внеканонического "Малого Бытия" (см.: Там же. С. 22–23, 28). В древнерусской письменности падение Сатанаила выделялось как особый сюжет, причем в рукописях представлены различные его варианты. И.Я. Порфирьев приводит более краткий по сравнению с палейным рассказ, в котором основное внимание акцентировано на противоборстве Сатанаила и Михаила, на рассредоточении в поднебесной (физической) сфере павшего ангельского чина, часть которого не была поглощена бездной и осталась в воздухе и на поверхности земли, чтобы творить пакость людям. Этот сюжет читается в составе "Сказания о семи планах" и, несмотря на текстуральные отличия от палейного варианта, также смыкается с ангелологией, ибо павшие духи Сатаны противопоставляются росписи ангельских чинов, в иерархии которых почему-то отсутствуют престолы и начала (см.: Указ. соч. С. 86–87). Особый редакцией сказания о Сатанаиле И.Я. Порфирьев считает выявленный им в вопросно-ответном жанре "Беседы трех святителей" рассказ о Сатане-Гоголе. Гоголь сначала участвует вместе с Богом в творении мира на водах, а затем, нареченный Сатаной назначается начальником 12 чинов ангельских сил. За намерение уподобиться Богу и властвовать над землей он, в соответствии со стандартно-типичным мотивом низвержения, заключается в бездну, а последовавший за ним "отступный чин" рассеивается в воздушном и земном пространстве, где, претворившись в бесов, павшие ангелы прельщают людей (см.: Там же. С. 87–89). В многочисленных, не поддающихся разделению на редакции, вариантах "Беседы" мотив павшего Сатанаила встречается практически постоянно, причем мотив

этот присутствует в самых разнообразных вариациях: "Что ксть днпаволь... англъ бѣ бжи. Упадѣ за разьгрьдѣнїи, тако же ре(ч) поставлю прѣстолю мон на шелацѣхъ, и воудоу по(д)бьнъ вышнемоу. и свръжень с небсь прѣж(д)е съз(д)аннїа адамова. чѣтырѣми днѣми" (*Мочульский В.* Следы народной Библии в славянской и в древнерусской письменности. Одесса, 1893. С. 264. Ср.: Апокрифы Древней Руси: Тексты и исследования. М., 1997. С. 172). Имеют место разнообразные модификации рассказа о Сатане-Гоголе. По одному из опубликованных вариантов, Господь творит из поднятого со дна моря кремня ангелов, Сатана же, следуя примеру Бога, творит из кремниевых искр свой ангельский чин (см.: *Шапов А.П.* Смесь христианства с язычеством и ересями в древнерусских народных сказаниях о мире // *Шапов А.П.* Сочинения. Т. I. СПб., 1906. С. 29–30). Интерпретацию апокрифической легенды о падении Сатанаила, смешанную с мотивами из неканонического ветхозаветного сказания о Китоврасе и утрированным пересказом языческих мифов, содержит "Повествование о волхвах", включенное предположительно в конце XI столетия в состав "Повести временных лет" (см.: *Мильков В.В., Милькова С.В.* Апокрифическое выражение мифологических воззрений // *Древняя Русь: пересечение традиций.* М., 1997. С. 207–212). Суть апокрифической легенды изложена в нашей древнейшей летописи предельно кратко: "...снх бо ангель свержень высть, его же вы глаголета антихрест, за величанье его низвержен бысть с небесе" (*Повесть временных лет.* Т. I. М.; Л., 1950. С. 118). Апокрифические источники легенды о падении Сатанаила и подчиненного ему чина ангелов послужили источником для фольклорных вариаций на неканонический мотив, в которых исходное ядро сказания перерабатывалось в выразительные народные рассказы о брани Сатаны с Богом, о сотворении им неудобных для жизни человека мест, о трансформации падших ангелов в леших, водяных и т.д. (см.: *Городцов П.А.* Западносибирские легенды о творении мира и борьбе духов // *Этнографическое обозрение.* 1909. № 1. Кн. 80. С. 50–61; *Мильков В.В., Милькова С.В.* Указ. соч. С. 221).

Существует, впрочем, еще одна версия падения ангелов, восходящая к "Книге Еноха". Согласно этой версии, причиной падения ангелов послужило страстное влечение к земным женщинам, в результате чего появились исполины (см.: *Древнерусские апокрифы.* С. 50). В самом апокрифе, состоящем из двух разнородных частей, эта версия соседствует с традиционным мотивом сверженного Сатанаила (см.: Там же. С. 53), но многие авторы (такие, как Иосиф Флавий, Иустин, Филон Александрийский) развивали тему смешения падших ангелов с людьми, объясняя тем библейское влияние на происхождение мифа о титанах, подчинение людей влиянию демонов и источники магического знания, тайны которого открыли через женщин бывшие небожители (см.: *Порфирьев И.Я.* Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях. Казань, 1872. С. 80–81). Видимо, представления о том, что земля стала жилищем падших духов, подпитывались и общеизвестным сюжетом о падении Сатанаила, и "Книгой Еноха". Ведь в рассказе о Енохе демонами названы сыны духа и плоти, которым после падения обитавших в небе ангелов было предназначено жить на земле и в облаках, чтобы сеять разрушения, войны, страдания (см.: Там же. С. 204–205).

¹⁸⁶ Эта ремарка напрямую связывает рассказ о Сатане с предшествующими пассажами об ангелологии, ибо десятый чин являлся частью охарактеризованной выше иерархии ангелов.

¹⁸⁷ Из этого следует, что события относятся к четвертому дню творения, когда Вселенная была украшена светилами. Эта хронологическая мета важна, ибо в апокрифической литературе, в частности в "Откровении Варуха", отпадение Сатаны относилось ко времени после создания Адама. Там повествуется о том, что Сатана не поклонился Адаму как "грязи и навозу", когда собранные по трубному сигналу Михаила другие ангельские чины почтили первого человека. Удаленный от лица Бога Сатана преобразился в червя, попал в утробу змеи и, таким образом попав в рай, искусил Еву (см.: РГБ. Синод. № 363. Л. 247). Из древнерусского текста апокрифа "О всей твари" мы узнаем, что вопрос о времени отпадения Сатанаила возбуждал споры (см.: *Тихонрапов Н.С.* Памятники отреченной русской литературы. Т. II. М., 1863. С. 350; ср. коммент. 39).

¹⁸⁸ Вертикальная стратиграфия бесплотных сил, в которой падшие ангелы локализируются исключительно в пределах материальной сферы, ориентирует на ценностно-негативное восприятие чина Сатаны, занимавшего вершину небесной иерархии, но променявшего близость к Богу на обладание грубым физическим миром. Апокрифический мотив имел знаковое значение, заключая в себе резкое осуждение пленения плотскими соблазнами и небрежение духовными устремлениями. Возможным следствием апокрифического рассказа о рассредоточении падших ангелов в различных природных сферах стало отождествление бесов с языческими богами, которые как раз и являлись олицетворениями различных стихий мироздания. Согласно простонародным, но без оттенка двоеверия, убеждениям, в соответствии с местом падения падшие ангелы принимали облик персонажей низшей мифологии (см.: *Веселовский А.Н.* Разыскания в области духовного стиха XI–XVI вв. // *СОРЯС.* Т. 46. Вып. 6. 1890. С. 68; *Его же.* Разыскания в области русского духовного стиха. XX: Еще к вопросу о дуалистических космогониях // *СОРЯС.* Т. 53. Вып. 6. 1891. С. 106; *Городцов П.А.* Указ. соч. С. 56). По крайней мере генетически восходящие к апокрифическому рассказу о Сатанаиле фольклорные предания о происхождении леших, водяных и пр. демонстрируют развитие мысли именно в этом логическом направлении.

¹⁸⁹ В других вариантах апокрифа о Сатанаиле это место расцвечено ярким описанием: "...і повелѣ Бгъ Муханлу соврещи противника своего долу и со отступными его силами. і тогда прииде Муханлъ и виде на немъ бжство велико и не може къ нему приступити і возвратися ко Гдѣ и рече: Гдн бжтво твоє велико на немъ. и рече Бгъ: понди свергни. і снять съ него бжство. і прииде Муханлъ і виде его яко проста члка и ударил его скипетромъ в плеча. онъ же понде и со отступными силами с высоты низу. отъ шуму его хотяще ѣса пасти" (*Порфирьев И.Я.* Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки. С. 88. Ср.: Там же. С. 86).

¹⁹⁰ Утверждение противоречит высказанному выше тезису, согласно которому Сатана принял власть над землей ("приставникъ земномѣ чинѣ. и земли блюденне при(и) – Д. 17а). Налицо реминисценции двух концепций – "князя тьмы" и "князя века сего". Не исключено, что апокрифическое повествование о Сатанаиле и падении ангелов восходит к разным источникам, противоречия между которыми не до конца изглажены.

¹⁹¹ См.: *Иов.* 1, 12.

¹⁹² См.: *Мф.* 8, 31–32.

¹⁹³ В древнерусской письменности галерея многоликих воплощений бесов предстает на страницах "Киево-Печерского патерика", яркие, впечатляющие рассказы которого дают представление о всевозможных кознях дьявола (см.: *Волкова Т.Ф.* Художественная структура и функции образа беса в Киево-Печерском патерике // *ТОДРЛ.* Т. 33. Л., 1979. С. 229–297).

В полном изводе "Книги Еноха" есть любопытная подробность – на просьбу Ноя заключить всех падших ангелов в месте осуждения, глава демонов, который назван там Мастемой, приводит доводы в пользу необходимости присутствия бесов в мире. Согласно его аргументации, часть падших духов должна быть оставлена между людей для того, чтобы творить растения и обольщения. Согласно версии "Книги Еноха", только девять десятых демонов заключаются в преисподнюю, дабы мир не был погублен полностью, а десятая часть их оставлена, чтобы они состояли пред Сатаною на Земле и по попущению Божьему искушали людей. Тем самым обосновывается промыслительное предназначение духов зла в мире (см.: *Порфирьев И.Я.* Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях. С. 240). Наш вариант апокрифического повествования сохраняет постулат о безвластии демонов, которым дается от Промыслителя способность искушать и испытывать в твердости человечество. Такая интерпретация власти бесов над людьми имеет четкую антидуалистическую направленность. Идейный акцент такого рода был актуален, ибо некоторые апокрифы ("Слово о древе крестном", "Слово об Адаме", "Прение Господне с дьяволом", "Беседа трех святителей", "Сказание о создании Адама") преувеличивали могущество Сатаны, приписывая бесоначальнику власть

над миром и даже соучастие в творении (см.: *Тихонравов Н.С.* Памятники отреченной русской литературы. Т. I. СПб., 1863. С. 4, 305–307; Т. II. М., 1863. С. 287; *Шапов А.П.* Смесь христианства с язычеством и ересями. С. 29–30; Апокрифы Древней Руси. С. 202). Некоторые исследователи на этом основании сблизили неканонические сюжеты с дуалистическими ересями манихейско-богомильского толка (см.: *Веселовский А.Н.* Еще раз к вопросу о дуалистических космогониях. С. 104–110; *Соколов М.И.* Болгарская письменность: Книга для чтения по истории средних веков. Вып. 2. М., 1897. С. 927–930; *Попруженко М.Г.* Синодик царя Бориса. Одесса, 1893. С. 155–157; *Иванов Й.* Богомилски книги и легенди. София, 1925. С. 49–57; *Шувалов С.В.* Дуалистические апокрифы в древнерусской литературе: Апокриф о споре и борьбе дьявола с Иисусом // Ученые записки Московского государственного педагогического дефектологического института. Т. I. М., 1941. С. 179–191). В литературе уже приводились доводы об отсутствии оснований для соотнесения апокрифов с богомилством (см.: *Радченко К.Ф.* Этюды по богомилству: К вопросу об отношении апокрифов к богомилству // Изборник Киевский. Киев, 1904. С. 27–38; *Мильков В.В., Милькова С.В.* Указ. соч. С. 223–230). Исследователи указывали также на то, что ряд апокрифов (например, "Хождение Богородицы по мукам") полемически заострены против дуализма (см.: *Мещерский Н.А.* Апокрифы в древней славяно-русской письменности. Ветхозаветные апокрифы // Методические рекомендации по описанию славяно-русских рукописей для Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР. Вып. 2. Ч. III. М., 1976. С. 185). Комментируемый апокрифический сюжет также можно связать с намеренной нейтрализацией возможных отклонений к дуализму. Не противоречащая доктринально верному пониманию роли Сатаны идейная акцентация присутствует в контексте, который чаще всего искажался в псевдобогомилских, но все же не лишенных некоторой дуалистической окраски апокрифических сюжетах. Собственно говоря, толкование роли Сатаны и подчиненных ему духов в судьбах мира нацелено не на развенчание еретических представлений о всемогущем Богу противнике, а всего лишь предупреждает от заблуждения нравственного дуализма, согласно которому на место свободы выбора ставилась прямая зависимость от доброго или злого демиурга. Говорить о богомилстве в такого рода дуалистической тенденциозности не приходится.

- ¹⁹⁴ Характеристика ангельских функций в контексте сюжета о падении Сатанаила свидетельствует о его включенности в апокрифическую ангелологию.
- ¹⁹⁵ Этимологические основания характеристики Сатаны. В некоторых семитских языках Сатана означает противник (см.: *Дьяченко Г.* Полный церковнославянский словарь. М., 1993. С. 574).
- ¹⁹⁶ Повтор мотива падших ангелов указывает на то, что автор сюжета о Сатанаиле пользовался разными источниками. В данном случае пребывание бесов соотносится только с воздушной стихией и ничего не говорится о земле. Существенно новой, в сравнении с аналогичным фрагментом, чертой является трактовка падших ангелов как духов тьмы, но не в смысле властителей подземелий, а как ангелов, от которых отнят свет, бывший на них до падения.
- ¹⁹⁷ Человек здесь не субъект человеколюбия, а объект, субъектом же является Бог.
- ¹⁹⁸ Прочно утвердившееся в религиозном сознании поверье о связи конца мира с замещением на небесах мест падшего ангельского чина душами праведников имеет апокрифическую основу.
- ¹⁹⁹ Некоторые христианские комментаторы Библии считают, что когда в Писании сообщается о происхождении жизни из вод, то речь идет не только о водах земных, но также и о водах небесных (см.: *Толковая Библия.* Кн. I. СПб., 1904–1907. С. 9–10. Комментарий. 20). Однако, если принять установки Григория Нисского и Иоанна Фелопона, которые наделяли небесные воды особыми неземными свойствами, подобное допущение неуместно. Кроме того, авторы "Толковой Библии" усматривают в библейском рассказе о пятом дне творения отражение древних мифов, согласно которым происхождение жизни объяснялось самодействием водной стихии (см.: Там же). Подобные представления, видимо, действительно имели место в раннехристианской мысли, но поскольку они восходили к мифологеме самозарождения жизни, то не получили широкого распро-

- странения, даже будучи адаптированными к креационистским установкам монотеистической доктрины. Например, в апокрифическом "Протоевангелии Иакова" генетически связанный с дохристианским мировоззрением архетип образа порождающих живых существ вод запечатлен в следующей формулировке: "И воды сии плодородны у Тебя, Господи..." (Памятники древней христианской письменности. Т. 1. М., 1860. С. 17).
- ²⁰⁰ Данное суждение отражает представление о степенях совершенства творений, последовательность которых отражает переход от простых форм к сложным. При этом иерархическая натурфилософская схема христианства в общей форме соответствует аристотелевской "лестнице живых существ", в которой выделены растения, обладающие способностью роста, питания и размножения, низшие животные, которые наряду с растительными свойствами имеют способность ощущать, высшие животные, у которых перечисленные свойства дополняются способностью ходить и, наконец, отличающейся от всех живых существ разумными способностями человек. В тексте речь идет об отличии растительных свойств от животных, по принципу размножения, которое у растений исключительно связано с земной средой. Что же касается происхождения животных, далее в "Палее" допускается происхождение некоторых живых форм (жаб, саранчи) из неживой материи (ила). В данном случае, видимо, имеет место не столько противоречие между заимствованиями в компиляцию, а скорее упреждение доктринально правильного понимания заимствованной экзегетикой и античными мыслителями генетической идеи. Поэтому к буквализскому смыслу библейской цитаты о происхождении живых душ из земли добавлено, что животные хотя и исходят из земли, непосредственно от нее не рождаются. Они рождаются сами от себя, согласно порядку, установленному Творцом.
- ²⁰¹ Сравнение китов с островами понятно в свете древних представлений об опорах земли, среди которых некоторые мифы называли китов (см.: *Евсюков В.В.* Мифы о Вселенной. Новосибирск, 1988. С. 57 и след.). Дохристианские образы сохранили апокрифической литературы и фольклорными преданиями, где землетрясения, наводнения и конец света поставлены в связь с поведением несущих на себе землю китов (см.: *Архангельский А.С.* Творение отцов церкви в древнерусской письменности. Т. I–II. Казань, 1889. С. 140; *Веселовский А.Н.* Разыскания... // СОРЯС. Т. 53. Вып. 6. 1891. С. 133; *Шапов А.П.* Исторический очерк народного мирозерцания и суеверия // Шапов А.П. Сочинения. Т. 1. СПб., 1906. С. 111). Мифо-космическую основу образа вскрывает терминологическое пояснение, которое Иоанн экзарх вносит в "Шестоднев" при упоминании китов: "...кнѣстѣи животн. еже сѧ рекоуть лежаси" (РГБ. МДА № 145. Л. 163б; ср.: Там же. Л. 172а. См. также: Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского. V Слово. С. 179. Комментар. 31).
- ²⁰² Далее следует сильно сокращенное выборочное изложение фрагмента из "Слова V дня" "Шестоднева" Иоанна экзарха Болгарского (ср.: Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского. V слово. М., 1996. С. 143–145).
- ^{203–2013} Ср.: Шестоднев... Л. 164а 2–8.
- ^{204–2014} Ср.: Шестоднев... Л. 164а 14–22.
- ²⁰⁵ Антииудейский выпад, спровоцированный сравнением чуда первотворения с непорочным зачатием Девы Марии, имеется уже в "Шестодневе", которым в данном случае воспользовался составитель "Палеи", причем пространные полемически-назидательные рассуждения первоисточника сведены им к краткой формуле, сохранившей сопоставление порождающей природы с Богородицей (в сверхъестественной интерпретации этого явления) с типичной для памятника антииудейской тенденциозностью (см.: РГБ. МДА № 145. Л. 163б – 165б). Обличение иудейства здесь поставлено в связь с аполгией девственного зачатия, ибо иудеи вменяли Богородице грех прелюбодеяния, а самого Христа считали простым человеком (см.: *Олесницкий А.А.* Тенденциозные корректуры иудейских книжников (софериотов) в чтении Ветхого Завета // ТРКДА. 1879. Т. 2. № 5–8. С. 3–54; Талмуд. СПб., 1905. Т. 3. Кн. 5. С. 44; *Цельс.* Правдивое слово // *Ранович А.Б.* Античные критики христианства. М., 1990. С. 274–275).
- ²⁰⁶ Этот фрагмент через "Шестоднев" Иоанна экзарха восходит к Василию Великому, который, отталкиваясь от античной идеи самозарождения жизни и генезиса некоторых

ее форм, опирается на дохристианское наследие в подтверждение библейских постулатов (Быт. 1, 20, 24) о заложённой Богом в земле и воде способности порождения душ живых (см.: РГБ. МДА № 145. Л. 1656 – 166а. Ср.: "...Повеление сие, – пишет Василий Великий, – соблюлось в земле, и она не перестает служить Создателю. Одно производится через преемство существовавшего прежде, другое даже и ныне является живородящимся из самой земли. Ибо не только она производит кузнечиков в дождливое время и тысячи других пород пернатых, носящихся по воздуху, из которых большая часть, по малости своей, не имеет и имени, но из себя же дает мышей и жаб. Около Египетских Фив, когда в жару идет много дождя, вся страна наполняется вдруг полевыми мышами. Видим, что угри не иначе образуются, как из тины. Они размножаются не из яйца, и не другим каким-либо способом, но из земли получают свое происхождение" (Творения иже во святых отца нашего Василия Великого. С. 139). Если говорить о внецерковных источниках такого рода рассуждений, то конкретный адресат заимствования вряд ли может быть установлен. Идею самозарождения жизни обосновали многие античные философы: Фалес, Анаксагор, Анаксимандр, Эпикур и др. (см.: *Карпов В.П.* Аристотель и античная эмбриология // Аристотель. О возникновении животных. М.; Л., 1990. С. 7–48). О самозарождении и трансформации одних форм жизни в другие много рассуждал Аристотель (см.: *Аристотель.* О возникновении животных. М.; Л., 1950. С. 155; *Его же.* История животных. V. 3, 6, 61, 101, 141, 144; VI. 88, 90, 92, 97; *Его же.* Метеорология. Л., 1983. С. 165). В той или иной форме древние представления о превращении неорганической материи в живую находили отражение в христианской книжности. Например, согласно "Лестнице", "В древе, внутри гнилом, зарождается червь", а "во множестве нечистот рождаются много червей" (Лестница Иоанна. Сергисв Посад, 1908. С. 95, 213). По той же логике Августин Блаженный объяснял появление растений и некоторых живых существ после потопа особой производящей способностью земли (см.: *Августин.* О граде Божьем // Тр. КДА. 1880. Ч. 3. С. 152). Античную идею генетической трансформации различных форм жизни подытожил Киприан в комментариях к сочинениям Псевдо-Дионисия Ареопагита: "Аристотель в естественных глаголет: в растение коней – осы бывают, а в вола – пчелы от чрева бывают" (Цит. по: *Клибанов А.И.* Реформационные движения в России XIV – первой половине XVI вв. М., 1960. С. 327). В ряду аналогичных явлений рассматриваемый текст не представляется чем-то исключительным. В комментариях на пятый день творения Василий Великий много заимствовал у Аристотеля, когда характеризовал многообразие животного мира, включая и общую для Аристотеля и его предшественников генетическую идею, которая присутствует в сюжетах о возникновении органической жизни из неорганической природной стихии. Однако, рассматривая творение пятого дня как генезис, Василий Великий перерабатывает пантеистически-эманационную античную основу, включая мифологический архетип в контекст доктринально-выверенных суждений. Во-первых, все подчиняется креационистской идее, во-вторых, трансформация различных форм жизни рассматривается не как длительный эволюционный процесс, а как явления одномоментные, как различные этапы творения, протекающие не спонтанно, а имеющие свое начало в Боге. Совершенно очевидно, что архаическая в своей основе генетическая идея переосмысливается креационистически. Собственно, описывается уже не генезис в исконном смысле, а извне заданная природе закономерность, которая по воле Творца проявляется через трансформацию строго упорядоченных в иерархической последовательности ступеней творения. В нашем случае реминисценция античности не заключает в себе чуждого христианству мировоззренческого смысла, ибо вне исторического контекста она лишена концептуальности, а пережитки архаических форм фиксируются сугубо формально-описательно.

²⁰⁷ Основанием для суждения о родственной близости рыб и птиц является указание Книги Бытия на происхождение птиц от воды ("...да произведет вода пресмыкающихся, душу живу, и птицы да полетят над землею..." – Быт. 1, 20), а также единый для птиц и рыб способ передвижения, – плавание в водной и воздушной средах, где проявляется функциональность близость крыла и плавника.

²⁰⁸ **алъкюность** – то же, что и *алкион* (греч. ἀλκυών) – зимородок, птица, живущая близ моря

(ср.: "алкив(н) е(с) морьская птица. гнѣзо же си творить на морьствѣмъ врезѣ на пѣсцѣ, а ганца ражаеть на пѣсцѣ средѣ змы. и ег(д)а многими вѣтрами вѣтри земли прираж(д)аются, но обаче престануть в тон го(д) вѣтри" – *Никольский Н.* О литературных трудах митрополита Климента Смолятича, писателя XII века. СПб., 1892. С. 129–130). Согласно древнегреческим мифам, в птицу превратилась бросившаяся с утеса в море Алкиона, жена фессалийского царя Кеика, когда увидела тело погибшего в бушующем море и прибитого волнами к берегу возлюбленного. Богами она была превращена в морскую птицу и оживила погибшего мужа (см.: *Овидий.* Любовные элегии. Метаморфозы. Скорбные элегии. М., 1983. С. 177–186; *Аристофан.* Птицы // *Аристофан.* Комедии. Т. 2. М., 1983. С. 21; *Гомер.* Илиада. Л., 1990. С. 129). Сугубо научное описание зимородка и высихивания им яиц в течение тихих зимних "зимородковых" дней дает Аристотель (см.: *Аристотель.* История животных. V. 8). Древнерусский читатель знакомился со сведениями об алкионе через "Физиологи", "Шестоднев" Василия Великого и Иоанна экзарха Болгарского, через древнерусские переводы Григория Богослова, благодаря "Азбуковникам" и, конечно же, через "Палеи" (см.: *Бычков А.Ф.* Описание славянских и русских рукописных сборников имп. Публичной Библиотеки. Вып. 1. СПб., 1878. С. 68, 100; Вып. 2. СПб., 1880. С. 200; *Корнеев А.* Материалы и заметки по литературной истории Физиолога. СПб., 1890. С. 388–389; *Никольский Н.* Указ. соч. С. 130, 149, 159; *Карпов А.* Азбуковники или алфавит иностранных речей по спискам Соловецкой библиотеки. Казань, 1877. С. 279–280). Термин *алкионъ* употребляется преимущественно в палеиных текстах, тогда как в "Шестодневе" Иоанна экзарха, "Азбуковнике" и у Климента Смолятича употреблено слово *алкионъ* (см.: Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского. V Слово. С. 76, 158; *Ковтун Л.С.* Азбуковники XVI–XVII вв. Л., 1989. С. 149). Если в "Шестодневе" пассаж об алкионе поставлен в контекст рассуждений о супружеской верности, то в "Палее" тот же сюжет является отправным моментом для рассуждений о всемогуществе Бога, творившего чудеса с подвижниками своими на морских глубинах. Алкиона-Алконост здесь синоним попечительства Божия, хранившего Иону во чреве кита, Петра, ходившего по волнам, Мартемиана, спасенного дельфинами. Алконост стал популярным образом в лубочных изданиях. Народная гравюра представляет алконоста полуженщиной, полуптицей, которая осеняется короной. Алконост, как и Сирия, толкуется райской птицей, местопребывание которой связывается с р. Евфрат (см.: *Дьяченко Г.* Полный церковнославянский словарь. С. 11–12).

Нижеследующая часть "Палеи" заимствована из "Шестоднева" и соответствует жанру "Физиолога", или "Естествослова", повествующего о свойствах реальных и фантастических животных с сопровождением аллегорических вероучительных толкований. "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. В "Физиологах" нашли отражение естественно-научные представления древности и уходящие корнями в античную, египетскую и иудейскую культуру зоосимволические образы, нацеленные на задачи религиозно-нравственного наставления. Как реальные, так и легендарные сведения о том или ином животном "Физиологи" превращают в наглядные знаки-эмблемы, используемые как нравственно-назидательные сентенции. В силу синкретичности содержания памятник считается "классическим трактатом по зоологии, символик и руководством нравоучительным" (*Вяземский П.П.* О литературной истории Физиолога // Памятники древней письменности. Т. 1. Вып. 1. СПб., 1878–79. С. 61; см. также: *Александров А.* Физиолог. Казань, 1893; *Мочульский В.* Происхождение Физиолога и его начальные судьбы в литературах Востока и Запада. Варшава, 1889). Комментируемый раздел не является "Физиологом" в чистом виде. Естествословный цикл "Палеи" можно отнести к разновидности интерполированного "Физиолога", когда типичные для этого памятника статьи растворяются и в других жанрах: Хронографах, поучениях и, как в нашем случае, "Шестодневах".

- ²¹⁰ О прообразном значении пребывания пророка Ионы в чреве кита сказал сам Иисус Христос (см.: Мф. 12, 40).
- ²¹¹ См.: Мф. 14, 29.
- ²¹² По иному чтению – Мартиниан (ок. 422 г.), его память 13/26 февраля. Преподобный Мартиниан с 18 лет поселился в пустыне близ Кесарии Каппадокийской и пробыл в подвигах и безмолвии 25 лет. Однажды некая распутная женщина по имени Зоя поспорила, что соблазнит Мартиниана. Она под видом странницы напросилась на ночлег к преподобному. Когда Мартиниан понял, зачем пришла лукавая гостья, он стал ходить босыми ногами по углям тлеющего костра. Женщина, пораженная этим зрелищем, раскаялась и впоследствии ушла в монастырь. Исцелившись от ожогов, преподобный Мартиниан удалился на скалистый безлюдный остров, где прожил под открытым небом несколько лет, питаясь пищей, которую время от времени привозил ему один корабельщик. Взамен преподобный плел для того корзины. Когда после сильного шторма на остров волны выбросили на обломках корабля девицу по имени Фотиния, Мартиниан указал ей на еду, объяснил, когда придет корабельщик, а сам бросился в море. Два дельфина вынесли его на сушу. С тех пор Мартиниан стал вести жизнь странника и скончался в Афинах. Фотиния подвижнически прожила на острове 6 лет. Память Зои и Фотинии празднуется в один день с преподобным Мартинианом (см.: Минея служебная. Т. 6 (февраль). М., 1994. С. 464).
- ^{212–213} Ср.: Шестоднев... Л. 1706 16 – 171а 3. Характер морально-назидательных рассуждений "Шестоднева" изменен в "Толковой Палее". Если в "Шестодневе" полип сравнивается с человеком, приравниваемым к обстановке, то в "Толковой Палее" полип уподобляется язычнику.
- ²¹⁴ Полипы (греч. *πολύποδες*) – из разряда мягкотелых (моллюсков), которые маскируются под окружающую среду и хватают рыб щупальцами (см.: *Элиан. Пестрые рассказы.* М., 1963. С. 7). Характерно, что приспособительные свойства полипа-многоножицы в естественном сюжете "Шестоднева" Иоанна экзарха сравниваются с нравом тех, кто притворно меняет свои мысли, хитростью приравниваясь к властям, прикидываясь целомудренным с целомудренными и распутным с распутниками (ср.: Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского. V Слово. С. 148). "Палее" извлекает иной нравственный урок из ситуации приспособленчества и осуждает грех религиозной индифферентности. Если в первом случае осуждаются возможные ситуации беспринципного поведения, то во втором весьма серьезные проступки, имеющие своим следствием отступление в язычество или иноверие, а также лицемерное исповедание христианства.
- ²¹⁵ На примере кукушки в жанре "Физиолога" формулируется очередное, характерное для памятника обличение иудейства. Иудеи полностью отменяются от христианства, ибо, как кукушка, они отказываются от всего того в христианстве, что генетически относится к ним. Восприемниками прообразуемой кукушатами христианской веры оказываются языческие народы. Коллизия между иудейством, христианством и язычеством решается "Палеей" так же, как и Иларионом в "Слове о законе и благодати". "Идолская лесть" славян оказывается более предпочтительной для "благодати", чем "закон" (см.: *Мильков В.В. Иларион и древнерусская мысль // Идеино-философское наследие Илариона Киевского.* Ч. 2. М., 1886. С. 10–13).
- ²¹⁶ Имеется в виду христианская Пятидесятница, когда на апостолов снишел Святой Дух в виде огненных языков, после чего они получили особенную благодать проповеди на языках разных народов (Деян. 1, 13 – 2, 12). В богословской традиции этот день является днем рождения христианской церкви. В пассаже присутствует мотив предпочтения язычников иудеям в восприятии благодати христианского вероучения.
- ²¹⁷ Греч. *θύρανα*, лат. *tigraena turena helena* "морской угорь".
- ²¹⁸ Poleмический выпад против магометан, дополняющий к антииудейской еще и антимусульманскую тенденциозную направленность.
- ²¹⁹ Греч. *φώκη* "фока, тюлень".
- ²²⁰ Предание о птице Феникс – одно из наиболее популярных в европейской культурной традиции. О том, что Феникс погребает своего отца, говорил Геродот, а за ним – Элиан, Ахилл Татий, Филострат, Ориген, Овидий и Тацит. В позднеантичной и средневековой

- литературе Феникс приобретает черты павлина, с которыми входит в изобразительное искусство. Жизнь легендарной птицы традиционно связывается с Индией и Ливаном. Феникс, конечно же, не реальная птица, а мифологический персонаж. Древнерусскому читателю через "Физиологи", "Палею" и апокрифы ("Книга Еноха", "Откровение Варуха", "О всей твари", "Прение Панагиота с Азимитом") могли быть известны несколько вариантов сказания о Фениксе. В апокрифах это солнечная птица, от которой зависит пробуждение земных петухов. В "Прении Панагиота с Азимитом" и в "Откровении Варуха" Феникс, к тому же, предстает охраняющей мир гигантской птицей, смачивающей свои крылья в Океане и не дающей солнцу опалить своим жаром весь свет. "Физиологи" и связанные с ними произведения христианской книжности дают отличающиеся в деталях и подробностях версии о сжигающей себя и возрождающейся из пепла птице Феникс. Например, в болгарском "Физиологе", сложившемся в XIII столетии, но дошедшем в списках XV–XVI вв., Феникс поселяется в Солнечном городе близ Индии, где живет без еды, существуя святым духом и за пятьсот лет наполняет свои крылья благовониями. Когда же священнослужитель Солнечного града ударяет в било, то птица входит в храм и превращается в пепел. Наутро иерей обретает Феникса в виде малого птенца, а через два дня птица принимает зрелый вид (см.: ПЛДР. XIII век. М., 1981. С. 476–477. Ср.: Соколов М.И. Феникс в апокрифах о Енохе и Варухе // Новый сборник статей по славяноведению, составленный и изданный учениками В.И. Ламанского. СПб., 1905). Ясно, что "Палея" воспроизводит совершенно иную версию легенды, следовательно, ее составитель пользовался иными кроме приведенных, источниками.
- ²²¹ Древнерусский составитель "Толковой Палеи" перепутал птицу Феникс (др.-рус. *ѣниикъ*) и дерево финик (др.-рус. *ѣниѣ*); в 91 псалме употреблено, конечно, слово *ѣниѣ*; ср. рус. перевод: "Праведник цветет, как пальма, возвышается подобно кедрю на Ливане".
- ²²² То есть для мирских соблазнов и грехов.
- ²²³ Объединение антииудейской и антимагометанской тенденциозности произведения. Повторение одних и тех же лейтмотивов, красной нитью проходящих через памятник, дает основание полагать, что полемическая заостренность указывает на актуальные для времени составления памятника проблемы, отзывчивость на которые вполне могла быть спровоцирована соответствующей идейно-религиозной ситуацией в обществе.
- ²²⁴ В этом ярком, образном и остроумном отрывке присутствует, наряду с резко обличительным, и гносеологический смысл. Подчеркивается предельная плотская слепота, которой недоступны духовные истины. Слепота плененных плетскими страстями иудеев и магометан утрированно подчеркивается неким состоянием запредельности чувственного.
- ²²⁵ Ошибка: это был пятый день творения.
- ^{226–226} Со слов: *Иоанн Златоуст сказал...* до слов: *Тех же...* следует текст из "Шестоднева" Иоанна экзарха (фрагмент перевода "Шестоднева" Севериана Габальского) – Ср.: Шестоднев... Л. 1876/9 – 188а б.
- ²²⁷ Речь идет об описанных в Книге Чисел событиях, когда иудей за ропот против Бога и Моисея были увязляемы и умерщвляемы змеями (Числ. 21, 5–9).
- ²²⁸ См.: Быт. 2, 19, 20.
- ²²⁹ См.: Быт. 7, 1–5.
- ²³⁰ См.: Дан. 6, 16–23.
- ²³¹ Герасим, иже на Иордане (475 г.), память которого празднуется 4/17 марта. По восточному преданию, Герасим обратился в христианство и раздал свое богатство бедным. Однако он увидел, что бедняки по-прежнему многочисленны. А наследники и те, кто не успел получить его милостыню, стали укорять его за "нерасчетливость". Опечаленный Герасим ушел в пустыню. Здесь он подобрал и вылечил умиравшего от жажды ослика, а потом исцелил поранившегося льва. Старец, ослик и лев стали жить вместе (ср.: Ис. 11, б). Лев нашел себе службу – когда Герасим отдыхал – он стерег осла. Так продолжалось длительное время. Но вот однажды, проснувшись наутро, старец увидел, что ослика нет, а лев безмятежно мирно спит. На льва пали подозрения, что ночью он полакомился длинноухим товарищем. Без осла святому пришлось на плечах нести меха к роднику. Однако лев виновато встал у воды на то самое место, где обычно старец укреплял ношу

на спине осла. Лев стал возить воду, а заодно и самого Герасима. Но вскоре случилось, что и лев исчез. Спустя некоторое время Герасим увидел быстро мчавшийся караван верблюдов, впереди которого бежал его ослик, а позади в роли грозного погонщика выступал лев. Оказалось, что осел был похищен проходившими мимо караванщиками. Лев по ветру почуял, где идет ослик, и пригнал весь караван к старцу. Вслед за караваном прибежали купцы, которым Герасим вернул всех верблюдов и подарил ослика, отказавшись от какого-либо вознаграждения.

Эту легенду очень красиво пересказал Н.С. Лесков ("Лев старца Герасима").

²³²⁻²³² Ср.: Шестоднев... Л. 180а 8-15.

²³³ Рассуждение о душе животных заимствовано составителем "Палеи" у Иоанна экзарха Болгарского, ср.: «как говорит Писание, "всякому животному душа его есть кровь", кровь же, сгустившись, становится плотью, плоть сгустившись превращается в землю... "Да изведет земля душу живу". Рассмотрим соединение (сочетание) души с кровью и крови с плотью и плотского с землей, и, покончив с этим, возвращаясь обратно от земли к плоти, от плоти к крови, от крови к душе, и ты откроешь, что душа скота есть земля" (Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского. В слово... С. 154). Христианское понятие о пребывании души животных в крови восходит к библейским текстам (Быт. 9, 4; Лев. 3, 17; 7, 26; 17, 14). Отсюда же исходит запрет на употребление крови в пищу. Согласно книге Левит, "душа тела в крови" (Лев. 17, 11). Здесь же помещена следующая рекомендация: "Если кто... на ловле поймает зверя или птицу, которую можно есть, то он должен дать вытечь крови ее и покрыть ее землею. Ибо душа всякого тела есть кровь его..." (Лев. 17, 13-14).

²³⁴⁻²³⁴ Ср.: Шестоднев... Л. 193а 7-20.



Примирение духа и плоти (Неоплатоническая традиция в древнерусской мысли)*

После 988 г., когда по инициативе Владимира Святославича Русь официально приняла христианство, в общественное сознание стали проникать совершенно отличные от язычества мировоззренческие установки. Они задавались текстами Св. Писания, святоотеческими их 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", "Толковая Палая" и "Шестоднев" Иоанна экзарха Болгарского².

Новая вера несла с собой принципиально отличный от язычества христианский взгляд на бытие. В ее 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 надприродный (иной) мир был наделен статусом высшей абсолютной реальности, которая объявлялась "бесконечно реальнее любой реальности". Божественный абсолют выводит 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 явилась результатом несовершенства его материальной природы. Бытийная неполноценность человека компенсировалась христологией – 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 переориентировалось всецело 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 устрашения:

* Исследование осуществлено при поддержке РГНФ. Грант 98-03-04209.

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 исключалось, особенно в отношении вероотступников, и прижизненное воздаяние (так называемая теория казней Божиих).

С христианством пришло в сознание 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 повиновения единоначалию.

К XIII столетию базирующиеся на основе библейской онтологии мировоззренческие принципы христианства уже достаточно прочно утвердились в официальной книжной культуре Древней Руси, тогда как в культуре народной продолжала господствовать пантеистическая стихия, весьма медленно адаптировавшаяся к восприятию христианства через компромиссные двоеверные формы³.

После культурного застоя, вызванного последствиями татаро-монгольского завоевания, Русь сразу за первой победой над поработителями в 1380 г. вступает в стадию нового подъема. В конце XIV–начале XV вв. наблюдается возрождение интереса к культурным достижениям Киевской Руси⁴. Идеализация древнекиевского наследия сопровождается необычайной интенсивностью тиражирования уцелевших домонгольских памятников письменности, о чем красноречиво свидетельствует история бытования таких богословско-философских текстов, как "Изборник 1073 года", "Толковая Палея" и "Шестоднев" Иоанна экзарха Болгарского, пик интереса к которым пришелся на XIV–XVI вв.⁵ Появляются и принципиально новые, прежде неизвестные отечественной культуре тексты, количество которых, по сравнению с предшествующими столетиями в конце XIV–начале XV вв., увеличилось практически вдвое⁶. Наиболее яркими и необычными для книжности той эпохи являются сочинения Псевдо-Дионисия Ареопагита и Филиппа Пустытника⁷. В отличие от усвоенных уже христианизировавшейся Русью произведений, базировавшихся на жестком разграничении идеальной и материальной сфер бытия⁸, они открыли несколько новый пласт 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 бытия⁹.

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.¹⁰ Новоброшенные Русью памятники представляют собой высокие образцы философской религиозной литературы, от которых предшествующая теолого-рационалистическая традиция¹¹ отличалась значительно меньшей степенью философизации, и это при парадоксальном тяготении к мистицизму в первом случае и наличии реальной рациональности – во втором. Несмотря на информационное богатство и глубину рационализированных теологических текстов, тяготевших к каппадокийской традиции, философы присутствуют там лишь имплицитно, в подтексте богословских формулировок¹². Сочинения же Дионисия Ареопагита ("Ареопагитики") и "Диоптра" давали преимущественно философское решение религиозных проблем.

В корпус "Ареопагитик" входят четыре трактата и десять посланий¹³, авторство которых приписывается Дионисию – первому христианскому епископу Афин и члену афинского Ареопага (т.е. городской судебной коллегии), жившему в I в. и

считавшемуся учеником апостола Павла¹⁴. Наличие в трактатах анахронизмов (использование богословских понятий III–IV вв., упоминания храмов, богослужителей и монахов), не вписывающихся в представления о раннехристианской эпохе, и, главное, прямые текстуральные заимствования из "Первооснов теологии" Прокла не дают основания датировать текст ранее рубежа V–VI вв.¹⁵ К тому же о сочинениях с именем 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 знают¹⁶. 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 Антиохийского¹⁷. 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 Исайи, был сделан славянский перевод, который уже в ближайшее время стал известен на Руси, положив начало богатой рукописной традиции памятника, сохранившейся 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 гг.), примирявшего ортодоксальное богословие с идеями Аристотеля и неоплатоников¹⁸. Дополнения философствующего богослова стали органической составной частью "Ареопагитик" и даже в ряде списков включались в основной текст произведений. Максим Исповедник не сомневался, 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 основные свои идеи¹⁹. 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 далеко не однозначным. Начиная с Константинопольского собора 533 г., тексты Псевдо-Дионисия интересовали далеко не одних только представителей христианского правосерия. С одной стороны, определенный интерес питали к "Ареопагитикам" такие выдающиеся идеологи христианства, как Иоанн Дамаскин на христианском Востоке, Фома Аквинский на христианском Западе и Максим Грек в православной Руси. С другой – во многом на идеях Псевдо-Дионисия развивал свои неоплатонические пантеистические спекуляции ирландец Иоанн Скот Эриугена (810–877 гг.), 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 варламитов, ориентировавшиеся на светскость и антикоцентризм в рамках христианского гуманизма. Огромный интерес Псевдо-Дионисий вызывал у пропагандировавших философский платонизм и неоплатонизм деятелей Возрождения: Николая Кузанского (1401–1464 гг.), Марсилио Фичино (1437–1499 гг.), а крупнейший пред-

ставитель флорентийского платонизма Джованни Пико делла Мирандола (1463–1494 гг.) даже поставил значение Дионисия выше достижений Платона и Аристотеля²⁰.

На Руси повторяется то же двойственное восприятие "Ареопагитик". Надписанные именем Дионисия тексты получили широкое распространение благодаря 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 отрицается²¹. В XVI в. официальный статус текстов подтвердил митрополит Макарий, включивший "Ареопагитики" в состав "Великих Миней Четвых", куда к тому же попало много апокрифических и научных текстов²². И это несмотря на то, что в ряде случаев содержание "Ареопагитик" определенно не соответствует христианской ортодоксальности²³. Поэтому совершенно закономерно произведение 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 книг, пользующихся особым уважением еретиков-жидовствующих²⁴. И это при том, что обличители еретиков – как стригольников, так и жидовствующих, – неоднократно цитировали Ареопагита в своих обличительных посланиях²⁵.

Есть основания полагать, что неоплатонические тенденции памятника нашли отклик у приверженцев пантеистической ереси стригольников, распространившейся одновременно с первыми списками Псевдо-Дионисия в конце XIV–XV вв.²⁶ Получается, что памятник одновременно соответствовал мировоззренческим запросам сразу нескольких идейно-религиозных направлений духовной жизни Древней Руси.

Корпус сочинений, надписанный именем Дионисия Ареопагита, представляет собой неоплатоническое переложение христианской доктрины, в котором неоплатоническое умозрение едва ли не преобладает над занимающими весьма скромное место в тексте элементами религиозной догматики²⁷, хотя базовые принципы христианских воззрений автор стремится описать не в доктринальных, а в философских понятиях. В истории древнерусской мысли это текст, который без натяжек можно квалифицировать как значительно философизированное богословие. В "Ареопагитиках" сформулирована и истолкована четко обозначенная дуальная концепция бытия, но наряду с этим присутствуют противоречащие полярной онтологии мистико-пантеистические 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 строгую упорядоченность небесной иерархии.

В корпусе "Ареопагитик" неоплатонизм совмещен с изложением идей античной философии. Здесь мы находим заимствование целых блоков, воспроизводящих платоновскую схему мироздания, увенчанную Демиургом²⁸; платоновский источник воззрений о божественной Премудрости²⁹; платоновскую концепцию об идеях как формообразующей бытийной основе³⁰, параллели диалогу Платона "Пир" в рассуждениях о красоте³¹; целый ряд мыслей, созвучных учению о божественном Эросе³², а также заимствованное у Аристотеля определение философии³³. Кроме

того, в памятнике присутствуют античные взгляды на взаимопревращение различных форм жизни.

Включения догматического характера в сочинениях Псевдо-Дионисия, равно как ссылки на Св. Писание и церковные авторитеты, по сравнению с другими средневековыми текстами весьма немногочисленны. Здесь нет собственной для богословской экзегезы начётнической манеры цитации. Мысль автора (или авторов) "Ареопагитик" лишь отталкивается от краеугольных понятий религиозной тематики, причем понятий в высшей степени концептуально-мировоззренческих, касающихся 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 философское обрамление с присущей ему теоретико-спекулятивной направленностью, весьма отличной от 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 почитания³⁴. В результате этого в содержании текста достаточно четко обозначается тенденция к деперсонализации и деантропоморфизации Божественного первоначала³⁵, что, видимо, и привлекло к Псевдо-Дионисию внимание еретиков и светских мыслителей. Присутствующие в тексте богословские понятия и определения далеки от канонически выверенных доктринальных формулировок. К тому же, что совершенно нетипично для литературы церковного круга, "Ареопагитики" практически не уделяют внимания историческому аспекту в описании бытия³⁶. Отсутствуют сюжеты о творении мира, сцены из священной истории, не акцентируется внимание на быстро текущей, 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 канонически шаблонных формулировок, "Ареопагитики" заключают в себе предельно онтологизированную, выстроенную по законам философского теоретизирования концепцию мироздания.

Распространившийся на Руси с рубежа XIV–XV вв. памятник — яркий образец религиозной по форме и философской по содержанию литературы. Для древнерусской духовной культуры это было явлением абсолютно новым. По состоянию на XV в. это была лишь тенденция, отражавшая первые попытки преимущественно философского истолкования бытия и вероучительной доктрины. Но в то же время философия развивается параллельно с богословием, и речь идет не о размежевании с теологией, а о глубинной философии ее.

Идеи трактата "О таинственном богословии" более других частей "Ареопагитик" соответствуют нормам ортодоксальной церковной традиции³⁷. Здесь формулируется принцип трансцендентности (запредельности) Божественного начала природному миру. Бог представлен началом непознаваемым и супранатуральным, находящимся над всем мирозданием: "иже паче всакого сущствя и разум" ("выше всякой сущности и познания")³⁸. Он пребывает в запредельной высоте, изолирующей его от всего плотского, является высшей сущностью, находящейся неизмеримо выше всякой сущности: "в'сѣхъ той прѣсущств'иѣ надлежнѣишей быти, и кднныиь не прикрвѣннѣи истиннѣи изьявляемѣи иже и

яже скверьна в'са и чистая прѣшьдшїиь, и всакъ всакыиъ святїиъ кон'чн'ствѣ въсходѣ прѣвъзшьдшїиь, и в'се божьствныиъ свѣты, и шүмы, и словеса небеснаа вставльшїиь, и въ сүмакъ въходещїиь, ндѣже вынстиннү ксть, якоже словеса глаголють, нже вынѣ въсѣхъ" ("все она существенно превосходит и неприкрыто и истинно изъявляется одним тем, что 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")³⁹. Поскольку Бог выше всего сущего, к нему прилагается понятие – *Сверхсущий* – такое обобщающее резюме к Псевдо-Дионисию делается в комментарии Максима Исповедника⁴⁰.

В большей мере доказательству надприродности Бога, его абсолютной несовместимости с вещным 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 во ксть вынстиннү видѣти и разүмѣти, и прѣсүщствнаго прѣсүщствнѣ въспѣти ради всѣх сүщїиъ шткїтя, якоже саморасльный вбразъ творещен иземають вса шблежешая чистомү ськрывеннаго видѣнїю възбранкїня, и самүю собою шткїтикмь кдиннїиь ськрывенүю износеще добротү" ("чтобы пресущественного пресущественно воспеть путем *отъятия всего сущего*, подобно создателям самородноцельной статуи изымая все облежашее и препятствующее чистому восприятию сокровенного, одним отъятием как таковую сокровенную выявляя красоту")⁴¹. Причем Псевдо-Дионисий считает способ отъятия качеств при определении сущности Бога более предпочтительным, чем любые его прямые определения: "Подобакт' же, яко мню, шткїтя сүпротивнѣ положенїиь въспѣти. Ибо шна үбо, шт прѣвъшїиъ начинающе и срѣднїи на послѣдїя сьходеще, полагаемь" ("Подобает, как мне кажется, отъятия предпочитать прибавлениям. Ибо прилагая, мы сходим от первейших через среднее к последним")⁴². Такой подход действительно больше соответствует церковноканонической точке зрения, ибо всемянность Абсолюта (так называемое 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 въсходеще, глаголкмь, яко ни же дүша ксть, ни же үмь; ни же мьчтаннїк, нли славу, нли слово, нли разүмѣнїе нмать; ни же слово ксть, ни же разүмѣннїк; ни же глаголкт'се, ни же разүмѣвакт'се; ни же число ксть, ни же чннь, ни же влнчст'во, ни же мальство, ни же равн'ство, ни же подобнїк нли штлнчн'ство; ни же стонтъ, ни же двнжнт'се, ни же безмльвнїк нмать, ни же нмать слү, ни же сила ксть, ни же свѣтъ, ни же животь ксть; ни же сүщество ксть, ни же вѣкъ, ни же лѣто; ни же шсезаннїк ксть кк үмно; ни же хүдожьство, ни же нстїна ксть; ни же царствнїк, ни же прѣмүдрость; ни же кдино, ни же кдиньство, ни же божество нли благость, ни же дүхъ ксть, якоже намь вѣдѣти; ни же сынов'ство, ни же штчество, ни же ино что, нже намь нли нномү нѣкокмү въ сүщїиъ познакмьх; ни же что несүщїиъ, ни же что сүщїиъ ксть; ни же сүщяя тү вѣдять якоже ксть ... и паче всакого положенїя ксть

штнцдьяня и кднньная всѣхъ вина, и паче всакого штктня прѣвсхожденне иже всѣхъ простѣ штпццаннаго и тамошняго всѣхъ" ("Далее восходя, говорим, что она [т.е. первопричина. – В.М.] не душа, не ум; ни воображения, или мнения, или слова, или разумения 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, ни *неравенство*, не подобие, ни 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 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, ни что-либо другое из доступного нашему изъясненью-нибудѣ из сущего восприятию; она не что-то из несущего 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")⁴³.

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 неопиcуемость, 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 сверхсущности и 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")⁴⁴, совершенно недвусмысленно ведет к развенчанию канонических воззрений на Бога как на личность.

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 томѹ же и инымъ шт нас, възм'нѣхъшмь, яко же мощно бѣ, сказатисе различнымъ зракѹмъ кже ш Бозѣ шбразнаго священноздания; яже во вьнѣ сего – колкаго испльнкнна сѹть невѣрнаго и ѹтвор'наго страннорѣчнѹ" ("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")⁴⁵. 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, чтобы правильно передать существо Бога⁴⁶. Кроме очевидных монофизитских симпатий, проявившихся в трактовке Богочеловека, он отвергает сравнение Бога-Творца с мастером: "и скѹдѣль, и гръннло, яко ж ѹбо нѣкокѹмѹ шгнѹмъ хѹдожьствѹющѹ хытрьцѹ прѣдлагающѹмѹ" ("и глина, и плавильня словно ремесленнику некоему приданы ему")⁴⁷. Называет путаными выдумками приложение к Богу телесных и человеческих свойств, когда речь идет о гневе, скорби, божественном троне: "и прѣстола подлагающѹмѹ, и благоѹхання нѣкоя снѣдотвор'ная

устраивающому, и пиюща, и упивающася, и спеща, и шумна ꙗко вина наздавающому. Что аще кто речеть гнѣвннн, скръби, различная заклинания, раскаяния, клеветы, ненависти, многовидная и лучичная погрѣшения шѣтованій, прѣхущения" ("и троны подставлены; и пиршества изысканные приготовлены; и что он пьет, и что упивается, и что спит, и что в похмелье бывает невыдуманно. Что и говорить о гневе, скорби, о различных клятвах, раскаяниях, проклятиях, злобствованиях, о многообразных и запутанных выдумках")⁴⁸. "Песнь Песней" вообще называется "образцом телесной и блудной многострастности"⁴⁹. Понятно, что острое полемики направлено здесь против заблуждений т.н. антропоморфитов, но понятно также и то, что таким образом обозначается несовершенство формулировок Св. 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 явленного, через которую таинственное постигается символически⁵⁰. Если же Св. Писание воспринимается по человеческой логике в буквальном понимании, то это ведет к искаженному пониманию Божественной природы – таков исходный принцип рассуждений Псевдо-Дионисия, основываясь на котором, он критикует ветхозаветный натурализм и связанный с ним метод, так сказать, натуральной экзегезы⁵¹. По убеждению мыслителя, реалии действительности могут быть приемлемы лишь как условные знаки боговыражения: "Не бо да непщукмь видима знаменій ѡ себѣ назданна быти: шѣяти же се въ неизреченнок и невидимок многинмь художество" ("Да не подумаем, что условные знаки созданы ради них самих: ведь они выставляются для прикрытия неизреченного и неведомого для многих знаний"); "при священннх шбразѣх отгнавшнмь и доволннмь прѣходити простотою ума и зрителннк силы скоростню къ простой и пѣкстьст'в'ной и прѣвыше сѣдешой шбразь истнннѣ" ("что касается священных символов, удалившим и способным благодаря простоте ума и свойству умозрительной силы восходить к простой сверхъестественной находящейся выше символов истине")⁵².

Псевдо-Дионисий предлагает целую гносеологическую теорию символа, построенную на неоплатонизме. Прежде всего провозглашается отказ от логических путей познания Бога, который объявляется "непомыслимым" и принципиально непостижимым в таинственном сумраке неразумия и неведения⁵³. 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 комментатор⁵⁴.

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 и сокровенному неким внелогическим способом. Роль звена, соединяющего соединенно-разъединенный двуприродный мир, выполняет символ, который является "божествннх суща начертаній штроды и нзьшбращения и шбразы явленны неизреченннхъ и прѣславннхъ видѣннй" ("следами и оттисками божественных начертаний и преславных видений")⁵⁵. Эти символические знаки, несущие в себе оттиски божественных начертаний, делают доступным для человека то, что является неизреченным и 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 Божественным⁵⁶.

"Ареопагитики" 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 мирами⁵⁷.

Нельзя не отметить определенную близость идей Псевдо-Дионисия доктрине исихазма, предполагавшей введение человека путем умной безмолвной молитвы в состояние экстаза, открывающего путь к прижизненному прорыву из тленного настоящего к надприродному, идеальному, вечному⁵⁸. 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, неслучайно "Ареопагитики" находились в орбите чтения Паламы, которого как раз мог привлекать данный пласт содержания корпуса. Но нельзя не доучитывать религиозно-мировоззренческую неоднозначность этого текста. К тому же созерцающее безмолвие ("бессловесность") перед "божественным сумраком" все же представляется не во всем тождественной 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, в связи с невозможностью выразить сверхсущее словами. Общим оказывается только устремленность к надприродному началу. Но для исихастов эта устремленность в безмолвной умной молитве являлась способом медитации, условием для прижизненного несущностного 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 молчаливства и избирательного действия божественных энергий в достойных, в другом – с чисто неоплатонической, познавательного характера теорией, соединяющей принципы агностицизма с соучастием в Едином, возможность которого, представляется неоплатонизмом, открывает перед людьми пути мистического богопознания. Поскольку речь идет о вероятном идейном резонансе памятника на Руси, нельзя абстрагироваться от факта, что все-таки исихазм не получил достаточного развития на Руси, что о явлении, зеркальном византийскому, говорить не приходится⁵⁹. 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 казать-

ся неприемлемыми, с точки зрения общепринятых религиозных понятий, такие определения Бога, как – не-ум, не-жизнь, не-дух, не-сыновство, не-отцовство, "ни что-либо другое из доступного нашему или чьему-нибудь из сущего восприятию"⁶⁰. Отрицание божественных атрибутов подводит к отрицанию не только божественных качеств, но и самого Бога. Постулат о том, что начало начал не представляет собой "не-единое" и "не-божественность"⁶¹, не мог убедительно оправдать даже Максим Исповедник, который обычно смягчал явно не соответствующие канону формулировки: "Нүждьнѣ штець сими прѣдүтверди послушателя, яко не прочиним штречен'ми мнѣти штнүдь не быти божество" ("Необходимым образом отец тем самым предупреждает слушателя, что в результате апофаз не следует думать, что божественное вовсе не существует")⁶². 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"⁶³. Поправку комментатора-богослова вряд ли можно безоговорочно принять. 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 разъяснений, дававшихся в философичных богословских комментариях Максима Исповедника, трудно согласуются с постулатами Св. Писания и святоотеческими толкованиями.

В неоплатонической онтологии памятника местами пантеистические мотивы звучат достаточно отчетливо, более отчетливо, чем в разделе об апофатическом богословии, и при этом они выглядят не вполне, или, по крайней мере, не абсолютно согласованными с мистикой запредельного, недоступного и абсолютно внеприродного Божественного. Несмотря на многочисленные рассуждения о запредельности и постулирования трансцендентности, в ряде разделов Бог характеризуется как вполне явная и при том отнюдь не потусторонняя сила. Согласно "Ареопагитикам", начальнo-конечный мир – един. Он объединен творческой энергией Бога и существует постольку, поскольку причастен божественному (добру, сущему), которое, как некая высшая и все созидаящая сила, присутствует в бытии. Божественное и природное начала, при всей их противоположности и постулируемой в рассмотренных выше разделах неслиянности⁶⁴, согласно другим формулировкам памятника соучаствуют в бытии, не столько отталкиваясь, сколько пронизывая друг друга⁶⁵. 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 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.⁶⁶, что соответствует представлению о Боге 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 наличие различных формулировок, исходящих из факта признания нерасторжимой 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, пребывающий в трансцендентности и одновременно имманентен природе. Соответственно и Троица, упоминаемая, кстати, в "Мистической теологии" всего лишь несколько раз⁶⁷, представлена как высшее и преблагодное начало, пребывающее в самом себе, как некие части единства, соединенные друг с другом неотрывно "от совечного их возникновению пребывалища"⁶⁸. Единство божественной природы догматически никак не обозначенных ипостасей⁶⁹ оказывается лишь началом перехода к множественности от высшего надприродного единства, корнями разветвляющегося в материальном многообразии⁷⁰.

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 неопишуемой 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 прибывающей одновременно и над всем и во всем: "Вся божественная и елика намъ явленна сѹть причѣстїями единому (таїс метохаїс цоваїс – только по мере сопричастности) разумѣваются; сия же, какова когда сѹть по своему началу и пребыванию, паче ума сѹть и всякого сѹщества и разумна"⁷¹.

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 двойственности содержания "Ареопагитик" стала неоднозначная интерпретация памятника: как сомнительного и монофизитского в VI в.; как безупречно ортодоксального (Максим Исповедник, 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 с православной ортодоксией. 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"⁷². Пантеистиче-

ский смысл неоплатонического положительного богословия присутствует также в другом месте "Ареопагитик". Он заключен в утверждении, что "силы обожительные" творят сущее и оживотворяют все, наполняют мир благом⁷³. 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 хранитъ, и съвершаеть"⁷⁴. Картина мира выстраивается в сияющую иерархию света⁷⁵, 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 каждым человеком 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 встречались письменные аналоги ностальгических дохристианских воззрений в книжности ("Слово о полку Игореве", "Слово о погибели 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 и без того достаточно пестрый 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?"⁷⁶ Следовательно онтологически самостоятельной, бытийной ипостаси зла в мире не существует⁷⁷. Зло оказывается лишь уменьшением блага, недугом, болезнью. Это вполне ортодоксально-христианская точка зрения, которая несколько отличается от ортодоксальных высказываний на этот счет, причем не по сути своей, а со стороны оранжировки темы мотивами божественной пронизанности бытия, однозначно подводящие к заключению о благом 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 раствлеаемо, ниже растимо, ниже умънеемо, ниже ово и убо добро, ово иже студно, ниже тогда убо, тогда жени ниже к овому убо добро к овому же студно, ниже идеже убо, идежи, или некоиm убо суще добро, некоиm же не добро, но яко само по себе с собою единовидно присно сый добро"⁷⁸. Так неоплатоническая интерпретация материи выявляет эстетический аспект в оценке природной сферы. Жизнь оказывается наполненной добром и красотой. Все остальное лишь недостаток добра, как следствия 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 резким неприятием всего плотского (тварного)⁷⁹. Видимо, отдельные тенденции не только исихазма, но и эпохи в целом (с учетом проблематичности адекватно-зеркального воспроизведения исихазма на Руси) обозначены в принципе 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 на реабилитацию 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 должны рассматриваться через неизбежные в данной религиозно-мировоззренческой ситуации нюансы.

В связи с попытками сблизить "Ареопагитики" с исихазмом, которые базируются на отдельных совпадениях трактовок молчания с осиянностью божественным светом, нельзя не отметить не во всем совпадающие принципы молчалиников-исихастов и "Ареопагитик". Взгляд на материю Псевдо-Дионисия и аскетически практиковавших исихастов, исходившего из необходимости дисциплинирования и даже умерщвления плоти как источника греха, нельзя признать во всем адекватным. 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 вычлняемый 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 молчание – это бессловесный восторг от осознания живого соучастия себя в Боге, 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 происходит вечность, время, рождаемое. С точки зрения эманатизма ведется изложение в трактате "О небесной иерархии", где описывается, как происходят некие световые изливания, преобразующиеся в многоступенчатую картину мироздания. Эти изливания – 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 помешать воспринимать все эти постулаты в их прямом и конкретном смысле, без скидок на мистически-иррациональное парадоксальное разрешение онтологического противоречия.

В "Мистическом богословии" эманационные мотивы выражены следующим образом: "И штвнуду ўбо съвыше къ послѣднимъ съходе слово, по колич'ствѣ съхождения, прѣма мѣрѣ множества ұпространяктсе" ("А оттуда сверху, до пределов нисходя, слово по мере нисхождения соответствующим образом распространяется... И все соединится с невыразимым")⁸⁰. Или возьмем другие понятия: "источникъ живота, въ себе изливакм" ("созерца яго (т.е. источник жизни – В.М.) в себя изливающимся")⁸¹; "знание боговыражения... ставшее делимыми из единых и неделимых"⁸². Некоторые ученые считают, что по сравнению с

оригиналами в древнерусских переводах эманационная часть несколько сокращена или выражена несколько неадекватно из-за огрубления смысла⁸³.

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"⁸⁴. 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 находилась 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 умонастроениями⁸⁵.

В заключение скажем, что мировоззренческим следствием неоплатонического пантеизма является совершенно неканоническое понимание смерти автором "Ареопагитик". Конец жизни не связывается с небытием. Смерть трактуется как "съединенных разделение", вследствие которого душа окружным движением возвращается в сферу невидимого Единого, сливаясь с ним⁸⁶. Такое возвращение души к божественному первоначалу игнорирует доктринально закрепленную в христианстве неизбежность Страшного суда и воздаяния.

Как уже указывалось, прорыв в сферу запредельного и единение с надприродным вечным первоначалом возможны, согласно "Ареопагитикам", и при жизни. Например, молитва способна возвести душу человека к надприродному источнику, сияющему лучами. Исступление любви к Богу так же преодолевает разорванность сфер мироздания и позволяет человеку как бы выйти из себя⁸⁷. 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 одновременно находиться там (в вечном) и тут (в плотском временном мире). Псевдо-Дионисий, видимо, в данном случае следовал платоновскому учению о Божественном Эросе, указавшем путь объединения разорванности мироздания во встречном движении Бога к человеку и человека к Богу⁸⁸. 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 любовью 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. В основу социальной схемы положен принцип строгой иерархичности, вытекающей из неоплатонической онтологии. Земная часть мироздания представлена зеркальным отражением небесной. Соответственно в общей структуре бытия выстраивается некая ярусная упорядоченность. Высшие звенья по близости своей к божественному свету обладают более высоким ценностным статусом. Социологические характеристики программируются онтологией памятника. Отсюда следует, что нижестоящие должны проявлять абсолютную покорность перед вышестоящим. 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, престолы; на земле соответственно – епископы, священники, дьяконы; монахи, верующие, оглашенные. В предлагаемой модели иерархической организации общества церковная иерархия поставлена выше мирской. Следовательно, есть основания говорить, что "Ареопагитики" могли быть одним 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 "Ареопагитик" 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, разные 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 Пустынного*. Древнерусские тексты "Душезрительного зеркала" восходят к балканскому переводу "Диоптры", созданному византийским писателем Филиппом Монотропом (т.е. Пустынником) еще во второй половине XI столетия⁸⁹. Труд высокообразованного отшельника предваряет вступление Михаила Пселла (1018–90-е гг. XI в.) – выдающегося греческого ученого-энциклопедиста, знатока античности, предлагавшего пойти по пути синтеза христианства с неоплатонической философией⁹⁰. Весьма характерно, что Пселл, как бы предвидя недоразумения благочестивого читателя, оправдывает встречающиеся в тексте несоответствия со Св. Писанием и свойственные памятнику отступления от привычных образцов экзегезы⁹¹.

По форме "*Диоптра*" относится к традиционному с античных времен жанру философского диалога⁹², который в данном случае ведут между собой Плоть и Душа, причем первая выступает учителем, а вторая ученицей. Плоть, как бы реализуя сформулированный в тексте принцип первичности телесного ощущения в познании, знакомит свою собеседницу Душу с премудростями христианской доктрины и с подкрепляющими истины вероучения идеями древнегреческих

мыслителей⁹³. При этом Душа выявляет совершеннейшую свою 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 беллетризованного изложения материала – совершенно внедоктринальный. К тому же и по содержанию это не экзегеза, а религиозно-философская проза⁹⁴. Для церковной традиции дерзко уже то, что сокровенные тайны бытия раскрываются не в авторитетных формулировках Св. Писания, а от имени Плоти, которая, кстати, хорошо знакома с Писанием. Поразительно и то, что поучительная речь Плоти – это и есть авторские рассуждения монаха-отшельника⁹⁵. Спор в диалоге не носит враждебного характера⁹⁶; как следствие – в "Диоптре" столь характерное для аскетической христианской литературы уничтожение плотского отсутствует. Вместо уничтожения Плоти присутствует очевидная ее апология, вытекающая из уравненного онтологического статуса приятельствующих и вполне равнозначных в своей взаимной зависимости друг от друга начал.

В центре внимания "Диоптры" находится человек⁹⁷. В средневековой литературе нет другого произведения, в котором так детально и всесторонне исследовалась бы антропологическая проблематика. В духе античной традиции человек характеризуется как существо чувствующее, мыслящее и одушевленное, как "тленное животное", в котором смешано "вещное и неведущее, словесное и безсловесное, мертвое и бессмертное, видимое и невидимое", да к тому же обладающее еще таким качеством, как самовластие: *"человѣка сугуба стварѣть: невесна и земна, животно смѣшено, госпожде, – и вещьствна, и неведущствна, словесна и бесловесна же, мрътвна и вьсьмрътна, видима и невидима, – лучшее от вышнаго, от нижнѣго же тѣло, примѣсивь дүшү божествнүю къ земномү. И посрѣде тү положи одүшевленыхъ и бездүшныхъ, и чувствныхъ и мыслныхъ, яко же нѣкый образъ, яко да свойствнѣ къ тѣмь от обонхъ снхъ яко сьродникъ наслажденне котореждо имать: боже үбо дүшею, яко сүщи божественѣйши, благыхъ же на земли плътню брэнною приносити той без боязни потрѣвү яко же дань"*⁹⁸. В трактате всесторонне исследуется природа человека как таковая, раскрывающаяся в единстве духовного и плотского ее начал⁹⁹. 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 преимущественное внимание уделяется едва ли не физической основе природных явлений.

Для трактата, который, если судить по количеству списков (а их только учтенных насчитывается более 160), оказал огромное влияние на древнерусскую культуру, свойственно стремление утвердить высокий онтологический статус Плоти, которой приписывается почти что главенствующее значение в жизни. Душа, хотя и названа "госпожею", но сама по себе, как оказывается, и ломаного гроша не стоит: *"аще мя не вы имѣла, владычице, не вы достойна мѣдницу"* ("если бы ты меня не имела, владычица, не стоила бы ты и медяка")¹⁰⁰. Для церковной литературы, и тем более для монашеско-аскетических представлений, было совершенно не типично такого рода оправдание Плоти¹⁰¹. По убеждению Филиппа Пустынника, Богом человеку предназначено наслаждаться духовными и "земными благами благодаря брэнной 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 познаваяя тя, никто же видяя тя, или добра, или зла, не вѣсть какова еси – или мудра, или бѣя, или смыслена 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")¹⁰². Душа пытается бунтовать и возмущаться, но она не может освободиться от оков своей плотской "темницы". Роль плотского оказывается настолько возвышена, что некоторые исследователи склонны были видеть в памятнике чуть ли не проявление материализма¹⁰³. Это, конечно, явное преувеличение. Речь может идти только о гармонизации идеального и материального начал бытия¹⁰⁴, причем оценка природы такого рода установок на гармонизацию вряд ли может быть, как и в случае с "Ареопагитиками", однозначной.

"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 Зидатель приведе всачьскимь, от не сущих прѣвѣ въ бытие съставивъ: въздухъ глаголю и огонь, землю же и воду. И иная же вса, о душе, яже посрѣди сих якова и елика сѣть, мала и велика всако, звѣре, скоты, и гады, и садовые роды, и сѣме иже всѣхъ, и былий всачьскихъ вини прнетъ убо от четырехъ сих. И яко прѣмудръ съдатель сътворѣтъ вся не от не сущихъ, ни убо яко же и стихия. И егда съврши всего сего мнра, створи челоѣвка въ еже обладати и миръ и царьствовати над нимъ, яко же волнѣ и хощеть... сугуба въсхотѣ створити того – от душе и тѣлесе – прѣвое тѣло създаваетъ от четырехъ, любимая, стихий мнра великихъ: топлago и стѹденаго же, мокра и сухаго, – и кровь, и хракотину, и слѹзь, и жльчь стварааетъ, и от тѣхъ вину яко хытрець въземлетъ, и пльть устрои на слѹжение ее. Душу же потомъ въдыху" ("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")¹⁰⁵.

Каждой стихии соответствует состав тела – кровь, мокрота, слизь, желчь, а каждому составу присущее ему качество теплого, холодного, влажного и сухого. Сочетания их в теле, а соответственно и физическое состояние человека, зависят от времени года¹⁰⁶. В этой своей части "Диоптра" поразительно совпадает с апокрифом "Галенова на Гиппократа", в основе которого заложены принципы отнюдь не ортодоксальные¹⁰⁷. По смерти, как следует из трактата Псевдо-Дионисия, тело подвергается тлению и распадается на четыре составные части, из которых было сотворено Богом: "и тако разрушається, растлѣвает же и в четыри сия отходит сставы, от них же сставленье от Бога прнят: яко от земля –

пакн в зѣмлю, 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")¹⁰⁸.

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"¹⁰⁹. Светспреставление 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 существует уже преобразованной, причем о внешнем виде воскресших существ сообщается не вполне ясно. Например, говорится, что будут отсутствовать половые, возрастные и индивидуальные признаки¹¹⁰. Более того, по убеждению Филиппа Пустынника, следует ожидать, 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 началом¹¹¹. Разделенно-соединенная двуплановость бытия при этом сольется в единстве, в состоянии реального обожения. Прежде тленное приобретет божественные свойства нетленности и вечности. Пантеистическая основа послезхатологического вечного бытия выражена Филиппом Монотропом в понятиях неоплатонизма.

Нераздельность ума, души и слова в человеке уподобляется Троице: "Неотлучаема когда или отсѣцаема пакы, или отинудъ растожа другъ от друга троя си, яко же бо ни Отець может отлучити ся 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"¹¹². 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 Плоты Душа ни в чем проявить себя не может. Вне "сосудов и удов Плоты" Душа "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 Св. Писания, но одновременно признается в ограниченности возможностей познания: "не обо всем на свете знаю"¹¹³. Приводится и такое выразительное доказательство, что даже Бога Душа не может славить без помощи "телесных удов"¹¹⁴.

В трактовке природы Плоты 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 сердци глаголют умъ пребыванье имѣти. Галли же не тако, не в главнѣм моззѣ. Нисьскый же Григорий не согласует к сим, но спротивъ глаголетъ к ним и инако научает, глаголетъ бо бестелесному неописану быти: не мѣстнымъ описаньемъ бестелесное естество и телесными нѣкими частми умъ не держити ся. Но всемъ убо телеси проходя, на сущихъ сдравыхъ

органѣх телеси, ѹдѣх всѣх телесных, дѣйствует свое. На немощных же недѣйственъ пребывает и не может хитростное движенье створити.

Яко же кузнецъ, различная держа орудья к дѣянню своему и хитрости своей, и с ними дѣлает яже любит и хочет, но ѹбо два потребнѣйшая от всѣх яже имат, нужнѣйшая, дѹше, наковальна и молотъ есть, кромѣ во сих никакже отнѹдъ делает. Онце ми разумѣй ѹмъ: аще сия не имат, сердце и главный мозгъ, сдѹрава же и цѣла сия два ѹда, недѣйственъ превывает" ("Аристотель мудрый и с ним Гиппократ говорят, что ум пребывает в сердце. Гален же не соглашается 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 бесплотную природу, и никакими частями тела ум не содержится. Но по всему телу проходя, на всех здоровых органах тела, частях телесных, он осуществляет свое действие. В немощных же остается бездейственным и не может никакого искусного действия произвести.

Как кузнец, что различные орудия для тела и искусства своего ремесленного держит и с ними делает, что ему нравится и что он хочет, – но среди тех, что он имеет, есть два, что всех других потребней, о Душа: это наковальня и молот, – без них он ничего не делает. То же и про ум уразумей: если он не имеет сердца и головного мозга, двух этих органов, здоровых и неповрежденных, бездейственъ пребывает")¹¹⁵.

Уму приписываются три силы: "памятное" (или способности обладать бывшими событиями), "мечтание" (как способность предвосхищать будущее) и "размышление": "ѹма же потребнѣйше паче всѣх ѹдовъ и органъ добрѣйши вглавны мѣзлъ есть. И живут в немъ 3 силы ѹмныя: памятное, мечтанье и размысленое же. Мечтанное ѹбо спреди, памятное же сзади, размысленое же посреди чрева вглавнаго, явѣ яко" ("Для ума нужнейшим из всех прочих членов и наилучшим 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")¹¹⁶.

Три умственные силы души проявляют себя в четырех нравственных качествах (добродетелях): "Мозгѹ во моемѹ сѹщѹ сдѹравѹ, и цѣлы, 3 силы, о дѹше, ражают тебѣ 4-ри родныя добродетели, и колесницѹ 4-роконечнѹ: правдѹ и мѹдрованье ражает помысленое твое, цѣломѹдреное же паки похотное твое, с сими и яростное ражает тебѣ мѹжество... вкупѣ и ѹмныя силы, о господине: памятное, мечтанное и размысленое же, с сими и пять твоих чювствъ, любимая: ѹмъ и мысль, славѹ и мечтанье, и чюство послѣднее; и моя же тако; зрѣнье, обонѣнье, слѹх и вкушение, и осазанье, вселюбимая, – отходятъ вся отнѹд – ѹмная, чювственная, и мысленая с сими" ("А если мой мозг здоров и цел, то три твои умственные силы, о Душа, рожают 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, вселюбимая, – отходят все полностью – и умственное и чувственное, и мысленное с ними")¹¹⁷.

Душа, по содержащемуся в трактате определению, невещественна, поэтому она добра, мысленна, словесна, бессмертна. Она сотворена Богом как особая простая нематериальная субстанция, качественно отличная от четырехростовой материи. К Душе Филипп Пустынник, вслед за Платоном, прилагает три качественных характеристики: разум, гнев, желание. Как разумное, т.е. мыслящее и словесное образование, Душа имеет много общего с ангелами. Памятная, мечтательная и разумная силы Души рождают четыре добродетели, которые представлены в памятнике в символическом образе упряжки. В эту упряжку, влекущую человека по пути праведной жизни, входит 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 ѹбо и вѣрѹи и покорись им же глаголю. Сѹщяя ѹбо вся познаваема сѹть чювством, ѹмная же ѹмнѣ постижаема сѹть. Яже ѹбо чювственна сѹть чювство чювственѣ познаваем, а яже паки мыслена – мыслена, яко же рѣх. Показанье чювство чювственѣ имат, постижаемое же мысленѣ, о страстная, не от того самаго познавается, но от дѣйства. невѣдома сѹщи, о дѹше, и невидима вся, вправдѹ ѹбо познаваешися от дѣйствѣ, яко же и Богѹ от своихъ емѹ твари. Бога никто же видѣ никогда же отнѹд, невидимо бо есть сѹществом и естествомъ, но ѹбо познавается нѣколкоко от глаголаныхъ. Невидимая бо его, – рече божественный Павелъ, – и от тварей разумѣваема, зрящи, от еже въ тварехъ, – рече, – премѹдрости бывшая творецъ и создатель познавается яковѣ. Яже тѣмъ бываемая на всяк день сдѣтеля поравеньствѹ 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 показание 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")¹¹⁸.

Концепция взаимодействия Души и Плоты имеет гносеологический аспект. Поскольку человек, как и мир, имеет двойственную природу – высшее в мироздании находится в ведении мыслимого, а нижний тварный мир подлежит чувственному восприятию. Согласно гносеологическим установкам "Диоптры", все существующее познается чувствами, а неосознаемое умом постигается. Из принципа познания невидимого через видимое, следует, что мысленное постижение является опосредованно чувственному. Душе, таким образом, отводится сфера теоретического, Плоты – грубый сенсуализм.

Характерно, что никаких ограничений на познание божественного в памятнике не содержится, что существенно отличается от многочисленных заявлений аскетической литературы о принципиальной непознаваемости идеального первоначала. Правда, рамки познания ограничиваются канонам. Душа неоднократно требует у Плоты в качестве доказательств ссылок на Св. Писание как высший авторитет. Плоть, в ответ, признается в ограниченности возможностей познания¹¹⁹.

На основании онтологии равнозначности духовного и материального начал в человеке с Плоты снимается ответственность за грехи¹²⁰. Для обоснования этой

идеи используется образ всадника (Души) и лошади (Плоти): "Да въѣдѣ мы воднишмя и ты всяко носиши! Да въѣде ты обращаеши мя, яко же снѣзнецъ коня. Азъ ѹбо кромѣ тебе ничто же отнѣдъ творю: ни же доброе, ни же злое, ни последнее просто. Да что мя ѹкаряеши много и что мя бесчестиши? Или ѹбо доврѣ, или заѣ живемъ – твое еже хотѣти". ("Да ведь ты руководишь мною, ты меня повсюду носишь! Ты управляешь мною, как всадник конем. Я без тебя вовсе ничего 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")¹²¹. 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 мечь, а врачевание падшему человечеству, которое вновь преобразуется и обретѣт временно утраченную нетленность после Страшного суда¹²².

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 друг друга началами. Мысль о неразрывности духовного и материального сводится почти к пантеистической формулировке, когда Плоть заявляет, что Душа не существовала прежде создания Плоты и не может существовать вне ее, "но въкупѣ ты и азъ". Правда, в тексте присутствует некая неразрешенность проблемы. С одной стороны, постулируется изначальное единство двуприродной сущности человека: "Но въедино сздаеть создатель и обѣ. Ни бо тѣло преже дѹша, ни же дѹша преже тѣла сздаеть или бысть, яко же мнози мнят, но обѣ въедино, кромѣ первозданаго, не превываеть едино дрѹгаго, яко же рѣхъ. Кѹпнолетна кѹпносъзрастна ми еси по всемѹ. Ни бестелесна дѹша, ни же бездѹшно тѣло ни бысть, ни бываеть исперва, разѹмѣй" ("Ведь в единстве создает создатель нас обеих. Ни тело раньше души и ни душа прежде тела создались и 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")¹²³. С другой стороны, тут же указывается на противоречие этой концептуальной установки Св. Писанию: "Вѣрно слово есть, и вса приемаю ти, вса ти вѣровахъ, развѣ единого тѣню сего, от нѹх же ныня рекла еси, лъжно есть, рабыне. Прѣжде мала бо наѹчи сьрасльна обоя, и ныня глаголеши послѣжде дѹши быти, прѣвѣе же тѣло ее. 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 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?")¹²⁴.

Мировоззренческие установки памятника вплотную подводят к представлению о нерасторжимом единстве материальной и духовной субстанций. Онтологическим следствием концепции "Диоптры", если перевести конкретные суждения произве-

дения в общеметодологический план, будет является 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 являл собой модель мироздания, то принцип нерасторжимости духовно-плотской природы следует перенести с человека на мироздание в целом. Эта же мысль развивается в рассуждениях о вездесущности Бога в мире. Все движущееся не от самого себя жизнь получило, оно дотолде существует и живет, и пребывает, 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 тем глубокий, непредубежденный 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 Монотропа выражено слабее, а удельный вес религиозно-доктринальных рассуждений значительно выше. Оба родственных по идейно-мировоззренческим своим основаниям произведения смело можно отнести в разряд 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 смыслу эпохи. В этом спектре можно сделать и выводы.

Что касается идейных запросов общества на рассмотренные выше тексты, то применительно к условиям духовной жизни Московской Руси в памятниках были заложены идеи, созвучные сразу нескольким направлениям древнерусской мысли: 1) неизжитому христианством пантеизму; 2) мистическому самоуглублению монашествующих аскетов; 3) антитринитарным умствованиям еретиков XV–XVI столетий; 4) идеологам Церкви, небезучастным к теоретическим рекомендациям относительно иерархического устройства общества; 5) теократически настроенным сторонникам превосходства духовной власти над светской. И, видимо, перечень этот далеко не исчерпан. Конечно, "Диоптра" и "Ареопагитики" по-разному отзывались на столь различающиеся друг от друга запросы. В первую очередь это относится к текстам Псевдо-Дионисия, которые являлись возбудителями разных идейных резонансов. А что касается текстов Филиппа Пустынника, то конкретное влияние их на направление древнерусской мысли, в свете идейно-мировоззренческих совпадений с "Ареопагитиками", должно исследоваться в дальнейшем отдельно.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Псевдо-Дионисий Ареопагит. "О небесной иерархии"^{1*}
Главы 1–2

// Л.6а //w нѣ(с)нѣмъ щѣнноначалствѣ гла/ва. ѿ. тако въсѣко бж(с)твено/е осіаніе по бл(а)гѣти различнѣ въ промышлѣмаа / происхода прѣбываетъ / проств. и не се тѣкмо / но и единотворитъ осіаваема / въсѣко даніе блго и въсѣкъ / даръ съврѣшенъ, съвыше / е(с) съходан ѿ ща свѣто(м). / нж и въсѣко ща движнаго / свѣтоавленна прошѣствіа / въ насъ блгодатнѣ приходн/мо. пакы тако единотвор'на / сила, въиспр'носнѣ насъ / спростираетъ и шбращае(т) / къ съврателѣ ща еднн'ствоу и бгтворнон прѣ(с)/тѣ. нво ѿтого всѣ и въ то(м). / тако же щѣнное рѣ(ч) словш, / проче оубо іса призвавшѣ н/же ѿчѣскын свѣ(т), нже сын. / нже истиннын. нже про/свѣщаеъ въсѣкого члѣа / градоущаго въ мирѣ. нм/же еже къ свѣтоначални/коу шцоу привидѣніе н/мѣхо(м), на щѣннын(х) слш// Л. 6б //вс(с) ѿщепредателенаа осіаніа. / такоже мощно е(с) възмаимъ. / н таже ѿ тѣ(х) знаменателнѣ / намъ. и възво(д)те-лнѣ изъ/авленнаа нѣ(с)нын(х) оумовъ / щѣнноначальствіа. коль / мощни есмы оузри(м). и еже / началное и прѣначалное бг/оначалнаго ща свѣтоданіа. / еже агелъ на(м) швразнынн / знаменнн изъавлѣетъ / блженнаа щѣнноначалствіа / невеществѣнынннн. и не/зыблемынн оума очесы / прнемше, пакы ѿтого. / на простою тогу възни/кне(м) зарѣ. нво ннже сіа коли своего еднн'ствнаго въ/натрѣнства шскдѣва/е(т). къ възвож(д)еннню же н / единотворномуу промы/шлѣемы(х) раствореннню / бл(г)лѣпнѣ множащисѣ / н происходащн. прѣбв/ваеъ въннатрѣ себе тврѣ/доснѣ въ недвижнмомъ / тож(д)ествѣ прѣбываетѣ/лнѣ въдроуженна. и н/же на тл. тако(ж) праве(д)но / е(с) възнимающенсѣ по // Л.6в // мѣрѣ тѣмъ въсіаваеъ и е/динотворитъ по про(с)тнѣмъ / едннствѣ, нво ннже мощно инако на(м) въсіати бг/оначалнон зарѣ. аще нера/злнчнемъ щѣннын(х) завѣсь. / възво(д)нѣ прккрываемон. / н соущнн(м) зү на(с) промысломъ / ѿчѣскынмъ съѣ(с)твѣнѣ / н швонствѣнѣ, оуказа/ннон. тѣмже и прп(д)внѣнше / нше щѣнноначаліе, слжжѣн'ство щѣннопо/ложно, нѣ(с)нын(х) щѣннонача/ствъ^{2*} прѣмирномуу о(у)добленнню спо(д)обнѣвъ. и рѣ(ч)енна/а невеществѣннаа щѣнно/начальствіа, веществѣ/нынннн швразы и ра(с)чнын/нн сложнннн оуразлнчнѣв / прѣдаст. Знаменан, / тако стго іакова съборны/мъ посланнѣмъ прнемле / бж(с)тѣнынн дішнвсіе. ѿ/тоудоу во рѣ(ч)еніе е(с) и тако н/зданно ж же вѣ ща з(д)е / авлѣе(т). прѣдавшен емү / прѣданне, не оубо же / ествѣнынн. ѿ еллинъ во / всѣ тако же сказүетъ // Л.6г // дѣланіа стхъ ап(с)лѣ. и самж / въ еже къ ст.мж полукарпоу / посланнн и въ ѿ. главѣ / о

^{1*} По списку ГИМ Увар. 264.^{2*} Д.б. щѣнноначалствѣ

нв(с̄)нѣмь сщѣнноначалѣн. / Знаменателнѣ, знаменми / нѣкои.мн глетъ и шбразы. / не бо е(с̄)ство словнѣ / оумове нарича(т) и иже ѿ елн(н) / прѣмоудры разжмныж. / Ширѣ(ч) аггльскимъ, силы. по/неже въсе оумъ е(с̄) кож(д)онхъ / н соущьство все. оумъ / жнвъ видъ севѣ въсоущь/ствѣлено имать: Прѣна/чалннн же бгъ, тако паче всакого начала, н бгоначалннн / свѣ(т). тако начало глѣмын(х) бо/гъ. аггль глѣ н члкъ праве(д)/нын(х): Вннатрньство / глет сокр'венство. всѣ(м) бо / соущини вннѣтса, невѣ/дома е(с̄). Знаменнн рство/реніе. н почто вж(с̄)во едино/соуще, множитса:– / Завѣсы глуть, таже теле/снѣ ш бсѣ глѣмаа въ пи/саніахъ. рекше оудъ члчъ/скынхъ. или снль нѣкон(х) н/менованіа. Знаменан же / тако кромѣ образъ и зна// Л.7а //мени не мощно намъ. въ плоти сущннмъ оузрѣти невещественнаа н бесплотнаа / н се паче авлѣхоу. таже/въ скыннн завѣщанна / тако же зде гадаеть. / Глоущьбгнн'ство сщѣнно/положно, вж(с̄)твеное сщѣ/нынн(х) таинствъ нашн(х) оудо/бреніа положеніе н прѣ(д)ло/женіе е(с̄). начало бывше ѿ / ба ап(с̄)лѣми, съвршитель/ныннн снхъ блгыхъ. наоуче/ныннн во съвршнннѣхъ на/риче(т) вж(с̄)твнын ап(с̄)лѣ паве/лѣ, глѣ, елнци оубо съвршнннн, се да мждр(с)т-в'уемъ Знаменан же, кы/ж глѣтъ шбраза. н зрачна/та сложеніа. рекше изъш/браженіа таже напрѣ(д)пѣ/рѣдѣлагаеть^{3*} / тако да по мѣрѣ мы самн ѿ / сщѣннѣншнн(х) зданнн, на / простые н нешбразны/е възмѣмса взвода н / подобіа, понеже ннже мощно е(с̄) нашемо(у) оумоу. къ / невеществннмоу шно/м'у. взатнса нв(с̄)нынхъ // Л.7б // сщѣнноначалѣствъ. по/добію видѣнію, аще не / еже ѿ снхъ вещнннмъ / ржководеніемъ потрѣ/воуеть. таже убо ви(д)мы/е доброты невн(д)магш / блголѣпіа, изъшбраженіа помышлѣе. н таже чю/въштвнаа блгоуханіа, / н безвеществнаго свѣ/тоданіа шбразъ, вещьна/та свѣтнла. н еже по о(у)мо(у)/зрнтелнаго съвршннн, / вж(с)твнын(х) писаннн про/читаніе. н еже сгожде/ннаго къ вж(с)внын(м) съчнне/ннаго нмства, нже ѿ / здѣшнѣго оукрашеніа / чнны. н ісба прншще/ніа, вж(с)внѣншаго блго/дареніа прнчашеніа. н / елка ннаа нв(с̄)нынмъ / оубо соущьствш(м) прѣ/мнрнѣ, нам же шбразнѣ / прѣдашса. Шнего оу/во ра(дн) ншего по мѣрѣ шво/женіа, члколюбное сло(у)/жвоначаліе, н нв(с)наго сщѣнноначалѣствіа / намъ оуказоуе, а съсло(у)// Л.7в //жнтелѣ нхъ съвршае(т)/еже оу на(с) сщѣнноначаліе, / еже прѣма снлѣ ншеи оу/по(до)вленіемъ бговндна/го нхъ шсщѣніа, чювстве/ныннн шбразы прѣнв(с̄)ны/та напнса оумове въ сщѣнннпнсателны(х) словес(с) слозѣхъ. тако убо на(с) възведеть, чювственнн/хъ ради оумна. н ѿ онѣхъ сщѣннозданнннхъ / знаменнн на простые нв(с̄)нынхъ сщѣнноначалѣствъ врѣхн'. / Знаменан, тако зданно/внднаа^{4*} глѣтъ таже здѣ таинств'внаа прѣданіа. / таже въ нже црковномъ / сщѣнноначалнн словѣ ѿврзаеть. Се же бго/лѣпнѣ достон(т) разоумѣ/тн. къ оубо зрачнннмъ, / назданнн възда(ж)дѣ. къ /

^{3*} Д.б. напѣдѣлагаеть.

^{4*} В ркп. пропушено: глаголя.

сложеніа же. простаа /и не възвращаемаа / Вещное роуковъж(д)еніе глѣть, еже
вещнымн глѣ/мымн къ мысли възводи/тиса паче чювьствъны// Л.7г //иухъ.
видимыа же добро/ты. таже сщѣннын(х) хра(м) оудовреніа глѣть. оукраше/нн же
чинны. сщѣнникъ / степени. Знаменаи / же, тако видимыа добро/ты, шбразы
соутъ, не/видимыхъ оудобре/нен, тако(же) гавлѣеть / и ап(с)лъ, въ иже къ
евре/ш(м), таже ѿ сѣны зра. и / мшлси, слышавса по / шбразоу показанномъ / ти
на горѣ сътвори / Имѣства сүть тамо, вѣже/ственаа завѣщава/ще. имѣство
же е(с), ка/чство прѣбывателно. / ЗДЕ же и црковнын чн/ны, тамошнѣа
имѣства, за еже бесплѣ/тнаа шбразоуеть, имѣства во бесплѣтнын(х) / сжть
Бж(с)твнынхъ / писаніи прочитаніе е(с). / таже ви(ди)мынми вещь/ми
пространнѣиша/а указаніа. Зна(м)ти / достонтъ. тако же ѿ / на(с) члкъ съврѣ-
шаемо сщѣ// Л. 8а //иничьское таннослоу/женіе, подражаніе е(с) нв(с)н/го
сщѣнноначаліа. Сщѣннописателнаа же / словете(с) сложеніа глѣть, таже сщѣннѣ ш
тѣ(х) сложеннаа словеса въ писаніихъ Зна(м)и, како възводи(м)са на
бгословіе. / и тако хъ насъ възводи(т) / Ничтоже тако по прилоу/ченію, имено-
ванно е(с) ѿ / б(л)женнаго сего. на мно/гооучителнѣ истѣ/нше, съ блгоч(с)-
тиемъ. / понеже оубо еже оу на(с) / завѣщаніе. шбразы / вещнымн и
сказань/ми и назданнн ре(ч) съве/ршатиса поеже на(м) мо/щно. шбразъ
соущен по/дражаніе еже оу аггль / сщѣннаго удовренья, / въ лѣпотоу еже в(ъ)
нихъ / сщѣннаовленне връхъ / наре(ч). връх(х) во и краинее / шбыкоша звати
иже / ѿ снхъ оупразнише/нса, къегож(д)о сщѣсь/твъ чистѣншее. и къ
// Л. 8б // немоу же прилежи(т) приближнѣ. Фирѣ(ч) приближно сүщѣство.
такоже е(с) рещи, / дше верьхъ, е(с) оумъ еи чн/стѣнши, и рачите(л)ства /
връхъ, прев(з)щедъшии/хъ и бж(с)твнѣишинхъ / то плотное желаніе. и /
нашего оубо сщѣнноначаліа и танновиднаго / оудовреніа връхъ и краинее,
чистѣншее его / ѿнеже начатса, и еже / близъ прихода не веще/ствіа. еже оубо
чистѣ/нше въ на(с) знаменіе, връхъ неизъшбращаемы/нхъ и простынхъ и
бесплѣтнынхъ таннѣствъ. е/моу же сщѣнноначаліе / съвѣкоуплаемо при-
ходнтъ шбразо(м) нѣконмъ / къ члкъ сщѣннаовле/нію. и шбразы възводи(т) /
на чистаа видѣніа, у/мнаго слоужьбънѣства. / връхоу глѣшоуса в(ъ) лѣ/потоу,
иже зде телеснын(х) / же и вещьвиднын(х) Глава в / тако по(д)внѣ бж(с)т-
внаа и нв(с)наа // Л. 8в // и ѿличнымн знаменъми изъшбращаемаа сж(т) /
Потрѣба же е(с) оубо тако мнѣ прѣвѣе изложити. кѣа оубо быти мысль
всакого сщѣнноначальства непщюемъ / и что того(ве) коеждо съ лнков/ст-
веникы ползаетъ. проче / еже / нв(с)наа сщѣнноначальствіа / въспѣти поеже
тѣхъ въ словете(с)хъ изъшбращенію. послѣдовате/лнѣ же симъ рещи. кымн
сщѣ/ннынн шбращеннн нв(с)ные из/шбращаю(т) доброты. словесъ/наа сщѣнно-
писаніа. и къ коен / възвестиса по(до)бае(т) наз(д)анна / ра(ди) простотѣ.
тако да не и мы / по(до)внѣ ннын(м) сщѣннѣ възне/пшоуе(м) нв(с)ные и
боговидные оумо/ве. многожнныа быти нѣ/кыа и многоличнына. и къ во/ловъ
ско(т)ствоу. или къ лѣвш/въ звѣрошбразнаа въшбраще/нныа и къ шрловъ

погрѣбле/(но) нокѣтноу видѣ или къ / птиць власввноу крилато / е(с̄)ствію съз(д)анна. и кола нѣ/котораа шгневиднаа на нѣсі / възмечтае(м). и престоле вещь/ннаа бѣоначаліа къ сидинію // Л. 8г // прикладныне, и конѣ нѣкыа мно(г)пѣстрѣтные, и съ копіамн / архнстратиге. и елнкаа нна/а ѿ слоуе(с) намъ сщѣнноздате/лнѣ въразлична, изъгавите/лныи(х) знаменна(х) прѣданна вы/ша. нбо гавѣ, бѣословне тво/рнтелныи. сщѣнноиз(д)аннн / на безъвбразын(х) оумовъ по/трѣбова. нже оу на(с) такоже / речеса оумъ свыше прнстѣтивъ / и прнскрѣнѣго томоу. и съ/е(с̄)ствнаго възвода промыслн/въ н томоу наз(д)авѣ. възво(д)/телнаа сщѣннопнсаніа. / Изъгавленіе гл̄(т), възвѣщеніе, / гавлено же тако(ж)е знаменнн изъ/вбраженнн, таже и наз(д)аніа ре(ч). / простотоу же. еже еств(с)ва / невеществоное. вѣ(д)ше бо тако / възспѣвае нже въ нс(с̄)нѣхъ сщ̄енные оумове. такоже са(м) гл̄(т), по / пнсанннчьскои ноуж(д)н, нмѣ/ше рещн. ѿ живн(т)нынхъ. звѣрош/бразын(х). и шрловѣхъ. и нныи(х). нми же оупо(до)блѣжтѣ вж(с̄)твна/а пнсаніа, архаггльскые силы / гл(т) бо. да не н мы такоже. мно/зи възнепщюе(м) несщ̄еннѣ. / не нмѣти тлѣкованнн много// Л. 9а // личнын(м) и многоножныи чино/мъ нс(с̄)нын(м). сна же оубо изъа/сннннн прѣ(д)речеса, по сщѣнныи(х) словесѣ(х) изъгавленію. тако тѣ/ворнтелныи назданн(м)н прна(т) / пнсаніе. ре(ч) подобна быти / нс(с̄)наа знаменіа и ображеніа нже ѿ творецъ мечтаемыннм./ такоже сщѣннын моужь съ(н) г̄(г)ле/тѣ, творца же разоумѣнн, / нлн ѿ лннн^{5*} оуднвлѣемые, / рекше, шнра, н сіѡдона.^{6*} / н прочне. нлн тво/рнтелныи/ми. рекше наз(д)телныи н изъвбраженнн виднѣв бо / вжне прѣмоудрое съхож(д)еніе / ншѣ оумъ немоцнѣн, и къ / высочаншемоу видѣнію непрн/кладнѣ нмоущѣ. възведеніе/е томоу съе(с̄)ствно наз(д)авѣ./ снце архаггльскаа въ явле/но прнведе оудовреніа, не а/ко нмоу(т) нстннож. изъяснн/въ. нж како мы можемъ разоумѣтн. нчесоже непо(до)вно мѣ/чтан же нс(с̄)нын(х): дще лн же нѣ/комоу мнн(т)са сщѣннаа оубо прнема/тн сложенна. простын(х) ѿ себе / невѣдомын(х) же н незрнмын(х) / на(м) бывающннхъ. непрнкла// Л.9б //дна же мнн(т) таже стѣхъ оумовъ / въ словесѣхъ швразопнсанна. н въ/сѣко тако рещн ѿрочно самоа/ггльскын(х) нменѣ по(до)бне. н потрѣ/вно бытн гл̄е(т) бѣословѣце(м) на тѣ/лотвореніе нѣкако бесплотныи(х). прнше(д)шннмѣ, ближнннн / тѣ(х) н тако мощно. съроднын/ми наз(д)аватн же н изъгавлѣ/тн шбраженнн. ѿ нже оума / ч(с̄)тнѣшннн(х). н безъвеществовыи(х) нѣкако н прѣвыше лежащнн(х) соущѣствѣ. а не нс(с̄)нын(м) бѣо/вн(д)нын(х) про(с̄)тамѣ, таже на зе/млн. послѣдна/а налагатн мношгообразна./ ово бо оубо нашнн(х) н възводите/лно хотѣша бытн. н таже / премнрнаа, изъгавленіа не / свестн въ непрнкла(д)наа ѿлнчъ/нствіа. швоже, н въ вж(с̄)твны/не неправе(д)нѣ досажает(т) силы./ н нашъ неглн заблоуж(д)ает(т) оумъ./ въ несщѣннаа тѣ възглѣвлѣе / сложеніа. н рекше н

^{5*} Д.б. елннѣ

^{6*} Д.б. нсїода

възъ/мнитъся прѣне(с̄)наа лъвовъ / нѣконхъ. и конь многин(х) исплъ/нѣтса,
и мракательнаго / пѣ(с̄)слова. и птичнаго гато/начала, и живѣнын(х) инын(х)
// Л. 9в // и вещи безъч(с̄)тнѣиши(х) ели/ка къ безмѣстню и таиничь/ствоу и
стр(с̄)ти оуклонитса / написоу(т) нже по всемъ шлична/га васнь изъявителе-
ны(х). словес(с) / оупо(до)вленіа. но еже истинны / тако(ж) мнѣ прошенне. оука-
зоу/е(т) таже въ словесе(х). сщєніа прѣ/м(д)рость овъ не(с̄)ны(х) оумовъ /
изъображенна(х). коеждо / зѣло промыслнвъ тако ниже / въ вж(с̄)твныа тако
рече кто / досадити силы. ниже оубо / вънизоуносна на(м). стр(с̄)тнѣ
въ/глоубѣтнса. шбразъ смирє/ніа Фложеніа гл̄(т), ре(ч̄)ннаа назъ/даніа и
шбразотворенна. ш се/бе же, сирѣ(ч̄). тажеже и.ж(т) е(с̄)ство(м) / невѣдомын
на(м) гл̄ет. и не/зримын соутъ. Шрочно мь/на гати томоу, странъ/нон рекше
швычаннынхъ / шсѣченнын поутъ / и назданіе. сего ра(ди) и по/довіе то
иленуєтъ. и зъявлѣе. не истинны / быти написанны сты(х) / агл̄ъ зраци. ниже
бо и/стиномъ таковы соутъ, / таковын(х) тѣхъ сщєнно// Л. 9г //е прѣдаєтъ писаніе.
но / да мь и приходимъ къ / величствіа ихъ. сам же / дішнвсіє покоушає(т)са /
съсложити ре(ч)ннаа ш ни/хъ, и показити, тако мо/щно е(с) сказаніи ра(ди)
тако / разоумѣвати агл̄ъска/га оудобрєніа тако(ж) ре(ч)са. / Нѣкако
невеществєны/нхъ, сирѣ(ч) шчастн. нѣо ш/нж(д) безвеществєнынхъ. / прѣвыше
лежащаа же сж/щствіа, нѣо и таже на / нѣси гл̄тъ. Фирѣ(ч), звѣзды. / еже бо
тънкочасъ/тноє ихъ и єдиносоущъ/ствєное, близъ е(с̄) невеществіа. Ч(с̄)тнѣ-
ниша / и невеществєннаа шчастн / соущствіа, нѣо и звѣзды гл̄тъ. Бг̄овидны/є
простоты гл̄тъ, оумна/га соущствіа. невещєсъ/твєннаго бо сжца, и несло/женна
всѣко с(у)тъ. несоу/ще сърастворєніє сти/хін, тѣлєса во ш сінхъ. шне / же
беспл̄тнє / И рекъшее здѣ снцє разоу// Л. 10а //мѣи, и како възмнитса /
не(с̄)наа лъвовъ и ннын(х) / безъч(с̄)тнын(х) напл̄нѣтнса. / Фін зраци стхъ
хєроуви.мъ, / и ш вж(с̄)внаго іезекіла, / и ш дивнаго іванна въ / шкръвени
написаніи бы/шж. Животна ина ре(ч̄) / сирѣчь конъ и мѣскъ / и таковын(х).
вещи (ж) вєще/ч(с̄)тнѣиши, рекше прѣ/столи, тако ш дѣвіа^{7*}. и / кола и шражіа,
и же/леза. тако(ж) шражье истръ//женно при валад.мѣ. и / еже видѣ дѣдъ.
тако(ж) въ / ц(с̄)рствінхъ речєнно е(с̄), въ / книзѣ второн. / Стр(с̄)тнѣ гл̄тъ,
понеже / лъвовєразіє, гарость/но нѣчто назнаменує(т). и / телца видъ.
похотѣватє/лноє. таже стр(с̄)ти и великы / соутъ. оупо(до)вленіа же гл̄єтъ /
оупо(до)блѣтелнаа мнѣніа. / гл̄тъ во езекинль. тако подобіє оузрѣти пр(с̄)тла. и
по(до)бнє лъва. еже явлѣ(т). з(д)аннови(д)но мнѣщи(х)са мєчта/ніє. сего
ра(ди) и з(д)є. ре(ч̄)нно вы(с̄) шли// Л. 10б //чнаа оу(по)довленіа. не во всѣ /
по(до)бна зри(т) пр(с̄)ркъ, но швѣхъ / оубо снцє, швѣхъ же снцє иж / и
штличнн сжтъ свѣсма. / и.мже мнѣтса по(до)вин. ни/чтоже бо лъва или тельца
или прочн(х). истиннѣ / и.мѣтъ. что же явлѣ(т) / шличное, въ прочінхъ /
шбращєши. Обєща/вантє своимъ тлъко/ваніємъ, оуказовати / коєждо. тако ниже

* Д.б. Древна

въ/змнѣтиса дожеати / не(с̄)нынмь. нже насъ / въ долѣсноаа смѣре/ніа
въгълѣвѣтиса, / ѿ таже въ аггѣхъ глѣ/мынхъ жив(т)нынхъ. / А тако оубо въ
лѣпотоу прѣ/ложишася безъобра/зныи(х) въразы. и зѣра/ци безъзрачныи(х),
не е/дноу виноу ре(ч)тъ кто / оубо быти таже въ насъ / мѣрж, немогущоу и /
непоср(д)ствѣнѣ на оу/мнаа възатиса видѣ/ніа, въ трѣвоушашаа / искръ-
нынхъ и съе(с̄)твныи(х) // Л. 10в // възвож(д)ѣнни. нже таже мо/щнаа на(м)
въраженіа прѣ(д)ла/гаа тебе безъобразныи(х) и па(ч) / е(с̄)ствънынхъ
видѣ/ніи / нж тако и се тѣанственныи(м) / словесе(м) е(с̄) подобнѣише, еже /
недшоведомыни и сщѣ/нныни гадани, съкры/вати. и не въходнж мно/гынмъ
пола(га)ти сщѣ/ннж/а и съкръвенноу ж прѣ/мирныи(х) оумовъ истиноу. е(с̄) / бо
не всакъ сщѣ/нъ, нже / всѣ(х) тако(ж) словеса рѣшж ра/зоу/мъ. аще ли же
не прикла/днаа въразопісаніа вино/встоу/тъ кто. стоу(д)но / быти глѣ възла-
гати таже / сице стѣдна соу/тъ изъ/въраженна бговиднымъ / истѣ/нныи добро-
тамъ, / лѣпо е(с̄) ктомоу рещи. тако / два сжтъ сщѣ/ннаго изъав/леніа образа.
въ'же, ѿличныи / въразотворен'ми, въ ѿ/ноу(д)но не оупо(до)бленнѣ и
не/прикладнѣ сътворѣемъ. // Л. 10г // тако бесплѣтнаа безъзрачнаа сж(т).
ег(д)а оубо услы/шиши о прѣ/сжщствно/мъ. нже въ зрацѣ вѣи / сын. еже
неизмѣнное къ / своемж шцоу разж/мѣи. / се бо авлѣе(т), и въраз вѣа /
неви(дн)мага. и еже видѣвыи / мене, видѣл е(с̄) шца. сице / и сты василие
скаже(т) въ е(ж) / къ своемоу братж словѣ, / е(ж) о разнѣствѣ сжщ'ства / и
състава. тако по двѣж / образж възспѣваеться бжство. / или тако по(до)бно
всѣмъ, въ/са бо въ то(м) съставлѣж/тсѣ. или тако ѿлично, ни/что бо есть
въсѣхъ. / тако по(до)бныи и ѿличныи/ми наз(д)ваеться образы. / и како
наз(д)аваа(т)са здѣ глѣтъ / бего ра(дн) и ч(с̄)тное прѣ/сжщ'ствнаго
бгочаліа блже/н'ство, изъавителныи(х) / словес(с) тѣннаа прѣданіа, / ког(д)а
оубо тако слови и оу/мъ и сжщ'ство възспѣва/жтъ. Бгопо(д)бное словесъ/ньс'тво
и прѣмождо(с̄) то(м) / авлѣаше, и въ истинж // Л. 11а // сжще быти, и нже
сжщн(х) / бытиа виноу истиннж/а / и тако свѣтоназ(д)ваатъ. и / живо(т)
нарнжтъ. таквыи/мъ сщѣ/нныи наз(д)аніе(м). / ч(с̄)тнѣнныи/мъ оубо
сжщн/мъ. и тименныхъ въразъ прѣвъсходити нѣкако / мншнимъсѣ,
недостато/чствжщнмъ же и сице / бгочалнааго къ истинѣ / по(до)біа. е(с̄)
бо паче въсѣкого / сжщства и живота. инедн/номж оубо то свѣтж
на/чрѣташж, въсѣкомоу (ж) / словж и оумоу по(до)біа того / безсжжденіа
недостато/ч'ствоующнмъ. ког(д)а ли же / и ѿличныи изъавленіи / ѿ
теж(д)е словесъ прѣ/мирнѣ поетса неви(дн)мо / то и непостижно и
невъ/мѣ/стнмо нарнцащнмъ, / и ѿнуже, не, что е(с̄), нж нѣ/сть знаменаетса,
сіе бо / тако мнж и истѣише е(с̄) на / томъ. поне(ж) тако(ж) и съкръвенное и
сщѣ/ннчское прѣда/нне наоучни. еже оубо / не быти по нечесомъ сжщн // Л. 11б //
и(х) то. истинствжемъ. не / разж/мѣваемъ же еже прѣ/сжщствное того и
недомысл'ное и неизре(ч)нное неопрѣ(д)ле/ніе. Почемъ гѣтъса сло/во и оумъ

вгъ. и вънег(д)а, кто / разжмѣ оумъ гнѣ. и въ/нег(д)а и вы(с) слово гнѣ ко
миѣ. глѣтъ, / и прочаа. словен'ство же / глѣтъ при вѣѣ, не тако слово/сна хоцетъ
показати вѣа / тако причаствѣщаа слову./ Се во изъавлѣеть, нж тако / само-
словесне естѣ. слв(ѣ) сын./ сжцство же глѣтъ при вѣѣ;/ ег(д)а рекжтъ азъ
сын. и сын / посла м.а. тако ни(ж) живо(т)./ ниже свѣ(т), ниже оумъ. ниже /
сжцство. истѣнише глѣтъса / вгъ, но внославнѣ. / тако таже по шречени глѣмаа
при / вѣѣ. сирѣ(ч), невн(дн)мъ. непо/стижнмъ. и аже такова/а, шлична сжтъ.
авлѣат во,/ не, что е(с). нж нѣсть вгъ. Сице вгословѣ григоріе. / Недомыслное
глѣтъ, незабы/вателно, нж е(ж) неразжмѣва/емо ш нѣко(а). нешпрѣ(д)лѣн /
нже вгъ. тако прѣ(д)лѣ ннедн// Л. 11в //едномж по(д)падаа. нж самъ / всѣхъ
пр(д)ѣлъ сын. и вѣса / въ себѣ шпрѣделѣе. прѣ(д)лѣ же не по(д)падаетъ.
Зане(ж) / прѣдѣлы оубо ш нанъреченны / слежжетса, нанъреченна(ж) при вѣѣ
неприлична тако лъ/жща. па(ч) бо си(х) вгъ, тако не / сый сжщество, нж паче
сжще/ства. Елма же оубо шре(ч)ніа при вѣтвенын(х) истина / сжтъ, нанъре-
(ч)енна же при/лична съкръвению неизре(ч)еннын(х). ближнѣнише па(ч) естѣ /
при невиднмын(х). еже шличнынми наз(д)анми изъашне/ніе. почитаатъ бо а не
стж/да исплѣнаатъ не(с)наа оудо/бреніа. таже стѣхъ сщѣнно/писаніа, шличнынми
та/а образотворенми изъавлѣаше. и смнн оуказж/ше веществвын(х) всѣхъ
прѣ/мирнѣ изъше(д)шаа. Не тѣ/кмо при вѣѣ. нж и при вѣж/ственын(х)
вѣсѣ(х). сирѣ(ч) при по / вѣѣ оумнын(х) всѣ(х)и шре(ч)ніа / истиннаа быти
глѣтъ. и на/нъреченіа неприличнаа, не / прикладнаа во сжтъ нанъ// Л. 11г //
ре(ч)ніа, ег(д)а речемъ нан вга. или / разжмынн сллы живш(т) или / свѣтъ. ни
во живш(т) тако/вы инко нестѣ. тако вѣды/ханне(м) жити. ниже свѣ(т) /
виднмын, и тако не по(д)падаж/тъ видѣнню, разжмѣвае(м)./ чтоже е(с) само
то неавлѣе/мое, ниже много испыто/ватн. ниже прѣ(д)вставлѣ/ти мнатса
слово, а па(ч) жи/вш(т) и свѣтъ. мннтса на/знаменовати что е(с). и сіа /
нималш авлѣати что е(с) вѣ. / Зрн како швѣща, почто жи/вштнын(х) память
ниѣа/тъ не(с)наа. рекше швразе,/ тако(ж) бо нже всѣ(х) вгъ ничто(ж) въ /
всѣхъ имать вѣкж(по)бытно,/ и того ради в лѣпотоу ни/едино ш всѣхъ е(с)
того та/вително, но прочее ниѣмъ / козньствомъ вгслови(м),/ глѣше, что нѣснъ
вгъ. еже / нариче(т) шличнынми. Сице и при не(с)нын(х) сила(х). таже / по
вѣѣ сж(т) хитро(с)нѣ сътво/риша вгсловци, ннедн/номж оумнын(х) тѣ(х)
оуподоби/вше. нж ш чюствнын(х),// Л.12а // нх же наричатъ безчѣстна/а, си(х)
пріемше начертаніе,/ се къ чѣсти ниѣ сътвор/шен. да наз(д)анновиднон / не
истинно вждетъ си(х) по/дръжанне. аще во нж лѣвш/зрачни глѣмъ и много-
кш/нын многопернати естѣ / и словесенъ, и невестствны / какш неавлѣенно. тако
прѣ/мирнѣ прѣвзнде вещь/наа./ и ш насъ разжмѣваемаа./ тако же и нашъ оумъ
възво/датъ паче непрклад'ствіа / шличн'ствъ, не мна ко/го ш вгшдрѣст-
воуши/н(х) сүпротнвъ рещи. въ чѣ/стнаа вш оубо сщѣнноз(д)аніа, лѣпо естѣ
и заблжди/ти, златшвенна мнаще /н(м) быти не(с)наа сжц'ства./ свѣтшви-
д'ныж нѣкото/рые мжжн блнстажсеса / блглѣпот'ми, одѣлнны/е рнзами свѣт-

лыми. и / шгнѣннѣ неврѣднѣ блнстащааса. и ели(кы)ми ины/ими по(до)вовер-
 разнымими / зраци бгословие не(с)нына / из'вбрази оумове, его(ж) да не
 // Л. 12б // пострададтъ же ничесо/же видимыи(х) добротъ вышше разжмѣв-
 шен. таже / пр(д)бныи(х) бгсловецъ вѣи/спрьпростирателнаа прѣ/мждрость. и
 къ неприкла(д)/нымъ шлнчнствомъ / сщѣннѣ сводитса, не попж/щащи еже
 тмѣннѣ. / наше въ стоудные шбразы, / шстаемо почивати./ въставляши же
 горѣно/сное дше. и пострѣкащи / злошбразне(м) сложенныихъ. / тако ниже
 праведно ниже / истинш. мнѣтиса быти / ниже сщцимъ сѣло тмѣнныимъ.
 тако снце стоуднымъ по(до)бна въ истиннж / сжть. прѣне(с̄)ное и
 вж(с̄)твны/е позоры. инако же, и се разжмѣтн потрѣва е(с). еже / ниже единш
 ш сщцихъ быти по всемъ добраго причастіа оулишенна, поне(ж) / тако(ж) и
 таже словес) истина рече, въса добра сѣло. есть / оубо ш всѣ(х) разжмѣтн
 добрые позоры, и оумнымъ / и мыслнымъ ш вещь'твныи(х) // Л. 12а //
 наздати глѣмаа шлнчнаа оу/(по)добленіа, инѣмъ шбразо(м) / оумным
 имоушнмъ./ таже чювъствнымъ ина/кш подана выша. Се и дра/гы помыслъ,
 его же ради / такшваа оупо(до)вленіа о не(с̄)ны/и(х) пріатъ. Аще бо вы
 чьстнѣ/иши приалъ наз(д)анни./ сирѣ(ч) златовидные или блнстащенса глѣ
 быти бже/ственые силы, въсѣко оубш повинжаса выша слы/шашен. ш иже въ
 члцѣхъ / чьстнѣишии(х) оувѣрено / прнемлаще. нынѣ же непри/кла(д)ныне, и
 стждныне шбразе привнесе. да извѣ/стно вѣджще, тако нѣ сж(т) / такшваа,
 възыщемъ и/стинноу сщцин(х). Глѣмаа / бо шгнепалнаа сщцствіа / бж(с)внаа,
 ни жежнтелнаа / нж животнаа сжть. Позоры, / иже съ оудвленіемъ зрима/а.
 тако инедино ш сщцин(х) / о(у)лишенно есть двбраго прі/частіа. Иеш таро(с),
 оубо / бесловеснымъ, ш стр(с̄)тна/го оустрѣмленіа бываеть.// Л. 12г // и
 въсѣкшго бесловесіа исплѣ/нь. таро(с)новидно и(х) движеніе./ но при оумныхъ,
 инѣмъ / шбразо(м) подоваеть тарш(с̄)но/е разжмѣтн. авлѣемо / тако мна еже
 мж(ж)ствное и(х) словеснѣс'тво, и нео(у)ма/кчаемое имство въ бгови/д-
 ныи(х) и непрѣвратныи(х) въдржженіахъ, такшжде по/хотѣвателное оубш
 быти / глѣмъ при беслшвесныи(х). не/смотренное нѣкш и тмѣ/нное ш
 е(с̄)ствнаго двнже/ніа, или швычаа въ измѣнѣ/шцихсѣ неоудрѣжателнѣ /
 вываемое прнстр(с)тне. и еже / бесловесное телеснаго по/желаніа оудрѣжаніе,
 въсѣ/кш животно порѣваа/щаго на еже по чювствж по/хотѣнне. Бг(д)а же
 шлнчнаа / оупо(до)вленіа оумнымъ на/ложивше, похштѣніемъ / глѣмъ,
 рачительство / бж(с̄)вно то разжмѣтн по(до)/баеть. па(ч) слова и оума /
 невещ'ствіа. и неоу/клонно / и ненсходно желанне прѣ/сщцствнѣ чнстаго и не
 // Л. 13а // прѣлѣстнагш видѣннш./ и къ шномж чнстомж и кш/вечномж сіанна, и
 не лестно/моу и добротворномж блго/лѣпнш вѣчнаго въ истинж / и о(у)мнаго
 причащеніа. и еже / неудѣржателное (да) разшмѣ/е(м). при скоро(м) и
 невѣз'вратно/мъ. и ш ничесого (ж) шсѣщн/сѣ можшшо(у), ради несжмѣ/снагш и
 нензмѣннаго, бже/ственыне доброты ра/чительства. и еже шнж/дное оу/клоненіе,
 на въ/истиннж желаемо. нж / и само то бесловесіе еж(е) / и не чювъство, при
 бе/словесныи(х) оубо живш/ныхъ. или бездушны/хъ вещьехъ, оулишеніе / слова

и чювьства, истъ/кръннѣ нарицаемъ. при / невеществныхъ (ж) с оу(м)ны/нхъ
сщществахъ, стѣ/лѣпнѣ еже прѣввѣсхо(дн)мо/е нхъ тако прѣмирныхъ /
исповѣдоуемъ нишего / прѣхо(дн)телнаго и тѣле/снаго слова, и тимѣ/нѣна(г) и
чю(ж)днааго бесплѣ// Л. 13б // тнымъ оумовмъ / чювьства. тако непро/стѣ
бесловесіа исплѣ/мено гаростновидно двн/женіе. нж при бесловесъ/но(м)
естствѣ. достон/тъ причести послѣдне/е слово книзѣ, его(ж) рѣ/кль є(с) ш
видѣни сты(х) хе/роуви(м). тамо бо и сіа въ/сѣ пространѣ швѣгавь/лена выша.
Достон/тъ / знаменати оубо, что разоумѣвается гаро(с) при / бесловесныхъ(х). и
что при / словесныхъ(х). и что похотѣваніе конхъждо. / Знаменати достон/тъ тако
при аггелѣхъ словесънство глѣть. / тако похотѣніе оумныхъ(х) / рачительство
нешдръ/жанно є(с) ш вѣѣ. еже на/ричетъ невеществъ/нство. Въ измѣнѣ-
м/щнхъса, рекше ѿ стоуде/наго въ теплое, ѿ здра/віа въ нездравіе. ѿ гнѣ/ва въ
безгнѣвіе, ѿ ско/рви въ радость.// Л. 13в // Несмѣсно глѣть чистон / ни въ
є(дн)нон шоупражне/нное. иже бо бж(с)твныхъ(м) / рачительство(м) съдръ-
жи(м) / весь є(с) того. и въ желе/мо токмо въспростира/етса. ни ѿ единого
възъбранѣемъ прѣхоте/лнааго и тѣлеснааго слова. бесловесне же / глѣще быти
въ бесплѣ/тныхъ(х) сщществахъ. не / безоуміе тѣмъ налага/емъ. вънегда лѣ-
вовъ / шбразе и телець, и птн/ць, тако(ж) при шрло(у), бесло/весныхъ(х) шбразе
и знаменіа / глѣти по(до)вна быти не(с)ны/мъ чиншмъ, но таннсть/внѣ
размѣнное еже по / нихъ словеснаго къ еже / оу на(с) назнаменуемъ. / мы бо
словесное прѣ(д)ста/влѣемъ, газычнымъ шрүдіемъ, и гласнтелны/ми шбразы,
бѣаще въздоу/хъ газыкомъ, и словоу / прѣходящюу ѿ на(с), въ слы/шачнхъ
слоухн, ѿ тѣла / въ тѣло. такоже глѣть.// Л. 13г // бж(с)вныхъ василіе въ иже /
вънемли себѣ словѣ. та / може не тако. нж въ бесъ/плѣтнствѣ. сщще. и / въ
дроугъ дроузѣ въмѣща/щеса и шходаще, въ/сѣкого слова шснѣнше / дроугъ
дроуга разоумѣва/ніа вѣдаще, дроугъ дроугоу тако(ж) глѣще. молъчаніе/мъ,
слова прѣподаатъ / дроугъ дроугу. Прѣхо(дн)телно нише слово пронзносное.
тако ѿ глѣщааго, / прѣходя къ слышачемоу. / тѣлесна же, к раздѣле/нію
невеществнааго / слова. Се бо, ннже тѣ/лесно ни(ж) прѣхо(дн)телно, / бсть бо
оубо не непркѣ/ладны не наздати не(с)ны/мъ зраки, и ѿ безчьстѣ/нншнхъ
вещи частен. / понеже и та ѿ сщцааго / добра бытіе имашн, по / въсѣком еа
веществно(м) / оудобренн, оуподобле/ніа нѣкаа оумнаао блго/лѣпіа имоутъ.
и мощь/но є(с) тѣмн възво(д)тиса // Л. 14а // к невеществныхъ(м)
начало/шбразіамъ, шличнѣ пак(о)же речеса, по(до)віамъ разоумѣвае/момъ. и
тѣмже / не також(д)е. съгожденнѣ / же и искръннѣ, на оумны/нхъ же и
чювьствныхъ / свонствохъ шпрѣделе/нномъ. Безъчьстнѣн/шж вещь глѣть,
тѣлесовн(д)но всако є(с)ство. къ разлн/чнымъ видш(м) одшвле(н)ны/нмъ и
бездоушныхъ(м) и про/чимъ, ѿ бѣ оудобренно/е. оумное еже блголѣ/піе тако(ж) ш
вѣѣ глѣмаа. / нхъ же смѣренныє и то/нкыє шбразе въ сщчн/хъ шврѣтаемъ.
снрѣ(ч), / еже просто быти, еже / живѣмъ быти, еже / почювати, и подо-
внаа. / тако оубо ѿ бѣ и вещь въ/сѣка бытіе имать, ни/едно прѣмоудрое
соупротнвѣ рещи имать сло/во. носнт же и сама в се/бѣ оуказаніе еже ѿ бѣ / и

приведеса и оукраши/са. въсѣко оубо еже ѿ ве// Л. 14б //ши оудобрение. тънко нѣкш/и сѣни оупш(д)бление и подражанне разумныхъ н.ма(т). / тако(ж) бш прикладна разоу/мнаа в пш(д)атне. тако(ж) мш/щно нже ѿ бѣа промысли/телныи, прошестви. н / вѿ. соущаа шживлѣю/тса ѿ нже паче всѣквого жн/вота бѣа. и слыи н.моу(т) въ / блгодѣтелство, съдѣн/ствителныи, и движ(н)е. / нѣко премирное. сице и / вещнаа въкоупѣ же и ѿ/части. промыслъ вѣин / искрѣн(н)ѣ себѣ приема/ти прикладнѣ н.моу(т)./ и шживлѣтиса. и живш(т) / быти могоу(т). такоже да / изведеть земля дшюу / живоу. и паки да изве/доу(т) ввды, прес.мыкаю/щааа дшшь живныхъ / нж и слыи блгодѣтль/ствныи нже на земли. / дыхаащи(м), тако(ж) авлѣеа/тъ, быльмаи и качества^{8*} нѣкоторыми пользованиа. и движения же по(д)вно вещнаа н.матъ, еж(е) // Л. 14в // въ бытие происходан ть/лѣние. и чинъ приемлать / нже ѿ бѣа наложенны и на/лагаемы. но и просвѣ/щатиса наста разоу.мъ/нын(х) нашествиемъ си/лѣ. тако(ж) при нже въ въсь/кр(с)ни г(с)ни блистающоу/са агглу, и просвѣщаю/щу школо. н.мат же сиа / вещь страждящи, не оубо тако(ж) разоумна дѣнствоу/ жща. сего ра(ди) по послѣд/немъ подражателствоу / и оупо(д)бленн глетьса сиа / н.мѣти. что же е(с) подѣ/ражаніе и оупо(д)бленіе по/слѣ(д)не въ нже ш вж(с)вны/хъ н.менехъ словѣ нзыа/виш(м). Дще и тааж(д)е н/мена глтъ, но не по(до)внѣ / приемлатса. прѣма е(с)ству / свонству подѣлеж.ма(г)./ и шпрѣдѣлѣатса и разоумѣваатса. Знаме/нан нже тако въсѣкж вещь / неразоумну. проче и съ/вѣзды бездшсны. не бо / н.матъ оумъ. Сиа же та/инньствныи нж вѣслова // Л. 14г // швращемъ, не токмо / соущинъ не(с)ныхъ оудо(в)ре/нии свѣтло-тамъ сиѣнь/ннѣ надаваащинхъ, нж / и самыи е(с) когда вѣо/начальныи(м) нзыавленіа/мъ. и когда оубо то ѿ вн(ди)/мын(х) чьстинѣишнхъ въ/спѣваатъ. тако слнѣ пра/вды, тако звѣздоу въсто/чну. въ оумъ сиѣннѣ въ/сиавающж, и тако свѣ/тъ, неприкрывателнѣ / и оумнѣ шсиавае / когда / ли же, ѿ срѣ(д)нинхъ, тако / шгнь неврѣднѣ просвѣ/щаа. тако вода жизньна(г) / исплненія подателна, / и швразнѣ рещи въ чрѣ/во входащи, и рѣки нста/чаащи неоудрѣжаннѣ / текоущее. когда же ли / ѿ послѣднинхъ, тако моу/ро блгожжанно. тако ка/ми краелгльныи. но и / звѣрошвразіе томоу на/лагаатъ. и лъвовш то/мж и всакого свѣрѣ свонство / възлагаатъ, и / пардала то быти рѣша// Л. 15а // и ме(д)ведица гоувителноу./ приложоу же и еже въсѣ(х) / безчьстинѣишее быти / и паче неприкла(д)но мна/са, тако в чрѣвїа видѣ то / себѣ надаваемо, нже ѿ / вж(с)внынхъ прикладны / прѣдаша. сице въсі нже / вѣомоудрыи и съкрѣв/еннаго въдѣхнѣтіа пр(о)оци, / несъверѣшенныи(х) и не/сшѣнныи(х) прѣчнстѣ ра/здѣлѣатъ стѣа сты/хъ, и шланчное сиѣня/(з)даніе пѣчнтаатъ. тако / ниже вж(с)твнаа съквѣрѣ/(н)ынмъ, блгонароучна бы/ти. ниже сиѣн-ныи(х) шбра/зъ любозртеле(м). тако вш/нстиннѣ(х) шстатн швразѣ(х) / и того ра(ди) вж(с)твнаа почита/тиса истинными шрече/нми. и таже къ послѣ(д)ни(м) / искрѣнни(х) подражанн / ннѣми оуподоблѣнми. / Бгонача-

* Внизу листа надпись. Качества. рекше, злато съребро шло(в) сѣмпоръ и нна такова.

лнага же изъвлени/а, таже о вѣѣ разомѣніа / глѣть. Знаменаи ка/а наричетъ
 ч(ѣ)тнаа. тако / слѣце и звѣзды. и каа срѣ// Л. 15б //днѣ, шгнь и вшдоу. и каа
 по/слѣднаа, тако мирш. и ка/а безъч(ѣ)тънаа, тако звѣри и / чръвие, и тако и при
 вѣѣ. / звѣрови(д)наа знаменіа ре(ч)/нна быша, и таже ш вещи,/ и таже чьстнаа
 же. и срѣ(д)нѣга и безчьстнаа. / Зна(м)и же, слѣце правды ма/лахаіа именуѣть.
 вж(ѣ)вныи же петръ въ совръно(м) его / послани, дондеже денни/ца въсіяетъ
 въ ср(д)ціхъ ва/шнхъ, и прочаа. сіа во / е(с) въсточнаа звѣзда. / мшвси же въ
 коупинѣ, шгнь ре(ч) непожиган, еже / е(с) невръднѣ просвѣщаа. / Іереміа же
 водоу глѣть. ме/не вставиша источникка / воды живые. и ннын же / ннаа. и гѣ,
 рѣкы нсѣ чрѣ/ва е(г) потекоутъ воды жи/вотныне. Воломшн же / въ пѣсни
 пѣснехъ, мвро / ре(ч). мвро истъщанно и/ма тевѣ. въ, вї. же про/роцѣхъ, шсие
 и мїхем / ре(ч)еннымъ звѣри глѣть,/ въ иже ш вѣѣ пр(ѣ)рчѣствоу// Л. 15в^{9*} //
 емши(х). двѣдъ же чръвіа се/бе глѣть. азъ есмь чръвь и / не члѣкъ ш лица гнѣ. /
 Или чръвію себе оуп(д)оби, / тако не ш сѣменѣ ро(дн)вша/са тако(ж) мыи. нж
 сѣменѣ / кромѣ, тако(ж) чръвіе. иже / не ш сѣмене раждаатса, нж ш земля, или
 ш сьгнитї/а. еже во азъ есмь чръ/въ а не члѣкъ, тако ш лица / въплъщѣшаагоса
 ба гѣ/лаголе(т)са. аще и не по вжѣ/ствоу прїемлемо е(с). но / по ви(дн)момъ
 плѣти. / Что шобразы соутъ рекше / коумри, прѣ(д)ставнхш(м) / таже въ иже
 ш вж(ѣ)твнхъ / именехъ словѣ, въ нача/лѣ деватые главизны./ тако да
 почитаю(т)са вж(ѣ)твнаа и шреченїами, рекъ/ше, невиди(м). вестъмрътень,
 неосажн(м). и нна/га такова. и паки послѣ/днимъ подражанн и н/наковыми
 оупо(до)вленнми / да почитаютса послѣ/днимъ, рекше, и чръ/вію
 оупо(до)блѣемъ е(с). и и // Л. 15г //наа еликаа послѣднѣ/ншаа, инаковѣмн же /
 рекше, инако е(с) цр(ѣ)ко и/ма при львѣ, а инако при / вѣѣ. и нна таковаа. /
 Послѣднѣа, подражанїи вї/и(х) въ сьвидѣтелствѣ глѣть./ таже преж(д)е рече
 безъчьстнѣ/ншаа вещннх(х) оудобре/нн. како же сіа глѣтса / послѣдне
 подражанїе и / оупо(до)вленїе, въ иже ш вжѣ/ствннх(х) имене(х) словѣ / въ
 главизнѣ четвърто/и, ре(ч)енно бы(с) нами простра/нѣнше. Ничтоже оу/бо
 безмѣстно аще и нв(ѣ)/наа сущѣствїа ш непри/кладннх(х) шличннх(х)
 внѣ/ннх(х) оупо(до)вленїи назда/ваю(т), по ре(ч)нннх(х) вина(х) / не во
 оубш негли ниже въ / исканїе оубо ш не(до)оумѣ/ніа, въ възвож(д)нїе же /
 извѣстнааго ра(д) сцїннх(х) / испытанїа пришли бы/хш(м). аще нь еже
 злови/дное на(с) сьмѣтнло бы а/ггѣельскааго изьвнѣ/лнааго назданїа. не о
 // Л. 16а //ставлѣе нашъ оумъ ш/статн въ неприличннх(х) шобразотворенїахъ,/
 нж блговѣчннѣа шричатса тимѣнннх(х) / пристрастїи, и подви/же сцїеннѣ
 въиспръ / простнратнса вн(дн)мынх(х) ра(дн) / на прѣмирныне възво/дл.
 толика оубо нами / рекошжса вещннми и непрнкладнми / сцїенннх(х)
 словесъ агглвн/днаа шобразопсанїа. / прочее же шпрѣ(д)лѣтн / подобае(т),
 что то бы/тн сцїенноначалїе не/пшоуемъ, что ли же ш / того сцїенноначалїа

^{9*} Вверху листа надпись: шне(до)оумѣніа въ исканїе и въ възвож(д)енїе пришли.

ползевати / имать нже сщѣнначлліа оудо(с̄)нвшенсѧ. наста/вни(к) же словоу
 бждеть / ХѢ, аще мнѣ лъзѣ е(с) ре/щи, мон, въсѣкого сщѣ/нноначлліааго
 изъ/авленіа въдохноутіе./ ты же ш дѣта по при(д)бѣ/но(м) еже оу на(с)
 сщѣнни/ч(с)каго прѣданіа оуста// Л. 16б //воположенію, самже / сщѣннолѣпнѣ
 слыши нже / сщѣннѣглмын(х). бж(с̄)твнын(х). оученне(м) быва/та. н еже въ
 оумѣ скръвеніе(м) / стѧа скоуѣавъ, ѿ несщѣнна/аго множества, тако
 едно/ви(д)наѧ съхранн. не во праве/дно тако(ж) словеса рѣша въ / свиніа
 поврѣщї еже оу/мнын(х). висеръ, чистое н / свѣтвндное н добро/творно
 блгооукраше/ніе. Злови(д)ное. свѣрш/вбразне разоумѣн н ско/товн(д)ное. еже ш
 аглѣхъ / глѣ(т) писаніе. Добрѣ изъ/вбразителнаѧ вбразопи/санна. таже н
 прѣ(д)рече, не аглѣ/скаѧ нѧ агглови(д)наѧ именовѧ / не во самѣхъ тѣ(х)
 аглѣ тако(ж) / соутъ вбразы писани выша./ но изъ/авленна нѣкаѧ ви(до)т-
 в/реніа. бесплѣтнын(х) авлѣю(т)./ такоже сказалъ еси са(м) себе./ Како
 дѣта наречеть бж(с̄)твена/аго тимовеѧ велнкы дішнвсіе / достон(т) възн
 мати. или оу/бо тако мнѧ за еже прѣвѣ/(д)ше того лѣты се глѣт. н лѣш
 // Л. 16в //прѣмоудроств(м) прѣнмѣѧ, тако н привѣпрашатнсѧ ѿ то(г),/ такоже
 авлѣю(т) сіѧ въ роука(х) / писаніа, аще бш н прѣж(д)е / стго н бж(с̄)твенааго
 дішнв/сіѧ вѣршва сты тимовен, / такоже дѣаніа сты(х) ап(с̄)лѣ авѣ/лаж(т). но
 оубо вѣнѣшнн(м) нака/заніе(м) доволнѣшн бѣ вели/кы дішнсіе. или дѣта /
 того нарече(т). тако подража/ѧ гѧ глѣцааго. дѣти, еѧ / что снѣдно имать. или /
 понеже нже по вѣѣ незлобі/е проходѣщнн(х). дѣтца / нарицаахо(м). такоже н
 папї/ѧ сказоуе(т) въ книзѣ прѣвѣ/н недѣлскын(х) тлѣкованїн, / н климентъ
 александръскы/н въ пѣстоуцьствѣ. / Къ мншжствоу. еже едн/новн(д)но наведе.
 стѧа бо е/диннотворн(т), а таже скве/рнаѧ н грѣхъ соущаѧ. въ мѣ/ншгаа раздѣ-
 леніа ра(д), оумно/жае(т). се бш наричетъ ннѣ / множествовъ, сере(ч) скве-
 рнѣе.

(Л. 6а)

О небесной иерархии¹²⁵

Глава 1. О том, что всякое Божественное озарение, по благодати [Божией] различно исходит на управляемых Промыслом, [о том, что оно] само по себе просто¹²⁶, и не только просто, но и единотворит озаряемых¹²⁷

[1] "Всякое даяние благо и всякий дар совершенный приходит свыше, от Отца светов"¹²⁸, но и всякое излияние Отеческого сияния благодатно приходит в нас и снова единотворной силой устремляет нас ввысь и обращает к единству соединяющего [всех] Отца и боготворной простоте¹²⁹. "Ибо все из Него и к Нему", – [2] говорится в Писании¹³⁰.

Итак, призвавши Иисуса, "истинный свет Отца, просвещающий всякого человека, грядущего в мир"¹³¹, через который мы приходим к источнику света Отцу, обратимся, насколько возможно, к сиянию священного слова, (Л. 6б) [3] переданного нам отцами, и, по мере наших сил, посмотрим на представленную в

них [4] знаками и символами иерархию небесных умов. [5] И приняв невещественными и бесстрастными¹³² умными очами¹³³ сотворенный и нетварный свет богочначального Отца, свет, который представляет нам оформленными символами¹³⁴ блаженная иерархия ангельских чинов, снова устремится от этого света¹³⁵ к его простому (соединяющему все) сиянию. [6] Ибо (этот свет, действуя в мире,) никогда не оскудевает в своем внутреннем (сокровенном) единстве; и хотя он, чтобы [привести] к возводящему и единотворному соединению управляемых Промыслом¹³⁶, [7] благолепно раздробляется (сорастворяется) и множится, сам же в себе пребывает в недвижимом и постоянном тождестве¹³⁷, и тем, которые, как подобает, [с благочестием] обращаются взором к нему по (Л. бв) мере [сил], [сияние] открывается, и соединяет с собою (единотворит) в простом единстве¹³⁸. Ибо Богочначальному сиянию невозможно воссиять нам [8] иначе, чем под покровом священных завес^{139, 140} (т.е. прикровенно) и, по Отческому Промыслу, [только] соестественно и [так, как] свойственно нам. Поэтому и преподобнейшее наше священноначалие¹⁴¹, [9] уподобив священное¹⁴² служение надмирному господству¹⁴³ небесной иерархии, передает [нам] упомянутые бесплотные чины в вещественных формах и различных сочетаниях¹⁴⁴.

[1] Заметь, что эти слова Божественный Дионисий взял из "Соборного послания" св. Иакова¹⁴⁵, ибо оно уже было издано.

[3] Отцами здесь называют давших Св. Писание, а не по крови, ибо все [его предки] [происходили] от эллинов, как говорится (Л. бг) в "Деяниях св. Апостолов" и как пишет сам [Дионисий] в "Послании к св. Поликарпу" и в девятой главе книги "О небесной иерархии".

[4] Знаменательно: [Св. Писание] говорит некими символами и образами, а не [посредством] естественной речи.

Премудрые эллинские мудрецы называют умами разумные¹⁴⁶, т.е. ангельские силы, т.к. [они] имеют восуществленный в себе живой ум, они все есть ум и ум есть все существо каждого из них¹⁴⁷.

[5] Преначален же Бог как превышающий всякой начало и богочначальный свет, как начало называемых богами, я имею в виду ангелов и людей праведных¹⁴⁸.

[6] Внутренним [он] называет сокровенное, ведь всем, кто вне его, оно не ведомо¹⁴⁹.

[7] Заметь [себе] "сорастворение" и [пойми], почему единосушный Бог [сам в себе] множится¹⁵⁰.

[8] Завесами (т.е. прикровенным) называется [все то], что говорится в Писании о Боге как бы о телесном, [будь то] название частей тела или [упоминание] неких [присущих человеку] свойств. Отметь еще, что невещественное и бесплотное мы, существующие в плоти, не можем увидеть иначе, чем в образах и (Л. 7а) символах¹⁵¹, ярче всего это проявляется в [образе] завесы скинии^{152, 153}, на что [он] здесь и намекает.

[9] Принятое в священстве служение – установление и предложение устройства¹⁵⁴ – наших священств таинств, данное нам от Бога апостолами, совершителями [этих] благих [таинств]. Наученных же [этому] апостол Павел называет совершенными, говоря: "Кто из вас совершен, так должен мыслить"¹⁵⁵.

[10] Принятое в священстве служение. Здесь [под этим] подразумевай [изображение] [служб, совершаемых] небесной иерархией. Отметь еще, о каких образах и символах [он] говорит, [когда] имеются в виду изображения [привычные для зрения].

[11] Чтобы по мере способностей мы сами от священных умственных построений¹⁵⁶ восходили¹⁵⁷ к простым и не имеющим [зримого] образа, потому что невозможно нашему уму восходить к невещественному созерцанию небесных чинов и [их] подобию (Л. 7б) [12] иначе, чем через посредство вещественного¹⁵⁸, [13] представляя [себе] видимые красоты изображением¹⁵⁹ невидимого благолепия и чувственные благоухания – *отпечатками*¹⁶⁰ *умного подаяния*¹⁶¹, и [что] безвещественного [нематериального] светодаяния образы¹⁶² – суть вещественные светы¹⁶³, созерцательного умного наполнения – чтения Божественных Писаний¹⁶⁴ и созвуч-

ного, с Божественным соединенного свойства [14] – чины здешних порядков, общения к Иисусу – [принятие] Божественного причастия¹⁶⁵, и все прочее небесным сущностям [дано] надмирно¹⁶⁶, нам же передано [в образах]. Для такого, по мере нашей возможности, обожения¹⁶⁷ (приближения к Богу) устроенный ради человека порядок служб указывает нам на небесные чины, (Л. 7в) [15] и наше [церковное] священноначалие, [являющееся] уподоблением боговидному их (ангелов) служению, [представляется] сослужащим небесным чинам¹⁶⁸.

[16] В образах Св. Писания [17] наднебесные (внеприродные) умы [ангелы] предстанут в чувственных образах, чтобы возводить [нас] от чувственного к умному, и уже от этих священных символических построений – к простым (т.е. имеющим начало в Боге) вершинам небесной иерархии¹⁶⁹.

[11] Отметь, что вымышленными умственными построениями называет здешние мистические учения, которые раскрывает в книге "О церковной иерархии". Это надо понимать [как относящееся] к Божественному, и к слову "изобразительными" относи "умственные построения", к "сочетаниям" же "простые и неизобразимые".

[12] Уподоблением вещественному называет возведение [через] называемое вещественным к пониманию [того, что] больше чувственного. (Л. 7г) Видимыми же красотами называет устройство священных храмов, а чинами порядков¹⁷⁰ степени священства. [13] Отметь еще, что видимые красоты суть образы невидимых благ, так указывает апостол Павел в "Послании к евреям", говоря о тени¹⁷¹; об этом же слышал Моисей¹⁷²: "Сделай по [тому] образу, [какой] показан [был] тебе на горе".

[14] Свойства там – это [то], что упорячивает Божественное¹⁷³. Свойства суть постоянные качества. Здесь же и церковные чины отображают тамошние свойства как бесплотные (по подобию нездешних, надмирных, внеприродных свойств бесплотных), ибо свойства принадлежат бесплотным¹⁷⁴.

[15] Нужно понять, что нами, людьми, совершаемое таинство священнического служения (Л. 8а) есть подражание небесной иерархии.

[17] Отметь, как [нас] возводят к богословию и что возводит нас Христос.

[18] Ничто не именовано им, блаженным, случайно, но с благочестием, точно и многоучительно, т.к. наш священный порядок¹⁷⁵, [как он] говорил, [определяется] вещественными символами и описаниями¹⁷⁶ и умственными построениями (т.е. символически)¹⁷⁷, будучи отпечатком¹⁷⁸ и подобием¹⁷⁹ священного порядка у ангелов. Он справедливо называет высший священный сан¹⁸⁰ у ангелов вершиной. Ибо вершиной изучавшие это¹⁸¹ обычно называют высшее, чистейшее каждой сущности, (Л. 8б) к чему [эта сущность] близко прилежит¹⁸² (т.е. от чего находится в тесной зависимости). Приближенная сущность, так сказать, вершина души¹⁸³ есть ее чистейший ум¹⁸⁴, а вершина рачительства – пламенеющая любовь к Божественному и превосходящему [все]. И вершина нашего священноначалия и устройства таинства – их высшее, чистейшее, от которого они получили начало и которое направлено (близко подходит) к невестественному; чистейший же символ¹⁸⁵ – вершина не имеющих образа, простых и бесплотных (бестелесных) таинств, к которой приходит связанное с ней священноначалие, как к высшему священному сану у людей, и образами возводит [нас] к созерцанию умного священнослужения (иерархии), справедливо называющегося вершиной [всего, что] здесь, телесного и вещественного¹⁸⁶.

Глава 2. О том, что Божественное и небесное изображаются через подобия, (Л. 8в) с первообразами несходными

[18] Во-первых, как я думаю, надо изложить, что мы считаем целью (промыслительным предназначением) всякой иерархии и какая польза в ней ее участникам¹⁸⁷, а потом воспеть небесную иерархию так, как [о том] сказано в Писании. [19] А после этого нужно сказать, какими священными изображениями небесные порядки (чины) обозначаются [20] в Св. Писании и к какой простоте надо возвыситься [воображением], чтобы и мы, подобно некоторым, нечестиво не представляли небесные и боговидные умы имеющими много ног и много лиц,

носящими скотский облик волов или имеющими звериный вид львов, или же с орлиным изогнутым клювом и птичьими перьями; также не воображали бы себе каких-нибудь огненных колесниц на небесах; вещественный престол¹⁸⁸, на котором (Л. 8г) восседает Богоначалие; неких коней многопестротных и архистратигов (военачальников) с копьями и прочее, показанное нам разъясняющими символами в Св. Писании¹⁸⁹. Богословие безыскусно¹⁹⁰ пользовалось образно-поэтическими [21а] священными построениями для описания неизобразимых (не имеющих своего плотского вида) умов, призрев, как уже говорилось, на наш ум свыше и предусмотрев [для него] соответственное и соестественное ему возрождение и создав¹⁹¹ для него возводительные священные изображения¹⁹².

[19] Разъяснением называет сообщение¹⁹³; показано, что символами и изображениями¹⁹⁴ он называет и умственными построениями, простотой же – по природе [своей] невестественное.

[20] Ведь [он] знал, что воспевая небесные священные умы, как он сам говорит, по Писанию, он был вынужден говорить [о них, как] о животных зверообразных, и орлах, и других, кому уподобляет Св. Писание архангельские силы. Ведь он говорит: чтобы мы, как многие, нечестиво не возомнили [себе чего-нибудь], [не надо браться] [за] толкование (Л. 9а) многоликих и многоногих чинов небесных [которые в действительности не имеют таких свойств]. Их и собирается истолковать [так, как] это объясняется в Св. Писании.

[21] Потому что Писание пользовалось образно-поэтическими построениями. Небесные символы и образы подобны воображаемым поэтами [символом и образам], как говорит этот священный муж. Под поэтами же понимаем прославляемых эллинами, как Гомер, Гесиод и прочие, или поэтическим, как будто бы построенным воображением. Божие премудрое схождение, видевшее наш немощный ум, не способный к высочайшему созерцанию, создало¹⁹⁵ соестественное [ему] (свойственное его природе) возведение, объясняя архангельские порядки¹⁹⁶ (чины), показало [их] не такими, каковы они на самом деле, но [так], как мы можем их понимать. Да не вообразим неподобающее о чинах небесных.

[21б] Если же кто-то собирается воспринять [данные] священные [22] сложения, потому что простые [сущности] сами по себе непостижимы [для нас], но и нам не видимы, [и] считает [при этом] не сходным (Л. 9б) [с истиной] изображения святых умов, *[данные] в Св. Писании и [что] всякое, так сказать, [23] подобие ангельских имен несовершенно (т.е. не отражает истину) и говорит, что богословам надо, изображая совершенно бестелесные сущности [как бы] облеченными плотью в образах, им соответствующих (близких) и, насколько возможно, им родственных, воспринимая от наиболее почитаемых у нас и некоторым образом безвещественных и превосходящих [нас] сущностей, [24] а не налагая небесным [25] и боговидным просторам различные низменные земные подобию; ведь с одной стороны, мы возводились бы, [когда] надмирные проявления склонялись к не свойственному [им] [и с ними] не сходному; а с другой – Божественные силы несправедливо унижаются и наш ум заблуждается, пленяясь нечестивыми сочетаниями; и, пожалуй, возомнится [еще] [нашему уму], что наднебесная сфера наполнена [26] множеством неких львов и коней и рёвом звериных песнословий, и птичьими стаями [27] и [стадами] иных животных (Л. 9в) и прочими вещами оскорбительными [для бесплотного мира], [28] [как их] описывают склонные к нелепому, ложному и страстному совершенно отличные (неподобные), как кажется, уподобления разъяснительных словес Св. Писания. Но, как я думаю, стремление к истине указывает [на] премудрость Св. Писания, промыслившую в изображениях небесных умов, [29а] чтобы и божественные силы, как кто-нибудь скажет, не унижались и чтобы нам не пленяться образами, уводящими в низменное.

[18] Сложениями (сочетаниями) называет упомянутые умственные построения и изображения¹⁹⁷. Сами по себе, т.е. по своей природе, [они], как [он] говорит, нам не ведомы и [для нас] не видимы. [23а] Грубым, я думаю, называются чуждые и будто отсеченные от обыч-

ного умственного построения и движения. Поэтому и подобием это называет, объясняя, [что] изображаемые образы святых ангелов не такие, каковы они на самом деле, и не такие, какими их (Л. 9г) передает [нам] Св. Писание. Но мы [через возведение] да достигнем их величие. Сам же Дионисий собирается обобщить все, сказанное о них (об ангелах), и показать, что можно понять ангельские порядки (чины) так, как было сказано.

[24] Некоторым образом невещественных, т.е. отчасти, а не совсем безвещественных¹⁹⁸. Превыше лежащими сущностями [он] называет небо и то, что на небе, т.е. звезды, ведь их тонкочастная и односущностная [структура] близка к невещественности.

[236] Священные и отчасти невещественные¹⁹⁹ сущности обозначают небо и звезды.

[25] Боговидными простотами называет умные сущности; ведь невещественные сущности и всячески несложненные (т.е. не состоящие из отдельных частей) не являются соединением элементов²⁰⁰, т.к. [из них образуются] телесные существа, а эти же бесплотны²⁰¹.

[266] Сказанное здесь так и разумей, (и помни об этом), (Л. 10а) если [вдруг] возмнится, [что] небеса наполнены львами и иными неподобающими [животными]. [26а] Эти образы св. херувимов были описаны божественным Иезекиием²⁰² и дивным Иоанном в [его] Откровении²⁰³.

[27] Животными иными [он] называет таких, как конь и мул. Вещи же презреннейшие, например, престолы, будто бы [сделанные] из дерева, и колесницы, и железные мечи²⁰⁴, как меч, исторженный перед Валаамом²⁰⁵, и тот, который видел Давид (это описано во второй книге Царств).

[28] О страстном говорит, поскольку образ льва символизирует нечто яростное, а образ тельца [нечто] вожделеющее, что суть страсти, и великие²⁰⁶. Уподоблениями же называет [нахождение] уподобляющих внутренних смыслов²⁰⁷. Ведь говорит Иезекииль, что [он] видел подобие престола²⁰⁸ и подобие льва²⁰⁹, что являет восприятие вымышленного с помощью умственных построений. Поэтому здесь говорится [именно] (Л. 10б) о неподобных уподоблениях, которые отличаются от того, чем [бесплотные сущности на деле являються], ведь пророк видит не всех подобными, но одних [видит] так, других иначе; но они совершенно не подобны [тому], чему кажутся подобными, ибо никто [не примет за] истину, [что] небесные сущности непосредственно имеют вид] льва, или тельца, или прочих. А что такое неподобное, найдешь дальше.

[29] Своим толкованием собирается указать и то, и другое, чтобы никому не возмнилось ни небесные силы унижать [построением низменных подобий], и ни нам повергаться в низменное, [представляя] ангелов в виде упомянутых животных.

[296] А стало быть, прилично представлять в образах сущности, не имеющие [собственного] вида и образа. Причина этому не только в том, что мы по нашему устройению не можем непосредственно восходить к умному созерцанию – [для этого нам] требуется [помощь] близких и (Л. 10в) соестественных [нам] возвождений, [30] которые в понятных нам изображениях представляют сверхъестественные и не имеющие образа сущности²¹⁰; но [с другой стороны], [содержащему в себе] таинственное Св. Писанию подобает непостижимыми²¹¹ и священными намеками²¹² скрывать и делать недоступной для большинства священную и сокровенную истину²¹³ надмирных умов. Ибо не всякий [человек] посвящен²¹⁴ и не у всех, как говорится, есть знание²¹⁵. Если же кто-то будет осуждать несходные образные описания²¹⁶, говоря, что позорно возлагать такие изображения для боговидных и святейших порядков (чинов), то следует ему сказать, [31] что священное разъяснение выражается двумя путями: один, как подобает, проходит через подобные священные образы; [32а] другой же осуществляется символами, совершенно [им] не уподобленных и [с ними] не сходных²¹⁷.

(Л. 10г) [30] Бесплотные не имеют вида. Когда же услышишь о Сверхсущем, который существует в Божьем виде, понимай под этим неизменность его к Отцу; ведь это и являют слова: "образ Бога невидимого"²¹⁸ "Видевший Меня, видел Отца"²¹⁹. Так и св. Василий говорит в послании к своему брату о различии сущности и ипостаси²²⁰.

[31] Что двумя способами воспеается Божество: или через подобное всему, ибо не все в Нем собирается, или через неподобное, ибо [Он] ничем из всех не является, которые [потом]

составляются в [в цельный образ], или через отличное, т.е. неподобное, что ничем из всех не является²²¹.

[32] Здесь говорит о том, что образы выстраиваются [в воображении] [с помощью] подобного и неподобного (отличного от оригинала).

[326] Поэтому тайное учение разъяснительных словес Св. Писания и священное прославление сверхсущего Богоначалия, [33] когда [они] воспевают блаженство пресущественного Богоначалия как Слово²²² и Ум²²³ и Сущее^{224, 225}, утверждают его богоподобный разум и премудрость, и истинно (Л. 11а) сущее Бытие, и истинную причину [всего] существующего, и как Свет²²⁶ его представляют и называют жизнью²²⁷. И хотя эти священные построения, [будучи] более достойными, [34] [чем] низменные образы, некоторым образом их превосходят; [но] им, как кажется, недостает богоначального подобия истине; ведь Он больше всякой сущности и жизни, [35] никакой свет [не может] начертать [Его], и любое слово и ум [также] недостаточны, [чтобы быть даже Его] подобием. Иногда [Он] воспевается [с помощью] не сходных [с Ним] определений и в Св. Писании, [36] называющим [Его] невидимым²²⁸, и непостижимым, и неограниченным (беспредельным)²²⁹: чем обозначается [не то], что [Бог] есть, но что [Он] не есть. Ибо это, как мне кажется, вернее всего, потому что, хотя наученные таинственным Священным преданием, (Л. 11б) [мы можем утверждать,] что [Он не имеет сходства] ни с чем из существующего, мы все же не знаем [37а] Его сверхсущественную и немислимую и неизреченную беспредельность²³⁰.

[33] Почему Бог называется "Слово" и "Ум"? [Потому что сказано:] "Кто познал ум Господень..."²³¹. [И еще сказано:] "И было слово Господне ко мне"²³², – и прочее. Божественный же разум²³³ означает не то, что [Д.А.] хочет показать, [что] Бог разумен, но [показать Бога как] изначально соединенного²³⁴ со Словом. [Он] показывает [именно то], что Сам от Себя получает Слово²³⁵. Слово "сущий" означает существование, когда говорят: "Я есмь Сущий" и "Сущий послал меня"^{236, 237}.

[35] Вернее всего называть Бога ни жизнью, ни светом, ни умом, ни Сущим, но причиной всего.

[36] Что говоримое о Боге отрицаниями, т.е. что [Он] невидим, непостижим и т.п., [представляют собой] определения через неподобное (отличное), которые показывают не то, что есть Бог, но то, чем он не является. Так [говорит] и Григорий Богослов. Непостижимое [недоступное мысли] значит не то, что может быть оставлено без внимания, но то, что никем не может быть понимаемо. Беспределен же Бог, ибо никаким пределом не ограничивается, (Л. 11в) но Он Сам предел всех и все в себе определяет²³⁸, Сам же предела не имеет²³⁹. Ведь из положительных определений (утверждений)²⁴⁰ складываются пределы; положительные определения Бога нелепы, потому что не соответствуют истине, ибо Бог больше [всего] этого, так как Он [сам] не есть сущность, но превосходит [всякую] сущность.

[37б] В то время как отрицательные определения Божественного истинны, [38] а положительные не подходят сокровению невыразимых [бесплотных сил], наиболее подобающим для невидимых является разъяснение через несходные умственные построения. [39а] Ибо святые описания Священных Словес почитают, а не исполняям стыда небесные порядки (чины), разъясняя [их] несходными изображениями и указывая ими на [то, что] надмирно превосходит все вещественное.

[38] [Он] говорит: не только при [изображении] Бога, но и [при изображении] божественных, т.е. умных, сущностей, [находящихся] ниже Бога, отрицания истинны, а утверждения неприемлемы, ибо утверждения неподобающи, (Л. 11г) когда [мы] упоминаем о Боге, или о разумных силах, о жизни, или свете, ведь жизнь не есть нечто такое, что живет вдыханием²⁴¹, и ни свет видимый – *делающийся видимым для предстоящих*^{242, 243}, но [то, что] выше этого. Отрицания же в какой-то мере наиболее подходят для [определения] умных сущностей, ведь когда [мы] говорим, что [они] невидимы, понимаем, что [они] не

могут быть видимы; что же есть само то невяляемое, ни как следует разузнать, ни представить, кажется, разум [не может], и больше того, "жизнь" и "свет", думается, означают что есть, и нимало не являют, что есть Бог.

[39] Смотри, как [он] оправдал [то], почему небесные сущности, или их изображения, представляются²⁴⁴ [в виде] животных. Ибо Бог, [который] во всем, не имеет ничего родственного Себе [одного рода с собой]²⁴⁵ и не является ничем из всех, но иным, поэтому прилично [нам] [познавать его иным] способом познания²⁴⁶, говоря, чем не является Бог, что [Дионисий] называет "через несходное". Так и силы небесные, которые ниже, чем Бог: богословы ловко сделали, не уподобив их ничему из умного, но из чувственного; (Л. 12а) их же называет недостойными, [но] восприняв их очертания и сделав это к их чести, чтобы подражание им было вымышленным, а не истинным²⁴⁷. Ибо если имеющий вид льва или многоногий²⁴⁸ называем [нами] разумным и невещественным, почему же не ясно, что он надмирно превзошел вещественное и нами понимаемое?

[39б] [А] что же и наш ум более возвышают несходные подобия – не думаю, что кто-то из благомыслящих возразит [против этого]; ибо есть основание обмануться и в достойных²⁴⁹ священных изображениях, [40] представляя себе небесные сущности некими световидными мужами, сверкающими красотой, облаченными ризами светлыми и блистающими огнем неопалюющим, и некими иными подобными по [способу] изображения видами, [какими] богословие нарисовало небесные умы. И чтобы не (Л. 12б) пострадали те, которые ничего выше видимых красот не разумуют, возвышающая премудрость преподобных богословов благочестиво низводит себя к неподобным несходствам, не допуская нашей низменной сущности навсегда остановиться [в обращении] к нелепым изображениям; [но] устремляя к горнему, [что есть в] душе, и [так] уязвля²⁵⁰ злообразием сочетаний, что [даже] самым грубым [из нас] не кажется ни правильным, ни истинно существующим, чтобы наднебесные и божественные [сущности] на самом деле были бы подобным столь нелепым [изображениям]. Однако же надо понимать, [41] что нет ничего из существующего, [42] [что было бы] [совсем] лишено причастности к благу, потому что и в Св. Писании говорится: "все хорошо весьма"²⁵¹. Ведь из всего можно почерпнуть блага наблюдения, и умным и духовным сущностям (Л. 12в) создать упомянутые неподобные несходства, хотя умные сущности действуют не так, как это назначено чувственным, а иначе.

[40] Вот и другая причина [того], почему Св. Писание²⁵² восприняло такие уподобления для [изображения] небесных сущностей: ведь если бы оно создавало для изображения небесных сущностей более достойные уподобления, т.е. говоря, что божественные силы суть златовидные или блистающие, слышащие [такое] совершенно покорились бы этому, видя [столь] достоверное из наиболее почитаемого людьми. Теперь же [Писание] привнесло несходные и низменные образы, чтобы [мы] отыскивали истину сущего, точно узнав, что оно не таково.

[41] Видения – то, на что смотрят с удивлением.

[42] Ведь ничего из существующего не лишено причастности к благу.

[43, 44] Ибо ярость неразумных²⁵³ бывает от страстного устремления, (Л. 12г) и всяческого неразумия исполнено их охваченное яростью движение; но в отношении к умным сущностям ярость подобает понимать другим образом: [ярость], как я думаю, являет в них мужественную [45] разумность и неизменное свойство [пребывать] в боговидных и неизменных изображениях²⁵⁴. [46] Так же и страстями в неразумных [бессловесных] [существах] [мы] называем некое слепое и низменное неудержимое [стремление] [по причине] естественного (природного) движения или привычки [47] к изменчивым [наслаждениям] и неразумное преобладание телесных желаний, всякое животное устремляющее²⁵⁵ [куда] тяготее [его] чувственная сторона. Когда же, применив к умным силам неподобные несходства, [мы] называем [нечто] страстями, то под этим следует подразумевать Божественное рачи-

тельство²⁵⁶ – [невмещаемое] [нашим] разумом и душой стремление к надматериальной невещественности и неуклонное и постоянное [тяготение] к чистому и (Л. 13а) необманчивому созерцанию²⁵⁷ и вечному и духовному (умному) приобщению к этому чистому²⁵⁸ и высшему²⁵⁹ сиянию, о котором [уже] говорилось, и добротворному благолепию воистину вечной причастности к умному. А неужержимость будем понимать как скорое невозвратное [движение], которое ничем не может быть удержано из-за несмешанного и неизменного [их] рачительства божественной красоты, и совершенного устремления [48] к истинно желаемому. Но и саму ту неразумность и бесчувствие в неразумных (бессловесных) животных и бездушных веществах прямо называем лишенностью разума (слова) и чувства. В невещественных и умных сущностях, по святости их, сознаем [49] их превосходство как надмирных над нашим изменчивым (преходящим) телесным²⁶⁰ разумом (словом) и низменным и чуждым бесплотным (Л. 13б) силам чувством.

[43] Ибо яростное движение не просто исполнено неразумия (бессловесия), но [происходит] по неразумию [их] сущности. Следует прочесть последнюю главу в книге, где говорится о созерцании св. херувимов: там все это пространно объясняется.

[44] Надо отметить, что подразумевается под яростью у неразумных (бессловесных), и что у разумных (словесных), и что такое страсть для каждого [из них].

[45] Надо отметить, что и ангелам, по его словам, [свойственна] разумность.

[46] Страсть [в отношении] умных сил есть неужержимое рачительство о Боге, что [он] называет невещественностью.

[47] К изменчивым – [это значит] [изменяющимся] от студеного к теплomu, от здоровья к болезни, от гнева к безмятежности, от скорби к радости. (Л. 13в) [48] Несмешанным [рачительством] называет чистое и всеохватывающее – отдавшийся во власть божественного рачительства весь принадлежит ему, и стремится только к желаемому, не сдерживаемый никаким проходящим и телесным словом. Говоря, что неразумность свойственна [и] бесплотным сущностям, [мы] не предполагаем у них безумия, когда [с помощью] изображений львов, и тельцов, и птиц, [таких,] как, например, орел, говорим, [что] образы и символы неразумных подобают небесным чинам, но мистически обозначаем отличие их разумности [от нашей]. Ведь мы проявляем нашу разумность действиями языка и звуковых образов, сотрясая языком воздух, и когда слово исходит от нас к слышащему, от тела к телу, как говорит (Л. 13г) божественный Василий в слове "Внемли себе". Там же не так: бесплотные сущности, друг друга вмещающие и отходящие, наблюдают мысли друг друга яснее всякого слова, словно беседуют, передавая друг другу слова молчанием. [49] Изменчиво слово, нами произносимое, как переходящее от говорящего к слышащему. Телесно же [оно] в отличие от слова невещественного, ведь [невещественное слово] ни телесно, ни изменчиво.

[50] Ибо можно создать образы, не отличные от небесного, и из недостойнейших частей вещества, [51] поскольку и они, получив существование от истинного блага, во всяком своем вещественном устройстве имеют некое уподобление умному благолепию, и с их помощью возможно возведение (Л. 124а) к невещественным первообразам; [причем] под неподобным, как говорилось, имеются в виду подобия, и не так просто, [52а] а согласным и подходящим образом разделяя в них умные и чувственные свойства.

[50] Недостойнейшим веществом называют всякую телесную природу в различных видах: одушевленных, и неодушевленных, и прочих, – Богом упорядоченную. Умным же благолепием – говоримое о Боге, умеренные и неясные отпечатки чего мы находим в сущем, как просто бытие, жизнь, чувствование и [тому] подобное. [51] Ни одно премудрое слово не противоречит тому, что всякое вещество получило существование от Бога, ведь оно носит само в себе доказательство [своего] от Бога происхождения и упорядочения. Всякий вещественный порядок (Л. 14б) имеет неясное и смутное уподобление и подражание разумным сущностям, ибо как разумные склонны к принятию, насколько возможно, проявлений Божия Промысла, и жизнь сущего оживляются превышающим всякую жизнь Богом и имеют действительную силу творить благое и некое надмирное движение, так и вещественное,

вкупе и по частям, способно сообразно себе воспринимать Промысл Божий и оживляться и быть жизнью: "Да произведет земля душу живую"²⁶¹, – и еще: "Да произведет вода пресмыкающихся душ живых"²⁶²; силы благодетельные есть у рождающихся из земли, [что доказывает] полезность некоторых трав и металлов, как, например, золото, серебро, олово, сурьма, и тому подобное. Эти земные металлы обладают движением, подобным вещественному, направленному и (Л. 14в) к рождению, и к уничтожению, и воспринимают порядок (чин), установленный Богом, который и должен был быть установлен. И озаряются присутствием разумных сил, как при Воскресении Господнем, когда блистающий ангел озарял [все, что] вокруг. Это все имеет страдающая вещественность, но не так, как разумно действующее [невещественное]. Поэтому и говорится, что вещественное имеет "последний отзвук". Что же такое "последний отзвук", [мы] разъяснили в книге "О Божественных именах".

[52] Хотя [он и] называет эти же имена, воспринимаются [они] не одинаково и способствуют пониманию своеобразия природной основы и определяют [его]. Отметь же, что всякое вещество [он] не называет разумным, и звезды не одушевлены, ибо не имеют разума.

[52б] Находим, [что] мистические богословы благочестиво (Л. 14г) мыслили таковое не только о небесных порядках (чинах), но иногда и о самих [53] богоначальных разъяснениях. И когда его (Богоначалие) воспевают с помощью [54] достойнейших из видимых [образов], как [55] солнце правды²⁶³, как утреннюю звезду²⁶⁴ в уме священно возгорающуюся, и как свет, умно и явлено озаряющий, или когда средние [сущностей], как огонь, безвредно озаряющий²⁶⁵, как вода – подательница жизненного наполнения²⁶⁶ и, образно говоря, в чрево входящая и неудержимо текущие²⁶⁷ реки источающая, или когда последние [сущности], как миро благоуханное²⁶⁸, как камень краеугольности²⁶⁹, [или когда] звериный облик Ему приписывают, и свойства львов²⁷⁰ и [других] зверей, и уподобляют Его барсу²⁷¹, (Л. 15а) и разъяренной медведице²⁷². Прибавлю еще то, что недостойнее и неслучайнее всего: сведущие в божественном передали, что [Божество] приписывает себе вид червя²⁷³.

[56] Так все богомудрые толкователи сокровенного вдохновения отделяют Святая Святых от несовершенного и несвященного, и предпочитают несходные священные построения; [57] любящие созерцать священные изображения²⁷⁴, не останавливаются на этих образах как на истинных, и божественное почитают [с помощью] истинных отрицаний, [58а] и уподоблений последним из его отзвучиваний.

[53] Богоначальными разъяснениями называет размышлениями о Боге.

[54] Отметь, что называет достойным, как солнце и звезды, и что средним (Л. 15б) – огонь и воду, и что последним, как миро, и что недостойным, как звери и черви, и как называются для обозначений Бога [употребляемые] звероподобные символы и [восприятые] от вещества – и достойные, и средние, и недостойные.

[55] Отметь же: Солнцем Правды называет [Его] пророк Малахия. [И] Божественный Петр в своем Соборном послании [пишет]: "Пока не взойдет денница в сердца ваших"²⁷⁵ и прочее. Ибо Он "утренняя звезда"²⁷⁶. Моисей говорит: "Огонь в терновом кусте несжигающий"²⁷⁷, т.е. безвредно озаряющий. Иеремия же называет водой: "Меня оставили, источник воды живой"²⁷⁸, и другие [говорят] другое. И Господь: "Реки из чрева его потекут воды живой"²⁷⁹, Соломон же в Песни Песней называет миром: "Миро разлитое имя тебе"²⁸⁰. В двенадцати же пророках Осия и Михей в пророчествах о Боге перечисляют упомянутых зверей. (Л. 15г) Давид же называет себя червем: "Я есмь червь, а не человек" от лица Господня.

[56] Червю себя уподобил, потому что не от семени родился, как мы, но без семени, как черви, которые не от семени рождаются, но от земли или [чего-нибудь] сгнившего. Ибо "Я есмь червь, а не человек" говорится как будто от лица воплотившегося Бога, и воспринимается не в соответствии с Божеством, но в соответствии с видимостью плоти. Что такое образы, или изображения, [мы] уже разъяснили в начале 9 главы [книги] "О Божественных

именах". Чтобы [мы] почитали божественное [с помощью] отрицаний, т.е. [что он] невидим, бессмертен, неосязаем и тому подобное, и более всего – "последними отзвуками" и несходными уподоблениями, т.е. червю уподобляя и (Л. 15г) прочее другим последнейшим; например, одно дело называть царем льва, а другое – Бога и так далее.

[58] Последними из отзвуков Божиих в творении [он] называет, [то.] о чем прежде сказал: недостойнейшие из вещественных устройств. Почему они называются "последним отзвуком" и уподоблением, будет пространнейше сказано в 9 главе [книги] "О Божественных именах".

[58б] Не будет неуместным, по упомянутым причинам, воссоздавать небесные сущности от неподобающих несходных уподоблений; ибо, может быть, мы не пришли бы от недоумения к поиску и к возвождению ради точного исследования священного, [59] если бы не смутила нас зловидность ангельского разъяснительного изображения, (Л. 16а) не оставляющая наш ум в неподобающих образах, но побуждающая отвергнуть низменные пристрастия и устремляющая к горнему, возводя благочестиво через видимое к надмирным. Достаточно нами [сказано] о и несходных ангеловидных образных описаниях священнных словес.

[60] После этого надо определить, что мы считаем иерархией и какую пользу будут иметь удостоившиеся священноначальства. Наставник же слову будет Христос, если можно так сказать, мой, – вдохновение всякого священноначального разъяснения. [61] Ты же, чадо, по прелодобному уставу нашего священнического предания, (Л. 16б) благочестиво слушай благоговейно произносимое, наполняясь божественным учением, и святое в уме от множества непосвященных сокровением окружив, [62] сохрани [его] как единовидное. Ибо нехорошо, как говорит Св. Писание, перед свиньями бросать умный бисер – чистое и световидное и добротворное благоукрашение.

[59] Зловидное понимай как звероподобие и скотоподобие, которое Писание приписывает ангелам.

[60] Правильно назвал изобразительные образные описания, о которых говорил раньше, не ангельскими, но ангелоподобными; ведь описаны образы не самих тех ангелов, каковы они на самом деле, но изображения, являющие некую видимость бесплотных, как он сам разъяснил.

[61] Почему великий Дионисий называет божественного Тимофея "чадо", надо изучить. Или, как я думаю, потому, что превзошел его в летах, так говорит, (Л. 16в) и [больше] преуспел в философии, [ведь он тот,] кого и вопрошал [Тимофей], как это сообщают Деяния св. Апостолов – ведь великий Дионисий был более сведущ и в светском образовании. Или называет его чадом, подражая Господу, говорящему: "Дети, есть ли у вас какая пища?" или поскольку детьми назывались, следуя Богу, кроткие; так и Папий объяснял в книге первой "Господних толкований", и Климент Александрийский в "Педагоге". Множество [Дионисий] противопоставлял единовидное, ведь святое единотворит. [62] А скверное и наполненное грехом через разделение до многого умножается. Это он называет множеством, т.е. скверным.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См.: Пустарнаков В.Ф. Идеальные источники древнерусской философской мысли // Введение христианства на Руси. М., 1987. С. 188–203.

² См.: Мильков В.В. Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского – общеславянский памятник богословско-философской мысли // Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского. V Слово. М., 1996. С. 14–15; Бондарь С.В. Философско-мировоззренческое содержание "Изборников" 1073 и 1076 годов. Киев, 1990. С. 17, 71; 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; *Щеглов А.П.* Философское содержание "Толковой Палеи" по материалам русских рукописей. Автореферат канд. философ. наук. М., 1994. С. 9–17.
- ³ См.: *Мильков В.В., Пилюгина Н.Б.* Христианство и язычество: проблема двоеверия // Введение христианства на Руси. М., 1987. С. 263–273.
- ⁴ См.: *Пацуро В.Т.* Культурное возрождение Великороссии и роль древнерусского наследия // Древнерусское наследие и исторические судьбы восточного славянства. М., 1982. С. 54–62; *Лазарев В.Н.* Искусство средневековой России и Запад (XI–XV вв.). М., 1970; *Воронин Н.Н.* Архитектура // Очерки русской культуры XIII–XV вв. Ч. 2. М., 1970. С. 206–253; *Дмитриев Л.А.* Литература конца XIV–первой половины XV века // История русской литературы X–XVII веков. М., 1980.
- ⁵ См.: *Кувев К.М.* Археографические наблюдения над сборником Симеона в старославянских литературах // Изборник Святослава 1073 года. М., 1977. С. 50–56; *Баранкова Г.С.* Шестодневны повествовательные // Методические рекомендации по описанию славяно-русских рукописей для Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР. В. 2. Ч. 1. М., 1976. С. 170; *Творогов О.В.* Палея Толковая // Словарь книжников и книжности Древней Руси. XI–первая половина XIV в. Л., 1987. С. 287.
- ⁶ См.: *Соболевский А.И.* Переводная литература Московской Руси XIV–XV вв. СПб., 1903. С. 14.
- ⁷ См.: *Прохоров Г.М.* Корпус сочинений Дионисия Ареопагита // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. II. (Вторая половина XIV–XV вв.) Ч. 1. Л., 1988. С. 491–493; *Его же.* "Диоптра, или Душезрительное зеркало" Филиппа Пустынника // Там же. С. 192–195.
- ⁸ См.: *Горский В.С.* Философские идеи в культуре Киевской Руси XI–начала XII в. Киев, 1988. С. 110–111, 112–114; *Мильков В.В.* Философско-мировоззренческая проблематика в литературе Древней Руси // Формирование мировоззрения: история и современность. М., 1987. С. 47–48.
- ⁹ См.: История философии в СССР. Т. 1. М., 1968. С. 216–220; *Клибанов А.И.* Реформационные движения в России в XIV–начале XVI в. М., 1960. С. 318–319.
- ¹⁰ Перевод "Ареопагитик" на славянский язык осуществлен сербом Исайей в 1371 г. и 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 и задачи изучения // ТОДРЛ. Т. 31. Л. 1976. 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 гг. 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 известно 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).
- ¹¹ 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 Шестодневе Иоанна экзарха Болгарского // Там же. С. 13–41.

- ¹² См.: *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; *Абрамов А.И.* К вопросу о месте философии в средневековой письменности Киевской Руси // Становление философской мысли в Киевской Руси. М., 1984. С. 8–53.
- ¹³ В "Ареопагитиках" упоминаются так же 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).
- ¹⁴ Ср.: Деян. 17, 13. См. так же: *Прохоров Г.М.* Указ. соч. С. 7; Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 547.
- ¹⁵ 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.
- ¹⁶ См.: *Прохоров Г.М.* Указ. соч. С. 7.
- ¹⁷ См.: *Скворцов К.И.* Исследование вопроса об авторе сочинений, известных с именем св. Дионисия Ареопагита. Киев, 1871; *Нуцубидзе Ш.* Петр Ивер и проблемы Ареопагитики. Тбилиси, 1957; *Данелиа С.И.* К вопросу о личности Псевдо-Дионисия Ареопагита // Византийский временник. Т. 8. М.; Л., 1959.
- ¹⁸ См.: Культура Византии. IV–первая половина VII в. М., 1984. С. 68–73.
- ¹⁹ См.: *Прохоров Г.М.* Указ. соч. С. 13–14.
- ²⁰ 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.
- ²¹ См.: *Прохоров Г.М.* Указ. соч. С. 49–51.
- ²² См. там же. С. 53–54.
- ²³ См.: *Соколов В.В.* Указ. соч. С. 84–85.
- ²⁴ 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.
- ²⁵ См. там же. С. 252, 308, 350, 416, 422, 423, 432, 509.
- ²⁶ См.: *Мильков В.В.* Учение стригольников // Общественная мысль: Исследования и публикации. Вып. IV. М., 1993. С. 33–46. Пантеистическую 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. Т. 1. С. 220).
- ²⁷ 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 Ареопагита. С. 869; *Прохоров Г.М.* Указ. соч. С. 8, 13–14).
- ²⁸ О Платоне в данном случае можно говорить как о некоем исходном источнике идей, учитывая, что в "Ареопагитиках" присутствует не столько сам Платон, сколько неоплатонические интерпретации его учения о бытии. Платоническая традиция наложила отпечаток на исходные концептуальные основы всего текста.
- ²⁹ На исходных платоновских посылках построено "Послание Титу-иерарху" (ср. Федр. 278), где разрабатывается тема Софии Премудрости (см.: Тексты Псевдо-Дионисия Ареопагита // 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; *Громов М.Н.* Образ Софии Премудрости в культуре Древней Руси // Отечественная общественная мысль эпохи средневековья. Киев, 1988. С. 114–118).

- ³⁰ Более четко эти восходящие к античной традиции принципы изложены в комментариях Максима Исповедника (см.: *Тексты...* С. 192–193).
- ³¹ См. об этом: *Клибанов А.И.* Указ. соч. С. 318.
- ³² См. там же. С. 320–321.
- ³³ 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.: *Мильков В.В.* Определения философии Иоанна Дамаскина и его славяно-русские варианты // *Переводные памятники философской мысли в Древней Руси.* М., 1992. С. 130–173).
- ³⁴ 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.
- ³⁵ Эту особенность воззрений Псевдо-Дионисия более чутко ощущали философы (см.: *Соколов В.В.* Указ. соч. С. 547; *История философии в СССР.* Т. 1. С. 220). Можно предположить, что отказ от догматических формул являлся следствием неоплатонической методологии, которой высший Божественный абсолют воспринимался как неопишувемый и неопределимый: "ни же тѣло ксть; ни же образъ, ни же видъ, ни же качество, ни колич'ство, ни велич'ство" ("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".
- ³⁶ 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).
- ³⁷ 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 неоплатонических в своей основе формулировок Псевдо-Дионисия.
- ³⁸ *Тексты...* С. 160–161.
- ³⁹ *Тексты...* С. 162–163.
- ⁴⁰ "Самого нже паче сущїихъ, 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 ѿт сущїихъ суща нь паче сущїихъ" ("Бог не есть что-то сущее, но выше сущего"). *Тексты...* С. 176.
- ⁴¹ *Тексты...* С. 166–167.
- ⁴² *Тексты...* С. 166–167.
- ⁴³ *Тексты...* С. 174–177.
- ⁴⁴ Там же.
- ⁴⁵ *Тексты...* С. 178–179.
- ⁴⁶ См.: *Тексты...* С. 178–181.
- ⁴⁷ *Тексты...* С. 180–182.
- ⁴⁸ *Тексты...* С. 182–183.
- ⁴⁹ "Пѣсной тименья н блуднич'ская многострастия". (*Тексты...* С. 182).
- ⁵⁰ 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: "...зримъ бо тькмо снѧ съ приплетьшимсе нмь чув'ственными образы" (*Тексты...* С. 178). В контексте подобных рассуждений про-

- рывается плохо согласуемый с дуальной онтологией христианства тезис о единстве мира: "...сыплетено ксть реченному нереченнок" (Тексты... С. 184). Иначе теряется смысл рассуждений о Сверхсущем.
- ⁵¹ См.: Тексты... С. 162–167, 178–185.
- ⁵² Тексты... С. 182–185.
- ⁵³ См.: Тексты... С. 158–159.
- ⁵⁴ См.: Тексты... С. 162.
- ⁵⁵ Тексты... С. 190–191.
- ⁵⁶ Сложные, разбросанные в разных местах трактата суждения на этот счет в более простом и удобоваримом для восприятия виде суммировал в своих комментариях Максим Исповедник: "Чловѣци во чюв'ствная или видѣнникмь, или въкушениикмь, или wszезанникмь разумѣваикмь, что сүты; ѹмная же шт үченая или үчител'ства, или wszяния разумѣваикмь. Богъ же ни шт кдиногю шбраза таковаго вѣсть сүщя, нь разумь иикать томю 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, глагоикть ии'втн сыплетенно реченню, сирѣчь въ кже рещисе повелѣнно шбразомь и нереченнок, сирѣчь таин'ствноок" ("неизреченное или символическое, соплетено с выразимым в слове, то есть, что 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 божествная и мыслная непосредствнѣ, нь трѣбүкть посрѣдства нѣкогю дещелѣйшаго, якоже наставляющаго тү на простая и нечест'ная, кже твореть шбразы раздѣлкиями, сирѣчь чюв'ствнныи и явлк'нныи 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 руковождствующем им на пути к простому и неделимому, что и делают символы путем разделения, от чувственного и феноменального возводя таким образом к невыразимому"). Тексты... С. 186–187; "Яко и самок мира сьдѣтел'ство невидимыхъ Божихъ прѣложеник ксть, шбразомь нѣкоим шбразь чинь ии'вк" ("А что и само создание мира, происходя из невидимого божия, имеет некоторым образом чин символа"). Тексты... 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, сосредоточивавшейся на иносказаниях.
- ⁵⁷ 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 мистическое высшее знание достигается путем отказа от всякого знания, благодаря чему происходит прорыв к неведомому: "...и кже ничесоже вѣдѣти, паче үма разумѣвак" ("ничего-незнанием сверхразумное уразумевая"). Тексты... С. 164–165. Возможно так же экзастическое слияние с божественной Премудростью моделируется в "Послании Титу-иерарху" в символическом рассказе о пире-посвящении (см.: Тексты... С. 192–199). Либо путем божественного избрания, либо другими способами, вводящими опьяненный ум в иступление, достигается состояние, поднимающее над материальной данностью и подводящее к разумению сверхсущего бытия (см.: Тексты... С. 196–197).
- ⁵⁸ Весьма красноречивым подтверждением здесь может быть следующий тезис: "...мльчаникмь и шткрвеникмь wszяний Божнихъ просвѣщакть үмь въ неизреченныхъ таиньствьвъ разумѣнна" ("[путем] молчания и откровения осияний божих, просвящая ум для уразумения неизреченных таинств"). Тексты... С. 184–185. Связовать "Ареопагитики" с исихазмом склонны многие ученые (см., например: Прохоров Г.М. Исихазм и обще-

- ственная мысль в Восточной Европе в XIV в // ТОДРЛ. Т. 23. Л., 1968; *Мейендорф И. Ф.* О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV в. // ТОДРЛ. Т. 29. Л., 1974; *Замалеев А. Ф., Зоц В. А.* Отечественные мыслители позднего средневековья. Киев, 1990. С. 20 и след.).
- ⁵⁹ См.: *Милюков В. В., Петров А. Е.* Исихазм и русская духовность // *Русская философия.* Малый энциклопедический словарь. М., 1995. С. 225–228.
- ⁶⁰ Тексты... С. 177.
- ⁶¹ Тексты... С. 175.
- ⁶² Тексты... С. 172–173.
- ⁶³ "Аще во вса ть съдѣлава приведе, како ксть мощно шврѣстисе тому кдино что сущиных? Рече бо, яко ни же сущая вѣдетъ всѣхъ виновнаго Бога". Тексты... С. 176.
- ⁶⁴ 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" (см.: Тексты... С. 194–195). Однако в других частях корпуса заявленный мировоззренческий принцип все-таки четко не выдерживался.
- ⁶⁵ 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 невещественными обожительными силами материального бытия, о соучастии божественной силы в пронизанности и оживотворении 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 имеющие пантеистический оттенок реминисценции неоплатонической концепции гармонического всеединства сфер мироздания, которые в целом ряде конкретных текстовых блоков воспринимаются именно так, даже вопреки присущей самим неоплатоникам трансцендентной методологии.
- ⁶⁶ См.: Тексты... С. 169.
- ⁶⁷ См.: Тексты... С. 159, 169, 179.
- ⁶⁸ "...и въ себѣ, и въ другѣ друзѣ съприсносущнаго възращенники прѣбывающа прѣбывше нештходны" (Тексты... С. 168).
- ⁶⁹ То немногое, что сказано о Троице, даже в сумме своей не покрывает догматического постулирования тринитарности.
- ⁷⁰ 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).
- ⁷¹ Цит. по: *Прохоров Г. М.* Указ. соч. С. 17.
- ⁷² "Ибо и в ѹмѣхъ того быти (т. е. Бога) реша и в дѹшахъ, и в теле, и в небеси, и в земли, и въкупѣ тѹ; того (Бога) в мире, о мире, премирна, преневеснааго, пресѹществнааго – солнце, звезду, огонь, воду, дѹхъ хладень, облак, самокамень и камн[нь?], въсе яже сѹща и ни едино сѹщинѹ" (РГБ. МДА № 144. Л. 99об. – Цит. по: *Клибанов А. И.* Реформационные движения в России в XIV – первой половине XVI вв. М., 1960. С. 319).
- ⁷³ См.: *Прохоров Г. М.* Указ. соч. С. 17.
- ⁷⁴ См. там же. С. 20.
- ⁷⁵ На эманационной сущности единства смысло-понятийных 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 ее, находящуюся между горным и дольным низвлекаем, а сами возводимся к высочайшему полному сияния и блеска лучу" (цит. по: *Клибанов А. И.* Указ. соч. С. 320).

- ⁷⁶ "Но ниже многословущее в вещи зло, якоже решя, поеже вещь и бо и та красоты и доброты и вида имат причястне. Ащели сих кроме вещь по себе не качества ес и невдовна, како творит что вещь, яже 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 сня от благаго убо будет. И или благо зау творително или зло, яко от блага суще – благо... Ащели-же нужно глаголят вещь к исполнению всего мира, како вещь зло? Ино бо зло и ино бо нужно. Како же благый от злаго приводит некаа к бытию или како зло, еже благаго требуй?" (цит. по: Клибанов А.И. Указ. соч. С. 320).
- ⁷⁷ См. там же. С. 319.
- ⁷⁸ Там же. С. 318. Публикатор текста склонен в данном пассаже считать источником "Ареопагитик" Платона (ср.: Платон. Пир. 214. А–Б).
- ⁷⁹ См.: Громов М.Н. Исихазм в отношении к вербальному и невербальному аспектам культуры // История философии. № 2. М., 1998. С. 3–6.
- ⁸⁰ Тексты... С. 170–171.
- ⁸¹ Тексты... С. 178–179.
- ⁸² Тексты... С. 183.
- ⁸³ См.: Клибанов А.И. Указ. соч. С. 317.
- ⁸⁴ Тексты... С. 195.
- ⁸⁵ О пантенстическом характере этой древнерусской ереси см.: Мильков В.В. Учение стригильников // Общественная мысль: Исследования и публикации. Вып. IV. М., 1995.
- ⁸⁸ О характеристике смерти Псевдо-Дионисием см.: Прохоров Г.М. Указ. соч. С. 20.
- ⁸⁷ См.: Клибанов А.И. Указ. соч. С. 320.
- ⁸⁸ Эта мысль убедительно обоснована А.И. Клибановым (см.: Указ. соч. С. 321).
- ⁸⁹ См.: Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. II: Вторая половина XIV–XVI в. Ч. 1. Л., 1988. С. 194.
- ⁹⁰ См.: Культура Византии. Вторая половина VII–XII вв. М., 1989. С. 49–56.
- ⁹¹ См. об этом: Прохоров Г.М. Памятники переводной и русской литературы XIV–XV веков. С. 69.
- ⁹² Это убедительно доказал в своей работе Г.М. Прохоров (см.: Указ. соч. С. 70). Здесь же автор указывает на возможные жанровые прототипы в христианской литературе. Примеры разговора Души и Плоти (тела) он находит в каноне Андрея Критского, в гимнах Ефрема Сирина, "Лестнице" Иоанна Синайского (см. 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 "неравноправных" партнеров, то в "Диоптре" – форма диалога, это уже жанровая основа, а участники диалога – равноценные партнеры.
- ⁹³ Наиболее яркие образцы, характеризующие дидактическую роль Плоти, а соответственно высокий ее ценностно-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...).
- ⁹⁴ В греческом оригинале это стихотворный текст, поэтому данная характеристика распространяется только на его древнерусский перевод.
- ⁹⁵ В этом смысле характерно слияние назидания Душе от лица автора отшельника в Плаче-Предисловии (см.: Тексты... С. 200–211) с назидательной тональностью монологов Плоти. 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 (см.: Указ. соч. С. 65). Художественный метод позволяет слить собственные воззрения автора с точкой зрения высказываемой от имени Плоти.
- ⁹⁶ О гармоничном нерасторжимом единстве душевного и плотского начал, наряду с общим претворением замысла произведения, свидетельствуют такие определения как: "...и

- помощника имаа тѣ, и съперника пакн, и ратника нещадна, и врага же сверѣпа" ("и помощник ты мне, и соперник разом, противник беспощадный и враг свирепый"). Тексты... С. 216–217; "...еже любезнѣ речеся, не вражевнѣ – да не бѹдет, – приятѣна же пачѣ" ("спорим, но в хорошем смысле слова, можно сказать, по-дружески, не враждебно несколько, скорее приятельски"). Тексты... С. 238–239; "Тѣло бо ссѹд есть васнѣ, и колесница, и соузъ дѹши челоувѣчествн" ("тело есть орудие, колесница и союзник души человеческой"). Тексты... С. 236–237.
- ⁹⁷ Г.М. Прохоров совершенно справедливо считает, что «ни одно из переводных и оригинальных сочинений, составлявших древнерусскую литературу, не давало такого количества знаний о человеке, как "Диоптра"» (см.: Указ. соч. С. 363). Однако вряд ли можно безоговорочно согласиться с исследователем, 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".
- ⁹⁸ Тексты... С. 224–225. Ср.: "Словесное се животное, челоувѣкъ, ѹма же, хѹдожства приятнѣ быти и от внѣшнихъ Слова, еже на насъ, свѣдѣтельствоваеся" ("Человек, это словесное животное, и людьми внешними по отношению к нашему слову определяется как существо, восприимчивое к уму и науке"). Тексты... С. 262–263. Ср.: Тексты... С. 222–223.
- ⁹⁹ С одной стороны, человеку в мироздании отводится роль некоего срединного слоя, соединяющего земную и небесную сферы: "Посред бо то созда теля и нетлѣнна, посред мертвостн, глаголю, и бесъмертнѣ" ("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 отражают близкую пантеизму концепцию 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 архетип тождества мироздания и человека, как смыслозначимой символической модели антропоморфно воспринимаемого Космоса.
- ¹⁰⁰ Тексты... С. 216–217.
- ¹⁰¹ 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; *Милюков В.В.* Идеиные течения в философской мысли XI столетия // Там же. С. 44 и след.
- ¹⁰² Тексты... С. 216–219, Ср.: "И тако тогда бывають скровенная вѣдома и явлена, яко же рѣхом, разумѣнья твоя. Приничеши очима монма и блюдеши ѹбо вся, и глаголеши языком монмѣ, и слышиши ѹшимма, обонѣваеши ноздрема монма, и рукама дѣлаеши хѹтростн пакн обон и хѹдожства вся от малыхъ и хѹдыхъ даже и до великихъ. Мене бо кромѣ никако же твориши что отнѹдь житнѣиско и телесно, и дѹховное весма. Азъ тя обявяхъ, азъ прославихъ тя" (Тексты... С. 218–219).
- ¹⁰³ 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. Т. III. Кн. 4. СПб., 1908. С. 8). М.В. Соколов дал противоречивую характеристику памятника: с одной стороны, он считал текст однозначно вписывавшимся в ортодоксально-догматический круг понятий, отражающим "частный случай дуализма", с другой, видел 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. Т. 1. М., 1968. С. 217).
- ¹⁰⁴ См.: Громов М.Н., Козлов Н.С. Русская философская мысль X–XVII веков. М., 1990. С. 148.
- ¹⁰⁵ Тексты... С. 226–227.
- ¹⁰⁶ "Земля суха же и студена; студена и мокра вода; въздухъ мокръ же и теплъ; огонь же теплъ и сухъ. Ражається убо от земля черная желчь, суха во есть та и студена, якоже и мати ея. Храканье же от воды, студено и мокро суще. Кровь же от воздуха – мокра и тепла естеством. От огня же – желтая желчь, тепла и суха во та. От них же телеса наша всѣхъ человекъ съставленне ииут" (цит. по: Прохоров Г.М. Указ. соч. С. 78.)
- ¹⁰⁷ См.: Мильков В.В. Апокриф "Галеново на Гиппократа" в древнерусской книжности // Проблемы источниковедения истории книги. Вып. 1. М., 1997. С. 29.
- ¹⁰⁸ Тексты... С. 232–235.
- ¹⁰⁹ Тексты... С. 243.
- ¹¹⁰ См. там же.
- ¹¹¹ В трактате говорится о преодолении онтологической двуприродности человека, которая обновится, изменив свои сущностные свойства со всем природным миром (см.: Тексты... С. 272–273).
- ¹¹² Цит. по: Прохоров Г.М. Указ. соч. с. 74.
- ¹¹³ Тексты... С. 257.
- ¹¹⁴ Тексты... С. 217.
- ¹¹⁵ Тексты... С. 222–223.
- ¹¹⁶ Тексты... С. 220–221. О трех свойствах души (см. так же: Тексты... С. 262–263).
- ¹¹⁷ Тексты... С. 220–221.
- ¹¹⁸ Тексты... С. 218–219.
- ¹¹⁹ См.: Тексты... С. 257.
- ¹²⁰ О том, что грех имеет духовную природу см.: Тексты... С. 130–131.
- ¹²¹ Тексты... С. 214–215.
- ¹²² 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 грешниками адских мучениях, само понимание преображения после второго пришествия (см.: Тексты... С. 234–235) соответствует оптимистическому направлению в христианстве и не может быть поставлено в ряд памятников, представляющих т. н. теорию казней Божиих.
- ¹²³ Тексты... С. 222–223. Отрывок явно противоречит Книге Бытия.
- ¹²⁴ Тексты... С. 228–229.
- ¹²⁵ Один из четырех трактатов корпуса "Ареопагитик", который в ряде работ фигурирует под другим вариантом названия – "О небесном Богоначалии". Вместе с трактатом "О церковной иерархии" (или "О церковном священноначалии") образует единый проблемно-тематический блок, в котором обосновывается иерархическое устройство мироздания. По заключению С.С. Аверинцева, вторая книга "непосредственно продолжает первую", а "иерархия" является "ключевым словом" для обоих трактатов (см.: Аверинцев С.С. Эволюция философской мысли // Культура Византии. IV – первая половина VII в. М., 1984. С. 76).
- В первом трактате описано иерархическое строение небесных властей, во втором – земных, при этом небесная иерархия объявляется прообразом и моделью для устройства земной, которая, к тому же, оказывается феноменальным продолжением надфеноменального соподчинения духовных сил, под единой для неба и земли властью Первоначала. Прежде в этот блок могли входить также и другие из несохранившихся произведений Ареопагита. К этому блоку предположительно можно отнести трактаты "Об ангельских свойствах и чинах" и "О духовном и чувственном", которые упоминаются на страницах "Ареопагитик" и которые, судя по названиям, имели отношение к той же

проблематике, что и трактаты о небесной и церковной (земной) иерархии и, соответственно, имели отношение к характеристике духовной и материальной сфер бытия, онтологически разграниченных и иерархически соподчиненных.

Неоплатонизм, благодаря "Ареопагитикам", явился идейным обоснованием краеугольного для средневековья принципа иерархического подчинения низших высшим, а в доктринальном смысле он служил подведением идейно-философского фундамента под постулаты вероучения о зависимости онтологически вторичного (т.е. творения) от Первоначала (т.е. Творца). Мир рассматривается мыслителем как гармоническое многоуровневое, устроенное по типу лестницы, целое, имеющее начало в Боге и подчиненное ему через ступени низших соподчинений, благодаря чему высшее общается с низшим и наоборот. Единство и множественность мироздания объемлются в гармонии иерархического соподчинения (см. об этом: *Флоровский Г.В.* Восточные отцы церкви V–VIII веков. Париж, 1933. С. 110–117).

Уместно отметить, что идейной основой учения о иерархии бытия являлась неоплатоническая философия. Сильную зависимость "Ареопагитик" от неоплатонизма отмечают как представители научной (см.: *Аверинцев С.С.* Указ. соч. С. 61), так и сторонники клерикальной точек зрения (см.: *Флоровский Г.В.* Указ. соч. С. 95, 105, 107, 111; *Минин П.* Главные направления древнерусской мистики // Мистическое богословие. Киев, 1991. С. 349). Как совершенно справедливо подытожил Г.В. Флоровский: "В философских и эллинистических формулах он (Дионисий) заключает новое христианское содержание, новый мистический опыт" (*Флоровский Г.В.* Указ. соч. С. 110).

¹²⁶ В оригинале – *вж(с)твенное осіанне... прѣбываетъ простѣ*. Здесь переводчик на славянский язык избрал слово "просто", "простой". В пучке семантических значений слова, среди обыденных смыслов ("прямой", "свободный", "незатейливый" и даже "глупый", "неразумный") присутствовали и такие, которые приличествуют для описания Божественного ("чистый", "один", "сам по себе", "лишенный чего-либо", "свободный", в том числе от греха и скверны) (см.: *Сл. РЯ XI–XVII вв.* Т. 20. М., 1995. С. 233–234, 237; *Колесов В.В.* Мир человека в слове Древней Руси. Л., 1986. С. 212). Все сакрально значимые смыслы как бы фокусируются в значении "первичный", "имеющий начало в самом себе" (*Сл. РЯ XI–XVII вв.* Т. 20. С. 234). Употребление термина фиксируется в переводной на славянский язык богословской литературе, когда речь идет о Боге (ср.: *„Яко же есть бѣ... неизмѣннѣ прост, несъложнѣ, бесплѣтнѣ“* – в "Шестодневе" Иоанна экзарха Болгарского). В контексте нашего памятника, как и в "Шестодневе", слово обозначает абсолютную бескачественность, крайний предел совершенства, присущий Богу, недостижимый предел на пути неизбежно качественно значимых обозначений в постижении Первоначала.

Как бы отталкиваясь от неоплатонической диалектики *единого и многого*, Псевдо-Дионисий вводит понятие "**простоты Отца**", которая подкупает своей предельной доступностью, но в запредельной осознаваемости. Простота обозначает то, что выше всякой качественности и дробности множественного, поэтому понятие вполне соответствует тому, что превыше всего, т.е. приличествует для характеристики Бога. Простота как категория христианства погружается в метафизику света. Данный прием используется для характеристики Бога Отца. Излияние света описывается в "Ареопагитиках" как световая эманация Божества, направленная сверху вниз через иерархию ангелов.

Сугубо в метафизических определениях склонявшиеся к неоплатонизму богословы (Ареопагит, Григорий Нисский) стремились "мыслить Божеское существо как сверхестественную простоту и бескачественную чистоту" (*Минин П.* Указ. соч. С. 358). На неоплатонических основаниях такого рода онтологии базировалась несоместимая с рационализмом гносеология, дававшая идейное обоснование практики мистического погружения в созерцание высшей и бескачественной простоты: "Если Бог в Своем существе есть трансцендентная монада, бескачественная Простота, то высшее богоподобие должно состоять ни в чем другом, как в достижении человеком наивысшей простоты своего духа" (*Минин П.* Указ. соч. С. 352).

¹²⁷ С неоплатонической точки зрения, все существует постольку, поскольку в нем участвует Первоначало, чему в учении христианства соответствуют представления о действии

Божьего Промысла в мире, которое, по определению митрополита Филарета, есть "непрестанное действие всемогущества премудрости и благодати Божией, которыми Бог сохраняет бытие и силы тварей" (Христианство. Энциклопедия. Т. 2. М., 1905. С. 400). Учение о Промысле с особой полнотой раскрыто в Книге Иова и Псалтири, в соответствии с которыми христианские экзегеты обычно трактовали Промысел как могущественное сверхъестественное попечение Бога о творении, воля которого в устройении и управлении сущего осуществлялась мгновенно и сверхъестественным образом, что не требовало рационального объяснения. "Ареопагитики" отразили синтез доктринальной и философской трактовки проблемы. Псевдо-Дионисий обращается к конкретизации и механике промыслительного управления, представляя его неким материализованным (по аналогии с эманацией) процессом. Он придавал доктринальному понятию философскую аранжировку, обратив, тем самым, доктринальный постулат в объект аналитического осмысления.

Под богословские суждения подводятся, таким образом, неоплатонические основания, а в терминологическом выражении четко просматривается зависимость от последнего энциклопедиста-неоплатоника Прокла, у которого Единое превалировало над другими ипостасями бытия (Умом, Душой, Космосом). Именно с "единства" и его "излияний" начинает Псевдо-Дионисий свои суждения о промыслительном управлении, как бы обобщая трактовки бытия наработанные Проклом и другими неоплатониками. Согласно "Ареопагитикам", Бог исходит из себя и мир живет в "благотворящих промыслениях" этого Божественного вездесприсутствия. Получается, что Промысел – это причастие в жизни Божественным действиям, изливающимся в мир (см.: *Флоровский Г.В.* Указ. соч. С. 104). С точки зрения воспринятого "Ареопагитиками" неоплатонизма, Промысел – это не что иное, как имманентность Бога миру.

По заключению А.Ф. Лосева, исследовавшего систему Прокла: "Это единое есть четвертый и последний принцип философской системы неоплатоников. И если излагать эту систему сверху, то единое, будучи абсолютной неразумностью, путем саморасчленения и саморазделения, разветвляет свое содержание, прежде всего в виде ума, т.е. в виде расчлененной и едино-раздельной формы 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" (*Лосев А.Ф.* Трактат "Первоосновы теологии Прокла" // Прокл. Первоосновы теологии. Гимны. М., 1993. С. 220; ср.: *Прокл.* Там же. § 7–13). В этом же русле строит свои рассуждения и Псевдо-Ареопагит, что отразилось и в названии главы, описывающей, как "Божественный свет, по благодати разнообразно" изливается, и в весьма нетипичном для большинства христианских богословов терминологическом аппарате, воспроизводящем неоплатоновское понятие излияния движимого света. На место прокловского Единого Псевдо-Дионисий ставит Божественную ипостась Отца, ссылаясь на разные места Священного Писания. Ареопагит использует философские принципы неоплатонизма для характеристики мироздания, Первоначала и Промысла, но он одержим иной, нежели неоплатоники сверхзадачей, переориентируясь с исследования бытия как такового на догматически правильное истолкование взаимоотношений Бога и мира. И в этом отношении Псевдо-Дионисий находится по другую сторону межи, разделяющей неоплатонизм и утверждающееся в своей догматической выкристаллизованности христианство.

¹²⁸ Иак. 1, 17.

¹²⁹ Со времен Пифагора и Платона идеализировалась круговая форма движения, которая в качестве одного из базисных принципов была унаследована неоплатонизмом, а затем воспроизведена в философско-богословском синтезе "Ареопагитик". В стремлении души к первоначалу угадывается хотя и без нарушения догматики учение Платона о "перевоплощении душ, то ниспадающих с неба на землю, то восходящих с земли на небо" (*Лосев А.Ф.* Критические замечания к диалогу "Тимей" // Платон. Сочинения. М., 1971. Т. 3. С. 660). Движением обладает все в бытии, но, соответственно своей природе, все движется по-разному. Ареопагит выделяет несколько видов движения. Круговое эллиптическое и лучевидное для духовных сущностей, а также изменение и тление как

- особый вид движения для материи (см.: *Безобразова М.* Творение св. Дионисия Ареопагита // *Богословский вестник. Сергиев Посад, 1898. Февраль. С. 204*). Но в общебытийном смысле неоплатонизм позволяет представить некую общую для Бога и мира схему, в которой совмещается неизменное и подвижное, временное и вечное. «Это и выражает неоплатонический символ круга, в центре которого сходятся все лучи – "образ ума" по Проклу... Бог и вечно исходит, и пребывает, и возвращается» (*Флоровский Г.В.* Указ. соч. С. 105). При этом в не разделенном на конкретные круги циклическом обороте Бог таинственным образом не отступает от своей подвижности. В схематическом смысле круг-вечность сопряжен с лучом устремлением, по которому вращается все обнимающая и пронизывающая сила Божественного вездеприсутствия.
- ¹³⁰ Ср. синод. перевод: "Ибо всё из Него, Им и к Нему" (Рим. 11, 36).
- ¹³¹ Ср. синод. перевод: "Был Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир" (Ин. 1, 9).
- ¹³² ἀκίνητος – "неподвижный, спокойный" (*Дворецкий И.Х.* Древнегреческо-русский словарь. Далее – *Дворецкий. Т. 1. С. 260*).
- ¹³³ Ср.: "И ныне просвети мои очи мысленные" (Молитва ко Пресвятой Троице).
Умные очи – одно из базовых понятий христианской гносеологии, объяснявшее возможность внечувственного постижения трансцендентного. Синонимичное "Ареопагитикам" понятие ума как светлого ока души использовал в "Послании Владимиру Мономаху о поште" симпатизировавший платонизму митрополит Никифор (см.: ГИМ. Синод. № 496/110. Л. 352б), а задолго до него Иоанн Дамаскин (см.: Точное изложение основ православной веры // Творение иже во святых отца нашего Иоанна Дамаскина. М.; Ростов-на-Дону, 1992. С. 81).
- ¹³⁴ В тексте рукописи: *вбразными знаменни. Вбразъ* – "вид, образ", "образец, пример", "знак, символ" (*Срезневский И.И.* Словарь древнерусского языка. Т. 2. Ч. 1. Стлб. 539–541 – Далее: *Срезн.*). *Знаменне* – "знак, указание"; "символ, образ"; "характерная черта, признак чего-либо" (Словарь древнерусского языка XI–XIV вв. Т. 3. М., 1990. С. 395). В греч. тексте – ἐν τυπωτικῶς συμβόλοις. τυπωτικός – "способный формировать" (*Дворецкий. Т. 2. С. 1655*); συμβόλον – "условный знак, сигнал"; "внешний знак, признак"; "примета, предзнаменование, знамение"; "намеки"; "эмблема, символ"; "символическое изречение, иноказание" (*Дворецкий. Т. 2. С. 1532*).
- ¹³⁵ Свет и тьма как полюсные, контрпунктные категории, занимают важное место в христианской философии. Именно с ними связана и христианская дихотомия понятий добра и зла, иначе, этическая экспликация света и тьмы. Похожий гносеологический смысл этих категорий восходит к солярной символике древних народов (Шумер, Вавилон, Ассирия и проч.), которую позднее впитала в себя формирующаяся Тора евреев. Употребляемые в "Ареопагитиках" световые образы и понятия несли в себе глубокий архетипический смысл, который нельзя не учитывать при мировоззренческой интерпретации текста. Ведь с древнейших времен у многих народов понятия огня-света соотносились с устойчивостью мироздания, символизировали жизнь, чистоту, ритуальные действия (см.: *Шеглов А.* Древнерусская ноуменальная натурфилософия. М.; Иерусалим. 1999. С. 50, 125). В христианской философии свет являлся важнейшей категорией прежде всего этических, эстетических и гносеологических построений (см.: *Бычков В.В.* Византийская эстетика. М., 1997. С. 95 и след.; Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского как памятник средневекового философствования. М., 1991. С. 141–142). Огромную роль играла метафизика света в неоплатонической онтологии, наработки которой в "Ареопагитиках" довольно органично сочетаются со световыми характеристиками Бога, ангелов, праведников в христианском вероучении. В "Ареопагитиках" Божественное Первоначало лучится живительными световыми потоками, духовным светом пронизывая мироздание. Свет выявляет внутреннюю и внешнюю красоту сотворенного, единотворящими лучами объединяя запредельный внечувственный свет с оживотворенной этим светом множественностью мира. Божественное сияние через озарения сообщает свой надмирный свет. В иерархии мира пренаначальному свету причастны в разной мере все уровни бытия, озаряющиеся божественным осиянием разной интенсивности (см. об этом: *Минин П.* Указ. соч. С. 353; *Флоровский Г.В.* Указ. соч. С. 105).

- ¹³⁶ В рукописи: къ възвож(д)енню же и единотворному промыслѣмын(х) растворе-
нню.
- ¹³⁷ Воспроизводится неоплатоническое понятие множащегося Единого, отражающее онтологический парадокс, ибо таким образом постулировалась трансцендентность и неизменность Божественного Первоначала и одновременное его присутствие в феноменальном мире, где, благодаря своим действиям, Первоначало эманурует в нечто рассредоточенное, постоянно изменяющееся. С тех же религиозно-философских позиций в "Послании Титу-иерарху" в глубоко мистическом и символическом сюжете повествуется о том, как Премудрость создает себе дом и в нем пищу и чашу и литие предлагает. Здесь говорится, что Премудрость является всему причиной и действует как совершенный благой Промысел, в результате чего Премудрость (она же Первоначало и Творец, и Промысел) "на все распространяется и во всем оказывается, и все объемлет, и вновь сама в себе по преимуществу остается, и ничем ни в чем никоим образом не является сама в себе тождественно и вечно будучи, стоя и пребывая, и всегда одним и тем же неизменным являясь, и никогда вне себя не оказываясь" (Цит. по: *Прохоров Г.М.* Памятники переводной и русской литературы XIV–XV веков. Л., 1987. С. 195). Совершенно бесспорно то, что внедоктринальными, заимствованными у философии, средствами, автор стремится утвердить христиански правильное понимание Бога. Им как бы устанавливается точка отсчета (сверху вниз), полагаемая в абсолютной предельности Единого, которое в переводе из неоплатонической в христианскую систему координат понимается как прена начальное светодавание богоначального Отца, которое хотя и приумножается, изливаясь для соединяющего сорастворения себе всего управляемого Промыслом, тем не менее твердо остается внутри себя самого и пребывает в неподвижном тождестве себе. Однако хотя и не явно, но тем не менее присутствует до конца не сглаженный рецидив пантеистического эманатизма, просматривающийся там, где говорится об имманентности Первоначала миру. Такого рода двойственность "Ареопагитик", совмещение в них доктринально авторитетных построений с пантеистическими тенденциями, признают и современные богословы: "Поскольку Дионисий признает творение, он не может быть причислен к пантеистам в строгом смысле слова, но в виду того, что его творение означает не столько свободный, творческий акт, сколько некоторый необходимый процесс мирообразования (Ср.: *De div. nom.* IV, 1), нельзя не признать, что его космогония обнаруживает некоторый наклон в сторону того динамического пантеизма, который нашел себе столь яркое выражение в системе Плотина" (*Мишин П.* Указ. соч. С. 351). Нераздельная связь Единого с единотворимым множеством, на наш взгляд, может расцениваться как неоплатоническая реминисценция, идущая от Плотина и Прокла. Автор здесь отталкивается от неоплатонической схемы и указывает на то, что от высшей ипостаси все исходит дедуктивно, парадоксальным образом эмануруя от непостижимого в своей простоте Первоначала к доступному и понимаемому, от мистического к ритуально зримому.
- ¹³⁸ Генетически связанное с неоплатонизмом представление о бытии как о множащемся Едином, которому в экзегезе "Ареопагитик" соответствует рассуждение о светодающем и светорастворяющемся во всем Божественном Первоначале и которое служит обоснованием возможности соприкоснуться с Божественным и при определенных усилиях даже погрузиться в него. Ведь в комментируемом отрывке прямо утверждается, что Божественный свет всех подобающим образом к нему обращающихся возвышает и единотворит себе, т.е. делает людей заслуженных причастным своему простому единству, уподобляет своей простоте, так как только ему – Божественному, Первоначалу и абсолютному Единству присущи категории высшего качества. Сформулированная в "Ареопагитиках" возможность разрешения онтологического парадокса, позволившая одновременно утверждать трансцендентность Бога по отношению к миру и постулировать единство конечного и бесконечного в пронизанности Божественным беспредельным всего временно существующего предвосхитила идеологию будущих исихастов, которые, как на то и нацеливал Псевдо-Дионисий, обосновывали возможность через молитвенный экстаз (синергию) достичь прижизненного обожения путем видения энергий божественного света и несущностного соединения с Богом. Таким же парадоксальным, как в неоплатонизме "Ареопагитик", образом, идеологами исихазма

описывалось присутствие вечного в настоящем и прорыв в трансцендентное, который разрешался в некой мистической плоскости. Не нарушая доктринального принципа сущностной несовместимости Бога и мира, оба полюса (бытие и сверхбытие) рассматривались онтологически разграниченными и одновременно светознергично взаимосвязанными (см. о философии исихазма: *Мильков В., Петров А.* Исихазм и русская духовность // *Русская философия. Малый энциклопедический словарь.* М., 1995. С. 225–227).

- ¹³⁹ **Завѣса** (καταπέτασμα или παραπέτασμα, как в тексте оригинала) – в ветхозаветном храме так называлось расprostертое покрывало, закрывавшее вход в Святая Святыих (см.: *Исх.* 40, 3). В христианских храмах завесой в царских вратах отгораживают внутренность алтаря, чтобы она не могла быть видима. В новозаветном смысле понятие "отверстие завесы" синонимично "откровению тайны" (см.: *Дьяченко Г.* Полный церковнославянский словарь. М., 1993. С. 190). В переносном значении "сокровенного, недоступного пониманию человека" и употреблено это слово переводчиком "Ареопagitик". В данном контексте его можно рассматривать как гносеологическое ограничение на познание трансцендентного.
- ¹⁴⁰ В рукописи: **неразличнѣмъ сщѣнникъ(х) завѣсъ възво(д)нѣ прикрываемон.** Слову **възво(д)нѣ** в греч. тексте соответствует ποικίλα от ποικίλος – "пестрый, пятнистый"; "разнообразный, различный"; "искусно сделанный" (*Дворецкий.* Т. 2. С. 1337). Возможно, переводчиком оно было прочитано как форма от ἀποκινέω – "сдвигать, поднимать". (*Дворецкий.* Т. 1. С. 204).
- ¹⁴¹ Слово **сщѣннона(ча)ліе** соответствует греч. ιεραρχία; в русском переводе это отражено как "священноначалие" для обозначения наших священных чинов и как "иерархия", если речь идет о порядках бесплотных сил.
- ¹⁴² То есть принятое как истинное.
- ¹⁴³ В рукописи: **удобленню.** От **удобліати** – "господствовать".
- ¹⁴⁴ Специально учение о символах, с обоснованием методологии использования чувственных образов для обозначения невыразимых бесплотных сущностей в деталях и подробностях формулируется Псевдо-Дионисием в "Послании Титу-иерарху" (см.: *Прохоров Г.М.* Указ. соч. С. 178–191).
- ¹⁴⁵ Здесь далее текст, набранный петитом, относится к толкованиям (комментариям) св. Максима Исповедника, куда, по мнению исследователей, вошли также суждения предшествующих толкователей, в частности схолии Иоанна Скифопольского.
- ¹⁴⁶ Возможно, в данном утверждении отразилось представление комментатора о взглядах Аристотеля на Ум (нус) как "формы форм и живой совокупности идей", либо порожденные Умом-Демигургом платоновские идеи – бестелесные подлинно реальные сущности, образующие особый идеальный мир (см.: *Философская энциклопедия.* М., 1983. С. 201). Вероятнее, однако, что речь идет об "умах мыслящих" Прокла, для которых мышление есть сущность и бытие умов, ибо мыслительное причастно им и по сути и по энергии и которые, согласно неоплатонической системе, представляют множество так называемых "низших" или "частичных" умов, заключенных в "высшем" и "неделимом" уме, мыслящим заключенное в нем множество (см.: *Прокл.* Первоосновы теологии. М., 1993. С. 118–129). В отличие от христианства, разумные сущности в неоплатоническом понимании – суть множасьщиеся эманации высшего Ума, а не личные разумные существа. В античности бесплотных личных существ называли духами или демонами.
- ¹⁴⁷ Ангелы – бесплотные и поэтому не причастные чувственности личные начально-бесконечные разумные существа: "Ангел есть сущность, одаренная умом, всегда движущаяся, обладающая свободною волею, бестелесная, служащая Богу, по благодати получившая для своей природы бессмертие... ангел есть природа разумная и одаренная умом... как природа, одаренная разумом и умная, обладает свободною волею... а так как они – умы, то находятся и в местах, постигаемых только умом" (*Творения иже во святых отца нашего Иоанна Дамаскина.* С. 117–119). Как существам разумным "ангелам по природе [свойственно] понимать смысл слов без звуков и сноситься друг с другом одними

- мыслями", что в древнерусском варианте выражено так: "... аг҃лѣмъ же оубо по є(с)ству разумѣвати слова сна҃у. и без износимыхъ рѣчнн и подають другъ другу весь г҃лѣ помышленнеѣмъ" (ГИМ. Барс. № 620. Л. 1. Подробнее о природе и свойствах ангелов см.: *Шеглов А.* Древнерусская ноуменальная натурфилософия. С. 141–145).
- ¹⁴⁸ Речь идет о невестественном сверхчувственном свете, свойство которого в Писании и христианской экзегезе усваивается высшим духовным сущностям. Светоносной природой наделяется Бог, который описывается пребывающим во всесовершенном и непреступном свете (ср.: "Который обитает в непреступном свете" – 1 Тим. 6, 16; "Ты одеваешься светом, как ризою" – Пс. 103, 2; "... свѣтъ и жизнь и содѣтель, трисличное единство, гдѣ единѣмъ свѣтѣмъ сіѣмъ, со шблистахъ трема начертаніи, во единемъ, вѣствѣ" – Триодь постная. М., 1651. Л. 318 об.). Однако "Бога называют светом не по Его существу, но по его энергии" (*Григорий Палама.* Триады в защиту священнобезмолвствующих. М., 1995. С. 97). Бог действует в мир оживляющим, очищающим все и преображающим светом (творение мира начинается с творения света – Быт. 1, 3; "Лучами свѣта оумна швѣщаемъ Бжественнымъ храмъ Твои"; "Посли свѣтъ Твои хр҃сте Бже, и просвѣти ср҃дце мое" – Триодь постная. Л. 222, 441). Об огненной природе ангелов свидетельствует т.н. "предначинательный" Псалом: "Ты творишь ангелами Твоими духов, служителями Твоими огонь пылающий (Пс. 103, 4; ср.: Евр. 1, 7); серафимы в переводе с еврейского означает "пламенеющие" "горящие", "свѣтъ силы" – определение одного из ангельских чинов в Палее Толковой (см.: ГИМ. Барс. № 620. Л. 2 об.; ср.: Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского: "... аг҃лѣи же что соутъ. не дх҃ъ ли не шгнь ли. слыши же и дѣда вопіюша, и рекоуца. творѣи аг҃лѣи своѣ. дх҃ы и слоугы сво(а) шгнь палаць. да єлико шгньное єствство твора, разумѣнымъ, и бестелеснымъ" – РГБ. МДА № 145. Л. 196а). Соответственно, отпадение от ангельского чина рассматривается как отъятие света (князь тьмы и темные бесы его). Что касается соотношения богоначального света с праведными людьми, то само понятие "святой" восходит к световому эпитету "светлый", ибо с дохристианских времен свет олицетворял мир и миропорядок, высшее благо и красоту, жизнь и совершенство, истинность и праведность (ср.: "И жизнь была свет человеков" – 1 Ин. 1, 5). Кроме того, существует поверье, что души праведных замещают на небесах падших ангелов, что тоже дает основание для заключения об общей им светоначальной природе (подробнее о метафизике света ноуменальных сфер см.: *Шеглов А.* Указ. соч. С. 49–66).
- ¹⁴⁹ Гносеологическая установка, постулирующая непознаваемость трансцендентного, которое недоступно ни для плотских чувств, ни для ума, т.е. для человеческой природы, является абсолютной не постижимостью: «Он (Бог) выше всякого понятия и имени, выше всех определений, "выше ума, и сущности, и знания". Его нельзя не осознать, ни вообразить, ни уразуметь, ни наименовать, ни постичь... Внутрибожественная жизнь совершенно сокрыта от тварных взоров" (*Флоровский Г.В.* Указ. соч. С. 101).
- ¹⁵⁰ В рукописи: **множитса**. В греч. πληθύνεται от πληθύνω – "быть полным"; "увеличивать, возрастать" (*Дворецкий.* Т. 2. С. 1327).
- ¹⁵¹ Суждение позволяет говорить о том, что комментатор, как и сам Ареопagit, не являлся приверженцем буквалистской экзегезы. Акцентация внимания на сокровенном смысле Библии – исходная посылка для обоснования символично-аллегорического метода экзегезы, приверженцами которого являлись и автор "Ареопagitик", и его комментатор (комментаторы).
- ¹⁵² Скорее всего, имеется в виду скиния Ветхого Завета: σκηνή – "палатка, шатер"; "подмости, сцена"; "обитель"; "скиния" (*Дворецкий.* Т. 2. С. 1481). В рукописи: **гаже в скыніи завѣщанна**, но по смыслу здесь больше подходит **завѣшанна**, так как в греческом тексте этому соответствует παραπέτασα – "завеса, занавес"; "прикрытие, предлог" (*Дворецкий.* Т. 2. С. 1248).
- ¹⁵³ Прямое указание на то, что семантика образа завесы, обозначающего в произведении сокровенную тайну, восходит к представлениям об устройстве скинии.

- 154 διακοσμήσεως θέσις καὶ παράθεσις – оудобрєніа и прѣдложєніа. θέσις "установление, введение, учреждение" (*Дворецкий*. Т. 1. С. 781); παράθεσις – "сопоставление, сравнение"; "изложение, перечисление"; "предложение, рекомендация, совет" (*Дворецкий*. Т. 2. С. 1239); διακόσμησις – "приведение в порядок, упорядочивание, устройство", "порядок, благоустройство".
- 155 Флп. 3, 15.
- 156 Ὡς σθένεισιν (χ) ζδανίν. В греч. тексте этому соответствует πλάσις – "образование, формирование"; "придумывание, измышление" (*Дворецкий*. Т. 2. С. 1322) от πλάσσω – "лепить"; "формировать, образовывать"; "строить в воображении"; "выдумывать", "измышлять".
- 157 ВЪЗМѢМСЯ ВЪЗВОДА И ПОДОВІА.
- 158 На первый взгляд представляется, что таким образом обосновывается индуктивный путь постижения запредельного, с характерной для него направленностью гносеологической устремленности снизу вверх, которой вроде бы должна соответствовать эманационно-иерархическая структуризация бытия. На самом деле в "Ареопагитиках" на основе неоплатонической онтологии разрабатывается весьма специфическая, мистико-символическая методология познания. Здесь прямо указывается, что речь идет не о стандартной для христианского богословия формуле "познай Творца по его творениям", а о материальной символике нематериального. Суть мистического познания заключается в том, что мир – это откровение Божие, поэтому Божье отчасти можно постичь в его отношениях к миру, потому что все из сотворенного причастно Божеству и несет на себе печать богоподобия (см.: *Флоровский Г.В.* Указ. соч. С. 101, 109). Поэтому Дионисий предлагает далее трактовки явленных Богом в мир образов и символов как символично-аллегорический инструмент Богопознания, приближающий к Богу, но не исчерпывающий его.
- 159 Изъображеніе – "изваяние, скульптурное изображение" (Словарь древнерусского языка XI–XIV вв. Т. 4. М., 1991. С. 56). В греч. тексте ἀπεικόνισμα, ср.: ἀπεικάζω – "воспроизводить, изображать"; "уподоблять, означать" (*Дворецкий*. Т. 1. С. 188).
- 160 ВЪображеніе – "изображение, образ" (Словарь древнерусского языка XI–XIV вв. Т. 2. М., 1989. С. 198). Греческое соответствие: ἐκτύπωμα – "выпуклое изображение, рельефный отпечаток" (*Дворецкий*. Т. 1. С. 503).
- 161 В Увар. 264 встречаются пропуски; соответствующий им текст восполняется по более исправному списку (ВМЧ – Великих Миней Четых), в соответствии с которым недостающие фрагменты воспроизводятся курсивом. В тексте ВМЧ – преподаніе, διάδοσις – "раздача, распределение"; "распространение"; "проникновение" (*Дворецкий*. Т. 1. С. 367).
- 162 εἰκὼν – "изображение, подобие" (изваяние, портрет); "образ, отражение"; "образ, сравнение, уподобление", "представление, мысленный образ" (*Дворецкий*, Т. 1. С. 463).
- 163 Свѣтло – "свет, источник света"; "светило небесное, свет духовный" (*Срезн.* Т. 3. Ч. 2. Стлб. 290); φῶς – "свет, сияние, блеск"; "дневной день"; "солнце"; "огонь" (*Дворецкий*. Т. 1. С. 1757).
- 164 В рукописи: бж(с)твннхъ писанин прочитаніе от прочитати – "прочесть, прочитать". В греч. же тексте этому соответствует μαθητεία от μαθηάω – "учиться, изучать, усваивать"; μάθος – "знание, опыт, мудрость" (*Дворецкий*. Т. 2. С. 1051). Таким образом, в греческом тексте речь идет о знаниях, имеется в виду священная мудрость.
- 165 Бж(с)твннѣшаго бл҃годареніа причащеніа.
- 166 Прѣмнрѣ.
- 167 Убоженіа.
- 168 Комментатор воспринимал трактаты "О небесной иерархии" и "Церковной иерархии" как взаимозависимые части единого блока.
- 169 Формально моделируется индуктивный метод познания, которому вроде бы соответствует неоплатоническая связь всех уровней бытия. Но неоплатонизмом поставлены барьеры непроницаемости, и преодолеть их можно лишь условно, а такой возможностью

- в феноменальном мире является символ, который позволяет лишь в некоторой степени условного приближения постичь Первоначало (единое, простое). Понятие "простое" – это суть категория, обозначающая Самого Сущего, того, кто превыше всего существующего и является началом всего. Другими словами, и онтологический, и гносеологический смысл суждений вскрывает стоящую за ним неоплатоническую основу.
- ¹⁷⁰ **Оукрашени же чины.** **Оукрашение** – украшение (*Срезн. Т. 3. С. 2. Стлб. 1187*). Этому соответствует διακόσμησις – "приведение в порядок, упорядочение, устройство"; "порядок, благоустройство" (*Дворецкий. Т. 1. С. 373*).
- ¹⁷¹ **Иже ѿ сѣни зра.** В греч. тексте περι τῆς σκηνῆς θεωρῶν (имеется в виду скиния), то есть в рукописи, по сравнению с греческим оригиналом, смысл оказался искажен.
- ¹⁷² *Исх. 25, 40.*
- ¹⁷³ διατάττουσαι от διατάσσω – "устраивать, приводить в порядок" (*Дворецкий. Т. 1. С. 390*). В рукописи: **завѣщающе.** Возможно, вместо какой-то формы от глагола διατίθημι "раскладывать, располагать, размещать"; "расставлять"; "устраивать, учреждать"; *med.* – "завещать".
- ¹⁷⁴ Качества – внешние проявления сущностных свойств. Они дают определенность вещам, на основании которой можно сближать или отличать вещи и объекты друг от друга. Понятие о качестве как видовом отличии сущности разработал Аристотель (Категории. Гл. IV). Качество позволяет определить то общее, что присуще разнородным объектам. В комментарии как раз и идет речь о том, что небесная и церковная иерархии сущностно разнородны, но тем не менее они обладают общими качественными признаками. Такое логическое основание дается ключевому для "Ареопагитик" методу выявления подобия между земными и небесными реалиями бытия.
- ¹⁷⁵ В рукописи: **завѣщаніе.** В греческом тексте этому соответствует διατάξις – "размещение, расстановка"; "распорядок, устройство"; "распоряжение"; "завещание" (*Дворецкий. Т. 1. С. 390*).
- ¹⁷⁶ **Вбразы вещныими и сказаньми и назданми** – συμβόλων ὑλάτων καὶ ἐξοδικῶν καὶ πλάσεων. Συμβόλον – "словный знак, сигнал"; "внешний знак, признак"; "намеки"; "эмблема, символ"; "символическое изречение, иносказание" (*Дворецкий. Т. 2. С. 1532*); πλάσις – "образование, формирование"; "придумывание, измышление" (*Дворецкий. Т. 2. С. 1322*).*
- ¹⁷⁷ По сути дела, речь идет о тройком смысловом восприятии Св. Писания и, соответственно, о трех методах его истолкования: 1) вещный (телесный, или буквалистско-символический) – в этом ключе работали представители антиохийской школы богословия; 2) иносказательный (или аллегорический), которому были привержены экзегеты александрийского богословия; 3) символический (или духовный), открывающийся по благодати достойным для последующей трансляции и фиксации в священных образах. Несмотря на резкие критические выпады в адрес буквалистского понимания Библии, Ареопагит прямо не отвергал ни одного из методов экзегезы, но был безусловным приверженцем мистико-символической гносеологии, с позиций которой он последовательно исследует внеприродную сферу бытия. В этих своих предпочтениях он являлся продолжателем традиции, у истоков которой стоит Ориген (ср.: *Ориген. О началах. Самара, 1993. С. 38*).
- ¹⁷⁸ Слову **вбразъ** в греческом тексте соответствует τύπος – "отпечаток"; "резьба, резное (скульптурное) изображение"; "форма или образец"; "очерк, очертания, общий вид".
- ¹⁷⁹ **Подражаніе** – "последование, подражание"; "уподобление" (*Срезн. Т. 2. Ч. 2. Стлб. 1044*).
- ¹⁸⁰ Слову **сѣнногавленне** соответствует греческое ἱεροφαντία "должность или сан иерофанта" (*Дворецкий. Т. 1. С. 815*).
- ¹⁸¹ **Иже ѿ снхъ ұпраздннвшенса.** От ұпраздннвшенса "находить время, удосуживаться"; "заниматься чем-либо, предаваться чему-либо" (*Срезн. Т. 3. Ч. 2. Стлб. 1247–1248*).
- ¹⁸² Субординация Бога (как Единого, Божественного, Первоначала) и мира (как множества) описана в соотносимых с формулировками Прокла понятиями (ср.: *Прокл. Первоосновы теологии. I, 5*).

- ¹⁸³ Ср.: "...душа больше всего приобщилась к божественному" (Платон. Федр. 126 с, е).
- ¹⁸⁴ Умные свойства души в Писании детально не обосновываются. Характеризуя душу как разумную сущность, Ареопагит, как и другие богословы, во многом оперирует наработками античных философов, в частности Аристотеля, который называл мышление основной способностью души и сводил функции бестелесной сущности в человеке к познанию и разумению (см.: *Аристотель. О душе.* 429а 15–25; 430а 10–15; 432а), а также Платона, который в оценке основных характеристик разумных качеств души не расходился с Аристотелем (ср.: *Платон. Федон.* 79, 96 В).
- ¹⁸⁵ **Убо чистѣнше въ [нас] назнаменіе** – судя по греческому тексту, в рукописи пропущено слово.
- ¹⁸⁶ Роль ума как инструмента приобщения к высшим знаниям, в том числе и о Божественном, была обоснована еще античными философами (ср.: "Ум может мыслить все" – *Аристотель. О душе.* 429а 15–25; "...исследователи бывают вынуждены созерцать область умопостигаемого при помощи рассудка, а не посредством ощущений" – *Платон. Государство.* 511с, d). Гносеологические характеристики ума и оценка его высоких познавательных возможностей базируются на христианской переработке античного наследия.
- ¹⁸⁷ И того кождо съликвственнык ползатъ. Слову съликвственник соответствует греческое *θεοσώτης* – "участник религиозного шествия"; "обожатель, поклонник"; "ученик, последователь, приверженец" (*Дворецкий. Т. 1. С. 790*).
- ¹⁸⁸ Здесь говорится о понятии "престол" и соответствующем ему в греческом оригинале слова *θρόνος* – трон, имеющим значение "в высшей степени почетнейшее седалище", а также о семантическом значении корня "стол" (ср.: княжеское местоблюстительство, место для вкушения трапезы – то есть очень значимое место в жизни человека, из чего следует, что для Бога это *пре* должно быть "престолом").
- ¹⁸⁹ Полемический пафос обличения дословного прямолинейного восприятия текстов Священного Писания направлен, видимо, против так называемых антропоморфитов, которые довели буквалистскую методу толкования Библии до опасных еретических выводов о Боге и бесплотных силах как о натурализованных существах, которым приписывалась человеческая наружность и предметная, по аналогии с людьми, деятельность, в том числе и обладание материальными предметами (об антропоморфизме см.: *Настольная книга священноцерковнослужителя. Т. II. М., 1993. С. 1591–1597*). Севериан Габальский (ум. ок. 415–430 гг.) так характеризует антропоморфизм: "Многие неразумные и необученные в душе полагали, что человек [создан] по образу Божию так, что имеет такой же нос как у Бога, или такие же глаза, или такие же уши, или такой же рот... И есть [такая] ересь до сегодняшнего дня, признающая божественное человекообразное воспроизводится по "Шестодневу" Иоанна экзарха Болгарского из собрания РГБ. МДА № 145. Л. 260а, в переводе Г.С. Баранковой). Псевдо-Дионисий в качестве антитезы буквалистскому методу понимания Библии, чреватому опасными наивно-натуралистическими аналогиями, полагает пространно обосновываемую ниже методу аллегорического толкования Писания. В этом же ключе следует рассматривать и апофатическое богословие "Ареопагитик", которое являлось не только основанием для отрицания всех приписывающихся Богу свойств, но и привело автора к иной, противоположной антропоморфизму крайности – деантропоморфизации и деперсонализации Бога (см.: *Прохоров Г.М. Указ. соч. С. 173–177. Об опасности замещения догматических характеристик Бога, деперсонализированной философской его интерпретацией см.: Соколов В.В. Средневековая философия. М., 1979. С. 547; История философии в СССР. Т. 1. М., 1968. С. 220*).
- ¹⁹⁰ **Ѡвѣ** вм. прилагательного **Ѡвѣнныи** для всех родов и чисел – "явный"; "известный"; "очевидный"; "открытый" (*Срезн. Т. 3. Ч. 2. Стлб. 1638*). Этому соответствует греческому *ἀτέχως* с острым ударением на втором слоге от конца – "безыскусственно, просто" (*Дворецкий. Т. 1. С. 258*), но в тексте оригинала употреблено слово *ἀτέχως* с облененным ударением на последнем слоге – "совершенно, вполне" (*Дворецкий. Т. 1. С. 258*).
- ¹⁹¹ В рукописи употреблено слово **наздавъ** от **назъданне** – "созидание" (*Срезн. Т. 2. Ч. 1. Стлб. 286*), чему в греческом тексте соответствует *ἀναπλάσαα* от *ἀναπλάσσω* –

- "перделывать"; "лепить, облеплять"; "воображать, представлять себе, выдумывать, сочинять" (*Дворецкий*. Т. 1. С. 127).
- ¹⁹² **Възво(д)телнага сцѣннописаніа.** В греческом тексте – ἀναυσηκὰς ἱερογραφίας. Одно из значений *υράφω* – "рисовать, изображать" (*Дворецкий*. Т. 1. С. 334).
- ¹⁹³ **Възвѣщеніе** – "сообщение, объявление, провозглашение" (Словарь древнерусского языка XI–XIV вв. Т. 2. М., 1989. С. 30).
- ¹⁹⁴ **Знаменни и изъображенни. Изображение** – "описание"; "изваяние, скульптурное изображение" (Словарь древнерусского языка XI–XIV вв. Т. 4. С. 56). В греческом тексте – τίπος.
- ¹⁹⁵ **Наздавъ.** В тексте оригинала этому соответствует *πλασόμενῃ* от *πλασσω* – "лепить", "отливать"; "формировать"; "образовывать"; "строить в воображении, воображать, представлять"; "выдумывать, измышлять".
- ¹⁹⁶ **Удобреніа. Удобрение** – "украшение"; "наставление, назидание"; "успокоение", "смягчение" (*Срезн.* Т. 3. Ч. 2. Стлб. 1150). В греческом тексте этому соответствует *διακόσμησις* – "приведение в порядок"; "упорядочение, устроение", "порядок, благоустройство" (*Дворецкий*. Т. 1. С. 373).
- ¹⁹⁷ **Въразотворенна.**
- ¹⁹⁸ Поскольку ангелы являются существами, сотворенными прежде всякой твари (см.: Ин. 38, 4–7), а Писание прямо указывает на их огненную, точнее, смешанную, духовно-огненную природу (Пс. 103, 4), то в богословии принято субстанциально смешанные свойства ангелов трактовать как особые, пространственно неограниченные тонкие внеприродные тела, позволяющие им находиться в ноуменальной сфере близ Бога и без препятствий проникать в мир в качестве посланников и слуг Творца. Так, Августин Блаженный характеризует ангельскую разумную природу как телесную, а Иоанн Дамаскин, хотя и называет ангелов невещественными, специально оговаривает, что в полном смысле бестелесным является только Бог, ангельские же чины являются бестелесными по сравнению с нами, людьми. Такого рода бестелесную телесность авторы "Христианской энциклопедии" квалифицировали как "эфирное тело" (см.: Творения иже во святых отца нашего Иоанна Дамаскина. С. 117–121; Христианство. Энциклопедический словарь. Т. 1. М., 1993. С. 74; *Шеглова А.* Указ. соч. С. 141–142. Ср. общеметодологический принцип оценки ноуменального мира, сформулированный Василием Великим: "...все летающее выше (тверди) по природе своей тонко, редко и для чувств не уловимо" – Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Каппадокийского. Ч. 1. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1900. С. 48).
- ¹⁹⁹ Видимо, речь идет об огненно-эфирной основе света, сотворенного Богом в первый день. Лишь в четвертый день свет заключается в материальные сосуды – светила, а до этого он был неограниченно разлит во Вселенной (см.: Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Каппадокийского. С. 33, 87–88). Поскольку с огненно-эфирной природой соотносилась ангельская сущность, тонко-материальное эфирное вещество вполне могло быть символическим прообразом невещественности и приближенности к предельной абсолютной безвещественности, тем более, что образующие субстанцию эфира огонь и воздух обладали качествами минимальной материальности (безвидность, бесплотность, текучесть, прозрачность, бесформенность).
- ²⁰⁰ **Не соуще съраствореніе стихіи.** *Στοιχεῖον* – "первоначало"; "элемент, стихия" (*Дворецкий*. Т. 2. С. 1507).
- ²⁰¹ Онтологическое разграничение предельной бескачественности и качественного многообразия. Простая природа духовных первосотворенных сущностей противопоставлена сложно-составной основе физического мира. Отсюда следует иерархическое разграничение горнего и дольнего, ноуменального и феноменального и обозначение в бытийной иерархии сферы невещественных сущностей в наибольшей степени обладающих богоподобными свойствами.
- ²⁰² Из. 1, 10.
- ²⁰³ Ин. 4, 7.

- 204 **И оражіа и железа** – καὶ ῥομφαίας ἐκ σιδήρου. В древнерусском списке пропущены буквы зъ.
- 205 Чис. 31, 8.
- 206 Символическая трактовка зооморфных образов в "Ареопагитиках" ближе к аристотелевским заключениям о нравах животных ("...одни кротки... и не склонны к возмущению как корова... другие свободны, храбры и благородны как лев" – *Аристотель*. История животных. I. 18), чем к популярному в христианском мире "Физиологу" – этой нравственно-назидательной и глубоко символической естествословной энциклопедии (ср.: Памятники литературы Древней Руси. XIII в. М., 1981. С. 475).
- 207 **Оупо(до) влѣтелная мнѣнія** – ὁμοειπτικὰς ὑπονοίας. Ὑπονοία – "предположение, догадка", "внутренний (сокровенный) смысл" (*Дворецкий*. Т. 2. С. 1695).
- 208 Иез. 9, 10.
- 209 Иез. 9, 14.
- 210 Здесь нашел отражение характерный для "Ареопагитик" метод катафатического богословия, то есть описание сверхъестественного через уподобление реалиям естественным.
- 211 **Недовѣдомымн. Недовѣдомый** – "недоступный знанию, непостижимый" (*Срезн.* Т. 2. Ч. 1. Стлб. 374). В тексте оригинала – ἀπορρήτων (ἀπορρητός – "то, чего нельзя сказать"; "тайный". *Вейсман*. С. 176).
- 212 **Гаданнм. Гаданне** – "загадка"; αἰνύουσα, aenigma (*Срезн.* Т. 1. Стлб. 507). В тексте оригинала αἰνύουσα – "туманная речь"; "загадка"; "иносказательная басня" (*Дворецкий*. Т. 1. С. 52); "загадка, намек". *Вейсман*. Древнегреческо-русский словарь. Далее – *Вейсман*. С. 31). В издании трактата 1996 года это слово переведено как "завеса" (*Дионисий Ареопагит*. О небесной иерархии. СПб., 1996. С. 8).
- 213 Типичные для любых религиозных систем стремления жреческих кланов – охранять и мистифицировать свою сугубо обособленную от толпы, ритуальную деятельность. Выраженная в "Ареопагитиках" точка зрения не отличалась от сакрализации жреческого сословия в иных культах. Псевдо-Дионисий подтверждает исключительное значение священства ссылками на Священное Писание (1 Кор. 8, 7; Мф. 13, 11; Мк. 4, 1–12; Лк. 8, 10).
- 214 **Свѣщенын** – "посвященный" (*Срезн.* Т. 3. Ч. 1. Стлб. 315).
- 215 1 Кор. 8, 7.
- 216 В рукописи употреблена калька с греческого оригинала *ωρασοπισανία* – ἐικόγραφίας.
- 217 Здесь Ареопагит в краткой форме формулирует важный для средневекового мировоззрения вообще и для церковного искусства в частности принцип, в котором обосновывает возможные связи между реальной действительностью и Сверхсущим. Данный блок можно считать эстетическим разделом "Ареопагитик". В нем разрешаются два возможных способа обозначения бесплотных сущностей: через подобные и так называемые несходные образы. Метод подобных изображений базируется на утвердительно (катафатическом) богословии и является продолжением традиций классической эстетики. Этот метод призван через видимые красоты и уподобления совершенным свойствам творения дать представление о неизобразимом. Образно-символическое уподобление священных объектов вещам тленным и презренным находится в русле традиций раннехристианского символизма (ср.: утверждение Лактанция: "и незначительные предметы могут служить образами и предзнаменованиями вещей великих"). В христианской эстетике прием переноса значений на основе подобия называется аллегорией, как об этом писал Георгий Хиробоск (VI–VII вв.) в известном по "Изборнику 1073 года" трактате "Об образах" (см.: Изборник великого князя Святослава Ярославича 1073 г. СПб., 1880. Л. 237–240 об.). Но для описания невидимых идеальных сущностей Ареопагит отдает предпочтение "неподобным подобиям", то есть символическим образом и соответствующему этой методе апофатическому богословию. По принципу контраста это яснее и четче обозначает качества духовного абсолюта, возвышает от чувственности и через возвышающие (так называемые аналогические) образы возводит человека к Истине. Таким образом, человек двойственным образом может приблизиться к неизреченному и непостижимому. Поэтому образы одновременно и выявляют, и скрывают

- Истину, сопрягая духовные устремления человека с недостижимостью объекта устремлений, четко реализуя установки вероучения на непознаваемость. Первоначально (см.: *Бычков В.В.* Формирование основных признаков византийской эстетики // *Культура Византии. IV – первая половина VII в. М., 1984. С. 526–529; Его же.* Русская средневековая эстетика. XI–XVII века. М., 1992. С. 38–40).
- ²¹⁸ Кол. 1, 15.
- ²¹⁹ Ин. 14, 9.
- ²²⁰ В издании трактата 1997 года приводится отсылка на 38 письмо Василия Великого (см.: *Дионисий Ареопагит.* О небесной иерархии. СПб., 1997. С. 17).
- ²²¹ О единстве гносеологических и эстетических принципов, на основании чего катафатический метод богословия соотносится с подобными образами, а апофатический с неподобными образами.
- ²²² Ин. 1, 1–13.
- ²²³ Рим. 11, 34.
- ²²⁴ Исх. 3, 14.
- ²²⁵ Генетически восходящее к иудаизму понятие "Сущий" аранжируется в определениях, относящихся к тринитарной догматике: Слово, Ум, Премудрость.
- ²²⁶ Ин. 8, 12; Ип. 1, 5.
- ²²⁷ Ин. 5, 26; Ин. 14, 6.
- ²²⁸ Ин. 1, 18; Кол. 1, 15; 1 Тим. 6, 16; Ер. 11, 27.
- ²²⁹ Пс. 144, 3; Рим. 11, 33.
- ²³⁰ Онтологические основания предпочтений в пользу апофатического богословия и неподобных образов.
- ²³¹ 1 Кор. 2, 16.
- ²³² Иер. 1, 4.
- ²³³ В рукописи: **словесъство. Словесъныи** – "словесный, словами выражаемый"; "одаренный даром слова"; "разумный"; "духовный" (*Срезн.* Т. 3. Ч. 1. Стлб. 417). В греческом тексте $\lambda\omicron\upsilon\lambda\omicron\tau\iota\varsigma$ – "дар речи" (*Дворецкий.* Т. 1. С. 1033).
- ²³⁴ В рукописи: **причаствѣющаа слову. Причастити** – "сделаться участником"; "овладеть", (*Срезн.* Т. 2. Ч. 2. Стлб. 1491). Здесь, возможно, имеется в виду изначальное приобщение.
- ²³⁵ В рукописи: **самословесне** ($\alpha\upsilon\tau\omicron\lambda\omicron\upsilon\gamma\iota\omicron\tau\iota\varsigma$).
- ²³⁶ Исх. 3, 14.
- ²³⁷ В ряду синонимичных определений Бога ("единотворящая сила", "боготворящая простота Отца", "Отчий свет") ключевым является понятие *Сущий*, которое, в свою очередь, воспроизводит самоназвание Яхве в еврейском соответствии ("Я есмь сущий").
«"Яхве" – тетраграмматон ("йуд-хэ-вав-хэ" в др.-евр.): "Я есмь Сущий" вошел в европейские языки как "Иехова". Возымев знамение собственного имени, "Яхве" у исповедующих иудаизм не оглашается, вместо него: "Адонай" (Господь). В европейские, а потом и в русский язык вошло как "Иегова" (Исх. 3, 14)» (*Вылегжанин А.* Любите врагов ваших. М., 1998. С. 7).
- Наблюдается четкая смыслозначимая преемственность ветхозаветного понятия, утверждавшая его монотеистический базис. Понятие *Сущий* – Яхве было перенесено в "Ареопагитики" и другие христианские тексты из иудаизма. "Ареопагитики" отразили такую интерпретацию христианского вероучения, в которой, с одной стороны, наблюдается заимствование краеугольных понятий иудаизма, а с другой – обращение к философским разработкам Платона и неоплатоников (Плотина и Прокла) с их учением о Едином уже как Благоначалии.
- ²³⁸ В рукописи: **вѣса въ себѣ шпрѣделѣе**. Вариант перевода: "...будучи Сам всему пределом".
- ²³⁹ В рукописи: **прѣ(д)лж же не по(д)падаетъ**, то есть не подлежит определению как своего рода "окружению пределами".
- ²⁴⁰ В тексте рукописи употреблено слово **наньреченныи**, чему соответствует греч. $\kappa\alpha\tau\acute{\alpha}\phi\alpha\tau\iota\varsigma$ – "утверждение, утвердительное положение" (*Дворецкий.* Т. 1. С. 915).

- 241 Слово "выдыхание" ("издыхание") в рукописи отсутствует.
- 242 Текст, выделенный курсивом, пропущен в рукописи и восстановлен по ВМЧ.
- 243 В ВМЧ употреблено слово "подълежащим", чему соответствует греческое "τα προκειμένα" (одно из значений προκειμαι – "предстоять". См.: *Дворецкий*. Т. 2. С. 1386) в именительном падеже, таким образом, если следовать тексту оригинала, то перевод должен быть: "делает видимым предлагающее".
- 244 В рукописи память ("понимание, представление" – *Срезн.* Т. 2. Ч. 2. Стлб. 871). Ср. μνήμη – "память, воспоминание"; "запоминание"; "памятная запись, заметка" (*Дворецкий*. Т. 2. С. 1103).
- 245 В рукоп.: **въкж(по)вытно**. В греч. тексте – ὁμοειδής ("одного и того же рода, того же происхождения" – *Дворецкий*. Т. 2. С. 1171).
- 246 В рукоп.: **но прочее ннѣмъ козньствомъ вѣслови(м).** козньство – знание (*Срезн.* Т. 1. Ч. 2). Здесь – способ познания. В греч. тексте μέθοδος – "путь исследования или познания", "метод", а также "прием, уловка" (*Дворецкий*. Т. 2. С. 1062).
- 247 Т.е. без осознания символической природы уподобления.
- 248 В тексте оригинала πολυπους ("многоногий" – *Дворецкий*. Т. 2. С. 1349). Переводчик, скорее всего, принял это слово за πολυππος – многокшннын.
- 249 В греч. тексте употреблена сравнит. степень: τιμιωτερας (τιμιος – "почитаемый"; "высоко ценимый". *Дворецкий*. Т. 2. С. 1629). В рукописи **въ чѣстнаа**. Чѣстнын – "достойный"; "священный" (*Срезн.* Т. 3. Ч. 2. Стлб. 1574).
- 250 В рукоп.: **пострѣкалци**. **Пострѣкати** – "подстрекать, побуждать" (*Срезн.* Т. 2. Ч. 2. Стлб. 1268). В греч. тексте этому слову соответствует ὑποινττοισα от ὑποινσσω – "колоть, жалить" (*Дворецкий*. Т. 2. С. 1695). В данном контексте возможен перевод "уязвить", т.к. сюда включены оба значения. Ср. **уязвити** – "ужалить, поразить; возбудить" (*Срезн.* Т. 3. Ч. 2. Стлб. 1347–1348). Ср. также тропарь Ангелу-Хранителю: "и к любви горней уязви душу мою" и час шестой, молитва св. Василия Великого: "но любовию твоею уязви души наша".
- 251 Быт. 1, 31.
- 252 В тексте рукописи слово "Писание" пропущено.
- 253 В рукописи употреблено **вслосвеснын**: (без словесе) – "неразумный", τωπονε εχρηс, ἄλογος (*Срезн.* Ч. 1. Ч. 1. Стлб. 73–74).
- 254 В рукописи употреблено слово **въдржженіе** – "укрепление, утверждение" (Словарь древнерусского языка XI–XIV вв. Т. 2. С. 521), чему соответствует греч. ἱδρωσιс – "возведение, сооружение, постройка; изображение, изваяние" (*Дворецкий*. Т. 1. С. 812).
- 255 В рук.: **порѣвалцаго** от **порѣвати** – "толкать"; "устремлять, низвергать" (*Срезн.* Т. 2. Ч. 2. Стлб. 1223).
- 256 **рачительство** – "любовь, страсть"; **рачитель** – "любящий"; "приверженец"; "старатель, усердный"; "попечитель, хранитель". Для данного контекста важен отзвук последнего значения.
- 257 **вндѣние** – ἑσортία (одно из значений "созерцание, умозрение, размышление" – *Дворецкий*. Т. 1. С. 784).
- 258 В рукописи употреблено прилагат. **чистын** ("не загрязненный, чистый"; "совершенный"; "священный" – *Срезн.* Т. 3. Ч. 2. Стлб. 1532). Греческому каварос могут соответствовать: "чистый, незагрязненный"; "свободный от примесей"; "подлинный, настоящий"; "священный" (*Дворецкий*. Т. 1. С. 848).
- 259 **Кшнечное (сіание)** текста рукописи соответствует ἀκροτάτη (δαύεια), ἀκροτάτη – форма ж.р. превосх. степ. от прилагат. ἀκρός – высший, верхний (*Дворецкий*. Т. 1. С. 71). **Коньчнын** – относящийся к концу, последний; бесконечный (*Срезн.* Т. 1. Ч. 2. Стлб. 1276). **Сіание** ("блеск, свет"; "сияние" – *Срезн.* Т. 3. Ч. 1. Стлб. 361–362) возводится к греч. δαύεια оригинала ("свечение" – *Дворецкий*. Т. 1. С. 392). В древнерусском переводе действие кажется более интенсивным, в то время как текст оригинала описывает, в общем-то, аморфное явление.

- ²⁶⁰ В противоположность духовному разуму ангельских сил.
²⁶¹ Быт. 1, 24.
²⁶² Быт. 1, 20.
²⁶³ Мал. 4, 2; ср.: Прем., 5, 6.
²⁶⁴ 2 Пет. 1, 19; Откр. 22, 16.
²⁶⁵ Исх. 3, 2.
²⁶⁶ Иер. 2, 13; Иез. 47, 1.
²⁶⁷ Исх. 17, 1–7; Чис. 20, 8; Ин. 7, 38; Откр. 22, 1.
²⁶⁸ Песн. 1, 2.
²⁶⁹ Еф. 2, 20; ср.: Иез. 28, 16.
²⁷⁰ Ос. 5, 14; 13, 7.
²⁷¹ Ос. 13, 7; Откр. 13, 2.
²⁷² Ос. 13, 8.
²⁷³ Пс. 21, 7.
²⁷⁴ В рукописи употреблено *ωβραζъ*, чему соответствует греческое *ἀγαλμα* – “украшение”; “краса, слава, гордость”; “жертвенный дар, приношение”; “изваяние, статуя”; “изображение” (Дворецкий. Т. 1. С. 16).
²⁷⁵ 2 Пет. 1, 19
²⁷⁶ Ср.: Откр. 22, 16.
²⁷⁷ Ср.: Исх. 3, 2.
²⁷⁸ Ср.: Иер. 2, 3.
²⁷⁹ Ин. 7, 38.
²⁸⁰ Песн. 1, 2.



Религиозно-философская проблематика в "Послании о посте" митрополита Никифора*

Митрополит Киевский и всея Руси Никифор (сер. XI в. – 1121 г.) занимает видное место в ряду деятелей отечественной культуры. Для понимания особенностей древнерусской мысли он важен как носитель двух глубоких традиций – эллинского философствования и византийской богословской школы. Его творчество интересно для рассмотрения практически неизученного вопроса о взаимодействии наследия античной и христианской культур в Древней Руси.

Писатель и проповедник Никифор, грек по национальности, происходил из Суры Ликийской (Ликий Малоазийской) и возглавлял русскую митрополию довольно длительный срок. На Русь он пришел 6 декабря 1104 г., а 18 числа того же месяца был "посажен на стол", т.е. торжественно возведен на митрополичью кафедру. Дата прибытия и год кончины этого митрополита ясно обозначены в летописях¹.

Подробных биографических сведений о Никифоре не сохранилось. Несомненно, что он был личностью незаурядной, просвещенной и искусной в тонкостях политических и духовных. По оригинальному сообщению В.Н. Татищева, Никифор ранее был епископом Полоцким, а в 1096 г. был избран великим князем на митрополию и поставлен Собором русских епископов подобно митрополиту Илариону. Это обстоятельство могло бы оказаться чрезвычайно интересным в случае его подтверждения другими материалами. Но скорее всего следует предположить какое-то недоразумение в источнике. В Киеве с 1097 по 1101 гг. упоминается митрополит Николай. Возможно, в доступной В.Н. Татищеву рукописи в дате служения или в имени митрополита Николая была сделана описка².

На Киевском митрополичьем столе Никифор находился до своей кончины в апреле 1121 г., выполняя обязанности верховного пастыря, связанные с поставлением на церковные должности, разъяснением канонов и прочими текущими заботами по окормлению вверенной церкви. Никифор играл заметную роль в современных ему событиях. Наиболее насыщенной общественно-церковной деятельностью выглядит в первую половину его служения. Источники свидетельствуют об участии Никифора в прославлении русских национальных святых. В 1108 г. по ходатайству Киево-Печерского игумена Феоктиста великому князю Святополку по всем епархиям рассылается распоряжение об обязательном почитании Феодосия Печерского. 2 мая 1115 г. Никифор во главе русского епископата присутствует на торжественном перенесении мощей князей-страстотерпцев Бориса и Глеба во вновь выстроенный Вышгородский храм. Правда, в обоих случаях

* Исследование осуществлено при поддержке РГНФ. Грант 99-03-19869.

инициатива исходила от княжеской власти, а не от митрополии. Политическое участие Никифора проявилось лишь однажды – весной 1113 г., когда после смерти Святополка он содействовал Владимиру Мономаху в занятии Киевского княжения и совершил над ним обряд посвящения на стол. В дальнейшем деятельность Никифора представлена в основном назначениями епископов на вакантные кафедры. Однако помимо официальных обязанностей митрополита для нас не менее важен его вклад в древнерусскую книжную культуру.

Необходимость обращения к письменному наследию Никифора диктуется не только его ролью церковного иерарха. Перед нами Никифор предстает как человек греко-византийской образованности, воспитанный в политических и мировоззренческих традициях своей страны, по службе подчинявшийся Константинопольской патриархии. Закономерно встает вопрос, в какой степени он являлся проводником традиций византийской культуры, какие идеи из богатейшей духовной сокровищницы Византии были Никифором принесены на Русь. Являлось ли на данном примере культурное взаимодействие простым заимствованием для Древней Руси, или этот процесс имел более сложный характер?

Творческое наследие Никифора составляют пять дошедших до нас произведений. Это два послания Владимиру Мономаху ("О посте и воздержании чувств" и "Послание... о разделении церкви на восточную и западную"), послание, адресованное Волынскому и Муромскому князю Ярославу Святославичу ("Написание на латыню к Ярославу о ересях"), одно послание не названному по имени князю (два последних почти буквально сходны) и одно поучение, приуроченное к неделе сыропустной³.

Писательская деятельность Никифора протекала в условиях, которые способствовали оживлению духовной жизни. Культурный фон древнерусского общества в эпоху митрополита Никифора и великого князя Владимира Мономаха чрезвычайно ярок. Начало XII в. – особенно значимая страница в истории древнерусской письменности. Создаются такие произведения общерусского значения, как вторая (1117 г.) и третья (1118 г.) редакции "Повести временных лет", редакции "Жития Феодосия Печерского" и "Сказания о Борисе и Глебе", произведения Владимира Мономаха ("Почтение", "Письмо" Олегу Святославичу, "Молитвенное обращение"), "Хождение игумена Даниила"⁴.

В это же время, после разделения церковью и появления тенденции к разобщению с католической Европой, не ослабевают культурные связи с православным Востоком. В 1106–1107 гг. русский игумен Даниил посещает Константинополь, Эфес, остров Кипр и Палестину, составив подробное описание своего паломничества. Не исключено, что он отправился в Палестину с санкции митрополита с какими-то дипломатическими или церковно-организационными полномочиями⁵. По сведениям А.В. Карташева, митрополит Никифор по вызову Константинополя выезжал из Киева в Византию на Патриарший Собор. Во всяком случае, 'Ο Ρωσσίας значит в соборных постановлениях патриарха Иоанна в 1107 г.⁶ В культурной среде того времени Никифор выступал фигурой, обеспечивавшей посредничество в интеллектуальном взаимодействии Руси и Византии.

Политическая обстановка в 20–30-е годы XII в. характеризовалась удачными достижениями Владимира Мономаха в противостоянии внешним врагам перед угрозой раздробления русских земель⁷. И многие десятилетия спустя политическое единство и культурное богатство державы Мономаха выглядели притягательными идеалами. Неслучайно "Слово о погибели Русской земли", написанное накануне татаро-монгольского нашествия, воспевает Владимира Мономаха и его эпоху. Феодальная литература, дружинная поэзия и народный былинный эпос единодушно в оценке этого периода⁸.

На фоне культурного подъема времен Владимира Мономаха творчество Никифора предстает как одно из выдающихся направлений идейной жизни древнерусского общества. Его глубокие философско-богословские рассуждения прозвучали в атмосфере насыщенной духовной жизни. В произведениях этого богослова, наставника, представителя классической греческой учености, впитавшего на своей родине традиции комниновского возрождения, присутствовали пласты восходящих к античной древности идей⁹.

"Послание Никифора, митрополита Киевского, к великому князю Владимиру, сыну Всеволода, сына Ярослава о посте и воздержании чувств" является наиболее философской частью наследия митрополита. Если в носящих справочный характер антилатинских сочинениях Никифор решает сугубо догматические и обрядовые вопросы¹⁰, формально выполняя заказ своих адресатов, то в "Послании" автор со всей полнотой предстает как тонкий политик, глубокий мыслитель и даровитый проповедник. Рассматривая "Послание" к Владимиру Мономаху, мы имеем основание говорить если не о систематизированной богословско-философской доктрине Никифора, то по крайней мере о достаточно выраженных богословско-философских взглядах автора. В небольшом по объему произведении нашлось место для проблем онтологии, гносеологии, психологии, этики и политики. Вместе с тем эта часть творчества митрополита Никифора изучена меньше, чем широко освещенные дореволюционной историографией полемические произведения¹¹.

В научный оборот "Послание" о посте было введено в прошлом столетии. В 1815 г. Общество истории и древностей российских опубликовало полный текст по Синодальному списку¹². Преподобный Макарий в 1857 г. воспроизвел обширные отрывки "Послания", которое он охарактеризовал как одно из лучших произведений нашей древней словесности¹³. Дореволюционные историки церкви неоднократно обращались к этому источнику, правда, в общих работах, а не в специальных исследованиях.

В наше время за рубежом славистом А. Делькером осуществлено научное издание "Послания" с переводом на немецкий язык и комментариями по рукописи конца XV – начала XVI века¹⁴. В России перевод "Послания" с краткими комментариями и сопроводительной статьей выпущен в Москве в сборнике, подготовленном А.Г. Кузьминым и А.Ю. Карповым¹⁵. В Санкт-Петербурге Н.В. Поньрко издан древнерусский текст вместе с переводом и комментариями в сборнике эпистолярного жанра¹⁶. Отрывок перевода "Послания" вошел в сборник высказываний философов разного времени, где прокомментирован М.Н. Громовым¹⁷.

Митрополит Никифор, создавая свое великопостное "Послание" к Владимиру Мономаху, не проявил принципиального новаторства с точки зрения литературной формы. Церковные послания, ἐπιστολαί, являются одним из древнейших жанров христианской письменности. Послания Святых Апостолов вошли в состав канонических книг Нового Завета. О посланиях как о форме общения между христианами говорят сами апостолы (1 Ин. 1, 3–4; 1 Кор. 5, 9; 15, 1; Флм. 1, 21). Среди новозаветных посланий известны как адресованные отдельному лицу, так и церковным общинам.

В течении первых веков христианской эры послания стали весьма распространенным способом общения епископов друг с другом и со своей паствой. Некоторые послания такого рода позднее получили статус канонических¹⁸. Постепенно церковными канонами были отмечены те случаи, в которых епископам надлежало рассылать послания. В частности, это касалось времени Великого поста. Еще в III в. был обычай, по которому александрийский епископ особым посланием объявлял в Египте о дне празднования Пасхи и в связи с этим о дне, в который в тот год начинался Великий пост. В 325 г. на I Вселенском соборе этот обычай был

возведен в правило¹⁹. В конце IV в. отдельные епископы, как например Григорий Нисский, рассматривают в посланиях, приуроченных к Великому посту, вопросы покаянной дисциплины.

В последующее время великопостные послания становятся традиционными. В самой Византии, откуда происходил Никифор, в XI в. вопросы, касающиеся Великого поста, в связи со спорами с латинским Западом, сделались предметом пристального рассмотрения полемистов²⁰. Таким образом, в XII столетии митрополит Никифор, адресуя послание великому князю Владимиру Мономаху о посте перед Пасхой, находился в русле давней традиции и мог сказать, что действует согласно "церковному уставу и правилу" (Л. 357б 5–8)*.

Вопрос о конкретной датировке "Послания" в специальной литературе не ставился подробно. Разумеется, оно могло возникнуть только во второй период служения Никифора в Киеве, когда Владимир Мономах был уже великим князем. Из этого отрезка исключается 1113 г., так как Владимир Всеволодович сел на киевском столе в воскресенье 20 апреля, уже после окончания поста и праздника Пасхи. Следовательно, "Послание" могло быть адресовано Мономаху в период не ранее Великого поста 1114 г. – по 1121 г., и скорее всего, в первую половину этого периода, когда летописи отмечают наибольшую интенсивность совместной общественной деятельности князя и митрополита²¹.

Говоря о причинах создания "Послания" к Владимиру Мономаху, следует отметить мотивы не только великопостного назидания. Актуальными для Никифора являлись проблемы общественной жизни. В "Послании" в завуалированной форме излагается ходатайство Владимиру Мономаху о ком-то, по мнению Никифора, осужденном несправедливо (Л. 358б 15–16). Е.Е. Голубинский считал, что стремление митрополита предупредить князя от привычки внимать клеветникам из своего окружения было главной причиной "Послания"²².

Принимая во внимание, что митрополит неоднократно имел возможность видеть князя в соборной церкви, во время официальных аудиенций или при личных встречах, следует отметить среди мотивов написания "Послания" не только пастырское назидание. Вероятно, причиной письменного общения могло быть отсутствие автора или адресата в этот момент в Киеве. Также не исключено, что грек Никифор затруднялся изложить свои мысли без помощи нежелательных в этом случае посторонних лиц, т.е. без переводчика²³. Мономах являлся собеседником, достойным уровня образованного византийца, и, читая "Послание", был способен понять "словесные хитросплетения" автора. Вполне возможно, что "Послание о посте" – это лишь часть более обширной переписки, куда входит также "Послание против латинян" и в которой шел доверительный обмен мнениями с просвещенным оппонентом. Это соображение может быть отчасти подтверждено мнением Б.А. Рыбакова, допускавшего возможность знакомства Никифора с произведениями Владимира Мономаха²⁴.

"Послание о посте" Никифора – произведение многоплановое. Здесь присутствуют и философские рассуждения, и чисто религиозные наставления иерарха, и вопросы текущего дня. Деликатное ходатайство о ком-то, осужденном князем, звучит в произведении в обтекаемой форме. Присутствует и предостережение против "волка", которого не следует пускать в стадо Христово (Л. 355б 3–4), т.е. против какого-то лихого архиерея, назначение которого Никифор считал нежелательным. Просьбу эту было необходимо начать издали, намеками, давая возможность князю самому поразмыслить о том, кто и кем был перед ним

* Здесь и далее "Послание" Никифора цитируется по списку: ГИМ. Синод. № 496 (№ 110 по А.И. Горскому), воспроизводим в публикации.

оклеветан, какие кандидатуры являются недостойными. Митрополит уверен, ум князя **выстро лѣтае(т). и не оубѣжи(т) еиѡ**, пишемое (Л. 3556 11–14). Выдержав паузу, автор послания мог передать свои просьбы лично и более конкретно.

Упоминание Никифором **зде сѣщи(х) мол'въ** вокруг князя (Л. 358а 5) дает основания думать о возможных подводных течениях в определенных влиятельных кругах в Киеве, не вполне довольных деятельностью Мономаха²⁵. Митрополит содержанием и фактом своего послания демонстрирует политическую поддержку со стороны церкви. По мнению Г.С. Баранковой, задачи "Послания" к Владимиру Мономаху как раз в том, чтобы оказать благотворное влияние духовной власти на светскую. С этой целью вторая половина произведения посвящена характеристике идеального правления, излагает модель власти, желательную для церкви. Тогда понятна и письменная форма обращения Никифора к князю: он стремится формализовать "программные" положения. В любом случае очевидно, что через послание, в присущей сану и статусу форме, митрополит Никифор отзывается на социальную ситуацию, участвует в политической жизни. Как и другие древнерусские книжники, он не замыкается только на отвлеченных построениях в рамках христианской мысли, но устремляет свой взор к злободневным проблемам жизни страны.

Структура "Послания" к Владимиру Мономаху, наиболее детально изложена А. Делькером²⁶. В общих чертах она делится на пять частей*:

1. О необходимости поста для павшего человека (Л. 346а 13 – 349б 8).
2. Рассуждение о троичности души (Л. 349б 8 – 352б 1). Это наиболее философичная часть, излагающая деление души на части (силы) и объясняющая действие этих сил на примере Священной истории.
3. О пяти слугах души (Л. 352б 2 – 355а 3), как логическое продолжение предшествующей части и составляющая с ней логически единое целое.
4. Антропоморфный образ, объясняющий действие властного механизма в государстве (Л. 355а 4 – 357а 13). Часть построена на аллегорическом уподоблении властно́го управления великим князем своими подданными действию трехчастной души, которой подчиняются пять слуг (чувств). Эта часть центральная в смысле социально-политических идеалов мыслителя.
5. Предостережение митрополита князю Владимиру Мономаху против внимания слухам и наставление относительно правления и личного благочестия (Л. 357а 13 – 360а 4)²⁷.

Источники идей, которые использовал Никифор при составлении поучения о посте, установить непросто. В тексте произведений он ссылается на Священное Писание: Евангелие, пророка Давида и царя Соломона, апостола Павла. Единожды абстрактно упоминается **рекоша к'нигы** (Л. 349а 10). Многочисленные библейские цитаты и образы отыскиваются сравнительно легко, хотя некоторые описания персонажей не вполне следуют букве канонического текста Библии. Не исключено, что Никифор пользовался апокрифическим материалом²⁸. Но главный вопрос вызывают исходные данные для платонизированных философских рассуждений, присутствующих в религиозно-назидательном контексте "Послания". Точных свидетельств о какой-либо философской подготовке Никифора у нас нет, хотя имеется мнение, что он был "неоплатоник"²⁹.

Неоспорим тот факт, что на Никифора оказало воздействие идейное богатство родной византийской книжности. Учитывая, что в его интеллектуальном распоряжении было огромное количество произведений отцов церкви и философов

* Подробный разбор содержания "Послания" см. в комментариях к публикуемому переводу.

классического периода, определить исходные материалы для значительной части "Послания" крайне затруднительно. Объединяя различные опыты по изучению данной проблемы, можно утверждать, что влияние оказали несколько исторических пластов греческой культуры, в богословских традициях которой присутствовали отдельные идеи античной философии.

Непосредственным и сильнейшим было воздействие философских традиций, определявших духовную жизнь христианской Византии. Восточной Римской империи принадлежит главная заслуга в сохранении античного наследия в эпоху средневековья. Отношение к античности варьировалось от почти полного принятия до решительного размежевания, но внимание к ней не угасало на всем пути развития религиозно-философской мысли. После знаменитой проповеди апостола Павла в афинском ареопаге (Деян. 17, 18–34) диалог с античной философией в той или иной мере привлекал раннехристианских богословов, среди которых многие были свободны от предвзятого негативизма³⁰. Во II в. Иустин Философ так же, как и Климент Александрийский, считал древнегреческих философов достойными любителями истины и утверждал, что "все жившие по Логосу суть христиане, даже если их считали атеистами – как, например, у греков Сократ, Гераклит и подобные им..."³¹.

Это направление со всей силой выразилось в IV в. в творческом восприятии идей античности великими каппадокийцами. Получив классическое образование, каппадокийцы осуществили синтез приемлемых элементов "языческой мудрости" с богословием и привнесли в него целые пласты античной культуры. Их обращение к философии вызывалось потребностью к систематизации и стремлением в четкой логической форме противостоять нападкам на христианство. С другой стороны, философски обосновывались отдельные содержательные стороны христианского вероучения³².

В православной Византии святоотеческие творения каппадокийского круга оставались популярными в течении столетий и являлись составляющей богословского образования. В них Никифор мог обнаружить весьма характерные рекомендации относительно ознакомления с эллинской философией. Для Григория Нисского, младшего брата Василия Великого, образ отношения церковных людей к светской мудрости подобен повелению Моисея народу Израиля забрать все золото египтян в день Исхода (Исх. 12, 35). Св. Григорий видит в этом повеление "заготавливать богатство внешнего образования, которым украшаются иноплеменники по вере. Ибо нравственную и естественную философию, геометрию и астрономию, и словесные произведения, и все, что уважается пребывающими вне Церкви, наставник добродетели повелевает, взяв в виде займа у богатых подобно сему в Египте, хранить у себя, чтобы употребить в дело при времени, когда должно будет божественный храм таинства украсить словесным богатством..."³³. Неслучайно в среде каппадокийцев наибольшую подверженность неоплатонической проблематике современные богословы обнаруживают именно у Григория Нисского³⁴. В первом правиле его канонического послания к Литою, епископу Мелитинскому (ок. 390 г.), излагается по сути платоновская концепция строения души.

"Послание" Никифора имеет много общего с каноническим посланием св. Григория, хотя говорить о текстуальной зависимости нет оснований. Сходство следует отнести к заимствованному Никифором способу использования сведений платонической философии. Общей темой посланий является великопостная дисциплина, связанная с подготовкой к празднику Пасхи. Никифор, подобно Григорию Нисскому, приводит образ врача, который исследует причины недуга прежде, чем начать лечение. Этим обосновывается необходимость искать причину душевного

недуга – греха – в силах души христианина. Григорий Нисский советует рассматривать, в какой части души произошла болезнь, после чего излагает строение души.

Все грехи св. Григорий подразделяет на три группы, соответственно трем силам и свойствам души (*δυνάμεις ψυχικάι καὶ ιδιότητες*). По мнению позднейшего комментатора, это подразделение св. Григорий заимствовал непосредственно из философии Платона, и этим объясняется, что в послании сказано: "В душе нашей усматриваются, по первоначальному разделению (*κατὰ τὴν πρῶτην διάκρισιν*), три силы"³⁵. Григорий Нисский называет силу ума (*τὸ λογιστικόν*), силу вождения (*τὸ ἐπιθυμητικόν*) и силу раздражения (*τὸ θυμοεισές*), однако, самого имени Платона в послании не упоминает. Можно уверенно полагать, что митрополит Никифор был не только знаком с этим произведением, но и построил свое послание к Владимиру Мономаху в соответствии с пастырскими рекомендациями Григория Нисского.

К середине XI в., на которую гипотетически падает ученичество Никифора, в Византийской империи наступила очередная волна увлечения античностью, именно – Платоном. Творения современного круга несомненно были знакомы Никифору. Однако оживление интереса к Платону не означало полного принятия его идей в рамки официального мировоззрения. Склонность к античной философии старшего современника Никифора – византийского мыслителя Михаила Пселла (1018–1078 гг.) – вызывала подозрения. Пселл, в богословских трудах опиравшийся на философию Платона наряду со Священным Писанием и мнениями святых отцов, на заседании специальной патриаршей комиссии в присутствии императора был подвергнут испытанию на предмет православия³⁶. Позднейший последователь и преемник Пселла Иоанн Итал был осужден церковью именно за платонизм. Тем не менее, в ходе интеллектуального подъема не только еще раз пробудился широкий интерес к античности, но и заново вошли в оборот забытые или полузабытые памятники философской мысли. Платоническое учение о душе, благодаря трудам Пселла и его последователей, тиражировалось в различных вариантах, не всегда будучи связанным с именем Платона.

Трудно представить, кто же именно из современников оказал на Никифора решающее влияние. А. Дёлькер убедительно отверг версию, что Никифор следовал современному философскому стихотворению "Диоптра" Филиппа Пустытника, откуда заимствовал принцип взаимоотношений души и тела³⁷. Почти неизбежно знакомство Никифора с трудами Михаила Пселла, описывающими в духе древних философов ум, душу, ее силы, способности, добродетели и энергии. Заимствование отдельных идей из его произведений вполне вероятно³⁸. В точном соответствии с принципами Пселла Никифор соединяет философию с богословием, возрождает античные традиции, использует идеи древнегреческой философии для обоснования истин православия.

Уважительное отношение Никифора к древней философии неоспоримо. Оно заметно в образе "еллинов", первоначально бывших разумными, но не сохранивших разумное начало не разумевших его "добре", вследствие чего уклонившихся в идолослужение (Л. 350б 5–9)³⁹. Исходя из этого нельзя исключать возможность непосредственного обращения Никифора к памятникам античной философии. Однако своеобразие авторской манеры в том, что античный пласт в тексте не обозначен ссылками на источники формулируемых идей⁴⁰. Эту особенность никак не следует относить на счет небрежности автора, то ли не захотевшего утруждать себя упоминанием лишних имен, то ли считавшего, что они ничего не скажут адресату. С конца XI в., после анафематствования Иоанна Итала, в Византии практикуются несколько тенденциозные способы изложения античного наследия,

в которых устраняются не только имена языческих богов, но также имена Сократа и Платона, и даже имя Аристотеля употребляются крайне осторожно⁴¹. Поэтому анонимность рассказа Никифора о строении души вполне понятна.

Суммируя судьбы платонических идей в наследии византийских книжников, следует заключить, что трехчастное понимание души воспринималось как некая очевидность и было достоянием каждого образованного византийца. Митрополит Никифор в этом отношении не составлял исключения. Его дидактический стиль ознакомления князя с философским знанием напоминает жанр пропедевтических курсов школ Среднего платонизма. Один из таких учебников, принадлежащий перу Алкиноя, известен в византийских списках XI в. и мог быть доступен Никифору в период получения образования. Платоническое учение о началах души дано Никифором в сходных по своей лаконичности с Алкиноем формулировках⁴².

По аналогии с Григорием Нисским, в "Послании" Никифора грехи делятся сообразно их происхождению из той или иной части души. Душа, сотворенная по образу Божью и дуновением вложенная в человека, имеет три части, называемые силами: словесное и гарст^тное. и желан^тное (Л. 349б 15–20). Разумное (словесное) начало является старейшим и высшим из всех остальных. Душа и ум Никифором локализируются в голове (Л. 352б 9–13), что согласуется с платонической традицией и идет вразрез с мнением Григория Нисского, которое повторяет Филипп Пустыжник⁴³. Эти богословы говорят, что нельзя пространством очертить бесплотную природу, и никакими частями тела ум не содержится.

Существо человека несет печать изначального онтологического дуализма. Оно двойственно: разумное и неразумное, бесплотное и телесное. Разумное и бесплотное относится к душе человека и есть нечто божественное, а неразумное и исполненное страстей принадлежит телу (Л. 347а 4–14). Сходным образом рассуждает и Платон в "Государстве"⁴⁴. Эта двойственность человеческой природы порождает большую борьбу внутри человека, когда плоть противится духу, а дух – плоти. Размышление о дуализме души и плоти в начале "Послания" у Никифора почти дословно совпадает со стихами из Послания апостола Павла (Гал. 15 17, 24). Также заметно созвучие дуализма Никифора ("рать в нас есть многа, и противитися плоть духови и дух плоти") словам распространенного в Византии и на Руси "Поучения Иоанна Златоуста о мытаре и фарисее": "воюет... присно плоть на душу"⁴⁵.

Гносеология у Никифора носит универсальный религиозный характер. Правильное знание не отвлеченно, оно имеет сотериологическое значение: спасение достижимо только при правильном познании Бога. Границы познания простираются по всему мирозданию: *нбо и прочаа вса сътворенаа разумѣхомъ. и к разуму Бжїю вздохомъ* (Л. 349б 20 – 350а 2). Условиями познания являются правая вера и аскетическое очищение разумного начала души при помощи поста, что дает духу власть над телом.

Главным познающей субстанцией души, по Никифору, является разум. Ум предстает как светлое око души (Л. 352б 10–11) и действует по всему телу и вовне своими пятью чувствами (Л. 352б 19 – 353а 5), о чем похоже писал Иоанн Дамаскин и автор "Шестоднева" Иоанн экзарх Болгарский⁴⁶. Именно разумом мы понимаем небо и все остальное творение, восходим к пониманию Бога настолько, насколько сохраняем разумное. В этом суждение Никифора о разумных способностях отличается от более типичного богословского мнения Григория Нисского, утверждавшего, что "деятельность разума и рассудка вместо познания Божественной природы способна лишь на создание идола"⁴⁷.

Прямые познавательные функции не присваиваются второму началу души, оно выполняет оградительную миссию – помогает хранить правую веру от врагов Божьих. Третье, желанное начало, при правильном его состоянии приводит к постоянному богомыслию и стремится к просвещению, правильному знанию, от которого рождается веселие. Веселие же это рождается в тяжелых страданиях за Бога, от него бывают прозрение будущего и по силе приближение к Богу. Отношение человека к окружающему миру, сложный процесс познания и само-совершенствования, таким образом, носят оптимистический характер, придают человеческой жизни радостную устремленность, вселяют деятельные силы.

Данные об окружающей действительности "князь"-разум получает от своих "слуг" – подчиненных ему чувств (Л. 352б 19 – 353а 4). Каждый из органов чувств получает отдельную сравнительную оценку. Зрение, обоняние, осязание и вкус выглядят вполне достоверными. Первое чувство сообщает правильные сведения: **видѣніе оубо є (ѣ), чювьственое вѣр'но** (Л. 353а 5–6), как и следующие. Формулировка Никифора о предпочтительном доверии зрению и о большей ценности собственного чувственного опыта в сравнении с получаемой из вторых рук информацией почти дословно совпадает с высказыванием Иоанна экзарха Болгарского: "свои ведь очи никого не обманывают, а если иногда они и вводят в заблуждение, то все равно они лучше, чем глаза кого-нибудь другого"⁴⁸.

Слух же – чувство изменчивое, полученные при помощи слуха сведения должны испытываться силой разума при сопоставлении с данными других чувств. Никифор, предостерегает князя о хранении слуха цитатой из Соломона: **влюдѣте да не смѣрть в'ниде(т) оконци вашими** (Л. 356б 11–12)⁴⁹. О недоверии чувствам, которые обманчивы в силу несовершенства телесного, говорил и Платон⁵⁰. В строках рекомендованного Никифором Владимиру Мономаху в качестве "подобия княжеского" 100-го псалма Давида князь должен был вновь встретить уже изложенные в "Послании" советы недоверять чувствам, подверженным воздействию клеветников и слухов.

При всем созвучии с античным платонизмом, Никифор не следует той части платонической теории познания, которая представлена учением о "припоминании". Правда, в тексте "Послания" присутствует малопонятная фраза о наличии у души **споминателя**, при помощи которого душа, будучи бесплотной, **пріймає(т) вѣспо-минанніа** (Л. 352б 6–9 и далее). М.Н. Громов – один из немногих подметил важность этих слов и предположил, что в данном случае речь идет о памяти и ее роли в человеческом познании. Причем воспоминания, как данные памяти, могут сообщаться и в качестве опосредованной информации. Об этом говорится в открытке о ложном мнении, когда познающему приходится воспринимать сведения от "приносящих воспоминания"⁵¹. По следующим строкам хотелось бы отождествить ум с частью души, принимающей некие воспоминания, однако эта тема у Никифора больше не развивается.

Отсутствие в гносеологии Никифора учения о припоминании вовсе не удивительно. Киевский митрополит-грек XII в. принципиально не мог быть последовательным платонистом. "Если христианин цитирует Платона – это не значит, что он полностью разделяет все суждения Платона, и это не значит, что нет разницы между платонизмом и христианством"⁵². Разумеется, Никифору было неизвестно, что платоническое учение об идеях, предвечности материи и предсуществовании душ было осуждено в Византии собором на Итала в 1076 г.⁵³ Победившее в византийской церкви направление воспроизводилось и на Руси. "И совсем не случайно ни один Киевский митрополит-грек, в том числе и самый интересный из них в теоретическом отношении – Никифор, не был сторонником

философии хотя бы в тех пределах, в каких был, например, византийский патриарх IX в. Фотий⁴.

В отношении христианской гносеологии Никифора остается неясным, какое место в процессе познания он отводил откровению. Конечно, нет оснований полагать, что он не считал откровение формой Богопознания. Но, как ни странно, только разум изображается способным восходить к разуму Божественному. Даже примеры обращения Авраама и Моисея, в Библии ясно связанные с явлением Бога (Быт. 12, 1–9; Исх. 3, 1–6), у Никифора истолкованы исключительно в пользу разума. Тенденциозность толкования подчеркивает мировоззренческие позиции автора.

Неоднократное указание на ведущую роль разумного начала весьма симптоматично. В данном случае Никифор обнаруживает ту же тенденцию к интеллектуализму в рамках православия, которая преобладала в подходе к проблемам познания у митрополита Илариона, Климента Смолятича и автора "Моления Даниила Заточника". Эти представители утверждали решающую роль разума, который, опираясь на чувственный опыт, в состоянии постичь истину⁵⁵.

С точки зрения установки на рационализацию в освоении действительности, в древнерусской литературе присутствует целый пласт идейно родственных "Посланию" Никифора произведений. Сюда можно отнести "Изборник Святослава 1073 года", "Изборник 1076 года", "Палею Толковую", "Успенский сборник XII–XIII вв.", а также распространенный на Руси общеславянский памятник "Шестоднев" Иоанна экзарха Болгарского⁵⁶. Мировоззрение Никифора вполне укладывается в рамки древнерусской письменности теолого-рационалистического направления. Он представляет традицию христианства, которая не порывала полностью с античностью и в русле так называемого христианского рационализма опиралась на ее идейное наследие, которое приспособлялось к нуждам богословской науки. По замечанию В.Ф. Пустарнакова, в богословско-философском отношении между Никифором и коренными русичами не было принципиальных различий⁵⁷.

Взгляды Никифора на государственный строй характеризуются синтезом античных идей из "Государства" Платона и византийской политической мысли. Подобно Платону, определявшему, что членению сословий в государстве соответствует строение человеческой души⁵⁸, Никифор представляет себе некую антропоморфную модель государства: **Ако(ж) во ты кнѣ съѣдѣ здѣ, в сеи своен земли. воевѣдами и слѣгамн своимн, дѣиствѣеши по в'сеи землѣ. и самъ ты еси гнѣ и кнѣзь. тако и дѣша, по всемѣ тел(ѣ) дѣиствѣе(т). па(т)ю слѣгъ свои(х)** (Л. 3526 13 – 3526 18). Однако в остальном торопиться с отождествлением положений Никифора с платонизмом не следует. В "Послании" нет подробной характеристики всех сословий, присутствует только описание добродетелей идеального властителя. Объективные общественные реалии XII в. порождали свои ценности, ставили свои вопросы и решали их согласно средневековым законам мышления. Доминирующая роль именно византийской политической теории в социологии Никифора, учитывая его происхождение и симпатии, закономерна. Однако и эту идеологию митрополит далеко не во всем мог приложить к древнерусской обстановке.

Теория власти в Византийской империи сложилась как законченная доктрина в V–VI вв. В ее основу легло учение Евсевия Кесарийского о добродетелях правителя и так называемая "Речь Юстиниана", посвященная тому же сюжету. В мало измененном виде эта теория жила тысячелетие. Ее важнейший атрибут – образ идеального государя, с которым сравнивали правление того или иного императора. Несомненной вершиной официальной политической мысли явилась система,

изложенная Константином VII Багрянородным в X в. в труде "О народах"⁵⁹. В XI в. в Византии резко возросло внимание к самой личности василевса. Идеалы античных добродетелей при Комнинах снова обрели ценность и стали критерием в оценке царственных персон.

В "Послании" Никифора отчетливо проступает тема взаимодействия духовной и светской властей. Здесь повторяется характерный для восточнохристианских стран тип взаимоотношений церкви и государства. В лице Никифора церковь не претендует на обладание светской властью, но имеет два важных права по отношению к ней. Одно из них позднее на Руси получит название "печалования", то есть права ходатайства перед властью о смягчении участи осужденных. Мотив прощения "невинно оклеветанных" настойчиво звучит в самых разных местах "Послания". Особенно "печалование" выделено как раз там, где употреблен тонкий стилистический прием как бы "отрицания" такого ходатайства (Л. 357а 3–20). Эти слова Никифора – едва ли не самый ранний документальный пример церковного заступничества.

Вторая прерогатива духовной власти отдельно и подробно обоснована в пятой части произведения. Она заключается в праве советовать, делать наставления светским властителям. Эта обязанность обосновывается не личной мудростью или достоинством духовенства, а тремя следующими причинами: возможностью "великих изъянов", которую дает князьям их высокое положение (Л. 357б 2–3), требованием церковных правил не обходить полезными наставлениями даже и князей (Л. 357б 5–7), и тем, что Слово Божье здраво и непорочно, а проповедниками его как раз и выступают духовники (Л. 357б 14–16).

Подобная симфония двух властей возможна только в том случае, когда светская власть дана от Бога. Эта неведомая славянским язычникам христианская идея богоустановленной власти была принесена на Русь церковью. Однако византийские теократические представления о православной императорской власти обретали реальную силу лишь в сочетании с политическим монархизмом. В условиях русской удельной системы принять эту мысль было крайне непросто. Наследование власти подпадало под стечение случайных обстоятельств, действие зачастую грешной человеческой воли и насилия в достижении княжеского стола было слишком очевидным. Поэтому избрание Божье русскими князьями было понято в виде конкретной силы, действующей в ряду других конкретных факторов, создающих власть⁶⁰.

В исторических реалиях Киевской Руси, когда княжеское происхождение еще не гарантировало неизбежного пути к престолу, понятно внимание Никифора к царственному происхождению Владимира, которое наряду с божественным избранием и церковным воспитанием с детских лет дает ему право верховной власти. Политическая мысль Византии в своем развитии устранила первоначально амбивалентный характер идеи избрания Божия⁶¹. Константин Багрянородный писал, что способных членов общества Бог "возводит на трон василевсов и вручает им власть над всеми", но истинно достоин власти тот, кто происходит из царского рода и с детства воспитан соответствующим образом.

В глазах Никифора соединение во Владимире греческой царственной и русской княжеской крови является иллюстрацией закономерных действий Промысла, предуготовившего Владимира Мономаха к правлению. Для Никифора нет сомнений в том, что Владимир "издалека предопределенный и поставленный Богом" (Л. 348а 20 – 348б 8).

Из богоустановленности власти следует вывод о ее ответственности перед Богом, в том числе за интересы церкви. Князю вменялось в обязанность хранить чистоту веры и ограждать православный народ от соблазнов. Князь сохраняет сам

правую веру и должен блюсти старинный завет своих отцов, не давая волкам расхищать стадо Христово (Л. 355а 16 – 355б 9). Правителю надлежит соблюдать справедливость и праведный суд, оказывать милости и иметь снисхождение к подданным (Л. 356б 15 – 355а 5). Эти условия обеспечивают долгое и неосужденное правление (Л. 359б 19 – 360а 1). Подобные идеи также находят отзвук в политическом трактате Константина VII. Император обязан быть главным блюстителем православия. Под защитой десницы Бога он правит "в согласии с законом и справедливостью". Если же он забудет страх Божий, то неизбежно впадет в грех, не будет держаться установленных отцами обычаев и правление его будет несчастливым и недолгим⁶².

Созвучие идей Никифора византийской политической мысли, как убедительно показал И.С. Чичуров, специально изучивший не византийские мотивы в двух "Посланиях" Никифора, далеко не полное. Исследователь выделил в качестве специфических древнерусских мотивов, не представленных в византийской теории или имеющих в ней иное звучание, следующие особенности. Это неупоминание принципа монархизма, что соответствует реалиям Руси того времени; титулование князя в заглавии "Послания" по родовому принципу и включение в рассуждение о божественном источнике власти родового тематики; "спартанский" облик князя; чрезвычайно широкие пределы его религиозно-церковных полномочий; и, наконец, личная причастность князя к судебной-правовой деятельности. И главный вывод И.С. Чичурова в том, что отступление Никифора от византийского идеологического стереотипа приводит его к той традиции, на которой стоял Иларион⁶³.

Еще один вопрос, который встает при рассмотрении "Послания" – способ характеристики личности человека. Князь в "Послании" представляется через его деяния, интерпретируемые в свете социального положения "властителя". Высокий статус обуславливает широту княжеских добродетелей. Мономах обладает благородным происхождением, княжескими обязанностями и достоинствами, совершает высоко оцениваемые поступки (Л. 348б 1 – 348б 13; 354а – 354б). Разглядеть же внутренний мир Владимира Мономаха непросто. Такой подход Никифора к индивидуальности является типично средневековым, особенности которого неоднократно описаны в научной литературе⁶⁴. Но было бы ошибочным на этом основании говорить о неспособности тогдашней культуры уяснить роль индивидуального начала при изображении человека. "Поучение" Никифора как раз и примечательно тем, что является одним из самых ранних древнерусских текстов, где имеются рассуждения о способностях человека в неразрывной связи с психологией личности⁶⁵. В условиях древнерусской культуры кон. XI – нач. XII вв. такую же высоту в понимании сущности человеческой личности обнаружил кроме Никифора и его адресат – Владимир Мономах в собственном "Поучении".

Оценивая значение "Послания" Никифора, следует согласиться с Е.Е. Голубинским в том, что воздействие этого произведения на круг простых людей было практически исключено⁶⁶. Но в области антропологии изложенное Никифором платоновское учение о трехчастной душе позднее получило на Руси более широкую огласку благодаря распространению трудов Иоанна Дамаскина. Степень влияния платонизированных взглядов Никифора на религиозно-философскую культуру той эпохи еще подлежит детальному изучению. Однако, касаясь наследия Никифора, можно подвергнуть корректировке мнение прошлого столетия, высказанное В. Иконниковым, что "влияние греческой образованности возможно было только посредством греческого языка и переводов"⁶⁷. Личная творческая активность таких выходцев из Византии, как Никифор, их деятельность в недрах древнерусской культуры, также способствовали культурному обогащению.

Думается, что полноценное изучение значения идей Никифора в отечественной культуре возможно только с вовлечением в научный оборот широкого круга новых, ранее не привлекавшихся памятников, в том числе и невербальных. Априорно скептическое отношение рецензентов Д. Володихина и В. Прозорова к возможности опосредованного античного влияния на древнерусскую православную культуру, считавших "Послание" Никифора в этом отношении малозначимым произведением⁶⁸, проистекает как раз из поверхностного подхода к этой проблеме. Большинство авторитетных исследователей отмечают существенное значение "Послания" для характеристики и истории философии Киевской Руси⁶⁹.

В противоположность названным критикам, М.Н. Громов пришел к общему выводу, что философствование по методу Платона, через византийское посредничество пришедшее на Русь, стало отличительным типологическим признаком не только древнерусского, но и русского философствования вообще⁷⁰. Конечно, следует оговориться, что в Древней Руси мы имеем дело не с самостоятельной философией, примыкающей к Платону или исходящей из него (мы даже не встречаем попыток точного изложения платонической доктрины), но с наличием в религиозно-богословском контексте богатого ряда восходящих к античной мудрости "философем"⁷¹.

Отечественные контакты с античной философской мыслью через посредничество христианских источников начинаются с XI в. Роль в этом процессе византийской культуры является определяющей. Путем взаимодействия с ней Киевская Русь получала возможность приобщаться к античному наследию. Одним из трансляторов античных идей выступил Киевский митрополит Никифор. В этой связи он интересен как представитель платонизированного культурного мира, ставший древнерусским мыслителем. На примере "Поучения" позволительно поставить и более широкий вопрос – о динамике проникновения и способах рецепции античных по происхождению культурных ценностей в ходе византийского влияния на культуру Древней Руси.

Характерно, что на Руси и в Византии по отношению к языческому наследию имели место сходные и взаимодействующие культурные процессы, отмеченные своеобразием национальной специфики. В русской культуре XII в. учеными неоднократно описан сложный процесс "оправдания" языческого прошлого, введения его в рамки главенствующего мировоззрения. Византия тогда стояла на пороге "комниновского возрождения", вновь пробудившего интерес к эллинской античности. Но повсюду этот процесс был далек от реставрации национального язычества, которое в это время вряд ли могло соперничать с христианством на высочайшем доктринально-богословском уровне. На стыке двух культур эти тенденции обращения к эстетике и отдельным мотивам собственного прошлого находили друг друга и вступали во взаимодействие. Так, на примере храмового декора конца XII в. искусствоведом Г.В. Поповым замечено, что сюжеты славянской языческой мифологии органично сосуществуют с элементами познекомниновского стиля⁷². Подобные явления не возникали случайно, они были вызваны определенной культурной традицией. Комниновское возрождение принесло на Русь не только готовый культурный пласт, но и было встречено аналогичными типологическими процессами внутри самой древнерусской культуры.

Это состояние и потребности древнерусской культуры и общества привели к тому, что Никифор не стал безусловным проводником мировоззренческих и политических идей исключительно Византии, как принято думать о греческих митрополитах на Руси. Он сам оказался под влиянием новой для него социально-политической и этнокультурной среды и был способен проникнуться ее идеями и проблемами. Перенесенные на русскую почву византийские духовные ценности, ее

спиритуалистическая церковная догматика и философия, идеология, этика и эстетика подвергались на Руси глубокой трансформации, начинали как бы новую жизнь, приобретали совсем иные черты под воздействием национальных творческих начал.

Подтверждение этому можно увидеть на примере взаимодействия творчества Никифора Киевского и Владимира Мономаха. Неслучайно, что воспитанные в двух разных национальных культурах деятели оказались способными к плодотворному творческому диалогу, когда византийские по форме идеи переросли в национальные строки произведений князя Владимира⁷³.

ПРИЛОЖЕНИЕ

"Послание митрополита Никифора Владимиру Мономаху о посте"

Писланіе никифора митрополита кїевскаго. к' великомѹ кнзю володимирѹ снѹ / всеволожю, снѹ гарославлѹ;" // Л.346а// Бл(с)венъ бгъ, и бл(с)вено стѹе / нма славы его. бл(с)вне, и / прославлене мон кнже. иже / многы ра(дн) своеа блгости и чѹколюбїа. с'подобивъ ны //Л.346б// донти, въ пр(ч)стныа днн сїа / стго поста. и(х) же тако строн/тель нашего сп(с)нїа, въ дше/в'ное ищнненїе дшъ нши(х). въ/законилъ есть постивса / и самъ. на извѣщенїе свое(г) / въчленїа. м. днн. не по(с) / трѣбѹа. но намъ шбра(з) по/казѹа пв(с). аще во прѹвое / адамъ правѹцъ постилъ вы(с) / ѿ дрѣва разѹм'наго и запо/вѣдъ съхранилъ вы бл(д)чно./ то в'торыи адамъ хс бгъ / ишъ. не трѣбовалъ оубв / вы поста. но прѹваго ради / прѣстѹпленїа. не пости/в'шагоса постиса шнъ. да / прѣслушанїе раз(д)рѹши(т). / блгодарьствимъ оубо, / и поклоним'са. пости- въ//Л.347а//шагоса бл(д)кѹ. и пв(с) намъ въ/законив'шаго. и былїе дше/в'наго з(д)равїа даровав'шаго./ имъ же во сѹгоубо е(с) житїе на/ше. словесно, и безсловесно./ и бес'плот'но, и тѣлесно./ да слшвесное и беспло(т)ное оубо / вж(с)твено нѣкое е(с) и чю(д)но. и / беспло(т)наго е(с)ства касаетса./ а бе(з)словесное, стр(с)т'наго се(г) / и сластолюбиваго и того ра(д) / ра(т) в' насъ е(с) многа. и проти/витса, плс(т) дхшви. и дхъ / плотн. потрѣв'но е(с) оубо / по истинѣ, былїе пв(с)ное./ ть(н) во кр(с)титъ тѣлесныа / стр(с)ти. ть(н) шбздовае(т), про/тив'наа стремленїа, и дхшви дае(т) тѣлесное покоренїе./ ти тако покарает'са влщ'шее //Л.347б// гор'шемѹ, рек'ше дшн тѣло / тако иже ш пѹпѣ, и ш чрѣ/слѣ(х) наши(х). оунасила ѿ з'мѹи оѹмрт'витса. и в' тиши/нѣ пребывае(т) дша, и в' мирѣ / глѹбоцѣ. миръ пожене(т) иже / в' насъ. иже повелѣваемъ / глѹще миръ в'сѣмъ. ѿ пе/р'ваго (ж) сего блгаго. и прочаа / блгаа, в' на(с) знж(д)жтса. виднши ли ш кнже мон, блго/вѣр'ныи и крот'кыи. како / пв(с) шснованїе е(с), добродѣ/тели. того ра(дн) въ в'семъ ми/рѣ, ѿко(ж) слнце въсїалъ е(с). / и прѣстѹпленїа оубо ра(дн) пра/шца. в'сн ѿзыци

⁷³ Текст приводится по рукописи XV в. ГИМ, собр. Синод. № 496 (№ 110 по А.И. Горскому). Листы 346а–360а.

постъ / творѣ(т). ни оубо по иномъ / времени. а дрѹзѣи въ ино / времѣ. а шѣи оубо боле по//Л.348а//стѣтса, шѣи мене, силѹ (ж) / поста, тако неразѹмнѣи, не / разѹмѣж(т). того ра(дн) въ пѣсто/шь, и непотребенъ постъ и(х). / людѣе же хѣи сѣтын гзыкъ./ цр(с)кве (ж) сѣщеніе. жревіи досто/аніа его. повѣдае(т) силѹ поста / сего. и въ правотѣрѣи жи/ва бл(с)вѣе(т) бѣа вразѹмльшаго и./ и прѣ(д)зри(т), и приводи(т) бѣа ш / деснѹю себе да са не по(д)виже(т) / рекше да не сѣматетса. и поглощенъ бѹде(т) ѿ стараго врага, не хотѣщаго нашего сѣсеніа./ и многа ина имѣлъ бы(х), и зрещи на похваленіе поста./ аще иномъ бы было писаніе се./ а поне(ж) к тобѣ доблѣта глава / наша. и всен хѹлюбивѣи / земли слово се е(с). егѹ (ж) бѣтъ //Л.348б// издавѣча, проразѹмѣ(и) прѣ(д)/ повелѣ. егѹ (ж) изъ оутровы / шѣти и помазавъ. ѿ цр(с)кое / и кѣнжское крови сѣмѣсивъ / егѹ (ж) блѹч(с)тїе въспита. и / постъ въздом. и сѣаа хѣа / кѹпѣль, из мла(д) ногѣтїи / шч(с)тн. то непотрѣбѣнѹ е(с) / ш постѣ вестѣдовати ти./ и паче (ж) ш непитїи вина или / пива въ врѣмѣ поста. кто / во не вѣсть, твоего исѣпра/вленіа сего. ни то(и) иже ѿти/нж(д), невѣжа. или нечювь/ственыи. не разѹмѣе(т) и(х)./ и видѣ(т) вси и чюдѣть(с). Въ / шбразъ (ж) наказаніа. по црѣ/ковѣномъ оуставѣ. ина нѣ/каа изложимъ, твоемѹ/ блѹговѣрїю. и добры(х) ти //Л.349а// источникъ скажемъ ѿ ни(х) же / наводѣнаютѣца. блѣа и стѣ/каю(т) въ члѣѣ. по правдѣ тво/рацимъ блѣа. и истѣкаю(т),/ такѹ(ж) блгымъ. аще ли прѹ/твнѣ ш ни(х). и покривѣ при/ложатѣса. то в пж(т) злѹбы / и в ровѣ и въ пропасти оукло/нитѣса. Того ра(дн) вѣнман себѣ / рекоша кѣнны. вѣнман сло/вѹ своемѹ и дѣлѹ своемѹ. не / разѹчена во сж(т) злаа ѿ блгы(х)./ но смѣшены сж(т) зловы съ до/бродѣтелѣми. такѹ(ж) и плѣ/вель къ пшеници. и того / ра(дн) подобае(т) намъ вѣнмати./ да не злобѹ вѣ добродѣтели/и мѣсто прїимемъ. красенъ / во мѣнашеса. и добръ ви/дѣнїемъ, иже праѿца, //Л.349б// оумрѣтвнвыи плѹ(д). но ни мѣ/аше. посредѣ вѣ таниѣ лш/витѣв преслѹшаніа. сѣа оу(б) / нѣкое наслаженіе. вложи/хомъ, въ слово. сѣврѣши/мъ же и шѣщаніа. да пш/кажемъ, ѿкждѣ сѣтъ./ добраа и недобраа. вѣда / бѹди блѹрѹдныи кѣнже./ вж(с)твенымъ вдохѹнове- нїе(н) / сѣтворена бы(с) дѣша. иже / и по шбразѹ бжїю сѣзѣданѣ / быти глеть. та дѣша ѿ / трїи частїи е(с), рекше силы / има(т).г. словесное и гаростѣ/ное. и желанѣное. слѹвѣсное оубо старѣе е(с), и выше / всѣ(х). по семѹ во кромѣ есмѣ/ всѣ(х). животннъ, тѣмѣ/ во нѣш и прочаа всѣ сѣтво//Л.350а//ренаа разѹмѣхѹмъ. и к разѹ/мѹ бжїю взидохѹмъ. елико / на(с). добрѣ слѹвѣсное съблю/дохѹмъ. и ви(ж) авраама, ка/ко мѹ(ж) сы(и) невѣжа. и звѣздо/слѹвїа придрѣжаса. и ѿ звѣ/з(д)наго хоженіа. и ѿ столанїа / и(х), позна творьца и вѣрова / въ бѣа. и прѣ(д) тѣмѣ енѹ(х) / оугоди бѣв. и прѣложиса./ и мѹлсїи видѣ задѣла бжїа./ и тѣмн бо и тѣ(и) на разѹмъ / възнде. зижела, и шста/ви нарицати бнѣ дѣщере фара/шновы. и изѣбра, шзловле(н) / быти. тогда съ сжцими / лю(д)ми бжїими. така е(с) слѹвѣснаго сила. поправъ сѣхра/нѣшимъ его. прѣж(д)е же дѣнница / блгѣ. ннѣ же тѣмѣнын дїаволѣ //Л.350б// слѹвѣсенъ сы(и), и не по правдѣ / прїимъ слѹвѣсное. но раве(н) / быти бѣв пѣщевавъ. за го/рѣдѣсть его, спаде

съ нбсѣ, / с чиномъ свонмъ. и ел'лннн / словес'ни соущє. и не съхран'ше, словесное. ни добрѣ ра/зѣмѣв'ше. на ндолослѣженіе с'нидоша. и вѣрѣваша / в' живот'наа. в' кор'кодныа./ и в' кѡзлы. и въ змѣе. въ / шгнь и в' водѣ. и въ пршчаа / в'торое же. тарост'ное. иже / нма(т). еже къ бѣѣ рев'ность./ и еже на бѣѣа врагы мѣсть./ е(с) же и съ нимъ, и злоба за/висть. такѡ(ж) и въ славеснѣ(м),/ блг'вѣр'ство и зловѣр'ство. и ви(ж) что сък'лючнса / Ѡ злаго Ѡставивъ каннѣ, //Л. 351а// добродѣтель тарост'наго. иже / къ бѣѣ рев'ность. а злобѣ и(з)вра(в) / и зависть. и оубн брата свое(г) / авела. и въ .з. всѣжденъ вы(с) / м'щеніи Ѡ бѣа. но мѡвсін не / тако съхранн гнѣв'наго. нъ / видѣ мѣжа егѡп'таннна,/ вѣюща жидовина, и оубн его / ревности ра(дн) бѣѣа. и пакы / егда в'зиде самъ на горѣ к' бѣѣ./ вставивъ долѣ люди съ а/рономъ. и мед'лащѣ емоу./ на ндолослѣженіе оуклонн/ша(с) людїе. и тел'чи главѣ / поклоннша(с). златомъ и сре/вромъ в' пещи шгнемъ сълїанѣ./ съше(д) съ горы, таже ношаше / дѣскы закон'ныа, съкрѣ/ши раз'гнѣвав'са. и копїе / самъ в'земъ. рев'ности ра(дн) //Л. 351б// бѣѣа. и дрѣгма съ свѡю / прїемъ. много мно(ж)ство и(з)вн / с' нннн. ти тако бѣѣн гнѣв' оуставн. что (ж) и финеесъ / бѣѣа ра(дн) рев'ности и тѣ(н), шврѣ(т) / женѣ инплемен'ницѣ блжд'щи с' мѣжемъ, нзральтѣ'ннномъ. швою копїемъ / провѡ(д), и оумѣт'вн. лю(д)ское / паденїе оуставн, оубнва/емомъ безаконїа ра(дн) Ѡ ма/дїаннѣ, и въмѣннса / емѣ въ правдѣ. ста бо рече / финеесъ и шчисти, и пре/ста сѣча. тако (ж) и ильа / жрѣца стѣ(д)нымъ вааловы./ нзрѣзавъ рев'ности ра(д) бѣа / похваленъ вы(с). разбоинн/ци же нзвнваю(т) и поганїи./ но по злобѣ и нмѣнїа жєла//Л. 352а//нїю. третїе (ж) желан'ное, иже / добродѣтель оубо нмѣе(т). е(ж)/ къ бѣоу воинѣ нмѣти жєла/нїе. и забывати ннѣ(х), и / ш шномъ промышлѣти про/свѣщенїи. Ѡ негѡ (ж) сїанїе вы/ѡаетъ вжїе. И разднрае(т)са / вретнще. по пророкѣ двѣвн / глѡщн. швратилъ еси пла(ч) / мѡн на радость мнѣ. растрѣ(ж) / врѣтнще мое, и препѡ/са ма въ веселїе. веселїе же / тѡ, ражае'т'са Ѡ зла стра/данїа бѣа ра(д). Ѡ веселїа же то(г),/ росте(т) сѣма живѡ(т)ное. Ѡ то(г) / чюдотворенїа. Ѡ того про/рнцанїа бждѣщнмъ. Ѡ того / члѣкъ къ бѣѣ по силѣ прнвлн/жае(т)са. и по швразѣ и по пѡ(до)/вїю вывае(т). и на землн сы(н) //Л. 352б// по швразѣ създав'шаго и бѣ./ Оувѣда(л) еси кнѣже члѣкоубн/вын. и крѡт'кын смнъ сло/вомъ, трнчаст'ное дѣша / оувѣ(ж) же слѣгы еа. и еа во/еводы. и спомннѣла./ нми же слѣжнма вывае(т)./ беспло(т)на сѣщн, и прїнмае(т) / въспомннїа. та оубѡ / дѣша сѣдн(т) въ главѣ. оумъ / нмѣщн, такѡ(ж) свѣт'лоє око / в' себѣ. и испол'няющн все / тѣло силою своєю. Тако(ж) / бо ты кнѣже сѣда здѣ./ в сен своен землн. воевш/даммн и слѣгамн своннн./ дѣнствѣши по в'сен землї. / и самъ ты еси гнѣ и кнѣсъ./ тако и дѣша, по всемѣ тѣл(ѣ) / дѣнствѣе(т). пѡ(т)ю слѣгъ свон(х), //Л. 353а// рек'ше. пѡтїю чювьствїи./ шчнма. слжѡмъ. шбонанїемъ, / еже е(с) ноз(д)рнма. в'кѡшенїемъ./ и всазанїемъ, еже еста рѣ/цѣ. и ндѣнїе оубо е(с), чювь/ствєное вѣр'но. и егѡ (ж) ндн(т)./ аще не без ѣма, то вѣр'но нн/днмъ. слоу(х) же въ дрѣгаа мѣ/ста нннн'на. а въ дрѣгаа / мѣста л'жа. и почтѡ нѣ(с) / кнѣже мѡн. такѡ(ж) и ндѣнїе./ такѡ (ж) и

слѹ(х), недоумѣю / оубо ш семѣ азѣ. но пакы / тѣлѣкѹю (ти), тако видѣнїе./ прѣ(д)нама оубо видн(т). зади (ж) / тѣла не видн(т). слѹ(х) же и пре(д)н глѹщомѹ слыши(т). и за(д)и въпїющомѹ разѹмѣе(т)./ и подобае(т) тако єднномѹ./ видѹщѹ вчнма вѣровати. //Л.3536// слѹхѹ (ж), не вѣровати. ни не/вѣровати. но испїтанїе/емѣ, и сждѹмѣ многомѣ / творити слышнмаа; ти / тако износити ѿвѣтъ./ ш шбонанїи (ж), иже гонн(т) бл҃гооу҃ханїе. что подобае(т) гла/ти, к такому бнзю, иже / боле на земан спи(т). и домоу / вѣгае(т). и свѣтѣлоє ношенїе / порѣтъ ѿгонн(т). и по лѣсѹ(м) / хода, сиротннѹ носи(т) шде/ж(д)ѹ. и по нѹжи въ гра(д) вѣхо/да. вѣласти дѣла, въ вѣла/стельскѹю рнзѹ шблачить(ѿ)./ и ш вѣкѹшенїи такѹ (ж). иже / въ вращнѣ и пнтіи вывае(т)./ и вѣмы тако є(ж) ннѣмѣ на / швѣдѣ свѣтлѣ готовн/ши. и вываеши всѣмѣ //Л.354а// вѣсаческаа. да всѣ(х) пришвѣра/щешн. и законнѹма, и беза/коннѹма величества ра(дн) бнжѣ/скаго. и самѣ оубо слѹжиши./ и стражешн рѹкама шонма./ и доходи(т) подаванїе твое./ даже и до комарѹвѣ. твори/ши иже то кнженїа ра(дн) и вла/сти. и швѣдающнмѣса / ннѣмѣ, и оупнѣвающнмѣса./ самѣ пребываешн сѣдѣ и по/зорѹма. гдѹща нны и оупнѣвающасѣ. и маломѣ вѣкѹшенїемѣ./ и малою водою мннтсѣ. и / ты с ннѣмѣ гднн и пїа. ти / тако ѹгаж(д)аешн снщнмѣ по(д) / товою. и трѣпнши сѣдѣ / и зра. нхѹ (ж) ннѣешн раѹы оупнѣвающасѣ. и тѣмѣ по и/стинѣ оугажаешн и покарѣ //Л.354б//ешї а. тако нмаши ш вѣкоу/шенїи. такѹ(ж) азѣ вѣдѣ. ш / шсзанїи (ж), єже є(ѿ) рѹкама. н(ж) / касаетсѣ ннѣнїю. вѣдѣ / тако ѿнелѣ же роди(ѿ). и оу/тверднса, вѣ тевѣ оумѣ./ ѿ него же лѣта можетъ кто / бл҃го творити. то рѹка тво(а) / по бжїи бл҃годати. къ всѣмѣ простираю(т)сѣ. и ннѹли (ж) ти сѣкровнще положено / вы(ѿ). ли злато. ли сребрѹ./ ннѣтено вы(ѿ). но всѣ разда/ѹма. и швѣма рѹкама исто/щѣма. даже и доселѣ. но / ско(т)ннца твоа, по бжїи / блг(д)ти нескѹдѣна є(ѿ). и нен/стошнма, раздаѹма, и / нешкѹдѣма. и не ннѣли / ти хѣ ржѹ по вѣзмѹжанїи. //Л.355а// но такѹ(ж) роднса, з(д)равѹю ннѣлѣ/ єсн. и ннѣти нмаши надѣ/сѣ на хѣ; Почтѹ (ж) шовеса / сн прострохѣ, и долго рекова(х)./ да разѹмѣешн бнже мон. тако / волю ш тевѣ. и тако(ж) тѣлеснїи / врачеве. шже любѣ(т) волащѣго./ то бдѣ(т) и перѹю вннѹ недѹга / пытаю(т). ти тако творѣ(т),/ извѣстнѣо разѹмѣ недѹга./ такѹ(ж) и азѣ сѣтвори(х). и перѹѹю вннѹ испїта(х). и по дше/вннѣмѣ жнламѣ испїтаѣ / шбрѣто(х), по шовеснѣн оубо / жнлѣ, шбрѣто(х) тѣ бл҃гѹ/вѣрѣна по бжїи блг(д)ти. и не / оу/клоншесѣ ѿ перѹвѣмѣ вѣры./ Пш паростнѣомѣ (ж), не оубо пове/рѣжена. хрѣна (ж). єже по бжїе/ ревнѣность, и до сего днѣ. и мїю //Л.355б// бл҃га до конѣца, ти сѣвѣлюденѹ / выти цѣлѹ, сѣвѣлюдено (ж) ти се / вѹде(т). аще въ стадо хѣо не / дасн вѣлѣкѹ вннїти. и аще / въ виногра(д) иже насади бл҃гѣ./ не дасн насадити трѣнїа./ но сѣхраниши преданїа старѣе ѿцѣ твои(х), ш немѣ же се / пншетсѣ. вѣдѣ тако не не/разѹмѣешн. тако по бжїи / блг(д)ти, оумѣ твои быстро / лѣтае(т). и не оубѣжн(т) ємѣ./ пншемѣе. а єгда то ѹлови/ши и шправиши. тогда и / самѣ сѣ дѣдомѣ вѣспоешн / къ бл҃гѣ. и сѣцѣрѣствѣмѣ сннѣмѣ, вѣзгѣлешн рекнн. не/навнѣдѣщѣма ли тѣ гн вѣ/зненавнѣдѣ(х). и ш врасѣхѣ / твои(х) нстаа(х). конечною //Л.356а// ненавнстїю вѣззненавнѣдѣ(х) ѣ./ въ врагы

выша мнѣ. нскѣ/си ма ги, и развѣн ср(д)це мое./ и виж(д)ь стеза моа. и
 наста/ви ма на пж(т) вѣчных. сирѣчь / помози ми. и введи ма въ / вѣчное
 твое цр(с)тво; По же/лан'номѣ (ж), елико въ съврѣше/нѣмъ възрастѣ
 твоемъ./ не пот'чеса за мала .ѣ. же / чюв'ствію нспытавъ. по / видѣнію
 непрет'к'новена та / шврѣтаю. и по в'торомѣ./ и по третіемѣ (ж). такъ (ж),
 е(ж) / е(с) швананіе. и по .д. мѣ та/кѣ (ж), еже е(с) в'кѣшъ. и оуне рѣ/кы
 такъ (ж). ш в'торѣмъ же / чюв'ствіи и ш слѣсѣ. не има(м) / постиженіа. кѣже
 мон / изрещи что извѣсто. м'нѣ (ж) //Л.3566// ми са, тако не мога самъ вса /
 творити шчима свониа, ѿ слѣжащи(х) шрдіемъ твоимъ. и приносящимъ ти /
 въспоминаніа. то ѿ тѣ(х),/ нѣкако прходн(т) ти пакѣ(с) / дшѣвнаа. и ѿврѣ-
 стѣ сжщѣ / слѣхѣ. тѣмъ единѣмъ / стрѣла в'ходн(т) ти. тогѣ / ра(д) сол-
 монъ повелѣвае(т) намъ / гл.а. блюдѣте да не смѣртъ / в'ниде(т) шкон'ци
 вашини. ш / семъ испытан кѣже мон./ ш томъ помысли. ш изг'на/ны(х) ѿ тебе.
 ш шсѣжены(х) ѿ / тебе наказаніа ра(ди) ш прѣ/зрѣны(х). въспомани ш /
 всѣ(х) кто на кого изрекль./ и кто кого шклеветалъ./ и самъ сжди ра(з)сжди
 тако //Л.357а//выа. и такъ(ж) ѿ бѣа наставл/емъ, всѣ(х) помани, и тако /
 сътвори. и ѿпѣсти, да ти (с) / ѿпѣста(т). и ѿдаж(д)ь, да ти (с) / ѿда(с).
 аще бо не ѿдамы такъ(ж) / хс глеть, грехопаденіа члѣко(м)./ ни ѿцъ не(с)нын
 шстави(т) на(м') / прегрешеніи наших(х). но и всѣе / нарицаемъ ѿца бѣа. и
 гл'мъ./ к' немѣ л'жующе, шстави намъ/ длѣгы наша. такъ(ж) и мы шста/вляемъ,
 длѣж'никѣмъ на/шимъ. не шпечали же са кѣже / мон ш словеси семъ; или
 мни/ши. тако кто приде къ мнѣ / печаленъ. и того дѣла напи/са(х) ти се, ни.
 тако ми блго/вѣрїа твоего. но просто та/ко написа(х) на въспоминаніе / тебѣ.
 тако великїа власти, //Л.357б// и великомъ въспоминаемъ / тревѣю(т) и много.
 тако и вел'мн пол'сѣю(т). и великѣ па/кость имѣю(т). и сего ра(ди)
 дрѣ/з'нѣхомъ мы, тако ѣставъ / е(с) цркѣв'нын и правило. въ / время се и къ
 кѣземъ гл'ати./ что полезное. не навѣдае(м) / во сего, тако грѣш'ници
 шстрѣ/плени сжще, и г'ноемъ исте/кающе. инѣ(х) цѣлнти начи/наемъ. но въ
 в'семъ семъ./ шнедна (ж) пакость. аще бо / и мы тацн, но слово бжїе / иже в'
 насъ з(д)раво е(с) и цѣлѣ./ и то е(с) оучли. и подобае(т) / оучномъ словомъ,
 нскѣ/шати. и еще ѿ слова нс'цѣ/ленїа прїимати, не иста/зати (ж) прочаа. инѣ
 е(с) иже //Л.358а// тѣмъ страшенъ е(с) истаз/атель. и инѣ невиднымъ /
 нскѣситель. члѣкъ бо в' лице./ вѣтъ (ж) въ ср(д)це. ты (ж) оубо кѣже / мон. зде
 сѣщи(х) мол'въ ѿвѣгъ./ и тамо сын, тако в' горѣ хѣ/рнв'стѣн, пон съ дд'нѣ.
 еди/нѣ есмъ азъ дон'де(ж) проидѣи / к' немѣ в'зирани. и тако(ж) и шнѣ / пон с'
 нимъ. въ днѣ печали / моа бѣа възыска(х) рѣкама / мониа. в' ноци пре(д)
 нимъ не / прел' ценъ бы(х). ѿречеса оутѣ/шнтиса дша моа. поманѣ(х) / бѣа и
 възвесели(х)са. и пакы / въ нномъ ѣл'мѣ. поманѣ(х) / сждѣвы твоа ѿ вѣка ги,
 и / оутѣши(х)са. и въ дрѣз'емъ./ поманѣ има твое въ вса/комъ рѣдѣ и родѣ.
 тако //Л.358б// бѣа поминаа. блжннъ боу/дешн. хранли сж(д)бѣ, и тво/ра правдѣ
 въ всако время./ аще тако твориши. то / съзиж(д)ешн домъ дшѣвна(г) /
 сп(с)нїа. и не в' пѣстошъ съзн/ж(д)ешн. и тако съхраниши / гра(д), еже е(с)

дша твоа. и / не в'сѣе вѣдеши в'дѣлѣ. и / тако потребиши из нея / злыа съвѣт'ники. рек'ше / лѣкавыа помыслы. сѣати / съвр'шеномѣ. тако съвр'шеннѣишѣ тѣ(х) поминан ѡ / ѡсжжены(х) ѿ тебе. и ис'пра/ви кто кого ѡклеветалѣ. / и самѣ ра(з)сѣди. и прости мѣ. / да прощени бѣдемѣ. тако / съвѣтило въ мирѣ, живо/т'ное слово имѣа. и дѣла //Л.359а// твоа, влѣговѣрїе. прав'дѣ, / и сж(д)бѣ нелицемѣрнѣ. и мл(с)ть. / и ѡпущенїе. и еже вынѣ. възирати къ цр'кви, цр(с)твѣющимѣ. и кнзю кнземѣ. / и пре(д)вчима имѣти его, / ѡкв(ж)имѣши. и не приде(т) / к тебѣ зло. и рана не приближитсѣ тѣлесн твоєм'. / тако ѡ тебѣ. заповѣсть агг'ло(м) / свомѣ. и на рѣка(х) възмж(т) / тѣ, и не пре(т)к'нет'сѣ ѡ камєнь нога твоа. и едино ти / рекѣ на кон'ци хѣлюбивын / кнже мои, мало въспоминанїе. имѣн третїагѡ / п'сал'ма прьваго часа. нже є(с) / р. и сѣ в'ниманїемѣ его пон. / мл(с)ть и сж(д) пою тебе гн, и / прочал его. и тѣ є(с) истин'нын //Л.359б// кнѣн'никѣ. цр(с)кве и кнж'ское кнѣны. а еже глємаа / ѡ него испытоваа и хранѣ/ли. то тѣ приближенїа / оулыча(т). нже и просвѣти(т) / тѣ. еще и еще разѣумнѣн / ти вчи. и ѡвратитѣ ѡ ни(х) / всакѣ сѣтѣ. и ѡсѣтит' ти / слѣ(х), и вчисти(т) ср(д)це. и ис'пра/ви(т) стопы, и изме(т) носѣ / твои ѡ попл'зєнїа. и сподоби(т) тѣ, въ гдѣскы(н) днѣ / въскр(с)нїа донти. в радѡ/сти тѣлеснѣ, и въ здравн(н). / и въ веселїн дшєв'нѣмѣ, / и дхѡв'нѣмѣ. и въсїає(т) / ти свѣ(т), нже правє(д)нымѣ / сїамн. и его сѣпрѣ(ж)ница вє/селїе. и на ѡв'хоженїе лѣ(т) / многѣ. не ѡсѣженѣ, и не //Л.360а// повиненѣ. потомѣ и на выш'нее цр(с)тво възнесєшисѣ, / ѡ долнаго. нже є(с) истин'наа / пасха. и истин'нын праз(д)никѣ;

▲ Письмо Никифора, митрополита Киевского, к великому князю Владимиру, сыну Всеволода, сына Ярослава⁷⁴

(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 спасения⁷⁵, во имя духовного очищения душ наших узаконил, постившись и сам сорок дней, для извещения своего вочеловечения, не нуждаясь в посте, но показывая нам пример поста⁷⁶.

Если бы раньше праотец Адам воздержался бы [вкусить] от древа познания и сохранил бы заповедь Владыки, то второй Адам – Христос Бог наш, – не требовал бы поста⁷⁷. 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 (образ жизни): разумная и неразумная, бесплотная и телесная⁷⁸. Разумное и бесплотное ведь есть нечто божественное⁷⁹ и чудесное, и касается бесплотного естества, а неразумное – исполненного [плотских] страстей (чувственного) и сластолюбивого [естества]. И поэтому внутри нас [идет] большая борьба, и противится (сопротивляется) плоть духу, а дух плоти⁸⁰.

Поэтому нам поистине необходима постная растительная пища, ибо он [пост] укрощает телесные страсти, он обуздывает противоположные (враждебные,

неугодные) стремления и духу дает власть над плотью⁸¹. И так покоряется низшее высшему⁸², (Л. 347б) т.е. тело душе. Так [говорится] и о пупе и о чреслах наших: обуздай их, и змий будет умерщвлен⁸³. И в тишине пребывает душа и в покое глубоко, мир получит [она], который в нас, когда мы повелеваем, говоря: "Мир всем!"⁸⁴

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 впустую и ненужен (бесполезен) пост их⁸⁵.

Люди же Христовы, святой народ, царское священство⁸⁶, наследники достояния (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], т.е. не смутились и не были бы оплощены старым врагом, не хотящим 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, доблестная глава наша и [глава] всей христоролюбивой земли, [обращено] слово это, [к тебе], которого Бог (Л. 348б) издали предопределил и поставил⁸⁷, которого из утробы освятил и помазал, смесив царскую и княжескую кровь⁸⁸, которого благочестие воспитало, и пост вскормил, и святая Христова купель с молодых ногтей очистила, то не нужно говорить тебе о посте, а тем более о неупотреблении вина или пива во время поста⁸⁹. Кто же не знает соблюдения тобой этих [заповедей]? Только полный невежда или бесчувственный человек не понимает этого. Все видят и все удивляются этому⁹⁰.

В виде поучения изложим твоему благоверию нечто иное, согласно церковному уставу, и поведаем от тех добрых источников, (Л. 349а) которые наполняют благое и истекают в людей, тех, кто поистине творит благое, они наполняют как благонамеренных. Если же они [люди] совершают противоположные [благим дела] и поступают плохо, то уклоняются⁹¹ 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 пшеницей⁹². 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 (рассказ) для развлеченья (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 Божию⁹³. Эта душа состоит из трех частей, то есть имеет три силы: разумное ("словесное"), чувственное ("яростное") и волевое ("желанное")⁹⁴.

Разум (разумное) – старше и выше всех; им мы отличаемся от всех животных, с его помощью мы понимаем небо и все остальное созданное (Л. 350а) и восходим к пониманию Бога, поскольку мы [стараемся] сохранить его⁹⁵.

Посмотри на Авраама, каким был этот муж невеждой и придерживался звездословия (астрологии), но от движения звезд и их расположения (стоянок) он познал Творца и уверовал в Бога⁹⁶. А перед этим Енох угодил Богу и переселился⁹⁷. И Моисей видел Бога сзади⁹⁸ и от этого пришел к пониманию Создателя, и

перестал называться сыном дочери фараона и выбрал страдания с избранным Богом народом⁹⁹.

Такова сила разума для тех, кто придерживается правды¹⁰⁰. Но и прежде был Денница¹⁰¹ (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 пал¹⁰² с небес с чином своим¹⁰³. И язычники¹⁰⁴ были разумны¹⁰⁵, 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, и в огонь, и в воду, и в прочее¹⁰⁶.

Второе же – чувственное ("яростное"), когда имеют усердие (ревнование) к Богу и месть, [направленную] на Божьих врагов¹⁰⁷. 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, т.е. ревность (усердие) к Богу, и избрав злобу и зависть, убил брата своего Авеля и был осужден Богом на семикратное отмщение¹⁰⁸.

А Моисей не так поступил во гневе, 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 серебра¹⁰⁹. 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 праведность¹¹⁰. Сказано ведь: "И восстал Финеес, и очистил – и остановилась сеча"¹¹¹. Так же и Илия, жрецов бесстыдных Вааловых заколов ради ревности к Богу, был удостоен похвалы¹¹². Убивают же и разбойники и язычники, но по злобе или желая имущества (богатства)¹¹³.

(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 вретиче, по пророку Давиду, сказавшему: "Ты обратил плач мой в радость, снял вретиче мое и препоясал меня веселием"¹¹⁴. Веселие же это рождается от тяжелого страдания (в тяжелых страданиях) за Бога. От веселия же этого растет семья 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 Божью, и, находясь на земле, (Л. 352б) [являет] образ создавшего его Бога.

Ты узнал, князь человеколюбивый и кроткий, из этой речи о трех частях души¹¹⁵. Узнай же и слуг ее, воевод и наставников, которые ей служат, поскольку она бесплотна.

Эта душа сидит в голове¹¹⁶, имея в себе ум, как светлое око¹¹⁷, наполняя все тело силою своею¹¹⁸. 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) т.е. пятью чувствами: с помощью двух глаз, слуха, обоняния, т.е. через ноздри, и осязанием, т.е. руками¹¹⁹.

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 впереди говорится и [мы] понимаем то, что сзади возглашается.

Поэтому следует верить единственно глазам, (Л. 353б) слуху же ни верить, ни не верить, но подвергнуть испытанию и неоднократному рассуждению (размышлению) слышимое и тогда только произносить ответ¹²⁰.

О обонянии же, которое проводит благоухание, что следует сказать такому князю, который больше на земле спит и избегает дома и отвергает ношение светлых одежд, и, по лесам ходя, крестьянскую одежду носят, а входя в город, по необходимости облачается в княжеские ризы.

И о вкусе также, 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 его¹²¹. А сам ты служишь и работаешь руками своими и доходит подавание твое до жилых помещений¹²². 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.

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 неисчислима, раздаваема и неисчерпаема. И не исцелил Христос руку по возмужании (Л. 355а) твоим, но как родился ты, имея ее здоровой, так и будешь иметь, надеясь на Христа¹²³.

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 бодрствуют и ищут первую причину недуга и делают заключение о болезни известным (объявляют о нем), так и я сделал, искал первую причину и исследовал [твой] душевные струны и нашел [вот что].

По жиле разума нашел я, что ты благоверен по Божьей благодати и не уклоняешься от первоначальной веры¹²⁴. 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 терния¹²⁵, но сохранишь старинный завет отцов твоих¹²⁶. Об этом пишется, ибо знаю я, 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"¹²⁷, 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 безупречным по зрению, и по второму, и по третьему [чувству], то есть обонянию, таким же [безупречным], и по четвертому, то есть по вкусу, и в отношении того, 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 твоей¹²⁸. 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"¹²⁹.

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 всех¹³⁰, и так сделай, и отпусти, да и тебе отпустится, и отдай, да и тебе отдастся¹³¹.

Если же мы не искупим, как говорил Христос, грехопадение людей, то [не только] Отец небесный не простит нам прегрешений наших¹³², но и всеу призываем мы Бога Отца и лжем, обращаясь к Нему: "Остави нам долги наши, как и мы оставляем должникам нашим"¹³³.

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 тебя как напоминание, ибо великие властители (Л. 357б) часто нуждаются в большом наставлении¹³⁴, ведь они многим пользуются, и многие изьяны имеют. И поэтому мы дерзнули [написать это], поскольку устав церковный и правило предписывает в это время¹³⁵ говорить князьям о том, что полезно. Понимаем (знаем) 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, проверять его и принимать от него исцеление и не требовать иного.

Иной есть для них (Л. 358а) страшный Судья, требующий от них ответа, иной, который исследует невидимое, человек ведь [исследует] видимое (на вид), Бог же смотрит в сердце¹³⁶.

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"¹³⁷. И еще в другом псалме: "Вспомнил суды Твои, Господи, от века, и утешился"¹³⁸. И в другом: "Помяну (сделаю памятным) имя Твое во всяком роде в род"¹³⁹.

Так (Л. 358б) помяная Бога, будешь блаженным, сохраняя правосудие и творя 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, совершеннейшему из совершеннейших. Вспоминай об осужденных тобой и исправляй, если кто-то кого-то оклеветал и сам рассуди [их]. И простим, да будем и сами прощены¹⁴⁰. Как светильник в мире [будешь ты], обладая словом жизни и [имея] делами (Л. 359а) своими благою веру, правду, и суд праведный (нелицемерный), и милость, и прощение, и постоянное обращение к Царю царствующих и Князю князей¹⁴¹. 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 твоя¹⁴².

И [еще] одно сделаю в конце, христолюбивый князь мой, небольшое напоминание: имей [пред собой] третий псалом первого часа, который является сотым, и со вниманием пой его: "Милость и суд пою Тебе, Господи" и прочее¹⁴³. 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 духовном¹⁴⁴. 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.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См.: ПСРЛ. Т. 1. М., 1962. С. 280, 292.

² Об этом подробнее: *Макарий (Булгаков)*, митрополит Московский и Коломенский. История Русской церкви. Книга вторая. М., 1995. С. 462. Прим. 32–34.

³ См.: Словарь книжников и книжности Древней Руси: XI – первая половина XIII в. Л., 1987. С. 278, 279.

⁴ См.: История русской литературы X – XVII вв. М., 1979. С. 69, 97, 101, 102, 111.

⁵ См.: *Данилов В.В.* К характеристике "Хождения" игумена Даниила // ТОДРЛ. Т. X. М.; Л., 1954. С. 92–94.

⁶ См.: *Карташев А.В.* Очерки по истории Русской церкви. Т. 1. М., 1991. С. 176.

⁷ См.: *Орлов А.С.* Владимир Мономах. М.; Л., 1946. С. 74.

⁸ См.: *Рыбаков Б.А.* Киевская Русь и русские княжества. М., 1993. С. 452.

⁹ См.: *Милюков В.В., Милюкова С.В.* Идеи древнегреческой философии в творчестве древнерусских мыслителей // Древняя Русь: пересечение традиций. М., 1997. С. 67.

¹⁰ См.: *Попов А.* Историко-литературный обзор древне-русских полемических сочинений против латинян (XI–XV в.). М., 1875. С. 118.

¹¹ См.: *Павлов А.* Критические опыты по истории древнейшей греко-латинской полемики против латинян. СПб., 1878.

¹² См.: Русские достопамятности // ОИДР. М., 1815. Ч. 1. С. 59–75. Список XVI в. помещен в Макарьевских Четых Минеях под 20 июня.

¹³ См.: *Макарий (Булгаков)*. Указ. соч. С. 219.

¹⁴ См.: *Dölker A.* Der Fastenbrief des Metropoliten Nikifor An den Fürsten Vladimir Monomach // Skripten des slavischen Seminars der Universität Tübingen. № 25. Tübingen, 1985.

¹⁵ См.: Златоструй. Древняя Русь X–XIII в. М., 1990. С. 171–178.

¹⁶ См.: *Поньрко Н.В.* Эпистолярное наследие Древней Руси. XI–XIII века. Исследования, тексты, переводы. СПб., 1992. С. 66–71, 83–87.

¹⁷ См.: См.: Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. М., 1991. С. 208–209.

¹⁸ См.: Книга Правил. М., 1893. С. тѣн – тѣа.

¹⁹ См.: Правила Православной церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. В 2 т. Т. 1. СПб., 1912. С. 53–54.

²⁰ См.: *Лебедев А.* Церковь Римская и Византийская в их взаимных догматических и церковно-обрядовых спорах в IX, X и XI в. М., 1875. С. 99.

²¹ См.: Се повести временных лет. Арзамас, 1993. С. 187, 304–306.

²² См.: *Голубинский Е.Е.* История Русской Церкви. 2-е изд. Т. 1(1). М., 1902. С. 551, 858.

- ²³ Вопрос о языке "Послания" по сей день остается запутанным. Исследователи зачастую смешивали два взаимосвязанных, но не тождественных вопроса: о знании Никифором древнерусского языка и вопрос о языке его произведений. Между тем, первый вопрос шире, чем вопрос о языке посланий. В доказательство незнания Никифором русского языка обычно приводятся его слова из "Поучения в неделю сыропустную": "не дан ми бысть дар язычный, по божественному Павлу, яко тем языком творити ми порученная, и того ради безгласен посреде вас стоя, и молчу много" (см.: *Макарий (Булгаков)*. Указ. соч. С. 569). Но буквально фраза свидетельствует лишь о том, что Никифор заранее письменно подготовил проповедь и поручил кому-то от своего имени прочитать ее в храме. Прочие выводы относительно языка пяти произведений Никифора могут быть только гипотетическими. •
- А. Делькер, категорически настаивавший на греческих оригиналах произведений Никифора (*Dölker A.* Op. cit. S. 2), подразумевал ситуацию господства церковной латыни в средневековой Западной Европе. В восточно-европейских православных странах греческий язык не являлся обязательным языком церкви. Упоминание об отсутствии "дара язычного" не указывает прямо на незнание славянского языка, речь может идти о проповедническом красноречии. На этом основании утверждать о незнакомстве митрополита с языком, на котором разговаривали в Киеве в XII в., было бы логической ошибкой.
- Наиболее приемлемым кажется компромиссный вариант, предложенный А.С. Орловым (*Орлов А.С.* Владимир Мономах. М.; Л., 1946. С. 48–49). Поначалу не зная русского языка настолько, чтобы говорить изустно поучения в церкви, Никифор мог обдуманно писать поучения по-гречески и затем как-то знакомиться с русским переводом, или даже выполнять такой перевод. В пользу этого же на основании филологического анализа "Послания о посте" высказывается Н.В. Понырко, отметившая, что писавший "Послание" не вполне владел русским языком и в переводе оставил несколько греческих слов (*Понырко В.Н.* Указ. соч. С. 64, 66). Таким образом, нельзя быть уверенным, что Владимир Мономах получил от Никифора именно греческий, а не славянский текст.
- ²⁴ См.: *Рыбаков Б.А.* Древняя Русь. Сказания, былины, летописи. М., 1963. С. 268. Прим. 36.
- ²⁵ Дело в том, что киевляне, призвав Владимира Мономаха, передали власть "достойнейшему помимо старейшего". Это не могло не вызвать недовольства у определенных политических группировок и теоретически порождало новые усобицы в будущем. Подогревать обиду недовольных могли богатые ростовщики, беспредел которых был урезан великим князем.
- ²⁶ См.: *Dölker A.* Op. cit. S. 5–7.
- ²⁷ Несколько иная, не имеющая принципиального различия разбивка давалась Е.Е. Голубинским. Вторую часть он определял как объяснение, откуда в человеке доброе и недоброе, а четвертую не выделял в качестве самостоятельной (см.: *Голубинский Е.Е.* Указ. соч. С. 858).
- ²⁸ Златоструй... С. 173. Составители относят к апокрифическому материалу упоминание о занятии Авраама астрологией. Никифор сообщает, что Авраам "м҃(ж) сы(н) невѣжа. и звѣсдослвѣиа придрѣжася. и ѿ звѣс(д)наго хоженѣи. и ѿ стомяи н(х), позна творьца и вѣрова в б҃га". Правда, в апокрифе "Окровение Авраама" (РНБ. Соловецкое собр. № 711 / 653. Л. 83об – 95) явных сведений об этом не обнаружено. Возможно, что эти сведения могли быть почерпнуты Никифором в исторической Палее (см.: *Жданов И.Н.* Сочинения. Т. I. СПб., 1904. С. 475), либо в каком-то произведении, восходящем непосредственно к еврейской средневековой традиции. Во всяком случае, в "Маасе Авраам" и "Бет-Гамидраш" сообщаются астрологические подробности о рождении Авраама и о познании им Бога как раз через наблюдение небесных явлений (см.: Агада. Сказания, притчи, изречения талмуда и мидрашей. М., 1993. С. 23, 24).
- ²⁹ *Гавриил (Воскресенский)*. История русской философии. Казань, 1840. С. 50.
- ³⁰ По поводу "внешней мудрости" апостол Павел наставлял христиан следующими словами: "Смотрите, братья, чтобы кто не увлек вас философиею и пустым обольщением, по преданию человеческому, по стихиям мира сего, а не по Христу" (Кол. 2, 8). Справед-

- ливости ради здесь же напомним, что Татиан и Тертуллиан крайне отрицательно расценивали "эллинскую философию" и "мудрость Афин".
- ³¹ Иустин Философ. Апология. I. 46 // Сочинения св. Иустина, философа и мученика. М., 1892. С. 76–77.
- ³² См.: Мильков В.В. Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского – общеславянский памятник богословско-философской мысли // "Шестоднев" Иоанна экзарха Болгарского. V слово. М., 1996. С. 25–26.
- ³³ Св. Григорий Нисский. Творения. Ч. I. М., 1861. С. 296.
- ³⁴ См.: Флоровский Г.В. Восточные отцы IV века. М., 1992. С. 126.
- ³⁵ Правила Православной церкви с толкованиями Никодима. См.: Амвросий. С. 498.
- ³⁶ Предисловие // Михаил Пселл. Богословские сочинения. СПб., 1998. С. 20, 26. Попутно заметим, что Михаил Пселл не мог быть прямым наставником будущего митрополита Никифора, поскольку окончил свою университетскую деятельность 1054 г.
- ³⁷ См.: Dölker A. Op. cit. S. 7–9.
- ³⁸ Ср.: "Из способностей же, присущих душе, одни являются разумными, другие – неразумными... ум – третья и высшая из разумных способностей души... благодаря ему и только ему она отделима от тел и, будучи погребенной и похороненной в телах, будто в каких-то могилах, словно неким яснейшим оком созерцает божественное, восставши против действий тела. Носителем же ума является слово". (Михаил Пселл. [О душе и уме] // Человек: Мыслители прошлого и настоящего... С. 149–150) и "Послание" Киевского митрополита Никифора (Л. 347а 4–14; 349б 10 – 350а 4; 352б 10–14), где у Никифора похоже звучит мотив ума как очей души.
- ³⁹ Несмотря на то, что по данным И.И. Срезневского слово *елинъ* имеет нарицательное значение "язычник", в контексте "Послания" естественнее всего понимать под еллинами древних греков, бывших язычниками. Тем более, Никифору известен термин *поганін*.
- ⁴⁰ См.: Мильков В.В., Милькова С.В. Указ. соч. С. 70.
- ⁴¹ См.: Аверинцев С.С. Философия VIII–XII вв. // Культура Византии. Вторая половина VII–XII в. М., 1989. С. 58.
- ⁴² См.: Алкиной. Учебник платоновской философии. V. 2; XVII–XVIII. 1 // В изд.: Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 4. Приложение. М., 1994. С. 629, 624–646.
- ⁴³ Вот как об этом учит Платон: "Что касается главнейшего вида нашей души... 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 собой наш корень, божество простерло туда, где изначально рождена была душа..." (Платон. Тимей. 90 а). По Диогену Лаэртию, изложившему платоновское учение о душе, разумная часть (*λογιστικόν*) находится в голове, яростная (*θυμοειδές*) – в сердце, воделеющая (*επιθυμητικόν*) – в области пупка и печени (см.: Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. III. 67. М., 1986. С. 155). В "Диоптре" со ссылкой на Аристотеля и Гиппократов говорится, что ум пребывает в сердце. (См.: Человек: Мыслители прошлого и настоящего... С. 212). В средневековье точка зрения Аристотеля на локализацию интеллекта и душевной жизни получила преимущественное распространение (Старостин Б. Аристотелевская "История животных" как памятник естественно-научной и гуманитарной мысли // Аристотель. История животных. М., 1996. С. 50). Как видно, в данном вопросе Никифор тяготеет к платонизму, но его заявление о том, что *дша съдн(т) въ главѣ* (Л. 352б 10), скорее всего следует отнести на счет оригинальных идей автора.
- ⁴⁴ См.: Платон. Государство. X. 604b–d.
- ⁴⁵ Горский В.С. Философские идеи в культуре Киевской Руси XI–начала XII в. Киев, 1988. С. 168.
- ⁴⁶ См.: Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. СПб., 1894. Кн. I. Гл. XII. С. 81; "Шестоднев" Иоанна экзарха Болгарского по списку: РГБ. МДА № 145. Л. 239а.
- ⁴⁷ Григорий Нисский. Жизнь Моисея / Цит. по: Клеман О. Истоки. Богословие отцов Древней Церкви. Тексты и комментарии. М., 1994. С. 28.

⁴⁸ "Шестоднев" Иоанна экзарха Болгарского. Слово VI дня / Перевод Г.С. Баранковой по списку: РГБ. МДА № 145. Л. 208а.

⁴⁹ А. Дёлькер сообщает, что цитата ошибочна (*Dölker A. Op. cit. S. 59*) и рекомендует сравнить ее с Иер. 9, 21.

⁵⁰ См.: Платон. Федон. 65b; 83.

⁵¹ См.: Громов М.Н. Об одном памятнике древнерусской письменности XII века // Вестник МГУ. Серия VIII. Философия. М., 1975. № 3. С. 66.

Можно наблюдать, что перевод этого отрывка вызывает наибольшее число разночтений. Форма **въспомннан** (Л. 3576 1) приведена у И.И. Срезневского без перевода (*Срезневский И.И. Словарь древнерусского языка. Т. I. Ч. I. М., 1989. С. 414–415*) и, очевидно, представляет испорченное **въспомннаніе**. Глагол **споминаюся** имеет значение "признаюсь, прихожу в себя; смиряюсь" (*Дьяченко Г. Полный церковно-славянский словарь. М., 1993. С. 650*). А.Ю. Карпов (*Златоструй. С. 174, 177*) и В.Ф. Пустарнаков (*в его работе: Философские идеи в религиозной форме общественного сознания Киевской Руси // Введение христианства на Руси. М., 1987. С. 223*) склонны переводить **въспомннаніе** как "напоминание". А. Дёлькер (*Dölker A. Op. cit. S. 39*) использовал современное немецкое *Erinpehung* (*воспоминание*). Однако в другом контексте (Л. 357а 18 – 3576 1) то же **въспомннаніе** им дано как *Ermahnung*, то есть "напоминание" (*Ibid. S. 63*). М. Безобразова принимает древнерусский термин с тем значением, которое оно имеет в современном языке (см.: *Безобразова М. Послание митрополита Никифора. ИОРЯС. Т. III. Кн. 4. СПб., 1898. С. 1083*). Н.В. Поньрко переводит слово **спомннатель**, как "советник" (См. Указ. соч. С. 84). Г.С. Баранкова переводит **спомннателя** как "наставника", а **въспомннаніе** как "наставление". В принципе тождественен перевод А. Дёлькера (*Op. cit. S. 39*), где **спомннатель** переводится как *Unterweiser* (*наставление, поучение, указание*), хотя этимология подобранного немецкого слова довольно интересна (*Unter, – под; Weiser, – мудрец*).

При обращении к тексту (Л. 3526 5 – 3526 15) невольно возникает недоумение по поводу того, в каком месте "Послания" Никифор сдерживает обещание и знакомит князя с **спомннателем** души. После Л. 353а 1 начинается описание "слуг" души и тема **въспомннанія** теряется. Логично предположить, что рассказ о **спомннателе** помещен на Л. 3526 10–14, то есть под **спомннателем** (советником, соподчиненным душе наставником и мудрецом, хранящим воспоминания) Никифор подразумевает обладающую памятью часть **ума**, который следует отличать от **разъма**.

⁵² Кураев Андрей, *диакон*. Традиция. Догмат. Обряд. М., 1995. С. 188.

⁵³ См.: Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 862–865.

⁵⁴ См.: Пустарнаков В.Ф. Указ. соч. С. 255.

⁵⁵ См.: Горский В.С. Указ. соч. С. 96.

⁵⁶ См.: Баранкова Г.С., Мильков В.В., Якунин С.Н. Античная традиция в Шестодневе Иоанна экзарха Болгарского // Древняя Русь: пересечение традиций. С. 34.

⁵⁷ См.: Пустарнаков В.Ф. Указ. соч. С. 224.

⁵⁸ См.: Платон. Государство. IV. 343e – 436b; 435e; 464b.

⁵⁹ См.: Литаврин Г.Г. Политическая теория в Византии с середины VII до начала XIII в. // Культура Византии. Вторая половина VII–XII в. М., 1989. С. 65, 77.

⁶⁰ См.: Карташев А.В. Указ. соч. С. 253.

⁶¹ Имеется в виду противоречие между избранием достойнейшего и наследным принципом восшествия на трон.

⁶² См.: Литаврин Г.Г. Указ. соч. С. 77.

⁶³ См.: Чичуров И.С. Политическая идеология средневековья (Византия и Русь). М., 1991. С. 142–145.

⁶⁴ См.: Лихачев Д.С. Человек в литературе древней Руси. М., 1970. С. 72–73.

⁶⁵ См.: Громов М.Н. Структура и типология русской средневековой философии. М., 1997. С. 158.

- ⁶⁶ См.: *Голубинский Е.Е.* Указ. соч. С. 858.
- ⁶⁷ *Иконников В.* Опыт исследования о культурном значении Византии в русской истории. Киев, 1869. С. 52. К сожалению, в этом обширном труде не уделено внимания ни древнерусской иконе, ни храмоздательству.
- ⁶⁸ См.: *Володихин Д., Прозоров В.* Неослабные пути традиции. Новая книга о духовной культуре русского Средневековья // *Русское Средневековье. Книжная культура.* Вып. 1. М., 1998. С. 139.
- ⁶⁹ См.: *Микарий (Булгаков).* Указ. соч. С. 219; *Горский В.С.* Указ. соч. С. 62, 64; *Громов М.Н.* Структура и типология русской средневековой философии... С. 158; Златоструй. С. 171.
- ⁷⁰ См.: *Громов М.Н.* Структура и типология русской средневековой философии... С. 190–191.
- ⁷¹ К исключениям следует отнести такие глубокофилософские произведения христианского платонизма, как распространенные в древнерусских переводах сочинения Псевдо-Дионисия Ареопагита. Характеристику платонических текстов в Древней Руси см. в специальных статьях: *Шахматов М.В.* Платон в древней Руси. Обзорение источников // *Записки Русского исторического общества в Праге.* Кн. 2. Прага, 1930. С. 55–70; *Чижевский Д.* Платон в древней Руси // Там же. С. 71–81.
- ⁷² См.: *Попов Г.В.* Декорация фасадов Дмитриевского собора на рубеже XII–XIII вв. // *Дмитриевский собор во Владимире. К 800-летию памятника.* М., 1997. С. 53.
- ⁷³ См.: *Орлов А.С.* Указ. соч. С. 53.
- ⁷⁴ Адресат митрополита Никифора – Владимир Мономах (1053–1125 гг.), крупнейший политический и военный деятель Киевской Руси, один из образованнейших людей своей эпохи, писатель и мыслитель. С 1113 по 1125 гг. Владимир Всеволодович был великим князем в Киеве. Еще до занятия великокняжеского стола прославился как организатор отпора вторжения половцев и как инициатор мероприятий, направленных на прекращение междоусобиц на 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. Формуляр обращения выполнен в архаической родовой традиции, объединяющей адресата с его прославленными предками. Исследователи усматривают в подобных явлениях пережиток родового культа в княжеской среде (см.: *Комарович Л.В.* Культ рода и земли в княжеской среде XI–XIII вв. // *ТОДРЛ.* Т. XVI. М.; Л., 1960. С. 84–104).
- ⁷⁵ Данная формулировка дает основание полагать, что Никифор склонялся к восприятию действительности с позиции роковой предопределенности (см. коммент. 87). Аналогичные мировоззренческие установки были свойственны Илариону, считавшему, что всеми событиями управляет промысел. Абсолютизация фаталистической предопределенности вступала в противоречие с учением о свободе выбора, что, по сути дела, снимало саму 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 сюда греховность и посмертную судьбу, воспринималось как результат божественного волеизъявления (ср. в "Слове о законе и благодати" Илариона: "Богу тако изволиша", "въсхоте и спасены и в разум истинный приведе" – *Идейно-философское наследие Илариона Киевского.* Ч. 2. М., 1986. С. 12; См. также С. 18–19, 21).
- ⁷⁶ 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).
- ⁷⁷ Пост представляет собой различные формы воздержания, символизирует покаяние и послушание Божьей воле, является средством приуготовления к духовному торжеству и поэтому приурочен к основным христианским праздникам (См.: *Полный церковнославянский словарь.* М., 1993. С. 465–466). В этом смысле запретный плод трактуется Никифором как еще одна символическая аллегория поста. В Новом Завете пример пощения вслед за Христом давали апостолы. В церковной традиции пост воспринимается

как жертва Христу. В соответствии с дуалистическими установками христианской онтологии понятие 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 управления плотью душевными движениями, предполагающий взаимозависимость духовного и материального начал человеческой природы на основе онтологической гармонизации идеального и природного.

- ⁷⁸ В тексте рукописи: *житіе наше словесно и бє(з) словесно, и бєс'плотно, и т'блесно*. Введение онтологического обоснования 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 охвачен 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 простого, 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; 591d – 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.
- ⁷⁹ Граничащее с еретичеством утверждение, ибо его следствием является пантеистическое понимание естества человека и природы вообще. 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. Восходящие к платонизму пантеистические тенденции давали основание для онтологического сближения души и плоти, что имело следствием не их противопоставление, как это было характерно для традиционных церковных трактовок, но давало основание говорить 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 самобытия плоти и духа (души), провоцировавшего перманентное состояние противоборства между ними, причем это противоборство предполагало крайний исход: либо поражение плотью, либо победу духа. Концепция Никифора более мягкая, уравновешенная и гармоничная. Она, конечно, не исключала противоборства души и плоти, но перекцентировала внимание на их теснейшую взаимозависимость.
- ⁸⁰ Ср.: Гал. 15, 17, 24. Текст отражает признание равнозначности духовного и плотского начал на пути к достижению внутренней гармонии человека.
- ⁸¹ Заключенная в этом разделе мысль о том, что плоть управляет душевными движениями, послужила 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 платоновской традиции.
- ⁸² Чтение, представленное в рукописях: *такѡ покарает'сѧ влцѣ'шеє гор'шемѡ*, перевод дан не буквально, а в соответствии со смыслом.
- ⁸³ Локализация плотских вожделений человека в пупе и 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 водворили между грудобрюшной преградой и областью лупа, превратив 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, для чего по Платону служит воздействие разумной части души на печень (Тимей. 71b – 71е). Мотив укрощения зверя в человеке может быть сопоставлен с тезисом Никифора об умерщвлении змия, ибо оба близких между собой понятия имеют одно значение – обуздание плотского, страстного, вожделеющего 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. В слово. М., 1996. Л. 162а, 170б. Комментарий. 15, 83). Порабощение плотью означало в то же время нахождение во власти дьявола. Самым распространенным синонимичным уподоблением дьявола был образ змия (см.: Полный церковно-славянский словарь. М., 1993. С. 205). Отмеченные параллели дают основание ставить вопрос о соответствии платоновского зверя образу змия 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 Платона тем более позволительно, что отмеченное соответствие находится в контексте других, соседствующих с ним, платонических реминисценций.

⁸⁴ Имеется в виду возглас, подаваемый предстоятелем вместе с благословением в отдельные моменты богослужения. В православной литургии это священнодействие символизирует особенное благоволение Божие к людям. Симеон Солунский пишет: "седающий на сопрестолии архиерей, образуя Христа, говорит: мир всем, и этим показывает соединение неба и земли, ибо Христос есть разоривый вражду плотию Своею и сотворивый обою едино, как говорит апостол Павел (Ефес. 2, 14)". Иоанн Златоуст в 3 беседе на Послание к Колоссянам поясняет причину неоднократного преподавания мира во время службы: "церковный настоятель дает мир в церквах однажды и дважды и трижды и много раз. По какой же причине? – потому что он есть мать всех благ, он – вина радости" (см.: *Вениамин, архиепископ Новгородский и Арзамасский. Новая Скрижаль или Объяснение о Церкви, о Литургии и о всех службах и утварях церковных.* В 2-х т. Т. 1. М., 1992. С. 176). Пробраз преподавания мира восходит к Новому Завету (Ин. 20, 19, 21, 26). Объяснение этого обряда у Никифора созвучно Максиму Исповеднику: "при каждом чтении возгласения мира, выражаются божественные похвалы... [тем], кто по правилам борется за истину... чтобы, освободившись от брани, они обратили силы своей души на духовное земледельство, то есть на возделывание добродетелей" (*Максим Исповедник. Творения.* В 2-х кн. Кн. 1. М., 1992. С. 170).

⁸⁵ 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".

⁸⁶ Ср.: 1 Пет. 2, 9; Деян. 26, 18.

⁸⁷ Текст свидетельствует о восприятии Никифором событий с позиции роковой предопределенности (см. комментарий. 75).

⁸⁸ 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 помазанником Божиим, Владимир Всеволодович был прозван Мономахом и вошел с этим именем в историю.

⁸⁹ 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. По многочисленным источникам достоверно известно, что дисциплину постов ни верхи, ни тем более низы общества в древнерусское время строго не соблюдали. По этой причине во второй половине XII в. среди иерархов церкви разразились споры о постах

- (см.: Полное собрание русских летописей. Т. 30. М., 1965. С. 69); стоит или не стоит делать послабление, если постные дни совпадают с Господскими праздниками. Дело в том, что эти праздники нередко являлись 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 Хризостом в своем послании нашел необходимым смягчить требования и разрешил отмену поста, если среда и пятница приходились на Господские и Богородичные праздники. Суздальский епископ Леон в этих вопросах был непреклонен, что возбуждало недовольство вчерашних язычников и стало 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.* Вып. I. М., 1989. С. 9–10). Никифора в данном случае можно считать представителем когорты строгих пастырей, не допуская 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 мирится Мономах, хотя сам в этом участия и не принимает.
- ⁹⁰ Видимо, в тексте идет речь о хорошо всем известном безупречном христианском поведении князя–полугрека. Воздержание от винопития контрастировало с тогдашними привычками и даже в ближайшем окружении, реагировали на действия князя с удивлением. В таком случае следует признать, что князь, с присущим ему примерным правотоверием, сформировался как личность под влиянием матери вопреки далеко не во всем христианской обстановке двора.
- ⁹¹ В тексте рукописей ед.ч. ~~оуκκλονταις~~ вместо мн.ч. ~~оуκκλονταις~~. Перевод дан в соответствии со смыслом.
- ⁹² 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 смесных" 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 – ср. у Платона: "От того и другого (т.е. гипертрофированного развития либо духовной, либо плотской природы. – *авт.*) 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 только как проявление качеств мира тварного, а добро как свойство, связанное с идеальным началом мироздания.
- ⁹³ Ср.: Быт. 1, 26; 2, 7.
- ⁹⁴ Одним из возможных источников, которым пользовался Никифор, ученые называют *Epistola canonica* Григория Нисского (см.: *Migne. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca.* Bd. 45, 224a – 225b). Церковнославянский перевод послания Григория Нисского содержится в изданной Бенешевичем Синтагме 14 титулов. (*Syntagma XIV titulorum sine scholiis secundum versionem Paleo-Slovenicam adjecto textu Graeco e vetustissimis codicibus manuscriptis exerato.* Tomus primus. СПб., 1906). Григорий Нисский говорит о трех частях души: *τρία ἐστὶ περὶ τῆν ψυχῆν ἡμῶν θεσφουμένα κατὰ τὴν πρῶτην διαίρεσιν, τὸ τε λογικόν καὶ τὸ ἐπιθυμητικόν καὶ τὸ θυμοειδές.* Ср. в Синтагме 14 титулов: *согыть гаже о дши нашей видимаа по първоу раздѣлнню. словесьнок же и похотьнок и гнѣвннок.* Таким образом, Григорий Нисский использует платоновские понятия трехчастности души (τὸ λογικόν, τὸ ἐπιθυμητικόν, τὸ θυμοειδές), не упоминая, однако, самого Платона.

О текстуальной зависимости нашего памятника от соответствующего раздела в Синтагме 14 титулов говорить не приходится. Скорее можно предположить непосредственное обращение обоих авторов к Платону. Правда, 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 митрополичьем послании к князю Владимиру Мономаху, равно как и соответствующие ему формулировки из Григория Нисского, восходят к основным положениям платоновского учения о трехчастной душе, сформулированным в трактате "Государство", а также в диалогах "Тимей", "Федр", "Федон".

В формулировке Платона это выглядит так: "...признаём 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 наслаждения.

– 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, 439 d–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, 580 d–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 руководительство... 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 упражнениям, становится сильнейшим; поэтому надо строго следить за тем, чтобы движения их сохраняли должную соразмерность... Кто погряз в вожделениях или тщеславии и самозабвенно им служит, у того 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. 349 а, коммент. 92). В разных местах у Платона рассеяны рассуждения о душе, которые вполне соотносимы 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); о возвращении на смерть как на способ освобождения от оков 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 (Федр, 246b–248b; 253c–255b). Лучшую суммарную краткую и четкую характеристику разрозненным платоновским рассуждениям о трехчастной душе дал Диоген Лаэртский: "Душу (psyché)

он полагал бессмертною, облекающеюся во многие тела попеременно; начало души – числовое, а тела – геометрическое; а определял он душу как идею повсюду разлитого дыхания. Душа самодвижется и состоит из трех частей: разумная часть ее (*logisticon*) имеет седалище в голове, страстная часть (*thymoeidés*) – в сердце, а вождельительная часть (*epithyméticon*) – при пупе 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 телесных глаз, бессмертная, одаренная и разумом, и умом, не имеющая формы, пользующаяся снабженным органами телом и доставляющая этому жизнь и приращение, и чувствование, и производительную силу, имеющая ум, не иной по сравнению с нею самой, но – чистейшую часть ее, ибо как глаз в теле, так ум в душе [– одно и то же]; независимая и одаренная способностью желания, также и способностью действия, изменчивая, то есть, обладающая слишком изменчивою волею, потому что она – и сотворенна..." (*Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. 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) и воля (соответствует "желанному" Никифора).

- ⁹⁵ Гносеологический постулат, обосновывающий превосходство рационального познания над чувственным, ибо только разумом может быть постигнута высшая, не видимая 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.
- ⁹⁶ 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.: Златоструй: Древняя Русь X–XIII веков. М., 1990. С. 173).
- ⁹⁷ 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).
- ⁹⁸ Ср.: Исх. 33, 23. Согласно Библии Моисей увидел Бога сзади, ибо тот, кто увидит лицо Бога, не может остаться в живых.
- ⁹⁹ Ср.: Евр. 11, 24–25.
- ¹⁰⁰ Характерно, что Никифор апеллирует к разуму, хотя те же сюжеты о познании праведниками Бога в церковной трактовке рассматриваются как богооткровение. За этим стоят две гносеологические установки: 1) активная, предполагающая движение от мира к Богу; 2) пассивная – предполагающая, что все знания человечеству даются в готовом виде через откровение.
- ¹⁰¹ Денницей, или сыном зари, называется в Библии Сатанаил – начальник чина падших ангелов, видимо, за блестящие совершенства, которыми он был наделен от Бога (см.: Ис. 14, 12; Пс. 109, 3).
- ¹⁰² Ср.: Ис. 14, 12–15; Лук. 10, 18.
- ¹⁰³ Мотив сверженного дьявола, как аллегория, означающая опасность соединения разума с гордыней.
- ¹⁰⁴ В рукописи: и ел'ини; По данным Материалов для древнерусского словаря И.И. Срезневского слово елинъ имеет значение "язычник". В данном случае подразумеваются

- античные греки. Для обозначения язычников в другом месте у Никифора стоит "поганы".
- ¹⁰⁵ 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).
- ¹⁰⁶ Обличение язычества у Никифора перекликается с антиязыческими поучениями древнерусских проповедников (ср.: коммент. 44; Гальковский Н. Борьба христианства с остатками язычества. Т. II. М., 1913. С. 52, 69).
- ¹⁰⁷ 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 распалаят 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 вождедений – телесное вождедение к еде и божественнейшее в нас вождедение 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 вожделющим 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 – авт.) подчиняться и быть ее союзником... оба эти начала, воспитанные таким образом, обученные и подлинно понявшие свое назначение, будут управлять началом вожделющим... 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..." (Государств. IV, 441e – 442b).
- ¹⁰⁸ Ср.: Быт. 4, 1–16, 24.
- ¹⁰⁹ Ср.: Исх. 32, 1–8.
- ¹¹⁰ Ср.: Чис. 25, 6–18.
- ¹¹¹ Пс.: 105, 30.
- ¹¹² Ср.: 3 Царств. 18, 40.
- ¹¹³ 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 его действиях подобные жесткие меры во имя утверждения правдоверия. 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).
- ¹¹⁴ Пс. 29, 12.
- ¹¹⁵ В рукописи: *трнчастное дша*. Помимо Никифора, термином *тричастное* по отношению к душе воспользовался митрополит Киприан в "философской" (по выражению летописца) приписке к своей "Прощальной грамоте" (1406 г.), вошедшей в Никоновскую

летопись: "Множество человеческое, все на землю пришедшее общее естество оплачем, иже злочестье обогащаемся. О како честнейшее из Божиих созданий, еже по подобию Его и по образу, без дыхания зрится и мертво, увы, и мерзко, полно червей нечистых, испущаа от дыхания смрадна? како изчезе мудрование, како съкрыся слово, како разставися сугубое, како утаится вскоре *тричастное*, погибе четвертое же, растле пятое без дыхания и мертво? увы страсти! увы, сугубаа десяторица погибе и по седмой и осмая же будущего воображает растворение..." (ПСРЛ. Т. XI–XII. Ч. 2. М., 1965. С. 197). Очевидно, что человеческое естество Киприан изображает через численные характеристики его "составов". Можно догадаться, что числительные символы Киприана воспроизводят антропологическую систему, аналогичную изложенной у Никифора: под *сугубым* имеется в виду сугубое естество – плотское и бесплотное, словесное и бессловесное; под *тричастным* подразумевается трехсоставная душа, а под *пятым* – пять чувств.

¹¹⁶ Локализация души в голове согласуется с платонической традицией.


¹¹⁷ Отожествление ума с оком души находим у Иоанна Дамаскина (ср.: *Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры. С. 81).

¹¹⁸ Никифор называет голову вместилищем души, в которой также находится и ум. В "Диоптре" Филиппа Пустынника этому принципиальному 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 бесплотную 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 вв. Л., 1987. С. 223). Таким образом, здесь Никифор находится явно не под влиянием Григория Нисского.

¹¹⁹ Образно-символическое уподобление разума владыке, а чувств – слугам так же восходит к платонической традиции. В "Федоне", 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" (*Платон*. Федон. 80). В "Государстве" Платон повторяет эту мысль: "... разумное начало должно управлять..." (*Платон*. Государство. 442а). Принцип Платона Никифор лишь конкретизировал, переведя общие положения древнегреческого философа на язык русских реалий: князь – разум, чувства – слуги и воеводы. В древнерусском наследии находим полную аналогию аллегорического уподобления познавательных свойств души и тела образам властителя и его слуги. Кирилл Туровский в "Повести о белоризце человеке и о мнишестве" 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 люди 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 нижнего свирепства похоть удовлетворяет... не заботится о душе, так же, как о теле..." (*Златоструй*. С. 203–204). Как видим, компоненты образа (царь – слуги) у древнерусских мыслителей едины (отличия сводятся к упоминанию слуха Кириллом 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, что плотское порабощает душу, а раскрепощение может принести только уход в монастырь. Никифор относится с доверием к чувствам, хотя вводит критерий достоверности сообщаемых с их помощью сведений. Источниками знаний для него являются подчиненные разуму чувства. 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.

- ¹²⁰ Мысли о недоверии чувствам и требование поверять их данные 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 – *авт.*) всякий раз обманывается – по вине тела (Федон. 65b). Никифор особое недоверие высказывает 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.
- ¹²¹ В рукописи: **вывѣдши всѣмъ вѣсаческаа. да всѣ(х) привѣраещи. и законныа, и безаконныа.** Ср.: 1 Кор. 9, 19, 21, 22. В данном случае Никифор уподобляет добродетели Владимира Мономаха достоинствам апостола Павла.
- ¹²² В рукописи: **до комаръвъ.** О вариантах перевода слова *комаръ* см.: *Dölker A. Der Fastenbrief des Metropoliten Nikifor an den Fürsten Vladimir Monomach. Tübingen, 1985. S. 46.*
- ¹²³ 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 переключается на размышления конкретно-исторического плана. Данный раздел – это 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 его 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 полствить правителю?
- ¹²⁴ В рукописи: **Ѡ первыа вѣры.** Очевидно, Никифор имеет в виду, что Мономах остается верным ортодоксальной вере, не уклоняясь в позднейшие "латинские прелести".
- ¹²⁵ Ср.: Деян. 20, 29; Ис. 5, 1–7.
- ¹²⁶ Намек на то, что митрополит озабочен какими-то действиями князя в церковной политике. Автор считает, что примерный своим правоверием политик не должен допустить действий во вред стаду (т.е. верующим), которое требуется оградить от волка (аллегория лихого пастыря). Видимо, речь шла о каком-то назначении, неугодном Никифору, или намерении князя внести коррективы в церковную политику (ср. аллегория: 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 "Послание о посте".
- ¹²⁷ Ср.: Пс. 138, 21–24.
- ¹²⁸ Государство характеризуется по образу антропоморфной модели: руководство осуществляет ум – князь, который действует через своих слуг, чувства – подданные. Выходит, что жизнь в стране уподобляется проявлениям живого организма. В этом социо-антропоморфном параллелизме предшественником Никифора опять 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 благоустройство 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.
- ¹²⁹ 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 (PG. 44. 1185 B–D). А. Дёлькер отмечает, что ссылка на Соломона здесь ошибочна и приводит сравнение с цитатой из Иеремии – см.: Иер. 20–21. (*A. Dölker. Op. cit. S. 59.*)

- ¹³⁰ Указание на то, что автор "Послания" вступает перед князем за кого-то, кто пострадал от клеветы (ср. коммент. 120, 143). Слишком много уделяется в произведении внимания необходимости оправдания оклеветанных, чтобы согласиться с доводами Никифора, о безадресности его увещевания. Абстрактный ход мысли, как и в других случаях, замыкается на конкретном интересе. Видимо, Никифору необходимо было чье-то освобождение.
- ¹³¹ Ср.: Лк. 6, 37–38.
- ¹³² Ср.: Мф. 6, 15. Отрывок Мф. 6, 14–21 является рядовым евангельским чтением на литургии в Неделю сыропустную, т.е. в последнее воскресение перед Великим Постом.
- ¹³³ Ср.: Мф. 6, 12.
- ¹³⁴ Ср. с цитатой из Платона о мудром правителе в древнерусском сборнике "Пчела", которую приводит М.В. Шахматов: "великую власть принимающему подобает иметь великий ум" (*Шахматов М.В.* Платон в древней Руси // Записки Русского исторического общества в Праге. Кн. 2. Прага, 1930. С. 69, 70). Трудно сказать, насколько эта цитата принадлежит именно Платону, а не кому-нибудь из его последователей. Тем не менее, в ней выражена одна из основных идей "Государства" (473, 520a). М.В. Шахматов также указывал, что впоследствии эта фраза приобрела особенное значение и даже была включена в чин венчания на царство. Он считает возможным утверждать, что в Московском царстве официально был воспринят платоновский, но упрощенный и укороченный идеал государства философов (Там же. С. 70).
- ¹³⁵ Имеется в виду время поста перед Пасхой.
- ¹³⁶ Ср.: 2 Пар. 6, 30; 3 Цар. 8, 39.
- ¹³⁷ Ср.: Пс. 76, 3–4.
- ¹³⁸ Пс.: 118, 52.
- ¹³⁹ Ср.: Пс. 44, 18.
- ¹⁴⁰ Ср.: Мф. 6, 14. Лк. 6, 37. 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 символическом-аллегорическом плане. Вторая половина произведения посвящена характеристике идеального правления. В пасхальном назидании князю Никифором 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.
- ¹⁴¹ В тексте рукописи *къ црѣви цр(ѣ)твѣющимъ и кнзю кнземъ*; вариант по спискам: *црѣи*. А. Дёлькер 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". А. Dölker. Op. cit. S. 68.
- ¹⁴² Ср.: Пс. 90, 10–12.
- ¹⁴³ Пс. 100, 1 и далее. О значении этого псалма в византийской и славянской литургии. см. А. Dölker. Op. cit. S. 71. Содержание псалма подтверждает, что в намерение автора входило оправдать оклеветанного (ср. коммент. 120; 130): "тайно клеветующего на ближнего своего изгону" (Пс. 100, 5); "говорящий ложь не останется перед глазами моими" (Пс. 100, 7). На это значение псалма, связанное с предшествующей темой, проникательно обратили внимание А.Г. Кузьмин и А.Ю. Карлов (см.: Златоструй. С. 177).
- ¹⁴⁴ Аллегорическое уподобление поста, как предуготовления к празднику Пасхи, предуготовлению к вечной жизни.



Космологические и онтологические идеи в "Христианской топографии" Козьмы Индикоплова*

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 веке в Болгарии с греческого языка переводятся сочинения многих Отцов Церкви, таких, как Василий Великий, Григорий Богослов, Иоанн Златоуст, составляются "Златоустрий", "Шестоднев" и "Симеонов сборник", известный на Руси под названием "Изборник Святослава 1073 года". В то же время многие произведения переводились древнерусскими книжниками непосредственно с греческого оригинала. К ним относятся 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 категории, как бытие, вещество, элемент, даются понятия о материи, времени, движении, рассказывается об устройстве Вселенной, а также растительного и животного мира Земли. Даже во внефилософских с формальной точки зрения текстах имеются фрагменты религиозно-мировоззренческого значения. Характерным примером такого рода сочинений служит "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.

* Исследование осуществлено при поддержке РГНФ. Грант 98-03-04205.

Об авторе "Топографии" – Козьме Индикоплове (Индикоплевте¹) – нам известно сравнительно немного. Он родился на рубеже V–VI вв. н.э.² Не получив широкого образования, занимался 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 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 яростным приверженцем антиохийской богословской традиции. Представители данной школы – Ефрем Сирийский, Феодор Мопсуэстийский, Севериан Габальский – стояли на позициях буквалистического толкования Библии, в то же время космология, представленная в их сочинениях, имела своих предшественников в античности, таких, как Анаксимен, Демокрит, а также была связана с архаическими мифологическими представлениями об устройстве мира. Общим для всех антиохийцев было резко отрицательное отношение к идее шарообразности земли и небесных сфер. Мироздание, по их мнению, это огромный дом с плоским и прямоугольным основанием, перекрытым комарой небесного свода.

Антиохийскому направлению, как уже говорилось выше, противостояла каппадокийская богословская традиция (Василий Великий, Григорий Нисский, Григорий Богослов и др.), которая опиралась на идеи Платона, Аристотеля и Птолемея о сферичном мироздании, центральное положение в котором занимает шарообразная Земля. Расхождения между последователями каппадокийской и антиохийской школ касались как космологии, так и отношения к античному наследию, решения проблем гносеологии, натурфилософии и методов толкования Священного Писания. Во второй половине VI в. каппадокийское направление получило дальнейшее развитие у александрийского писателя Иоанна Фелопона. Его оппонентом как раз и выступил Козьма Индикоплов, развивающий идеи Севериана Габальского и других "антиохийцев". Свои взгляды Козьма излагает в "Топографии", которая была написана предположительно в 545–547 гг., в то время, когда Козьма уже вступил в один из христианских монастырей на Синае. Там же, в монастыре, он пишет сочинения по астрономии и географии, которые до нас не дошли.

Как следует из текста "Христианской топографии", Козьму интересует не только описание отдельных стран, в которых он бывал. Он хочет понять, как устроен весь мир. Если создателем всего существующего был Бог, значит ответ на этот вопрос следует искать в Священном Писании. По мнению Козьмы, небесное тело является не шаровидным, как считали представители каппадокийской школы, а комаровидным, т.е. имеет форму свода. Это небо, которое было создано Богом в первый день творения (см. Быт. 1). Края первого (превышнего) неба связаны с плоской землей. Именно поэтому небо не может вращаться. В своей книге Козьма указывает: "Земля связана с первым небом небесным сводом [основанием опор свода небесного] по своей широте [то есть со всех сторон]".

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 [т.е. две реальности]: одна, принадлежащая этому (природному) миру, и другая, достойная будущего [инного мира]". Границей между этими двумя мирами является твердь – нижнее, видимое небо, созданное из льда: «Потом сказал Бог: "Да будет твердь посреди воды". И затем

посреди вод сгустилось нечто подобное льду». На поверхности тверди находятся воды, которые, с одной стороны, не дают тверди расплавиться, а с другой – отражают на Землю лучи солнца и луны. Моделью мира для Козьмы служит Скиния – палатка, или шатер – которую 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 Святом Святых – ковчег завета³.

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, 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 не существовало, [а также] ветры, воздух, огонь, воды... 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».

По мнению многих исследователей, "Христианская топография" – одна из наиболее популярных и авторитетных у наших предков книг⁴. В.К. Редин, незадолго до революции исследовавший рукописную традицию бытования "Христианской топографии" в древнерусской письменности, выявил 29 списков данного памятника XV–XVIII вв.⁵; в работе А. Якобс указывается, что на славянской почве данное сочинение представляло в более чем 50 списках⁶, причем свыше 20 из них находятся в книгохранилищах Москвы и Санкт-Петербурга⁷.

Учитывая большое влияние памятника на общественное сознание Древней Руси, ниже мы приводим комментированные отрывки наиболее значимых в религиозно-философском плане фрагментов произведения. Наш перевод осуществлен с 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.)⁸ перевода "Христианской топографии"⁹.

ПРИЛОЖЕНИЕ

"Христианская топография" Козьмы Индикоплова (космологические и онтологические фрагменты)

(Л. 3) ѿѦ КНИГА НАРѦЦАЄМА КОЗЪМА ИНДИКОПЛОВЪ ИЗЪБРАНЪНА Ѡ
БЖ(С)ТВЕННЫ(Х) ПѦГАНІИ, БЛГОЧ(С)ТВЫ(М) И ПОВСЮДУ СЛАВНЫ-
И(М) КВРГ КОЗМОЮ. къ хотѦщн(м) хр(с)тѦнствоватьи. по внѦшнн(м) же
крѦгловидно нѦбо мнѦщн(м). и прославляющн(м). сло(в) Ѧ/ лико разоумѦ и мѦ-
ще. и рачителе свѦта истѦннаго соу(т),/ и бѦдѦщаго вѦка согражане стѦхъ
тщашесеа быти, нже ве/тѦхн и новын завѦтъ бж(с)твеннын сѦще повѦдающе,

н/же $\chi(\bar{c})\text{оу}$ и мwуcеов...^{10} ...овиноующеса¹¹, нже начаткж тѣхъ / дажь и до конца въслѣдоующе, иже никако же мирови $\bar{\omega}$ / бѣга прѣити нсповѣдающе, и вѣроующе воскр(с)нию быти / члѣкомъ, и соудоу, и наслѣдовати прѣв(д)нымъ цр(с)тво не(с)ное, / внимають во все бѣж(с)твенное писанне, шже писана быша / мwуcеу спнсавшимъ тварь, или $\bar{\omega}$ ины(χ) прѣркь, мѣста / и шбразы твари всеа, в них же $\epsilon(\bar{c})$ знаменаемо и мѣсто, в не/м же $\epsilon(\bar{c})$ цр(с)тво нѣв(с)н...¹² еже швѣщеваеть вл(д)ка $\chi(\bar{c})с$, даровати / бѣгоу, прѣв(д)нымъ члѣкмъ, шврѣтающе же ветхыи и новы за/вѣтѣ, согл(с)но себѣ пребывають в томъ, оутвержени не/подвжнми, и не единѣмъ $\bar{\omega}$ противнымъ(χ) повѣжаемн, / иже ли мира сего м(д)р(с)тью красящеса и себѣ надѣющеса / словеса получнымн приимати, шбразы изложенїа его вса, / вж(с)твенное писанне тако же кощоуны мнати, мwуcеа и прѣкы, / и вл(д)кѹ $\chi(\bar{c})а$ и ап(с)лы, словосѣателѣ, и привидѣнна и сновн/дца прозывающе, и врови возводшн, тако нѣкое велн/комоудроующе, прочимъ члѣкомъ, шбращае(м) шбразѣ, и кроу/гоносно нѣси двнзание дароуеть, и землѣмѣрными раздѣ/ленни, и звѣз(д)нымъ чтеннемъ, и извитнемъ словесѣ / и соуесловнемъ, и мерзостїю мїрскою прїиматї начинають, / положенїа и шбразѣ мїра, $\bar{\omega}$ слнчнаго и лоуннаго нсчезновеїа, льстаще и прельщаемн, и оубо таковы(χ) нї едно на(м) слово ннѣ / довольно с тѣми повѣж(д)атиса. и нже $\chi\rho(\bar{c})$ тїаньствовати / хотаще, словеса же и мдр(с)тїю и мечтаннн, лестню мїрскою паче хотаще краситиса, и сїа и шна любяще приимати / оуподобїшаса стѣневѣ нїкако же премѣн... ..в... / и(м)¹³ во мї слово, ш нїх же подобно нѣког(д)а прїшелце(м) вывшнмъ //Л.Зоб// в самарнн вопиеть бѣж(с)твное пїсанїе, тако бѣа бошху/тсн, и дровнымъ(м) жертвѹ прїнашаахоу, нх же кто двошбразны нарекѣ, не согрѣшити, и с намн бо хотати и со шнѣмн / быти. $\bar{\omega}$ мѣтанне $\bar{\omega}$ сатаны еже шмѣташаса въ крїще/нинн, ннѣ $\bar{\omega}$ лагающе, и паки к томоу притѣкающе, не мо/гоутѣ во $\bar{\omega}$ ноудѣ с нами быти таковнн, но исполю нѣка/ко соуще, домове тшн възнесѣшеса нѣкако стопати, / шснованнн на землн не нмоуще, не еже свыше сонмѹще / подобно, $\bar{\omega}$ ноу(д) бо нн поченше своа начала раз(д)рѹшають, / нн паки раз(д)рѹшающе своа коткы показоу(т), нѣ паче / всѣмн играють, $\bar{\omega}$ всѣ(χ) играемн сѹтѣ. шслѣпше ра/зоумомъ лстатсн, звѣз(д)ословцы и(χ), и звѣз(д)очетцы, то ка/ко оубо кроугловнодно нѣбо и шбращаемоу, како и звѣз(д)ы / вса с нїмъ не шбращаютсн, аще ли кромѣ его стоать, / како швы текоутѣ, швы стоать, аще ли и ш противно/многы(χ)¹⁴ нспытодѣлно хоцеть взыскати кто, множа/е кощюны и(χ) $\bar{\omega}$ крыеть мннмыа мн, ногн бо члѣкоу ннѣ/мъ ногамъ члѣка кѣ нсподоу противно прикасаемн / шба же поставльше, или на землн или в водѣ, или на / воздоуcѣ, или въ огнѣ, или в коемъ мѣстѣ хотаще, како шбращаютсн швон правн, како не иже ли оубо про/сто по $\epsilon(\bar{c})$ ствѹ стонтѣ, дрѹгнн же чре(с) $\epsilon(\bar{c})$ сттво стонтѣ, / долоу главою шврѣтааса, вѣ(з)словесна же и чюжа наше/го $\epsilon(\bar{c})$ ства и оустава соутѣ таковаа. како ли паки до/ж(д)ѹ вывшю на швою приноснтсн мощно. аще ли стремь/главѣ хоженїе, стремь/главѣ нтї и дож(д)ѹ на нею ноуж(д)а ϵ /сть разѹмѣватї, и по правдѣ посмѣетсн кто смѣшнымъ смъ сложеннемъ,

безвѣщна и бесчѣнна рѣ(ч)енїа. аще / ли кто оувѣсть и дроугоюю и(х) мѣр(с)ть, рекү(ж) еже вѣтрно / надыматѣса земли, и троусоу бивати, виег(д)а дѣхъ сверта/а землю zde ноужно двизаеть, подівѣса оубо прельстїи / свонхъ имь словесъ протївленїю, аще во едннече ѿ вса/кого надымаема дѣхъ, земля стоить недвижима, и / непр...лонна¹⁵, надьменна паче тажьша подобаше бы/ти по частїи тон преклонїтїса, тако же шобразомь биваеть, //Л.4// еже и ш чѣвцѣ, и чѣкъ во не токмо ѿ вѣтра надымае(м) двїжетса и трепещеть, но и страхомь шбнать трепеще(т), / и пнтнемь оупивса, и стоудению дроучн(м), и кровню въ/звираа, и гнѣвааса, и ѿ старости, и ѿ немощи токмо / надымаемь, двнжетса и впадаеть многож(д)ы в недү/гь, и оумираеть, како оубо земля по тѣ(х) рѣчн не спа/даеть ни ѿступить свое мѣсто. како же и земли егү/петьстѣи лютѣншю троусоу глїють бивати, и тако / и оуднѣ быти и надымаемѣ пропасти шны твора/щи великыа, многож(д)ы трүсомь бивающимь въ егү/птѣ, тако же градомь пагнса и погразноүти, не то/кмо же се, но и в та времена при еллинѣхъ, виег(д)а шведе/ржаахү и цр(с)твоваахү, при александрѣ и селевкии, и / при антишсѣ, и птоломен, иже философа моужа / вож(д)аахоу, арнстотела же и подобны(х), и совѣтомь тѣ(х) / много твораахоу, како знж(д)емн антишхын селевкомь, / и антишхомь, не быша силни рещи ш своен темь / земли, тако нѣ(с) лютын троусъ, нѣ любовнын, тако же / оубо видѣхомь многож(д)ы градъ нхъ троусомь падо/ша, не точно же антишхыю, нѣ и коринфѣ. иде же / множество философъ пребываахоу, шставлю оубо ина / соүесловїа нхъ и м(д)рословїа лестнаа, еже ш дож(д)н и стї/хїахъ, рекүще земля, соүхо и стүдено е(с) вода же стүдено и / мокро, и въздү(х) мокро и теплѣ, шгнь теплѣ, и сү(х), тако (ж) недо/оумѣнїе многословїемь повѣж(д)ающеся, и творенїи глѣ / четыремь стїхїомь, ког(д)а же творенїа вса в коемьж(д)о / стїхїи глѣ быти, пакы оубо на(д)лежать противоу сво(н)м) словесемь, коегож(д)о четыре стїхїи четверако, не намѣнающе, нѣ едїно токмо двнүнся¹⁶ оубо ннѣ си/мь велїкымь, стүдено и мокро водоу нмүще, и въ/з(д)үха мокро и тепло, ѿкоүда глѣ вода же е(с) стүдено, / съсѣдаетьса и ледъ биваеть во время зимное.

(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] провозглашает¹⁷. Слово Первое.

[Сперва я обращаюсь] к разумным [людям, которые] любят свет истины и стремятся быть согражданами святых в будущем веке, к тем, кто исповедует Божественный Ветхий и Новый Завет, [к тем, кто] повинуется Христу и Моисею, 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 сотворенного¹⁸. В [Писании] указывается и место, где находится Царство Небесное, которое обещает владыка Христос, [а] Бог дарует праведникам. Получив¹⁹ Ветхий и Новый Завет, 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 слов²⁰ [то есть отражающих суть вещей категорий] [можно] познать все устройство²¹ 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 говорят²², что небо вращается и имеет форму сферы, [которая обладает способностью] движения. Соблазняясь землемерием [то есть описанием геометрического образа земли], астрологией [то есть суждением 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]²³. [Однако] довольно о них говорить, [ведь] они сами друг друга опровергают²⁴. [Поговорим же о тех, кто] хочет быть христианами, [но] стремится украсить себя словами, мудростью, призрачными фантазиями, [а точнее] ложью мирской, кто как одно [христианскую мудрость], так и другое [мудрость язычников] любит принимать²⁵. [Поистине] уподобились таковые теням, [которые не заставят меня] отступить от своих слов. Так же, как к ним, к некогда новообращенным²⁶ (Л.3 об) в Самарии²⁷ взывает Божественное Писание: "Бога боялись и на высотах (двойную [то есть бесам и Вседержителю]) жертву приносили". 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 в 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]²⁸. [Мы можем их сравнить с] плохо возведенными (пустыми) 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] опровергают²⁹ свои воззрения³⁰, и, еще не опровергнув [их], они показывают, что их результаты бесцельны. [Они думают, что] над всеми насмеваются, 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?³¹ [Может быть, они] находятся вне его [неба]? Почему одни [звезды] движутся, а другие остаются неподвижными? Если же кто-то захочет узнать об антиподах³², исследуя [этот вопрос], то ему откроется больший вздор, который они проповедают. [Может ли быть так, что] ноги [одного] человека к ногам другого человека прикоснутся, 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 и удержатся] друг напротив друга? [Разве не окажется, что] один [человек] просто стоит согласно [своей] природе, другой же [сохраняет свое положение] противоположенным образом, находясь вниз головой. Такие мнения³³ 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 другую их теорию – я изложу ее – земля вздымается от ветра, и поэтому случаются землетрясения³⁴. Когда ветер стремится вырваться из-под земли³⁵, то в этом месте он сильно приводит ее в движение. Подивитесь заблуждению и противоречию в своих словах, ведь [всем известно, что] от всякого поднимающегося ветра земля стоит недвижимая 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 трепещет³⁶, но [также] трепещет, объятый страхом, и напившись, и страдая от холода, и кипя кровью, и гневаясь, и от старости, и, от немощи трясясь, столько мучается, многократно заболевает 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 Александр³⁶, Селевк³⁸, Антиох³⁹ и Птолемей⁴⁰. Они заботились о мужах-философах: об Аристотеле и о других, и делали много согласно их рекомендациям⁴¹. [Однако], когда Селевк и Антиох построили Антиохию, они [философы] не смогли предсказать [то, что случится на той] земле, которая [была] больше [ими всеми] любима, но подвластна⁴² землетрясениям. Ибо мы много раз видели, что город был разрушен землетрясением, и не только Антиохия, но и Коринф, где жило множество философов.

(Л. 36 об) Писано во е(с). искои сътвори бгъ нбо и землю. пшьем оубо / ннѣ. п'рвое нбо вкоупѣ съ землею, комарою виднаго кра/и, с краи, свъзано. тако же оубо подобно томоу, писанію / предаті, тако сътворихомъ, точію по странѣ заходнѣ/и ли восточнѣи, тѣ бо двѣ странѣ, стѣнѣ еста, / Ѡ долоу даже до самоа горѣ, комары, естѣ же и твердѣ / посредѣ свъзана, п'рвомоу нбси, иде же на того хрептѣ воды. по тому самому бж(с)твнному писанію естѣ / оубо сложеніе, и шбразное сицево. тако же глѣтъ прркъ / исана, г(с)ь бгъ с'твори/выи нбо и поставлен е, оутвержен / землю и аже на нем, и даа дыханіе людемъ и соущі/мъ на нем, и дхъ ходацимъ по нем / се нбо превышнее, нами невидимо, но свѣтло паче слнца / и нарече бгъ твердѣ нбо. Воды аже превыше нбсѣ. / Ѡ тверди даже до высоты комарныа, мѣсто естѣ второе //Л.37// еже естѣ цр(с)тво нб(с)ное, иде же х(с)с възнесѣса, п'рвыи(х) всѣ(х) / взыде шновнвѣ поутѣ, оудовенѣ и жівѣ, стонтѣ же / нбо и аже под нимъ твердѣ на нем же стоатѣ водныа ты е/з(д)ны пролѣты не бжїею силою д'ржїма⁴³ но вжїимъ слово(м) оутве/ржено⁴⁴, / земля свъзана съ первы(м) нбомъ по широтѣ. по(д)писаніе. / бѣ п'рвое нбо комарою видное, иже въ п'рвыи днѣ бывѣ/шее, в'коупѣ съ землею. ш немѣ же глѣтъ исана, поставивѣ / нбо тако же комароу, а иже посредѣ его привъзано. иже / въ в'торыи днѣ бывѣ/шее.

(Л. 36 об). [В Писании] сказано: "В начале сотворил Бог небо и землю"⁴⁵. 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 укрепленна 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"⁴⁶. Это [первое] небо самое высокое, нами не видимое, но оно светлее солнца⁴⁷.

И "назвал Бог твердь небом"⁴⁸. Воды, которые выше небес⁴⁹, то есть от тверди до самого верха первого неба, [и есть] второе место: (Л.37) это Царство Небесное⁵⁰, куда вознесся Христос, взошел [Он туда] самым первым, открыв легкий⁵¹ 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 небесным сводом [основанием опор свода небесного] по своей широте [то есть со всех сторон]. *Разъяснение.* Вот первое небо, сводчатое, которое было [сотворено] в первый день вместе с землею, о котором говорит Исайя: "[Бог] поставил небо как свод"⁵², а то [небо], которое укреплено посреди него [свода], было [сотворено] во второй день.

(Л.117) того (ж) ѿ. в-го слова. Въ в-днь ре(ч) вгъ да боуде(т) твердь посре(дн) воды, и да боуде(т) раз(д)ѣляющі посре(дн) воды и во(д)ы с'твори нбо се, не вышнее но вїдїмое, ѿ воды состави/въ тако хрусталь, хошѹ же тї пре(д)стави(т)и вещь, многа во ви/дѣннємь паче нежели слово(м) пре(д)стават'са син вода прїи //Л.117об// маше рещи носима на земли, лако(т) пати, таче ре(ч) вгъ, да / боудеть твердь посреди воды. И прочее посре(дн) во(д) стася / состав'ленне ледановїдно, и възнесе половиною во(д) горѣ и встави половиною долоу, тако (ж) пїшет'са боуде(т) / твердь посре(дн) воды, и да боудеть раздѣчающн межю водоу и водою, 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), хвалите / его въ оутвер'женни силы его, и тако и иноу въсприн'мь прнт'чю, тако (ж) во ды⁵³ ѿ древѣ и шгна възхо(дн)ть, и ра(с)ходася и разгибааї ако (ж) възстечеть на высотѣ, въ ш/блакѣ т'лѣсть претварет'са, тако водное ес(с)тво / слабое вгъ възнесе и постави горѣ, ако истин'но се е(с) / исповѣданне, послушьс'твуеть їсаїа гла, тако нбо / ако ды(м) оутверь(дн)са, постав'лено ѹбо нбо посре(дн) во(д), възвлече / половиноу во(д) горѣ, а полѣ встави долѣ. Почто (ж) воды / горѣ на кою потребѣ, да кто пїеть да кто плавае(т), пако (ж) во соу(т) воды горѣ послушьствуеть двѣ гла, и во(д)а а(ж) превыше нбсѣ, в'нем'ли прочее прм(д)ростї содѣтеле/вѣ, ледановидно сын нбо ѿ воды с'сѣдеса, поне(ж) хота/ще прїиматї, слнчное пламенс'тво. и лоуны и звѣз(д)ы / мно(ж)с'тво бесчисленное, и бы все раж'жен'но с'кончаася, да / не тако ѿ теплоты раз(д)роушїт'са и изгоритѣ, посла на / хреп'тѣ нб(с)номь поучїны шны во(д), да напааеть и помазыва(е)т) его хреветѣ, и тако протївїт'са пламенї и не нс'тлѣе(т) н/ машин (ж) и прнт'чю тако днє(с), аще положїшї котель врѣхоу / шгна, аще оубо водоу до в'рѣха нма(т), т'рпнїть протївою / шгну, аще лї нї разроушнт'са, тако протївоупостави въ/з'браняуща шгневі водоу, да нма(т) довол'но пребыванне, / свыше помазывающн(м) того вода(м), виж(д)ь чудное, толи/ко из'лнше нма(т) нб(с)ное тѣло мокраго, ѿ толнка бра/нь прнем'ла шгна, тако и земли даати, поне(ж) ѿкоудоу / роса шблакоу не соущю, никако (ж) водоу въздоу(х) не нма(т) / авѣ тако нбо ѿ излишьства мокрот'на кап'леть, сего ра(дн) и па(т)рїархѣ, їсаакъ блг(с)вѣ їакова ре(ч), дастѣ тї г(с)ь ѿ росы нб(с)ныя ї ѿ масти / зем'ныя, ї инако вон'ми молю тако и дрѹгою потребу во//Л.118//ды сотворяють а(ж) на(д) нбсѣмь. не

ток'мо во снабдить нѣбо, но / и пламень сѣнце и луны долоу ни(з)поущаеть, оубо
 аще бы / прозрачно нѣбо, в'са луца горѣ течаше, оубо агнь высоко / ходенъ сын,
 поустоу землю вставилъ бы, того ра(дн) оубо зат'ка с'выше нѣбо многими
 тѣми водами, тако да лѣча прѣпер'шиса низоу поустит'са, ви(ж) хытреца
 мдр(с)ти, и / маши (ж) и в' себе шбра(з) хытреца, вонми молю оуставѣ мѣ
 гла/вѣ сѣю нѣбо вышнее, а еже свыше на(д) азыко(м) дроугое нѣбо, еже е(с)
 твердь, тѣмь и нѣбо наричет'са, свыше невидимы(м) глав'ны(м), неавлено сы
 на д'альне(м) нѣси, азыкь видимъ авле/но сы.

(Л. 117) Из второго слова [Северiana Габальского]⁵⁴. Во второй день сказал Бог: "Да будет твердь посреди воды, и да будет раздел посреди воды и воды"⁵⁵. Сотворил Он небо это, не вышнее, но видимое, из воды образовав, как застывший лед (кристалл)⁵⁶. Я же хочу тебе рассказать об этом [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"⁵⁷. И затем посреди вод сгустилось нечто подобное льду. И вознес Он половину вод вверх, а половину оставил внизу, так как [в Библии] написано: "[Да] будет твердь посреди воды, и да отделяет она воду от воды"⁵⁸. 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"⁵⁹. Поэтому и другую воспримем притчу: дым, когда он от дров и огня восходит (поднимается), распространяется и рассеивается, как только поднимется ввысь, как облако сгущается⁶⁰. Так [же] и слабое водное естество Бог вознес и поставил сверху. Насколько истинно это провозглашение, свидетельствует Исайя, говоря: "Небо, как дым, утвердилось"⁶¹. [Итак,] поставлено (утвердилось) небо посреди вод. Возвел Он [Бог] половину вод вверх, а половину оставил внизу. Зачем же воды вверх, для какой цели (пользы)? Затем ли, чтобы кто-нибудь пил или плавал [по ним]? О том, для чего вверх воды, свидетельствует Давид, говоря: "И вода, которая превыше небес (над небесами)"⁶². Обрати внимание далее на премудрость [Творца]: как лед было небо, сгущенное из воды. Поскольку оно принимает пламя солнца, луны и бесчисленного множества звезд, оно [небо], раскаленное, [могло] бы растаять. 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. Для тебя же 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 (водами, которые находятся на нем). Посмотри на это чудо: столько излишнего влажного имеет небесное тело, [что не только] сопротивляется такому огню, но и земле дает. Ведь откуда влага в облаке? Ниоткуда. Воздух воды не имеет. Очевидно, воду источает небо от излишней влажности⁶³. Потому и патриарх Исаак⁶⁴, благословляя Иакова⁶⁵, говорит: "Пусть даст тебе от небесной влаги и от плодородия земли"⁶⁶. И также обрати внимание, прошу, 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 огонь солнца и луны. Ведь если бы было небо прозрачным, то все лучи шли бы вверх, и огонь, который бы уходил ввысь, оставил бы землю пустой. Поэтому [Бог] перекрыл (закрыл) небо свыше многими этими водами, чтобы лучи, отразившись от них, спустились (пошли) бы вниз⁶⁷. 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 нѣбо. А еще выше есть мозг, который мы не видим. На нижнем же небе мы видим ясно (отчетливо) язык⁶⁸.

(Л. 83) къ анастасію, ꙗко не / разроушима соутъ нѣса, ѡ жилици нѣ(с)нѣмь. сѣбо ѣз / Ѣже ѡ нѣси слово, проснвшѣ ти написанюу быти ѡ на(с), ѡ //Л. 83 об// трѣдолюбезнымъ в^ѣ моужѣ(х) анастасіе, не ѡмещюся, / извѣстюю же прѣвѣе, неразроушима его соуща, / ре(ч) бж(с)твен^ное писаніе, ли разроушима его рекъ, нѣо / и се. хр(с)тіаньствовати величатисѣ хотѣи, по еллиномъ / рещи оутан себе, побараа по нихъ, нѣо вбрацаемо / оубо с нѣи прославлѣа, пр(с)но вбрацаемо нѣо, разроуша/ема (ж) того в того дописанни проповѣдаа. Не вѣмь ка/ко подвѣзаемъ изрече, и чудити ми са сътвори, та/комуу, многооученоу моужю мдр(с)ти, сице, вслѣпѣтї/са ѡ зелна любоч(с)тїа, аще бо ꙗко хр(с)тіанинъ разроушити хоташе прославленіе еллиньское, аже оубо ѡ си/хъ начальствна подобаше, из(д)ноу ѡати вбратное, и то/го прѣношеніе, еже мы волею бжню, въ иномъ списанни положѣше с^творихо(м), еже тѣ(х) ѡснованіе, и начальствїа нхъ, ѡ нихъ же оуказанна пр(с)носоущаго прѣ(ж) прїатъ, что / всоуе м(д)рын глаумѣтсѣ, не на каменї, но на песцѣ, свои жи/ж(д)а хра(м). Никто (ж) ѡ блгосмыслаци(х), пр(с)нодвижимо / тѣнно и разроушимо речетъ, но иже пр(с)нодвижимое, / ꙗко пр(с)нодвижимое нетѣнно є(с), а еже, непр(с)нодвижимо, / и разроушаемое, всако тѣнно є(с), понеже бо, и ѡ движе/нна престанетъ, тѣмь, непр(с)нодвижимое.

(Л. 83) К Анастасію, о том, что небеса неразрушимы, о небесной обители, слово седьмое. От слова о небе, которое ты просил нас написать, о трудолюбивейший из мужей Анастасій, не отрекусь. Прежде всего исповедую его [неба] неуничтожимость. Это сообщается в Божественном Писании⁶⁹. А не ты ли говорил, что оно разруσιμο? Тот, кто желал быть (называться) христианином, не понял (не осознал), что он считал (говорил) по-эллински (по-язычески). Вслед за ними (эллинами) ты, отстаивая [точку зрения], что небо вращается, провозглашаешь (прославляешь) его вечное движение и в конце концов (в итоге) проповедуешь его [неба] разрушение⁷⁰. Не понимаю, что тобой двигало, когда ты говорил такое. 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: всуе трудится⁷¹ мудрый, если строит свой дом не на камне, а на песке⁷². Никто из благомыслящих не назовет вечнодвижимое [одновременно] тленным и разрушимым: ведь вечнодвижимое потому и нетленно, что вечно движется⁷³. А все, что не находится в вечном движении, может быть разрушено. Тленным является все то, что без движения прекратит [свое] существование.

(Л. 39 об) Ноуж(д)а взыскати, хр(с)тіаньствоватї хотѣщимъ ѡ си(х), / ѣ, ли .ѣ. нѣсѣ, в^ѣ которое нхъ видѣ х(с)с, нде же и сами имоутъ надеж(д)ю

внѣтн, и каа потреба ннѣ(х) .з. ли .н. нѣсѣ, мы / же оубо положьже прежнии вбразъ, тако же писанне тво/рнтъ, двѣ мѣстѣ глѣмъ быти, едно потревоюще / семо съставоу, / и другое достоинно соуще боудоу/щемоу, понеже таковоу и надею приахомъ лѣпшн / соущи сеа жизни, и вы аще таковоу надею тако хр(с)тї/ане въспрїасте, ноужа ѿрещиса потребности, ннѣ(х) .з. ли, н, нѣсѣ, нбо внѣшнии прославляющен кроуглобратно/е себо послѣдствоюще, ни такоа надежа надѣющеся, / нъ въ тлѣнии пр(с)но быти мироу надѣютса, ни въда/мъ превыше нѣсѣ быти глѣють, ни скончанне звѣз(д)амъ, / и мироу приемлють исповѣдати но проавлен'но тако / безнадежнаа, хр(с)тианьскон славѣ глѣте, в кое мѣсто / ѿ н. нѣсѣ, или .ѿ вннде х(с)с, нде же и мы хощемъ внѣтн.

(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]⁷⁴. 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 небес⁷⁵. Ведь язычники и им подражающие (согласно своим взглядам), провозглашающие сферическое вращение неба, не возлагают надежду [на будущую жизнь]. [Напротив], они считают, что в тлении извечно мир пребывает. 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. 21) Паки ш / четырехъ стихїахъ, рекше съставѣхъ глѣмъ, тако зє/млю прежд)є соухоу соущю, оутвердї бгъ, шснованї/е всего тако тажкоу положи, водоу паки еже е(с) .мокро/е, тако жндко соуще. врьхоу земла оустави, тако же / протївна соуща себе, повелѣно быти блгорастворє/нна ра(дн), паки выше снхъ въз(д)уха простре, стоудена. / и паки выше того шгнь, еже естъ теплоє, швое паки / тако легчанша, тако же паки протнв'на в'коупь, шва / средѣ. водоу же тако мокроу, а въз(д)оуха ажо стоудена, мно/го спрївлїженїє нмоуща к себѣ, шво жїд'ка ес(с)тва соущн, / се же легка, швоа же магка, и оудобь прїатна к себѣ, и друоу/гъ другоу, и протївна швонства, и другъ другъ ѿдающа, и / вса сѣраштворяюща, и другьма двѣма, предѣлатї по/велѣ, еже соухо и тепло, да не все нстабеть и измодѣ/е(т), воды же потребности ра(дн) бгъ, аггльскнхъ ра(дн) силъ, повелѣ //Л. 21 об// быти слоужашнмъ, и ѿ мора въ шблаки въносащи / и повелѣнїю бжїю слоужаще, износаѣт нде же аще бгъ / повелитъ, глѣть во писанне амосомъ прркмъ призы/ваа и водоу морскоую, и пролїваа ю на лнцы землї, / тако же и захарна рече, проснте дож(д)а, ѿ г(с)а, в ча(с) ранъ / и поз(д)нын и дож(д)ь зимнн дастъ нмъ коемоуж(д)о зелню на селѣ, въ цр(с)твнхъ же прї нлн, снце ре(ч), шбынде / дѣтнща семиж(д)ы, и бы(с), въ седмоє, и бы(с) шблакъ ма/лѣ, тако стопа моужьска, възноса водоу ѿ мора...

(Л. 21) Еще мы говорим о четырех стихиях, то есть о неделимых перво-элементах (первоначалах)⁷⁶, [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, много общего имеют друг с другом. [Вода] – это текучее естество, а [воздух] – легкое. [Эти] два естества не являются плотными и легко подходят друг к другу. [При этом они] противоположны по свойствам и друг с другом, вступая во взаимодействие, смешиваются. [Поэтому Бог] повелел ограничить их другими двумя стихиями, то есть сухой (земле) и теплому (огню). Чтобы все не разрушилось и не испепелилось, через служащих Ему ангельских сил Бог повелел⁷⁷, (Л. 21 об) чтобы воды возносили [влагу] из моря в облака. Исполняя повеление Бога, они проливают [влагу], куда Он прикажет⁷⁸. Ибо посредством пророка Амоса Писание говорит: "Призывающий воду морскую и проливающий ее на лица земли"⁷⁹. Так же и Захария [сказал]: "Просите дождя от Господа в час ранний и поздний. И дождь обильный даст им, каждому растению на поле"⁸⁰. В "Книге Царств" об Илии⁸¹ так сказано: "Он послал посмотреть ребенка семь раз. И было в седьмой раз небольшое облако, как ладонь человеческая, которое возносит воду из моря"⁸².

(Л. 117) Сіверіана еп(с)па гавальска(г). Ѡ шесто̄днєвнїка .а.го сло(в). / Ибо въ п'рьвыи днь створи т'лъстоты з(д)анне(м), а въ дроугын днь / красотоу изъѡбраженїи и слоуж'бы з(д)аннемь, тако се что / г'лю с'твори нѡ не соуща, не сего но превышнаго, снє бо / въ в'торыи днь вы(с), с'твори бѣ нѡ вышнее, нѡ нѡси г(с)ви, и превы/ше (ж) е(с) сего, і ако в' домоу двопокров'нѣ, срѣдопрїатєнъ покровъ / посредѣ тако єдинъ до(м) соз(д)авъ бѣ, посредѣ столу положї / нѡ се, и превыше воды, двѡмь г'льть покрываа водами превы/шла своа, с'твори оубо нѡ тако не быша, землї не соущи, / без(д)ны не соущи, вѣтры, въздоу(х), шгнь, водоу, всѣ(х) быв'ши(х) то/лъстоты, въ пер'выи днь с'твори. но ре(ч) нѣкто, тако пишєт'сѧ оубо тако сотвори бѣгъ нѡ и землю, ш вода(х) же и ш шгни, и ш въздоуцѣ, не пишєт'сѧ. Пре(ж) оубо братнє рекъ нѡу / и земли быти, Ѡ шб'дєр'жащи(х) шб'держимаа протол'кова / Тачє въздоу(х) ког(д)а вы(с) слыши и дхъ бѣжини ношашєсѧ в'рьхоу во/ды, дхъ же не стын г'льть с'дє, оубо не к' соз(д)анню, причнтаєт'сѧ, несъздан'нын, но дхъ наричєтъ въз(д)оушноє движєннє / И пакы ре(ч) бѣгъ, боу(ди) свѣтъ, и вы(с) шгненоє ес(с)тво Нъ оубо дша / наша тѣло(м) шградн, агглы (ж) бес'плот'ны сотвори, тако (ж) оубо / ш дшахъ и ш агглєхъ, тако и ш шгни е(с) вѣдѣтї, шгнь нже е(с) / горѣ бес'плоти, а шгнь дол'нии с' плотню, вышнии бо ш/гнь ближнка е(с) дльнємоу, тако (ж) и дша наша ближнка соу(т) / аггло(м), како и почємѡ, тако (ж) шнын дхѡвє, і сини дхѡвє, всѧ оубо / быша, шгнь, безна, вѣтрї, д'рї стїхїи, землѧ, шгнь, вода, въз/доу(х), нѡ е(ж) не достало бѣ съв'рьшаашє, мѡвсї г'ла, нѡ в шє/сть днїи с'твори бѣ нѡ и землю, и в'сѧ л(ж) в ни(х), тако (ж) бо ш телєси, / не ре(ч) всѣ(х) оудовъ, ни ш создании изъчтє

еще и вса с'твори/ша(с) с м'ро(м), еще лї не бы в' м'роу шгна, не бы дне(с) нс камене н(з)сѣ/кае(м) и Ѡ дрѣва, тромо во дрѣво шгна ражае(т), еще не имаше е(с)ство / Ѡк'д'с' ражаеть(с).

(Л. 117) Из первого слова "Шестоднева" Севериана, епископа Габальского⁸³. 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)⁸⁴. [Далее] вот, что я говорю: «Он сотворил небо, не это [видимое небо], но превышнее. Это [видимое небо] во второй день было [сздано]⁸⁵. Сотворил Бог небо вышнее, [о котором говорится] "Небо Неба – Господу"⁸⁶, 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]⁸⁷. [Бог] говорит через Давида⁸⁸: "Покрывающий водами небесные высоты свои"⁸⁹. 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"⁹⁰, 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"⁹¹. Здесь [Моисей] не о Святом Духе говорит: [поскольку] к созданному не имеет отношения несозданный [дух]. Но духом [здесь] называется воздушное движение⁹². И еще сказал Бог: "Да будет свет!"⁹³ И появилось огненное естество⁹⁴. 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)⁹⁵. Высший огонь родственен 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, ветра; [а в них] четыре стихии: земля, огонь, вода, воздух. То, что не названо (то, чего не хватает в свидетельстве Писания), о том Моисей⁹⁶ сообщает [сжато]: "Ибо в шесть дней сотворил Бог небо и землю, и все, что в них"⁹⁷. 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) вставка оубо нна / соуесловїа нхъ и м(д)рословїа лестнаа, еже ш дож(д)н и стї/хїахъ, рекуще земла, соухо н студено е(с) вода же студено и / мокро, и възду(х) мокръ и теплъ, шгна теплъ, и сү(х), гакѡ (ж) недооумѣніе многословіемъ повѣж(д)ающеса, ѿ творенїи глѣт / четыремъ стїхїомъ, ког(д)а же творенїа вса в коемъж(д)о / стїхїи глѣт быти, пакы оубо на(д)лежать противоу сво(н)м) словесемъ, коегож(д)о четыре стїхїи четверако/ не на-мѣнающе, нъ едіно токмо дивчнса оубо ннѣ си/мъ велїкымъ, студено и мокро

водоу нмѣще, и въ/з(д)ѹха мокро и тепло, ѡкоуда гѣть вода же є(с) стѹдено./ съсѣдается и ледъ бываетъ во время зимное.

(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 теплый, огонь – теплый и сухой. Возникающие заблуждения перебарывая (осиливая) многословием, [языческие философы] приписывают четверем стихиям восемь качеств (действий)⁹⁸. Когда же о всех качествах, которые в каждой из стихий должны быть, они говорят, то снова противоречат своим словам, определяя каждую из четырех стихий не с четырех [сторон], но только с двух. Я удивляюсь сейчас, [как такое могли сказать] эти великие [ученые]. Они говорят, что вода холодная и влажная, а воздух влажный и теплый. Откуда же они берут, что вода – холодная и влажная? [Она] кристаллизуется от холода, и зимой бывает лед.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ От греч. Ἰνδικοπλεύτης – (море)плаватель в Индию.

² Подробнее см.: *Удальцова З.В.* Косьма Индикоплов и его "Христианская топография" // *Культура Византии*. Т. 1. М., 1984. С. 467–477.

³ О символическом значении скинии см.: Евр. гл. 9. Подробнее см.: *Библейская энциклопедия*. М., 1990; *Нюстрем Э.* Библейский словарь. М., 1997.

⁴ *Илюшина Л.А.* Христианская топография Козьмы Индикоплова // *Метод. рекомендации по описанию славяно-русских рукописей для Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР*. Вып. 2. Ч. 1. М., 1976. С. 158. *Пиотровская Е.К.* К изучению древнерусской версии "Христианская топография" Козьмы Индикоплова // *ВВ*. Т. 51. М., 1991. С. 106–107.

⁵ *Редин В.К.* "Христианская топография" Козьмы (Косьмы) Индикоплова по греческим и русским спискам. Ч. 1. М., 1916. В данной работе исследовано только пять слов Козьмы.

⁶ *Jacobs A.* Kosmas Indicopleustes. Die Christliche Topographie in slavischer Übersetzung // *Byzantinoslavica*. Prague, 1979. Т. 40, Fasc. 2. P. 185–191.

⁷ Книга, нарицаема Козьма Индикоплов. М., 1997. С. 47–48.

⁸ См.: *История русской литературы*. Т. 1. М.; Л., 1941. С. 59, 205.

⁹ Текст рукописи приводится по изданию, осуществленному В.С. Гольшенико и В.Ф. Дубровиной в 1997 г. (Книга, нарицаема Козьма Индикоплов. М., 1997.)

¹⁰ Смытая буква. Следует читать: мѡѡсѡѡѡн.

¹¹ В данном слове смытая буква. Следует читать: повѡноѡѡщѡсѡ.

¹² В данном слове буква утрачена в пятне. Следует читать: нѣ(с)ноѡ.

¹³ Возможно, исходя из греческого оригинала, следует читать: прѣменѡти к снѡевымѡ.

¹⁴ Вероятно, исходя из греческого оригинала, следует читать: прѡтивноногы(χ).

¹⁵ Следует читать: непреклонна.

¹⁶ Вероятно, исходя из греческого оригинала, следует читать: дивѡѡсѡ.

¹⁷ Труд Козьмы Индикоплова полемически заострен против приверженцев каппадокийского направления в богословии, которых, как последователей Аристотеля, придерживавшихся учения о сферичности неба, автор считает уклонистами к язычеству.

¹⁸ Об Исаяе (Ис. 40, 22; 51, 6) и Давиде (Пс. 148, 4).

¹⁹ Вариант перевода: "приняв".

²⁰ Вариант перевода: "случайных слов".

²¹ Вариант перевода: "устой", "порядок".

²² Вариант перевода: "преподносят".

- ²³ Согласно антиохийской космологии, приверженцем которой был Козьма Индикоплов, светила скрываются за высокую гору на северной окраине Земли, погружая равнинное пространство в ночную тень (см.: *Культура Византии*. М., 1984. С. 436).
- ²⁴ Традиционный постулат, использовавшийся христианскими 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).
- ²⁵ О приверженцах каппадокийской школы богословия, представители которой более лояльно относились к наследию язычества.
- ²⁶ 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 чтити бога Израиля, но тем не менее продолжали служить языческим идолам. Подробнее см.: *Нюстрем Э. Библейский словарь*. М., 1997. *New Bible Dictionary*. Wheaton, IL: Tyndale House Publishers, 1982.
- ²⁷ 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.: *Нюстрем Э. Библейский словарь*. М., 1997. *Библейская энциклопедия*. М., 1990. *Harper's Bible dictionary*. San Francisco, 1985.
- ²⁸ 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 внедрявших в свое творчество элементы древнегреческой учености.
- ²⁹ Вариант перевода: "разрушают".
- ³⁰ Вариант перевода: "принципы".
- ³¹ 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. 292a 10). Мысль о том, что звезды как бы прибиты гвоздями к небесному телу, высказывали Анаксимен и Эмпедокл. Каппадокийцы восприняли аристотелевскую космологию. Очередной выпад против античного традиционализма представителя космологии каппадокийцев. Возможный адресат – оппонент Козьмы Индикоплова – Фелопон (нач.–вторая половина VI в.), считавший, что звезды жестко прикреплены к небесному своду.
- ³² Пытаясь доказать невозможность существования антиподов, Козьма приводит аргументацию известного риторика IV–V вв. Лактанция.
- ³³ Вариант перевода: "взгляды".
- ³⁴ Козьма в данном случае выступает против теории Аристотеля о возникновении землетрясений: внутри земли бушуют подземные ветры, которые колеблют почву, стремясь вырваться наружу. Данной точки зрения придерживался и главный оппонент Козьмы Индикоплова Иоанн Фелопон.
- ³⁵ Вариант перевода: "вскрывает землю".
- ³⁶ Вариант перевода: "дрожит", "содрогается всем телом".
- ³⁷ Александр Македонский (356–323 гг. до н.э.). Обучался Аристотелем и во многом следовал его рекомендациям.
- ³⁸ Селевк I Никатор (358–280 гг. до н.э.). Полководец Александра Македонского, основатель династии Селевкидов.
- ³⁹ Имя Антиох носили цари эллинистического государства Селевкидов: Антиох I Сотер (324–261 гг. до н.э.); Антиох II Теос (286–246 гг. до н.э.); Антиох III Великий (242–187 гг. до н.э.); Антиох IV Эпифан (175–165 гг. до н.э.). Возможно, речь идет о первом из них, проводившем эллинизацию Востока.
- ⁴⁰ Неясно, кого из династии египетских царей Птолемеев автор имеет в виду.
- ⁴¹ Вариант перевода: "решениям".
- ⁴² Вариант перевода: "не чужда".

- ⁴³ Следует читать: д'ръжми.
- ⁴⁴ Следует читать: оутвержены.
- ⁴⁵ См. Быт. 1, 1.
- ⁴⁶ 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).
- ⁴⁷ Излагаются основные постулаты антиохийской картины мира, согласно которой мироздание уподобляется дому с комаровидным покрытием, небесная комара опиралась на стены, а те, в свою очередь, на плоское прямоугольное основание земли. В разделении неба первого дня творения (сферы идеальной, внеприродной и неизменной – "небо 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. Непримиимые 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).
- ⁴⁸ Быт. 1, 8.
- ⁴⁹ В греческом тексте имеется вставка (или в славянском тексте – пропуск): "От земли до тверди первое место есть, мир этот, в котором находятся ангелы и люди, и все нынешнее устройство".
- ⁵⁰ Царство Небесное – см.: Мф. 3, 2, 4, 17, 13, 41, также "Царство Божие" (см.: Мф. 6, 33, Мк. 1, 14, 15, Лк. 4, 43), "Царство Христа 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.
- ⁵¹ Вариант перевода: "действительный".
- ⁵² Ср. Ис. 40, 22: "Он распростер небеса, как тонкую ткань (греч. – "свод")".
- ⁵³ Вероятно, исходя из греческого оригинала, следует читать: во дымь.
- ⁵⁴ 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 плоскостно-комарное устройство Вселенной полностью разделял и популяризировал в своем труде.
- ⁵⁵ Неточная цитата из Быт. 1, 6. Ср.: "Да будет твердь посреди воды, и да отделяет она воду от воды".
- ⁵⁶ 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 твердь усвоилась ледовая природа. Феофил Антиохийский (II в.) называл твердью отвердевшую воду, а Севериан Габальский был склонен трактовать твердь как кристаллическую основу, поддерживающую в поднебесье воды (см.: Культура Византии. IV – первая половина VII в. М., 1984. С. 436–437).
- ⁵⁷ Цитата из Книги Бытия. (Быт. 1, 6).
- ⁵⁸ Цитата из Книги Бытия. (Быт. 1, 6).
- ⁵⁹ Ср.: Пс. 150, 1. "Хвалите Бога во святыне Его, хвалите Его на тверди силы Его".
- ⁶⁰ 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.
- ⁶¹ Сравнение неба с дымом содержится в Книге пророка Исайи только в Ис. 51, 6: "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".
- ⁶² Ср.: Пс. 148, 4.

- ⁶³ Каппадокийские богословы в данном вопросе давали заимствованное из Аристотеля объяснение круговорота вод в природе. Сформулированный здесь антиохийский взгляд на проблему внаучен.
- ⁶⁴ Исаак – один из трех патриархов еврейского народа (см.: Исх. 2, 24; 3, 6; Иер. 33, 26). Исаак 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 Богу 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.: Библейская энциклопедия. М., 1990. Harper's Bible dictionary. San Francisco, 1985. New Bible Dictionary. Wheaton, IL, 1982.
- ⁶⁵ Иаков, патриарх – 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 бежать в Месопотамию, по пути во сне он видит таинственную лестницу, которая соединяет небо и землю. В Библии он назван также "Израиль" (см.: Быт. 32, 28). Выражения "семья Иакова", "чада Иакова" используются в Библии по отношению к верующим (см.: Втор. 33, 10; Пс. 13, 6 и др.). Подробнее см.: Библейская энциклопедия. М., 1990. Harper's Bible dictionary. San Francisco, 1985. New Bible Dictionary. Wheaton, IL, 1982.
- ⁶⁶ Быт. 27, 28.
- ⁶⁷ Постулат складывается из аристотелевского представления об однонаправленности света вверх и библейского уподобления неба зеркалу (ср.: "Ты ли с Ним распростер небеса, твердые, как литое зеркало?" Иов. 37, 18).
- ⁶⁸ Рудимент архаического антропоморфизма, выразившегося в уподоблении Вселенной человеку. Христианский символизм, как это не парадоксально, в данном случае базируется на мифологическом антропоморфизме, согласно которому небо отождествлялось с головой первопретка. Небо-преграда отделяла мозг, прообразующий мыслительную идеальную сферу. Образно-символическими, глубоко архаичными, архетипичными средствами формулируется концептуально основополагающее для христианского мировоззрения представление о дуальной структуре мироздания.
- ⁶⁹ Возможным основанием для такого утверждения являлся 103 псалом: "Ты поставил землю на твердых основах: не поколеблется она во веки и веки" (Пс. 103, 5). Понять тезис о неуничтожимости неба (превышнего) можно только с учетом дуального противопоставления неба-небес (нетленной околбожественной сферы, появившейся в первый день творения) и неба-тверди (тленное природное образование второго дня творения). О небе-тверди говорится в Апокалипсисе, что оно будет свернуто как свиток.
- ⁷⁰ 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. Античный взгляд о вечности небесных сфер вступил в противоречие с христианским креационизмом. Постулат о начально-конечном бытии богословы, естественно, не подвергали ревизии. Находясь под обаянием Аристотеля, заблуждение о вечности круговращения неба из христианских богословов сформулировал Иоанн экзарх Болгарский (см.: РГБ. МДА № 145. Л. 49б). Известны и более явные уклонения в трактовке проблемы.
- ⁷¹ В древнерусском тексте здесь глаголы *тудятсѧ*, однако в Псалтыри, которая цитируется, – "трудятся". Скорее всего, это ошибка писца.
- ⁷² 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).
- ⁷³ Очередное опровержение античной идеи вечного небесного круговращения, с указанием на опасность, которую привносят античные реминисценции в богословие. В данном контексте рассуждений надо разграничивать античные представления о циклических возрождениях мира от христианского понимания финализма. Частично под определение

- вечнодвижимого тленного и разрушимого подпадают воззрения новгородского ученого-монаха XII в. Кирика Новгородца, который переработал античные воззрения.
- ⁷⁴ См.: Евр. 9. Дуальные основания бытия – краеугольный принцип христианского мировоззрения.
- ⁷⁵ Древняя иудейская традиция, воспринятая апокрифами ("Книга Еноха", "Откровения Варуха" и др.). Иногда трудно отличить небесные сферы от поясов, по которым перемещаются светила.
- ⁷⁶ Учение о стихиях как промежуточном первотворении – одна из немногих воспринятых антиохийцами реминисценций античности, переработанная в духе креационизма.
- ⁷⁷ Учение о служебных духах детально разработано Епифанием Кипрским.
- ⁷⁸ Телеологическое объяснение круговорота вод антиохийским автором отлично от естественно-научного толкования тех же природных явлений авторами каппадокийского круга (ср. прим. 63).
- ⁷⁹ 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).
- ⁸⁰ 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).
- ⁸¹ 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. *Нюстрем Э.* Библейский словарь. М., 1997; Библейская энциклопедия. М., 1990; *Harper's Bible dictionary.* San Francisco, 1985; *New Bible Dictionary.* Wheaton, IL, 1982.
- ⁸² 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 человеческую...").
- ⁸³ Цитируется отрывок из I Слова "Бесед на Шестоднев" Севериана Габальского.
- ⁸⁴ 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.
- ⁸⁵ Отсылка к Быт. 1.
- ⁸⁶ 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 небес. См., например, Енох. 71, 5 и далее. См.: *Kittel G., Friedrich G.* The Theological Dictionary of the New Testament. Michigan, 1985, (ср. прим. 47, 69).
- ⁸⁷ Типичный для антиохийской космологии образ дома-Вселенной.
- ⁸⁸ 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 он появляется при дворе царя Саула, одержав победу над великаном Голиафом, что обеспечивает победу евреев над филистимлянами (1 Цар. 17). Давид становится любимцем народа, а затем и царем Израильско-Иудейского государства (2 Цар. 5, 1–5), сделав 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", т.е. потомком Давида. Подробнее см. Библейская энциклопедия. М., 1990. Harper's Bible dictionary. San Francisco, 1985. New Bible Dictionary. Wheaton, IL, 1982.

- ⁸⁹ 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. устрояешь над водами горние чертоги [небесные высоты] Твои". В славянском тексте Библии: пропниаган неба чѣко и кожж покрываа водами прѣвыспрънѣ его (Елисаветинская Библия).
- ⁹⁰ Ср. Быт. 1, 1.
- ⁹¹ Ср. Быт. 1, 2.
- ⁹² В переработке античного учения о стихиях применительно к креационизму рассуждения о промежуточном творении несколько расплывчаты. Получается, что Земля самотождественна себе, а воды, огонь и воздух объедают небо. Но при этом, как следствие буквалистской экзегезы, названы также воздух и дважды воды (как стихия и как бездны).
- ⁹³ Ср. Быт. 1, 3.
- ⁹⁴ отождествление света со стихией огня зиждется на буквалистской логике и не вполне согласуется с прешествующим утверждением о том, что огонь вместе с другими стихиями заключен в небе.
- ⁹⁵ Противопоставление огня вещественного и невещественного обозначает дуальную структуру мироздания.
- ⁹⁶ Моисей – пророк, первый вождь еврейского народа, который вывел свой народ из Египта в Ханаан – в "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 от 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. Библейская энциклопедия. М., 1990; Harper's Bible dictionary. San Francisco, 1985; New Bible Dictionary. Wheaton, IL, 1982.
- ⁹⁷ Неточная передача текста 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"). Также отсылка к Быт. 1, 31: "И увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма. И был вечер, и было утро: день шестой".
- ⁹⁸ 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 последовательной противник античности Козьма Индикоплов отвергает учение о восьмернице, которой соответствуют двойственные качества четырех стихий. Впрочем, реальность самих стихий автором сомнению не подвергается.



Глава "О человеке"
из "Точного изложения православной веры"
Иоанна Дамаскина
в переводе Иоанна экзарха Болгарского*

О смысле бытия человека, его собственной природы, проявления человеческой индивидуальности древнерусская антропология, следуя православной святоотеческой традиции, не рассматривала только как уникальное проявление "жизни вообще", а самого человека лишь как творца культуры и истории. Наукой человек может быть познаваем как субъект, или как один из объектов в физическом мире феноменов. Тогда он как природное явление исследуется специальными антропологическими науками: биологией, социологией, психологией, химией или физикой, а как духовный феномен – гуманитарной антропологией, этнографией, фольклористикой и лингвистикой. При таком подходе к человеку допустимо исследовать лишь отдельные его стороны, но целостный человек в его глубинном смысле и в его внутреннем существовании остается неуловим для рационалистического постижения.

Древлеправославная антропология не отвергает научный способ постижения, а лишь отводит ему ограниченную, узкоспециальную роль в изучении проблемы человека.

Представленный фрагмент из богословно-философского трактата "О человеке" св. Иоанна Дамаскина структурно раскрывает ноуменально-онтологическое происхождение человека. Дамаскин, следуя традиции древних христианских "Шестодневов", вначале говорит о создании мира ангелов, метафизического континуума, который, по христианской креационистской теодицее, иерархически должен стоять выше пространства феноменов – субъектно-объектного мира. Этот мир появился прежде Вселенной, ограниченной временными и пространственными категориями. Ангельский мир появляется одновременно с веществом, заключающим в себе потенции будущих форм. Этот мир определяется понятием пространства, которое находится на высшей ступени бытийственной лестницы. Ангельскому миру свойственна всепроникаемость в пространстве, отсюда определение его как невидимого в антиномии с видимым небом. Из сотворенного ничто так не приближено к Творцу, как "высшее небо" ангелов, "нѣбо нѣсе Гѣи" ("Небо небес Господу") (Пс. 113, 24). После творения ноуменального мира создается мир видимых небес и земли. Здесь структурно уже подразумевается некоторая иерархичность. Но иерархичность не означает механистическую соподчиненность, когда созданное в виде неоплатонической эманации умалется в некоторой "дурной" бесконечности, в мире грубой материи, где тварь выполняет лишь роль определенного механизма в огромной космической машине. Иерархия двух миров – это

* Исследование осуществлено при поддержке РГНФ. Грант 99-03-19869.

священноначалие (εραρχία) мира бесплотных существ над миром вещества и чувства. Существование двух миров не предполагает антинормичности существования. В бытийственном плане мир разумных сил и мир чувства абсолютно адекватны. Их основной признак, как подразумевает св. Иоанн Дамаскин, – первоначальная гармония пребывания и существования. Поэтому внешне кажущееся разделение онтологических уровней между мирами умных ангельских чинов не имеет отличия в общем творении: "такъ оубо разоумное соущество състави Бг̃, а҃нглы рекъ" (Подобным образом создал Бог разумную сущность – я [Иоанн Дамаскин] говорю об ангелах), которые "разоумнаго и бесплѣтнаго соутъ естества" (разумной и бестелесной природы). Мир чувственный – это "чоувствьныа сна нбо и земля и кже посредѣ тоу" (чувственно воспринимаемые небо и земля – и все, что между ними расположено), его суть – "дебельство плѣти" (плотность вещества). Между этими мирами нет дуализма "своего внутри себя пребывающего" и "чужого внутри себя существующего", напротив, это полное и гармоничное космологическое всеединство, проникнутое порядком и стройностью. В данной системе соподчинение не предполагает неоплатонической оппозиционности. Во всем созданном континууме наблюдается взаимность, влечение, связанное сверхсущностным общим всеединством гармонии и функционального назначения. Эти бытийственные уровни не противопоставлены друг другу, а выполняют определенную функцию в сверхзадаче творения. "Подоба же ваше ѿ овоу съмѣсоу быти премѣдрости познание болек и о естествѣхъ многогачьска творенна, аже рече бословьць Григорь, аки нѣкакъ инъ съвоузъ видимоуму и невидимоуму кствствоу, а еже рѣхъ, подоба бѣ, то творьче авлаа помышленник. то бо законъ и оуставъ прѣлѣпъ естъ" («Однако необходимо было, чтобы из двух этих составов, как говорит Григорий Богослов, "появилось большее знамение Премудрости и многообразных природных тварей", как никакой иной союз видимого и невидимого естества, а сказал я [Иоанн Дамаскин] "было необходимо", разъясняя, что есть промысел Творца, ибо он [промысел] – это устав и закон преблаголепный»). Между мирами есть различие, но нет противоречия, два бытийственных уровня объединены, как подчёркивает Дамаскин, Премудростью Божией: "Премѣдрость созда севѣ Храмъ" (Притч. 9, 1), где "Премѣдрость" – это Сын Божий, "рожденный прежде всех век" (Символ Веры), Великий Прообраз человека – Иисус Христос, а "Храмъ" – это святая Дева Мария.

Первое различие двух онтологических пространств заключается в несмешанности природ сотворенного: один мир – это мир разумных, духовных, всепроникающих существ, другой мир – это мир "плотного" вещества, подверженного чувственному восприятию и чувственному познанию. Второе различие охватывает полную подчиненность мира вещества "священноначалию" мира ангельских существ, как находящихся в непосредственной близости от Творца.

Славянский перевод Дамаскина использует сочетание "разоумнок соущество" (разумная сущность) для определения ангельского континуума и устанавливает естество физического мира понятием "дебельство плѣти" ("плотность вещества"), местопребывание которого назначено в качественном состоянии от мира духовных существ: "ѿво же всгачьскы отдалено лежа, нмже подъ чоувствьмъ гавѣ падаеть" ("...а другое всячески отдаленное, которое поэтому явно попадает во власть чувственного восприятия").

Часто ангельские сущности называют "разумными духами", но это не значит, что они "умные" в картезианском смысле; "разум" понимается в нашем переводе

как совокупность духовных сил, которая позволяет мыслить и познавать через духовное вещественное. "Море естества бес конца и без нароча вьсь, прѣходѣ разумъ и врѣмени и вещи" (Цит. по: *Срезневский И.И.* Словарь древнерусского языка. Т. 3. Ч. 1, 53. М., 1989).

Ангельский разумный континуум – это принципы, отправная точка, начало чего-либо в пространственном и временном смысле. В феноменальном мире – это начало, причина чего-либо явленного. "Разумный" мир выступает как первичная схема образов чувственного мира, априорно формирующих и завершающих возникшее. Ангелы вводят вместе с собой начала движения и действия, они определяют начало вещи как нечто невозникшее и обуславливают все возникающее по необходимости (Промыслу Творца), как возникшее из общего начала. Поэтому св. Иоанн Дамаскин подчеркивает, что мир ангелов находится в ином онтологическом, бытийственном разрезе на службе у Господа, чем мир "дебелый" феноменальный, однако он иерархически связан с миром видимого вещества.

Чувственный континуум – это не гностическая эманация, умаляющая первоначальную Божественную энергию, не "проклятая" тварь. Он априорно гармоничен, хотя и является противоположностью Творца и разумных сущностей, "... свое бо Бѣу мыслно кствство и оумъмь единѣмь приято" ("ибо родственным Богу является природа мысленная и одним только умом воспринимаемая"). Вещественный мир лишь отстоит в своей субстанции от Творца и разумных сил, но это не значит, что на него не распространяется Божественная энергетическая благодать.

При сотворении чувственного мира была множественность, раскрытая в конституированных рамках континуума. В своей основе элементы были всеедины и невраждебны друг другу до бытийственной катастрофы, произошедшей после падения Сатаны. Свобода, заложенная в творении, подразумевала неограниченное взаимодействие твари с Создателем и независимость внутренних решений. Но взаимодействие и общение подразумевало подчиненность как нахождение в определенных бытийственных рамках, выход за которые приводит к искажению и нарушению гармонии. Глава десятого чина ангелов участвовал в миротворении. После того как континуум был создан во всей своей первозданной красоте и величии, изначально заложенная внутри ноуменального мира свобода действия и огромная духовная сила позволили Сатану создать свою собственную онтологическую систему. Ангелы как бы содержат модели для вещей. Они, как разум, дают каждой вещи определенные свойства и назначение. До "падения" Сатаны существовало идеальное слияние вещи с ее духовной идеей – ангелом. Смысл онтологической катастрофы заключался в том, что вместо соответствия и подобия, как заданного абсолютного действия, направление континуума уходит в цепь призрачных замкнутых до бесконечности подобий. Вместо сохранения вещества в заданной форме и действии, к чему и были призваны бестелесные ангельские сущности, происходит попытка субстанциального изменения объективированного, что приводит к конфликту между сверхсущностными основами и действиями отпавших от этих основ ангелов, как тварных субстанций.

Видимый мир создан неодушевленным, следовательно, он не склонен к движению и действию и находится в распоряжении умных ангельских сил. В веществе есть нейтральность, "плотность", вещество запечатлевает на себе действия духа, в своих основах оно гармонично. Нейтральность вещества способна принять на себя действия не только духа истины, но и духа тьмы. С падением Сатаны в мир и вещество пришла смерть, как конечность пребывания предела любого объекта, потому что изменение феномена в духовном смысле не есть смерть. Вещество после катастрофы имеет неуничтожимые начала, неподвластные смерти, но

содержит в себе конечность вещественного предела наличного объекта, ибо конечно само действие Сатаны, созданного наряду с прочей тварью, а следовательно, ограниченного в своих действиях.

Чтобы примирить два мира, Творец создает человека из видимой и невидимой природы, по Своему образу и подобию; тело появляется из земли, а словесную и разумную душу ему Господь дает непосредственно дуновением. Образ – это способность свободного и разумного существования в духовном мире, где нет тления, искажения и смерти, а существует неизменяемое личностное начало, не связанное непосредственно с процессом творением. Это нечто особое, не созданное до сих пор: ни ангел, ни вещество, но это и не Божественная природа. Плоть человека создается из земли, глины, но это не простые элементы, которые находятся уже под влиянием смертного изменения – это "дробная плоть", избранный состав, гармония вещества до сатанинского искажения. Тело вбирает в себя лучшие основы всех четырех первоэлементов: "всяко же тѣло ѿ четырех вещей състоитъ сѧ" ("Всякое тело состоит из четырех веществ..."). Отсюда "вечность" человека в раю, вечность не только духовная, но и вещественная. Тело человека получает объем, оно появляется как бы из одной точки: имеет длину, отрезок, соединяющий уже две точки, ширину – плоскость, составленную той же прямой, проходящей через три точки, далее прямая двигается вглубь, пересекая четвертую точку, создающую тело: "...плать къть на трок растоуцнса, рекъше аже имать дългость и ширость и глѣбость, кже есть тѣлъстна..." ("Тело же есть то, что распространяется в трех измерениях, т.е. имеет длину, и ширину, и глубину, или же толщину"). Телесность человека содержит ту же нейтральную "плотность", что и первозданное вещество, оно подчиняется свободе выбора, свободе направления души, свободе подчиняться или преступать предначертанное Творцом: «"по подобью" то изволенью добру, противоу мощи подовити сѧ» («"по подобию" – это [значит] "уподобляться воле к добру", в соответствии с человеческими силами»). Человек – высшая часть творения, но часть не механистичная, сложная как натуральный ряд чисел. Бог создал человека "праведным, с доброй волей, без скорби, без печали, освещенного всем собранием добродетелей, ... словно вторую вселенную – в великом малого, ... смешанной природы, очевидца видимой твари, созерцающего тайны [духовного мира], привычно познающего умопостигаемую природу, царя земного мира, земного и небесного, ...". Человек в своей сущности сотворен был без греха, его природа безгрешна, склонность к греху как преступлению была заложена в свободном выборе воли: "сътвори н его кстьство без грѣха и хотѣние самовластно. без грѣха же, рекоу, не такоже не приемлюоу грѣха, едино во вж(с)тво непринимно грѣха, нъ не кстьствъмъ съгрѣшенъа ны, нъ въ изволенни же паче..." («И сотворил его [Бог] по природе – без греха, [а] по воле – свободным. Говорю "без греха" не как о не принимающем греха, ибо безгрешно одно Божество, но как о склонном к согрешению не по своей природе, но скорее по свободному выбору». Человек не удержался в своем призвании соединить два мира; наступает грехопадение, он преступает заповедь воздержания от преждевременного познания добра и зла. Человек получает "ризы кожаные", т.е. тело из бессмертного превращается в конечное, получает современный нам биологический вид, состоящий из противоречивых и деградирующих элементов. Человек становится "малое время живущим", из-за грехопадения он приобретает инертность и искаженную "плотность" отстоящего от Творца вещества, и одновременно остается бессмертным, благодаря бессмертию и неизменяемости души. Поэтому в основе самосознания человека всегда лежало два противо-

положных чувства – чувство подавленности и угнетенности человека и восстание человека против этой подавленности, чувство возвышения и силы, способности творить.

С одной стороны, человек есть существо греховное, преступившее заповедь и нуждающееся в искуплении своего греха, существо, павшее в искаженное вещество, поэтому от человека требуются смирение и испытание человеческой историей; с другой стороны, человек есть существо, сотворенное Богом по Его образу и подобию, Бог стал человеком и этим высоко поднял человеческую природу, человек призван к сотрудничеству с Богом и вечной жизни в Боге. Этому соответствуют оппозиционность не только человеческой природы, но человеческого самосознания, и возможность говорить о человеке в полярно противоположных понятиях.

Душа – это непреходящее начало, личность, укорененная в духовном мире, она не принадлежит природной субординации и не может быть в нее смещена. Душа есть неизменность в изменении. Субъект изменения остается одним и тем же лицом. Вместе с тем душа есть вещество во множестве. Она не составляется из частей. Душа проста, но владеет сложным и многообразным составом. Целое в ней предшествует частям. *"Дша оубо ксть соущество живо, проста и бесплътна, и плътнымима очима по своемоу кстьству невидима, бесъмрътна словесна и разоумна, безъ образа, оудъ имѹци плътъ и сен растенью и чѹтью и рожьству подавѹници не иного имѹци въ себе оума, нъ часть сен чистиниша"* ("Итак, душа есть сущность живая, но проста и бестелесна, и телесными очами, благодаря своей сущности, невидима, она бессмертна, словесна и разумна, не имеющая образа, управляющая органами тела, подающая ему рост, чувствование и рождение, не имеющая в себе иного ума, поскольку ум есть ее чистейшая часть"). Душа определяет весь сложный духовно-душевно-телесный состав человека, который она представляет как единый субъект. Существенным для души является, что она предполагает существование сверхличного, того, что ее превосходит и к чему она поднимается в своей реализации. Души нет, если нет бытия, выше ее стоящего. Тогда есть лишь вещественный индивидуум, подчиненный роду и обществу, тогда природа стоит выше человека, и он есть лишь ее специфическая часть.

В заключение надо сказать, что в своих истоках святоотеческая и древнерусская антропология основываются не только на Боговоплощении Сына Божия, на провиденциальном Божественном замысле о человеческой судьбе или процессе богообщения человека, приводящего к преодолению первородной греховности с помощью благодатного Божественного промысла. Пониманию человека в Древней Руси был свойствен историзм как развертывание некой вневременной богочеловеческой линии при парадоксальной нелинейности определенной человеческой истории, как истории первородного греха, ошибок и заблуждений человеческого рода при всем немыслимом переплетении исторических судеб человечества. Постижение человека было связано с онтологией, с происхождением всего сущего. Эта антропология ноуменально-онтологическая, в отличии, скажем, от антропологии бл. Августина, этого антрополога по преимуществу, одинаково определившего и католическое, и протестантское понимание человека, была почти исключительно антропологией греха и спасающей благодати.

* * *

Перевод "Точного изложения Православной веры" был выполнен Иоанном экзархом Болгарским в Преславе в конце IX столетия, незадолго до написания "Шестоднева"¹. В славянской традиции труд Иоанна Дамаскина известен под

несколькими названиями: в древнейшей сохранившейся до наших дней рукописи (ГИМ. Син. № 108) он поименован "Слово о правѣн вѣрѣ", а в позднейших списках назван "Невеса". Кроме того, эта книга под именем оувѣрїе упоминается в "Съказании чюд(ε)съ стюу страстьрпъцю хѣоу романа и дѣда" в составе Успенского сборника².

Слово о правѣн вѣрѣ в переводе Иоанна экзарха Болгарского по своему составу не совпадает ни с одним из известных греческих списков "Точного изложения православной веры", так как Иоанн экзарх перевел 48 из 100 глав творения Иоанна Дамаскина, сообразуясь с запросами новопросвещенного народа. Из всего многообразия тем Иоанн экзарх избрал "а) общее учение о существе Божием и о св. Троице; б) учение о твари, или мире видимом и невидимом, в особенности о человеке и его свободе нравственной; в) о промысле Божием; г) о воплощении Сына Божия; д) о крещении, свхаристии и других предметах, относящихся до богослужения; е) о св. Писании; наконец, ж) об Антихристе и о воскресении. Опущены главы, преимущественно относящиеся к спорам с несторианами и евтихианами, о двух естествах, волях и действиях в лице Иисуса Христа"³.

В данной публикации воспроизводится глава "О человеке", содержащая в себе основные православные антропологические представления в изложении Иоанна Дамаскина. В этой главе говорится о человеке как о соединении вещественной и умопостигаемой твари, об образе и подобии Божию, о свойствах человека и его назначении. В переводе Иоанна экзарха опущен отрывок в конце главы, где идет речь о питающей и рождающей силах в человеке и о разделении его сил на душевные, растительные и жизненные⁴. В русском переводе, ориентирующемся на текст Иоанна экзарха, этот отрывок не воспроизведен.

В основу публикации древнерусского текста положена древнейшая славянская рукопись Слова о правѣн вѣрѣ (ГИМ. Син. № 108), написанная на Руси в конце XII – начале XIII вв.⁵ Рукопись найдена и впервые описана К. Калайдовичем⁶, наиболее подробное исследование ее языка сделано В. Вондраком⁷. Ф.И. Буслаев, И.И. Срезневский, Н.Н. Дурново датировали рукопись XII в.⁸, однако на сегодняшний день принята датировка относительно более поздняя.

Согласно славянской традиции "Точного изложения основ Православной веры", рукопись предваряется Прологом, составленным Иоанном экзархом (Л. 1–7), в котором он излагает свои взгляды на природу слова и объясняет принципы перевода. Кроме следующих за Прологом 48 глав Иоанна Дамаскина, рукопись содержит дополнительные статьи: вторую половину главы "О вѣрѣ" (из сочинения Феодорита Кирского. (Л. 179г–185а); главы 25–27 из творения Григория Нисского "Об устройении человека" (Л. 185а–201а); вопрос неверного о возможности Воскресения и ответ из творения Григория Нисского "О воскресении" (Л. 201а–209а); "Прикладн ѡ вѣстаннн" (о пробуждении животных после зимней спячки) неустановленного происхождения (Л. 209а–210г). Пролог был впервые опубликован В. Ягичем⁹, полностью рукопись подготовлена к изданию О.М. Бодянским, но эта работа вышла в свет уже после его смерти благодаря А.Н. Попову¹⁰, и до сих пор эта публикация остается единственным полным изданием рукописи. Современное научное издание Пролога и 48-ми избранных глав "Точного изложения Православной веры" с параллельным греческим текстом и разночтениями по 9-и спискам¹¹ осуществлено Л. Садник¹², однако дополнительные статьи ею опущены.

Древнерусский текст в данной статье воспроизводится по изданию Л. Садник, при этом сохраняется пагинация издания, где указаны номера страниц, а не листов рукописи. Греческие параллели приводятся по работе Л. Садник. Современный

русский перевод в целом ориентирован на древнейший список, в случаях единичных отступлений от него для перевода Иоанна экзарха указываются разночтения по публикации Л. Садник. Подробный текстологический комментарий в нашей статье не воспроизводится. Филологический комментарий составлен с целью прояснить философское содержание текста и показать работу Иоанна экзарха как интерпретатора, толковника Иоанна Дамаскина, поэтому перевод на современный русский язык ориентируется прежде всего на текст Иоанна экзарха и максимально приближен к нему. Цитаты из древнерусских памятников, использованные в примечании, приводятся по изданиям, цитаты, набранные курсивом, приводятся по материалам Картотеки Словаря русского языка XI–XVII вв. (далее: Сл. РЯ XI–XVII вв.).

ПРИЛОЖЕНИЕ

"Точное изложение православной веры" Иоанна Дамаскина (глава "О человеке")

ω члѣцѣ

(171b) тако оубо разоумнок // (172a) соуцьство състави бѣ, / ан҃глы, реку, и вса по нѣси чингы – / ти бо ѿвѣ разоумнаго и бес/плѣтнаго соуць ествства; бес/плѣтнни же рекоу приложѣ къ / дебелству плѣти сеѣ, едино бо / ксть по истинѣ божество бес/ецьствьно и бесплѣтно, к томоу / же // (172b) и чювьствьныѣ сна, нѣо и / землю и кже посредѣ тоу ле/жить; да ово свок – свое бо / боу мѣслыно кстьство и оумьмь / единѣмь припато – шво же / встачьскы ѿдалѣно лежат, нмже / подѣ чювьствьмь ѿвѣ падаеть. / подова же баше ѿ обою съмѣсоу / быти // (173a) премоудрости познаник бо/лек и о ествствѣхъ многопачьска / творенна, акоже рече бѣсловьць / григорь, акы нѣкакъ инъ съ/воузь видимюуму и невиди/моуоуму кстьствоу. а еже рѣхъ, / подова бѣ, то творьче авлаѣ / помышленик. то бо законъ и / оуставъ прѣлѣпъ еств. и // (173b) никътоже не рече къ творьцю: / почьто ма еси сътворилъ е тако? / власть бо иматъ скоудѣлникъ / своимъ вьрьнькьмь различьны / съсоуды съзьдати на съказанне / своем премоудростн. / да нмже то тако вшаше, ѿ видимаго и отъ невидимаго еств/ства сътвори члѣка своимѣ роу/кама // (174a) по свокмоу шбразоу и по/добьствоу отъ земля пьрьств^{1*} / проплескавъ, дшю же словесьноу и / разоумичьноу своимъ вѣдѣмомь. / давѣ емоу. еже и бжѣствьнѣн / шбразъ рѣхомъ. кже бо "по шбразоу" то разумьно ксть и са/мовластьно авлаеть, а еже "по / подобью" то изво// (174b) ленью добру, противоу мощи, подовитнста. / коупьно же дшѣ и плѣть съ/творена, не овоу пьрьвое, швоу / же послѣже по еригеньсцѣн авла/ди. / сътвори оубо бѣ члѣка безъ/лобьты, права, добровольна, бес/крьви, беспечалн, всѣмь довромь / изворомь освѣщена, всѣмь бла/гомъ обра// (175a) стьна тако и вѣторѣм ми/роу тварь, въ велицѣ малъ /

^{1*} вм. плѣть; τὸ σῶμα

ангѣла другааго, поклоньника, мѣсь/на, видѣца видимѣн тварн, видѣ/ца таниѣ,
вѣкльца разоумьнѣн, /ц(с)рѣ земьнѣнѣ, ц(с)рююща / вѣсости, земьна и
небесьна, ма/логодьна и бесѣмьртѣна, видима / и разоумьна, по/(175b)средѣ
величства и хоудства, / тѣжде плѣть и доухъ: плѣть / въздвѣженнѣмь, духъ
даромѣ; / овѣмь да стражеть и приемла / възспоминактъ и кажеть сѣ, / овѣмь
да пребываеть и славить / блгодѣница, величствѣмь любѣ/почтѣмь животъ
сѣде строиѣ, / рекъше // (176a) въ всемь житни^{2*} а инамо / преставимо въ
вѣкъ градуци и, / коньць таноуѣмоу, къ боу прѣ/клоньшо сѣ вѣжимъ – вѣжимоу /
же припѣтъмь бж(с)твѣнааго осн/аниа, а не въ бж(с)вѣтное прѣ/стоупльша
соуцѣство. / сътвори и его кстѣство без / грѣха и хотѣние самовластьно. / без
грѣха же, рекоу, не такоже // (176b) не приемлющюу грѣха, едино / во вж(с)тво
непринимно грѣха, / нѣ не кстѣствѣмь съгрѣшенѣа / имѣ, нѣ въ изволеннѣ же
паче, / кже кстѣ власть нѣмѣ ни^{3*} напредѣ пристоупати въ добро / бо-
жѣствѣнѣмь съдѣнствоуѣ / блгодатникѣмь, тако жк и съвра/тити сѣ ѿ добра и
въ // (177a) зълѣ быти боу послави/въшоу имѣже есть самовластьнѣ, / не
доброта бо, кже ноуждею бы/ваеть. / дѣа оубо кстѣ соуцѣство живо, / проста и
бесплѣтна, и плѣть/нѣнѣма очима по своемуу кстѣ/ствоу невидима, бесѣмь-
ртѣна, / словесьна и разоумьна, безѣ об/раза, оудѣ имѣци // (177b) плѣть и сен
растенью и / чѣтью и рожьствѣ подавѣнни / не много имѣци въ себе оума, / нѣ
часть сен чнстнѣнѣа. такоже / во шко въ плѣти, тако и въ / дѣи оумѣ
самовластьнѣ. хотѣа/цинѣ же и дѣтельствѣна, из/вратѣна, еже хотовратѣна,
не/бонѣ и творѣна. все се по / кстѣствоу ѿ сѣтво/(178a)рѣшааго ю
бладѣтъмь^{4*} / прила, отѣ негоже и бытѣе и / кже кстѣствомъ тако быти
приа. / бесплѣтна же и невидимѣ^{5*} безѣ/образѣна нѣ^{6*} дѣвок разоумѣва/кѣмъ:
ово соуцѣствомъ, а дроу/гое блгодатѣемъ, да ова есть/ствѣмъ соуца, а дроу/гаа
проти/воу вещьноуоумоу де/(178b)вельствоу. при возѣ же оубо / кстѣствѣмъ и
ангѣлѣхъ и бѣ/сѣхъ и дѣахъ блгодатѣю, ти / акоже протнвоу вещьноуоумоу /
дѣвельствоу гѣтъ сѣ. / плѣть кстѣ на трок растоуци/сѣ, рекъше аже имѣтъ
длѣ/гость и ширость и глѣвость, кже / есть тѣлѣстѣна. всѣако же // (179a) тѣло
ѿ четѣрь вещьнѣ съ/стонѣтъ сѣ, а животноа тѣлѣса / четѣрьми изливѣ. /
требѣ есть вѣдѣти, ако четѣри / стѣхнѣ сѣтъ, рекъше вещьнѣ: землѣ, / соуха и
стоудѣна, вода, стѣдѣна / и жидѣка, въздоухъ, мокрѣ и / теплѣ, огонь, теплѣ и
соухъ. тако/(179b)жде и изливѣ, рекъше хоумѣ / четѣре, подобоующе,
прилагающе/сѣ, примѣрающе/сѣ къ четѣрьмъ / вещьмъ: чѣрнаа кручина
прилага/юци/сѣ къ землѣ, соуха бо кстѣ / и стоудѣна. глѣнѣ примѣшаа/сѣ
водѣ, стоудѣнѣ бо есть и / мокрѣ; крѣвь прикладаци/сѣ / къ въздоухоу,
жн/(180a)дѣка бо есть и тепла; жлѣ/таа кручина подобѣци/сѣ къ / шгно,

^{2*} в м. въ семь (житни); ἐν τῷ παρόντι βίῳ

^{3*} в м. и; καί

^{4*} в м. блгодатѣмъ; I: блгодетѣмъ; III: блг(д)тню; греч. ἐκ τῆς χάριτος

^{5*} в м. невидима; греч. ἀόρατα

^{6*} в м. на; κατὰ

теплотна бо ксть и сѹха, / да плодн четырьми вещьми съ/стоятъ са, а хоуми рекъше Ѡ пло/да, а животоу тѣлесѧ Ѡ и из/ливъ и пакы тѣ^{7*} са възвратать. / все бо сълагаемо въ то са въз/вращаетъ, имъ же сыло/(180b)жено е. / тревѣ ксть вѣдѣти, ѡко / члѣкъ и бездушньнымъ овьщст/воуетъ и бесловесньныхъ при/емлетъ животъ и словесньныхъ / приа разумъ. овьщствуетъ бо / къ бездушньнымъ же плътю / и иже Ѡ четырь вещни растворь. / а къ сажению и по // (181a) сему и по ботѣнию и ра/стенью и сѣменьмъ, рекъше рожь/ствъною силоу, а къ бесловесь/цымъ тѣмъже, нъ чисменьнѣ / по хотѣню, рекъше гнѣвъмъ и / желаникмъ и по чоувствоу и по/оустрьмноуоумоу шьствью. / чоувства же соутъ пльть: вндъ, / слоухъ, обонанне, въз/(181b)коусть, осязанне. а пооустрьм/ное шьствье есть еже Ѡ мѣста / въ мѣсто преходно и еже понти / всемоу тѣлеси и гласно и въздоушимо. си бо въ насъ соутъ, / творити люво не творити. / ї примѣшаетъ же са мьсль/нъмъ къ бесплодньнымъ и / разоуменьнымъ кстьствъмъ. по/мьшлага / (182a) и разоумѣваа и расоуждаа / когождо и слѣда доброты, и / еже възгождению върхъ есть до/бровѣрство люба – тѣмъ мала / оутварь члѣкъ есть. / тревѣ ксть вѣдѣти, ѡко свое / ксть тѣлоу тѣчю прерѣзъ и стеченне^{8*} и преложение. прелогъ по / претвору, рекъше теплоу/(182b) или стоуденю и таковаа, / истокъ же истечен истеченикмъ, / тѣцитъ бо са мокрок и сѹхок / и дѹхъ, егоже тревоуетъ наплъ/ненна. да естствьни сѹтъ / вредн и алчъ и жаданне. / особик же дѣи доброчьстьк / и разоумѣник. вьще же дѣи и / пльти добра изволе/(183a)ниа имоуща и та изво/ленна къ дѣи възн(о)шенне ѡко/же дѣи помагаючи пльти. / тревѣ есть вѣдѣти ѡко словесное / естствъмъ обладаеть бесловесньн/мъ раздѣлають же са силы / дшньна. въ мьслно и безмьсл/но. а безмьслноуѣмоу части / есте дѣвѣ: ова есть непослоушающѣ (183b) словесе, рекъше не препираеть/са мьслѣ, а ова послоушна / есть и препираючи са словесе, да / не послоушаючи и не препираюцоу/са словоу, есть ск животное, / кже и тѣпаемо са зоветъ и сѣме/ньнок, рекъше родное к и садо/вное, кже пнтѣме наречеть са. / тожде // (184a) же ксть и зиждеть плть. / та бо не мьслно са строатъ, нъ / естствъмъ. а послоушливаа и / препираючи са словоу рекъше мьсли раздѣлають са въ желанне / и гнѣвъ. наречеть же са овьщст/вомъ бесловеснаа часть дѣи и / приемна и похотѣна. тревѣ же / ксть вѣ/(184b)дѣти, ѡко прѣпърѣнаго сло/весе ксть и оустрьмное шьствк. / подобаетъ вѣдѣти ѡко въ / творенихъ ова соутъ добра, ова / хоульна. ждомоу же добро / похотѣнне съставитъ, а пришьдъ сладость. такожде же жи/домо зло воззнь, пришьдъ же / печаль. подобаетъ же вѣдѣти, ѡко / благо рекъше съ/(185a)де или истовок добро или / мьнимок добро рѣхомъ такожде / же и злое

^{7*} вм. въ тѣ; εἰς αὐτά

^{8*} III, IV, V: истѣченне; ῥεῖσις

О человеке*

(171b) Подобным образом создал Бог разумную (172a) сущность – я говорю об ангелах и обо всех небесных чинах, ибо ясно, что они по природе разумны и бестелесны. Однако я называю их бестелесными, сравнивая с плотностью этого [окружающего нас] вещества¹³, ибо поистине невещественно и бестелесно¹⁴ одно только Божество. Помимо этого, [Бог создал] и (172b) эти чувственно воспринимаемые¹⁵ небо и землю и все, что между ними расположено: одно родственное Себе¹⁶, – ибо родственным Богу является природа мысленная¹⁷ и одним только умом воспринимаемая, – а другое всячески отдаленное [от Себя], которое поэтому явно попадает¹⁸ во власть чувственного восприятия. Однако было необходимо, чтобы из двух этих составов, как говорит Григорий Богослов, "появилось (173a) большее знамение Премудрости и многообразных природных созданий"¹⁹, как никакой иной союз видимого и невидимого естества. "Было необходимо", – сказал я, разъясняя, что есть промысел Творца, ибо он, [промысел], – это устав и закон преблагословенный²⁰. И (173b) никто не сказал Творцу²¹: "Почему [именно] так Ты меня сотворил?" – ибо гончар имеет власть из своей глины создавать самые различные сосуды для доказательства своей Премудрости.

После того, как все таким образом произошло, из видимой и невидимой природы сотворил [Бог] человека (174a) по Своему образу и подобию, тело вылепив из земли, а словесную²² и разумную²³ душу дав ему дуновением²⁴, что мы и назвали "божественным образом". Ибо "по образу" [означает] разумное и показывает свободное, а "по подобию" – это [значит] "уподобляться (174b) воле к добру"²⁵, в соответствии с человеческими силами.

И душа, и тело сотворены сразу, а не так, как [говорится] в пустословии Оригена: сначала одно, а после другое.

Сотворил же Бог человека не причастным злу, праведным, с доброй волей, без скорби, без печали, освещенного всем собранием добродетелей²⁶, проросшего²⁷ всевозможным благом (175a); словно вторую Вселенную²⁸, – малое в великом; другого ангела, поклоняющегося [Творцу], смешанной природы, очевидца видимой твари, созерцающего тайны [духовного мира], привычно познающего умопостижимую [природу]²⁹; земного царя, подчиняющегося Царствующему в высоте; земного и небесного, малое время живущего и бессмертного, видимого и умопостижимого; между (175b) величием и ничтожеством, одновременно и плоть, и дух: плоть – воздвижением, дух – милостью; [созданного так], чтобы одним страдать и, принимая [страдания], вспоминать [Творца] и поучаться, а другим оставаться неизменным и славить Благодетеля; живое существо, устраиваемое здесь, то есть (176a) в этой жизни, в величии и почете³⁰, и в иное место представляемое в веке будущем; и – о, предел тайн! – к Богу склоняющееся³¹ божественным [тяготением³²]. [Склоняется] же [человек к] божественному через принятие божественного сияния, а не преступая в божественную сущность. И сотворил его [Бог] по природе – без греха, [а] по воле – свободным. Говорю "без греха" не как (176b) о не принимающем греха, – ибо безгрешно одно божество, – но как о склонном к согрешению не по своей природе, но скорее по свободному выбору, и поэтому имеющем власть и вперед продвигаться к добру при содействии божественной благодати, и так же совратиться от добра и пребывать во (177a) зле, при поущении Бога, благодаря Которому человек свободен в своем волеизъявлении – ибо не является добром то, что делается по принуждению.

Итак, душа есть сущность живая, она проста и бестелесна, и телесными очами,

* Перевод Р.Н. Кривко

благодаря своей сущности, невидима; она бессмертна, словесна и разумна, не имеющая формы; управляющая органами (177b) тела, подающая ему рост, чувствование и рождение; не имеющая в себе иного ума, – [поскольку] ум есть ее чистейшая часть, ибо так же, как око в теле, так и ум в душе является свободным; желающая и деятельная; изменчивая, то есть, будучи сотворенной, меняющаяся по своей воле, – все это, свойственное своей природе, она получила (178a) по благодати Сотворившего ее: от Него получила и бытие, и то, что [стала] таковой по своей природе.

Бесплотное и невидимое, не имеющее образа, понимаем в двух [разновидностях]: одно [является таковым] по сущности, другое – по благодати; и одно – по природе, а другое – в сравнении с плотностью вещества. (178b) То, что относится к Богу, – по природе, а по благодати – то, что относится к ангелам, бесам и душам, [которые] называются [бестелесными] как бы в сравнении с плотностью вещества.

Тело есть то, что распространяется в трех измерениях, то есть имеет длину, и ширину, и глубину, или же толщину. Всякое (179a) тело состоит из четырех первоэлементов, а живые тела [образуются] четырьмя жидкостями.

Необходимо знать, что четыре стихии, или же первоэлемента³³, суть [следующие]: земля, сухая и холодная; вода, холодная и жидкая; воздух, влажный и теплый; огонь, теплый и сухой. Также (179b) и четыре жидкости³⁴ уподобляются, сопоставляются, примеряются³⁵ к четырем первоэлементам: черная желчь, сопоставимая с землей, ибо [она] суха и холодна; слизь, сравнимая с водой, поскольку [она, слизь] холодна и мокра; кровь, соответствующая воздуху, так как [она] жидка (180a) и тепла; желтая желчь, подобная огню, ибо [она] тепла и суха. И плоды тоже состоят из четырех элементов, или жидкостей, находящихся в плоде, и [все] живые тела из жидкостей состоят и опять в них возвращаются, ибо все возвращается в то, из чего (180b) состоит.

Необходимо знать, что человек и с неодушевленными имеет общее и заимствует жизнь бессловесных, и воспринял разум [существ] словесных. Ибо с неодушевленными он имеет общее в плоти, [разделяя тот же] состав из четырех стихий. (181a) Тем же [самым он близок] и растениям, [с которыми имеет общее] также в наполнении влагой, наличии роста и семени, – то есть в порождающей силе; с бессловесными [он сближается тем же], но, сверх того, желанием, то есть гневом и похотью, а также чувством и устремленным движением. Чувств существует пять: зрение, слух, обоняние, вкус (181b), осязание; а устремленное движение – это переход из места в место, движение всего тела, и издавание голоса, и дыхание, ибо все это находится в нас и [от нашего рвения зависит,] делать [это] или не делать.

С помощью мысленного [человек] приобщается к бесплотным и разумным существам, помышляя, (182b) понимая и рассуждая обо всем по отдельности, постигая добродетели и любя благоверие, – то, что является верхом угождения [Богу]³⁶; поэтому человек и есть малая Вселенная.

Необходимо знать, что только телу свойственно рассечение, и течение, и изменение, [а именно] изменение, [относящееся к] преобразованию качества, то есть теплоты, (182b) или холода, или чего-либо подобного, а истечение – это то, что представляет из себя [опустошающее] вытекание, ибо истощается влажное, и сухое, и вдыхаемый воздух – [все], чем необходимо наполняться, поэтому естественными [для природы человека] являются болезни, и голод, и жажда.

Свойствами же души являются благочестие и мышление, а общее для души и тела – это то, что они имеют благие изволения (183a), и эти изволения восходят к душе, ибо именно душа заботится от теле.

Необходимо знать, что словесное владеет бессловесным, при этом силы душевные разделяются на то, что разумно, и то, что неразумно. В неразумном, в свою очередь, есть две части: одна – не послушная (183b) слову, то есть не убеждаемая мыслью (Λόγῳ), а другая – послушная слову и убеждаемая им. Далее, не послушная слову и не убеждаемая [им часть] есть [сила] жизненная, которая называется также пульсирующей, и семенная, то есть порождающая и растительная, называемая еще питательной. Эта же сила способствует росту, она (184a) же и создает плоть. Итак, [все] эти [силы] не мыслью управляются, но природой. Послушные же слову, или мысли³⁷, и убеждаемые им [силы] делятся на желание и гнев. Вообще, бессловесная часть души называется воспринимающей [страсти] и желающей. Необходимо знать, (184b) что к убеждаемой словом [части души] относится и устремленное движение.

Необходимо знать, что из дел одни – благие, другие – достойные хулы. Ожидаемое благо вызывает желание, а придя, [приносит] наслаждение. Таким же образом ожидаемое зло [вызывает] страх, а придя, [приносит] печаль. Необходимо знать, что благо, о котором здесь сказано, (185a) есть благо истинное или благо ложное; подобным образом мы сказали и о зле.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Скорее всего, в 891–892 г.: Des Hl. Johannes von Damascus "Ἐκθεσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως in der Übersetzung des Exarchen Johannes. Herausgegeben von L. Sadnik. Wisbaden, 1967 // Monumenta linguae slavicae dialecti veteris. Ed.: R. Aitzetmüller, J. Matl, L. Sadnik. T. V. S. VII; *Топоров В.Н.* Предыстория литературы у славян: Опыт реконструкции. М., 1998. С.29; *Трифонов Ю.* Към историята на членните форми въ българския език // *Македонски преглед*. Год. VII, Кн. 1. София, 1931. С. 7–26.
- ² Успенский сборник XII–XIII вв. М., 1971. С. 59: "Іванъ же прѣпѣдѣнынъ дамактынъскын о снхъ въ книгѣхъ оубѣрѣта [вм. оубѣрѣта] сице исписа". См.: *Горский А.В., Невоструев К.И.* Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. Отдел II. Ч. 2. Писания св. Отцов. М., 1859. С. 295; Des Hl. Johannes von Damascus "Ἐκθεσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως in der Übersetzung des Exarchen Johannes. S. VIII.
- ³ *Горский А.В., Невоструев К.И.* Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. С. 296; ср.: С. I–II.
- ⁴ См. русский текст: Точное изложение Православной веры. Творение св. Иоанна Дамаскина. СПб., 1894. (Репринт: М., 1998). С. 156–157.
- ⁵ См.: Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР. XI–XIII вв. М., 1984. № 141. С. 162–163.
- ⁶ См.: *Калайдович К.* Иоанн Экзарх Болгарский. М., 1824.
- ⁷ См.: *Vondrák V.* O mluvě Jana Exarcha Bulharského. Praha, 1896.
- ⁸ См.: *Буслаев Ф.И.* Материалы для истории письма: Палеографические и филологические материалы для письма славян. М., 1855. С. 341–346; *Срезневский И.И.* Древние памятники русского письма и языка (X–XIV вв.). СПб., 1882. Стлб. 79–80; *Дурново Н.Н.* Введение в историю русского языка. М., 1969. С. 39.
- ⁹ См.: *Ягич В.* Рассуждения южнославянской и русской старины о церковнославянском языке // *Исследования по русскому языку*. Т. I. СПб., 1895. С. 320–325.
- ¹⁰ См.: *Бодянский О.М.* Богословие св. Иоанна Дамаскина в переводе Иоанна, ексарха Болгарского (с предисловием А.Н. Попова) // *Чтения в Обществе истории и древностей Российских*. Кн. 4. 1877.
- ¹¹ I: РГБ. Ф. 304 (собр. Троице-Сергиевой лавры). № 121. XIV в.; II: РГБ. Ф. 98 (собр. Егорова). № 534. XVI в.; III: РГБ. Ф. 98 (собр. Егорова). № 612. XVI в.; IV: РГБ. Ф. 209 (собр. Овчинникова). № 102. XVI в.; V: РГБ. Ф. 304 (собр. Троице-Сергиевой лавры).

№ 176. XV в.; VI: РГБ. Ф. 310 (собр. Ундольского). № 199. XVI в.; VII: РГБ. Ф. 98 (собр. Егорова). № 125. XVI в.; VIII: ГИМ. Хлуд. № 59. XVI в.; IX: ГИМ. № 442. Нач. XVI.

- ¹² Des Hl. Johannes von Damascus "Ἐκθεσις ἀκριβῆς ὀρθοδόξου πίστεως in der Übersetzung des Exarchen Johannes. Herausgegeben von L. Sadnik. Wiesbaden, 1967; T. V; Freiburg, 1981. T. XIV (V, 2); Freiburg, 1983. T. XVI (V, 3) // Monumenta linguae slavicae dialecti veteris. Ed.: R. Aitzetmüller, J. Matl, L. Sadnik.
- ¹³ называю их бестелесными, сравнивая с плотностью... вещества – греч. ἀσώματου δὲ φησὶ συγκρινομένους πρὸς τὴν τῆς ὕλης παχύτητα. Употребленное в переводе Иоанна экзарха прилагательное **бесплътным** в данном контексте имеет значение б е с т е л е с н ы й, что и отражено в русском тексте. Ср. выше: по природе (...) бестелесны – бесплътного (...) естества – ἀσώματου φύσεως. Слово **плать**, от которого образовано прилагательное **бесплътным**, в старославянском и древнерусском языках имело несколько значений, среди которых – плоть, тело; живое существо; человек; ткани деревьев, трав, мякоть плодов и овощей; то, что противопоставлено духовному началу, тело, плоть (см.: 1. Старославянский словарь (по рукописям X–XI веков) / Под редакцией Р.М. Цейтлин, Р. Вечерки, Э. Благовой. М., 1994. С. 451; 2. Сл. РЯ XI–XVII вв. Вып. 15. М., 1989. С. 107). Однако перевод богословского термина ὕλη словом **плать** (в русском переводе "вещества") не соответствует в точности ни одной из перечисленных выше словарных дефиниций. Слово ὕλη в языке византийского богословия применялось по отношению к человеческой плоти (см.: Lampe G.W.H. A Patristic Greek Lexicon. Oxford, 1991. P. 805), однако это значение было метонимическим. Согласно христианской антропологии, обобщенной Иоанном Дамаскиным, **плоть** – это то, что есть общего у человека с неодушевленной природой, так как она имеет тот же "состав из четырех стихий. Тем же [самым человек близок] растениям" (см. 180в–181а). (Ср.: "Под веществом в Православной натурфилософии понимается реальный субстрат, то, из чего состоят объекты (...) Веществом (...) называлась телесная субстанция, объективирующая континуум, его качественные процессы, происходящие в самой природе, и одновременно характер момента раскрытия этих процессов в природном бытии. В гносеологическом поле вещество – это действительная основа и среда чувственного восприятия" (Шеглов А.П. Древнерусская ноуменальная натурфилософия. М.; Иерусалим, 1999. С. 79–80)). У Иоанна экзарха значение слова **плать** в контексте понятий христианской антропологии отражает взгляд, согласно которому все, и живые, и неживые материальные объекты имеют общий состав из четырех основных вещественных первоэлементов, простейших начал, из которых формируются сами предметы. С этими четырьмя элементами соотносятся в мире живых организмов "четыре жидкости, [которые] уподобляются (...) четырем первоэлементам: черная желчь, сопоставимая с землей (...); слизь, сравнимая с водой (...); кровь, соответствующая воздуху (...); желтая желчь, подобная огню (...); (см. 179d–180a). Поэтому Иренией писал, что Творец создал человеческое тело "не из этой сухой земли, но (...) из наполненного жидкостями и текучего вещества" (οὐκ ἀπὸ ταύτης δὲ τῆς ξηρᾶς γῆς, ἀλλ' (...) ἀπὸ τοῦ κεχυμένου καὶ ρευστοῦ τῆς ὕλης. Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Livre I. T. II. Texte et Traduction. Ed.: A. Rouseeau, L. Doutrelau. Paris, 1979 (= Sources Chrétiennes. № 264). P. 86). Уточняя поэтому значение слова з е м л я (γῆ), Иренией употребляет слово п о ч в а (χοῦς) (см.: Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Livre V/ T. II. Texte et Traduction. Ed.: A. Rouseeau, L. Doutrelau. Paris, 1969 (= Sources Chrétiennes. № 153). P. 44, 45). Под воздействием христианских натурфилософских представлений у исконого славянского слова с исходным значением "кожа; плоть" (см.: Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. III. СПб., 1996. С. 286) развивается особый смысл, выражающий общность состава всего предметного, чувственно воспринимаемого материального мира.

¹⁴ неведественно и бестелесно – у Иоанна экзарха: **бесвеществоно и бесплътно**, греч. αἴλιον καὶ ἀσώματον; здесь корень **плът-** соответствует греческому σῶμα "тело", а не ὕλη

- "вещество", что отражено в русском переводе; ὕλ- (в слове αἶλον) соотносится со славянским **вещество**. См. примеч. 13.
- ¹⁵ **чувственно воспринимаемые** – русский перевод соответствует древнему славянскому переводу Иоанна экзарха, где определение **чувствыныа** относится к небу, земле и всему, что между ними расположено. В греческом оригинале иначе: судя по согласованию, прилагательное αἰσθητήν характеризует опущенное οὐρανὸν "сущность", которое употреблено в начале главы, поэтому более близкий оригиналу перевод будет следующим: "Кроме того, [Бог создал] и чувственно воспринимаемую [сущность, а именно] небо и землю" и т.д.
- ¹⁶ **родственное Себе** – это выражение соответствует древнему славянскому **свое** в переводе Иоанна экзарха, имеющему среди множества значений также значение "родственный" (См.: Сл. РЯ XI–XVII вв. Вып. 23. С. 190). В греческом тексте употреблено слово οἰκέτος, буквально "домашний (от οἶκος "дом")", а также "свой, родственный".
- ¹⁷ **мысленная** – греч. λογική, буквально "словесная" (от λόγος).
- ¹⁸ **попадает** – греч. πίπτουσαν "падающую". В славянском переводе изменен синтаксис, в согласии с греческим оригиналом точнее было бы перевести "отдаленное от Себя и потому падающее..." Здесь у Иоанна Дамаскина перефразируется "Слово на Воскресение Григория Богослова", называвшееся в Древней Руси "Слово **стаго** григора на **стое** свѣтълоє въскръсєнєє нарекомоу пасхъ" и сохранившееся до наших дней в рукописи XI в. (ГНБ, Q. п. I, 16): **Блнжьнаа божьствѣ; оумьныа вєщї, ѿ оумомь єдинѣмь вьнатыа**; **кромѣ же вѣхъма; єлико же ѿхъ подѣ почьвьствомь**; **сїхъ же самѣхъ єще дальнак; єлико же ѿхъ вѣхъма без доуша** [вместо: **бездоушна**, греч.: ἀψυχοι] **ѿ неподвижѣшася**. (Цит. по: XII слов Григория Богослова в древнеславянском переводе по рукописи Императорской Публичной библиотеки XI века. Критико-палеографический труд А. Будиловича. СПб., 1875. С. 250). Слова об отдалении от Творца и сам глагол падати, использованный Иоанном экзархом, нельзя понимать метафорически, как образ греха, отпадения от Бога, отсутствия величия, собственного умопостигаемой ангельской природе, хотя такое толкование не противоречит семантике как греческого πίπτω (см.: Lampe G.W.H. A Patristic Greek Greek Lexicon. P. 1082), так и славянского падати. (Ср. метафорическое значение глагола падати, отмеченное в Сл. РЯ XI–XVII вв. (Вып. 14. С. 117) – "лишиться чести, достоинства, могущества": *Азъ почьтохъ вась (...)* и *своя сыны нерокохъ, вы же яко члцы умираете и яко единъ князь падаете* (πίπτετε). (Цитируется Пс. 81, 7 по: *Погорелов В.* Чудовская Псалтырь XI в., отрывок толкования Феодорита Киррского на Псалтырь в древнеболгарском переводе. СПб., 1910. С. 193). Такая интерпретация противоречит христианскому взгляду на вещество и плоть, которые не являются отпадшими от Творца носителями зла и греха, как утверждали гностики. Подобным спекуляциям возражал св. Иреней, епископ Лионский, в своем основном сочинении "Против ересей" (кон. II в.), направленном непосредственно против распространившегося в Галлии учения гностика Валентина: "Когда смешиваемое в чаше вино и находящийся [в ней] хлеб приемлют Слово божие и становятся евхаристией, кровью и телом Христа, которыми усиливается и укрепляется состав плоти нашей (ή τῆς σαρκὸς ἡμῶν ὑπόστασις), то как же говорят, что не принимает дарования Божия – жизни вечной – плоть, питающаяся кровью и телом Христа и являющаяся частью Его?" (*Irenée de Lyon. Contre les hérésies. Livre V. T. II. P. 35*). Следовательно, у Григория Богослова и Иоанна Дамаскина говорится об отдалении от Бога чувственно воспринимаемых творений не онтологически, а гносеологически. Вещественная природа отдалена от Бога не в смысле своего несовершенства по сравнению с умопостигаемой, а из-за доступности чувственному познанию, названном славянскими переводчиками словами **почьвьство** и **чоувьство**, греч. αἰσθησις. Существительное **почьвьство** объясняется в Сл. РЯ XI–XVI в. как "понятливость, сообразительность" (Вып. 18. С. 80), а его синоним **чюувство** получил, среди прочих, более строгую дефиницию "сознание, понимание" (*Срезневский И.И.* Материалы для

- словаря древнерусского языка. Т. III. Ч. 2. Стлб. 1545). В качестве греческих параллелей в обоих случаях выступает αἴσθησις. Поэтому слово *чувство* в данном переводе Иоанна экзарха обозначает чувственное восприятие, чувственное познание, которому доступна вещественная природа. Значение глагола *падает* "падает" (см.: Сл. РЯ XI–XVI вв. Вып. 14. С. 117) в этом случае согласуется с греч. πίπτω в значении "подлежать [обсуждению], попадать под [рассмотрение]" (*Lampe G.W.H. A Patristic Greek Lexicon. P. 1082: ὑπο τῆν ἐπίσκεψιν πίπτόντων* "подлежащими рассмотрению" (*Hippolytus Romanus. Refutatio omnium haeresium silve philisophoumena // PG. T. 16. Col. 3017*)).
- ¹⁹ *родственным Богу является... многообразных природных тварей* – перефразируется Слово на Воскресение Григория Богослова (см. примеч. 18): "Блжннма божствѣ; оумнѣма вѣщї, ѿ оумомъ едннѣмъ вьнатѣма"; *кромѣ же вѣхѣма; елико же ѿхѣ подѣ почѣвѣствомъ*; *сихѣ же самѣхѣ еще дальнѣма; елико же ѿхѣ вѣхѣма без доуша* [вместо: *вездоушна?* ср. греч.: αἴψυχος] *и неподжжжѣма. Нѣ еще не вѣаше свѣтѣкѣпленне отъ обою; и никоеже сѣмѣшене сѣпротивнѣѿхѣж прѣмѣдрости вѣщее познание*". (XIII слов Григория Богослова в древнеславянском переводе по рукописи Императорской Публичной библиотеки XI века. С. 250; S.P.N. Gregorii Theologi Archiepiscopi constantinopolitani orationes // PG. T. 36. Col. 632). В переводе Слова на Пасху пропущены слова о многообразии природных тварей, цитируемых Иоанном экзархом и имеющиеся в греческом тексте: τῆς περὶ τὰς φύσεως πολυτελείας (см.: S.P.N. Gregorii Theologi Archiepiscopi constantinopolitani orationes // PG. T. 36. Col. 629). Перевод Иоанна экзарха отстает от оригинала: *многочаскъ* означает *многообразный*, *разнообразный*, и этот смысл передан в русском переводе. Однако слово πολυτελής, использованное как у Григория Богослова, так и в греческом тексте Иоанна Дамаскина, означает не просто *многообразие*, но *пышность*, *роскошь*, *великолепие*.
- ²⁰ *преоблаженный* – греч. πρεσβεύω "достойнейший", хотя в Сл.РЯ XI–XVII вв. у слова *прѣблѣпн* отмечается значение "в высшей степени подобающий" (на основании единственного примера из комментируемого текста, см.: Сл.РЯ XI–XVII вв. Вып. 18. С. 257), в древнейшем славянском переводе за счет корня лѣп- усилен, по сравнению с греческим текстом, мотив красоты и великолепия, которые увидел в божественном промысле Иоанн экзарх.
- ²¹ *Творцу* – русский перевод соответствует переводу Иоанна экзарха: *Творѣцю*; в греч. иначе: πλαστούργῳ "ваятелю, лепящему из глины".
- ²² *словесную* – греч. λογική; прилагательное λογικός Иоанн экзарх переводит двумя словами: *мыслннн и словесннн* (ср. примеч. 5). Эта синонимия отражает не только поиски в создании славянской богословской терминологии, но и средневековые взгляды на природу слова. Слово – это прежде всего объективная смысловая реальность, заключающая в себе сущность вещи, предшествующая звуку и существующая независимо от него, и поэтому постигаемая не слухом, а мыслью. Иоанн экзарх первый среди славянских переводчиков сформулировал теоретически главные принципы перевода в своем предисловии к "Богословию" Иоанна Дамаскина, основываясь на онтологической теории смысла Дионисия Ареопагита. (См.: *Чернышева М.И. К вопросу об истоках лексической вариантивности в ранних славянских переводах с греческого: переводческий прием "двуязычные дублеты" // Вопросы языкознания. 1994. № 2. С. 97–107; Камчатнов А.М. История и герменевтика славянской Библии. М., 1998. С. 105–106; Тахо-Годи А.А. Античная традиция об имени и предмете наименования в Ареопагитиках // Античная балканистика. 3. Языковые данные и этнокультурный контекст Средиземноморья. М., 1978. С. 44–46). Обладание даром слова является свойством разумной души и ангельской сущности, поэтому в языке Отцов Церкви термин λογικός означал прежде всего "разумный, наделенный смыслом; сущность вещи" и характеризовал как человека, так и ангельские силы (см.: *Lampe G.W.H. A Patristic Greek Lexicon. Oxford, 1991. P. 805*), которые хранят в себе умопостигаемые сущности вещей. Творческая энергия, заклю-*

чающаяся в логосах, присуща не самому веществу, а Творцу. Благодаря дару слова в человеческой душе присутствует начало, родственное и близкое Творцу, а именно словесная и разумная душа, созданная по образу Божию, «ибо "по образу" [означает] разумное», как пишет Иоанн Дамаскин.

²³ *разумную* – греч. νοερός (от νοῦς "ум") в языке Отцов Церкви часто сопровождалось синонимом λουικός "словесный" (см. примеч. 22), поскольку оба они относятся к разуму как свойству человеческой души, а не самостоятельным и независимым друг от друга реалиям, существующих помимо души: человеческая душа понимается в святоотеческой традиции как "не имеющая в себе иного ума, – [поскольку] ум есть ее чистейшая часть, ибо так же, как око в теле, так и ум в душе является свободным", о чем говорит дальше Иоанн Дамаскин. Поэтому иногда νοερός и λουικός, относящиеся к невидимому, разумному, духовному началу, совпадали по значению со словом πνευματικός "духовный" (См.: *Lampe G.W.H. A Patristic Greek Lexicon*. P. 805, 915–916). Однако определения с л о в е с н ы й и р а з у м н ы й характеризовали человеческую душу с разных сторон: словесная часть души, постигающая логосы чувственного, определяла практическую сторону ума, синтезирующую и объединяющую ("разум (λόγος) есть единение разделенного" (Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. I. Богословские и аскетические трактаты / Перевод, вступительная статья и комментарии А.И. Сидорова. М., 1993. С. 187; см. комментарий: С. 312), а разумная – спекулятивную, или созерцательную (*Lampe G.W.H. A Patristic Greek Lexicon*. P. 807). Такое разделение проводится у Максима Исповедника в Мистагогии: "К разумной силе относятся деятельная и созерцательная способности; созерцательная называется умом (νοῦν), а деятельная – разумом (λόγον). Ум является движущим началом разумной силы, а разум – промыслительным началом силы жизненной" (Мистагогия // Творения преподобного Максима Исповедника. С. 161; *Mystagogia Maximi Confessoris*. Cap. V // PG. T. 91. Col. 672D).

²⁴ *дуновением* – для того, чтобы назвать славянским словом божественное дуновение, давшее человеку живую разумную душу, Иоанн экзарх использовал неологизм **въдѣмь** от корня дѣм- со значением "дыхание, дуновение". Из всех исторических словарей только словарь И.И. Срезневского фиксирует форму **въдѣмомь** в переводе Иоанна экзарха, причем каких-либо других примеров употребления этого слова нет, греческая параллель, ἐμφυσήθη, у И.И. Срезневского не приведена (см.: *Срезневский И.И. Материалы для словаря древнерусского языка*. Т. 1. Ч. 1. СПб., 1893. Стлб. 333). Более точным русским переводом, отражающим словообразовательную структуру древнерусского и греческого слова, по модели которого составил свой перевод Иоанн экзарх, было бы слово в д о х н о в е н и е (как в списке III перевода Иоанна экзарха: **въдоухновеннѣмь**), если бы обозначаемое им понятие не было связано в современном русском языке с артистическим, поэтическим состоянием человеческой души, а не с жизнью по образу и подобию Божию.

²⁵ *уподобляться воле к добру* – перевод Иоанна экзарха отступает от греч. ὁμοιωσις τῆς ἀρετῆς "подобие в добродетели".

²⁶ *собранием добродетелей* – мотив избрания, отбора в греческом оригинале отсутствует, так как приведенным славянским словам соответствует единственное греческое ἀρετῆ "добродетель".

²⁷ *обросшего* – греч. κοιλῶτα; в переводе Иоанна экзарха использована редкая форма, представленная единственным известным примером в древнерусских памятниках XI–XVII вв. и объясненная как "наделенный чем-либо" (см.: *Сл.РЯ XI–XVII вв. Вып. 12*. С. 142). Форма **обрастъна** образована от глагольной основы **обраст** – со значениями "покрыться, быть покрытым плодами; обрасти шерстью", основа **оброс-** с тем же корнем, но другой ступени чередования, объясняется авторами Словаря как "покрыться растительностью, зарости; вырасти, отрасти; покрываться чем-либо по всей поверхности" (*Сл.РЯ XI–XVII вв. Вып. 12*. С. 142, 157–158). Следовательно, прилагательное **обрастънъ** следует понимать как "проросший, обросший; покрытый растительностью или волосами". Такое толкование совпадает с семантикой греческого глагола κοιλῶ,

причастие которого использовано в греческом оригинале. На основании исходного значения глагола κοιδω "отращивать волосы" развились метафорические "украшать; гордиться", а также покрываться растительностью (см.: *Liddell H.G., Scott R. A Greek-English Lexicon*. Oxford, s.a. P. 975). В патристике κοιδω использовалось только в переносных значениях "пышно расти, разрастаться; изобиловать" (*Lampe G.W.H. A Patristic Greek Lexicon*. P. 766), причем у каппадокийца Василия Великого этот глагол встречается в том же выражении, что и у Иоанна Дамаскина: κοιδωτα ταϊς ἀρεταϊς (Basilus Caesariensis Cappadociae. *Sermo de renuntiatione saeculi* // PG. T. 31. Col. 632B). Иоанн экзарх использует прилагательное **оврастѣннѣ** в согласии с традицией метафорического употребления глагола κοιδω, сопоставляя исполненную всевозможным благом природу первозданного человека с землей, обильно покрытой произрастающей из нее многообразной растительностью.

- ²⁸ *словно вторую Вселенную (...)* божественным [тяготением] – этот отрывок представляет из себя почти точную цитату из "Слова на Пасху Григория Богослова", повторяющийся в его же "Слове на Рождество". [См.: XIII слов Григория Богослова в древнеславянском переводе по рукописи Императорской Публичной библиотеки XI века. С. 250; S.P.N. Gregorii Theologi Archiepiscopi constantinopolitani orationes // PG. T. 36. Col. 632].
- ²⁹ *созерцающего тайны [духовного мира], привычно познающего разумную [природу]* – русский текст соответствует описательному интерпретирующему переводу Иоанна экзарха, передающему греческое словосочетание δούτην τῆς νοουμένης (κτίσεως) "посвященного в тайны ноуменального (творения)", а именно мира ангелов. Такое объяснение следует из рассуждения самого Иоанна экзарха об ангелах, которое содержится в его "Шестодневе": "вѣше нно нѣчто преже оутвари сел, иже нашѣмъ оумоу точьо разумно е(ѣ). но невидимо шта (...) вше во нно дав'ное твар'ное оустроенье. преже сел видимыя твари. также достояше, гор'нихъ силъ и слѣгъ бжн(хъ) (...) мѣню же бесплот'наа, и мѣсленаа, и невидимаа естества. и всю разумноуж тварь" (далее перечисляются ангельские чины. См.: Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского. Ранняя русская редакция / Изд. Г.С. Баранкова. М., 1998. С. 85, 86; См. обзор древнерусских представлений о ноуменальном ангельском мире: *Шеглов А.П. Древнерусская ноуменальная натурфилософия*. М.; Иерусалим, 1999. С. 113–154). Ангельский мир назван Иоанном экзархом словом **тайны**, так же, как и в некоторых; других древнерусских источниках: *Сего же ради (...) смотрите, убо, вси купно, Господни священници и иноци, каковымъ есмь преестествнымъ небеснымъ тайнамъ служебници и небеснымъ Силамъ стѣпредстоятели, и еже единого Бога дѣло есть, и грѣхи чловѣчьския намъ прощити вручено есть.* (Послание митрополита Фотия Киево-Печерскому монастырю (1410–1431 гг.) // Дополнения к актам историческим, собранным и изданным Археографической комиссией. Т. 1. СПб., 1846. С. 320). *Иног(да) может разумъ полетѣти въ страны бесплътны(я) (...) яже в ест(ѣ)ствѣ(х) умны(х) и чюевствъны(х) и истязаетъ тайны бжовныя, еже въ сѣмыслѣ простѣ и тѣнцѣ постижаемыя.* (Слова Исаака Сирина // *Вилинский С.Г. Послания старца Артемия*. Одесса, 1906. С. 371). Выбор слова **тайна** связан с тем, что, обладая большим количеством значений, оно использовалось в древнерусском языке для названия божественного промысла: *Игорь же ре(ч)[е] братья и дружино. тайны Божия никто же не вѣсть. и знаменю творѣць Бѣ.* (Ипатьевская летопись // Полное собрание русских летописей. Т. II. М., 1998. Стлб. 638); откровения: **Сі Авдн. е ре(ч)[е] и т[ъ]** [сѣп]одовнса прорещи, юже таннѣ о Хсѣ, сице, понеже [вл]нзь есть днѣ г(ѣ)нѣ. (Книга нарицаема Козьма Индикоплов / Изд. В.С. Голышенко, В.Ф. Дубровина. М., 1997 С. 68); священного, малодоступного и скрытого знания: *Открываая бо ташну губить вѣру.* (Пандекты Антиоха Черноризца. ГИМ Воскрес. № 30 (XI в.). Л. 135. Цит. по: *Срезневский И.И. Словарь древнерусского языка*. Т. III. Ч. 2. М., 1989. Столб. 913).

Человек, обладавший таинственным священным знанием, назывался словом **таннынкъ** или **таньникъ**: *Благословена ты в женахъ, божественны во истину доме Давыдовъ, в нем же богоносни священныя церкви таинницы... пророчествоваху будущая!* (Великие Минеи-Четьи, собранные всероссийским митрополитом Макарием / Изд. Археогр. ком. Сент. 1–13. СПб., 1868. Стлб. 388–389). Именно это слово использовано для перевода греческого $\mu\acute{o}\tau\eta\varsigma$ в Слове на Пасху Григория Богослова, которое цитирует здесь Иоанн Дамаскин: **таньникъ оумънѣн [твари]** (XIII слов Григория Богослова в древнеславянском переводе по рукописи Императорской Публичной библиотеки XI века. С. 250). Показательно, что когда слова **таннынкъ** или **таньникъ** употреблялись для обозначения человека, обладающего сакральным знанием, то они называли пророка, апостола или святого, то есть того, кто особо выбран из прочих людей Божиим промыслом для сообщения ему священных тайн. О прочих непосвященных людях, **младыхъ въдѣннемъ**, Иоанн экзарх пишет в части "Шестоднева", повествующей об ангельском мире, что **они не можаху развѣсти, ни възвѣсти си ѡма тамо. да строннѣ имъ вше еже не въдѣти его** ("Шестоднев" Иоанна экзарха Болгарского. С. 85). Иоанн Дамаскин, цитируя Григория Богослова, в главе "О человеке" говорит о способности первозданного человека к познанию ноуменального мира как о свойственной ему по природе, не искаженной грехопадением, поэтому первый созданный Богом человек назван словом **таньникъ**, $\mu\acute{o}\tau\eta\varsigma$, так, как называются пророки, апостолы и святые. Для передачи одного греческого слова Иоанн экзарх использует не только словосочетание **видьца танныѣ**, в котором можно видеть перевод греч. $\mu\acute{o}\tau\eta\varsigma$ – **таннынкъ**. Он толкует текст Иоанна Дамаскина и объясняет способность первозданного человека к познанию ноуменального ангельского мира – **разоумънѣн твари, ктїсѣс ѡоцѣнѣс**, – с помощью слова **выкльць**, отмеченного только в комментируемом переводе из Богословия и в Великих Минеях-Четьях за декабрь, где цитируется тот же текст (см.: Сл.РЯ XI–XVII вв. Вып. 3. С. 211). Гапакс **выкльць** объясняется как "тот, кто знает что-л., имеет навык в чем-л." (Там же), в данном случае к познанию и умственному созерцанию ноуменального мира. Существительное **выкльць** образовано от формы перфекта глагола **выкноүти** "приобретать навыки, приучаться, привыкать к чему-либо" (Там же. С. 212), семантика которого содержит два основных компонента: знание и привычка, что соответствует этимологически родственным словам неславянских языков (лит. $j\grave{u}nkstu, j\grave{u}nkti$ "привыкать, становиться привычным", лтш. $j\grave{u}kt$, лит. $jaukinti$ "приучать", др.-инд. $\acute{u}cyati$ "имеет обыкновение" и т.д. (см.: *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. Т. I. СПб., 1996. С. 368). Выбор редкого слова, не имеющего к тому же прямой параллели в греческом тексте, продиктован стремлением Иоанна экзарха объяснить познание первозданным человеком ноуменального мира как укорененную и привычную способность, изначально свойственную его не искаженной грехом природе.

³⁰ *чтобы одним страдать (...)* *почете* – сильно изменен порядок слов оригинала, что затем вызвало изменение смысла всего предложения: $\tau\acute{o}\ \mu\acute{e}\nu\ \gamma\iota\alpha\ \mu\acute{e}\nu\eta\ \kappa\alpha\iota\ \delta\omicron\zeta\acute{\alpha}\zeta\eta\ \tau\acute{o}\nu\ \text{E}\acute{\upsilon}\rho\epsilon\upsilon\tau\eta\tau\iota, \tau\acute{o}\ \delta\grave{\epsilon}\ \gamma\iota\alpha\ \pi\acute{\alpha}\sigma\chi\eta\ \kappa\alpha\iota\ \pi\acute{\alpha}\sigma\chi\omega\nu\ \upsilon\pi\omicron\tau\iota\mu\eta\tau\omicron\kappa\eta\tau\alpha\iota\ \kappa\alpha\iota\ \pi\alpha\iota\delta\epsilon\upsilon\tau\alpha\iota\ \tau\acute{\omega}\ \mu\epsilon\gamma\acute{\epsilon}\theta\epsilon\iota\ \phi\iota\lambda\omicron\tau\iota\sigma\tau\omicron\upsilon\beta\epsilon\tau\omicron\nu\ \cdot\ (\acute{\omega}\delta\omicron\nu\ (...))$ и т.д. – "чтобы одним оставаться неизменным и славить Благодетеля, а другим страдать и, страдая, вспоминать [Бога] и быть наказуемым, гордясь величием; живое существо (...)" и т.д. Слова **величествѣмъ люѣтпочѣтѣмъ** "в величии (и) почете" относятся в переводе Иоанна экзарха к следующей фразе и описывают положение человека на земле, тогда как в греческом оригинале выражение *гордясь величием* относится к другому предложению и определяют причину наказания.

³¹ *к Богу склоняющееся* – описательный интерпретирующий перевод греч. $\theta\epsilon\omicron\delta\iota\epsilon\tau\omicron\nu$ "обожествляемого", подчеркивающий невозможность перехода человека в божественную сущность, а только приклонение, приближение к ней.

³² *тяготением* – этому слову есть соответствие в греческом тексте, не включенное в перевод Иоанна экзарха: ($\pi\rho\delta\ \theta\epsilon\delta\upsilon$) $\nu\epsilon\theta\epsilon\iota$ "тяготением (к Богу)".

- ³³ стихии, или же первоэлементы – в греческом тексте соответствия нет, так как опущено слово *στοιχεῖα*, использованное в предыдущем предложении. Иоанн экзарх внес в перевод дополнения, проясняющие текст, которые переданы в русском переводе. В исторических словарях не отмечено значение слова **вещество**, соответствующее греч. *στοιχεῖον* "первоэлементы, стихии" (см.: Сл.РЯ XI–XVII вв. Вып. 2. С. 135–136; Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.). Т. I. С. 411; Старославянский словарь. С. 113. Срезневский И.И. Материалы для словаря древнерусского языка. Т. I. Ч. 1. Стлб. 254).
- ³⁴ жидкости – в русском переводе и греческом оригинале использовано одно слово (в греч.: *χυμοί*, откуда *хоумі* у Иоанна экзарха).
- ³⁵ *уподобляются, сопоставляются, примеряются* – трем словам в русском переводе, передающим текст Иоанна Экзарха Болгарского, соответствует одно греч. *ἀναλογούντες* "соотносящиеся, соответствующие".
- ³⁶ *угождения* – греч. *ἀρετῶν* "добродетелей".
- ³⁷ *слову, или мысли* – в греч. одно слово: *λόγῳ*.



Эстетическое содержание натурфилософии Иоанна экзарха Болгарского*

Ты от четырех стихии тварь съставил еси

Из Службника Сергия Радонежского XIV в.

Иоанна экзарха Болгарского в заключительном слове "Шестоднева" есть удивительные строки, приоткрывающие сокровенный смысл его произведения: "И създал Бъгъ человека, ничьсо же не створи Бъгъ без лепоты, нъ и на потребование и на лепоту, яко же две очи имети, на потребу и на лепоту"¹. Гармоничное соединение красоты ("лепоты") и пользы ("потребования") представляет характерную особенность средневековой богословско-философской мысли. В этой фразе слиты воедино библейский пафос миротворения и своеобразный эллинский рационализм, обосновывающий сочетание эстетического и прагматического аспектов бытия бинокулярностью человеческого зрения, ибо, глядя на мир двумя глазами, человек одним оком как бы видит прекрасный облик мироздания, а другим – его полезность, практическую необходимость. Здесь же проводится идея о нерасторжимой связи божественной субстанции с порожденным ею Космосом и венцом творения – человеком. Это драгоценное высказывание, несущее в себе столь присущий средневековой литературе концентрированный синтез основополагающих идей, служит отправной точкой изложенных ниже размышлений об эстетическом содержании натурфилософской концепции Иоанна экзарха Болгарского.

Прекрасен Бог, прекрасен мир, прекрасен человек – эта триединая красота является одной из доминант христианского эстетического сознания. Красота имеет космическую, всепроникающую, онтологическую суть. Она носит не внешний, украшательский, инородный характер, но напротив – представляет внутреннюю, вытекающую из природы сущего, имманентную ему данность². Это – одна из скреп мироздания, одно из божественных установлений, одно из свойств природы, одно из достоинств мира и человека.

Семантика термина "лепота" в старославянских и древнерусских текстах разнообразна³, но в данном случае подчеркнем ее возвышенный смысл, близкий к значениям терминов "добро", "благо", "честь", "порядок", "чин".

"Ты солнце и луну сътвори и землю украси всеми лепотами", – читаем обращение к Творцу, содержащееся в "Воскресенской летописи"⁴. "Слава правдыньним, чистымъ лепота" именуется Христос в сентябрьской книге Миней 1096 г.⁵ В "Толковой Палее" за фразой, которая близка приведенной в начале статьи цитате из "Шестоднева" ("... то ничто же створи без лепоты, но и на требованье что и на лепоту..."), следуют слова о прекрасном облике человека ("... светло створи лице...") и как бы светящейся изнутри тела разумной душе, имеющей величественную царскую стать: "Ту же бо и умъ, разумная и державная сила, бесплотная душа, яко цесарь на высоте престоле седя"⁶. В "Слове о блуднице в

* Исследование осуществлено при поддержке РГНФ. Грант 99-03-19869.

великую среду к Пасхе" Иоанна Златоуста в составе "Успенского сборника" содержится мольба к Создателю, "яже бе Самъ сътворилъ на лепоту" душу человеческую в брennom и грешном теле⁷.

Понятие "лепоты" носит упорядочивающий, гармонизирующий, не только в эстетическом, но и в нравственном смысле, характер. "Без лепоты" означает – неподобающим образом, неуместно, непристойно; "в лепоту" – прилично, по достоинству, по справедливости, как должно быть. Читаем у Феодосия Печерского: "Та же с лепотою поклонившиися Христу трижды до земли"⁸. О воздержанности в словах, благопристойности в речи говорится у Менаандра: "Ничто же без лепоты не глаголи"⁹.

Что касается синонимичных терминов "потребование" и "потреба", то они означают необходимость, надобность, пользу. "Сосуды серебряныя устрои на потребу монастырю", – записано в "Новгородской Первой летописи" по Синодальному списку¹⁰. Эти же лексемы иногда сближаются с понятиями "служение", "жертвоприношение", имеющими сакральную семантику. Находим в "Повести временных лет" в статье о построении после крещения Руси равноапостольным князем Владимиром храмов на месте языческих капищ: "И постави церковь святаго Василья на холме, идеже стояше кумиръ Перунъ и прочии, идеже творяху потребы князь и людье"¹¹. Этот же оттенок имеет лексема "потреба" в "Житии Феодосия Печерского", помещенном в "Успенском сборнике". Основатель Киево-Печерской обители преподобный Антоний обращается к отроку, возжелавшему иноческого жития, со словами: "Поиди, чадо, въ домъ свои и еже ти на потребу и на спасение души, да делаеши въ дому си по воли своеи"¹².

Таким образом, по письменным источникам прослеживается многообразное значение и взаимодополняющая связь терминов "лепота" и "потребование" ("потреба"), отражающие их онтологический, нравственный и эстетический смысл.

Обратимся вновь к тексту "Шестоднева". В начальном слове, где комментируется первый день творения, Иоанн экзарх употребляет такие слова: "Въ начело створи Бъгъ преславное то естество и преблаженое. Изреднаа доброта, драгое име, начело всему сущюему, источникъ жизнныи, разумныи светъ, премудрость бестьчнаа, сладкъ и бес приклада Творьць, ть естъ створилъ небо и землю, да не мози человеце без начела мнети видимое се все..." (Л. Зоб.). В этом фрагменте обращает на себя внимание, с одной стороны, акцентирование акта сотворения материального мира, послужившего началом всех последующих событий земной истории. С другой стороны, выстраивается семантический ряд возвышенных обозначений Творца, подлинного Источника всего сущего, Света разумного, Премудрости бесконечной¹³.

Подобное отношение к творящей субстанции, которая представлялась не в виде отвлеченной, предельно абстрактной категории, но в образе близкой человеку, одухотворяющей мироздание наивысшей доброты, красоты и истины, недостижимого предела всех мыслимых положительных качеств, чрезвычайно характерно для Средневековья. Такое соединение в одном сверхпонятии представлений о духовной субстанции и идеале-максимуме человеческих возможностей Николай Кузанский назвал "абсолютным максимумом"¹⁴.

В развитие указанного семантического ряда существовал цикл средневековых сочинений, среди которых можно выделить апокрифическое произведение "Семьдесят имен Богу", где указывается 72 образных синонимических обозначения высшего духовного первоначала, значимость свойств которого порождала в сознании людей ассоциативный ряд наиболее ценностных понятий. При этом количестве обозначений округлялось до определенных символизирующих чисел, в данном случае 70 и 72. Процитируем часть из них по рукописи XVI в., опубликованной

Н.С. Тихонравовым: "А се имена Господня числом 72, да еже их имать и носить с собою честно, от всякаго зла избавлен будет: Власть, Сила, Слово, Живот, Милость, Люби, Мудрость... Пандократор, Параклит, Свет, Трапеза, Пастырь... Путь, Дом, Риза, Основание, Глава, Чист, Жених, Владыка, Истинна..."¹⁵.

Библия, "Книга книг", была самым почитаемым источником и главным авторитетом в Средние века¹⁶. Однако изложенные в ветхозаветной ее части креационистские и иные богословско-философские идеи требовали для своего фундаментального обоснования и вписывания в европейскую цивилизацию использования уже сложившихся идей, концепций и представлений. Так извлекается из сокровищницы эллинской культуры ее философское наследие, которое дало в христианстве творческий синтез "мудрости Библии и мудрости Афин"¹⁷. Через византийское влияние этот благотворный синтез проник в славянскую культуру¹⁸.

Иоанна экзарх, который создал свой вариант "Шестоднева" в подражание Василию Великому и Севериану Габальскому¹⁹, опирается на ветхозаветную концепцию миротворения, изложенную в Книге Бытия ("Мосеово слово дръжеще", – Л. 12). Вместе с тем он привлекает натурфилософские учения древнегреческих мыслителей и прежде всего классическое античное учение о четырех стихиях ("и четыре състави быше: земле, огнь, вода, въздух", – Л. 7об), которое получило большое распространение во всей средневековой культуре, в том числе в славяно-русской²⁰.

Он предвидит возражения некоего ортодоксально настроенного оппонента: "Нъ обаче рещи ми имать некто: писано естъ, яко сътвори Бъгъ небо и землю, нъ о воде и огни и въздусе не писано" (Л. 6). Автор славянского "Шестоднева" выдвигает свой контрдовод: ведь в Библии при описании сотворения человека не говорится о создании его очей, ушей, других органов тела, ибо все они подразумеваются как необходимые составные части единого организма. Не слепо следовать буквальному прочтению текста Библии, но творчески осмыслить его, обогащать наши о нем представления, не замыкаться в ветхозаветном истолковании призывает болгарский мыслитель.

В духе христианской метафизики света²¹ Иоанна экзарх подробно рассматривает лучезарную сияющую тончайшую материю. Он цитирует Книгу Бытия: "Рече Бъгъ: буди светъ" и добавляет: "и бысть огненное ество" (Л. 6об), т.е. связывает библейскую идею о созидательной воле Бога с эллинским учением об огне как первичной стихии, которую выделяли в свое время Гераклит²² и другие натурфилософы²³.

Огонь разделяется на два вида – "огнь горнии безъ вещи" (горный невещественный) и "долии огнь съ вещью" (дольный вещественный). Первый – незрим и бесплотен, охватывающий все мироздание, ибо он "велик", по закону эманации происходит от божественного источника через иерархию ангельских чинов (что развито в учении Дионисия Ареопагита)²⁴. Второй – зрим и ощущаем, "мал" и произведен от первого, являясь как бы его проекцией, обнаруживает себя в Солнце, звездах, молнии, земном пламени вплоть до низших проявлений. Так вырисовывается прекрасная и цельная симфония света, охватывающая все его градации, через созерцание которой человек, если он не лишен разума, может постигнуть все проявления бытия и его первоисточник.

Лишь такая иерархическая соподчиненность позволяет, по мнению Иоанна экзарха, снять противоречия многочисленных античных учений, абсолютизовавших частное и не постигших единое, хотя и стремившихся к нему. И Парменид, и Фалес, и Демокрит, и Диоген "супротивъ сами себе поведаяще" (Л. 13). Критически относится православный автор и к великому Платону, его ученику Аристотелю, ко всем "пръвыимъ философомъ и физиологомъ" за то, что они не поднялись

до понимания подлинной основы всего сущего, которая есть "Богъ единый, тръсълнечный светъ и тръсобъствънный" (Л. 28об.).

Иоанн экзарх выступает против одушевления стихий, тем более понимания их в качестве мыслящих феноменов: "... яко же ни ума иматъ, ни мысли, ни душе, ни чютия, да како убо душу влагаиши бездушнымъ просто, иже не суть причестни ни умомъ, ни мыслию, ни словесемъ" (Л. 13об). Следует заметить в связи с этим, что в древнем мире стихии понимались не как материальные субстраты (в духе современного естествознания), но как "одушевленные существа, своего рода божества"²⁵. Живы были еще следы былого поклонения стихиям в греческом мире и у недавно христианизированных южных славян. Что касается Руси, то во времена Иоанна экзарха (рубеж IX–X веков), она пребывала в язычестве, а после крещения в течение длительного периода борьба с его остатками²⁶ заставляла постоянно обращаться к сочинениям, подобным "Шестодневу", где давалась глубокая богословско-философская аргументация преимущества монистического представления о мире, противостоящего натуралистическому сознанию дохристианского типа.

Десакрализации стихий посвящено немало сочинений в византийской литературе. В частности, автор известной на Руси хроники Амартол со ссылкой на "естъствословцев" (натурфилософов) дает критический анализ эллинского пантеона, связывая богов античной мифологии с отдельными стихиями. Получается, что "Посидон есть вода, а Ифеста огонь, Иру же аеру сущю, Димитру же земля...". Но лишь "баснословци и баснозижьци" могут считать природные явления самостоятельными богами, а не подчиненными Творцу стихиями. Так и Солнце "не иматъ смысла, ни сведения, ни разума, но и то естъствено дело, обладаемо и ходимо уставом, яко же искони повеле ему Богъ"²⁷.

О мировоззренческом перевороте, вносимом в сознание человека монистическим мышлением, рассказывается во многих средневековых сочинениях. Например, в апокрифической "Книге об Аврааме" ярко живописуется, как праотец настойчиво искал первооснову бытия, переходя последовательно от огня к воде, затем к земле и солнцу, пока его не озарило откровение о подлинной первопричине всего сущего. Приведем ниже обширную цитату из данного сочинения, сократить которую нельзя без нарушения смысла и художественной выразительности фрагмента.

"И рече: вся огонь честнейши есть бе твоихъ золотыхъ, сребреныхъ, и каменныхъ, и деревяныхъ, зане огонь изжигаетъ твоя богы, бози * жжени повинуются огню. Огонь ж, ругаяся им, поедаетъ их; но ни того богомъ нарек, зане покороенъ есть водамъ. Честнейши ж его суть воды, яко огневи одолевають, и землю плодъ услаждаютъ, но и техъ богомъ не нарек, яко вода подъ землю клоняются. Но паче честнейшю нарекъ землю, яко одолевають земному еству; но ни тую богомъ нарек, яко и та солнцемъ исушаема и человекомъ на дело учинена есть. Честнейше земля солнце, яко лучами своими просвещаетъ всю вселеную; но ни того богомъ нарек, зане нощи приспевши тмою помрачается. И пакы ж мѣсяць, ни звезды богомъ не нарек, яко и та временна ношью помрачаетъ светъ ихъ. Но се слыши, отче, да ти возвѣщаю Бога, створшаго небо и землю, и узлати солнце и усветлова луну, и с нею звезды, и исуши землю посреди водъ многъ, и тебе ж самого в глаголахъ положи, и мене ж ныне взыскавъ смущение мыслей моихъ, – и аще явится намъ собою Богъ"²⁸. Так, через созерцание эмпирического многообразия бытия, через наблюдение борьбы и временного торжества отдельных стихий человек поднимается к осознанию действия единой субстанции, гармонизируя тем весь мир и самого себя.

Гармонически понятое мироздание пронизано божественным светом. Иоанн экзарх подробно рассматривает бесконечные нюансы переливающегося световой гармонией бытия. Первым словом сотворил Бог свет, последним же – человека;

так замкнулся великий круг творения: "Пръвое делаеть Бъгъ словесемь светъ, послед же словесемь человека – от света въ светъ сконьчавае" (Л. 9). Человек и свет неразделимы, их связь многообразна. Очами своими через лучающуюся гамму всех оттенков цвета и различную степень освещенности видит человек мир. Свет как противоположное тьме состояние разделяет бытие на две контрастирующие половины, взаимодополняющие друг друга. Через их борьбу проступает динамика сущего, его диалектическое единство.

Семантика термина "свет" у Иоанна экзарха, как и во всей славянской письменности, поражает своим богатейшим разнообразием, она несет в себе отраженную в слове полифонию бытия, соединяя эстетический блеск с глубокой содержательностью. "Свет показаеть сущее все ... ты е[сть] человек и светъ ... светъ мира сего ... светъ хытростный ... светъ гораздство ... светъ мыслыный..." (Л.9).

Со светом сравниваются апостолы, ибо глаголется "вы есте светъ всего мира" (Л.9об). Со светом связывается день – время бледения, труда, свершения. Свет олицетворяет разумное начало, он же представляет одну из ключевых средневековых эстетических категорий, точнее сказать, философем, которая не столько анализируется дискурсивным путем, сколько переживается всеми фибрами человеческой души, не исключая рационального и интеллектуального подходов, но делая основной упор на эмоциональном сопереживании, когда человек поднимается через единство всех видов восприятия бытия к сверхчувственному его созерцанию "оком душевным" (Л.217об).

"Аз есмь свет миру", – эти евангельские слова озаряют строки Иоанна экзарха. Приобщение читателя к свету, к просвещению, к святости он считает своим писательским и проповедническим долгом, ссылаясь на апостолов, которые данной им духовной светоносной силой слепым глаза открывали, хромых ходить научали, а главное – пробуждали души людей к добру.

Эта направленность творчества славянского просветителя проступает и в других его сочинениях. В "Слове на преображение" Иоанн экзарх рисует Христа, просиявшего на горе Фавор необыкновенным светом: "Лице ему въсия, яко и сънце, и ризы его быша белы, яко и светъ". Данный эпизод новозаветной истории он считает ярким событием, глубоким символом, всеозаряющим знаком, который должен побудить человека к духовному восхождению: "Ничьсо же земаго помышлеи, но горé мысли, високааго ищи". В заключение автор обращается к непросвещенной части человечества, к покрытой мраком, но постоянно просветляемой стороне жизни: "Радуите ся, темнаа места, светъ неисповедимый приемльще..."²⁹. Отточенный стиль, высокое риторическое мастерство, динамично-экспрессивная манера изложения³⁰, способствовали утверждению Иоанна экзарха в качестве одного из наиболее авторитетных писателей и мыслителей славянского православного мира³¹. К нему в полной мере применимо изречение из переводного славянского "Поучения философии", гласящее: "У мудраго мужа приемли свет"³².

Сочинение Иоанна экзарха представляет не бесстрастно написанный натурфилософский трактат, а горячую, живую, страстную проповедь во славу истинного учения. Не хитроумным запутыванием предполагаемых оппонентов в сетях изощренных силлогизмов, но вдохновенной верой в правоту исповедуемых взглядов пытается убедить читателя автор "Шестоднева". Что, впрочем, не мешает ему приводить массу астрономических, географических, биологических и иных естественно-научных сведений, отражающих уровень знания того времени³³. Но не эта информация составляет главное содержание труда славянского писателя, она имеет прикладной, иллюстративный характер.

Подражая отцам церкви, до него комментировавшим Священное Писание, Иоанн экзарх стремится создать книгу, достойную столь высокой миссии, что ему вполне удалось. Созданное более тысячи лет тому назад, отразившее "золотой век" болгарского царя Симеона³⁴, его сочинение и сейчас поражает своей силой, страстью, ярким слогом и ни с чем не сравнимым чувством осознанного приобщения к высшей истине, которое дает возможность созидать творения непреходящего значения, творения, лежащие вне эмпирического времени, творения, обращенные к вечности. Не случайно по "Шестодневу" Иоанна экзарха древнерусские писатели "учились образной поэтической речи"³⁵.

Если западное христианство преуспело в конструировании рациональных доказательств бытия Божия, в схоластической изоциренности категориального анализа, то восточное выразило свое кредо через образно-художественное воплощение евангельского учения, через раскрытие его внутренней духовной красоты, которая созвучна красоте тварного мира. В этом плане "Шестоднев" Иоанна экзарха, равно как Шестодневы его предшественников-византийцев, представляет собой великолепное соединение богословского, философского, нравственного и эстетического аспектов в одном творении, которое можно назвать *натурфилософской поэмой* во славу христианского учения, раскрывающего красоту мира и указующего высшее предназначение человека.

Поэмой "Шестоднев" Иоанна экзарха можно назвать не только по отсутствующей в нем ритмической организации слога³⁶, но также по поэтичности и возвышенности содержания. Особенно это чувствуется в прологе, предваряющем основное содержание, не отягощенном эмпирической информацией и ясно выражающем замысел произведения – "рцемъ с божественнымъ Давидомъ, и с темъ воспоимъ, рекуще, яко: Возвеличишася дела Твоя, Господи. Вся премудростію сътворилъ еси"³⁷. Так же как "Слово о полку Игореве" есть не последовательное повествование о неудачном походе князя Игоря в половецкую степь весной 1185 г., а поэма о Русской земле того времени, так и "Шестоднев" Иоанна экзарха есть не педантичный опус ученого, но поэма о миротворении. О присущем ему вдохновенном стиле К. Калайдович писал в свое время: "Нет системы, нет постепенного перехода от одного умозрения к другому, но нередко, к славе сочинителя и века, блистают мысли возвышенные, выходящие из круга обыкновенных"³⁸.

Известно, что автор оригинального творения "Шестоднев, или Миротворение" Георгий Писидя написал свое сочинение по-гречески в стихах. Его поэма в славянском переводе получила название "Похвала к Богу о сотворении всеа твари"³⁹. Данное обстоятельство подтверждает сказанное выше о поэтическом характере Шестодневов как особого жанра средневековой литературы.

С использованием Шестодневов и близких им сочинений составлялись на Руси сборники натурфилософского содержания. Такова, например, рукопись XV–XVI вв. ГИМ, Син. № 316 (951), открывающаяся прением "двою философъвъ" Панагиота и Азимита. Далее следуют истолкование Ипполита "Что есть Мудрость, создавшиа себе дом"; "Галиново на Ипократа"; главы из сочинений Иоанна Лествичника, Иоанна Дамаскина, Нила Синаита, Дионисия Ареопагита и т.д. На листах 279–304 помещена «Премудраго Георгия Писидя "Похвала ко Господу Богу о створении всеа твари"», в составе которой помещен фрагмент "О четырех стихихах". Приведем его текст, в котором показан взаимопереход стихий и соединение в них первичных качеств – сухости, мокроты, холода и тепла: "Се показаемъ вам и о четырехъ стихихах и глаголемъ: Яко въздухъ первый инехъ стихихахъ естъ, вторый же вода, третій – прьсть, четвертый же – огонь. Воздухъ бо ражаеъ воду, вода ражаеъ прьсть, от прьсти ж ражаеъ ся огонь. Естъ же огонь убо теплъ и сухъ, въздухъ – сухъ и мокръ,

вода же – студена и мокра, и пръсть – тепла и мокра. Суть же пръсть и вода долу влекущая, яко тяжчаишаа; воздух же и огонь горé влекущая, яко легчаиша⁴⁰. Эти идеи о бинарном составе стихий и их перераспределении в космосе сложились в рамках античной космологии⁴¹ и через патристическую литературу, в частности через творения Иоанна Дамаскина, проникли в славянский мир⁴².

Наибольшего пафоса достигает Иоанн экзарх в заключительном шестом слове, где говорится о создании человека. Он подчеркивает, что весь мир со всеми тварями был создан до Адама и для блага его: "Прежде то бе створено человека все" (Л.196об). И вот человек явился высшей фазой, венцом творения, прекрасным образом своим подобен Творцу: "Разумеи ты, человече, и чюди се, како ти егда приде къ твари своего образа, тъгда причетавъ лепоту и единого Божества единосущие и трои собъствъ нераздельная собъства" (Л.196об). Человек создан по своим высшим способностям причастным единосущей Троице.

Главное свойство человека, роднящее его с Богом, это разум, охватывающий мироздание и через него – Творца. Подлинным панегириком светоносному, божественному началу в человеке звучат строки о величии разума: "Въ коль мале теле толика мысль высока. Обидуци всу землю и выше небесъ възидуци. Где ли ест привезанъ ум тъ? Како ли изиду ис тела, проидеть кровы на собие, проидеть въздухъ и облакы минеть, сълнца и месяца, и все поясы, и звезды, етир же и вси небеса и томъ часе пакы въ телесе своемъ обрещеть..." (Л.196об.)

Поэтичная картина парящего над мирозданием человеческого разума пришлась по душе многим читателям "Шестоднева". Приведенные выше строки нередко цитируются в различных сборниках. Сложилось даже небольшое сочинение под заглавием "О уме философ рече", которое представляет собой парафраз на слова Иоанна экзарха, начинающийся таким образом: "Умъ, въ главе бо ему седящую..."⁴³. А в Азбуковниках встречается толкование: "Парение ума. Толк: обношение повсюду"⁴⁴.

Вместе с тем человек своей телесной природой подобен другим живым тварям, ибо все тела сотворены "сложением и съчетаниемъ четыре вещи" (Л.196). Однако у животных душа материализуется в крови: "Въсему животу бесловесному душа естъ кръвъ", потому и запретил Бог употреблять кровь в пищу: "...не веля кръве скотие ясти" (Л.196). Отсюда проистекает ритуальный запрет на мясо животных, из которого не выпущена кровь.

Человеческую же душу разумнее называть духом, ибо она вдохнута в тело Адама после его сотворения: "Человеческа бо душа вдухновена Творьцем, а скотия и птича кръвъ и плътъ естъ от земли и от воды" (Л.196об). "Духъ жизньный" есть "духовное, сиречь разумное сущие ... и съмыслъное ество" (Л.197). Если душа животных исчезает вместе с телом, то душа человека, причастная бессмертному духу, дана ему отдельно ради будущего воскресения (Л.242).

Феномен смерти получает в средневековой натурфилософии следующее объяснение. Составленное из стихий тело возвращается в мир природы, а бессмертная человеческая душа, которую уместнее называть духом, возвращается на суд Творца. На этот сюжет было создано множество произведений.

В одном из них, диалогическом апокрифе "Вопросы князя Антиоха и ответы Св. Афанасия Александрийского" по рукописи XVII в., ставится вопрос: "Кийм же образом разлучается душа от тела?" Ответ дается путем аллегорического сравнения души, затворенной в четырехстенном доме природных стихий, с голубицей, покидающей обветшавшую и разрушающуюся хранину: "В сих четырех составах, якоже в четырех стенах в дому телеснем, равно некоей голубице, затворена ест душа. Во время убо смерти повелением Божиим отступают друг от друга четыре составы, якоже бы рекл, разорятся четыре стены храму, и отходит яже внутри

затворенная голубица, рекше душа⁴⁵. Таким поэтическим образом объясняется таинство смерти тела и перехода души в иное состояние.

Размышляя о человеке, Иоанн экзарх сопоставляет его со всем миром согласно средневековой концепции микро- и макрокосма⁴⁶. Человек как микрокосм, подобие Вселенной, составляется из тех же стихий: "Створи бо и в тебе Бъгъ четыре техъ вещи образъ... И яко же въ вещех обрещеши землю тежку, воду же земле легъчайшу, а огне тежъчайшу, паки въздухъ воды есть легчай, а огне тежчай, тако же и въ насъ чювьства, рекше въкусъ, ухание, слухъ, зракъ, тоже не вси равны" (Л.35).

Стихии в человеке *распределяются так же неравномерно, как в природе; легчайшие стремятся ввысь, более тяжелые тяготект долу. Здесь же приводится мысль о связи видов чувственного познания со стихиями, причем число первых подгоняется под число вторых (четыре вместо пяти). Перед нами характерный прием символизирующей редукции, сведения природных феноменов под устойчивые числовые стереотипы. Так, в апокрифической "Беседе трех святителей" на вопрос, почему месяц содержит 4 недели, следовал ответ: "4 стихии есть"⁴⁷.

Сочинение Иоанна экзарха пользовалось большой популярностью на Руси. Только в центральных хранилищах Москвы и Петербурга выявлено 47 его списков⁴⁸, Целиком или фрагментарно оно включалось в различные сборники, в том числе с "Христианской топографией" Козьмы Индикоплова, одним из самых распространенных космологических сочинений Средневековья⁴⁹. Отмечается связь "Шестоднева" с "Поучением" Владимира Мономаха и "Словом о погибели Русской земли"⁵⁰. Он был одним из читаемых и цитируемых произведений, к которым обращался протопоп Аввакум⁵¹.

На исходе XVII в. архиепископ Афанасий Холмогорский создает свою версию "Шестоднева"⁵², сохранившуюся по трем спискам. Недавно Т.В. Панич опубликовала текст этого интересного памятника из рукописного сборника БАН, Арханг. N 279⁵³. В данном источнике в сравнении с "Шестодневом" Иоанна экзарха пафос миротворения простиупает в меньшей степени, возрастают элементы рассудочной описательности, опущены многие мифологизированные представления, оно короче и по своим особенностям как бы завершает более чем тысячелетнюю традицию средневековых Шестоднегов. Присутствует в нем и учение о стихиях (Л.20–20об); утверждается в духе символизирующей тетрактиды "четверосоставность дня", "зане четыре стихии, четыре времена, четыря и дня применения, еже есть день, вечер, ночь и утро" (Л.84об); излагается учение о чинах ангельских Дионисия Ареопагита (Л.19); простиупает средневековая метафизика света со ссылкой на Григория Нисского и Григория Богослова (Л.28–29).

В отдельную главу "О человеце бытия" в шестом слове выделен антропологический сюжет (Л.69–84об), где, опираясь на авторитет автора первого "Шестоднева" – Василия Великого, русский писатель поднимается до вдохновения, сравнимого с творческим гением Иоанна экзарха: "И неизреченно силней премудрости Божии чюдимся! Кий ум возможет разумети?" (Л.84).

Обширен круг натурфилософских идей в "Шестодневе" Иоанна экзарха, выявление которых требует фундаментального монографического исследования. Завершить же небольшой этюд об этом сочинении хотелось бы словами славянского мыслителя, в которых утверждается идея о долге философии искать истину, чтобы познать суть вещей: "Елма же философии подобает истины искати, да сущия всего увестъ естство и род како есть" (Л.43об.).

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ "Шестоднев", составленный Иоанном ексархом Болгарским. По харатейному списку Московской Синодальной библиотеки 1263 года. М., 1879. Л. 241. (Цитируется далее по данной публикации наиболее раннего списка сербского извода с указанием листов рукописи).
- ² Kuksewicz Zdisław. *Zaris filozofii sredniowiecznej. Filozofia bizantyjska, krajów zakaukaskich, słowiańska, arabska i żydowska*. Wydanie drugie. Warszawa, 1986. S. 69–70, 75–77.
- ³ Срезневский И.И. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. Т. 2. СПб., 1895. С. 73; Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 8. М., 1981. — С. 209.
- ⁴ ПСРЛ. — Т. 8. — СПб., 1859. С. 37.
- ⁵ Ягич И.В. Служебные минеи за сентябрь, октябрь и ноябрь. СПб., 1886. С. 110.
- ⁶ Палея Толковая по списку, сделанному в г. Коломне в 1406 г. Труд учеников Н.С. Тихонравова. М., 1892. С. 59.
- ⁷ Успенский сборник XII–XIII вв. / Изд. подг. О.А. Князевская, В.Г. Демьянов, М.В. Ляпон. М., 1971. С. 328 (195 г., 28–29).
- ⁸ Еремин И.П. Литературное наследие Феодосия Печерского // ТОДРЛ. Т. V. М.; Л., 1947. С. 178.
- ⁹ Мудрость Менандра по русским спискам. Сообщение В. Семенова. СПб, 1892. С. 17.
- ¹⁰ Срезневский И.И. Материалы ... Т. 2. Сб. 1296.
- ¹¹ Памятники литературы Древней Руси. XI – начало XII века. М., 1978. С. 132.
- ¹² Успенский сборник XII–XIII вв. С. 82 (32 г., 6–10).
- ¹³ Osten Sacken P. *van der. Gott und Belial*. Göttingen, 1969.
- ¹⁴ *Nicolas Cusanus. De docta ignorantia*. I, 2.
- ¹⁵ Памятники отреченной русской литературы / Собраны и изданы Н. Тихонравовым. Т. 2. С. 341 (Рукопись РГБ, Волок., № 181).
- ¹⁶ *The Bible and Medieval Culture* / Ed. by W. Lourdaux and D. Verhelst. Leuven, 1979; Koch K. *Das Buch der Bücher*. 2. Aufl. Berlin, 1984.
- ¹⁷ Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977. С. 41.
- ¹⁸ *Obolensky D. Byzantium and the Slavs: Collected Studies*. London, 1971; Meyendorff J. *Byzantium and the Rice of Russia*. Cambridge, 1981.
- ¹⁹ Прохоров Г.М. Шестодневы // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1. Л., 1987. С. 481–483. О греческих источниках творения Иоанна ексарха см. исследование Р. Айтцетмюллера: Aitzetmüller R. *Das Hexaemeron des Exarchen Johannes*. V. 1–7. Graz, 1958–1975.
- ²⁰ Кузаков В.К. Очерки развития естественно-научных и технических представлений на Руси в X–XVII вв. М., 1976. С. 170–171; Громов М.Н. Античное учение о стихиях в Древней Руси // Вестник Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. 1981. № 2. С. 65–74; Бондарь С.В. Античное учение об элементах и некоторые антропологические воззрения в Изборнике Святослава 1073 г. // Отечественная общественная мысль эпохи средневековья. (Историко-философские очерки). Киев, 1988. С. 125–133; Гаврюшин Н.К. "Поновление стихий" в древнерусской книжности // Там же. С. 206–214.
- ²¹ *Pepin J. Univers dionysien et univers augustinien. Aspects de le dialectique*. Paris, 1956.
- ²² Мандес М. Огонь и душа в учении Гераклита. Одесса, 1912.
- ²³ Маковельский А.О. Досократики. Ч. 1. Казань, 1914; Рожанский И.Д. Развитие естествознания в эпоху античности. Ранняя греческая наука "о природе". М., 1979.
- ²⁴ *Pseudo-Dionysius Areopagit. De Hiererchia Coelesti*, 3, 1–2.
- ²⁵ Кессиди Ф.Х. От мифа к логосу (становление древнегреческой философии). М., 1972. С. 30.
- ²⁶ Гальковский Н.М. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. Т. 1. Харьков, 1916; Т. 2. М., 1913. Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. М., 1987.
- ²⁷ Истрин В.М. "Хроника Георгия Амартола" в древнем славяно-русском переводе. Т. I. Пг., 1920. С. 68.

- ²⁸ Ложные и отреченные книги русской старины, собранные А.Н. Пыпиным. СПб., 1862. С. 25–26 (По списку румянцевской Палеи 1494 г.).
- ²⁹ *Иванова-Мирчева Д.* Йоан Екзарх Български. Слова. Том първи. София, 1971. С. 86–100.
- ³⁰ *Генчева Т.* Старобългарски глаголи за движение в "Шестоднев" на Йоан Екзарх // Език и литература. 1969. № 2. С. 27–39.
- ³¹ *Läg Reid A.* Der rhetorische Stil im Sestodnev des Exarchen Johannes. Wiesbaden, 1965.
- ³² *Соколов М.* Материалы и заметки по старинной славянской литературе. Вып. V. М., 1888. С. 12.
- ³³ *Баранкова Г.С.* Об астрономических и географических знаниях // Естественнонаучные представления Древней Руси. М., 1978. С. 48–62.
- ³⁴ *Георгиев Е.* Разцветът на българската литература в IX–X в. София, 1962.
- ³⁵ *Панченко А.М.* Некоторые эстетические постулаты в "Шестодневе" Иоанна Экзарха // Русско-болгарские фольклорные и литературные связи. Т. 1. Л., 1976. С. 34.
- ³⁶ *Vondrak V.* O mluve Jana Exarche Bulgarského, prispevek k dejinam cirkevni slovanstiny. Praha, 1896.
- ³⁷ Памятники литературы Древней Руси. XII век. М., 1980. С. 190 (по русской рукописи XV в. РНБ, Соловец. № 318/338, частично опубликованной и переведенной Г.М. Прохоровым).
- ³⁸ *Калайдович К.* Иоанн екзарх Болгарский. Исследование, объясняющее историю словенского языка и литературы IX и X столетий. М., 1824. С. 81.
- ³⁹ *Профирьев И.Я.* Георгий Писидийский и его поэма о миротворении в славяно-русском переводе 1385 г. СПб., 1890.
- ⁴⁰ Рукопись ГИМ. Синод., № 316(951). Л. 285об. В приводимой рукописи писцом допущена ошибка при характеристике воздуха – "сух и мокр"; по смыслу следует читать о нем – "сух и студен".
- ⁴¹ *O'Brien D.* Empedocles' Cosmic Cycle. Cambridge, 1969. P. 16–19.
- ⁴² *Weiber H.* Die Dialektik des Johannes von Damaskus in kirchenslavischer Übersetzung. Wiesbaden, 1969.
- ⁴³ Рукопись XVII в. РГБ Румянц., № 358. Л. 276–276об.
- ⁴⁴ Рукопись XVII в. РГБ Тихонр., № 1. Л. 254.
- ⁴⁵ *Порфирьев И.Я.* Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки. СПб., 1890. С. 335.
- ⁴⁶ *Levy D.* Macrocosm and Microcosm // The Encyclopedia of Philosophy / Ed. by P. Edwards. V. 5. New York; London, 1967. P. 121–125.
- ⁴⁷ *Порфирьев И.Я.* Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях... С. 385.
- ⁴⁸ *Баранкова Г.С.* Шестодневы повествовательные // Методические рекомендации по описанию славяно-русских рукописей для Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР. Вып. 2. Ч. I. М., 1976. С. 168–170.
- ⁴⁹ *Wolska W.* La Topographie chrétienne de Cosmas Indicopleustes. Paris, 1962.
- ⁵⁰ *Лихачев Д.С.* Исследования по древнерусской литературе. Л., 1986. С. 137–139, 226–229.
- ⁵¹ *Сарафанова-Демкова Н.С.* Иоанн екзарх болгарский в сочинениях Аввакума // ТОДРЛ. Т. 19. М.; Л., 1963. С. 367–372.
- ⁵² *Знаменский П.В.* "Шестоднев" Афанасия, архиепископа Холмогорского // Странник. 1883. № 12. С. 565–594.
- ⁵³ *Панич Т.В.* "Шестоднев" Афанасия Холмогорского // Христианство и церковь в России феодального периода (материалы). Новосибирск, 1989. С. 136–193.



Представления о времени в допетровской Руси на основе новых данных о пасхальных расчетах*

Календарные расчеты средневековых славян, связанные с предвычислением неких хронологических событий (например, наступления дня Пасхи), предполагают непрерывную длительность и однородность времени в прошлом, настоящем и будущем. Историческое осознание средневековыми славянами природы времени является сложным мыслительным феноменом, который обычно исследуется на основе ограниченного круга источников – так сказать, повествовательных хронологико-календарных материалов. Кроме них существуют нередко остающиеся в стороне табличные источники. Сложность их использования историками обуславливается отсутствием сопроводительных пояснений в текстах и необходимостью прибегать к реконструкциям методов их использования. Так, не привлекали должного внимания исследователей загадочные "круглые" числа в таблицах–"руках", встречающихся в древнерусских рукописях XIV–XVII вв. Для их истолкования необходимо учесть значение календарных понятий солнечного и лунного "кругов". Солнечный и лунный круги относятся к числу важных календарно-пасхальных и хронологических показателей. Кирик Новгородец в "Учении им же ведати человеку числа всех лет" 1136 г. писал, что нашел дату Пасхи в указанном году на основе солнечного и лунного кругов¹. В небольшом календарном тексте 1362 г., посвященном солнечному и лунному кругам, описывается пасхальная таблица, в которой на пересечении столбца, соответствующего солнечному кругу данного года, и строки, соответствующей лунному кругу этого же года, указывается дата Пасхи². В древнерусских рукописных книгах такой таблицы нет или она не обнаружена³. В них представлена сходная таблица, в которой по сравнению с описанной в тексте 1362 г. строки и столбцы переставлены местами, а на их пересечении помещена "ключевая буква", по ней (в другой таблице) находились даты Пасхи и других праздников и событий. В качестве хронологических показателей солнечный и лунный круги указаны в летописной статье 6615 (1108) г. "Повести временных лет", когда трактат Кирика еще не существовал (его автор родился спустя 2 года). В качестве хронологических показателей солнечный и лунный круги встречаются редко, причем в статье 6615 г. они выступают своего рода стилиобразующими приметами⁴.

Технически солнечный и лунный круги Кириком находились как остатки от деления даты года в эре от "сотворения мира" соответственно на 28 и 19. В средневековый период эта арифметическая процедура относилась к разряду сложных, так

* Исследование осуществлено при поддержке РГНФ. Гранты 98-03-04205 и 98-03-04227.

как еще не существовало современных удобных способов деления. По образному выражению историка математики К.Ф. Беллюстина, человека, умевшего делить, в этот период считали "чуть не гением"⁵. Кирик находил солнечный и лунный круги путем деления даты 6644, выражавшей 1136 г. в эре от "сотворения мира", на 28 и 19, о чем свидетельствуют указываемые им частные от деления, а не только искомые остатки. Для людей, которые не умели производить деление, разрабатывали упрощенные методы отыскания солнечных и лунных кругов. Такой метод представлен в восходящем к концу XIII–XIV вв. трактате "Друго ведение мудрого Гавра ведети подобает" по южнославянскому списку XVI в.⁶; его вариант дан и в тексте 1362 г. Метод состоял в том, что вместо четырехзначного числа, выражавшего год в эре от "сотворения мира", бралось двузначное – два его последних разряда: единиц и десятков. Из этого числа, называемого "малым годом", вычитался (или к нему прибавлялся) особый коэффициент, рассчитываемый примерно на каждый век. Из "малого года" (после учета коэффициента) последовательно вычитались числа 28 и 19 до получения величин солнечного и лунного кругов⁷.

Очевидно, что расчеты солнечного и лунного кругов имели два уровня сложности. Низший не предполагал умения выполнять деление четырехзначных чисел на двузначные. Ему соответствуют упрощенные способы счета типа оперирующих с "малым годом". Высший уровень требовал умения производить деление. Ему соответствовали, например, знания Кирика и автора недавно установленного древнерусского текста 1138 г.⁸ Для более широкого распространения умений определять Пасху было важно развитие упрощенных способов отыскания солнечных и лунных кругов по дате года в эре от "сотворения мира", т.е. без употребления действия деления. В указанной связи заслуживают внимания загадочные числа сотен и тысяч, выраженные в "буквенной" нумерации и представленные в древнерусских календарных таблицах XIV–XVII вв. в виде "рук".

Таблицы в форме "рук", принадлежащие к так называемому трехтабличному календарному комплексу, связанные с солнечным и лунным кругами, содержат данные о солнечных эпактах (и конкуррентах), весенних полнолуниях и солнечных регулярах⁹. Использование трехтабличного комплекса можно моделировать следующими формулами:

$$a = |(x + y + z - 1) : 7| \text{ (для простого года)}$$

$$\text{и } a_1 = |(x + y + z) : 7| \text{ (для високосного года).}$$

Здесь x – календарный показатель, стоящий в таблице солнечных эпакт на месте, которое соответствует солнечному кругу данного года; y – дата весеннего полнолуния, которая соответствует лунному кругу того же года, солнечный регуляр $z = 5$, если полнолуние было в марте, и $z = 1$, если оно было в апреле. Вертикальные скобки обозначают остаток от деления на 7, который равен числам от 1 до 7. Причем 1 означает воскресенье, 2 – понедельник, 3 – вторник, 4 – среду, 5 – четверг, 6 – пятницу, 7 (или 0) – субботу. Например, Кирик писал, что в 6644 (1136) г. Пасха была 22 марта¹⁰. Проверим это по формуле для високосного года $a_1 = |(x + y + z) : 7|$. Сначала найдем величину солнечного круга, разделив 6644 на 28. В остатке получим 8, что является солнечным кругом указанного года. На восьмом месте в таблице солнечных эпакт находим $x = 2$. Разделив 6644 на 19, получим в остатке 13 – величину лунного круга; на 13-м месте в таблице весенних полнолуний стоит 21 марта, значит $y = 21$. Солнечный регуляр для марта $z = 5$. При Следовательно, 21 марта 1136 г. была суббота. Христианская Пасха приходилась

на воскресенье после полнолуния, т.е. 22 марта, как ее и определил правильно Кирик.

Таблица солнечных эпакт в древнерусской традиции преимущественно изображалась в виде раскрытой ладони левой руки с отставленным большим пальцем. Четыре сомкнутых пальца были столбцами таблицы, которая содержала еще 7 строк; итого 28 календарных знаков. Ниже пальцев шла надпись типа: "Круг лет Иоанна Богослова" или "Рука Богословля" и пр. Надпись задавала направление отсчета эпакт снизу с крайнего левого "аза" (единицы) нижней строки. Древнейшее изображение "руки" с начальной частью эпакт у основания пальцев найдено на фрагменте фресковой штукатурки из раскопок Борисоглебского храма в Старой Рязани. Датируется "рука" домонгольским временем (до захвата города татаро-монголами в 1237 г.). Сделана надпись, по-видимому, не раньше конца XII в., так как Борисоглебский храм впервые упомянут в летописи под 1195 г. А.А. Медынцева считает, что календарная "рука" была начертана на штукатурке "для тренировки в процессе обучения"¹¹. Эпакты по "руке" из Старой Рязани полностью совпадают с нижними знаками таблицы, открытой ранее С.А. Высоцким в Софии Киевской и датированной им XIII в.¹². Киевская таблица содержала 28 эпакт и имела прямоугольную форму, а не "руки". Также в прямоугольник соединены три таблицы (эпакт, полнолуний и регуляров) в южнославянской Норовской псалтыри XIV в. (табличный комплекс в ней появился позже, возможно, в XVI в.). Здесь эпакты записаны перечнем в две строки, причем расположение знаков будет соответствовать таблице Софии Киевской, если буквы-цифры отсчитывать по ней снизу¹³.

Таблица весенних полнолуний в древнерусской традиции преимущественно изображалась в виде раскрытой ладони правой руки с отставленным большим пальцем. Четыре сомкнутых пальца служили столбцами таблицы, в которой было еще 5 строк, причем верхняя содержала три показателя, а остальные – по четыре; получалось вместе 19 дат. Ниже дат располагалась надпись типа: "Паска жидом" (т.е. "еврейская Пасха"), "Рука святого пророка Моисея Законодавца" или просто "Жидовская" ("Еврейская") и др. Надпись задавала направление отсчета, как в левой "руке", т.е. снизу, с крайней левой даты (2 апреля) нижнего ряда. Древнейшая славянская таблица всех 19 весенних полнолуний, датируемая XII в., записана глаголицей на пергаменном листке из старославянского Служебника XI в., использовавшегося для переплета старинной книги; листок был извлечен из переплета и в настоящее время хранится в Российской национальной библиотеке (С.-Петербург)¹⁴. И.И. Срезневский, первым опубликовавший и правильно определивший источник как перечень дней "весеннего полнолуния в каждый из годов лунного круга", как бы недоумевал по поводу обратного порядка дат, записанных "на выворот, т.е. что 19-й год поставлен на первом месте, а 1-й на девятнадцатом"¹⁵. Это делает еще более вероятным предположение о том, что календарная традиция использования трехтабличного комплекса, "возможно, восходит к Кириллу и Мефодию (IX в.) или их ученикам и последователям – глаголитам (X–XI вв.)"¹⁶.

Древнейший древнерусский образец трехтабличного комплекса полного состава представлен в "Служебнике" XIV в., хранящемся в РНБ (С.-Петербург). Таблицы солнечных эпакт и весенних полнолуний в нем имеют форму "рук". Под эпактной "рукой" (левой) расположена таблица солнечных регуляров, а под "рукой" полнолуний (правой) – запись о взятии татаро-монголами Рязани в 1237 г. Такое расположение может свидетельствовать о том, что в протооригинале Служебника под правой "рукой" находилось свободное место, на котором и была сделана летописная запись сразу или спустя недолгое время после разорения Рязани. В таком случае трехтабличный комплекс, как в Служебнике XIV в., существовал в

домонгольское время, а может быть, и в XII в., когда работал Кирик над "Учением". Во всяком случае, название в нем христианской Пасхи "Кругом", а дат весенних полнолуний – "еврейской пасхой" может быть объяснено использованием Кириком трехтабличного комплекса с теми же записями на "руках", которые имеются в Служебнике¹⁷.

Не ранее XIV в. на Руси стало использоваться понятие "вруцелет". Оно является аналогом западноевропейского календарного понятия "конкурент", о чем, в частности, можно судить по приводимому И.А. Климишиным распределению вруцелет по солнечным кругам¹⁸. Солнечные эпакты и конкуренты принадлежат к одному и тому же 28-летнему календарному циклу. Если расположить все 28 солнечных эпакт по порядку, то конкуренты (вруцелета) в этом ряду начнутся с 18 места.

В древнерусской календарной традиции с переходом на вруцелета, эпактная "рука" остается прежней, а новый порядок отсчета в ней отмечается обедением кружком "аза" (1), стоящего на 18 месте, или введением параллельной "буквенной" нумерации. Встречается (редко) преобразованная Богословля "рука", в которой отсчет вруцелет ведется снизу, как раньше было для солнечных эпакт.

Введение вруцелет рационализировало календарные вычисления на Руси. Так, если раньше, при использовании солнечных эпакт, счет моделировался двумя формулами (для простого и високосного годов), то теперь – одной: $a = |x + y + z - 1| : 7$, где x – конкурента (вруцелето), y – дата весеннего полнолуния, z – солнечный регуляр. Рассмотрим пример с Пасхой 22 марта в 1136 г. Так как величина солнечного круга в том году равнялась восьми, то отсчитывая по "руке" (с 18 позиции) восемь знаков, найдем вруцелето $x = 3$ (солнечная эпакта на 8 месте снизу равняется двум!). Величину $y = 21$ дает дата полнолуния 21 марта, $z = 5$ мартовский регуляр. Подставив в выражение $x + y + z - 1$ соответствующие числовые значения, найдем $x + y + z - 1 = 3 + 21 + 5 - 1 = 28$. Разделив 28 на 7, в остатке получим 0, что соответствует искомому результату: 21 марта – суббота, следовательно, 22 марта 1136 г. была Пасха (воскресенье).

Одним из ранних памятников, где встречаются при календарных "руках" непонятные буквы-цифры с тысячными знаками, является Евангелие-тетр ок. 1399 г. (РГБ, фонд 304.П, № 6, л. 185 об.). А.М. Пентковский, исследовавший памятник, ничего не пишет о природе этих знаков¹⁹. Его работа об облике, составе и использовании древнерусских календарных таблиц предназначалась для описания славяно-русских рукописей, что предполагало полноту обобщенных в ней сведений. Возможно, он не касался указанных тысячных букв-цифр, так как не знал, что они собой представляют. Думается, что если бы он знал, какие интересные и важные для истории календаря и математики скрываются за этими числами расчеты, то, очевидно, обратил на них внимание археографов, для которых составил рекомендации о календарных таблицах.

Для анализа указанных чисел существенное значение имеет установление правил "развертки" календарных показателей из "рук". Относительно порядка "выбора" знаков из Богословлей "руки", как говорилось, существуют два правила – снизу (для эпакт) и с 18 клетки таблицы (для вруцелет). Порядок "выбора" календарных значений из Моисеевой "руки" был обычно снизу. Поэтому следует взять за основу правую, Моисееву "руку". В Евангелии-тетр ок. 1399 г. она именуется "Жид(о)вская" и имеет следующие даты полнолуний и буквы-цифры с тысячными знаками (считая снизу): 1. 2 (апрель); 2. 22 (март); 3. 10 (апрель), 5000; 4. 30 (март); 5. 18 (апрель), 2000; 6. 7 (апрель); 7. 27 (март); 8. 15 (апрель), 7000; 9. 4 (апрель); 10. 24 (март), 4000; 11. 12 (апрель); 12. 1 (апрель), 1000; 13. 2 (март); 14. 9 (апрель); 15. 29 (март), 6000; 16. 17 (апрель); 17. 5 (апрель), 3000; 18. 25 (март); 19.

13 (апрель). Перечень весенних полнолуний этой "руки" соответствует нормативному, но названия месяцев отсутствуют. Палеография "буквенных" цифр отличается такими особенностями. Числа третьего десятка записываются с инверсией: на первом месте единицы, на втором двадцатки: ВК, ЗК, ДК, ОК, АК, ЕК. Так как в древнерусской практике числа передаются редко, Е. Ф. Карский считал эту черту западнорусским признаком и отмечал в договорной грамоте Смоленского князя Мстислава с Ригой 1229 г.²⁰ Шестерка в форме буквы "зело" имеет вид скорописного "гэ", что указывает на традицию XIII–XIV вв. "Тысячный знак" с одним подчеркиванием говорит о XIV в. Таким образом, палеография цифровых знаков таблицы не противоречит в целом датировке Евангелия-тетр временем ок. 1399 г., но имеет и более архаичные черты: шестерка относится к так называемому "старославянскому" типу, известному в болгарской эпиграфике с середины X в.; упомянутая инверсия чисел третьего десятка отмечается уже в Реймском ев. сер. XI в.; прикрепление тысячного знака к верхней части "глаголя" (3) и "добро" (4) применяется еще в Остромировом ев. 1056–1057 гг. и Изборнике 1076 г. для "зело" (6).

Если выписать встречающиеся в данной "руке" числа тысяч по порядку дат весенних полнолуний, то получится следующее: 3-й дате будет соответствовать 5000, 5-й – 2000, 8-й – 7000, 10-й – 4000, 12-й – 1000, 15-й – 6000, 17-й – 3000. Это распределение чисел тысяч по датам весенних полнолуний не является случайным, а характеризует расчет лунных кругов для каждого из них как тысячелетия. Чтобы убедиться в этом, надо найти остатки от деления на 19 чисел 1000, ..., 7000. Результат таков: $|1000:19| = 12$, $|2000:19| = 5$, $|3000:19| = 17$, $|4000:19| = 10$, $|5000:19| = 3$, $|6000:19| = 15$, $|7000:19| = 8$. Получается полное совпадение остатков от деления чисел 1000, ..., 7000 на 19 с номерами дат полнолуний, в клетках которых проставлены в "руке" соответствующие числа тысяч. Из этого следует, что числа 1000, ..., 7000 выражают года в эре от "сотворения мира", для которых были рассчитаны лунные круги (см. таблицу).

Так как номера дат полнолуний, куда вписывались тысячелетия, совпадают с лунными кругами последних, то можно реконструировать процесс внесения в Моисееву "руку" данных о 1000, ..., 7000 годах. Найдя лунный круг каждого из указанных тысячелетий, затем последние проставляли в той клетке "руки" полнолуний, номер которой совпадал с величиной лунного круга этого года.

Тысячелетия	5000	2000	7000	4000	1000	6000	3000
Лунные круги тысячелетий	3	5	8	10	12	15	17
Номер клетки "руки" полнолуний с тысячелетием	3	5	8	10	12	15	17

На том же листе 192 об. Евангелия-тетр ок. 1399 г. приводится Богословля "рука" (левая), которая так и названа "Бо[го]слов[ля]". Счет календарных чисел в ней ведется с 18 номера, судя по обведенному кружком стоящему на этом месте "а", т.е. "рука" соответствует 28-летнему циклу конкурент (вруцелет), пришедшему в древнерусской календарной практике на смену циклу эпакт. Так как это произошло не ранее XIV в., то "рука" является одним из ранних свидетельств употребления вруцелет – в конце XIV в. Числа тысячелетий здесь приводятся не внутри "руки", а слева от нее в такой последовательности (сверху вниз): 6000, 3000, 7000, 4000, 1000, 5000, 2000. Этот порядок не корреспондируется с последовательностью тыся-

челетий в Моисеевой "руке", что естественно, так как Богословля "рука" имеет отношение не к 19-летнему циклу лунного круга, а к 28-летнему циклу солнечного круга. Поэтому для понимания смысла последовательности тысячелетий у Богословлей "руки" найдем их солнечные круги делением на 28. Итак, $|1000:28| = 20$, $|2000:28| = 12$, $|3000:28| = 4$, $|4000:28| = 24$, $|5000:28| = 16$, $|6000:28| = 8$, $|7000:28| = 28$. Теперь сопоставим найденные солнечные круги с соответствующими им солнечными эпактами и конкуррентами (вруцелетами) в последовательности тысячелетий, записанных слева от Богословлей "руки", и знаков первого столбца "руки" (сверху вниз):

Тысячелетия	6000	3000	7000	4000	1000	5000	2000
Солнечные круги тысячелетий	8	4	28	24	20	16	12
Солнечные эпакты	веди	добро	зело	аз	глаголь	есть	земля
Конкурренты (вруцелета)	глаголь	есть	земля	веди	добро	зело	аз
Знаки левого столбца Богословлей "руки"	глаголь	есть	земля	веди	добро	зело	аз

Сопоставление данных показывает, что порядок тысячелетий, расположенных слева от Богословлей "руки" не случаен, так как идущие в той же последовательности календарные знаки левого столбца совпадают с конкуррентами (вруцелетами), а не солнечными эпактами, соответствующих лет. Это позволяет следующим образом реконструировать работу древнерусского вычислителя. Вначале он нашел солнечный круг каждого тысячелетия. Затем отсчитал от 18-о знака (обведенного кружком) в Богословлей "руке" вруцелето и рядом с ним написал соответствующее тысячелетие. Причем этими вруцелетами оказались все семь знаков левого столбца "руки".

Рассмотренные вычисления солнечного и лунного кругов тысячелетий, представленные в Евангелии-тетр ок. 1399 г., не являются исключением. Их можно встретить при календарных "руках" других древнерусских рукописей. Особенный интерес представляют случаи с расширенной номенклатурой круглых чисел. Например, таковыми являются "руки" в "Круге миротворном" конце XVI – начала XVII вв. и середины XVII в. (РГБ, ф. 173.1, № 103, л. 61 об.). Здесь в "руке" полнолуний, названной "Рука святого пророка Моисея Законодавца", почти все табличные клетки заняты круглыми числами (одним или двумя). По порядку они распределяются так: 1, 2 (апрель), 400, 8000; 2. 22 (март), 800; 3. 10 (апрель), 5000; 4. 30 (март); 5. 18 (апрель), 100, 2000; 6. 7 (апрель), 500; 7. 27 (март), 900; 8. 15 (апрель), 7000; 9. 4 апрель; 10. 24 (март), 200, 4000; 11. 12 (апрель), 600; 12. 1 (апрель), 1000; 13. 21 март; 14. 9 апрель; 15. 29 (март), 300, 6000; 16. 17 (апрель), 700; 17. 5 (апрель), 3000; 18. 25 (март); 19. 13 апрель. В клетках "руки", где нет сотенных и тысячных чисел, стоят "буквенные" даты и названия месяцев: "март" или "апрель". В клетках "руки", где имеются сотенные и тысячные числа, названия месяцев отсутствуют. Палеография букв-цифр не противоречит датировке рукописи концом XVI–сер. XVII вв. Тысячные знаки содержат два перечеркивания и прикреплены к средней и нижней части "буквенных" цифр. Шестерка имеет форму латинской буквы "эс". Восемьсот передается диграфой "от", девятьсот – буквой "цы". Года 1000, ..., 7000

находятся на тех же местах, что и в Моисеевой "руке" Евангелия-тетр ок. 1399 г. Поэтому найдем лунные круги новых чисел: 100, 200, 300, 400, 500, 600, 700, 800, 900, 8000. Результат таков: $|100:19| = 5$, $|200:19| = 10$, $|300:19| = 15$, $|400:19| = 1$, $|500:19| = 6$, $|600:19| = 11$, $|700:19| = 16$, $|800:19| = 2$, $|900:19| = 7$, $|8000:19| = 1$. Найденные раньше и вычисленные теперь лунные круги для вековых годов и 8000 лет свидетельствуют о том, что они совпадают с номером полнолуний, у которых проставлены соответствующие года:

Столетия и тысячелетия	400 8 т.	800	5 т.	100 2 г.	500	900	7 т.	200 4 т.	600	1 т.	300 6 т.	700	3 т.
Лунные круги столетий и тысячелетий	1	2	3	5	6	7	8	10	11	12	15	16	17
Номер клетки "руки" полнолуний	1	2	3	5	6	7	8	10	11	12	15	16	17

Внесение в Моисееву "руку" данных о 100, ..., 900, 8000 годах было таким же, как и для рассмотренных выше 1000, ..., 7000 годов. А именно: найдя лунный круг каждого из столетий и 8000 лет, последние проставляли в той клетке "руки" полнолуний, номер которой совпадал с величиной лунного круга этого года.

На том же листе 61 об. Круга миротворного приводится вторая таблица, названная "Рука Иоанна Богослова. Крузи солнцу на двадесят на осемь лет". Эта "рука" существенно отличается от обычной Богословлей таблицы, в которой конкуренты (вруцелета) начинаются с 18-й клетки, тем, что в ней счет знаков ведется снизу, как в "руках" для солнечных эпакт. Кроме того, здесь вековые года и тысячелетия проставлены не слева, как было в Евангелии-тетр ок. 1399 г., а справа от таблицы. Причем в правом столбце этой Богословлей "руки" содержатся те же семь вруцелет, которые соответствуют 1000, ..., 7000 годам в Евангелии-тетр ок. 1399 г. (но в другом порядке). Эти тысячелетия дополнены вековыми годами (без 8000 г., в отличие от Моисеевой "руки"), имеющими соответствующие вруцелета, в чем можно убедиться, найдя их солнечные круги. Результат таков: $|100:28| = 16$, $|200:28| = 4$, $|300:28| = 20$, $|400:28| = 8$, $|500:28| = 24$, $|600:28| = 12$, $|700:28| = 28$, $|800:28| = 16$, $|900:28| = 4$. Теперь по вычисленным солнечным кругам найдем конкуренты (вруцелета) в рассматриваемой Богословлей "руке" и распределим соответствующие столетия в порядке календарных знаков правого столбца (сверху вниз):

Столетия и тысячелетия	700 7000	500 4000	300 1000	100 800 5000	600 2000	400 6000	200 900 3000
Солнечные круги сто- и тысячелетий	28	24	20	16	12	8	4
Конкуренты (вруцелета)	земля	веди	добро	зело	аз	глаголь	есть
Знаки правого столбца Богословлей "руки"	земля	веди	добро	зело	аз	глаголь	есть

Сопоставление результатов показывает, что порядок столетий и тысячелетий, расположенных справа от Богословлей "руки", определен верно, так как в той же последовательности идущие календарные знаки правого столбца совпадают с конкуррентами (вруцелетами) соответствующих лет. Можно и в этом случае реконструировать работу древнерусского вычислителя таким образом. Вначале он нашел солнечный круг каждого столетия и тысячелетия. Затем отсчитал снизу в Богословлей "руке" конкурренту (вруцелето) и рядом записал соответствующее столетие и тысячелетие. Причем этими вруцелетами оказывались все семь знаков правого столбца.

Можно высказать следующее объяснение расположению сто- и тысячелетий рядом с Богословлей "рукой", а не в клетках таблицы, как в Моисеевой "руке". Богословля "рука" содержит 28 клеток, а имеющая ту же площадь Моисеева "рука" в полтора раза меньше клеток – 19. Поэтому клетки Богословлей "руки" в полтора раза меньше клеток Моисеевой таблицы. Дополнительные записи перегрузили бы клетки Богословлей "руки". Перегрузка не так заметна для клеток Моисеевой "руки". Кроме того, клетки с дополнительными числами в Богословлей "руке" заняли бы один крайний столбец, а в Моисеевой "руке" расположены вразброс. Если числа лет вынести из нее и расположить с краю таблицы, то не будет понятно, к каким клеткам они относятся. Наоборот, вынесение дополнительных чисел из крайнего столбца Богословлей "руки" оставляет понятным, что они относятся к клетке, которая расположена рядом. Таким образом, запись столетий и тысячелетий рядом с Богословлей "рукой", а не внутри ее, обусловлена стремлением, не перегружая таблицу записями, сохранить ее информативность.

Какое практическое значение имели расчеты солнечных и лунных кругов столетий и тысячелетий в таблицах-"руках"? У соответствующих "рук" в древнерусских рукописных книгах об этом ничего не говорится. (См., например, кроме рассмотренных, Богословли "руки", рядом с которыми указаны круглые даты тысячелетий, в рукописях РГБ: Устав церковный Иерусалимский 1-й пол. XV в., ф. 304, № 239, л. 325 об.; Псалтырь с воследованием 2-й пол. XV в., ф. 304, № 322, л. 345.) На основе этих круглых дат можно реконструировать поправочные коэффициенты "малого года" для упрощенного метода определения солнечного и лунного кругов. Рассмотрим пример, описанный в тексте 1362 г. В эре от "сотворения мира" указанный год выражается числом 6870. Его солнечный круг равен 10, а лунный – 11, что правильно указано в тексте 1362 г.²¹ За основу расчета в нем взято число 70 как "малый год" даты 6870. Далее для солнечного круга брался поправочный коэффициент, равный 4. После его вычитания из "малого года" получалось число 66. Из него дважды вычиталась величина цикла солнечного круга $66 - 28 - 28 = 10$. Так получалось значение солнечного круга 1362 г., равное 10. Для отыскания величины лунного круга 1362 г. брался поправочный коэффициент, равный 2-м. После его вычитания из "малого года" получалось число 68. Из него трижды вычиталась величина цикла лунного года $68 - 19 - 19 - 19 = 11$. Так определялось значение лунного круга 1362 г., равное 11. В тексте 1362 г. не раскрывается, как получают поправочные коэффициенты. Ясно, что их расчет крайне важен, так как только в случае их известности работает методика "малого года". Предполагалось, что для их определения нужно было уметь делить четырехзначные числа на двузначные. Как же в действительности могли получать поправочные коэффициенты, показывают расчетные данные о солнечных и лунных кругах в таблицах-"руках".

От 6870 (1362) г. после выделения из него "малого года", равного 70, остается число 6800, которое по аналогии можно назвать "большим годом". Оно представляет собой "сумму годов" 6000 и 800. Для обеих дат по Богословлей "руке" Круга

миротворного можно найти солнечные круги отсчетом знаков с первой клетки нижней строки до клетки, рядом с которой справа от таблицы стоят эти числа. Числу 6000 соответствует 8-я клетка, значит 6000 г. имеет солнечный круг, равный восьми. Числу 800 соответствует 16-я клетка, значит 800 г. имеет солнечный круг, равный 16-ти. Солнечный круг "большого года" 6800 будет равен сумме найденных значений $8 + 16 = 24$. Это значит, что через 4 года завершится полный цикл солнечного круга, и число 6804 г. будет кратно 28-ми. Отсюда следует, что поправочным коэффициентом (солнечным) для "малого года" будет разность между годом, кратным 28-ми, и "большим годом": $6804 - 6800 = 4$. Это соответствует истине и согласуется с текстом 1362 г.

Теперь реконструируем поправочный коэффициент для отыскания лунного круга 6870 (1362) г. по "малому году" 70. Как и в предыдущем случае, после выделения из 6870 г. "малого года" остается "большой год" 6800, состоящий из двух слагаемых 6000 и 800. Для каждого из этих лет по Моисеевой "руке" находим лунный круг. Число 800 записано во второй клетке Моисеевой "руки", значит лунный круг 800 г. равен двум. Число 6000 записано в 15-й клетке Моисеевой "руки", значит лунный круг 6000 г. будет равен 15-ти. Лунный круг "большого года" 6800 будет равен сумме найденных значений $2 + 15 = 17$. Из этого значит, что через два года завершится полный цикл лунного круга, и число 6802 г. будет кратно 19-ти. Отсюда следует, что поправочным коэффициентом (лунным) "малого года" будет разность между годом, кратным 19-ти, и "большим годом": $6802 - 6800 = 2$. Это соответствует истине и согласуется с текстом 1362 г.

На основе изложенного можно сформулировать общее простое правило для отыскания поправочных коэффициентов. В соответствии с "малым годом" конкретной даты в эре от "сотворения мира" устанавливается ее "большой год". По календарным "рукам" отыскиваются солнечный и лунный круги тысячелетия и столетия "большого года". Затем складываются величины солнечного (отдельно лунного) кругов тысячелетия и столетия, что дает солнечный и лунный круги "большого года" (если сложение дает число, превышающее 28 в случае солнечного года или 19 в случае лунного, то из него вычитается величина соответствующего цикла). Поправочным коэффициентом (солнечным) будет разность между 28-ю и солнечным кругом "большого года". Поправочным коэффициентом (лунным) будет разность между 19-ю и лунным кругом "большого года". Правило позволяет для "малого года" конкретной даты в эре от "сотворения мира" устно находить по календарным "рукам" со столетиями и тысячелетиями поправочные коэффициенты. В этом заключалось практическое назначение и главная календарно-вычислительная ценность записей сто- и тысячелетий для "рук".

Прежде чем занести эти записи в "руки", необходимо было найти солнечный и лунный круги соответствующих круглых дат. Покажем на примере определения величины солнечного круга, что для этого также можно было обойтись без деления. Начнем с наименьшей даты – 100-й г. Удвоив величину 28-летнего цикла получим 56. Сложив 56 с 28, найдем 84. От 84 г. до окончания столетия пройдет 16 лет, значит солнечный круг 100 г. равен 16, что совпадает с данными последней таблицы. 200 есть сумма $100 + 100$. Солнечный круг 200 г. найдем как удвоение величины солнечного круга 100 г. Удвоение 16 дает 32. Это число превышает на 4 величину 28-летнего цикла. Значит солнечный круг 200 г. равен 4, что совпадает с данными той же таблицы. 300 есть сумма $100 + 200$. Солнечный круг 300 г. получим сложением величины солнечных кругов 100 и 200 гг. $16 + 4 = 20$, значит солнечный круг 300 г. равен 20, что совпадает с данными таблицы. 400 есть удвоенная величина 200. Солнечный круг 400 г. получим удвоением величины солнечного круга 200 г. $4 + 4 = 8$, значит солнечный круг 400 г. равен 8, что совпадает с

табличными данными. 500 есть сумма 200 и 300. Солнечный круг 500 г. получим сложением солнечных кругов 200 и 300 гг. $4 + 20 = 24$, значит солнечный круг 500 г. равен 24, что совпадает с данными таблицы. 600 есть удвоенная величина 300. Солнечный круг 600 г. получим удвоением величины солнечного круга 300 г. $20 + 20 = 40$, это число превышает на 12 величину 28-летнего цикла. Значит солнечный круг 600 г. равен 12, что соответствует табличным значениям. 700 есть сумма 600 и 100. Солнечный круг 700 г. получим сложением солнечных кругов 600 и 100 гг. $12 + 16 = 28$, значит солнечный круг 700 г. равен 28, что соответствует табличным данным. 800 есть удвоенное значение 400. Солнечный круг 800 г. получим удвоением значения солнечного круга 400 г. $8 + 8 = 16$, значит солнечный круг 800 г. равен 16, что отвечает значению таблицы. 900 является суммой 800 и 100. Солнечный круг 900 г. получим сложением величин солнечных кругов 800 и 100 гг. $16 + 16 = 32$, это число превышает на 4 величину 28-летнего цикла. Значит солнечный круг 900 г. равен 4, что соответствует табличному значению. 1000 является удвоенным значением 500. Солнечный круг 1000 г. получим удвоением значения солнечного круга 500 г. $24 + 24 = 48$, это число на 20 превышает величину 28-летнего цикла. Значит солнечный круг 1000 г. равен 20, что совпадает с табличной величиной. Солнечный круг 2000 г. найдем удвоением значения солнечного круга 1000 г. $20 + 20 = 40$, это число на 12 превышает величину 28-летнего цикла. Значит солнечный круг 2000 г. равен 12, что соответствует данным таблицы. Солнечный круг 3000 г. найдем сложением солнечных кругов 1000 и 2000 гг. $20 + 12 = 32$, это число превышает на 4 величину 28-летнего цикла. Значит солнечный круг 3000 г. равен 4, что соответствует данным таблицы. Солнечный круг 4000 г. равен удвоенному значению солнечного круга 2000 г. – двенадцати: $12 + 12 = 24$, что соответствует табличной величине. Солнечный круг 5000 г. является суммой солнечных кругов 2000 г. и 3000 г. $12 + 4 = 16$, значит солнечный круг 5000 г. равен 16, что соответствует данным таблицы. Солнечный круг 6000 г. равен удвоенной величине солнечного круга 3000 г. $4 + 4 = 8$, значит солнечный круг 6000 г. равен 8, что соответствует табличной величине. Солнечный круг 7000 г. равен сумме солнечных кругов 6000 г. и 1000 г. $8 + 20 = 28$, значит солнечный круг 7000 г. равен 28, что соответствует данным таблицы.

Подобным же образом можно найти лунные круги круглых столетних и тысячелетних дат, начиная с 100 г.


Итак, материалы вычислений солнечных и лунных кругов в таблицах-"руках" позволяют до конца раскрыть механизм облегченного расчета солнечных и лунных кругов по "малому году" дат в эре от "сотворения мира". Ранее обнаруженные и исследованные источники об этом методе, представленном в южнославянском памятнике "Друго ведение мудрого Гавра" (восходящем к концу XIII–XIV вв.) и древнерусском тексте 1362 г., оставляли в стороне вопрос об отыскании так называемых поправочных коэффициентов. Теперь понятно, как, опираясь на данные о солнечных и лунных кругах круглых сто- и тысячелетних дат, не прибегая к письменным расчетам, т.е. устно, можно было найти поправочные коэффициенты для "малых годов". В свою очередь, показатели солнечных кругов круглых сто- и тысячелетних дат легко (без употребления деления) определяются посредством элементарных расчетов с употреблением действий сложения и удвоения.

Исследованные источники в виде календарных таблиц-"рук", содержащих загадочные круглые числа сотен и тысяч, свидетельствуют о том, что средневековые календарно-математические материалы могут иметь довольно необычную, особенную, неожиданную форму для современного представления о календарных и математических текстах, что требует разработки новых и специфических источниковедческих подходов.

В качестве предварительной можно высказать гипотезу о том, что расчетная пасхалистика могла приводить средневековых славянских компутистов к мысли непрерывности линейного времени, что противоречило эсхатологическому представлению о его цикличности.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Кирик *Новгородец*. Учение им же ведати человеку числа всех лет // Историко-математические исследования. Вып. 6. М., 1953. С. 181–183.
- ² Симонов Р.А. Древнерусский календарный фрагмент 1362 года // Источниковедение и вспомогательные исторические дисциплины. Теория и методика. М., 1990. С. 148–149.
- ³ Пентковский А.М. Календарные таблицы в русских рукописях XIV–XVI вв. // Методические рекомендации по описанию славяно-русских рукописных книг. Вып. 3. Часть I. М., 1990. С. 136–197.
- ⁴ Симонов Р.А. О календарном стиле статьи 6615 г. Повести временных лет (опыт компаративного анализа) // Источниковедение и компаративный метод в гуманитарном знании: Тезисы докладов и сообщений научной конференции. М., 1996. С. 332–334.
- ⁵ Беллюстин К. Как постепенно дошли люди до настоящей арифметики. М., 1941. С. 99.
- ⁶ Симонов Р.А. "Друго ведение мудраго Гавра ведети подобает" // Букинистическая торговля и история книги. Вып. 3. М., 1994. С. 56–62.
- ⁷ Симонов Р.А. Древнерусский календарный... С. 147–150.
- ⁸ Симонов Р.А. О новом древнерусском тексте 1138 года // Историко-математические исследования. М., 1995. Вторая серия. Вып. I (36). С. 66–84.
- ⁹ Климишин И.А. Календарь и хронология. 3-е изд. М., 1990. С. 119, 135–144, 366–372.
- ¹⁰ Кирик *Новгородец*. Учение... С. 190–191.
- ¹¹ Мединцева А.А. Эпиграфические находки из Старой Рязани // Древности славян и Руси. М., 1988. С. 254.
- ¹² Высоцкий С.А. Средневековые надписи Софии Киевской. Киев, 1976. С. 202–205.
- ¹³ Симонов Р.А. Календарно-астрономические таблицы Норовской псалтыри // Язык и письменность среднеболгарского периода. М., 1982. С. 93–102.
- ¹⁴ Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР. XI–XIII вв. М., 1984. С. 77.
- ¹⁵ Срезневский И.И. Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках // Записки Академии наук. СПб., 1866. Т. 9, кн. I. Прил. 3, XIX. С. 89.
- ¹⁶ Симонов Р.А. К истории славянских календарных (пасхальных) расчетов // Интердисциплинарные исследования. Т. 15. София, 1988. С. 79.
- ¹⁷ Симонов Р.А., Турилов А.А., Чернецов А.В. Древнерусская книжность. М., 1994. С. 12–15.
- ¹⁸ Климишин И.А. Календарь и хронология. С. 113, табл. 8.
- ¹⁹ Пентковский А.М. Календарные таблицы... С. 191.
- ²⁰ Карский Е.Ф. Славянская кирилловская палеография. М., 1979. С. 217.
- ²¹ Симонов Р.А. Древнерусский календарный... С. 147–148.



"Шестоднев" Иоанна экзарха Болгарского – "Гексамерон" славянской философской культуры

Философская культура русского Средневековья развивалась в рамках культурно-исторического феномена, который можно охарактеризовать в таких терминах, как *Slavia Scholastica*. Зарождение и формирование этого феномена сопряжено с широким кругом напряжений и противостояний западно-европейской философско-теологической культуры. Предысторией и историческими этапами славянской схоластики были: государственный распад Священной Римской империи, конфессиональное разделение после великой схизмы 1054 г., культурно-миссионерская политика Византийской империи в странах славянского региона.

Со времен Жака Поля Миня и его "*Patrologiae cursus completus*" наука, как правило, соотносит средневековую схоластическую философию почти исключительно или с католическим латинским Западом, или с православным греческим Востоком. Крещение Болгарии, а затем и Киевской Руси как бы вообще не принимается в расчет. Включение славянских стран в христианскую культуру зачастую воспринимается как творчески неплодотворное и неспособное создать нечто подобное латинской и греческой схоластике.

Такая культурно-историческая установка породила целый ряд одиозных историко-философских концепций, относящих становление русской философии и богословия как науки к началу XIX столетия. Мы совершенно не собираемся настаивать на том, что славянская культура породила нечто подобное, отличное или превосходящее латинскую и греческую схоластику; мы утверждаем лишь то, что славянская христианская культура была вполне сопричастна схоластическому философствованию Европы и Византии. Вопрос о сопричастности, в свою очередь, поднимает проблему соподчиненности, но в любом случае философская культура Болгарии и Киевской Руси была далеко не последним звеном в общей цепи европейского философствования. Есть все основания утверждать, что эта культура в своем развитии – история становления феномена *Slavia Scholastica*, от философских разделов славянских "Шестодневов" и "Изборников" до философских и риторических курсов профессоров Киево-Могилянской и Славяно-греко-латинской академий в Киеве и Москве.

С самого начала своего включения в христианскую культуру Киевская Русь испытала влияние целого ряда религиозно-философских направлений и традиций. Это и Кирилло-Мефодиевская традиция с элементами арианства и ирландского христианства, это и богословская традиция великих каппадокийцев, это и александрийская богословская школа и, наконец, богословские труды такого систематизатора православного вероисповедания, как Иоанн Дамаскин с его "Источником знания" и философскими главами "Диалектики".

Описание начального периода философской культуры, называемой нами славянской схоластикой, и составляет аналитическую характеристику всех этих направлений и тенденций, выявление путей и конкретных прецедентов проникновения и усвоения богословских и философских идей. В определенной мере эта работа начала осуществляться в исследованиях ученых Москвы, Санкт-Петербурга и Киева¹.

Одним из самых ярких примеров развития славянской схоластики является восприятие и переработка, уточнение и дополнение самого важного момента любого философского учения – "определения философии".

Широко известно, что древнейшее в славянской философской культуре "определение философии" принадлежит Константину-Кириллу Философу, которого болгарский исследователь Божидар Пейчев назвал "первой ласточкой европейской схоластики"². Более расширенное определение философии содержится в "Диалектике" Иоанна Дамаскина – большого авторитета как в восточной, так и в латинской схоластике. В специальной работе «"Определение философии" Иоанна Дамаскина и его славяно-русские варианты (О Кирилло-Мефодиевском и других идейно-религиозных направлениях в духовной жизни Древней Руси)» московский исследователь В.В. Мильков пришел к выводу о том, что "определение философии", воспроизводимое в "Житии Кирилла" является "христианизированной обработкой тезиса Аристотеля, объединенного с платоновской гносеологической установкой". Определения философии у Константина-Кирилла и Иоанна Дамаскина совпадают, по его мнению, лишь в двух пунктах: в уподоблении философии знанию вещей божественных и человеческих, а также в характеристике философии как уподобления Богу. Хотя у самого Иоанна Дамаскина на первом месте среди шести определений философии в философской части "Источника знания" стояло постижение сущего. Профилософская эллинико-христианская установка Иоанна Дамаскина, солунских братьев, великих каппадакийцев в определенной мере противостояла мистико-аскетической христианской традиции, восходящей к таким Отцам и Учителям церкви, как Ефрем Сирийский и Симеон Новый Богослов, которые полагали, что подлинным философствованием является монашество и аскеза. Подобная мысль, например, нашла свое наиболее яркое воплощение в пятидесят девятом гимне Симеона Нового Богослова:

«Не риторам и философам,
Не тем, которые изучили эллинские сочинения,
.....
Но нищим духом и жизнью,
Чистым сердцем и телом,
Стяжавшим простое слово и еще более простую
жизнь и простейший образ мыслей»³.

Если употребить известное выражение такого знатока патристики и средневековой философии, как Этьен Жильсон, то в древнерусской философской культуре рассматриваемого нами периода "группа Тертулиана" победила "группу Августина". Наиболее полно эта победа проявилась в русском памятнике XVI в. – "Просветителе" Иосифа Волоцкого, где нет ни одной прямой ссылки на античных авторов и смутно прочитываются даже библейские философемы. Правда, уже у его преемника митрополита Даниила можно найти три определения философии, дополняющие шесть известных определений из философских глав "Источника знания" Иоанна Дамаскина. Генеральная линия "нефилософского философствования" не получила в рамках славянского философствующего богословия своего абсолютного воплощения не только из-за глубокого интереса отдельных мысли-

телей к тем или иным философским идеям, но и в силу огромного авторитета таких памятников, как "Шестоднев" Иоанна экзарха Болгарского.

Исследователь древнерусской литературы И.П. Еремин в статье "О византийском влиянии в болгарской и древнерусской литературах IX–XII вв." следующим образом охарактеризовал духовную ситуацию времени: «...заняты освоением в первую очередь древнехристианского (ранневизантийского) литературного наследия, болгарские и древнерусские книжники IX–XII вв. авторов собственно византийских переводили мало. Из богатейшего фонда византийской литературы они отобрали то, что казалось им наиболее существенным, чего они никак не сумели отыскать у писателей V–VI вв. ...ими были переведены: третья, догматическая часть трактата Иоанна Дамаскина "Источник знания" – "Слово о правой вере", популярные "Вопросы и ответы" Анастасия Синаита, некоторые сочинения Феодора Студита (перевод был сделан, вернее всего, на Руси по инициативе книжников Печерского монастыря), "Луг духовный" Иоанна Мосха, в славянском переводе известный под названием "Патерика Синайского", несколько житий (Феодора Студита, Панкратия Тавроменийского, Василия Нового). ...Значит ли это, что византийская литература в процессе становления литератур болгарской и древнерусской не сыграла заметной роли? Разумеется, нет. Роль ее в процессе этом была достаточно велика. Но заключалась преимущественно в том, что византийская книжность сильно облегчила болгарским и древнерусским литераторам IX–XII вв. решение той основной задачи, какую они себе ставили: освоение древнехристианского литературного наследия. Без Византии задача эта не была бы решена столь успешно и в такое сравнительно короткое время»⁴.

Таким образом, перед историками древнерусской культуры была поставлена сложная, трудновыполнимая задача: ответить на вопрос, почему древнеболгарские и древнерусские книжники обращались не к современной им византийской литературе, а к патристической литературе V–VI вв.? Решить этот вопрос на почве изучения чисто историко-литературных процессов невозможно, так как причины подобного обращения к сочинениям древних Отцов и Учителей церкви носили исключительно религиозно-догматический характер. Культурно-идеологическая и церковно-религиозная жизнь Византии IX–XII вв. была для болгарских и древнерусских книжников слишком неустойчивой и авторитарно-зыбкой. Религиозно-догматические движения, возникающие в Византийской империи, сопровождались противоборством многочисленным еретическим учениям (арианству, несторианству, павликанству, монофизитству и др.); ожесточенными спорами иконоборцев и иконопочитателей, а в последствии, в XIV в. паламитов и варлаамитов; а также частой сменой императорской власти и низложением патриархов. В подобной напряженной ситуации молодым, формирующимся культурным образованиям – Болгарии и Древней Руси – вполне естественно было предпочтительней опереться на нечто более стабильное, освещенное официальным признанием и традицией.

Необходимо также заметить, что религиозно-догматические споры, помимо внешней своей религиозно-обрядовой сущности, заключали в себе сложное философское содержание, которое без глубокой и длительной подготовки зачастую не совсем полно воспринималось болгарскими и древнерусскими книжниками. Например, религиозно-философской стороной иконоборчества были следующие догматические сложности: с одной стороны, согласно догмату, принятому IV Вселенским Халкидонским собором 451 года, Богочеловек признавался за одну ипостась в двух нераздельных и неслиянных естествах, с другой стороны, православие допускало возможность описания Богочеловека, заключения образа богочеловека в искусственное очертание, в икону. Иконоборческие споры длились более столетия. Для

иконоборцев изображение Богочеловека было совершенно недопустимо и невозможно. На философском уровне спор иконоборцев и иконопочитателей был преобразован в вопрос о возможности изобразить существо, непостижимое для разума. Для иконоборцев Богочеловек, т.е. Христос как явление, был эмпирически совершенно непознаваемым объектом и его ноуменальные свойства могли быть соотнесены исключительно лишь с Сыном Божиим. Таким образом, религиозный спор иконоборцев и иконопочитателей перерастал из церковно-политического в богословско-метафизический, а из последнего – в философско-гносеологический⁵.

Важнейшим памятником болгарской культуры IX в. было послание патриарха Фотия болгарскому царю Борису: "Фотиа патриарха Константинограда послание учително о седмих соборех и о православной вере и какову подобает быти князю: пресветлейшему и обозрительному и возлюбленному духовному нашему сыну Михаила от Бога князю болгарскому радоватися"⁶, написанное уже после знаменитого "Окружного послания", в котором впервые были проведены догматические различия между западным (латино-католическим) и восточным (греко-православным) вероисповеданиями. Н.В. Сеницына в сборниках Иосифо-Волоколамского монастыря середины XVI в. обнаружила несколько списков "Послания" патриарха Фотия. Древнерусский более ранний текст "Послания" до сих пор не обнаружен, хотя его существование подтверждается упоминанием его новгородским архиепископом Геннадием в списке книг, предназначенных для ростовского архиепископа Иоасафа. "Послание" имело форму широко распространенного жанра поучения или наставления и являло собой своего рода политическое руководство для правителя. В догматико-теоретическом плане особую важность представляли два первых раздела, трактующих о символе веры и о семи Вселенских соборах.

Если первый период развития болгарской культуры был сопряжен с деятельностью солунских братьев Кирилла и Мефодия, привнесших в структуру болгарской богословско-философской культуры такие существенные элементы, как философские знания и идеи (определение философии Константина–Кирилла Философа), то центральной фигурой золотого века болгарской письменности без всяких сомнений является Иоанн экзарх Болгарский.

Культурно-религиозными центрами первого болгарского царства были Преслав и Охрид, но особым центром византийской образованности была высшая богословско-философская школа в Константинополе. Именно в ней Иоанна экзарх Болгарский получил солидное богословское и философское образование, основанное на очень внимательном изучении философских сочинений Аристотеля, а свободное знание греческого языка обеспечило, впоследствии, возможность выполнить работу по созданию таких выдающихся памятников славянской письменности, как "Небеса" и "Шестоднев".

"Небеса" представляли собой своеобразный синтез богословско-философской экзегетики и работы переводчика, являясь болгарской адаптацией важнейшего догматического сочинения Иоанна Дамаскина "Источник знания". В определенном смысле "Небеса" стали идейным манифестом в культурной жизни "золотого века" эпохи царя Симеона, ознаменовав окончательную победу христианского мирозерцания в Болгарии. Академическое издание "Истории философской мысли в Болгарии" характеризует это сочинение как первый большой труд мыслителя. Из ста глав "Источника знания" Иоанна Дамаскина были использованы сорок восемь, которые наиболее полно и систематически излагали взгляды христианской церкви на проблемы Божества и Вселенной, на природу и человека. В первую очередь основное внимание было сосредоточено на основных богословских

вопросах: сути Божества, перевоплощения и промысле; раскрытии смысла Евангелия, учениях о воскресении и об антихристе; на вопросах богослужения и таинствах – крещении и евхаристии и т.д.⁷

Особенно много внимания византийским корням своей культуры уделяли болгарские ученые. Ц. Кристанов и И. Дуйчев в своем исследовании о болгарской средневековой культуре неоднократно подчеркивали значимость философско-богословской парадигмы Иоанна Дамаскина: «Сам Бог наш, – писал в "Небесах" экзарх Иоанн, – славословен в единстве и Троице, создал небо, землю и все, что в ней находится, приведя все от небытия к бытию: одно – от несуществовавшего ранее вещества, как небо, землю, воздух, огонь и воду, а другое – от того, что было им сотворено, как, например, животных, растения и семена, поскольку по повелению Творца эти вещи произошли от земли, воды, воздуха и огня»⁸. Как важнейшее религиозно-догматическое сочинение (в системе христианского миропонимания догмат обладал статусом онтологической значимости) древнеславянская редакция "Источника Знания" Иоанна Дамаскина оказала определяющее влияние на формирование и развитие религиозно-философской мысли многих стран славянско-православного региона. Силу и значимость сочинений Иоанна Дамаскина в болгарской и древнерусской культуре можно сравнить лишь с влиянием аристотелевской философии в западноевропейской культуре.

Интересное наблюдение в предисловии к "Посланиям" Иосифа Волоцкого сделал Я.С. Лурье, а именно о том, что в своем "Просветителе на ересь жидовствующих" игумен Волоколамского монастыря цитировал "Небеса", но не в переводе Иоанна экзарха Болгарского. Таким образом, в средневековой культуре Болгарии и Древней Руси вполне могли функционировать различные переводы и редакции сочинений выдающегося завершителя и систематизатора восточной патристики.

Современный киевский исследователь Я.М. Стратий характеризует философское содержание дефиниции Бога, представленной в "Небесах", следующим образом: «В такой трактовке Бога ощущается восходящая к Ареопагитикам тенденция деперсонализации Бога, к его пониманию, с одной стороны, как трансцендентного, единого, актуально бесконечного и неизменного по своей природе бытия, а с другой – заметно переосмысление его как имманентного миру первоначала, наполняющего собой все сотворенное, всеохватывающего и всеопределяющего. "Божество по своей природе не имеет ни начала ни конца", – говорит Иоанн экзарх. "Оно находится над всем и является творцом всего". Вместе с тем оно "необъятно, наполняет собой все, все охватывает и все определяет". Эти, казалось бы, противоречивые тенденции в трактовке Иоанном экзархом проблемы соотношения мира и Бога были результатом возникшей еще во времена апологетов глубоко продуманной и разработанной с помощью применения антиномий концепции христианской философии о субстанциальной трансцендентности и имманентности божественного первоначала. К этой концепции средневековых мыслителей привела внутренняя логика развития христианского учения. Объявив Бога невидимым и непостижимым по своей сущности, они вынуждены были открыть возможность для его познания, почитания и служения ему, сделать его постижимым в его творениях»⁹.

Представитель кирилло-мефодиевской традиции Иоанн экзарх Болгарский, наряду с другими выдающимися представителями этой традиции, такими, как Климент Охридский, Константин Преславский, Черноризец Храбр, царь Симеон и др. стремился к уточненной выработке целостного христианского мирозерцания в рамках славянской культуры болгарского государства. Ярким решением этой глобальной задачи и было написание известного и знаменитого в славянской

схоластике сочинения под названием "Шестоднев", которое вполне можно именовать также "Гексамероном" христианской культуры стран славянского региона.

"Словарь книжников и книжности Древней Руси" трактует о "Шестодневах" как о специфическом жанре христианской литературы, это – «произведения, комментирующие библейский рассказ о сотворении мира за шесть дней. В славянской письменности известно несколько переводных "Шестодневов". Они были созданы знаменитыми церковными писателями на рубеже поздней античности и раннего средневековья и представляют собой плод приращения выработанного классической наукой знания о мире к развитой церковью вере в его триединого творца»¹⁰.

Отдельные части Библии содержат в себе множество философем, которые на протяжении уже двух тысячелетий служат обильным материалом для богословской науки – экзегетики. Внимание многочисленных авторов "Шестодневов" было обращено, в первую очередь, на Книгу Бытия Ветхого Завета: В начале сотворил Бог небо и землю.

Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною; и Дух носился над водою.
И сказал Бог: да будет свет. И стал свет.
И увидел Бог свет, что он хорош; и отделил Бог свет от тьмы.
И назвал Бог свет днем, а тьму ночью. И был вечер, и было утро: день один.

(Быт. 1,1–5)

Библейское описание творения мира было очень яркое, но и очень краткое и лапидарное, что не могло удовлетворить многих христианских мыслителей уже в эпоху апологетов и ранней патристики. Из этого неудовольствия и родился сам жанр "Шестодневов" как попытка более подробно и более "научно" описать и "проанализировать" мир как творение Бога. Уже в "Шестодневе" Василия Великого, который послужил одним из источников для "Шестоднева" Иоанна экзарха Болгарского, такое место из Книги Бытия, как "и Дух Божий носился над водою" понималось неоднозначно. С одной стороны, под водою понимались реально-конкретные реки, моря и озера, а, с другой стороны, с водой были сопряжены поиски античного философствования в отыскании первоосновы мира, т.е. так называемого "архе" греческих философов досократического натурфилософского периода. Многие христианские мыслители, особенно относящиеся к профилософской группе Августина, активно использовали достижения античной философии для обоснования догматики своего вероучения, – особенно учения о стихиях и об "архе". Таким образом, в "Шестодневах" Василия Великого и Иоанна экзарха Болгарского понятие "вода" истолковывалось тройко – как просто земные воды; как воды небесные (в книге Бытия достаточно четко проводились различия между водой, "которая под твердью" и водой, "которая над твердью" – Быт. 1,7) и наконец, как воды в смысле философского понятия "архе".

Третий уровень истолкования не всегда был явлен открыто и четко, а зачастую лишь имплицитно заключался в структуре средневекового текста. Например, в рассуждениях о воде в начале V Слова трудно установить прямую связь этих рассуждений Иоанна экзарха Болгарского с учением Фалеса о воде как первооснове мира. Описывая добрый порядок, полезный и искусный, установленный на бытие всего сущего, болгарский христианский мыслитель, со слов Моисея, пишет: "Разогнана была первым светом вся глубинная и воздушная тьма, мгла и мрак. Распротерта же была твердь, которая называется небом. Затем невидимая тогда земля, поскольку была под водами, стала видимой. [Воды] стеклись в долины, которые были для них определены. [Земля] же украшена была тотчас и различными

цветами, и растениями (деревьями), и бесчисленными травами. И вслед за тем украшено было и небо большими (великими) светилами и великолепием (красотами) всех звезд. И по порядку вслед за этим теперь и водам было приказано произвести(родить) живые души...¹¹.

В другом месте "Шестоднева" можно найти ссылку на мнение главы школы великих каппадокийцев: «И когда св. Василий Великий говорит, что Святой Дух носился по водам, то это, по его мнению, означает, что это был Божий Дух Святой; с другой стороны, он говорит, что некоторые, однако, считают, что это был воздух. Св. Василий передает оба эти мнения. // Но нам кажется, что не о Святом Духе говорит это Моисей, но о воздухе, когда он говорит: "И дух Божий носился над водою". Сказанное равносильно тому, что он сказал бы, что [дух] сотворен Богом. Как написано во Второй книге Царств "Пока не полилась на них вода Божия с небес". Божьей водой называет здесь [Св.] Писание дождь, прошедший из облаков [в виде] капель. Но нельзя думать, что, когда он говорит: "И дух Божий носился над водою, что этот Божий Бог был сам Утешитель и Господь". И пророк Давид, восхваляя величие славы Божьей, говорит, "Туман как пепел рассыпает, бросает град свой кусками; перед лицом мороза его кто устоит? Пошлет Слово свое, и все растает; подышит дух его и, потекут воды. Когда он говорит это, то не подразумевает здесь, что Божие Слово, то есть Сын Божий – это и Бог Слово, ни то, что Святой Дух и Бог также одно и то же, так как сказано: "Подышит дух его!"¹².

"Шестоднев" не оставляет никакого сомнения в том, что автор был хорошо знаком с философскими учениями античных мыслителей вообще и с философским учением Фалеса в частности. В определенном смысле "Шестоднев" Иоанна экзарха Болгарского можно считать одним из самых "античных" памятников славянской философской культуры и по количеству философских идей и учений имплицитно содержащихся в нем, и по количеству прямых ссылок на античных мыслителей. "Очень много говорят о небе философы этого мира, одни говорят, что сложено естество небесное из четырех элементов (составов), так как оно, как и земля, имеет видимый и познаваемый образ. Огонь [имеет оно], поскольку он видим, а остальное в смешанном состоянии. Другие же философы не приемлют эти объяснения, [но, утверждают], что существует пятое тело другого, небесного естества, которое они называют "эфир", которое не есть ни огонь, ни воздух, ни земля, ни вода, и ни один из простых элементов (составов) и веществ. [Они считают], что движение простых элементов // (составов) является прямым, то, что легко, возносится вверх, а тяжелое падает вниз. Движение вверх и в них [не]тождественно круговому движению. И все простое при совершении кругового пути допускает отклонения... Поэтому и говорят те, кто размышляет [об этом], что так не может быть и, подумав, отвергают [мнение] первых философов и устанавливают свои учения, в которых говорят о том, что существует естество пятого тела, – небесная и звездная субстанция, (из которого возникают небо и звезды). А еще один [философ], появившийся в новое время, отверг все это. Но мы оставим всех, пусть они, размышляя, сокрушают друг друга. Мы же, придерживаясь слова Моисея, славим Творца-Бога, который сотворил небо и землю... Зачем ты, Парменид, и ты Фалес, попусту говорите, и ты Демокрит, и Диоген, лжете о воздухе и воде и огне, почему, противореча себе, вы сообщаете, что связи, соединения и сплетения бесчестных тел [и есть] творящие причины всего видимого // и продолжаете много говорить об этом?"¹³. Под одним философом, появившимся в новое время, Иоанн экзарх Болгарский имел ввиду, конечно, Аристотеля и его учение об эфире.

Критика философского учения Аристотеля в "Шестодневе" Иоанна экзарха Болгарского – явление очень интересное и неоднозначное. С одной стороны, в

христианском мире, как западном, так и восточном, авторитет философии Аристотеля был очень высок, сам болгарский мыслитель в предуведомлении к своему труду указывает в качестве образцов "Шестодневы" Василия Великого и Севериана Габальского, а также философию Аристотеля, которая была официально признана в наибольшей мере соответствующей христианскому вероучению. Очень многие Отцы и Учителя церкви отдавали предпочтение платоновской философии, но последняя была официально осуждена в лице византийского философа Иоанна Италя и в таком официальном православном памятнике, как "Синодик в неделю православия", сам он был предан церковной анафеме за следование учению Платона об идеях. В болгарской философской культуре эпохи царя Симеона и Иоанна экзарха Болгарского и соответственно в рамках первого болгарского влияния философские основы христианского вероучения приняли особые формы неоплатонизирующего аристотелизма, когда при внешней почтительности к философскому учению Аристотеля внутренние симпатии отдавались философскому учению Платона¹⁴.

В "Шестодневе" Иоанна экзарха Болгарского философская ситуация неоплатонизирующего аристотелизма зафиксирована неоднократно. "Как же ты, Аристотель, можешь небесное тело, которое видимо мельчайшим [живым] существам и нашим слабым очам, которое разделено на определенные части и измерено, поставить наравне с невидимым Богом, непостижимым и неопишущим, да [еще] говоришь, что оно существует без начала, без конца, вечно, более того, объявляешь его единственным богом и всегда называешь его владыкой. К этому приводит смысл твоих лживых (пустых) слов, которыми ты возвышаешь небо до безначального и вечности, не задумываясь, к какому злу это приведет, и не подозревая [этого], но считая себя умнее всех. И как ты // не усомнился в своих словах, когда ты учил о пятом небесном теле /существующим/ кроме четырех стихий? Ведь эти слова противоречат твоему учителю Платону и первым философам и физиологам, которые считают, что небо составлено четырьмя простыми стихиями, благодаря которым оно видимо и его сущность познаваема разумом и доступна мыслям"¹⁵.

Болгарский мыслитель вполне преисполнен почтением к Аристотелю и считает его премудрым философом, но во многом с ним не согласен. "Но поистине, Аристотель, твои премудрые слова подобны пенным гребням морских волн, которые, не успев еще как следует подняться, низвергаются, Обманны они, ибо ты этому творению то приписываешь вечность, а то, в другой раз, противоречишь своим же словам. Но даже малая истина может // сразу же разрушить твои слова, потому что ты не хочешь сказать вместе с Моисеем: "В начале сотворил Бог небо и землю"¹⁶. Установление доброй воли того или иного мыслителя быть согласным и говорить вместе с Моисеем, или возражать и противоречить ему, сущностно важно для болгарского мыслителя. Авторитет Священного Писания для средневековой культуры абсолютен: Библия была точкой отправления как и для экзегетики философствующих богословов, так и для герменевтики богословствующих философов. В "Шестодневе" Иоанна экзарха Болгарского фраза – "В начале сотворил Бог небо и землю" – стала своеобразным сакральным рефреном; она рассматривалась и "взвешивалась" с разных сторон, процеживалась сквозь множество смысловых фильтров.

«В начале сотворил Бог небо и землю». Для всего Божьего дела эти книги являются корнем, источником и силой в познании этого творения. Имеется и другое творение, невидимое, как говорит св. Апостол: "Невидимое Его от создания мира посредством творения становится видимо". Но великий Моисей, когда хотел объяснить жившим в Египте еврейским людям, что этот видимый мир не является

Богом, как думали египтяне, но есть создание Бога, сказал: "В начале сотворил Бог небо и землю ... Размышляя об этом великом деле, – продолжает свои богословские экзерсисы Иоанн экзарх Болгарский, – дивлюсь и не знаю, как его начать. Обличу ли прежде ничтожные слова язычников или похвалю церковную истину? Много греческие философы говорили о природе, но ни одно из их слов не может подтвердиться и считаться непоколебимым, но их последние слова разрушают [смысл] первых, так что нам не составляет никакого труда обличать их. Достаточно и того, что они сами уничтожают друг друга"»¹⁷.

"В начале сотворил Бог небо и землю".

«Подумай здесь хорошенько, почему и Иоанн, и Моисей оба начинают одинаково свой рассказ? Тот говорит: "В начале сотворил"; Иоанн говорит: "В начале было", но Иоанн приблизительно говорил, а тот строго по истине. Там, где Моисей повествует о сотворении, он говорит "сотворил Бог", в Евангелии же о самом Творце сказано "было". Большая разница и отличие заключается в том, если сказать "сотворил" и "было". Одно стало, не быв прежде, а другое вечно. Сказано есть: "В начале сотворил" и "В начале было". Богу свойственно существовать всегда, а созданному – только бывать (временно). Как говорит Иоанн о Спасе: "В начале было слово и слово было от Бога и Бог было слово. Так было в начале. Была жизнь и жизнь была [свет]". Шесть раз сказал он "было", желая объяснить сущее. Затем, после того, как он возвестил о сущем [Боге], пришел к рабу и желая говорить о нем, сказал: "Был" (бысть) человек, подразумевая Иоанна Крестителя, а о Боге говоря "бы" (бъяше), но и человеке "был" (бысть)»¹⁸.

Именно в этом месте "Шестоднева" можно наглядно узреть, как библейская экзегетика прерастает в философскую герменевтику. «И не сказал Моисей: "Земля была", прежде чем он сказал: "В начале сотворил Бог небо и землю". Сначала он сказал "сотворил", а потом "была". "В начале" и "в начале" сказали оба, чтобы проявился единый корень благочестивой веры, которая наставляла того проповедавшего Закон Моисея, и осветила этого, // Иоанна Богослова»¹⁹. По сути дела в этом богословском тексте заключен и рассматривается философский вопрос онтологического характера. Существует ли мир извечно? Или мир сотворен Богом? Существует ли материя (земля) извечно? Или материя, как и весь мир, сотворены Богом? Выше мы уже писали об осуждении философского учения Платона на одном из Вселенских соборов и о предании анафеме Иоанна Итала в "Синодике в неделю православия". Конкретной причиной такого осуждения было учение Платона о вечной материи. Хотя истинным бытием в философии Платона обладают только идеи, а материя является "меоном" (иным); она есть нечто косное, текущее и изменчивое, но тем не менее она вечна. А учение о вечности материи подрывает и просто зачеркивает одну из важнейших догм христианского вероучения – креационизм, т.е. творение мира из ничего. Именно этого и не смогли "простить" Платону экзегеты, решительно осудившие столь любимого многими из них античного мыслителя.

Таким образом богословские рассуждения Иоанна экзарха Болгарского о словах "сотворил" и "было", которые предстают перед нами на страницах его "Шестоднева", оказываются теснейшим образом сопряженными с важнейшими историко-философскими проблемами существования платонизма и аристотелизма в болгарской, а вместе с ней и в русской философских культурах славянского Средневековья²⁰.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ См.: *Бондарь С.В.* Философско-мировоззренческое содержание "Изборников" 1073–1076 гг. Киев, 1990; *Горский В.С.* Философские идеи в культуре Киевской Руси XI–XII вв. Киев, 1988; *Громов М.Н.* Структура и типология русской средневековой философии. М., 1997; *Мильков В.В.* Кирилло-Методиевская традиция и ее отличие от иных идейно-религиозных направлений // Древняя Русь: Пересечение традиций. М., 1997; *Прохоров Г.М.* Памятники переводной и русской литературы XIV–XV веков. Л., 1987; *Абрамов А.И.* Slavia Scholastica как форма и содержание средневекового философствования. (К вопросу о неоплатонических влияниях в философской культуре Киевской и Московской Руси) // Духовна спадщина Київської Русі. Випуск 1. Одеса, 1997.
- ² *Пейчев Б.* Кириловото определение на философията // Дело на Константин-Кирил философ. София, 1972. С. 174.
- ³ Божественные гимны преподобного Симеона Нового Богослова. Сергиев Посад, 1989. С. 267.
- ⁴ *Еремин И.П.* Лекции и статьи по истории древней русской литературы. Л., 1987. С. 219–220.
- ⁵ См.: *Мелиоранский Б.М.* Философская сторона иконоборчества // Вопросы философии и психологии. 1907. Кн. 87.
- ⁶ См.: Послание константинопольского патриарха Фотия князю Михаилу Болгарскому в списках XVI в. // Труды отдела древнерусской литературы. Т. XXI. М., Л., 1965.
- ⁷ История на философската мисъл в България. Т. 1. София, 1970. С. 45.
- ⁸ *Кристанов Ц., Дуйчев И.* Естествознание то в средновековна България. София, 1954. С. 59.
- ⁹ *Стратий Я.М.* Естественонаучные представления Древней Руси и Болгарии и их место в истории отечественной натурфилософии // У истоков общности философских культур русского, украинского и болгарского народов. Киев, 1983. С. 111–112
- ¹⁰ Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1. XI – первая половина XIV в. Л., 1987. С. 487–488.
- ¹¹ Шестоднев Иоанна Экзарха Болгарского. V Слово. М., 1996. С. 141.
- ¹² Шестоднев Иоанна Экзарха Болгарского как памятник средневекового философствования. М., 1991. С. 75–76.
- ¹³ Там же. С. 71–72.
- ¹⁴ См.: *Абрамов А.И.* Первое и второе болгарские влияния в философской мысли русского средневековья // Международные идейно-философские связи Руси XI–XVII вв. М., 1991.
- ¹⁵ Шестоднев Иоанна Экзарха Болгарского как памятник средневекового философствования. М., 1991. С. 73.
- ¹⁶ Там же. С. 74.
- ¹⁷ Там же. С. 60–61.
- ¹⁸ Там же. С. 63
- ¹⁹ Там же. С. 64.
- ²⁰ См.: *Абрамов А.И.* Болгарская философская культура как один из источников распространения идей платонизма и аристотелизма в русской средневековой философии // Русско-болгарские философские связи (X–XVII вв.). АН СССР. Ин-т философии. М., 1989. (Депонент в ИНИОН АН СССР. № 40630 от 28.12.89).

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие (Громов М.Н., Мильков В.В.).....	5
Роль традиционного восприятия слова и символики в создании литературного языка переводов (Колесов В.В.)	7
Античная философия, мифология, научные знания в древнеславянских переводных памятниках и выработка научной терминологии (Баранкова Г.С.)	22
Двоеверная традиция как проявление архетипа (на материалах церковных обличений) (Осипова О.С.).....	49
Приложение I: Слово и откровение святых апостолов (перевод Григорьева А.В., комментарии Григорьева А.В., Осиповой О.С.).....	55
Приложение II: Слово Иоанна Златоуста о том, как прежде язычники верили в идолов (перевод Григорьева А.В., комментарии Григорьева А.В., Осиповой О.С.).....	58
Дохристианские и двоеверные воззрения русских (по материалам песенного фольклора) (Соколова И.Л.)	71
Приложение: Госпади Боже, бластави! (полевые материалы и расшифровка Соколовой И.Л.)	79
Астрология в древнерусских списках "Шестоднева" Иоанна экзарха Болгарского (Баранкова Г.С., Симонов Р.А.)	83
Приложение I: "Шестоднев" Иоанна экзарха Болгарского (Слово четвертое) (подготовка текста, перевод Баранковой Г.С., комментарии Баранковой Г.С., Симонова Р.А.)	93
Приложение II: "Шестоднев" Иоанна экзарха Болгарского (Слово пятое) (подготовка текста, перевод Баранковой Г.С., комментарии Баранковой Г.С., Симонова Р.А.)	104
Религиозно-философское значение "Паляя Толковой" (Мильков В.В.)	108
Приложение: "Паляя Толковая" (подготовка текста и перевод Камчатнова А.М., комментарии Баранковой Г.С., Камчатнова А.М., Милькова В.В., Полянского С.М., Симонова Р.А.)	114
Примирение духа и плоти (Неоплатоническая традиция в древнерусской мысли) (Мильков В.В.)	205
Приложение: Псевдо-Дионисий Ареопагит. "О небесной иерархии". Главы 1–2 (подготовка текста и перевод Смирновой А.А., комментарии Макарова А.И., Милькова В.В., Смирновой А.А.)	227
Религиозно-философская проблематика в "Послании о посте" митрополита Никифора (Полянский С.М.)	270
Приложение: "Послание митрополита Никифора Владимиру Мономаху о посте" (подготовка текста и перевод Баранковой Г.С., комментарии Баранковой Г.С., Милькова В.В., Полянского С.М.)	283
Космологические и онтологические идеи в "Христианской топографии" Козьмы Индикоплова (Григорьев А.В.).....	307
Приложение: "Христианская топография" Козьмы Индикоплова (космологические и онтологические фрагменты) (перевод и комментарии Григорьева А.В.)	309
Глава "О человеке" из "Точного изложения православной веры" Иоанна Дамаскина в переводе Иоанна экзарха Болгарского (Кривко Р.Н., Щеглов А.П.)	326
Приложение: "Точное изложение православной веры" Иоанна Дамаскина (глава "О человеке") (перевод Кривко Р.Н., комментарии Кривко Р.Н., Щеглова А.П.)	332
Эстетическое содержание натурфилософии Иоанна экзарха Болгарского (Громов М.Н.)	345
Представления о времени в допетровской Руси на основе новых данных о Пасхальных расчетах (Симонов Р.А.).....	355
"Шестоднев" Иоанна экзарха Болгарского – "Гексамерон" славянской философской культуры (Абрамов А.И.)	366